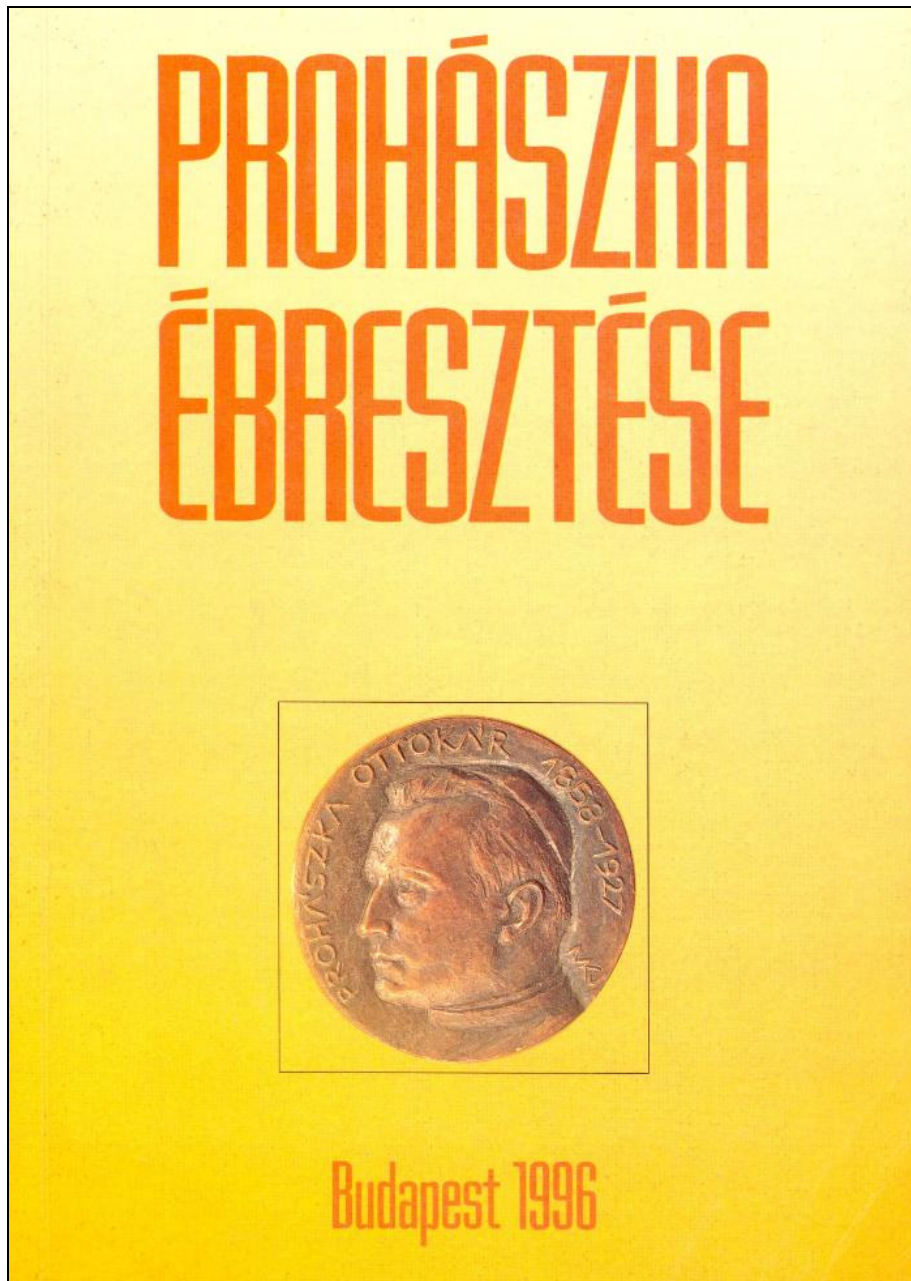


Szabó Ferenc (szerk.) Prohászka ébresztése – I.

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyar nyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Szabó Ferenc (szerk.)
Prohászka ébresztése – I.

Az 1995. október 10-én Székesfehérvárott megtartott Prohászka-konferencia anyaga

Ez a könyv megjelenik:
az „Ottokár Püspök Alapítvány”,
a Távlatok folyóirat,
a székesfehérvári püspökség
és a Fakudi Ferenc Akadémia
támogatásával

A fedőlapot Szokoly György római grafikus tervezte Miletics Katalin Prohászka-érme fotójának felhasználásával

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1996-ban jelent meg a Távlatok Szerkesztősége kiadásában az ISBN 963 8014 10 5 azonosítóval. Az elektronikus változat a kötet szerkesztője: Szabó Ferenc S.J. engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Távlatoké és Szabó Ferencé.

Tartalomjegyzék

Impresszum.....	2
Tartalomjegyzék.....	3
Előszó.....	5
Szabó Ferenc: Prohászka ébresztése (Bevezető).....	6
György Attila: Prohászka Ottokár öröksége.....	9
Barlay Ö. Szabolcs: Prohászka Ottokár tanulmányi évei.....	15
I. Kezdetek.....	15
Gyermekkori mozaikok.....	15
Találkozás a jezsuitákkal.....	18
Érettségi Esztergomban.....	22
II. Róma-élmény.....	23
Előkészületek. Első benyomások.....	23
Önmegszentelés.....	26
A két doktorátus.....	35
A fiatal apostol.....	40
Szabó Ferenc S.J.: Prohászka és a modernizmus.....	45
I. Modernség és modernizmus.....	45
1. A modernista válság gyökerei.....	45
2. Evolúció és történetiség.....	47
3. A. Loisy és a modernisták.....	49
4. Prohászka a modernizmusról.....	52
II. Az akadémiai székhelyű geneziséhez.....	54
1. Prohászka bergsonizmusához.....	54
2. Le Roy, Blondel és a skolasztikusok.....	56
3. Az intellektualizmus mivolta.....	60
4. Az empirizmus és a racionalizmus között.....	61
5. Le Roy és Prohászka dogmaértelmezése.....	65
6. Dogmafejlődés és krisztológiai megfontolások.....	71
III. Prohászka püspök ismeretelmélete.....	73
1. Az index előtt és után.....	73
2. Prohászka és Kant.....	75
3. Ismeret, intuíció és cselekvés.....	80
4. Prohászka problematikájának időszerűsége.....	84
Isten létének állítása és megismerése.....	86
A misztika partjain.....	88
Prohászka és a modernizmus – mai szemmel (Utószó helyett).....	90
Jegyzetek.....	95
Irodalom. Fontosabb felhasznált és/vagy ajánlott művek.....	97
Függelék Szabó Ferenc tanulmányához.....	99
Gergely Jenő: Prohászka Ottokár közéleti működése.....	109
I. Prohászka és a századvég szociális törekvései.....	110
II. Prohászka közéleti tevékenysége 1919-1921 között.....	113
Prohászka 1919-es körlevele.....	115
A püspöki kar közös pásztorlevele.....	117
A politikus Prohászka.....	120
Prohászka „antiszemitizmusa”?.....	122

Jegyzet.....	124
Szabó Péter: Prohászka Ottokár társadalmi tanítása és a modern szociális enciklikák	125
1. A keresztény társadalomfilozófia jellemzői és lehetőségei	125
2. „Az evangélium s a munka”	128
3. „Az evangélium és a szociális fejlődés”	131
4. A transzcendencia beépítése (Közelítések Prohászka eszkatológiájának karakteréhez).....	135
Felhasznált irodalom.....	140
Tamás Erzsébet: Prohászka Ottokár és Dienes Valéria rejtélyes barátsága	142
I. Dienes Valéria megtérése	143
II. A közös csíra: Bergson.....	144
III. Prohászka Ottokár levelei Dienes Valériához.....	145
IV. Prohászka és az „örök női”	148
Bella Lászlóné: Prohászka Ottokár, a nőknek írt levelek fényében.....	153
A lelkivezető	155
A lelkivezetés sarokpontjai	157
Önismeret és önmegvalósítás.....	157
Szeretet.....	158
Szolgálat.....	158
Az érzelmek egyensúlya	159
Öröm	159
Erények, erénygyakorlatok, ima – a lelkiélet eszközei.....	160
Nőkérdés	161
Politika	162
Szociális érzékenység – Szociális Missziótársulat	163
Humor	164
Természetszeretet, a szép szeretete.....	164
Függelék.....	167
Serényi Antal: Szent Ferenc és Prohászka.....	167
Bevezető.....	167
Szent Ferenc és Prohászka	168
I. Szent Ferenc, az Isten-szeretet trubadúrja	168
A szent szeretet énekek	170
A dallam csírája	170
II. Prohászka Ottokár, az Isten-szeretet trubadúrja	171
Serényi Antal Prohászka-antológiájához	174
Horváth Pál: Anti-modernizmus Magyarországon	176
Dudék János konzervativizmusáról	176
Jegyzet.....	182

Előszó

A szellemtörténetben ritkán találkozunk olyan nagyságokkal, akiknek génusza és tevékenysége meghatározza egy ország vagy egy korszak kultúráját, egyházi életét. Ilyen rendkívüli egyéniség volt Prohászka Ottokár: „Magyarország apostola és tanítómestere”, ahogy székesfehérvári sírján olvasható.

Prohászka roppant szellemi örökségét az elmúlt évtizedekben elhanyagolták, a kommunista cenzúra miatt elhallgatták vagy eltorzították. Eljött az ideje annak, hogy a II. vatikáni zsinatot fél évszázaddal megelőző eszméit és reformtörekvéseit feltárjuk, közkinccsé tegyük, Magyarország és a székesfehérvári egyházmegye beépítse Prohászka eszméit az új evangelizálásba. Ezt a célt kívánja szolgálni az „Ottokár Püspök Alapítvány”, illetve a hozzá kapcsolódó kutatócsoport, amely 1995. október 10-én egésznapos konferenciát rendezett Székesfehérvárott „Prohászka ébresztése” címmel. Az itt elhangzott előadások is jelezték, hogy milyen kincsesbánya várt feltárára, és hogy ma is, a II. vatikáni zsinat után harminc évvel, mennyit tanulhatunk Prohászkától.

1997-ben, Prohászka halálának 70. évfordulóján egyházmegyei zsinatot tartunk a székesfehérvári egyházmegyében a volt megyéspüspök (1905–1927), Prohászka szellemi-lelki-apostoli égisze alatt. Az egyházi élet megújítására vonatkozó javaslatait (pl. papnevelés, a világiak bevonása az apostoli munkába, népnyelvű liturgia) már a század elején kifejtette, 1919-ben megismételte. Ma is érvényesek a szociális kérdésre, a tudomány és a hit párbeszédére vonatkozó meglátásai is. Fél évszázaddal a II. vatikáni zsinat előtt hirdette az „aggiornamentót”, az egyház korszerűsödését, a „modern katolicizmust”. Esméi ma is időszerűek és megvalósításra várnak.

Örömmel üdvözlöm a jelen tanulmánykötet megjelenését, és gratulálok a szerzőknek, további gyümölcsöző kutatásra biztatva valamennyiüket.

Székesfehérvár, 1996. február 2-án.

Takács Nándor
székesfehérvári megyéspüspök

Szabó Ferenc: Prohászka ébresztése (Bevezető)

Ezzel a címmel rendeztünk egész napos konferenciát 1995. október 10-én Székesfehérvárott Takács Nándor megyéspüspök, Prohászka püspök utóda elnökletével. Az 1994-ben létrehozott „Ottokár Püspök Alapítvány” és az 1995. elején megalakított kutatócsoport azt a feladatot tűzte maga elé, hogy összegyűjti, rendezi, tudományosan feldolgozza Prohászka Ottokár szellemi hagyatékát, és népszerűsíti mai is időszerű eszméit. Az említett konferencia máris ízelítőt adott a megkezdett kutatásból. Most az elkészített teljes anyagot tesszük közzé, miközben a kutatás és a kiadás tovább folyik.

Ismeretes, hogy a kommunista időszakban Prohászka művei állami indexen, a tiltott könyvek jegyzékén voltak. Nemigen lehetett beszélni róla; a kutatást is félig-meddig „illegálisan” folytatta a buzgó Vass Péter piarista, valamint Belon Gellért 1959-ben kinevezett, és csak 1982-ben felszentelt püspök. Egy háromkötetes antológiát állítottak össze Prohászka kiadott és még kiadatlan írásaiból: főleg az 1911-ben indexre tett három Prohászka-dolgozat, valamint kiadatlan naplók, köztük a legfontosabb a Shvoy-hagyaték, és levelek szerepeltek volna az ÖM-ből vett szövegek mellett. Az állami és egyházi cenzúra azonban nem adott engedélyt a válogatás közzétételére. Végre az 1990-es fordulattal lehetővé vált a kiadás, de csak egy kötetnyi anyag jelent meg Koncz Lajos gondozásában a Szent István Társulatnál *Modern katolicizmus* címmel (ebben szerepel a fontos címadó füzet anyaga, amely az egyik indexre tett írás volt, valamint néhány részlet kiadatlan naplójegyzetekből). Minderről bővebben tájékoztat Koncz Lajos: „Prohászka korszerű és teljes értékelése felé” (*Jel*, 1995. február, 48-52. old.)

A teljes és hiteles Prohászka-kép megrajzolása azért is sürgető, mert nemcsak a kommunista időkben, hanem napjainkban is időnként megjelennek torzító írások és jogtalan támadások a nagy püspök ellen. Ezeket a felületes és „pártos” beállításokat helyre kell igazítanunk. De főleg azért akarjuk „ébreszteni” Prohászkat, mert szociális nézetei, a modern világ (kultúra és természettudományok) felé való nyitottsága, az egyház korszerűsítésére és reformjára vonatkozó nézetei (világiak mozgósítása, papnevelés modernizálása, népnyelvű liturgia) nemcsak fél évszázaddal megelőzték a II. vatikáni zsinatot, hanem még ma is részben megvalósításra várnak. Éppen a *Modern katolicizmus* című, 1907-ben megjelent füzet gondolatai, (valamint a hozzá hasonló szellemben született 1919-es naplójegyzetei) tanúsítják, milyen merészen szembenézett a fehérvári püspök a modernség kihívásaival, és hogy mennyire modern volt, anélkül, hogy a szó elitélt értelmében modernista lett volna.

„Értsük meg tehát a helyzetet s állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba, megfelelő belátást teremtve a régi igazságokba s érvényesítve azokat a modern érzésben. Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, a földi célokat az örök céllal. Ne rögzítsük az örvényeket, hanem építsünk rajtuk hidakat. Ne hegyezzük ki az ellentéteket az egyház s kultúra közt s ne azonosítsuk a kultúra művét a hitetlenséggel; hanem tartsunk feléje s *segítsünk a profán kultúrában ki nem elégített lelkeken igaz, mély, pünkösdi hitünk őseréjével s melegével*. Ez a törekvés eltalálja a helyes s jogos alkalmazkodást ...” (*Modern katolicizmus*, 1990, 135–136.)

Mi más ez, mint a zsinati *korszerűsödés* programja, amelyet Prohászka a következőkben részletesebben kifejt. Az egyház és a modern világ kapcsolatával foglalkozó, *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúció egyes szakaszai mellé állíthatunk hasonló Prohászka-szövegeket, amelyekben a püspök – miként egy másik Bergson-tanítvány, Teilhard de Chardin – igenli a földi valóságokat, de természetfelettihez kapcsolja őket, elfogadja a fejlődést/haladást, de nem bálványozza azt, nyitott a modern tudomány vívmányaival szemben, és azokat integrálni akarja teológiájában. „Legyen a vallás minél emberibb, s minél

bensőségesebb érzélem, hiszen Krisztusban is az Isten ember lett. Baj, ha az isteni elemet az emberivel elfojtjuk, ha a racionalizmusban az ész túltengése elsorvasztja a vallást, (ez *Az intellektualizmus túlhajtásai* című székkfogaló központi témája, – Sz.F.) vagy ha a világ szeretetétől, mechanikától s technikától elhanyagoljuk az istenit. De az emberi elemet is el lehet hanyagolni, mégpedig a lelkiélet hátrányára ...” (Uo. 144.)

„*Két világnézet, a tudományos s a vallásos harcol most egymással a világ meghódításáért*, – így szokás ezt mondani. A harc megvan, de a szembeállítás téves, mert jóllehet a tudomány nem vallás s a vallás nem tudomány, de nemcsak *nincs ellentét közöttük, hanem mélységes tendenciájuk van belső egyesülésre*. [...] *Különböztessünk mindig a világnézet örök s ideiglenes elemei, a vallás örök igazságai s tényleg ideológiának mondható betétei között* [...] Ezt szem előtt tartva dolgozunk a hitet és a vallást érintő kérdésekben, kifejtésén s nevezetesen *a biblikus tudományok terén*. [...] Nagy szívvel kell fogadnunk, ami jót találunk, vívta ki azt bár akár a protestáns bibliamagyarázat, akár a vallástudomány vagy a filológia, s ha néha idegenszerű is egyik-másik nézet, bizonyára nem következik abból az is, hogy téves. Hányféleképpen változott már nézetünk a Pentateuchus első fejezetéről ...” (Uo. 148-149.)

Az „Egyházas érzületünk” című VII. fejezet pedig a *Lumen gentium* kezdetű, az egyházzal szembeni konstitúcióval állítható párhuzamba. Prohászka is az egyház isteni és emberi elemeiről beszél; arról, hogy ezt a közösséget a Szentlélek élteti, de mivel bűnös tagokból áll, ezért reformra szorul. Sok benne a maradiság intellektuális, szociális, politikai téren egyaránt; nem értik – a papok sem – a demokratikusabb fejlődést. Fontos az engedelmesség az Anyaszentegyház iránt; de „engedelmességünk az egyház iránt 'rationabile obsequium', értelmes szolgálat s hódolat legyen, mely számot tudjon adni eljárásának ésszerűségéről...” A nagykorúságra törekvő modern embert megfelelően kell vezetni, helyet kell adni a demokráciának az egyházban is. Szeretem az egyházat, intézményeit is, „de ezzel a szeretettel megegyeztethetőnek tartom azt is, hogy elválni tudjak attól, ami emberi, történeti, ha átsap rajta a fejlődésnek hulláma. [...] Az emberi intézményekből az elváltozott korban koporsódeszkák, a jogi kapcsolatokból koporsószegek válnak, ha nem tudnánk elszakadni tőlük, mikor az élet vágya sugalmazza, s a szükség készletet rá.”

Ugyanígy a „Klerus – laikus” című IX. fejezet is a legutolsó zsinat szellemét idézi. „Az apostoli egyházat a testvériesség jellemzi, s Krisztus egyházának legnagyobb dicsérete, hogy az *testvérek szerető közössége* volt.” [...] „Legyen tehát testvér laikus, klerus, apáca és hitves; legyenek apostolok, próféták, doktorok nem a rend, hanem a bennük lángadozó szellem erejében *s ne tartsa magát a laikus az egyházban másodrendű katolikusnak*. E fölfogás ellen elszántan kell síkraszállnunk, mert az mérge és halál; mérge az érdeklődésnek, s halála a buzgalomnak. Ahol másodrendű katolikusok vannak alakulóban, ott az evangélium a Jordán eleven folyásairól a Holt-tengerre csúszott le. [...] *A XX. század hullámozó tengerén küzdő egyháznak millió s millió szívre s kétszer annyi kézre van szüksége*; szükségre van a régi apostoli szellemre, mely klérust, laikust, apácát és hitvest szoros kapcsolatba hozzon, s bennünk a testvériesség erejével érvényesüljön. Szükségünk van a közeledésre, a klérusnak és a laikusnak, a szerzetesi és a világi életnek helyes méltatására, mely mindnyájunkat fölemeljen, s törekvéseinknek s munkánknak helyes irányt adjon. Ezt a megvilágosítást s eligazítást akarom én itt nyújtani.”

Azért idéztem néhány bekezdést Prohászka programadó *Modern katolicizmusából*, hogy az olvasó érzékelje a nagy püspök eszméinek hihetetlen időszerűségét. Prohászka irányt mutat a zsinati *aggiornamento* megvalósításában. Ezért akarjuk őt „ébreszteni”! Ma is „Magyarország apostola és tanítómestere”.

Budapest, 1995. december 3.

Szabó Ferenc S.J.

Az írások közlésében követjük a fehérvári konferencia sorrendjét.

*Függelék*ként ízelítőt adunk Serényi Antal Prohászka-válogatásából, amelyet leánya, Emma Székesfehérvárott bemutatott. Továbbá felkérésre Horváth Pál írt kötetünkhöz egy kiegészítést: Dudek János példáján bemutatja Prohászka magyar kortársainak antimodernizmusát. Prohászka Ottokár *Összegyűjtött munkáira* általában a kötet- és lapszám megadásával a szövegben hivatkozunk (pl.: 23,14).

György Attila: Prohászka Ottokár öröksége

„A legszebben író magyar elbeszélő”, Móra Ferenc, szívesen végzett régészeti ásatásokat. A földalatti Magyarországról szóló írásaiban találóan jegyzi meg: „*A magyar Alföld tele van fejedelmi sírokkal.*” Gondolom, hogy itt nem csak Attila sírjára és koporsójára célzott, hanem arra a sok elvetélt tehetségre, akiket elsodort a magyar sors zivatarja. Mennyi fejedelmi sírt takart be – olykor átmenetileg, máskor véglegesen – a faji, vallási, politikai indíttatású kirekesztés, a nemzeti tudatból történő száműzetés! Nem ritka történelmünkben az úgynevezett újratemetés, a fejedelmi sírok föltárása. Igaz, hatalmas kupola magasodik Prohászka Ottokár székesfehérvári sírja fölött, de nemzetünk apostola és tanítója napjainkban is a földalatti Magyarország lakója, és nem kapta meg méltó helyét a magyar kereszténység, a magyar kultúra templomában. Barna díszkötésben, huszonöt kötetben szundikálnak írásos művei a könyvtárak, a plébániák polcain, befedve a feledés porától. Ám hagyatéka nem hiába viseli a könyvek tábláin püspöki jelmondatát: *Dum spiro, spero, amíg élek, remélek.* Gyakori sorsa ez a magyar „messiásoknak”. Türelmesen várja a mi türelmetlenségünket, akik arra szeretnénk vállalkozni, hogy megássuk a kutató árkokat, és napvilágra hozzuk a fejedelmi sír kincseit.

Jelen írásomat valójában szerény nyitánynak szántam, afféle kedvcsinálónak, hogy tétova lépéseinket határozottabbak kövessék. Ezzel indokolható, hogy gondolataim nem térnek ki a részletekre, és csupán az általános keretek felvázolására szorítkoznak. Szerény céljuk nem kevesebb és nem több, mint a középkori kódex-másolóké, akik csak annyit írtak könyveik elejére: *Olvassátok, mert szép!*

Megemlékezésemben három kérdést szeretnék érinteni és ezekre válaszolni.

Az első: *miért fontos, miért érdemes Prohászka személyének és életművének megismerése?*

A második: *miel gazdagítja hiteles egyénisége és irodalmi hagyatéka a magyar kultúrát és elsősorban a vallásos életet?*

A harmadik: *melyek a konkrét teendők annak érdekében, hogy kiemeljük az ismeretlenség homályából?*

1. *Emerson*, aki lelkes híve volt a nagy emberek kultuszának, egyik írásában megjegyzi: „A nagy emberek keresése az ifjúság délibábja s a férfikor legkomolyabb foglalkozása. Ha volna olyan mágnes a világon, amelynek hegye megmutatná a tájakat és házakat, ahol valóban dús és hatalmas lelkű emberek élnek, mindenemen túladnék, hogy az árán megvegyem ezt a mágnest, és útmutatása szerint még ma fölkerekednék az útra.” Idézhetnők annak az alpinistának vallomását is, akitől megkérdezték: miért vállalkozik élete kockáztatásával is egy-egy veszélyes hegycsúcs megmászására? Azért – hangzik a válasz – mert az a hely, az a csúcs ott van... Ilyen vágy és ilyen válasz születik azok értelmében is, akik megállnak a Prohászka-hegy tövében. Igaz, az egykori apostol és tanító szobrát felállították a Károlyi-kertben, majd ledöntötték, de tanítványai, akárcsak Krisztuséi, gyáván elszaladtak. A diktatúra évtizedeiben neve és emlékműve koncepciós perek nélkül is elítéltetett, és olyan címkéket ragasztottak rá, ami száműzte őt a köztudatból, a hívek emlékezetéből. *Ő is áldozata lett a magyar kultúra megcsonkításának.*

Köztudomású, hogy Erdélyi József költőt a háború után szélsőjobbos kapcsolatai miatt bíróság elé állították és börtönbüntetésre ítélték. A tárgyalás során a bíró megkérdezte: Mit tenne, ha visszaengednék a magyar irodalomba? Erdélyi ezt válaszolta: *Engem oda nem engedhetnek vissza, mert én már benne vagyok...* Nyilvánvaló, hogy egy ateista szellemű politikai rendszer elsőszámú ellenségének tart minden olyan művet, amely a vallásos élet

elmélyítését szolgálja. Az is nyilvánvaló, hogy a történelmi materializmus kunyhójában tanyázó ideológusok édeskeveset érthetnek meg egy misztikus lélek életéből. Martin du Gard Jean Borois című regényében írja: „Egy istentagadó nem értheti meg, mi történik egy imádkozó ember szívében...” Az ő számukra egy Szent Ágoston, Szent Bernát, Avilai Szent Teréz, Pascal, Newman vagy Prohászka életműve érthetetlen szfinxként tekint reájuk. Ám tárgyilagos kritika illeti őket is az irodalom nagyjai közé sorolja, akik nem hagyhatók ki történetéből.

Paul Claudel véleménye szerint rendkívül fontos, hasznos a francia ifjúság telálkozása Pascallal. Ugyanezt elmondhatjuk magyar vonatkozásban Prohászkaról is. Ezért kell szellemi örökségét közkinccsé tennünk. Az úgynevezett rendszerváltozás után abban reménykedtem, hogy a cenzúra föloldása után a fiók-zárkákban olyan írások kerülnek elő, amelyek segítenek feltárni a prohászka örökséget. Sajnos, nem ez történt. Csupán a *Koncz Lajos* által szerkesztett Válogatás jelent meg a könyvpiacra és *Gergely Jenő* tárgyilagosságba emelkedő műve került kiadásra. Örültem ennek és főleg annak, hogy hamar elkapkodták az első kiadás példányait. Gergely Jenő, mint történész számos új forrás felhasználásával gazdagítja a Prohászka-ra vonatkozó ismereteinket, de ő is megjegyzi, hogy teológiai, bölcséleti, misztikus írásait nem szándékozik kiértékelni.

Minden tárgyilagos kutató felismeri *Prohászka szellemi nagyságát, amelynek fölmérésére konzsenziális tehetségre volna szükségünk*. Ezért is szükséges a munkaközösség létrehozása, szellemi erőink egyesítése. Őt is, Goethehez hasonlóan olyan edénynek nevezhetjük, amelyben egybefolyt Európa kultúrája. Tanulmányozásának mikéntjét keresve egy hasonlathoz folyamodnék. Svájcban emelkedik a magasba, több mint négyezer méter fölé a Jungfrau csúcsa. A fölfelé vivő fogaskerekű a hegy hátán kapaszkodik egészen a hóhatárig. innentől kezdve azonban a sziklás vájt barlangban halad a csúcsig. Útközben az ember arra gondol, hogy milyen nehéz munka lehetett a sziklák kivájása. Valami ehhez hasonló erőfeszítést igényel Prohászka igazi, belső világának feltárása. Jómaga így vallott ezzel kapcsolatban: „*A belső életet nem lehet kinyilvánítani. ha valaki költő, vagy bármilyen nagy író, vagy akármilyen szent, akármilyen próféta, az csak a minimum, amit lelkének örvényléséből a világ megtud.*” Első feladatunk a prohászka örökséggel kapcsolatban *egyéniességének, életének bemutatása*. Ez is nehéz vállalkozás, mert sokszínű egyénisége nem szorítható bele néhány karakterológiai kategóriába. Ismeretes, hogy a szentek életrajza igen jelentős szerepet játszik az egyházi irodalomban. Ennek indítéka az a megfontolás, hogy a keresztény élet lényegében Krisztus követése és ebben a szentek a példaképeink. Ők is elmondhatják Pál apostollal: „*Legyetek az én követőim, amint én Krisztusé vagyok...*” Köztudomású, hogy Prohászka korántsem becsülte túl írásműveit, mert ennél sokkal fontosabbnak tartotta önmaga megszentelését. Klasszikus tömörséggel így nyilatkozik erről: „*Szép lélek, tiszta erkölcs, harmonikus élet, ez az igazi remekmű. Azért az Úr Isten a szobrokat, a képeket lenn hagyja, de az ég múzeumába a szép lelkeket viszi át. Mert a márvány-remekből meszet égethetnek, a képből rongy lehet, de a lélek, mely az Úr képére alakult, maradandó, örök emlék lesz; ezt a remekművet az Úristen is élvezi.*” Arra is érdemes fölfigyelnünk, hogy a történelemtudomány, valamint segédtudományai fejlődése nyomán módosulnak a szenteket bemutató életrajzok is. Ez a magyarázata annak, hogy a szentek legendás életét igyekszünk egyre inkább a tárgyilagosság, a realitás keretébe foglalni. A neves svájci hagiográfusnak Walter Niggnek halhatatlan érdemei vannak abban, hogy művei nyomán a *szentek visszatértek szekularizált világunkba*. Prohászka visszatérése azonban még várat magára. Schütz Antal, Némethy Ernő, Gergely Jenő írásain kívül komolyabb életrajzzal nem rendelkezünk. Talán még azt is megkockáztatnám, hogy szükség lenne népszerűsítő, mondjuk így regényes, lélektani munkára is. Gondolok itt például a német Wilhelm Hünermann sikeres regényeire, amelyek közül X. Pius életrajzai A lángoló tűz, és XXIII. János életírása: A világ plébánosa, magyar nyelven is megjelent. Még mindig rendelkezünk

annyi írásos anyaggal, ami lehetővé tenné ilyen könyv megírását. Gondolok itt Horváth Kálmán: *Prohászka riportok* című gyűjteményére (gépelve), a kiadatlan naplókra, kiterjedt levelezésére, a kortársak megnyilatkozásaira, stb...

Pascal írja, hogy Istenről csak az Isten szólhat helyesen. Ugyanezt elmondhatjuk azokról a nagy emberekről is, akik az önismeret, az önbírálat és az igazsággal ölelkező alázatosság útját járják. Úgy gondolom, hogy a legtömörebben Prohászka önmagáról nyilatkozott, amikor utolsó, 1927-ben írott tanulmányában, *A Pilis hegyén* ezeket írja Szent Bernátról: „Neki a szent, tiszta, a diadalmas élet kellett, mely fölött a dialektika fölépítheti ugyan a fogalmak holdvilágából íveit; de azok az ívek csak hidak a folyó, az élet folyama fölött. Szent Bernát úgy tartja, hogy kár a hidakon sátort ütni, s rajtuk megtelepedni, hanem le kell ereszkedni az élet törtető árjába a nagy energiák vágató hullámaira, s úszni kell bennük s vitetni magát hátukon az örök élet révpartjai felé. Ő veszélyt látott abban a teológiai üzemben, amely mindent szétszedni, napmál világosabban bizonyítani, s értelmileg felfoghatóvá akart tenni; de sajnálta az óriási erőlködéseket; mert szerinte az Istent nem felfogni, hanem megérinteni és megérezni kell. Ő a szeretet embere volt, s nem volt kedve „inter versutias philosophorum”, a filozófusok tekervényes útjain botorkálni. Ha itt-ott ezen utakra kellett térnie, megtette azt is; de szívesen vonult el oda, hol az Istent élhette. A fogalmakkal, s distinkciókkal és a disputákkal szemben valami fönséges pragmatizmus jellemezte, mely mindenek fölött élni és égni akart...”

Így idézhetnők a pálya végén járó Prohászka számos vallomását, amelyben saját lelkének titkait tárta hallgatói elé. A szentek életének tanulmányozását saját szavaival így indokolhatjuk: „Sehonnan sem jön a lélekhez oly közel az Isten, mint a neki teljesen átadott lelkek hozzánk hajlásában...Egyetlen át meg átgyulladt s a szeretetben emésztődő lélek odaadott, szenvedélyes vágyódása elegendő arra, hogy az emberiség szomorú lélekhulladékait érintésével drágakövekké bővölje, melyeket az Üdvözítő boldogan ragyogtat végig mennyei udvarán.”

2. Németh László egyik tanulmányában fölteszi a költői kérdést: Magyar író akarsz lenni? Így válaszol rá: Jelszó Petőfi! Ehhez hasonlóan mondanám: *Magyar egyházi író akarsz lenni?* Jelszó: Prohászka! Eredetiségben, tartalmában, stílusában egyedülálló irodalmi alkotása. Méltán jegyzi meg Schütz Antal: „A következő nemzedékeknek elsősorban az Összegyűjtött Munkák mondják majd meg, hogy ki volt Prohászka... Írásainak lesznek olvasói, míg a Duna-Tisza táján laknak, akik magyar nyelven keresik kifejezéseit az ember örök vívódásának és vágyódásainak...” Aki áttekinti a 25 kötetbe zárt irodalmi hagyatékot, azonnal meglepi az írássok sokszerűsége. mindez érthető, mivel Prohászka hegyóriáshoz hasonlítható szelleme az élet minden területét átölelte, és nem állt meg a szaktudományok, a részletkérdések tisztázásain. Érzékenyen reagált a természettudományok fejlődésére és első írásaiban azt a hamis állítást akarta megcáfolni, amely szerint a hit és a tudomány kibékíthetetlen ellentétben állnak egymással. Róla is elmondhatjuk, amit később a vele nagyon rokon lelkületű *Teilhard de Chardin* vallott önmagáról: „Resonanzboden” vagyok, olyan föld, amely érzékenyen reagál a szellemi világ rezgéseire, áramlataira. Prohászka is azon fáradozott, hogy megszüntesse azt a *szellemi szkizofréniát*, ami a hitet a tudástól látszólag elválasztja. Kora irodalmában lázasan kereste azokat a szellemi megnyilatkozásokat, amelyekben fölismerte a szélfordulás jelenségét. Mindent megtett annak érdekében, hogy ezt a szélfordulást a magyar tudományos életben is megindítsa. Igaz, hogy Prohászka természettudományos műveltsége még Planck és Einstein előtti ismeretekre épült, de ez a körülmény nem kisebbíti törekvéseinek helyességét. Ő is azok közé tartozott, akik a világmindenséget templomnak nézték, amelyből nem kell eltávolítani az Isten oltárát. Teilhardhoz hasonlóan vallotta, hogy az élet előre érdekes igazán és ezért nem kell megrémülnünk a jövőtől. Teilharddal

ellentétben Prohászka kitartott a hagyományos teológia kerítései között, bár gondolatainak néhány lombozata áthajlott rajta.

A 19. század nem csupán a természettudományok felnőtté érésének korszaka, hanem a szociális feszültségeké is. Prohászka ezt nemcsak Rómában, XIII. Leó pápa szociális enciklikája nyomán ismerte fel, hanem közvetlen tapasztalatai és a szociális kérdések felé fordították. Legendák keringtek a szegények iránti részvétéről és szeretetéről. Már Esztergomban rendszeresen látogatta a szegényeket és szerény lehetősége szerint segített rajtuk. Szóban és írásaiban kiállt az elnyomott parasztság és munkásság mellett, és ő is, akárcsak később XXIII. János pápa az Egyház szegénysége mellett kardoskodott. Kijelentette: „*Magyarország igazán katolikus akkor lesz, ha az egyházi javakat elveszik és az aranylánc helyett kénytelenek lesznek rózsafüzéért hordani és nem lesz érdemes püspöknek lenni...*” Amikor a püspöki konferencián fölvetette az egyházi birtokok felosztásának gondolatát, az egyik idősebb püspök ezt a cédulát köröztette: Mit akar itt ez a taknyos? Takarékoskodását is az ösztönözte, hogy minél többet juttathasson szegényeinek. Írásainak igen jelentős százalékát ölelik fel azok a cikkek és tanulmányok, amelyek a szociális kérdéssel, valamint a marxi tanítással és a szociáldemokrata irányzatokkal vitatkoznak.

Mivel az élet egészéhez, illetve annak felszínéhez a politika is hozzátartozik, Prohászka ott is megpróbálkozott a keresztény szellem érvényesítésével. Nehezen vállalt szerepet a keresztény pártokban, mert átlátta, hogy a politika mennyire ingatag talaj és nélkülözi a szilárd erkölcsi elveket. A kudarc oka nem ő volt, hanem azoknak az őszinte politikusoknak a hiánya, akik nem keverednek bele az érdekhajászat, a hatalomvágy béka-egérharcába. Egyszer megkérdezte tőle valaki: Hogy érzi magát a parlamentben? Ezt felelte: mint pisztráng a moslékban. Sziporkázó szellemességgel tudott rögtönözni és válaszolni egy-egy kérdésre. Véleménye szerint mi a különbség a szocializmus és a nemzeti szocializmus között? – kérdezték tőle. Ezt válaszolta: Éppen olyan nehéz ezt megmondani, mint azt, hogy hol a határ kelet és nyugat között. A becsületes ember fehér inget hord. A színes ing mindig piszkot takar... József főherceg egyszer a primási széket ajánlotta Prohászkanak és cserébe csak annyit kért, hogy a felsőházban mondjon beszédet a Tisza-kormány mellett. Erre ő kijelentette: *Magyar ember ilyet nem tehet...*

Bár kiadott műveiben az eddig felsorolt témák több kötetre rúgnak, mégsem ezek alkotják a proházkai életmű gerincét. Szellemének igazi otthona Jézus személye, az evangélium üzenete, a természet világának egybeszövése a természetfölötti, kegyelmi renddel, a lelkek vezetése, fölemelése. Legfőbb hivatását abban látta, hogy hallgatóit kiemelje a közöny, a bűn mocsarából és meggyőzze őket arról, hogy az *embernek csak a kegyelem által javított második kiadása méltó az örök életre*. Ennek a törekvésnek első tavaszi megnyilatkozása a *Diadalmas világnézet* sajátosan új hangszerelésű apológiája. Azért írom, hogy „tavaszi”, mert ebben a munkában benne van a proházkai nyár és ősz minden színpompája. Ha ezt olvasom, mintha virágzó almafák között járnék, ha pedig az *Élő vizek forrását* elmélkedem, az az érzésem, hogy ízes gyümölcsök hullanak ölembe. Az itt fölvetett témák uralják leírt és le nem írt beszédeit, egyre elmélyültebben, árnyaltabban. Közismert roppant széleskörű szónoki tevékenysége, amelynek csak töredékét tartalmazza az a néhány kötet, amely szónoki irodalmunk remekművének minősíthető.

Az ország különböző városaiban tartott beszédei lényegi mondanivalójukban hasonlítottak egymáshoz és ezt bizonyítják azok a feljegyzések, amelyeket lelkes hallgatói készítettek. A beszédek közül magasan kiemelkedik az a beszéd sorozat, amelyet *Dominus Jesus* címen olvashatunk a 13. kötetben. A Schütz Antal által leírt beszédeket Prohászka átnézte és hitelesítette. A beszédek születési dátuma 1903 tavasza, helye az egyetemi templom, az ő kedvenc temploma, ahonnan elindult az örökkévalóság felé. Bevallom, hogy diákkorom óta legelső és legkedvesebb olvasmányom: Prohászka. Nem tudnám megmondani, hányszor elmélkedtem át az *Elmélkedések az evangéliumról* című kötetet, amelyet még orosz

hadifogságomba is magammal vittem. Azt se tudnám megmondani, hányszor olvastam az *Élő vizek forrását*, Prohászka legérettebb, misztikus magasságokba emelkedő elmélkedéseit. Ha ő a mindenség gyönyörűségével írta, én ehhez hasonló gyönyörűséggel olvasom és elmélkedem. Talán joggal megkockáztatnám az állítást, amely szerint a *világirodalomban is páratlan munka* ez, és a legteljesebben tükrözi Prohászka szellemi arcát.

1974-ben a Vigiliában Rónay György és Belon Gellért egy Prohászka-számot szerkesztettek és felhívták az olvasókat, hogy segítsenek Prohászka tanulmányozására, írjanak róla. Magam is megpróbálkoztam ezzel, és szerény írásomnak ezt a címet adtam: *Az örök élet énekese*. Rónay György elvetette ezt a címet, mint tudománytalan fogalmazást. Nem tudta talán, hogy ez a cím nem tőlem származik. Prohászka maga írja önmagáról az Elmélkedésekben: „*Én az örök élet híve, vándora és énekese vagyok.*” Ez a meghatározás találóan fejezi ki a prohászka életmű tartalmi és formai jellegzetességeit. Igaz, hogy a *Magasságok felé* című kötet néhány írásában erősen áthajlik a szépirodalom területére, de ott is az örök élet énekese akar maradni. Ha igaz az állítás, hogy a misztika a lelki élet költészete, akkor ilyen megvilágításban lehet és kell Prohászka egyéniségét és irodalmi tevékenységét értékelnünk. Egyéniségének vallásos alapállása harmonikusan párosul esztétikus beállítottságával. Saját bevallása szerint ez a két jellemvonás határozza meg alapállását. Ezt írja: „Nem tudom, minek tulajdonítsam, de az én lelkemben a legnagyobb hatalom a szépség, melynek teljesen hódolok. Nem értem az igazságtól s jóságtól absztraháló szépséget, hiszen ilyent nem fogadnék el, de az igazságnak és jóságnak előttem szépségbe kell öltözködniök; mert míg ezt nem teszik, azt érzem, hogy szegények s nincsen ruhájuk.” Ez a vallomás is hozzásegít annak megértéséhez, hogy miért alkotott negatív véleményeket irodalmunk nagyjairól. Nem értékelté hagyományos, vagy mondjuk ki tárgyilagos módon Petőfi, Madách, vagy Ady Endre költészetét. Történt egy alkalommal, hogy kedves árvaházába Csobánkára látogatott. Az őt fogadó kedvesnővér kezében egy könyvet pillantott meg. Mit olvas, nővér? – kérdezte Prohászka. Ady Endre verseit. Láthatóan ez a név, ez a költészet idegen volt tőle, ami arckifejezésén is tükröződött. A nővér erősködött: azt mondják, püspök atyám, hogy Petőfi óta ő a legnagyobb magyar költő. Erre ő így válaszolt: *Kedves nővér, aki nem tiszta, az nem lehet nagy...*

A fentebb idézett Rónay György azt írta levelében, hogy Prohászka stílusa „átrághatatlan kéreg” a mai olvasó számára. Ugyanakkor Szabó Dezső stílusához hasonlítja. tagadhatatlan, hogy képszerűségükben, mondatszerkesztésükben van bizonyos hasonlóság, de véleményem szerint nagyobb a különbség. Szabó Dezső dagályos mondatai úgy hatnak rám, mint egy felcicomázott májusfa. Ezzel ellentétben a prohászka stílus a belsőéleterők kitörése. Minden alkotó ember olyan stílust teremt magának, olyan dallamokat komponál, amelyek segítségével a legjobban kifejezi egyéniségét és mondanivalóját. Köztudomású, hogy Prohászkanak német volt az anyanyelve és csak középiskolás korában tanult meg magyarul. Nem dicsekedhetett mint Móra Ferenc, aki édesanyjától, a szücsnétől tanult meg egy tősgyökeres magyar nyelvet. Ezt szötte át később lírai egyéniségével. Hogy Prohászka mégis megteremtette a maga stílusát, mindez énekesi mivoltának bizonyítéka. a nemrég elhunyt angol történész, Arnold Toynbee írja, hogy „a vallás nyelve nem a tudomány és nem a technika nyelve, hanem a költészeté és a próféciáé.” Éppen ezért érthető, hogy Prohászka élete végéig annyit birkózott az ismeretelméleti problémákkal, és a sajnálatos indexre tétel is abból származott, hogy gazdag élményvilága kiömlött a fogalmak, a szavak szűk medréből és hullámai oda vetődtek, ahol az értelem már tehetetlen. A misztikus élmények súlya alatt megroksadnak a szavak, a teologia mentis et cordis, az ész és szív teológusa elégtelennek érzi a fogalmak teljesítményét. Ezzel a néhány mondattal el is érkeztem ahhoz a mélybe vezető barlanghoz, amely a misztikus Prohászka világába vezet. Ez a vállalkozás azonban túlhaladja jelenlegi előadásom kereteit.

* * *

Röviden szeretnék ajánlatot tenni, *hogyan közelítsük meg Prohászka szellemi, lelki kincsestárát* és mit kellene tennünk annak érdekében, hogy a magyar közönség is kedvet, lehetőséget kapjon a Prohászka-hegy megközelítésére. Bármennyire is értékesek és fontosak a vele foglalkozó tanulmányok, ennél is fontosabb az eredeti művek megjelentetése. Prohászka jómaga is jelezte, hogy egyes műveiből több lapot kitép majd az idő, főleg azokból, amelyek természettudományos kérdésekkel foglalkoznak. Életművének azonban vannak maradandó darabjai, mondhatnám gyöngyszemei, amelyek kiállják az idő próbáját. Gyakorlati szempontból is ajánlatos lenne egy breviárium összeállítása, amely az egyházi évet követve lelki tápláléka lehetne a híveknek és a kívülállók is megízlelhetnék a prohászka életmű „jóízét”. Ugyancsak ki kellene adni a Diadalmas világnézetet, a Magasságok felé című kötetet, a Dominus Jesus beszédsorozatot, az Élet kenyérét, az Élő vizek forrását és egy válogatást legjobb írásaiból. Ő, aki „az elmúló folyón örök barázdát húzott” (Kosztolányi Dezső), aki „milliókra költötte dús élete kincseit”, így folytathatnám is tanító és apostoli tevékenységét.

Prohászka, az örök élet énekesse szerette a zenét, az éneket. Az egyik erdei sétán, beszél el valaki, elénekeltére a Solvejg dalát. Kedves magyar nótája volt: *Bokrétát kötöttem mezei virágból*. Itt és most mi is ezt tesszük. A Prohászka iránti szeretetünk a virágkötő. Egy francia bölcsele szerint ugyanis minden igazi ismeret szimpatikus eredetű. Ez a szeretet nem zárja ki a kritikát, az esetleges tévedések föltárását, a tárgyilagos értékelést. A virágzó mezőn másféle növények is nőnek. Az okos szeretet azonban csak a virágokból köti a csokrát. Ezt tettem én is szerény írásomban, amelyet ezennel elhelyezek a nagy püspök megnyíló sírjára.

Barlay Ö. Szabolcs: Prohászka Ottokár tanulmányi évei

Praeceptor et apostolus Hungariae

I. Kezdetek

Gyermekkori mozaikok

Prohászka Domonkos az Osztrák-Magyar Monarchia hadseregének vadásztisztje volt az 1850-es években. A német anyanyelvű tiszt Pozsonyban egy bálon megismerkedett a feltűnően szép Filberg Annával, egy nyitrai polgárcsalád 19 éves leányával. A vadásztiszt 22 évvel idősebb volt Annánál, de ez nem volt akadálya annak, hogy a hadseregnél szokásos, ún. kauciót az esküvő előtt előteremtsék. Domonkos úr inkább kilépett a hadseregből, csak hogy elvehesse Annát. Így került a Pénzügyminisztérium szolgálatába, és mint pénzügyi tisztviselő 1857-ben Nyitrán az oltárhoz vezette menyasszonyát.

Az esküvő után Domonkos állomáshelyére, Pozsonyba költöztek. Anna tovább is fenntartotta szoros kapcsolatát szüleivel, és amikor első gyermekét várta, Nyitrába utazott, és itt hozta világra kisfiát, Ottokárt, 1858. október 10-én.

A keresztelés is Nyitrán történt, a Szent Mihály-kápolnában. Ezzel is magyarázható az a nagy rokonszenv, melyet Prohászka élete végéig táplált lelkében az Istenért bátran harcoló és mindig győző főangyal iránt.¹

Édesanyjának testvére, Mária és annak férje, Rudolf voltak a keresztszülők. Keresztanyjához mindvégig meleg szálak fűzték, és még püspök korában is felkereste Budán, várbeli otthonában.

* * *

Édesapját mint pénzügyőri biztost gyakran helyezték át különböző városokba. Kétévesen, 1860-ban került a gyönyörű fekvésű, hegyekkel koszorúzott felvidéki városkába, Rózsahegyre. Ezekre az évekre már jól emlékezik Ottokár. Itt született kishúga, Mariann (Irma), aki később Székesfehérvárott a püspöki rezidencián lakott. Rózsahegy emlékei között mindig szeretettel időzik tanítójánál, a felejthetetlen Mois bácsinál. Sokat köszönhetett annak a ferences atyának is, aki imádkozni tanította. Még 65 éves korában is pontosan emlékezik első templomi élményére: „A rózsahegy templomban voltam először az Oltáriszentség előtt, az első szintmisén...”

A gyermekkori emlékek mindig meghatározó élményeket rögzítenek, különösen olyan személyeknél, akiknek finom húrozatú és a természet szépségeire fogékony lelkük van. Érdekes ebből a szempontból is meghallgatni az idős püspököt, hogyan hozza kapcsolatba már kisiskolás korában a természet és a természetfeletti világ titkait. „Hát a lelkem a hegyen találkozott a misztériummal – nézte azt naiv gyermekszemmel, s nem értette, hogy mennyire veszi bele magát a szeretet, mely hegyekről jön, s a hegyeket nem felejtí, sőt megérezni rajta a legunalmasabb laposságban is a hegyek tempóját. Azért megyek bátran s bizvást, mint aki hegyről jövök lendülettel, s a hegyek energiáját érzem” (1923. március 22.). A rózsahegy „találkozó” volt tehát az első lépcső az Eucharisztia iránt érzett hódolatának és egész életét átható elragadtatásának. Ettől kezdve az Eucharisztia és a nagy hegyek és a belőlük fakadó, száguldó folyók valamiképpen mindig együtt jelennek meg imádkozó, adoráló lelkében: „...a

hegyek energiáját érzem”. Mert aligha véletlen, hogy az imént idézett visszaemlékezés bevezetőjében egy oldalon át a hegyekből áradó Vágról, Garamról, Dunáról elmélkedik, és ezek kapcsán jut eszébe gyermekkori élménye, a rózsahegy csúcsok felejthetetlen képe és az Eucharisztia.

Még mindig a rózsahegy emlékeknél időzve, kezembe veszem a féltve őrzött családi fényképek közül azt, amelyik a Prohászka család lakóházát örökítette meg. A ház közelében folyik a Vág, mely elemi erővel vésődik bele a kisfiú lelkébe: „Ha úgy visszatekintek, hogy gyermek lelkemre mi hatott leginkább, azt kell mondanom, az áradozó, zöldes, kékes, fenéig tiszta, átlátszó víz, a Revuca, a Vág.” És most olyan sorok következnek, melyeknek segítségével szinte magunk előtt látjuk az ötéves Ottokárt, amint a parton ül, és ámulva nézi az örökkévalóságra emlékeztető, vég nélküli, szünni nem akaró áramlást. Mindenről ő maga számol be 62 éves korában: „Kiültem a kertbe, s kinéztem magamnak egy kis májust... Nem bírom eléggé kifejezni, hogy mily titokzatos szimpathiával nézek a vízre, a csermelyre, a kristályos folyásokra. Ezek hajtanak gyárat s termékenyítenek vetéseket. Erős és csendes munkásai Istennek, s ha piszkolódnak is, mindig sietnek tisztulni, s vasárnapi tisztaságban szolgálni...” (1920. május 1. és 12.). Ha nem lenne annyira profán használatra lefoglalt fogalom, akkor legszívesebben ezzel a mondatával utalnék Prohászka „ars poeticájára”: Isten erős, de csendes munkásának lenni, és megtisztulva, megtisztítva a világ szennyétől, vasárnapi tisztaságban szolgálni az Urat!

* * *

A meghitt rózsahegy tartózkodást megzavarta az édesapja újabb áthelyezése. 1868-ban a család Losoncra költözik. Ez a város akkor még színtiszta magyar helység volt. És ha belegondolunk abba, hogy sem a szülők, sem a gyermekek ekkor még nem beszélték a magyart, megértjük, hogy a most következő három esztendő sok nehézséget gördített Ottokár elé. Mint minden gyermeket, őt is megviselték ezek a sűrű iskolaváltoztatások. Új nevelők, új iskolatársak, új légkör! Ottokár itt fejezte be elemi iskoláit, és 1868-ban itt volt elsőáldozó. Még negyven évvel később is emlékezett e nagy napra: gyertyával a kezében ő olvasta fel a hitremény-szeretet imáját.

A négy elemi elvégzése után szülei beírták a református gimnáziumba, mely ekkor mindössze két tanteremmel és négy tanerővel rendelkezett. Az éles eszű kisfiú sehogy sem tudott megbarátkozni az ott uralkodó szellemmel, és még évtizedek múltán is így fakadt ki: „Rettenetes egy elmaradt intézet volt ez!” Illusztrálásként leír egy esetet egy vizsgával kapcsolatban: „...a kurator beleszólt a der-die-das-ba s vitatott lehetetlenségeket, die helyett das-t. Atyám a hasát akarta fogni, – de hát az ünnepélyességhez ez nem gesztus... az ünnepség Jeruzsálem, a gesztus hagymás Makó!” (1911. augusztus 4.)

Hogy milyen nyomasztólag hatott rá a losonci iskola, mi sem mutatja jobban, mint római naplójának egy mondata, melyet szentelése előtt írt: „Mi lesz velem, ha Losoncon maradok?...” (1880. október 19.) Ennek ellenére a losonci három esztendő is fontos állomást jelent az életében. Minden biztonnyal itt sajátította el a magyar nyelvet, és ezzel párhuzamosan ettől kezdve válik öntudatos magyarrá. Állítólag egyik dolgozatában ezt írta: „Én pedig hivatásomat abban fogom látni, hogy a magyar nép állapotában segítsek.”² A jelekből arra lehet következtetni, hogy ez a fordulat Losoncon következett be, és ország-világ előtt megvallotta az Országgyűlés felső házában az általános választójogról mondott beszédében, hogy a magyar nyelvet később sajátította el! (13, 314) És itt jegyzem meg, hogy kiejtésén még későbbi konferenciabeszédeinél is megfigyelhető volt a felvidéki akcentus, melyet sokan összetévesztettek, és „tótosnak” mondogatták.

Otthon hűgával és öccsével szeretett játszani, de húga későbbi visszaemlékezéseiből azt is tudjuk, hogy már ekkor oltárnál képzelte magát: „...oltárokat épített, és mindig mondta, hogy

pap akar lenni. Ottokár volt a család szemefénye... feltűnt éles eszével és komolyságával, mely ránk nemesítőleg hatott.”³

A tízéves Ottokár közben sok mindenben töprengett, például a halál utáni elszámolás kérdése foglalkoztatta egy alkalommal, melyre még hatvanéves korában is emlékezik: „...láttam egy ravatalt Losoncon – gondoltam: Istenem, mi lesz ezzel az emberrel, mikor házas volt!” – Majd így folytatja: „Érdekes gyerek-morális, melyben mindenféle érzés és sejtelem kavargog.” (1919. nov. 22.)

* * *

Az 1869-es esztendő újabb fordulatot hozott a Prohászka család életébe. A magyarul nem tudó édesapát áthelyezik Ausztriába, Feldkirchbe. A szülőknek dönteniük kellett Ottokár jövőjével kapcsolatban, és elhatározták, hogy nem viszik magukkal, nem íratják be osztrák gimnáziumba, hanem Anna asszony testvérének gondjaira bízzák Nyitrán. Ott ugyanis a jó hírű piarista atyáknak gimnáziumuk volt, és a harmadik, negyedik osztályt mint piarista diák végezte. Eleinte úgy érezte, hogy nehezen fogja behozni azt a lemaradást, amit „a rettenetesen elmaradt losonci intézet” okozott. Bizony, rossz jegyek is becsúsztak az első félévi értesítőbe – de szorgalma és éles esze hamar helyrebillentette. Különösen latinból és matematikából tűnt ki a többi diák közül. De nem csak a tanulásban ért el jó eredményeket, feltűnt a gimnázium igazgatójának, Csösz Imrének „Ottokár megható ájtatossága” is. Így emlékezik meg róla 50 év után: „Örömét főleg abban találta, ha... mint Szeplőtelen Szűzanya buzgó fia, jelen lehetett a rózsafüzér imádságon. A szentmiséken gyakran ministrált... Valahányszor a szent keresztnél imádkoztam, énekelgettem, Prohászka Ottokár mindig az elsők között állott mellém...”⁴

Nehéz két esztendő volt ez, hiszen most kellett először megtapasztalnia, hogy mit jelent a szülői háztól távol élni, a családi fészekből kirepülni. És a rokonoknál sem érezhette magát nagyon jól, annak ellenére, hogy unokaöccsét instruálta, hogy jobb bizonyítványa legyen. Tény, hogy új megoldás után nézett, és várta az alkalmat, hogy Nyitráról elkerüljön.

Mindez természetesen nem azt jelenti, mintha nem lettek volna vidámak ezek a nyitrai hónapok. Későbbi visszaemlékezései eleve cáfolják ezt a feltevést. Már közel jár a hatvanhoz, és még akkor is oly elevenen él benne néhány kacagásra készítő emlék, hogy valóságos novella kerekedik belőlük. Már akkor, harmadikos gimnazista korában mindenre figyel, mindent észrevesz. Például azt is, hogy a nyitrai püspök orrára hogyan merészelt rászállni egy otromba légy! és miközben a főpap a trónuson ült, és hadakozott a léggel... „Santa Fé! Nekünk szájtató gyerekeknek még a lélegzetünk is elállt... A püspök odacsap, de nem találja el – végre sikerül. Dobri jager!... S a közfeszültség megoldódik. – Hát bizony ez így volt s jól volt!” (1915. febr. 27.) Hogy ezek a nyitrai főpapok, kanonokok mennyire foglalkoztatták a kamaszodó Ottokár fantáziáját, mutatja a következő, elragadó eset: „Emlékszem – írja a 61 éves püspök – hogy amikor 12 éves koromban Nyitrán egy kanonok haláláról beszéltek, s mint egy ilyen gyerek magam is felvetődtem a felső városba, az a gondolat nyugtalanított: Istenem, hogy fog ez előttem megjelenni, mikor kanonok volt?” (1919. nov. 22.)

A nyitrai piaristák gimnáziumának negyedik osztályos diákja, Prohászka Ottokár 1871-ben 13 éves. Életének egy szakasza ezzel lezárul. Eddig a Felvidék vonzáskörében élt: Pozsony, Rózsahegy, Losonc, Nyitra – nyáron Feldkirch és a tiroli hegyek. Talán ő maga sem tudta, hogy az isteni Gondviselés láthatatlanul nyúlt bele sorsának alakulásába, amikor – talán épp egyik piarista tanárjának javaslatára – a kalocsai jezsuiták intézetének alapítványi helyére adott be kérvényt. Elnyerte! Így került az ország egy egészen más tájára. Ezzel elkezdődött Prohászka Ottokár önállósulásának, felnőtté válásának első szakasza.

Találkozás a jezsuitákkal

1871. Ottokár mint a család elsőszülött fia, a nyári vakációt Feldkirchben tölti, és elbúcsúzik testvéreitől, szüleitől, hogy magára vegye a jezsuita konviktorok, intézeti bentlakók „egyenruháját”. A családi album fényképei között találtam rá Ottokárnak egy ilyen képére: öntudatos fiatalember, aki tudja, hogy mit akar. Még nincs 14 éves, és saját maga veszi kezébe sorsa irányítását szülei belegyezésével! Itt most valóban érdemes elgondolkozni, hogyan alakult volna sorsa, ha együtt maradt volna testvéreivel, ha nem tudott volna tizenévesen kiszakadni az apai-anyai fészek biztonságot jelentő öleléséből, a nyitrai nagybácsik és nagynénik védelméből.

Azért kell részletesebben foglalkoznunk a két évig tartó kalocsai időszakkal, hogy az összefüggések ismeretében jobban megértsük Prohászka lelkiségét. Tagadhatatlan ugyan, hogy életrajzírói nagy általánosságban foglalkoznak a kalocsai időszakkal, de adatok hiányában eddig nem érzékelhettük, hogy mi zajlott le az ötödikes-hatodikos gimnazista életének ebben a döntő szakaszában. Éppen ezért előbb röviden szólni kellene arról az intézetről, mely ekkor kezdett országos hírűvé válni.⁵

* * *

A véletlen művének is lehetne mondani azt, hogy a Kalocsáról távozó piaristák helybe Kunszt érseknek sikerült hosszú és bonyodalmas tárgyalások után rávenni a jezsuiták generálisát, hogy vegyék kezükbe rendtársaik a minden szempontból tönkrement gimnázium és konviktus vezetését. Valóban leküzdhetetlen akadályok nehezítették a terv megvalósítását, hiszen még nem volt önálló magyar rendtartománya sem a jezsuita rendnek; – és ami a legfőbb problémát jelentette: a kevés rendtag legtöbbször nem beszélt magyarul, de oktatói, tanári képzéssel sem rendelkezett.

Ennek ellenére az érsek kitartó és megható ragaszkodásának köszönhetően 1860. augusztus 29-én Jézus Társasága birtokba vette az épületbeli siralmas állapotú gimnáziumot. Ezt azért jó szemügyre venni, mert mindössze 11 év telt el Prohászka Kalocsára érkezéig. A jezsuiták a tőlük megszokott rendszerességgel lázas aktivitásba kezdtek, és néhány év alatt az érsekség óriási anyagi támogatásával megteremtették az alapjait a később élvonalba került jezsuita iskolánál. Kunszt érsek utódja a nagy hírű és minden szempontból példás életű Haynald Lajos a saját vagyonából is fedezte az új felszerelésekkel büszkélkedő intézményt, mely nemcsak a gimnázium felújítását, hanem a száz diák befogadására alkalmas konviktus renoválását is biztosította. Új létesítmények, köztük a nagyhírű csillagvizsgáló, könyvtár, valamint az ország különböző részeiről Kalocsára helyezett atyák tevékenysége néhány éven belül országos hírűvé tették a gimnáziumot és a Stephaneumnak nevezett konviktust. Mivel a latin és a görög mellett a francia nyelv is kötelező tantárgy volt, ezért a főurak és nemesek Kalocsára akarták küldeni fiaikat, mert a kiváló és szigorú jezsuitáknál szerzett érettségi komoly alapot jelentett. Ez a magyarázata annak, hogy kicsinek bizonyult a száz férőhelyes kollégium. Ennek fényében még kitapinthatóbb a Gondviselő Isten szándéka Prohászkanak kalocsai iskoláztatásában. Hiszen a túljelentkezés ellenére, és minden protekció, külső ajánlás nélkül, pusztán egy kérvény elküldésével bejutni egy felvidéki kisdíáknak a Stephaneumba? – bizony, elgondolkoztató. Tény az, hogy társai között sok neves főúri és nemes, gazdag, előkelő származású diáktársa volt.

Minél jobban terjedt a kalocsai gimnázium hírneve, annál több támadás érte a jezsuitákat az egyházellenes körök részéről, különösen a parlamentben a liberálisok részéről. Többen még a betiltást is követelték, mondván, hogy Jézus Társaságának még engedélye sincs a magyarországi működéshez, nemhogy gimnáziumi érettségiztetéshez lenne joga. A támadási felület különösen akkor vált még sebezhetőbbé, amikor a kormány az Eötvös-féle törvény értelmében jogosan követelte a tanári diploma megszerzését. Kalocsán a legtöbb tanár még

nem rendelkezett a gimnáziumi oktatáshoz szükséges tanári oklevéllel. Ennek ellenére, éppen a parlamenti támadások leszerelése miatt végzett gyakori főigazgató-látogatások minden esetben azt igazolták, hogy országosan az első gimnáziumok között van helye a kalocsaiaknak. Fesztl Károly, Lutter Nándor, a nagy tekintélyű Trefort Ágoston jelentéseit kénytelenek voltak elfogadni a tanügyi hatóságok.⁶

A Jézus Társaságának vezetősége látván a helyzet komolyságát, sürgette a tanári kar kiépítésének ügyét, és tagjait a pesti egyetemre küldte vizsgák tételére, oklevél vagy engedély megszerzésére. Addig is Kalocsára küldte országos hírvű műveit, nagy tudású rendtagjait, köztük számos polihisztort.

Éppen a hitelesség kedvéért néhány nevet említek, mert Prohászka vagy találkozott velük, vagy tanítványuk volt. Későbbi visszaemlékezései mutatják, hogy milyen nagy hatással voltak rá ezek a rendkívüli személyiségek. Első helyen említem P. Rosthy Kálmánt, az egykori negyvennyolcas katonát, aki megtérése után jezsuitának jelentkezett. Több irodalmi alkotás, verseskötet szerzője, egyúttal az iskolai élet vezéralakja, a diákok legkedveltebb tanárainak egyike. Az ő nevéhez fűződik a könyvtár bővítése, a kölcsönkönyvtár megszervezése és működtetése. Elsők között volt, aki az imént említett követelmény értelmében Budapesten letette a tanári vizsgát.

A polihisztorok között Tóth Mike volt a leghíresebb: az ásványok országos hírvű szaktudósa. Öt kötetre terjedő kéziratában 2524 ásvány leírását adta. Bejárta az ország bányáit, drága leleteket hozott haza Kalocsára, hogy ott megalapítsa a gimnázium ásványtárát, mely vetekedett az egyetemek, főiskolák gyűjteményeivel. És közben diákjait ámulatba ejtette a fényképészet terén folytatott gyakorlataival.

P. Raile Ede abban az évben érkezett Kalocsára, amikor Prohászka elkezdte az ötödik osztályt. Előbb magyar irodalmat tanított, majd hosszú ideig a konviktus prefektusa, végül a gimnázium igazgatója volt. Raile nevéhez fűződik számos olyan pedagógiai remekelés, mely Prohászka diákéletét is oly gazdaggá, színessé tette. Az alsós diákok az ún. „merenti” érdemcédulákat kapták jó eredményeik, szorgalmuk elismerésül; felsősök között más, komolyabb módszereket alkalmazott. Prohászka gyakran szerepelt a kitüntetettek között az ún. „diligentis” cédula birtokában. Saját bevallása szerint Raile atya biztatta versírásra, szavalásra. Itt tanult meg görögül, latinul, franciául. „Itt arattam az első írói sikert” – írja a hatvanadik születésnapján készített beszámolójában – „P. Raile könyvet tűzött ki jutalmul annak, aki legszebben írja meg a Grachusok anyjának beszédét fiáról. A könyvet én nyertem... Ő kedveltette meg velem az irodalmat. Pompásan tanított. Jutalmakkal, lelkes szóval buzdított minket munkára...”⁷

A jezsuiták pedagógiája egészen más, mint a piaristáké, vagy a bencéseké. Prohászka mindegyikkel megismerkedett, de a három közül legjobban ahhoz vonzódott, amit Kalocsán tapasztalatból, saját fejlődése közben élt át. Itt tanították meg önállóan gondolkodni az ún. nyilvános vitákon, disputákon, melyeknek keretében óriási szellemi csatákat lehetett vívni, méghozzá főpapok, vendégek jelenlétében. Tehát nem elégedtek meg azzal, hogy memóriájukat sanyargatva megtanulják és felmondják a leckét, hanem megadták a lehetőséget, hogy a diák felszínre hozza talentumainak rejtett kincseit. Speciális önképzőkörhöz lehetne hasonlítani az ún. „akadémiákat”, melyeknek keretében minden diák nyilvánosan szerepelhetett. A választási lehetőség igen nagy volt: irodalmi, nyelvészeti, szavalói, színi történeti, bölcséleti akadémiákon kívül a zene kedvelői is készítettek műsort.

Érdemes azt is megjegyezni, hogy a külföldi, főleg olasz mintára rendezték meg az évváró vizsgákat, illetve ünnepeket, melyeken az érsek és más magasrangú vendégek is megjelentek. A páter rektor név szerint hívta a szószékről a jutalomra érdemesülteket, akik egyenként léptek az emelvényre, hogy magától a főpásztortól vagy helyettesétől vegyék át az ezüstérmet, miközben a zenekar ünnepi akkordokat játszott. Majd a páter prefektus római módra éltette a legkiválóbbakat. Vivant neopoetae, neo-syntaxistae! Kiváló pedagógiai érzékkel

rendelkeztek a kalocsai jezsuiták, és érthető, hogy Prohászka teljesen átadta magát ennek az eddig nem ismert szellemi, lelki élménynek. Ezt észrevették tanárai, különösen P. Raile, aki még idős korában is elragadtatással beszél egykori tanítványáról, és olyan jelzőket mond róla, melyek némileg sejteni engedik, hogy mi is történt a 15 éves Ottokárral Kalocsán: „...senkivel sem érezte fölényét, pedig osztályának szellemóriása volt... A nyilvános fellépéseken mint osztályának princepsze mindig vezérszerepet játszott...”⁸

Kalocsai éveiből fényképek is maradtak. Az egyik a jezsuitáknál szokásos konviktori „egyenruhában” áll két testvére, Irma és Gusztáv mellett. Ez jelzi, hogy ebben a ruhában ment haza szüleihez Feldkirchbe is. A másik képen osztálytársaival együtt látható, hosszú nadrágban, zakóban fehér ingben, csokornyakkendővel, tizenötöd magával. A teljes névsorból néhány nevet emelek ki: Andrassy Géza, Batthyány Zsiga, báró Sennyei István, Szinnyi József, Zichy Károly, Ország Lajos. A képen a kiterített szőnyegen Vojnits Dani és Antimovits Endre között ül Prohászka Ottokár.

Bármennyire központi kérdés egy gimnazista életében az ismeretszerzés, a tanulás, a műveltség alapjainak elsajátítása, jelen esetben számomra még ennél is fontosabb, hogy vajon mit tudhatunk meg Prohászka lelki életének gyökeréről. Logikus a kérdés, hiszen köztudott, hogy a jezsuiták iskoláiban párhuzamosan halad a kettő. Prohászka Ottokár esetében pedig azért központi kérdés ez, mert legszívesebben már most, tizenöt évesen jelentkeznek felvételire a jezsuitákhoz.

Az az elmélyült lelkiség, amelyről Nyitrán a piarista igazgató tett említést, Kalocsán még több élménnyel gazdagodott, és olyan elemi erővel épült alakulófélben lévő személyiségébe, hogy egész életére meghatározó volt. A Jézus Társaságának ugyanis minden közösségét, az iskoláit is, a Szent Ignác-i lelkiség élteti és hatja át. A tanulás mellett ez a lelkiség, ennek kisugárzása és fokozatos elsajátítása volt a felnőtté, személyiséggé váló Prohászka legnagyobb élménye Kalocsán. Ennek ismeretében most még érthetőbbé válik az a Rómában 1880-ban leírt felkiáltása: Istenem, mi lett volna belőlem, ha Losoncon vagy Feldkirchben maradok! Minden biztonnal még a nevét sem ismernénk, ő ugyanis itt, Kalocsán kapta meg a papi hivatást, mondhatnám azt is: a szerzetesi, jezsuita hivatást. Erről ő maga számol be.

„Úgy szeretem a Jézus-társaságot: hálás vagyok a Kalocsán töltött két évről is. Mennyi kegyelmet kaptam ott...” (1911. júl. 31.) Amikor tehát Kalocsa képe, neve felmerül emlékei közül, akkor az első, a lényegbevágó nem a nagyszerű, sokrétű tanulás, ismeretszerzés, hanem a sok kegyelem! Állandó kapcsolatban állt az intézet kiváló személyiségeivel. Prefektusa a tiroli P. Panmoser volt, aki hitvilágának horizontját tágította a szabad akarat, a hit és a hitetlenség kérdésében adott dolgozatok, házi feladatok révén. A napirendnek szerves része volt az imádság, elmélyülés, lelki élet alapjainak ismertetése és elsajátítása. Természetesen ezen a téren minden diák a maga igénye szerint használta fel a kínálkozó lehetőségeket. Prohászka buzgósága itt is feltűnt előjáróinak éppúgy, mint társainak. Itt tanult meg rendszeresen imádkozni, adorálni, lelkiismeretét vizsgálni, önmagát figyelni és fegyelmezni.

P. Votka rektor éppen Prohászka Kalocsára érkezése idején hívta életre a Mária Kongregáció külön kápolnáját, és ekkor készítette el Friedrich Ferenc jezsuita testvér a Szeplőtelenül fogantatott Szűz Mária-szobrát, melyet a kápolna főoltárára helyeztek. 1871. december 8-án megérkezett Rómából a bejegyzés elismerése. Prohászka gyakran tért be a kápolnába adorálni a Tabernákulum előtt, és elmerülni a szent Szűz szépségében.

Külön is említést érdemel P. Uhlarik Jánoshoz fűződő kapcsolata. Erről eddig nem szóltak az életrajzok, pedig igen nagy hatást gyakorolt a kalocsai diákokra, köztük Ottokárra, ez a sokoldalú, rendkívüli személyiség. Felvidéki falusi plébánosként kezdte, majd hallgatva az egyre erősödő belső hívásra, jelentkezett a Jézus Társaságába. Hívei annyira szerették, hogy nem akarták elengedni, de később processzióval kísérték a nagyszombati noviciátusba 1857. május 2-án. Kalocsai tartózkodása idején is a nép, az egyszerű, szegény emberek pártfogója lett: évente közel 700 beteget látogatott meg, és nemigen halt meg a városkában beteg, aki ne őt

hívta volna. Fazekasok, drótosok, üvegesek, cigányok pártfogója volt. Kéregetett szegényei számára. Ha a cigányok közül valaki teljesen tudatlan volt a hit dolgában, rendszeresen foglalkozott vele. A kollégium portájához édesgette őket, olykor egy-két hatos árán is. „Kalocsa apostolának” hívták hívei.

Elgondolkoztató és igen jellemző, hogy Prohászka Ottokár, a mindenért lelkesedő fiatalember ezt az apostolt választotta lelkiatyjául. Olyan példakép volt ő, akitől idejében megtanulta, hogyan kell viselkednie egy jó papnak a szegényekkel. Lelkiatyjának nyomdokain haladt, és a szegények istápolója volt egész életében, Esztergomtól kezdve Székesfehérvárig mindenütt az országban.

Hogy milyen bizalommal fordult P. Uhlarikhoz, lelkipolitikájához, ő említi naplójában. Pontosan emlékezik még hét év távlatában is, hogy mivel kereste fel. Tudniillik Prohászka hajlamos volt a töprengésre, és mint a legtöbb buzgó kezdő, kerülni akarta még a bűn árnyékát is. Valóban nem könnyű eldönteni a lelkére kényesen vigyázó embernek, hogy mi a határ a kísértés és a bűn között, különösen, ha mindez a gondolatok síkján zajlik. Nos, ezen töprengett már 15 éves korában, és amikor Rómában újból ilyen problémákkal küszködött, egyből eszébe jutott, hogy az ő bölcs, higgadt lelkiatyja miket válaszolt annak idején Kalocsán. (1878. okt. 17.) A legjobbhoz fordult, hiszen a rendi előljárók nem véletlenül bízták meg a jezsuita közösség lelki vezetésével, és mint „operarius” sokak spirituális volt.⁹

* * *

A jezsuiták lelkisége, műveltsége, pedagógiai stílusa s a belőlük kiáradó szeretet valósággal magával ragadta a gimnazista Ottokárt. Olyan légkörben élt két évig, amit eddig nem ismert. Érthető, hogy korán érő lelke nem sokat habozott, és dönteni akart további sorsa felől. A „hogyan tovább” kérdése minden fiatalat rabul ejt. Ez történt vele is Kalocsán 1873. július 9-én. Leült íróasztalához, és levelet írt németül szüleinek Feldkirchbe. A levél tartalma villámként csapott be a nagy harmóniában élő család kék egébe. Ottokár ugyanis megírta elhatározását, hogy szeretne belépni a Jézus Társaságába, és ehhez szülei engedélyét kéri.

A Prohászka családról tudni kell, hogy mélyen vallásos volt, olyannyira, hogy a közeli és távoli rokonságban nem volt ismeretlen a papi hivatás témája, hiszen Ottokár édesapjának testvére plébános volt Csehországban, unokatestvére Prágában volt papnövendék, édesanyjának is két rokona volt pap, sőt rokoni szálak fűzték Császká György és Samassa József főpapokhoz is. Ennek ellenére Ottokár szüleit – enyhén szólva – meglepte a Kalocsáról érkezett bejelentés.

Ide kívánczodik Ottokár húgának néhány mondata erről az időszakról: „Mindig mondta, hogy pap akar lenni... Édesatyánk világi pályára szánta, azt szerette volna, hogy állami tisztviselő legyen. Ottokár mindvégig megmaradt elhatározása mellett. Mikor pályát kellett választani, édesatyám szigorúan el akarta téríteni szándékától, de Ottokár addig kérlelte, így beleegyezett abba.”¹⁰

Aligha hihető, hogy a szülők magától a papságtól idegenkedtek volna. A dolgok háttérben más okokat kell keresnünk. Ha kezünkbe vesszük a Prohászka-archívumban megtalálható atyai válaszlevelet, annak egyik mondata segít a tisztánlátásban: „Kedves Ottokár! ... Leveled meglepetést okozott számunkra, mert azt olvastuk ki belőle, hogy elhatároztad, miszerint papi pályára lépsz. Kedves Ottokárom, 14 éves korban az ember nem tesz ilyen elhatározásokat... Ezért mi szülők sem adhatjuk már most beleegyezésünket ehhez a lépéshez.” De mindjárt hozzáfűzi, hogy „két év letelte után nem fogjuk megvonni Tőled az áldásunkat”¹¹

A levélváltás két hét alatt lezajlott. A szülők ugyanis a hír vétele után még aznap megírták válaszukat Ottokárnak. Már július utolsó hetében járunk, az idő sürget, mert a fiatalembernek döntenie kell. Megértette apja határozott szavait, és ha egyelőre nem is jelentkezett a Jézus Társaságába, azt a kérését mégsem teljesítette, hogy az esztergomi küsszemináriumba se kérje felvételét. Tény, hogy apja előbb említett levelének kézbevétele után két héttel Kalocsáról

Esztergomba utazott, ahol augusztus 4-én megjelent a felvételi bizottság előtt, elnöke maga a bíboros hercegprímás, Simor János volt.

Hogy itt mi történt, arra Prohászka még hatvanéves korában is pontosan emlékezett: „Mikor Esztergomban a felvételért jelentkeztem, Aranyszájú Szent Jánosnak egy halott felett tartott híres beszédét mondtam eredeti szövegben. A bizottságban Simor János elnökölt, és a végén megdicsérte görög szónoklatomat. A beszédet most is hibátlanul tudom...”¹²

Ehhez annyit mindenképpen hozzá kell még fűznöm, hogy nemcsak dicséretéről volt itt szó, hanem életének egy igen nevezetes fordulópontjáról. Fellépése, szokatlan szellemi fölénye ugyanis elgondolkoztatta a vizsgáztató bizottság tagjait. Olyan bemutatkozás volt ez, melynek következtében ettől kezdve az előjárók figyelmének középpontjába került. Az elnöklő bíboros-prímás természetesen boldog örömmel felvette az egyházmegye kispapjai közé. Ehhez valóban csak ezt a megjegyzést lehet hozzáfűzni: „Esztergom megkapta hosszú századokra leghíresebb papját” (Schütz: 25,22).

A sikeres felvételi után minden bizonnal hazament Feldkirchbe, szüleihez. Volt miről beszámolni, terveket szőni, tanácsot kérni... Prohászkaról tudnunk kell, hogy meleg szálakkal kötődött családjához, a vakációt otthon töltötte, s rendszeresen írt haza. Bár ezek a levelek nem maradtak fenn, de édesapjának, majd megözvegyült édesanyjának németül írt válaszai mind megtalálhatók a Prohászka-archívumban, és ezekből pontosan rekonstruálni lehet a gimnazista, majd a seminarista Ottokár egykori leveleinek tartalmát, sőt családi hangnemet. Nagyon sokat köszönt szüleinek. Egy alkalommal ezt mondta: „A férfiasságot, erős akaratot atyámtól örököltem, a jóságot anyámtól...”¹³ A jelek arra engednek következtetni, hogy az esztergomi jelentkezés körüli nézeteltérés nem okozott semmilyen komolyabb problémát a családban, különben nem írt volna édesapja ilyen sorokat egyik levelének végén: „Jó édesanyád a legszeretetteljesebb üdvözlését küldi, húgod pedig szívélyesen ölel, és lélekben atyailag csókollak és a Mindenható oltalmába ajánllak: hűséges atyád” (1875. máj. 11.). Mindez mutatja, hogy milyen jól megértették egymást apa és nagyfia.

Érettségi Esztergomban

Az esztergomi ún. kisszeminárium rektorát, Dankó Józsefet 1873. augusztus 5-én, tehát a felvételi vizsga utáni napon, Simor érsek levelében értesíti, hogy Prohászka Ottokárt felvette „a papnövelde filozófus növendékei közé”, ami annyit jelent, hogy a szeptemberi tanévnitőtől kezdve Ottokár a kisszeminárium lakója lett. A gimnázium utolsó két évét, a VII.–VIII. osztályt a paptanárok vezette szemináriumi iskolában folytatta, de az esztergomi bencéseknel kellett vizsgáit és érettségijét megszerezni. Ti. az egyházmegyes (világi) papok nem rendelkeztek tanári oklevéllel. Így tehát Prohászka immár a harmadik szerzetesi iskola szellemével ismerkedhetett meg. A szemináriumi tanárok között találjuk a szigorú, markáns egyéniségű Heteyi Sámuel, a Pázmáneum egykori spirituálisát, a primási irodaigazgatót, aki később pécsi püspök lett (+1903), és azt a Maszlaghy Ferencet, aki jó tollú író volt, s egyből felfigyelt Ottokár szárnypróbálgatásaira. Ez a magyarázata annak, hogy a dolgozatait nyilvánosan felolvashatta. Később c. püspök lett, és nagy tisztelője egykori tanítványának (+1917).

1874 őszén a gimnázium utolsó évét kezdte a 16 éves kisszeminarista. Tudásban, szorgalomban most sem volt hiány, és éppen ezért megvolt a remény, hogy kiváló érettségi bizonyítványt szerez. A megfeszített iskolai munka mellett mindig talált időt arra, hogy éreztesse szülei, testvéreivel szeretetét. 1875. január 9-én Esztergomból írt levele külön említést érdemel. Édesapjának 58. születésnapjára írt köszöntője mélyen meghatotta a szülőket. Mindezt az apa válaszából tudjuk, aki Ottokár egyik mondatát külön megismétli: „Die Dankbarkeit schaut in die Vergangenheit, die Liebe blickt in die Zukunft.” (A hála a múlt felé tekint, a szeretet a jövő felé.) Ez a bölcs, megfontolt kijelentés arra készítette az apát, hogy Ottokárt felnőttként kezelve beavassa a család jövője miatt érzett aggodalmába, és a

következőket írja: „Die so wahren schönen Worte...” ezek tényleg igazi, szép szavak, de köteleznek is és életpályád megválasztását is befolyásolják. Szó szerint ezt írja fiának: „A jó Isten irányítsa tekintetedet édesanyádra, kinek te leszel egykori támasza. Én ugyanis már abban a korban vagyok, amikor a természet a fizikai törvények szerint azt követeli, hogy a köteles adót lerójuk...” (1875. jan. 24.)

Ez a levél más szempontból is igen fontos, mert végül is az ebben foglaltak segítségével tisztázódik a szülők állásfoglalása Ottokár papságával kapcsolatban. Domonkos ugyanis most már nem akarta fiát lebeszélni a papságról, csupán arra kéri, hogy ne szerzetes, hanem világi pap legyen. A megokolás egyértelmű: „Édesanyád és húgod ugyanis egyedül a te támogatásodra lesznek utalva, amit nem nyújthatnál nekik, ha eredeti szándékod szerint kolostorba lépnél... Mint íród, döntened kell, ezért atyai kötelességemnek tartottam, hogy a fenti szavakat lelkedre kössem.” Ottokár soha nem lépett be a Jézus Társaságába. Bár volt még egy férfi a családban, öccse, Gusztáv, de ő egészen más fából volt faragva, mint Ottokár, ezért apja valóban csak papfiára számíthatott. És nem telt el négy esztendő, Prohászka Domonkos sejtése beigazolódott. Ti. 1879 tavaszán bekövetkezett hirtelen halála után valóban Ottokár lett szeretett édesanyja egyedüli támasza...

A nyolcadik osztály befejeztével 1875. július 10-én Ottokár arról értesíti szüleit, hogy sikeresen letette az érettségit. A család öröme leírhatatlan „...nagyon vágyódunk utánad, hogy viszontláthassunk, és megölelhessünk. Jöjj tehát mielőbb a zöld Vorarlbergbe...” Az egyik levél arra enged következtetni, hogy érettségi jutalomként egy svájci utazást készítenek Ottokárnak: „Novák úrnak írtam Tarnócára, és az öt nyelvet beszélő Janikot meghívtam, hogy veled majd egy svájci utazáson vegyen részt...” (1875. márc. 4.)

Tévedés lenne azt gondolni, hogy a szülői szeretet mindössze ilyen kedveskedésekre szorítkozott. Prohászka Domonkos vérbeli tisztviselő volt, és a saját szakmájának minden paragrafusát jól ismerte. Íme egyik levele az érettségijére készülő fiához: „1875. febr. 17-én 9590. sz. döntése alapján a Magyar Királyi Pénzügyminisztérium a felső gimnáziumok számára eddig megállapított 100 forintról 150-re, az egyetem számára eddig megállapított 100 forintról 150-re, az egyetem pedig 200 forintra emelte fel az ösztöndíjat.” Azt tanácsolja Ottokárnak, hogy menjen el az esztergomi adóhivatalba, és kérdezze meg, kell-e ezzel kapcsolatban lépéseket tennie, vagy pedig hivatalból történik a különbözet elküldése. (1875. máj. 16.)

Számunkra sem közömbös ez a levél, mert segít helyére tenni egy eddig vitatott kérdést: Prohászka további tanulásának anyagi fedezete biztosítva volt-e, vagy mások, pl. kanonokok pénzére volt szükség? Ez a levél világosan feltárja a kiváló tanuló ösztöndíjának még az összegét is, mely az akkori viszonyokhoz mérten nem mondható csekélynek.

Omnia parata sunt... Prohászka Ottokár életének első szakasza az esztergomi bencés érettségivel lezárult. A 17 éves, kitűnő szellemi képességű és jellemű fiatalember készen állt, és várta a „hogyan továbbra” a választ!

II. Róma-élmény

Előkészületek. Első benyomások

Bármennyire hihetetlen, a valóság mégis az, hogy Prohászka már gimnazista korában álmódott Rómáról. Hogy Róma-élményének csírája hol és mikor érhető tetten? 1874-ben az esztergomi szeminárium folyosóján. A 16 éves kisszeminarista bencés diák föl-alá sétált, és a latin klasszikusokból feladott leckét memoriter ismételte. Közben a római zarándokok énekét dúdolta magában. „O Roma nobilis / Orbis et domina, / cunctarum urbium / excellentissima...” (Ennek szabadon fordított magyar változatát sokan ismerik, sőt egykoron ennek dallamával vonultak a zarándokok az Örök Városba.) „Ó, Róma, üdvözlégy, / Ó, Róma,

áldva légy! / Terólad zeng a föld, / terólad zeng az ég...” És miközben a lelkében a pogány klasszikusok és a zarándokok éneke egymást váltogatva zsongott, fantáziája átrepítette a tengeren, az Appennineken, és „ kérdezte: volna-e itt hely egy ifjú lélek számára, ki nála álmában elsuttogja: Te benedicimus, salve per saecula?”¹⁴

Az álomból valóság lett, bár ez most sokkal bonyolultabban történt, és Prohászka is csak menet közben vette észre a Gondviselés egyértelmű szándékát. Előjáróitól csakhamar megtudta, hogy érettségije után Dankó rektor külön felhívta Simor János bíboros figyelmét, és javasolta, hogy küldje a római Collegium Germanico-Hungaricum-ba kiváló tehetséggel megáldott szeminaristáját. A primás ezt elfogadta, és ezzel megkezdődött a felvételi procedura. Mivel a jezsuiták vezette római kollégium a világegyház egyik legismertebb, legnívósabb intézménye volt, érthető, hogy igen körültekintők voltak a jelentkezők elbírálásakor. Ezzel magyarázható, hogy nem elégedtek meg a szokásos szülői, plébánosi ajánlással, hanem az egyházmegye főpásztorától és a lakóhely püspökétől is kellett ajánlásokat küldeni a kollégium rektorához. Ez a magyarázata annak, hogy az érettségi utáni szünetében Ottokár felkereste a szülei otthonához közeli vorarlbergi püspököt, Amberg Jánost, és jelenlétében töltötte ki a jelentkezéshez szükséges kérdőívet. Fontos részleteket tudunk Simor bíboros hozzáállásáról a római taníttatás ügyében. A feljegyzések szerint a hercegprimás dicséretekkel halmozta el jelöltjét a Rómába küldött levélben. Lepold Antal pedig külön kiemeli visszaemlékezésében, hogy a bíboros lelkére köti a római rektornak, hogy kiváló gondja legyen e kitűnő növendékre, és óvja egészségét, mert a tapasztalatok szerint sok magyar növendék betegen tér vissza Rómából.

Ez a megjegyzés még érthetőbbé teszi a család féltő, aggódó szeretetét, különösen az édesanyáét. Mert bármennyire büszkék is voltak Ottokárra, az anyai-atyai szív nagy szorongással vette tudomásul, hogy ezzel a jelentkezéssel hét hosszú esztendő veszi kezdetét, mely idő alatt a germanisták szigorú regulája szerint nem láthatják Ottokárt. A szorongás nem volt alaptalan, hiszen édesapját valóban nem is láthatta többé, mert meghalt...

* * *

Mindaz, ami az esztergomi szemináriumban csupán álom volt, 1875 őszén mégis valóság lett. Ekkor már nemcsak a képzelet szárnyán repült Itáliába, hanem gyorsvonat vitte az eddig elérhetetlennek gondolt cél felé. „Tegnap dél óta a gyorsvonat ragad magával Tirol hegyei közül, s ma este közel járok vágyaim céljához, azon helyhez, melynek neve a gondolatot érzelmmé, és az érzelmet szenvedéllyé fokozta az ifjában, és ez a név Róma.” „Szenvedéllyé fokozott érzelem”, vagyis extázis! És mindez azért, mert a sokszor megvalósíthatatlannak tűnő vágyalom kézzelfogható valóság lett. „S mialatt a vonat zakatolása fantasztikus zenét írt a lelkes szavakhoz, berobogtunk Marcus Aurelius falán át a Viminali halomra, a gép sikított, az ajtók nyíltak, s én ünnepélyes megilletődéssel léptem Róma szentelt talajára.”

Mindez 1875. november első napjaiban történt. Hogy mi zajlott le a szerény körülmények között élő családból származó, nyitrai születésű kispap lelkében, arról maga számol be két évvel később Rómából hazaérkezve, 1887-ben a Magyar Sion lapjain: „Ki bírná kifejezni azt az ünneplő hangulatot, mellyel Rómába bevonultam?... Utcái olyanok voltak, mint egy ünnepi díszben álló templom falai, oly áhítatra gerjesztettek, mintha úrfelmutatás lenne...”

Közben figyeljünk a nemrég érettségizett, és már ekkor feltűnő klasszikus műveltséggel rendelkező fiatalember ún. „klasszicizáló magatartására”, vagyis arra a széles ismeretre a római ókort illetően. Miközben a jelen Rómájában jár, minduntalan a császári Róma jelenik meg előtte, és a klasszikus írók, költők, történészek kalauzolják.

Ezt különben maga fogalmazza meg, amikor leírja Rómába érkezésének első benyomásait: „A pogány nagyság, a klasszikus műveltség, a görög művészet emlékein emelkedő római egyházat és a szentszéket úgy akarja szeretni s soha felejteni, mint az első vértanúk, kiknek

sírja tán lábaim alatt rejlik.” Mindezt lovaskocsin ülve. távoli harangszó zsongása közben élte át a Palazzo Borromeo felé haladva. De a fiákeres sem akar ki, hanem a Circus Maximus kocsisának sarjadéka, aki olimpiai versenyzőhöz illő ügyességgel hajtotta lovait... A kocsi megállt. „Ecco il Collegio Germanico” – szolt, ostorral a kapura mutatva..

És a portás sem akar ki, már a neve is elárulja. Tudniillik Titónak hívták, aki „külső vitelében is megőrizte a Titus névhez fűződő vespasiani méltóságot”. Maradjunk még egy rövid ideig az első benyomások érzelmi mozzanatainál, és azoknál a bizonyos „klasszicizáló magatartásra” emlékeztető utalásoknál, hiszen visszaemlékezéseiben több mint tíz alkalommal idézi Horatiust, Vergiliust, Juvenalist és másokat.

A történelem együttes víziója az ó- és újkor emlékeinek egymást kiegészítő, egymásra utaló szemlélete minduntalan tetten érhető nála. Íme néhány példa a sok közül. A Palazzo Borromeóról kíván bővebben beszámolni, és ahogy nézi az idő viharaival dacoló ősi falakat, eszébe jutnak az Augustus és Nero korából származó tilalmak. Juvenalis ugyanis említi azokat a törvényeket, melyek előírják, hogy hetven lábnál magasabb házat építeni nem szabad, mert életveszélyt jelentenek. Hát a mostan csodált római palazzók építői nem voltak tekintettel a császári kor előírásaira, mert az ő kollégiumuk oly magas, hogy lakói az ötödik emeletet előszeretettel Olympusnak nevezték el. Minden „újonc” ide vágyott, annak ellenére, hogy nyáron kegyetlen hőség forrósította az olimpusi lakókat. Később Prohászka is itt lakott, és boldogan mindent elviselt, mert ablakából naponta csodálva szemlélte a krisztusi élni akarás bronzba öntött üzenetét: a pogány Antonius szobra helyén Péter apostol alakja állt az ég felé mutató oszlop tetején, annak a Péternek a szobra, aki „Antonius uralkodása alatt sötét, ismeretlen szekta első püspöke volt.”

De a nyár forróságánál talán még nagyobb önfegyelmet követelt az itáliai tél dermesztő hidegének elviselése. És ennek ecsetelésekor is fantáziája elkezd kalandozni, és Horatiustól a kollégium idős professzorain keresztül a budai kofák kézmelegítő kis kályhájáig valósággal remek novellát ír. Mert könnyű volt Horatiusnak a gazdag római uraknak tanácsolnia, hogy „tegyenek fahasábokat jócskán a tűzre” (ligna super foco large reponens). Könnyű volt nekik, bezzeg a didergő kollégisták itt még tűzhelyet, de kéményt sem találnak, mert az olaszok egyszerűen nem építenek kályhát az épületeikbe. A költő segített magán, de a Palazzo lakói nem tudnak, s ami meglepő, nem is akarnak, mert ők hősök, edzettek, mindent elviselnek, és nemcsak az alumnusok, de a világhírű professzorok sem fűtenek, a P. rektor sem. „Némely öreg páter télen mindenféle színt játszik, de hősies megtagadásban inkább eldidereg délig, semhogy szobájába kis kályhát tétetne. Ha pedig valamelyikök végképp nem bírja elviselni a dermesztő párás hideget, akkor azt a bizonyos kézikosárhoz hasonlítható primitív készüléket, a caldinót használja, melyben izzó parázs ad némi meleget. Ilyennel lehetett látni a folyosón caldinót cipelve a világhírű jezsuita erkölcsfilozófust, P. Ballerinit.” És hogy némi fogalmunk legyen, hogy mi is az a caldino, nos, a morálteológustól eljutunk a budai kofáig: „Nálunk a klasszikus caldinót csak a decemberi piacon didergő kofák ölében láthatni...”

A *Magyar Sionban* közzétett visszaemlékezésének segítségével beletekinthetünk abba a miliőbe, melyben hét évig élt, és abba az atmoszférába, mely segítette őt a krisztocentrikus élet kialakításában. „A Collegium Germanico-Hungaricumban” című, 112 oldalt kitevő írás Prohászkanak egyik remekműve. Schütz Antal nem ok nélkül állítja, hogy a római kollégium belső életéről, életformáló szellemiségéről itthon senki, külföldön is kevesen írtak ily utolérhetetlen művészettel és hitelességgel, mellyel versenyre kelni hiábavaló vállalkozás volna. Ez valóban így igaz, legfeljebb annyit tennék hozzá, hogy Prohászka ezt az olvasóközönségnek szánta, vagyis a római években történő belső átalakulásának legszemélyesebb világát, azt a bizonyos „belső várkastélyt” itt csak kívülről járta körül. Saját önmezszenelődésének drámai fordulatait, belső harcias és diadalittas győzelmeit egyedül naplójának lapjain örökítette meg. Mi mind a kettőt tanulmányoztuk, és ennek segítségével talán az eddigieknél többet és lényegbevágóbbat tudunk mondani erről a hét esztendőről. Erre

azért van szükség, mert egyértelművé vált, hogy Prohászka életének semmiféle más eseménye megközelíthetőleg sem vésett oly kitörölhetetlen nyomokat, mint a római kollégiumban töltött időszak. A későbbi kutatások szempontjából sem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a germanikus hatások úgy beleszövődtek lelki struktúrájába, hogy élete végéig minden megnyilatkozása ezeknek a hatásoknak stílusjegyeit viseli magán.

Ennek ismeretében az látszott a legcélravezetőbbnek, ha a régi és újonnan feltárt adatok alapján széjjelválasztjuk a római évek óriási élményanyagát, és külön elemezzük Prohászka lelki életének római „stációit”, külön vizsgáljuk a három, illetve négy évet felölelő filozófiai-teológiai tanulmányait, kiegészítve mindezt a Rómában lelkébe vésődött egyházképpel. A témák szétválasztása természetesen nem feledtetheti el velünk, hogy mindezt a tárgyilagos kutatás, az oknyomozói történelmi tudományosság miatt tesszük, hiszen éppen Prohászka Ottokárnál kell minduntalan rádöbennünk karakterének oszthatatlan egységére. Csakhogy vele kapcsolatban is érvényes az ősigazság: a látni vágyó napba nem tekinthet.

Önmegszentelés

„Küzdve Érted – Bírva Téged”

A keménytablájú, zöld márványpapírral borított és merített papírlapokra írt római napló első oldalán ez az imaértékű jelmondat olvasható:

„Lángoló szívvel kívánlak keresni Istenem: küzdve érted – bírva téged egyaránt szolgálóknak.”

Ha röviden, egy mondatba sűrítve kellene megfogalmaznom Prohászka Ottokár római tartózkodásának célját és értelmét, akkor első naplójának ezt a mondatát idézném. Felbontva és egészen a gyökeréig hatolva ezt így lehetne kifejezni: lángoló szívvel küzdeni Istenért, hogy Őt birtokolva szolgálhassa! Itt minden szó lényegre mutat: „lángoló szívvel”. Vagyis nem akárhogyan, nem sablonosan, ímmel-ámmal, és nemcsak ésszel, rideg számítással, hanem fiatalos hévvel, tüzes lelkülettel, felfokozott érzelmi odaadással.

„Küzdve érted.” Vagyis az aszkézis kemény önfegyelmével, hiszen itt a földön mindenki: papok, szeminaristák, hívek egyaránt csak keressük az Istent, a Deus absconditust. De keresni is lehet többféle módon: reményt veszve, belefáradva, nem sok esélyt adva a sikerhez, és lehet szenvedélyesen, tudván tudva, hogy akit keresünk, maga is jön felénk, hogy találkozzunk! Ezért írja a „küzdve” után: „bírva téged”. A római napló első mondatától, vagyis az 1877. december 2-án leírt mondatától a Soliloquia 1927. január 15-én leírt utolsó szaváig e jelmondat körül zajlik minden: Istent keresni, küzdeni Érte, Őt birtokolni, hogy mindig, mindenben szolgálni tudjon Neki, még hozzá „lángoló szívvel”.

Itt most csak jelezni kívánom, hogy a „küzdve Érted – bírva Téged” jelmondatban zseniális tömörséggel van kifejezve Prohászka lelki életének legfőbb jellegzetessége: az aszkézis és a misztika gyakorlásának egysége, egymásra utaltsága. Ezt kívánom bemutatni!

Még mielőtt „belépnénk” Prohászka Ottokár, a 17 éves szeminaristának legbensőbb világába, jó rávilágítani arra a mondhatni nagy „választékra”, a lehetőségek széles skálájára, ami tárt karokkal várja a Rómába érkező klerikusokat. A különböző lelki iskolákra gondolok, melyek ugyan mind egyet akarnak: kialakítani a papnövendékek lelkében a krisztocentrikus életet, mégis az eszközök és a megközelítés módjában igen sokszínű a képzés, aszerint, hogy ki vezeti az egyes kollégiumokat, szellemi vagy tudományos központokat, universitásokat. Elég, ha a két pólusra mutatok rá: a dominikánusok vezette Angelicumra és a jezsuiták vezette Gregorianára. Mind a kettő ún. pápai egyetem, vagyis a Szentszék hivatalosan is elfogadott, teljes joggal felruházott egyeteme. A kérdésben jártasok jól tudják, hogy ezzel a két irányzatra, teológiai megközelítésre utalok, és nem véletlenül. Prohászka Ottokár egész életére, lelkiségének fejlődésére és lenyűgöző kibontakozására sorsdöntően hatott az a tény, hogy

Simor János hercegprímás őt a jezsuiták kollégiumába és egyetemére disponálta. És mivel az előbbi fejezetből láthattuk, hogy már negyedikes gimnazista korától a Szent Ignác-i lelki iskola szellemében nevelkedett, töretlenül haladt tovább ezen az úton Rómában is.

* * *

Ha most Prohászka vezetésével, kalauzolásával felkeressük a XVI. század óta működő Gregoriána egyetemet, korábbi nevén a Collegium Romanumot, legjobb, ha a portáról vele együtt a P. Rektorhoz megyünk. „Egyszerű kis szobában fogadott egy nyílt arcú, méltóságos és mégis megnyerő alak, fején magas, háromágú birétummal. Leültetett, kérdezősködött az útról, az otthonról, a honvágyról, biztatott. Ez volt a P. Steinhuber. Az egyszerű, ceremóniátlan modorban az előljáró szellem ereje s a szeretet közvetlensége által hódított.” (vö.: 16, 162) Jellemző a mindent észreévő fiatal klerikusra e mondat közé szúrt megjegyzése a szoba egyszerűségének érzékeltetésére: „melynek padlója téglá volt”. Az első benyomások mindig meghatározóak, és a rektori szoba téglás padlójának emléke is ilyen volt. Hamar észrevette, hogy itt mindenki egyenlő, nincs privilégium! A kollégium minden egyes szobája inkább Cincinnatus egyszerűségét juttatja eszébe, mint a palazzók fényét. Nemcsak a növendékek, de az előljárók szobái is ugyanolyan szerényen vannak berendezve, és ugyanazt fogyasztják az ebédlőben is, nem úgy, mint sok más szemináriumban.

Különben érdemes megjegyezni, hogy minderről már Esztergomban ír (1887), ahol később a római kollégium légkörét kívánta meghonosítani. Az alumnusok együtt élnek, együtt laknak tanáraikkal, csupa kitűnő, sokszor világhírű férfiak, akik tanítványaikkal együtt közös csengőszóra kelnek, imádkoznak, sétálnak és értekeznek tudományos kérdésekről. Ha professzoraik seprik szobájukat, ha vízért mennek, ha lámpájukba olajat töltenek, mindez semmit sem vesz el tekintélyükből. És ha a tanítvány esetleg épp egyik professzorának kezéből kapja a söprőt, még jobban fog igyekezni, hogy megfeleljen a mindannyiuk számára előírt szabálynak: a cellát mindig tisztán kell tartani! Az igénytelen egyszerűség, teljes bizalom a tanítványok részéről, folytonos közeledés az előljárók részéről, ez a magatartás jellemzi a jezsuita lelkeséget és pedagógiai módszert Szent Ignác óta bármelyik kollégiumukban, vagy iskolájukban. Ők úgy nevelnek, hogy nem szidnak, különben is, akit már szidni kellene, úgysem marad ott. A panaszokat úgy szokás elintézni, hogy az illető belássa, mit hogyan kellene tennie, és így önérzete, nem pedig a fenyíték döntse el az ügyet. Ezt a stílust, ezt az előljárói modort, emberies viszonyulást Rómában sajátította el Prohászka, és élete végéig így közeledett papjaihoz, híveihez egyaránt.

Prohászka fontosnak tartja, hogy megismerjük a római kollégium fegyelmi rendjét. Sok elsőéves számára kezdetben ez a „vasfegyelem” nem kis nehézséget okozott. Prohászka viszont már úgy érkezett Rómába, hogy Kalocsán megismerkedett ennek szellemével. Számára éppen ezért nem jelentett terhet, sőt elismerő szavaiból kivehető, hogy mindent helyeselt, mindennel egyetértett és szükségesnek tartott. Természetesnek vette, hogy az újonnan jöttek az első évet közös tanulóteremben és dormitóriumban töltik állandó és közvetlen felügyelet alatt, míg lelkükbe nem oltódik az esprit de corps. Hogy ez mit jelent? Azt a hagyományos rendet, mely valamennyi regulának megtestesülése, és arra képesít, hogy a növendékek azt tegyék, amit éppen tenniük kell. Az első és legfontosabb számukra az, hogy tanuljanak meg alkalmazkodni. Ehhez önmagában véve is nagy önfegyelem kell, és csak az képes megtenni, aki jóval előbb már eldöntötte, hogy hét évre elhagyja a világot, és kész távol élni otthonától, családi, baráti környezetétől. Ha összehasonlítjuk ezt a követelményt más szemináriumok előírásaival, megértjük, hogy a római kollégiumban kialakult fegyelem a szerzetesek regulás életéhez hasonlítható.

A második évtől kezdve már külön cellában, egyedül élnek a kollégisták a silentium religiosumban. Prohászka oldalakat ír saját cellájáról. Az esztergomi szeminárium ablakából

északra nézve visszaemlékezik Antonius szobrára, amelyet szobája ablakából látott, és az ifjú tüzes lelkesedésre, ami akkor eltöltötte: „Fejlesztetni a szellemet a lelkesülés ifjú üdvösségéből – tágítani szoruló körét világraszóló emlékekkel, hol lehetne azt jobban megtenni, mint Rómában? A kilátás az ablakból ragyogó fényt önt a lelketlen tekintetbe, önérzetet s buzgalmat a lohadó mellbe; fősóhajt s érzi, hogy itt törpének s kicsinynek lenni nem szabad.” (16, 169) „Ez a kályhátlan, egyszerű cella télen-nyáron egészen az enyém. Tanúja a törekvésnek, tanuláson- és imámnak. Csendjében magamra maradván iparkodom, nem a szemeknek szolgálva, hanem az önérzet, a meggyőződés által indítatva önálló tevékenységre. A cella kizárólagosan az enyém, senki oda be nem mehet...” (16, 171) Kalitkának nevezi, melynek birtokba vételére úgy vágyott, amikor még elsőéves korában csak ártatlan aspirációi lehettek irányában. A folyosókon egymás mellett nyíltak a ajtók a még csendesebb hajlékokba. Nem hiába hívták egyik sorjukat „columbariumnak”.

Azért is ír ilyen meleg hangon a kollégiumról, hogy eloszlasson minden vádat és beteges elképzelést: az egyház intézetei, kollégiumai nem meglegházak, sem üvegházak, hanem valami természetes erőforrások, melyekből élet fakad, olyan, melyet a tavaszi erdőszélen érez a sétáló. A kollégium szelleme oly erőteljes, hogy akit megragad, abban felrezzenti az életképes csírák mindegyikét, melyeket a Teremtő keze fektetett lelkébe!

Prohászka Ottokár gyakran ír visszaemlékezéseiben, naplójában a jezsuita lelkiség nélkülözhetetlen személyiségeiről, a P. Spirituálisról. (16, 173, 177k) Ő az, aki tanácsaival segít, irányít, nyes, jobbára mérsékel, gyóntat. Mindaz ugyanis, amit eddig elmondtunk a fegyelemtől, a felesleges kényelemtől való lemondásról, a cella sajátos szerepéről és a silentiumról, csupán keretül szolgál annak, ami miatt mindez van. A felsorolt „elemek” csak feltételek, nélkülözhetetlen eszközök a nagy cél eléréséhez: az önmegszentelés tudatos és tervszerű megvalósításához. Ennek irányítása különleges feladatot ró a kollégium lelkivezetőjére, a spirituálisra, akinél az első évben hetenként, később havonta egyszer lehet és kell megjelenni minden kollégistának. Vele mindenről lehet beszélni; tevékenységét „direktio”-nak nevezik, ez is jelzi, hogy az önálló, belső életre vonatkozó direktívák az ő bölcs, tapintatos, atyai segítségével öltönek testet. A kegyelemmel létrejövő személyiségformálás a P. Spirituális legszentebb és legfelelősségteljesebb feladata. A jezsuita lelkiség, a Szent Ignác-i önmegszentelés kimunkálását mindig a rend legkiválóbb egyéniségeire bízták. Prohászkanak Kalocsán is volt alkalmá megtapasztalni, hogy mennyire nélkülözhetetlen a lelkiélet kibontakozásánál felmerülő nehézségek, feladatok helyes megoldásához a spirituális. Érthető, hogy itt, Rómában még fokozottabban igényelte irányítását.

Abban a helyzetben vagyunk, hogy Prohászka részletesen megírta és feltárta lelkiéletének történetét. Még pontosabban fogalmazva, egyrészt megírta a Szent Ignác-i lelkiség lényegét alkotó lelkigyakorlatokról szóló tanulmányát, másrészt római naplójában részletesen beszámol ennek a Szent Ignác-i lelkiségnek rá gyakorolt hatásáról. Az első, az elméleti rész már itthon 1895-ben íródott „Szent Ignác lelkigyakorlatainak szelleme” címen, és a Magyar Sionban jelent meg.¹⁵ Míg naplójában e „szellemnek” in concreto megvalósítását elemezhetjük, addig a Rómából való hazatérése után 18 évvel írt tanulmány már a megtett út tapasztalatait is magában foglalja. Értéke azért felbecsülhetetlen, mert saját élményével hitelesítette. A két írás egymást kiegészíti. Az alább következő lapokon e két „forrás” mindegyikét elemezzük, megkísérelve a szintézis elkészítését is.

Átvizsgálva Prohászka Rómában töltött kollégiumi éveinek (1875–1882) lelki eseményeit, a 17 éves korától a 24 éves koráig terjedő időszak fejlődésének belső vonulatait, indítékait, kegyelmi életének horizontját, azonnal felismerhetjük a Szent Ignác-t lelkigyakorlatokban lefektetett szellemnek maradéktalan elfogadását és tudatos beépítését személyiségébe. Már mint esztergomi spirituális megfogalmazza azokat a személyiséget alakító, krisztusivá formáló elveket, melyek Szent Ignác lelkigyakorlatos könyvéből őrá a legjobban hatottak. Íme néhány ezek közül: mivel mindannyiunknak, különösen papoknak az a hivatásunk, hogy királyi

lelkekké váljunk, ezért kell az ignáci exerciciumokkal behatóan foglalkozni. „Hivatásod az istenülés (önmegszentelés)... Úgy lesznek majd nekünk is papjaink, igazi jellemek és nem bérencek” (8, 261).

Az exerciciumos könyv már az első lapon megmondja, hogy célja a porba rántott embernek kiemelése, és hogy „fölvillanyozott, gazdagabb, derültebb, elevenebb élet szülessék meg benne”. A „vincat seipsum” és az „ordinet vitam suam” a cél! E cél megvalósítására olyan forrón és lelkesen kell kívánczolni kezdőnek, haladóknak, mint ahogy a turista készül az izgalommal teli nagy „kalandra”, mely természetesen tele van meglepetésekkel, nélkülözéssel, sőt nem várt fordulatokkal, veszélyekkel.

Az első hét a szobrász kegyetlennek tűnő akciójához hasonlítható. Hiszen vésővel a kezében a márványtömbből eltávolítja a nem odavalót, hogy a lelkében élő forma fő vonásainak „alaprajzát” érzékelhetővé tegye. És ahogy a szobrász alakot ad, vagyis formálja a márványt, úgy a lelkigyakorlat mestere is arra törekszik, hogy mi is, miként a márványtömb, vállaljuk a „törést”, a „szakítást”. Olyan ez, mint a „vedlés”. (8, 267) Ez abból áll, hogy semmihez sem szabad ragaszkodnunk, amit csupán a bűn által szerezhettünk meg. Tehát indifferensnek kell lennünk minden iránt! Itt a kulcsfogalom: az indifferentia, lelki szabadság! Ennek segítségével születik meg bennünk az a belső rend, mely alapja, fundamentuma lesz az előttünk álló feladatok végrehajtásának.

Erre a fundamentumra épül rá a második hét: odalépni a lelkek mintaképe elé, vagyis vágyódni Krisztus után, megismerni, elérni, birtokba venni. Ha a Krisztus utáni vágy megmoccan bennünk, akkor majd később a „két zászlóról” szóló elmélkedés megmutatja, hogy „in concreto” mit kell tennie Krisztus katonájának.

Prohászka itt egy pillanatra tisztázni akarván a fogalmakat, közbeszúr egy igen lényeges megkülönböztetést a katona és a lovag között. Mivel a katona fogalmához sok negatívum tapadt, ezért helyette a lovag kifejezést használja, hiszen Loyolai Ignác is lovag volt. A lovagokat nem verbuválják kötéllel, hanem önként állnak a nemes, nagy eszmék szolgálatába. A Krisztus-országáról szóló meditáció lovagias lelkeknek való. Szent Ignác egy királyt léptet fel, akinek kezében zászló van. A király Krisztus, akinek szolgálni királyi tett, és akiért „vitam et sanguinem”, vagyis „életet és vért” adni igazi lovagi hivatást, „kihívást” jelent. Egy igazi, vérbeli lovag pedig csak egyet akarhat: minél többet adni királyának!

„Segnalarsi”, vagyis kitűnni, a harcmezőn a Király országáért vívott küzdelemben. Ez a gigászi harc két fronton zajlik: önmagukban és az életben a lelkek megmentéséért. Istent szeretni és szolgálni tehát annyi, mint lovagiasnak lenni Isten iránt! Prohászka ezt tudatosan vállalta, élte egész életében, és ilyen értelemben jelenti ki magáról: „Jézus katonája lettem... Nemes szolgálói hódolat... hősi lelkület... alattvalói hűség.” (1879. okt. 21.) Ez a „vállalkozás” felel meg legjobban az embernek, vagy ahogy ő fejezi ki magát: „embernek emberileg”. (8, 289.) Istent ugyanis nem hidegen, hanem emberi érzéssel és lelkesedéssel kell szolgálni. Ezért az exerciciumot végző számára Krisztus a szó szoros értelmében szeretett és imádott barátta válik. Ezért van aszkézisre szükség. A cél ugyanis az, hogy alkalmassá tegyük magunkat Krisztus követésére, ez pedig kemény önmegtagadás nélkül nem képzelhető el. Csak így valósítható meg, hogy Krisztus éljen bennünk: Vele beszélni, Vele élni, Vele együtt érezni oly mértékben, „hogy úgy tartsuk magunkat, mint az Úr” (8, 22), vagyis még tartásunkon is kirajzolódjék Krisztus. Ez magyarázza meg azt, hogy Szent Ignác a lelkigyakorlat végén, a negyedik héten Krisztus dicsőségének fényébe állít minket. „Szinte le kell néha-néha sütnünk szemünket” – írja Prohászka (8, 320).

A Szent Ignác-i lelkigyakorlatokról sokat és sokféleképpen lehet írni. Prohászka az imént összefoglaltan bemutatott elveket és feladatokat látta a legfontosabbaknak, és a maga, valamint a magyar papság és hívek számára a legkövetendőbbeknek. Már magának az eredeti szövegnek értelmezése és hazai átültetése, illetve a magyar viszonyokra való alkalmazása is megrázó.

Ilyen stílusban, ilyen mindent Krisztusnak odaadni akaró elszántsággal nem nagyon találkoztak az egyháziak sem!

Egyelőre azonban még a római kollégiumban vagyunk, és épp azt kutatjuk, hogy mi a gyökere annak a lelkigyakorlatos lelkiségnek, mely végül is Prohászka életének legnagyobb kincse és ajándéka volt népe és egyháza számára. A gyökerek után kutatva és nem megelégedve az eddig elmondott általánosításokkal, vagyis Prohászkanak „Szent Ignác lelkigyakorlatainak szelleme” című (1895) tanulmányában foglaltakkal, nem kell mást tennünk, mint elmerülni a római évek alatt írt naplójában. Míg az előbb említett cikke a lelkigyakorlatok elvi kérdéseit elemzi, addig a naplók legfelsőbb világát tárják fel. Az előbbit az olvasóközönségnek szánta, a másikat soha senkinek nem mutatta meg, mert önmagának és egyedül Jézusnak vetette papírra.

Itt most nem az a feladatom, hogy részletesen ismertessem a teljes egészében még ki sem adott római lelki naplót, mindössze arra szorítkozom, ami ennek az önvallomással felérő Soliloquiának olvasásakor mindenkit elgondolkodtat, sőt megdöbbsent Schütz Antaltól kezdve napjainkig. Lényegében ez az, amit e napló első oldalának jelmondatáról a bevezetőben már mondtam: kíméletet nem tűrő harc, aszkézis következetes gyakorlása, miközben a misztikus élmények kimondhatatlan örömét is birtokolja. Saját szavaival: küzdve érted, bírva téged! A kettőt elválasztva bemutatni annyit jelentene, mint torz képet nyújtani a Rómában töltött hét esztendőről. Ha valamit mégis megemlítek, azt a hitelesség kedvéért és a tárgyilagosságra kötelező szövegelemzés miatt teszem.

Mindenekelőtt utalok Prohászka saját kijelentésére, melyet Rómából hazatérve írt naplójába 1882. augusztus 12-én: „Átlapoztam irataimat... Az első években nagy teher nehezedett lelkemre, s elfojtá az ifjú kedvet... de a szenvedés alatt nem satnyultam el, de tanultam tűrni és ismerni az emberi szívet, megfigyelni mozzanatait.”

A való helyzetet tehát Prohászka maga mondja el. Életrajzírója sem tehet mást, mint ennek a kijelentésnek birtokában „átlapozni iratait” azzal a szándékkal, hogy elemezni próbálja „a nagy teher”, „az ifjú kedvet elfojtó” lelki probléma okát és körülményeit.

Átnézve a római hét évben írt lelki napló minden mondatát, a következő összefoglaló képet lehet adni. Prohászka Ottokár rendkívül finom, érzékeny lelkiismerettel rendelkezett már gyermekkorától. Ennek köszönhető fogékonyságát minden isteni, eszmei, esztétikai értékre, ugyanakkor tartózkodását mindentől, ami rút, bűnös, szennyes. Ez utóbbi kérdésben van elrejtve Prohászkanál a fent említett probléma „veszélyzónája”. Ezt minden lelki életet élő kezdő tapasztalhatja, amikor éveken keresztül akarja alakítani önmagában lelkiismeretének helyes, vagyis az isteni akarattal megegyező működését. Ilyen esetben különösen nélkülözhetetlen a bölcs, nyugodt, tapasztalt lelkivezetőnek, spirituálisnak irányítása. Az ő feladata a lelkiismeretnek, mint iránytűnek „betájékozása”, melynek eredményeként ki-ki képes egyre önállóbban eligazodni, különbséget tenni, latolgatni, választani, dönteni az élet legkülönbözőbb területén felmerült kérdésekben. Eleinte még sűrűn akadnak megoldhatatlannak tűnő problémák, gyakrabban keresik fel a kezdők a spirituálisukat. De a cél az, hogy a Krisztus-követő felnőtté váljék, és egyre önállóbban döntsön saját életének útkeresztelkedéseivel.

Lényegét tekintve ezt az utat tette meg Prohászka, és ennek legfontosabb stációit kívánom megjelölni:

Az ún. „veszélyzóna” legkritikusabb pontja: eldönteni a szándék, a gondolat terén a kísértés és a de facto elkövetett bűn közötti különbséget. Magyarán. honnét lehetne megtudni, hogy mi a határ a felmerülő gondolatok erdejében a csak észlelt és a már akart, elkövetett, tehát bűnnek tekintendő actus hominis között. Prohászkanál is ez a kérdés várt tisztázásra. Erről saját maga számol be, még hozzá perdöntő módon. Ti. már Rómában van, és még mindig ez „a nagy teher nehezedik lelkére”. felkeresi spirituálisát, és közben visszatekint az eddig megtett útra. Kiderül, hogy már 14 éves korában ezzel a kérdéssel fordult Kalocsán lelkivezetőjéhez, a kiváló

gyóntatóhoz, P. Uhlarikhoz, Az alább következő mondatot szokásos őszi lelkigyakorlata közben írta le 1878. október 17-én a XVI. számmal jelzett pontban: „Már öt éve, hogy e nyomorban felette nagyon sínlődöm. Kalocsán is jól emlékszem kérdezém P. Uhlarikot, min vehetem észre, hogy beleegyeztem-e valami gondolatba.”

Fárasztó lenne közölni a hét évet felölelő római naplónak minden ehhez hasonló, vagy ehhez fűződő beszámolóját. A bibliográfiai adattár úgyszólván feltünteti az erre vonatkozó utalásokat.

Itt inkább visszatérek Prohászkanak a Szent Ignác-i lelkigyakorlat szellemét taglaló írására, annak a „vincat seipsum” és az „ordinet vitam suam” programjára, és mindarra, amit ő szellemesen „szakításnak”, „vedlésnek” nevez, ami nem megy lelki vívódások nélkül.

Lényegét tekintve minden ilyen jellegű megnyilatkozása ezzel a feladattal van összefüggésben. Néhány példa a sok közül:

„Nagy és folytonos nehézségem az esti lelkiismeret-vizsgálat, oly bíbelődő és töprengő módon járok el benne” (1878. szept. 29.). „A partikuláris vizsgálatban ismét csak a tényleges gondolatokat jelzem, s a kétest nem vonom figyelembe.” (uo.) „Ha aggály elfogott, akkor Uramhoz lépek... és legyőzöm magam.” (1881. nov. 20.) „Vigyázok, hogy ne túlozzak, mert nem sanyargatni magamat jöttem ide.” (1878. febr. 2.)

Mindez pontosan érzékelteti, hogy észrevette azt a bizonyos „veszélyzónát”, melynek skrupulus a neve. A kellő ok nélküli bűnösségérzet, büntudat témáját érintette lelkivezetője is: „Jó gyóntatóatyám azt mondá: Nun also müssen Sie nicht die schwere Sünde meiden, wie Sie ja auch gewillt sind, sondern auch die lässliche.” (Most már nemcsak a súlyos bűnöket kell elkerülnie, amint ezt már akarta, hanem a bocsánatosakat is.) (1879. okt. 21.)

Elkészítette saját lelkének, lelkiállapotának diagnózisát, és egyre jobban látja, hogy a „természetes erények egyikének: az okosságának” segítségével tud rendet teremteni önmagában, hogy ne essék túlzásokba. (1878. okt. 17.) Ennek segítségével nem akar többé „fejléhajtva, mintha egy kőszénbánya alacsony folyosóin haladna” élni, hanem vidáman. Ez azonban nem kisebbíti továbbra sem a kitűzött célt: „A partikuláris examen... haladás és nemesbülés a lelki életben. E partikuláris examen igazza le az embert és hajlamait, és az Isten igája alá hajtja teljesen. Azért a pap nem tehet kevesebbet az Úr előtt, mintha kérlelhetetlen szigorral nyess magán a partikuláris examen késével... Jegyezni kell, mert anélkül nem csinálunk partikuláris examen.” (1881. aug. 13.)

Összegezve a „küzdve érted” megjelöléssel tárgyalt témának ezt a részét, látnunk kell, hogy Prohászka is végigjárta a megkerülhetetlen „csatateret”. De hozzá kell fűznünk, hogy az ő esetében gondviselészerű volt mindaz, amit utólag nagy szenvedésnek, lelkére nehezedő nagy tehernek nevezett, mert – és ez a lényeg – így tanulta meg „ismerni az emberi szívet, megfigyelni mozzanatait” (1882. aug. 12.). Minél nagyobb személyiség valaki, minél nagyobb feladatot bíz rá valakire az Isten, annál mélyebb fundamentumra, „sziklás talajra” építi fel az illető belső világát. „Az igazi férfiú mindig kínnal születik meg az ifjúból, s a géniusz születése ezeket a kínokat megsokszorozítja.” (Schütz: 25, 30) Ennek vagyunk a szemtanúi és átélői, amikor belemélyedünk a teljes terjedelemben még kiadásra váró lelki napló olvasásába. Lényegében saját maga teszi lehetővé, hogy nyomon követhessük személyiségének, lelki, kegyelmi fejlődését. Naplójegyzetei révén figyelemmel kísérhetjük önmegszentelődésének szakakba alig foglalható rezdüléseit, bizonyos értelemben tanúi lehetünk egy Istennek átadott élet kibontakozásának.

A pszichoanalízis alkalmazása különösen lelki, kegyelmi életet élők esetében mindig azzal a veszéllyel jár, hogy kisarkítva, egyoldalúan mutat be egy-egy lelkiállapotot vagy folyamatot. Ezt Prohászka imént tárgyalt lelki problémáival kapcsolatban még feltűnőbben lehet látni. Ti. teljesen torz képet alkotnánk magunknak, ha lelki küzdelmeinek elemzésébe úgy temetkeznénk bele, mintha közben nem tennénk épp az ellenkező lelkiállapotáról is biznyságot. Római élményei közül a legmaradandóbb – saját vallomása – az, hogy itt határozta el, hogy életét

visszavonhatatlanul teljesen Istennek szenteli. A „küzdve érted – bírva téged” kegyelmi szindróma esetében a „bírva téged” élménye az elsőbb, vagyis a közdelem nem öncélú, hanem eszköz jellegű, és értelmét veszti, ha nem az Isten birtoklásáért vállalja. „Istennek tetszeni, ez a céloom!... Én kész vagyok mindenre Istenért. Odaadom, ha kell, életemet. Ha pedig az elhatározásom őszinte, akkor minden más mellékes és könnyű” (1878. febr. 2.). „Lényem Istenem szolgálata” (1878. okt. 17.). Vagyis ez életének értelme és célja. Ha egészen a dolgok mélyére hatolunk, azt kell mondanunk, hogy bár Prohászka természetesen azért jött Rómába, hogy eleget tegyen előljárói elvárásának, és mint germanikus, elsajátítsa a filozófia és a teológia körébe tartozó tudományokat a legmagasabb szinten, mégis e mellett, sőt e fölött és mindenekelőtt ő azért van itt, Rómában, hogy szentté váljék. „Istenemért valamit akarok tenni, s egészen érte élni. Szent akarok lenni minden áron... Szent és egyszerű pap” (1881. okt. 18. és 19.).

Ezt az önmegszentelést Prohászka élete nagy művének tekinti: „Erősen kell hozzáfognom e nagy műhöz, nem kímélve határozottan semmit, mi akadályoz” – írja szentelése előtt egy héttel. És amikor lelkében még olykor átvonulnak az imént említett „sötét árnyak”, ilyen határozottsággal száll szembe velük: „Én nem figyelek rá: én szent és tiszta vagyok!... Nem mostani felhevülés műve ez, hanem régi emlékezet előtűnése” (1881. okt. 9.).

Az önmegszentelés együtt jár az önkiüresítéssel és a magunk megsemmisítésének átélésével. Mint nagy élményeinél mindig, most is megrázó kifejezéseket használ: „A halál mindent felbont, mi múlandó... minden eltűnik... P. O. nincs többé, egy marék por, ez P. O.” (1878. okt. 17.).

De ne gondoljuk, hogy ez a „megsemmisülési” szándék valami öncélú tetszelgés. A misztika irodalmában jól ismert az a hasonlat, hogy az edényt előbb ki kell üríteni, tisztává kell tenni, hogy birtokba tudja venni a Lélek.

Feltűnő, hogy Prohászka már lelki életének kezdetén milyen közvetlen kapcsolatban áll az Úrral a „bírva téged” jegyében. Schütz külön felhívja a figyelmet, hogy ne ütközzék meg az olvasó a misztikus hangvételen. Mert bár hazai viszonylatban valóban szokatlan volt ez a stílus, az egyház nagy misztikusainál azonban nem! Ez az ő – hogy úgy mondjam – „rendes nyelvük”. Nem megütközni, hanem inkább örülni kell, hogy ebben a fölséges kórusban nem néma többé a „vox hungarica” (23, VIII. Bevezetés).

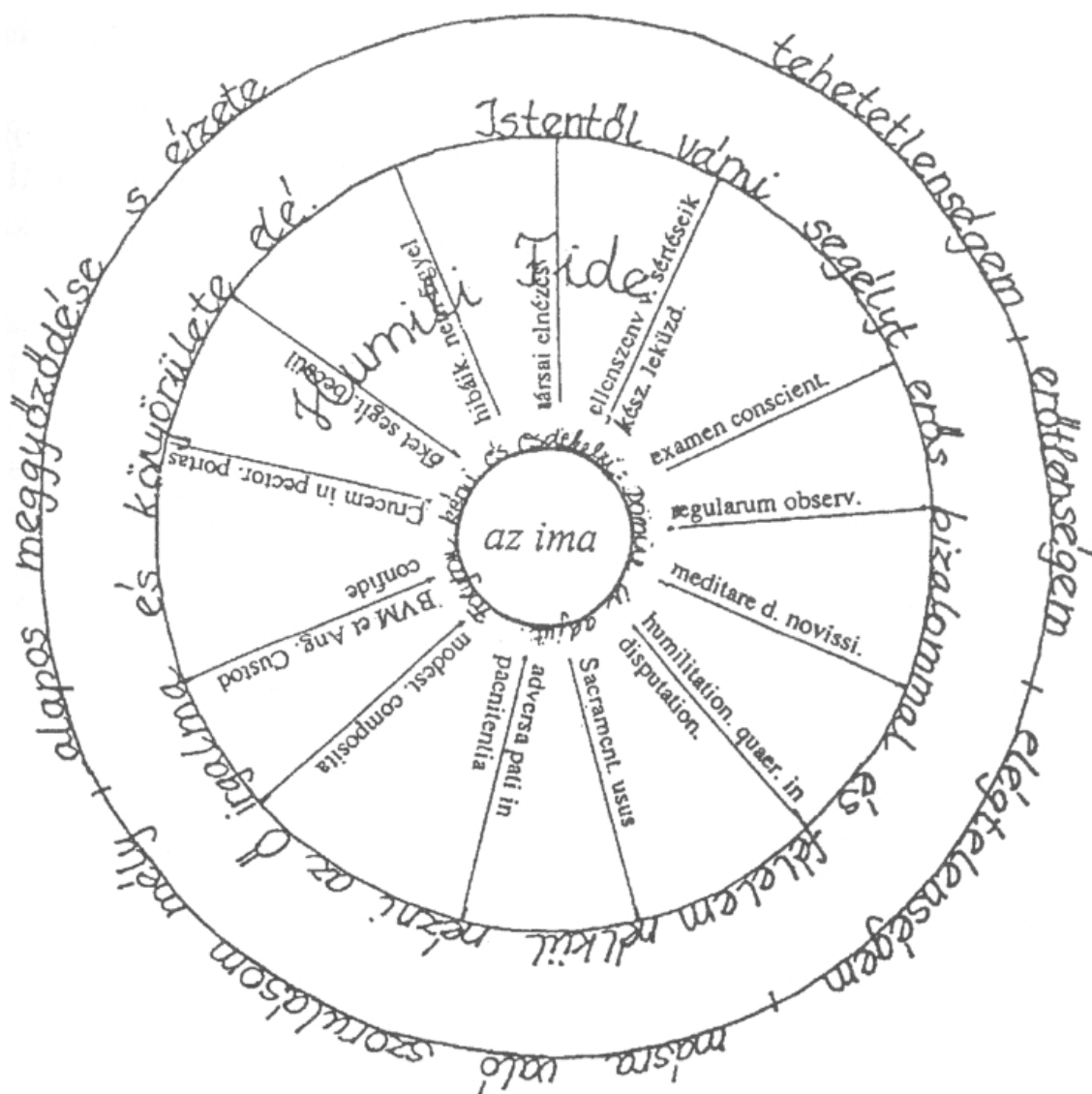
Már fiatal gimnazista korában jelentkezett nála az írói hajlam. Mint ízig-vérig íróember (naponta több órát írt állva pulpitusá mellett!) bizonyára belső kényszer hatására és minden öncenzúra nélkül vetette papírra lelki élményeit. A „bírva téged” bizonyításaként ezekből néhányat összegyűjtöttem.

„Édes Jegyesem! akarok készülni a Te szereteted, a Te buzgalmad edényének lenni. Készülök, hogy Te bennem hajlékodra, nyugalmad helyére ismerj s találj” (1878. júl. 7.)... „Enni egyél, amennyit P. Spirituális előszab... Itt ott keveset a jó Jézus számára félreteszek” (febr. 2.)... „A szolga édesen hordozza Urát... Én Istenem, ez minden. Szívem és uram! Ó, bár nem kellene kilépnem e körből... Szolgálnék csendesen, másra nem figyelnék” (okt. 17.). „Add, hogy én mindig veled legyek mindenben és semmiben ne akadjak meg, én Édesem... Uram, Királyom, Te ne vérezz üdvömért, íme, itt vagyok... Ó, Uram, megyek, szállok... (uo.) ...Én egészen a jó Jézusnak áldoztam életemet, halálomat, egészen rendelkezésére állok. Mit adhatnék az isteni Kisdednek? Jézusom, tied akarok lenni: Ima és tanulás és társalgás” (1879. febr. 2.).

Ez a fiatalkori misztika azonban nem szakad el a mindennapi élet konkrét feladataitól, sőt épp a misztikus élmény kötelezi őt ezeknek becsületes, maradéktalan teljesítésére. Érdemes ennek illusztrálásaként az 1878. október 17-i lelkigyakorlatos feljegyzéseibe és abba a rajzba belenézni, ami a napló 27. lapján az I. 15. pontnál található. Olyan ez a rajz, mint egy háló. A kör középpontjában „az ima” olvasható. Vagyis az ő Istennel való kapcsolata, párbeszéde. „Folyton kérni és esdekeln: Domine in adiutorium...” Hasonlít a kör a napkoronghoz, melyből

sugarak áradnak kifelé. A „pók” mesteri alkotása ez a háló, melynek tartópillérei, szálai, „küllői” egy-egy feladatot hordoznak. Összesen 13 küllő tartja össze a kör alakú, kerékhez is hasonlítható hálót. Íme a küllőkre írt intelmek, napi feladatok közül néhány: a társalgásban leküzdeni az ellenszenvet, nem megsértődni, a társak hibáira nem figyelni, lelkiismeretvizsgálat, szentségek vétele, bűnbánat gyakorlása, a Boldogságos Szűz és Örzőangyal iránti bizalom stb. Majd egy nagyobb kör következik: Istentől várni segítséget, félelem nélkül bízni benne. A háló legszélesebb köre: a saját tehetetlenségének, elégtelenségének, másra szorultságának alapos átélése és átérzése...

Prohászka lelkinaplója 27.1.15. pont
Róma 1878. okt. 17.



A külső körön:

tehetetlenségem,
erőtlenségem, elégtelenségem, másra
való szorultságom mély, alapos
meggyőződése s érzete

A középső körön:

A küllőkre írt intelmek:

- öket segít. becsül
- hibák. nem figyel
- társai elnézés
- ellenszenv v. sértéseik kész. leküzd.
- examen conscient.
- regularum observ.

Istentől várni segílyt, erős bizalommal
és félelem nélkül nézni az Ő irgalma és
könyörülete elé

A belső körön:

folyton kérni és esdekelni: Domine, in
adjut

- meditare d. novissi.
- humiliation. quar. in disputation.
- Sacrament. usus
- adversa pati in paenitentia
- modest. composita
- BVM et Ang. Custod confide
- Crucem in pector. portas

A felső küllőket keresztezve:

Humili Fide

Legbelül:

az ima

Ennyi feladat láttán érthető, hogy egyedül a Jó Isten atyai segítségében bízva reménykedik a győzelemben. Így még jobban érthetőek a következő mondatok: „Az ima előtt gondold meg, hogy koldusként állsz az Úr előtt könyörögve – állhatatosan esedezzel: az ima tüzes ajkakkal folyjon, mélyen érző szívből... Csak jól imádkozni, csak jól! Ez támaszunk, ez hidunk, ez erőnk” (1880. máj. 30.) „...Jó lesz, ha időnként a földön térdén csúszva mondom a Veni S.-t” ... „Ó, Istenem, a te lábaidhoz, ott van nyugalom, ott mások lábai alatt” (1879. okt. 21. Med. 20.). „Nem kell tekintenem mások nagy tehetségét és erejét, mások nemességét. Szép ez, szép, de én e szív, a lélek, ily kicsinységben vagyok tiéd és szolgállok Neked...” (1880. okt. 19.)

A Rómában töltött hatodik, hetedik évben, vagyis a szentelés előtti időszakban egyre gyakrabban találkozunk e misztikus kijelentésekkel. Vagyis amilyen mértékben sikerül úrrá lenni tépelődésein, olyan mértékben lesz felszabadultabb és szemmel láthatóan boldogabb. „Ki hitte volna, hogy ily boldog lehetek, előíze ez a mennyei örömnél. Alleluja! Ismét a kikötőbe hajóztam, csendesesen megpihenek, édesen megnyugszom. Ó kedves Jézusom, lángoló szívvel karollak át Téged. Véredbe mártom lelkemet, hogy termékeny talaj legyen a szeretetnek, hogy gyümölcsöt hozzon, édeset és tetszót Neked. Ó hogyha szerethetnék, hogyha érted élhetnék és halhatnék! Kedvesem!” (1881. aug. 15-22.)

Ezekből az eksztatikus, misztikus hangvétellű mondatokból látható, hogy Prohászka lelke legmélyén kiegyensúlyozott, boldog klerikus volt Rómában. Nem lehet eléggé hangsúlyoznunk, hogy milyen tudatosan készült papságára. Feladatai között most egyre többször szerepelnek olyan erénygyakorlatok, melyek határozottan erre a tudatos felkészülésre utalnak. Különösen sokat foglalkozik a férfiasabb magatartás elsajátításával. Nem akar az indulatok labdájává lenni. „Igen fontos ügy ez, hogy az ember hízelgés nélkül, feszültség nélkül egyszerűen és szívélyesen, gondosan és okosan társalogjon.” (1878. aug. 4.) ... „Gondoljam meg, hogy férfiasnak is kellennem. Készséggel tehát, de nem udvarolva, szívesen, de nem bókolva... legyen elnézéssel és bizonyos tartózkodással mások tettei, szavai iránt... Különösen figyelek a felebaráti szeretetre, a társalgásban, tanulásban és imában határozott férfias szellemet.” (1880. márc. 27.) „A felebaráti szeretetet férfias erővel, ne oly finnyásan, érzékenyen, hanem egyszerűen és jellemesen.” (máj. 2.) „A legpraktikusabb szentség a felebaráti szeretet, azért ezt mindenütt” (1880. máj. 30.) Egyre többször foglalkozik jövőjével, és kérdések foglalkoztatják: milyen is lesz szentelése után? „Káplány leszek... igen, egy tapodtat sem teszek magamért, szegény leszek, igen! Keresek-e kényelmet? Soha...” (1881. aug. 22.) Pappá szentelése után ezt írja naplójába: „...nem akarok pihenni, aludni, nehogy elmulasszam az időt... Égnem kell a szeretetben.” (nov. 20.)

* * *

Összegezve mindazt, amit a „küzdve érted – bírva téged” szellemében átélt a kollégista Prohászka Rómában, azt kell mondanunk, hogy mire befejezte tanulmányait, olyan karakterré formálta önmagát az isteni kegyelem és a maga elszánt akarata kohójában, hogy átlagon felüli személyiséggé vált. Megvalósította azt, amit maga elé tűzött: jó, használható eszközzé akart válni az Isten számára. Ecce adsum, íme itt vagyok, és tégy velem azt, amit akarsz. Ennél többet egy 24 éves férfi nem érhet el. Azt bizonyára Prohászka is tudta, hogy mindez csupán a kezdet, olyan fundamentum, amelyre képesek mások is építeni: Jézus, Egyház, előljárók, hívek. Életének folyamán minduntalan így tekint vissza erre a római hét évre: erőforrás, kifogyhatatlan erkölcsi tőke, mely a noblesse oblige követelményével ösztökél az élet bármilyen problémájának feloldásánál. „Emlékezzél fiam – mondta egyszer IX. Pius pápa egy Rómában nevelt, hazatérő papnak –, hogy Szent Péter árnyékában nevelkedtél „Sotto l'ombra di San Pietro”. Kipróbált, a kohóban megtisztított, salaktól mentes, nemes fém vált belőle. De ezután következett a megmérettetés...

Azt mindenki tudja, hogy a világon nem létezik tökéletes, vagyis hibáktól mentes pedagógiai módszer. Vajon később minden szempontból kifogástalannak tartotta a Collegium Germanicum embert formáló stílusát? Már elmúlt hatvan éves, amikor erre a kérdésre igyekszik nagyon árnyaltan választ adni: „Fundamentaliter és initialiter minden jó volt, de nem totaliter, explective, perfectionaliter.” „Valahogy mondhatom, hogy az Istennek lovagja voltam, de nem felebarátoknak... Ez nem helyes, s innen eredeztetem jellemem hiányosságát... embertársaim iránti lovagiasságra nem voltam ránevelve... Il faut aimer les hommes pour les comprendre (Pascal) ...Nevelők, ti a fejet, a koponyát már nem préselitek; de ne préseljétek a szívet s a gerincet sem; nőjön minden!” (1919. július 17.)

A pascali „tous comprendre” előtt szükség volt a kolostori élethez hasonlítható aszketikus szellemre és az önfegyelem, az önkiürítés gyakorlataira, hiszen – amint Prohászka maga vallja – „ezek nélkül semmi, céltalan, zavaros, kapkodó karikatúra volnék...”

Amit tehát nem adott meg a római kollégium, azt később magának kellett kialakítania, felépítenie önmagában. Tehát túl akart lépni azon, hogy az ember csupán a bűn kerülésére legyen beállítva; hazatérve hozzákezdett ahhoz, hogy az etikai életet, a karakterességet, a sapientiát, a becsületérzést, egy gazdagon tagozódó s minden irányban kiépítendő életbe vigye bele. „Ilyen a lovagiasság, bátorság, egyenesség, ha kell, támadó erély; ezek az én morálisomban herbarium, de nem flóra, mert nem voltam ránevelve.” (uo.)

Mindezek ellenére kimondhatatlan hála élt szívében mindazért, amit a jezsuitáktól Kalocsán és Rómában kapott: „...Forró hála emelkedik szívemből, s még forróbb csókot nyomnék azon kedves atyai kézre, mely oly csodásan vezetett.” (1882. aug. 12.)

Tény, hogy ennek a nevelésnek eredményeként fizikumát, testének szinte minden sejtjét szellemének, akaratának irányítása alá hajtotta. Ennek megvalósítására valóságos „stratégiát” dolgozott ki a Szent Ignác-i módszer szellemében. Ezáltal a természet és a természetfeletti élet erényeinek harmóniáját alkotta meg önmagában. Ezért jegyezték meg róla évtizedek múltán is, hogy tekintetében, beszédén, járásán, minden mozdulatán megérződött valami belső erő: a kemény azskézis és a boldogító misztika harmóniájának ereje.

A két doktorátus

Prohászka a már említett visszaemlékezésében, „A Collegium Germanico-Hungaricumban” című írásában (16,158-271) azzal a szomorú megállapítással kezdi beszámolóját, hogy a múlt század közepén bekövetkezett nagy belpolitikai változások miatt a XIII. Gergely pápa által alapított egyetem épület nélkül maradt: „a Collegium Romanumot az egyesített Olaszországból összefogdosott s kötözni való népképviselőt elkormányozta” (191). Ez azonban nem gátolta meg a professzorokat és a kollégistákat abban, hogy „megőrizték a filozófia múzsájának méltóságát”.

Az előadások magában a Collegium Germanicumban voltak. (A Collegium Romanum az alapítótól kapta később a Gergely-egyetem nevet.)

Az évszázadok alatt kialakult szabályok értelmében a hallgatók közvetlenül nem bocsáthatók a teológiára, vagyis előbb filozófiára kell beiratkozniok.¹⁶ Az első évet annus logicorumnak nevezik, melynek első felében a logica dialectica a főtantárgy, a másodikban a logica critica. Ezek az első hónapok nagyon igénybe veszik az egészen más tanulási módszerhez szokott fiatalokat. Tanáruk ugyanis a töről metszett római jezsuita, P. de Melis, órák hosszát nem tett mást, mint a „szó” és a „mondat” rejtelméről beszélt a kezdetben értetlen hallgatóknak. Hányféle mondat van, milyen a szuppozíció az alanyban és az állítmányban, és hányféle szillogizmus létezik. És ráadásul semmiféle tankönyvet sem kaptak, mindent maguknak kellett jegyzetelni (ezekből néhány van a székesfehérvári archívumban!). Így érthető, hogy mindenki saját érdekéből nagyon figyelt, és igyekezett használható jegyzeteket készíteni önmagának. Az első félév csak dialektikával telt el: reggeltől estig csak ez volt a téma, még ebéd, séta alatt is – természetesen latinul – erről beszéltek. Tréfásan említi az első évet Prohászka: „...s mit volt mit tenni, még éjjel is a dialektikáról álmodtunk” (193).

Ez a kemény „hámba fogás” (a kifejezés tőle ered) csakugyan kiforgatja az embert, akár a legkegyetlenebb koplalás. Nem véletlenül csúfolták „geistige Hungerkur”-nak azok, akik csak a negatív oldalát látták. Nincs igazuk, mert óriási eredménynek mondható, hogy a 18 éves fiatalember ültő helyében 2-3 óráig képes valamely bölcséleti tételen törni a fejét, hogy saját okosodásával találjon megoldást. A gimnázium és a egyetem kint a világban – és ez ma is így van! – mindent az emlékezésre épít. A módszer itt más! Ott a tanár előad, a tanuló hallgat, és vizsgázik, felel, kollokvál, itt az „észirtó emlékezéssel” semmire sem megy az ember! A cél itt nem a professzor előadásának meghallgatása csupán, hanem mindenben a tanuló saját értelmi munkájának előtérbe helyezése. Itt tehát nem „hallgatók” ülnek, hanem „tanulók” dolgoznak, megtanulják a józan értelmi boncolgatás, az analízis és a szintézis nélkülözhetetlen tudományát. Ennek tudható be, hogy „kikérdezés” csak az első félévben létezik a logica dialectica anyagából, a második félévtől kezdve az ellenőrzés megszűnik, és mindenki saját magát kontrollálja. Természetesen létezik más „fajsúlymérő” módszer, mely minden más gimnáziumi, egyetemi vizsgánál, kollokválásnál pontosabban képes kimutatni a tanulók szorgalmát és aktivizálni tudja szellemi képességeiket. Ez a kontroll a disputa, mely valósággal lázba hozza Prohászkat, és oldalakon keresztül részletesen beszámol a disputálás lefolytatásáról, miközben lelkesen ecseteli ennek a skolasztikus módszernek észnyitogató előnyeit.

E tanulmány keretei nem engedik meg, hogy akárcsak vázlatosan is ismertessem szellemes írását, ezért inkább utalok visszaemlékezésének erre a fejezetére: (16, 190-206.). Ezzel azért érdemes behatóan foglalkozni, mert Prohászka félelmetes szellemi fölényének, borotvaéles logikájának gyökere itt keresendő.

A disputálás révén szerzett gondolkodás és ismeretszerzés megköveteli, hogy a „gladiátornak” nevezett vitázók (vitapartnerek) egy vagy akár több héttel előbb megkapják a téziseket, hogy a vitához szükséges anyagot, tudnivalót a kollégium kiváló könyvtárában kikeressék, irodalmával tisztában legyenek, vagyis hogy felkészüljenek a szellemi tornára. Az arguens és defendens „csatája” a kollégium életének szerves része, mert a disputa nyilvános, sőt a professzorok, főpapok, bíborosok, olykor még maga a pápa is megjelennek.

Disputa mindig van, különböző időkben és helyen. Az ún. „sabbatina” szombatoként zajlik délelőtt és délután, a „circulus” a délutáni előadások után van, és fél óráig tart. A „repetitio” magában a kollégiumban megy végbe, és egy álló óráig tart. A „menstrua” (havi disputa) még ennél is nagyobb jelentőségű, és helye a nagy aula, százakra menő hallgatóság előtt. Egész nap tart: délelőtt két óra hosszát, délután másfélig. Büszkén és öntudattal állítja beszámolójában a kitűnő eredménnyel doktorált filozófus germanista, hogy e komoly, száraznak tűnő módszernek, tehát a disputációnak mindenki hasznát veszi. Olyan ez, mint az artézi kút fúrója, mert a gondolkodás legmélyére hatol, a szellemi világ örvénylő mélységeiből

hozza felszínre az éltető igazságok elemeit. Itt ugyanis annyira az igazság megközelítésén és győzelmén van a hangsúly, hogy mindegy, ki képviseli: az egyszerű kollégista, vagy a professzorból lett bíboros. Mert ilyet is említ. Egykori dogmatanárukat, P. Franzelint a pápa bíborossá kreálta, és határozottan állította, hogy amióta tanítványaival együtt nem részesülhet a disputák „áldásaiban”, nem tud könyvet írni, hiszen eddig az arguensek és defendensek érveiből kapott legtöbbször indítást. Voltak olyan nyilvános viták, ünnepélyes disputák, melyek felforrósították a kollégium hangulatát. Különösen Ballerini, a nagyhírű moralista professzoruk értett ehhez, és ha ő megjelent az aulában, a több száz teológus csendes morajlással jelezte, hogy várják az ő szellemes kirohanásait a legújabb téveszmék hirdetői ellen. A céltábla legtöbbször az olasz papfilozófus, Rosmini volt!

* * *

Prohászka pontosan beszámol a többi tantárgyról és az évek szerinti felosztásról. Az első év, az annus logicorum után következett az annus physicorum; téma: mechanika és kozmológia. Az előbbiben a felsőbb számtan elemeit taglalják, az utóbbiban a természetbölcselet igazságait, majd következik az antropológia. A második évben tehát látszatra a filozófia háttérbe szorul. Annál inkább ez jut szóhoz a harmadik évben, mikor is délelőtt az etika és az ontológia, délután a csillagászat kerül sorra. Egyetlen tantárgy szerepel változatlanul az órarendben: a retorika, ezt ugyanis mind a hét éven át tanulják: az első évben heti két órában, később hetenként egyszer; és ez kötelező minden germanikus számára.

A harmadik év végén következik, a sikeres disputák után a doktorátus. Prohászkat 1878. augusztus 17-én avatták a bölcselet doktorává. Ekkor még nem töltötte be a huszadik évét. Naplójában is megörökíti: „...mintegy hatvanan nyerték a koszorút... mi négyszarvú birétumainkkal vártuk az ajtó előtt, mire behívnak... Megnyílik az ajtó, a doktorok kettecskén nagy szerényen bevonulnak... Bent Card. Franzelin elnökösködött... végre megteszi, fölavatja az ünnepeketek tudorokká. Régi jó szokás, melyet föl nem hagynak; emléke is szép...” (1878. aug. 17.)

A filozófiai évek után kezdődik a teológia. Ennek tantárgyai között nem kell kérdezni, hogy melyiket illeti meg a „főtantárgy” titulus. Ti. a Collegium Romanum nem ismer négyévi teológiai kurzust, hanem ismer egy termet, ahol a teológia dogmatica-t adják elő. Az tehát nem jön számításba, hogy ki mikor lépett ebbe a terembe. Vagyis a rendszerből szükségképpen következik, hogy minden teológus más-más témával (részlettel) kezdi tanulmányait. A problémát feloldja az, hogy az ezt megelőző három évi filozófia már átvette a fundamentális és az apologetika valamennyi kérdését. Sorrend tehát a dogmatika traktátusaiban nemigen van.

A morálist két éven át tanulják, naponként egy órában, amihez még az ún. solutio casuum is tartozik hetenként egy alkalommal. Itt a felvetett problémák megoldásán van a hangsúly; és mind a négy év alatt folyamatosan tart. Prohászka morális tanára a hírneves P. Ballerini volt, aki sohasem végezte be két év alatt a tárgyat; mindig kért egy harmadik évet, de nem kapott.

A visszaemlékezések nem hallgatják el a hiányosságokat sem. Prohászka sem hallgat erről, de az okokat is felsorakoztatja. Az ún. „mostoha tantárgyak” között szerepelnek a következők: történelem, exegézis, keleti nyelvek, egyházjog. Prohászka szerint nem az óraszámokat kell nézni, mert bár például az exegézist két éven át csupán egyetlen óra keretében tanítják, mégis bárki három, sőt akár négy évig is hallgathatja. Ami a történelmet illeti, a tanárok itt nem saját tantárgyuk egészét törekednek bemutatni, hanem a történelmi érzék elsajátítására nevelik rá a hallgatókat, ahogy ezt a hírneves történészek legtöbbször teszi. Első hallásra ugyancsak meghökkentőnek tűnik Prohászkanak az a kijelentése is, hogy „a pasztorális ismeretlen fogalom Rómában” (218.). Mint önálló tantárgy valóban az, csak hogy ennek egyes témáit más-más kurzusban tárgyalják: a szentségeket a dogmatikában, a penitenciatartást a morálisban, vagy „iskolán kívül”, magánál a spirituálisnál. És nem tanítják Rómában külön tantárgyként a

lelkivezetést; a hodegetikát amúgy sem lehet könyvből tanulni, mint ahogy Vianney János sem onnét tanulta. A lelkivezetés „sikerének” titkát épp az arsi plébánostól tudhatjuk meg: „Le monde appartient á qui l'aimera davantage et lui prouvera le mieux” (Azé lesz a világ, aki forróbban fogja szerethetni, s szeretetét az embereknek bebizonyítani.) (219)

Akárhogy is taglaljuk a teológiai évek pozitívumait és esetleges hiányosságait, tény az, hogy Prohászka Ottokár 1882. június 14-én megkapta a filozófiai doktorátus mellé a teológiai is. Ez a dátum is mélyen belevésődött emlékezetébe, és harminc évvel később ezt írja naplójába: „Nyilvános vizsgám évfordulója. Mindig gondolok ilyenkor a jó Mazzellára, aki kardinális is. Ritka jó szívvel viseltetett irántam, mint ezt levele is mutatja...” (1912. június 24.) Jó tudni, hogy nemcsak Prohászka értékelte nagyra tanárát, de a professzor is tisztában volt tanítványa rendkívüli képességeivel. Ugyanis ez a Mazzella, a római tanulmányok befejeztével így nyilatkozott róla: Prohászka olyan nagy elme, hogy milliókra fog hatni. Ha eretnek lenne, milliókat zavarna meg. Ha mindig ilyen buzgó marad, rendkívüli szolgálatot fog tenni az egyháznak! (Schütz: 25,32).

* * *

Míg eddig a Collegium Romanum filozófiai és teológiai fakultásairól adtunk rövid tájékoztatót, most megkíséreljük felvázolni azt a hittudományi szellemi közeget, mely a múlt század második felét jellemezte, és amelynek „levegőjét” Prohászka – hogy úgy mondjam – teli tüdővel szívta magába. Még ezen a téren is a kutatás első fázisában vagyunk, és minden biztonnyal sok új összefüggésre fognak majd rámutatni a későbbi kutatók; most elégedjünk meg egy általános és mégis a ma embere számára fehér foltnak tűnő vázlattal.

Legtöbben „római iskolának” szokták nevezni azt a filozófiai-teológiai mozgalmat, amely nem szorítkozott a hagyományos skolasztikára, hanem visszahajolt a nagy egyházi hagyományhoz, az egyházatyákhoz, és figyelembe vette a történetiséget⁷. Az Egyház Krisztus misztikus teste ugyan, de emberi alkotóelemei is vannak. Van dogmafejlődés, és időnként új meglátásokkal állnak elő a teológusok. Éppen ezért érkedfeszítő kérdés, hogy vajon Prohászka mit vett észre ezekből. Hiszen épp római tartózkodása idején került újabb viharzónába a péteri hajó, és mint ilyenkor mindig, ezúttal is különbözőképpen reagáltak a hajóban tartózkodók ezekre a szellemi „frontbetörésekre”. Prohászka hét éve ebből a szempontból is sorsdöntőnek bizonyult.

Még az ún. „modernista válság” kirobbanása előtt néhány hittudós a keresztény múlthoz hajolt vissza az új arculatú egyház érdekében. J. H. Newman (+1890) anglikán konvertita körül még akkor is nagy forrongás volt, amikor nagy meglepetésre XIII. Leó pápa bíborossá kreálta. Az ő nevével sokkal ismeretlenebb a tübingeni iskola vezéralakjának, J. A. Möhlernek a neve (+1838), aki különösen Szent Athanázhoz fordult ihletért, hogy kialakítsa az eddiginél aktívabb, új egyházképet. Prohászka közvetett úton, vagyis tanárain keresztül jól ismerte nevét és teológiai nézeteit. Möhler eszméi ugyanis a Collegium Romanumban két neves jezsuita révén tovább éltek. Az egyik G. Perrone (1876), a másik C. Passaglia (1887). Ők különösen azt a szemléletmódot vették át Möhlertől, hogy a teológusok legyenek nyíltan patrisztikus beállítottságúak.

Prohászka egyházképének gyökerei után kutatva külön felhívom a figyelmet Perrone 1862-ben megjelent könyvére, mely előkészítette – másokkal együtt – a későbbi Actio Catholica életre hívásához nélkülözhetetlen talajt. Ebben nem kisebbet bizonyít, mint azt a ma már közismert nézetet, hogy az apostolság nemcsak a papságot, hanem a világiakat is kötelezi, hiszen a Megváltó apostolságának a folytatása és a világ megszentelését szolgálja. Különben a Szent Athanáz–Möhler–Perrone láncolat első két szemét Prohászka név szerint is említi egyik naplójában (1919. júl. 7.)¹⁸

Az imént említett Passaglia alakja külön említést érdemel. Nemcsak azért, mert kiváló tanár volt, és ő is a patrisztikus irányzat képviselőjeként tanítványán, C. Schraderen keresztül az I. vatikáni zsinat egyháztanának létrejöttét készítette elő, hanem azért is, mert közéleti szereplése miatt el kellett hagynia Jézus Társaságát. Amikor ugyanis 1858-ban az Italia unita megalakult, és az Egyházi Állam tovább ragaszkodott földi hatalmához, jezsuita létére kemény hangon bírálta a pápát és politikáját, a Collegium Romanum ünnepelt tanára a turini egyetemen lett a filozófia tanára, és halála előtt kibékült az Egyházzal.

Prohászka minderről tudott, és már germanista korában felfigyelt arra, hogy a „semper reformanda” képviselőinek nem könnyű a sorsa a Tanító hivatal minden újíttásra élénken reagáló magatartása miatt. De mindjárt megjegyzem azt is, hogy Prohászkanak módjában állt más magatartást is megfigyelni. Ti. a Collegium Romanumnak Passaglián kívül volt más reformátora is. Domenico Palmieri jezsuita bölcselőre és hittudósra gondolok, aki az új skolisztika nagy és merész mestereként eredeti úton járt és a substantia és accidens körüli évszázados vitához nyúlt. Érveket hozott fel a accidensnek a substantiától valóan különböző voltáról. A tanító Hivatal ezt azért látta veszélyes tanításnak, mert könnyen átvihető a teológia síkjára (például az Eucharisziára), és ott a természet és a természetfeletti elem (kegyelem) közti válaszfalat látszik veszélyeztetni. Emiatt Palmierit felmentették tanári állásából, és áthelyezték Hollandiába. Ő ezt alázatosan tudomásul vette, és új helyén biblikus tanárként működött. Ennek az engedelmes magatartásnak és nélkülözhetetlen tudásnak tudható be, hogy később visszahívták Rómába, ahol nemcsak a S. Officiumban bíztak rá fontos feladatokat, hanem a Poenitentia teológusának is kinevezték.

Anélkül, hogy párhuzamot vonnék Palmieri és Prohászka között, csupán érdekes megjegyzésnek szánom azt a tényt, hogy Palmieri filozófiai tudásán kívül óriási műveltségéről is híres volt. Talán különös véletlennek tűnhet, de Palmieri korának egyik nagy Dante-kutatója volt. Hogy miben és milyen mértékben hatott Prohászka, egyelőre nem tudjuk, de azt igen, hogy személyesen ismerte, hiszen a „Collegium Germanico-Hungaricumban” című visszaemlékezésében még azt is boldogan említi, hogy amikor a kollegisták a délutáni órákban sétáltak vagy játszottak, P. Palmieri mindig részt vett a piastrella játékon a San Pastoreban töltött vakáció heteiben... Tanár és tanítvány együtt vakációzik, együtt játssza a piastrellát. És közben mi mindenről beszélgethettek? (16, 261.)

A „front betörésekhez” hasonlítható szellemi áramlásokat Prohászka éles tekintete azonnal észrevette. Ennek fényes bizonyítéka az a naplórészlet, mely az 1878. augusztus 17-én tartott „tudori koronázás szertartását” rögzíti, vagyis saját filozófiai doktorátusának eseményeit. Másnap visszatér egy megfigyelésre, mely az avatás elnökének, a jezsuita Franzelin bíbornoknak feltűnő rosszkedvével van kapcsolatban: „Tegnap azt mondták, fölhős volt a bíbornok homloka és fősvény a beszéde.” Nos, nem nehéz kitalálni ennek okát: „A pápa elrendelte, hogy a peripatikus rendszer előadassék, s ez a Római Kollégium élet letőri, mert kosznak nézik e rendszereket vívó harcokban. Én nem tudom, hogy úgy van-e, mint sokan mondják. De a sok fecsegés a rendszer alapos ismerete nélkül nem válik dicsőségére senkinek.”

Jó ezt az éles kritikával megfogalmazott mondatot megjegyeznünk! A húszéves filozófiai doktor, tehát teljesen tisztán látja, hogy ő annak a kollégiumnak doktora, mely kosként megy neki az elavult eszméknek. Tudni kell, hogy a római tanító Hivatal akkor szokott nyíltan „a peripatetikus rendszer” elsőbbsége mellé állni, amikor veszélyeztetve látja a tanítás egységét. A Római Kollégium nem vette kizárólagosnak a tomista tanrendszert. Ezt tudta az a XIII. Leó is, aki ugyancsak ennek a kollégiumnak volt eminens tanítványa. Mégis jónak látta az Aeterni patris enciklikájával sürgetni a tomizmust, szemben azzal a szabadabb iránnyal, melynek – mint az imént láttuk – Prohászka tanárai között is híres képviselői voltak. Persze, mindig megkülönböztették Szent Tamást és a merev tomizmust.

A két doktorátust kiváló eredménnyel végző Prohászka Ottokárra már Rómában sokan felfigyeltek. Nemcsak tanárai, kollégista társai, de maga a pápa is. Abban az időben közszájon forgott az a rövid párbeszéd, ami XIII. Leó és Császka György szepesi püspök között hangzott el. Ez utóbbiról tudni kell, hogy rokona volt anyai ágon Ottokárnak. Nos, a pápai kihallgatás alkalmával Leó pápa név szerint említette Prohászkat, de nem tudta jól kiejteni a nevét. „Habes cognatum in Collegio Germanico, qui Borasca vocatur.” A nyelvbotlás azonban jelen esetben proféciónak is beillenek. Ti. ha a „borasca” eredeti változatát nézzük, és „burrasca”-t mondunk, az annyit jelent magyarul, mint vihar! Vagyis olyan rokonod van, aki majd nagy vihart kavart! Prohászka valóban felkavarta a magyar egyházat pünkösdi tűzviharával. Emiatt félreértések, sőt támadások pergőtüzébe is került. Amikor ez az ominózus 1911-es indexretételt is eléri, Prohászka Rómába utazik, és annak ellenére, hogy X. Pius pápa szívélyesen fogadta és hosszan beszélgetett vele, Rampolla bíboros kritikus hangon és nem helytállón a német teológusokra terelte a szót, akik annyi problémát okoznak a Tanító Hivatalnak. Prohászka elhárította magától a célzást: „Eminenciás Uram, én római teológus vagyok”¹⁹. Élete végéig ennek szellemében dolgozott.

A fiatal apostol

A Prohászka Ottokár római éveiről szóló tájékoztatás nem lenne hiteles, ha az önmegszentelése és két doktorátusa témáján kívül hallgatnánk mindarról, amit ezen kívül még tett. Ha az előbbi kettőről van is némi összefoglaló értékelés, a most következőről érdemben eddig nem esett szó. Azután kutattunk most, hogy az „apostolus Hungariae”, Magyarország apostola vajon már római tartózkodásakor gondolt-e a papi hivatástól elválaszthatatlan apostoli feladatokra, netán gyakorolta is germanista korában? A kérdésre meglepő választ kapunk! Szent Pál óta tudjuk, hogy az apostol karakterének egyik legmarkánsabb jellemzője, hogy igyekezék mindenkinek mindenévé válni, hogy mindenkit üdvözítsen. (1Kor 9,22.) Vajon ennek a nélkülözhetetlen magatartásnak gyökereit megtaláljuk a papságra készülő Prohászkaiban?

* * *

Volt a Collegium Romanumnak több olyan szabadon választható kezdeményezése, mely lehetővé tette a kollégisták számára az önképzést. Ezek közé sorolható a magyar szemináriumokból érkező önképzőköre. Egyelőre ezen a téren is csak utalásokra vagyunk kénytelenek szorítkozni, mert az eredeti jegyzőkönyvek tanulmányozása későbbi kutatásokra vár. A leírásokból kiragadott mondatokból és Prohászka néhány jegyzetéből azt azonban látni lehet, hogy már a római évek alatt tudatosan készült későbbi hivatására, kisebb-nagyobb dolgozatokat, előadásokat írt, és tartott, sőt olyan témák foglalkoztatták, melyekhez később itthon visszatért. A rendelkezésünkre álló adatok alapján a következő beszámoló készíthető:

„Magyar Bölcsészeti-irodalmi Társulat” néven 1869-ben két magyar germanista hívta életre az első közösséget, mely azonban rövidesen életképtelennek bizonyult. 1873-ban hétre növekedett a magyarok száma, „jó ideje nem hallott szám” – írja a Kör krónikása. Új lendület következett be Prohászka Rómába érkezése után. 1875/76. év nyolcadik ülésén már nevét ott találjuk a jegyzőkönyvben. Ugyanis ekkor már „A magyar bibliafordítás Pázmány koráig” címmel előadást tartott, aminek köszönhető, hogy a Kör bizalma jegyzőnek választotta meg. Attól kezdve rendszeres előadója a „Szent Imre Körre” változtatott magyar közösségnek. 1879. június 18-án egy órás beszédet mondott IX. Pius pápa halála alkalmával. Külön elemezte a Collegium Romanumhoz fűződő szoros, meleg kapcsolatát.

1879. augusztus 5. Prohászka a jegyzőkönyv szerint már a Kör elnökeként mondja el évzáró beszédét: A kör minden tagja érezze át felelősségét. Bár a kis létszám miatt munkájukat a csermely jelentéktelenségéhez hasonlítja, de ennek kristálytisztá vizéből később erős folyam lehet. „Hivatásuk: a szenvedő Egyháznak harcosokat, a nyomorgó emberiségnek önfeláldozó barátokat kell teremnie.” 1879. november 27. Prohászka felolvassa a Sybillákról írt dolgozatát.

Fontos dátum az 1880. június 22-i. A jegyzőkönyv ezt rögzíti: „Prohászka úr értekezik a Társadalmi válságról.” A bíráló megjegyzése alapján az előadás tartalmáról is tudunk: a munka és birtokviszony, valamint a gép térhódítása, a tőke uralma, a szabad kereskedés, az uzsora miatt új helyzet állt elő a világgazdaságban. „Az emberiség nyomora, erkölcsi, egészségi, jogi síkon is rendkívüli átalakulások következtetését rejti magában.” 1880. július 29.: Rögtönzött előadást tart a tridenti zsinatról.

A jegyzőkönyvek arról is tájékoztatnak, hogy többször költeményeket adott elő. Pl.: Arany Jánostól „Az utolsó főpap” című verset, máskor Mindszenty költeményét szavalta. Amikor az V. Lászlót adja elő, bírálója megjegyzi: „Az előadás kielégítő, de az egyes szereplők föltüntetésében hiányt szenved.”

„Ifjú és tetterős” jelzővel illetik elnöküket a Kör tagjai, akik örömmel állapították meg, hogy Prohászka felvette a kapcsolatot a budapesti Magyar Iskola tagjaival, és szépen gyarapodott a könyvtáruk is. Az összejöveleteken már húszan vannak. Beszél, lelkesít, szaval, legtöbbször hazafias verseket, pl. Petőfi: A hazáról. Kapcsolatot tart a Szent István Társulat elnökével, felolvastatja „Tárkányi úr öméltóságának levelét”, melyben szó van könyvek küldéséről. A pestiek adományának híre óriási lelkesedéssel tölti el a Kör elnökét és tagjait. Előadásai egyre jobban mutatják, hogy mi minden foglalkoztatja: sajtószabadság, liberalizmus. 1880. december 3-i előadásában különleges témát elemez: rosszallja az Aranybulla téves felfogását, mintha az egyéni szabadságot korlátozná. Egyedülállónak minősíti és nem látja jogosnak, hogy más országokkal összehasonlítsák... 1881. január 27-én az Egyház és az Állam szétválasztásáról tartott előadásában sorra veszi az érveket, bemutatja az Egyház fölényét az állammal szemben. Remekül cáfolja az ellenvetéseket. A kör védőszentjének, Szent Imrének minden évben díszgyűléssel adóznak, az ünnepi szónok mindig az elnök, Prohászka. A székesfehérvári archívumban őrizzük egyikét, melynek nemcsak vázlatát, de teljes szövegét is leírta. A jegyzőkönyv egyetlen szóval illeti: „remek”. Az utolsó gyűlésről külön szép megemlékezést olvashatunk. Most is ő az előadó: Káin és Ábel áldozata a téma, mely előadás „valóban méltó zárköve dolgozatai ama szép sorának, mellyel hét éven át gyönyörködtette iskolánkat. Hét éven át volt körünk öröme és büszkesége. Elvezze künn az életben irodalmi munkásságának gyümölcseit, és legyen kedves az Isten előtt, amint kedves volt Ábel áldozata.”²⁰

* * *

A krisztusi apostolság páli megfogalmazása nem ismer korlátokat. Ezért „illik” a göröghöz göröggént, a zsidóhoz a saját stílusában beszélni... Ezt a korlátokat nem ismerő magatartást Prohászkanál már a római években megfigyelhetjük. Az alábbiakban három olyan epizódra havom fel a figyelmet, mely közül kettőről ő számol be, egyet pedig a világhírű festőművész, Csontváry örökített meg.²¹

Mennyire félreismernénk a fiatal Prohászkat, ha csupán a naplóiban megörökített lelki élményei, harcai alapján készítenénk el portréját. Nem a római Soliloquiából, hanem egyik esszéből tudjuk meg, hogy a Collegium Romanumnak voltak világi hallgatói is, sőt még hitetlenek is beültek neves jezsuita professzorok óráira. Azt pedig még kevésbé hinnénk el, hogy egy hitetlen porosz báró épp Prohászka mellé szokott ülni, és baráti kapcsolat alakult ki közöttük. A fiatal Roeder báró azt is elmondta teológus barátjának, hogy nézetei miatt a római előkelőségek radikális szocialistának, sőt néhányan nihilistának nevezték. Legtöbben a lélek

halhatatlanságáról vitatkoztak, melyet „óperenciás dajkamesének” tartott mindaddig, míg nem találkozott „az angyali szépségű” dán leánnyal, a Sacre Coeur apácáinál nevelkedett Zinkával. A szerelemből házasság lett, és az 1876-ban kezdődő ismeretség néhány évi szünet után nem várt fordulatot vett. 1880 májusában Prohászka újból találkozott a báróval az Albanói tónál, de ekkor mint megtért özvegyel. Zinka ugyanis meghalt, és most kétéves kislányával itt maradt. egyetlen vigasza, hogy Zinka mégis él; nem halhatott meg: „Zinka halhatatlan”. A szépirodalmi remeklésen kívül van ebben az írásban egy olyan mondat, mely a későbbi Prohászkanak, a hozzá forduló lelkek orvosának egyik titka volt: odafigyelés, a lepecsételt zárok, bezárt ajtók kinyitásához nélkülözhetetlen türelem... „Nem szóltam semmit: tudtam, hogy rajta a beszéd sora” (8,8).

* * *

A másik epizód a következő mondattal van kapcsolatban: „Meggyőződtem arról a Collegie Austro Hungaricoban (sic!), hogy ott egyetlen magyar Prohászka nevű kispap tanul, aki szívesen de félénken fogadott, és egy tányér supát belém is csúsztatott.” A mondat Csontváry Kosztka Tivadar életrajzi vázlatából való. Ebből a rövid néhány szóból tudjuk meg egyáltalában, hogy a két rendkívüli ember valaha is találkozott. Prohászka naplójában ugyanis ezzel kapcsolatban semmilyen adat sem található. Pontosítva a történetet, az bizonyosra vehető, hogy 1881 húsvétszombatján Csontváry több sikertelen próbálkozás után végül is a Collegium Germanicumba kért bebocsátást, miután az otthon megadott címek közül senkit sem talált meg: a san Pietro német gyóntatója sem volt otthon, a magyarok zarándokháza nem volt nyitva, az egri papismerőse sem tartózkodott Rómában. Utolsó reménye az volt, hogy a jezsuiták kollégiumában megtalálja azt a magyar kispapot, akivel szót válthat. A tragikus sorsú festőművész épp ezekben a hónapokban járta be a világot, hogy a „láthatatlan szellem meghívottjaként” egy új, eddig soha nem látott élő perspektívát csináljon, olyat, amelyet még Raffaello sem tudott alkotni. Rómába is azért jött, hogy szemtől szembe láthassa őt... Útközben tudatosan koplalt, bizonyára Rómában is éhezett. Ezért is sokatmondó az a megjegyzése, hogy a szerény, félénk „Prohászka nevű kispap” még egy tányér levessel is megkínálta... Alighanem soha nem látták később egymást, de nekünk óriási kincset jelent a két római zarándok találkozása!

* * *

Néhány héttel később, 1881. május 15-én újabb zarándokok kopogtak a Collegium Germanicum kapuján. Ezúttal két magyar temerini paraszt kért bebocsátást, mert a Szentföldről megérkezvén sehol nem kaptak szállást; sőt a németek az Anima kolostorból kitessékelték őket éjnek idején, mert magyarok! Ez annyira megrendítette Prohászkat, hogy napokig nem tudott szabadulni tőle: imádkozott, sírt és naplójába ilyen mondatokat írt: „...mintha lelkem ki akarna kelni szűk határaiból fölálldozni magát e szegény, zaklatott, szorongatott népért. Mit tehetek érted, magyar nép...” Mindez a szentelése előtti hónapokban történt. Utal is rá, mert érzi, hogy népéért akkor tud a legtöbbet tenni, ha „felszentelt kezei a szeretet és a kegyelem osztogatóivá válnak”. Bármennyire szereti Rómát, épp ennek a két temerini magyar parasztnak esete juttatja eszébe Vörösmarty Szózatát: „...Mily igazán éneklí Vörösmarty, hogy a magyarnak hazáján kívül nincs helye!” (23, 17-18.)

* * *

Elérkezett az utolsó esztendő. Egymást követik az események: 1881. augusztus 25-én diakónussá szentelik; október 18-án kéthetes lelkigyakorlattal készül pappá szentelésére.

Lelkét, életét teljesen átadja Jézusnak: „Szent akarok lenni, mindenáron... egészen Érte élni.” Október 21.: „Ma délelőtt gyóntam... Most tehát minden rendben!” Október 24.: „Mindent visszaviszek a szentmisére, mely forrásom lesz mindenre. Eképp az ima emberének kell lennem.” És elérkezett a várva várt nap: Október 30. „Pappá szenteltettem.” A Trinita` dei Monti templomban Lenti c. érsek 11 társával felszenteli! Szeretné megállítani az időt: „ne folyjanak a percek, ne múljék az idő... Nem akarok pihenni, aludni, nehogy elmulasszam az időt...” (23,25) Primiciáját a Róma közelében fekvő Jó Tanács Anyjáról nevezett kegytemplomban mutatta be. Kézvezetője az a Csáky Károly plébános, aki annak idején szeminaristatársa volt Esztergomban, és aki várja már haza...

Első miséjének ünnepére emlékkönyvet kapott germanista társaitól. A piros vászonkötésű, fedőlapján aranynyomású „Album” Prohászka legkedvesebb emléke maradt, legtöbbször magával vitte útjaira, virágokat ragasztott lapjai közé. Ez is megtalálható a székesfehérvári hagyatékban. Értéke felbecsülhetetlen a történész számára is, hiszen német, olasz, spanyol, latin, magyar nyelvű versek, idézetek, jókívánságok találhatók benne, melyeket társai és híres professzorai írtak... „Éltem legboldogabb napján, barátod Gombássy”-tól kezdve Steinhuber bíboroson (57), C. Mazzellán (59) és Palmierin (64) át Eszterházy János magyar verséig annyi szeretet és szellem árad a 128 lapból álló emlékkönyvből, hogy érthető Prohászka meghatódottsága. Az utolsó bejegyzés Franz Mooser professzortól való: „Ein Mann, der für eine so hohe Idee ihr Opfer bringt, ist jedesmal auch ein höherer Mensch” (Az az ember, akinek oly magas eszménye van az áldozatról, mindig nagyobb ember is.) (12. Juli, 1882.)

1882. június 14-én a szokásos nagy ünnepség keretében teológiai doktorrá avatják. A búcsúzás napjai; nehéz szívvel, de a magyar nép és a magyar egyház iránt érzett apostoli elszántsággal útnak indul. A székesfehérvári hagyatékban található egy parányi, zöldszelvény notesz, mely az útirányt és a dátumokat is rögzíti. „Több mint egy hónapig voltam úton” – írja később egykori tanítványának, az ugyancsak germanista Andor (Anhäupel) Györgynek. A többhetes körutat nem egyedül, hanem egy bázeli évfolyamtársával együtt teszi meg. Június 26-án Assisiben a Poverello sírjánál megfogadja, hogy élete végéig a szegények patrónusa lesz. 27-én Loreto, 28-án Milano szerepel a feljegyzésben. „Tirolból a Gotthárdon gyalog mentünk”; élvezettel írja, hogy egy hóvizes folyón térdig érő vízben kellett átgázolniuk, mert eltévedtek. „Azt kellett volna lefotografizni!” Két napig a dissentisi kolsotorban pihentek, s hálából a vesperán az orgonálást vállalja! (A noteszben kotta jelekkel örökít meg egy Mária-éneket.)

Feldkirchben édesatyja sírját kereste fel. Apja 1879 nyarán halt meg, és nem lehetett betegágya mellett. A család visszaköltözött Nyitrára, itt láthatta özvegy édesanyját, és Irma húgát, hét év után, 1882 augusztusában. Jellemző, hogy közben állandóan Róma jut eszébe. Naplójának első itthoni bejegyzése augusztus 12-ről való. Ezen a napon háromszor is ír a füzetbe (23,31-32.). Ebből kettő Rómát idézi, a harmadikat érdemes megjegyeznünk: „Nagy érdektelenség... a parasztok helyzetéről beszélgetve egy fiatal ügyvéddel, azt a felvilágosítást vettem búcsúzólul; tudja a fene, hogy mi lesz.” Alig érkezett vissza hazájába, máris szembetalálja magát a közönnyel, melyet képtelen elviselni. Évek telnek el, míg felülkerekedik, és hadat üzen a cinizmusnak.

1882. augusztus 17-én délután jelentkezik a királyvárosi plébánosnál, dr. Csáky Károlynál, egykori iskolatársánál és római primiciájának manuduktoránál. Augusztus 18.: „Ma mise volt az asszisztenciával. Oda gondolok a kedves Germanicumra.” Testben itt van már, de lelke minduntalan Rómát járja...

Jegyzetek

- 1 Szent Mihályra utaló bejegyzéseiről részletesen: Barlay: PÉA 2-3 Mozaikok Prohászka Ottokár gyermekkorából. Idézetek Rózsahegyről uo. 2 kk.
- 2 Vö. Koncz Lajos: Prohászka Ottokár Modern katolicizmus, Bp. 1990, 63.

- 3 Vö. Élet 1918/10, 962. Idézetek gyermekkoráról, a losonci iskoláról: Barlay: PÉA 3-5 kk.
- 4 A piarista igazgató nyilatkozata in Élet id. szám 962. Visszaemlékezései nyitrai diákéveire, vö.: Barlay: PÉA 5-7. Utalás a helyzetkomikumra a tót-latin mondatokkal. 1915. febr. 27.
- 5 A kalocsai jezsuiták gimnáziumáról és kollégiumáról a legtöbb adat in Petruch Antal SJ.: Száz év a magyar jezsuiták múltjából, II. rész, Kecskemét, 1992, 13-219.
- 6 Jezsuitaellenes hangulat a parlamentben in Petruch 59, a főigazgatók dicsérete uo. 121.
- 7 Prohászka Kalocsáról. P. Railéről in Petruch 19-195, vö.: Élet 1918/10 960.
- 8 P. Raile Prohászkaról Élet id. szám 962; Prohászka osztálytársairól Barlay: PÉA 9; Raile levele Esztergomba uo. 13.
- 9 Prohászka kalocsai lelkivezetőjének azonosítása egy római feljegyzésének segítségével vált lehetővé. A még kiadatlan naplórész (1878. okt. 17.) a székesfehérvári Prohászka-archívumban található. P. Uhlarikról in Petruch 201 kk.
- 10 Vö.: Élet id. szám 962.
- 11 Itt csak érintem Prohászka és szülei levelezését. Az eddig ismerteken kívül többet is találtam. Minderről külön fejezetben számolok be, vö.: Barlay PÉA. Függelék.
- 12 Vö. Élet id. szám 960. 966.
- 13 Vö. Élet id. szám 960. 966.
- 14 Az adatokat vö.: A Collegium Germanico-Hungaricumban c. tanulmánya 16,158-271, illetve in Magyar Sion 1887-88 évf. cikksorozat. – Prohászka recenziója A. Steinhuber: Geschichte des Collegium Germanico-Hungaricum in Rom című művéről vö.: Schütz 16,303-4. Az ún. „Klasszicizáló magatartásáról részletesen Barlay: PÉA 20-23.
- 15 Szent Ignác lelkigyakorlatainak szelleme című tanulmányát I. 8,259-322. Itt azokat a gondolatait emelem ki, melyeket nélkülözhetetlennek tartott a magyarországi lelki megújulásban. Későbbi lelkigyakorlatai is ezt tükrözik.
- 16 Prohászka római filozófiai és teológiai tanulmányainak részletesebb elemzése, a hét év alatt szerzett befolyások feltárása folyamatban van. De igazában Prohászka maga megnevezi azokat a jezsuita előjárókat, prefektusokat és professzorokat, akiknek emlékét őrzi. „Ha P. Franzelin, Palmieri, Secchi, Ballerini szobáját söpri...” (16, 175). Hosszabban ír P. de Melisről (16, 192-193), aki a logikát tanította. Ballerini-ről, morális tanáráról is jó jellemzést fogalmaz meg (16, 217). A bíborossá kreált Franzelint is látja 1875-ben, IX. Pius jubileumán (16,234). Később naplójában a szintén bíborossá kreált Mazellát emlegeti, aki 1879–86 között dogmatanár, 1880–86 között pedig stúdiumprefektus volt a Római Kollégiumban.
- 17 Az ún. „római iskoláról” (Perrone, Passaglia, Schrader teológiájáról) bővebben lásd: W. Kasper: Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Herder 1962. A három teológus nem volt Prohászka tanára, de irányzatuk tovább élt a Kollégiumban 1875-1882 között is.
- 18 A két doktorátus című fejezetben összefoglaltam kutatásaimat, részleteket vö.: Barlay PÉA: A Gregorián egyetemen folytatott filozófiai és teológiai tanulmányok című fejezet 1-15. – J. A. Möhler hatását elemzi Szabó Ferenc SJ: Prohászka a próféta és a reformátor in Katolikus Szemle 1977/2 97-105. A világiak apostoli hivatása Prohászkanál vö.: Koncz Lajos: Elszántan és tapintatosan in Jel 1991/2 3-6.
- 19 Vö.: Schütz A. 25, 26.
- 20 Részletes elemzés a Barlay PÉA: Prohászka és a római Szent Imre kör c. fejezetben.
- 21 Vö.: Zinka halhatatlan in 8,1-8. – Prohászka és Csontváry római találkozásáról Szabó Ferenc SJ: Csontváry, a „Magányos Cédrus” in Jelek az éjszakában, Róma, 1983, 351-356. – A két magyar zarándokról 1881. máj. 15. és 17. in 23,17. – A három epizódról részletesen in Barlay PÉA: Prohászka nevű kispap 1-7.

Szabó Ferenc S.J.: Prohászka és a modernizmus

Tanulmányom célja az, hogy vázlatosan bemutassam azt a szellemi fejlődést, amely Prohászka Ottokárt (1858-1927) a századfordulótól – a modernista válságon keresztül – az 1910-es akadémiai székfoglaló (*Az intellektualizmus túlhajtásai*) kidolgozásához elvezette. Egyben megvilágítom, hogy – túl bizonyos intrikákon – miért kerülhetett (1911-ben) római indexre a székfoglaló és Prohászka másik két írása.

Dolgozatom helyreigazít néhány valótlan megállapítást Prohászka bergsonizmusával kapcsolatban is. Rezek Román Schütz Antalra hivatkozik, aki az Összegyűjtött Munkához írt életrajzban ezt a megállapítást teszi (25, 82): „Itt még csak azt a történeti tényt kell konstatálni, hogy mikor akadémiai székfoglalóját tartotta, Bergson még nem ismerte.” Valójában Prohászka székfoglaló fogalmazványában többször hivatkozik Bergsonra: német tanulmányt olvasott róla, főleg pedig a bergsonista Le Roy közvetítette számára a bergsoni eszméket.

Forrásaim – a modernizmusra vonatkozó bőséges idegen (főleg francia) nyelvű irodalom mellett – *Az intellektualizmus túlhajtásai* eredeti kézírata (amely sokkal bőségesebb, mint a kinyomtatott szöveg), valamint a szintén kiadatlan *Napló* ebből az időszakból (Shvoy-hagyaték). A székfoglaló kéziratának tanulmányozása főleg azért tanulságos, mert a szerző itt pontosan megjelöli forrásait: pl. a lapszámmal utal Ed. Le Roy *Dogme et critique* (1907) című könyvére, amelyet Prohászka magánkönyvtára könyvei között megtaláltam. (Az aláhúzások és széljegyzetek is mutatják, hogy a fehérvári püspök székfoglalója megírásakor bőven felhasználta ezt a tanulmánygyűjteményt, a modernista viták egyik központi alakjának, a bergsonista Le Roy-nak vitacikkeit.) Le Roy művén keresztül Bergson és Blondel közvetett hatása is világosan kimutatható.

Megmutatom, hogy Prohászka püspök elvetette a modernista tételeket, amelyeket X. Piusz 1907-ben elítélt, de olvasmányai, forrásai alapján határozottan állíthatjuk: a modern katolicizmust valló Prohászka rokonszenvezett a modernista Le Roy bizonyos nézeteivel, főleg az intuícióra és a cselekvés döntő szerepére vonatkozó ismeretelméleti meglátásaival, illetve dogmaértelmezésével. Az intellektualizmus (pontosabban: racionalizmus) elleni küzdelmében néha azt a benyomást kelthette, hogy ő meg a másik végletbe, az irracionális és az agnoszticizmus túlzásaiba esett. Prohászka *modern* (tágabb értelemben: *egzisztencialista*) nézetei „modernista” ízüeknek tűnhettek a merev, konceptualista skolasztikusok szemében. Később – az index után – Prohászka maga világosabban körülírta ismeretelméleti felfogását.

I. Modernség és modernizmus

1. A modernista válság gyökerei

Akár a „*Modern katolicizmus*” című, 1907-ben a Szent István Társulatnál megjelent (az 1990-es Szent István Társulat által kiadott, hasonló című antológiába felvett = MK) füzetét olvassuk, akár korábbi írásait, pl. a századfordulón közzétett cikkeinek gyűjteményét, a *Diadalmas világnézetet* (ÖM 5), világosan látjuk, hogy Prohászka már Esztergomból élénk figyelemmel kísérte az európai szellemáramlatokat, és azokra keresztény választ kívánt adni. A *Magyar Sion* minden számába írt tanulmányt vagy recenziót már a 80-as, 90-es években dogmatikai, morális, egyháztörténeti stb. művekről. (Húsz év alatt több mint másfélszáz ilyen

recenzió jelent meg német, latin, francia, olasz, magyar könyvekről!) A római évek alatt alaposan kiképzett fiatal pap a „Magyar Sion” ormáról észreveszi, hogy a „szél fordul”, hogy új világ van születőben. Határozott igent mond mindarra, ami a modernségben pozitív, ami az egyházban „haladó”, anélkül, hogy a katolikus dogmákat megkérdőjelezné.

Prohászka Ottokár határozottan modern, de nem modernista, jóllehet nehéz küzdelembe kerül neki, hogy Kant, Bergson és más gondolkodók eszméit kellőképpen megrostálja. Nem szólam, hanem szószerinti igazság, hogy fél századdal megelőzte a II. vatikáni zsinat tanítását egyháztani kérdésekben, az egyház reformjára, a világiak szerepére, a népnyelvű liturgiára stb. vonatkozóan. A szociális kérdésben (magántulajdon, földosztás) XIII. Leó pápa elveit képviselte elméletileg és gyakorlatilag. Nemhiába „vörösnek” tartották a feudális magyar főurak és főpapok. A hit és a tudomány párbeszédére (harmóniájára) vonatkozóan (darwinizmus, fejlődéstudomány) szintén korát megelőzve, meglepő nyitottságot mutat. (A kezdetben bergsonista befolyás alatt álló Teilhard-ra emlékeztetnek nézetei.) Ezzel függ össze a szentírás-értelmezésről vallott haladó felfogása is, ami a modernista viták homlokterében állt, pl. A. Loisy-nál is, aki a X. Piusz által (az 1907-es *Lamentabili* k. dekrétumban és a *Pascendi* kezdetű enciklikában) *modernizmusnak* nevezett irány főképviseelője volt.

1960 óta fokozatosan közzétették a modernizmus dokumentumait (lásd a bibliográfiát) a „főszereplők” (modernisták és hithű katolikusok) levélváltásait (A. Loisy, Ed. Le Roy, M. Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, L. Laberthonniere, J. Wehrle, F. Mourret, G. Tyrrell stb.). Ebben René Marlé jezsuita, majd főleg Emile Poulat volt az úttörő. E dokumentációkból alaposabban megismerhetjük azt a szellemi légkört (exegétikai/filozófiai/teológiai problematikát), amelybe Prohászka Ottokár is bekapcsolódott. Akkoriban igen kevesen voltak magyar földön olyan papok vagy világiak, akik hozzá hasonlóan egészen közről követték a katolicizmus szembesülését a feltörő modern eszmékkel. Magyar katolikus körökben a merev iskolás (skolasztikus) filozófia-teológia dívott, egy bizonyos tomizmus, ami messze esett az igazi Szent Tamástól, a Rousselot S.J., majd Sertillanges és később Chenu domonkosok által feltárt Szent Tamástól.

Poulat helyesen látja azt, hogy *a modernizmus gyökerei* a XIX. századba nyúlnak vissza: a hit és az ész, a teológia és a természettudományok, az elavult tradíciók és a modern szellem ütközéseiből bontakozott ki. Az ütközések kibékítését egyesek lehetségesnek hitték. A modernizmus az egyik katolikus kísérlet volt, hogy tudományos szinten feloldja az antagonizmusokat. Az alkalom az új vallástudományok területén kínálkozott. Viták tárgyát képezték: a szövegkritika és általában a biblikus segédtudományok alkalmazása a *szentírás-értelmezésben*, a Biblia és az evolucionizmus, a pogány vallások és a kereszténység viszonya, értelmi megismerés és dogmafejlődés stb. A fő problémák közvetlenül a hagyományos *apologetika* területén merültek fel. A válságot súlyosbította az, hogy az egyházi oktatás (a szemináriumokban) maradi és középszerű volt: a katolikus papság egy rétege nem tudott megbirkózni a vallástudományok által felvetett új kérdésekkel. (Franciaországban igen sok pap is csatlakozott a modernizmushoz.) A hivatalos egyház közbelépése, a katolikus sajtó hevesége, személyes intrikák (gyanúsítások, feljelentések) – Prohászka esetében is elmérgezték a helyzetet.

Igazában véve nagyon *nehéz pontosan körülírni a modernizmust*. „Ötven év távlatából is – írja Poulat – a jelenség úgy áll előttünk, mint a kortársak előtt: mindenütt jelenlévő és megfoghatatlan, anélkül, hogy ezt a tulajdonságot a mozgalom által kifejezett aspirációk szétfolyó és zavaros jellegének kellene tulajdonítanunk. Amikor a *Pascendi* enciklika (1907) a modernizmust »minden eretnesség találkozó pontjának« jelölte meg, benne összefoglalta a keresztény megoszlás XIX. századát. Abban az összetett portréban, amelyet a körlevél a modernista típusáról megrajzolt, nem volt a katolikus tannak, vagy a tudományágaknak olyan pontja, amellyel szemben a modernizmus közömbös maradt volna, bár a bibliai exegézis és a

dogmatörténet voltak kedvelt területei. Másrészt a modernizmus sohasem alkotott homogén mozgalmat egy gondolatrendszerrel, hacsak azzal nem, amelyet az enciklika rekonstruált. Sohasem rendelkezett azzal a »közös lélekkel« amely például a Sillon-mozgalom eredetiségét alkotta.»¹

Ha most eltekintünk a mozgalom néhány képviselőjének heterodox eszmevilágától (Loisy, Tyrell, F. von Hügel, Ed. Le Roy), azt mondhatnánk, hogy a modernizmus egy átfogóbb jelenség részét képezi; alapvetően nem egy elszigetelhető gondolatrendszerrel van szó, hanem az egyház eszmélődéséről, az új világgal való konfrontálódásáról. Mondjuk ki: annak megsejtéséről, amit a II. vatikáni zsinat világosan megfogalmazott – *az egyház korszerűsödéséről minden vonalon*. Ezt a „Grundmodernizmus”-t Frémont abbé így fejezte ki annak idején: „A XX. században az egyháznak új reformációra van szüksége”. Világos ez a Reims-ben (1896) és Bourges-ban (1900) megtartott két papi kongresszus aktáiból. A magam részéről Prohászka is ehhez a *Grundmodernizmushoz* sorolnám.²

2. Evolúció és történetiség

Prohászka, mint Bergson vagy Teilhard de Chardin, világosan meglátta, hogy az újkor egyik fő jellemzője az *evolúció* felfedezése: a világ fejlődés, a biológiai és szellemi fejlődés összekapcsolódik; minden az emberi gondolkodás felé mutat. A fejlődés; „*montée de conscience*”, a tudat növekedése (Teilhard). Az emberrel kialakul a „nooszféra” (a szellem szférája), amint Teilhard és a bergsonista Le Roy a két háború között megfogalmazta.

Prohászka 1908. okt. 19-i (még kiadatlan) naplójegyzetében írja:

„Függöm a *mindenségtől*, nem mint durva, túlsúlyos erőttől, hanem mint rendtől, törvénytől, észtől jóságtól... Az én lelkülem nem a tompa resignatio, hanem a *szerető bizalom*. Azután az Istent nem foghatom föl mint tisztára transzcendens valamit, de a világot s a létet átjáró, végre is mmanens valóságot. – Ez az immanens valóság bizonyítja magát a fejlődésben; látom az emelkedő irányzatot: szerves, szerves ... az embert mint füzist, de látom mint morális fejlődést, mely küzd s fölküzd magát, mikor az egyes el is pusztul ... vagy lehanyatlik...[...] Religióm pedig: hogy az egészben nem dirib-darabokat, nem véletlent és chaoszt, hanem örök törvényt és rendet látok, mely az élet, ész és jóság Forrásából fakad. De nekem nem elég a világ okai láncában *érvényesülő öntudatlan észszerűség*, nekem öntudat és élet kell bele. De nekem nem elég a *végtelenbe mozgatott anyag*, mert akkor a buta determinizmusba érek. Az Überwelt (világfeletti) azért kell, mert a Welt (világ) nem oldja meg a föladatakat, melyekről le nem mondhatunk.”

Íme az ötvenéves Prohászka kozmikus víziója: mindent fejlődésben lát, és tudja, hogy most már az evolúció *auto-evolúció* lett; tehát az ember felelős a fejlődő világ sorsáért. A fejlődő, *fakadó*, kibontakozó élet – az időfolyamban sodródó világ gondolata állandóan visszatér Prohászkanál az akadémiai székfoglalóban: első kézirat-változatában is, de a kinyomtatott dolgozatban is. Többször is hivatkozik Herakleitoszra: *Panta rei, minden folyik*, a valóság állandó változásban van, ezért is olyan nehéz a lényegismeret. Nem csoda, ha ebben a látásmódban a *történetiség* olyan jelentős szerepet kap: az egyházra, a kereszténység történetére, a dogmafejlődésre vonatkozóan egyaránt.

Prohászka különben már a század első éveiben alaposabban foglalkozott az evolúció és a teremtés problémájával: a század elején megjelent cikkeit a *Föld és ég* két kötetében gyűjtötte össze Schütz Antal. Prohászka meglepően nyitott volt az evolúció hipotéziseivel szemben: az evolúciót sokkal inkább összeegyeztethetőnek tartotta a teremtés eszméjével, mint a Genézis szószerinti értelmezését, amelyhez akkor még ragaszkodott a római Biblia-bizottság.³

A *Föld és ég* II. kötetében (4, 164kk.) különösen is figyelmet érdemel a XX. fejezet: „A szellemek oszlása”, ahol Prohászka visszapillant korábbi fejtegetéseire és vázolja alapvető magatartását, nyitottságát a természettudományok új vívmányai, nevezetesen az *evolúció* eszméje felé.

„E fejtegetések előttem csak oltárlépcső számba mentek, melyeken fölhaladva, meggyújthatjuk már a legfőbb ismeretnek, s egy mindent összefoglaló világnézetnek szent lángját. Céлом nem az volt, hogy a tudományos geológiai fejtegetéseket írjak, hanem meg akartam világítani a geológiai tanokat a természetbölcseletnek s a kereszténységnek fényével. Mindezek után a legfontosabb kérdést tűzöm ki, mely abban kulminál, megegyeztethető-e a keresztény vallás a modern világnézettel? fönntartható-e még a szentírás a modern tudománnyal szemben? s miben áll az a megrendülés, vagy mondják változás, melyet a modern ember vallásossága szenved?” (4, 164–165.)

Prohászka megvizsgálja a szellemi áramlatokat, „melyek vagy a tudományt vagy a vallást félreértve, egyoldalúan indultak meg s nem áldást, hanem átkot és zavart hoztak ránk.” Mindenekelőtt megemlíti azokat a jóindulatú, de túlzó szellemi áramlatokat az egyházon belül, „melyek a kinyilatkoztatást féltve, a tudománynak nézeteit a világról s az evolúcióról tévtanoknak tartották. Voltak, kik örvényt láttak a hit s tudomány közt s ellenkezést a tudomány haladása s a keresztény világnézet közt.” (4, 166). Prohászka itt is, mint annyi más írásában megmutatja, hogy akár a haladástól féltő hívőknél, akár a pöffeszkedő szcientistáknál félreértésről, illetve egyoldalú túlzásokról volt szó. Sem a konkordizmus (amely a szentírás betű szerinti értelmével igyekezett egyeztetni egy adott kor tudományos vívmányait), sem az ideológiává fajuló „tudományosság” nem jár a helyes úton. Prohászka – miként a jezsuita paleontológus, Teilhard de Chardin – *a hit vidám merészségével* néz szembe a tudomány által felvetett problémákkal. Ugyanakkor megértéssel van a konzervatívabb teológusok iránt, akik számára *megrendülést* okozott a tudomány forradalma, illetve az a „*gondolat-forduló*”, amely – *a kopernikuszi fordulathoz hasonlóan* – *a modern kort jellemzi: a modern geológia és az evolúció gondolata.* (Vö. 4, 167.) Rámutat a tudományok nevében ágáló naivságokra is: „Mennyi naivséget termelt a természettudományokban az evolúció hatalmas s gyönyörű gondolata!” (4, 170.)

Így pl. a darwinizmus nevében a vallás ellen hadakozó szcientizmus: „A geológia sokszor készült csendíteni a teológiának; a zoológia főleg a darwinizmust szerződtette, azt a „pompe funébre”-t (= temetkezési vállalatot), melyet hozzánk méltónak tartott; hiszen szerinte halott van az emberiség gondolatainak nagy házában; meghalt a gazda; a teológia embere haldoklott, majom lett belőle...” (4, 171.) Prohászka tehát nem a tudomány valós eredményei ellen emel szót, azokat elfogadja, hálás érte a teológusok nevében, hanem a vallással szembeni ellenséges érzületet, a megvetést, a kevélységet, az elfogult ideológiát az ateizmust bírálja, amit egyes modern tudósoknál tapasztalni lehetett. A hívőket és a teológusokat pedig így figyelmezteti: „Diszkreditálni a tudományt nem szabad; nem az ő romjaiból épül föl templomunk és oltárunk; ellenkezőleg szomjazzuk igazságait s testvéri örömmel nézzük haladását.” (4, 172)

Mindezt a századfordulón írta Prohászka. Pár évvel korábban, egy 1899-es tanulmányában: „Mire kell ma a teológiában súlyt fektetni?” (15,179.kk.) ugyanilyen szellemben ír a természettudomány és a teológia, nevezetesen a bibliai teremtéstörténet és az evolúció problémaköréről. E fontos tanulmányról írja Schütz Antal (15, 293–294): „Ennek a dolgozatnak abban van nagy jelentősége, hogy csirájában tartalmazza azokat a gondolatokat, melyeknek fölséges kommentárját látjuk a Föld és ég-ben.”

Ezekkel az előzetes megfontolásokkal csupán a modernista válság főbb kérdésköreit kívántam jelezni; most majd közelebbről bemutatom a „mozgalmat”.

Emile Poulat említett monográfiájának címe is jelzi a kulcsszavakat: „*Történelem, dogma és kritika a modernista válságban*”. Valójában a Franciaországban kirobbant válság a

liberális protestantizmus történeti-kritikai exegézisére adandó válaszra megy vissza. Amikor a modern exegézis eredményeit is felhasználva, a liberális protestáns Adolf von Harnack kihívására válaszolt, Loisy a *kereszténység lényegéről*, pontosabban a *kereszténység történeti* sorsáról, a keresztény ember, a tanítás és az intézmény jelenéről és jövőjéről értekezett.

A kérdéskör kiterjedt a történelem, az exegézis, a filozófia és a dogmatika területeire. Egyik központi téma lett: változnak-e a dogmák? – tehát a dogmafejlődés problémája, amelyet már a múlt században H. Newman is elemzett. Természetesen, a társadalmi és kulturális változások, az új világhelyzet, a XX. század születése stb. is belejátszanak a krízisbe. Már korábban a német idealizmus kihívása, főleg Kant kritikája és Hegel filozófiája, Nietzsche képromboló eszméi, illetve ellenhatásként a pozitivista/materialista szcientizmus megkérdőjelezése (főleg Bergson filozófiája játszott itt döntő szerepet!) előkészítette az új szellemi helyzetet, amelyben aztán az integrizmus és a modernizmus vívott párbajt.

3. A. Loisy és a modernisták

Alfred Loisy (1857–1940) katolikus pap, exegéta és vallásfilozófus kezdetben őszintén meg akarta reformálni az egyházat, és válaszolni kívánt a protestáns exegézis ellenvetéseire, nevezetesen a berlini egyetem protestáns egyháztörténet-professzora, *Adolf von Harnack* (1851–1930) *A kereszténység lényege* című nagysikerű művére, amely a XIX. század végén (1899–1900 téli szemeszterén) előadásorozat volt.

Loisy 1902-es válaszában (*Az Evangélium és az Egyház*) – megszakítva a szinoptikusokról készülő hatalmas monográfiája munkáit – azt vizsgálja meg, hogy valóban a kereszténység lényegét mutatja-e be Harnack, avagy csupán egy bizonyos protestantizmust, és ehhez főleg a *kereszténység és a történelem viszonyát elemzi*. Harnack ki akarta engesztelni a keresztény hitet a tudományos szellem követelményeivel (ez volt már Renan szándéka is), de a hitet annyira összezsugorította, hogy eltűnt annak lényege: csak valami természetes érzés lett, amelyet nem érinthet a racionalista kritika.

Loisy sorra veszi Harnack témaköreit: Isten Országá, Isten Fia, Egyház, keresztény dogma (dogmafejlődés), a katolikus kultusz. Katolikusok körében majd éppen a dogmaértelmezés, ill. a dogmafejlődés kérdése lesz a legvitatottabb. De a liberális protestáns nézetek megrostálásánál lényeges volt az Evangélium és az egyház, az egyház és Isten országa kapcsolata is. Ismeretes Loisy híres kijelentése, amely sok katolikust meghökkentett: „Jézus az Isten országát hirdette, és az egyház jött helyette”. Elemezni kellett Jézus messiási öntudatát, illetve műve folytatására vonatkozó szándékát. Loisy azt magyarázta, hogy Jézus ugyan nem akarta részletesen meghatározni az egyház látható (ma is tapasztalható) szerkezetét, de még inkább távol állt tőle az a protestáns felfogás, amely a hívő lelkek láthatatlan társaságára redukálja az egyházat. Az Evangélium élő hit, állandóan fejlődik, kibontakozik: az egyház olyan élő szervezetnek a növekedése, amelynek csírái, főbb irányvonalai már megtalálhatók az evangéliumokban. Az Evangéliumnak és az egyháznak kölcsönösen szüksége van egymásra.

A dogmafejlődés az egyház növekedésének egyik szempontja, magyarázta Loisy. Szükséges, tehát elvileg törvényszerű. Igaz, az egyház nehezen fogadta el e dogmafejlődést. A korábbi századok ugyanis változhatatlannak képzelték el a dogmákat, hiszen ezek voltak a hit védőbástyái. Ugyanakkor tény, hogy az egyház korok szerint újraértelmezte Jézus tanítását, amikor a felvetődő új kérdésekre és kihívásokra válaszolt. A keresztény tanítás hellenizálása nem valami előre elgondolt terv volt, nem a keresztény gondolkodók határozták el, hanem az egyház élete követelte, hogy alkalmazkodjék a görög kultúrához. Történeti szempontból a Szentháromság vagy a Megtestesülés dogmái „görög” dogmák: a hellenista gondolkodás és kultúra – az eretnek tanokkal folytatott viták – készítették az egyházat a hit újfajta megfogalmazására. A dogmák – magyarázta Loisy – „nem égből alászállott igazságok,

amelyeket a vallási hagyomány eredeti formájukban változatlanul megőrzött”. Eredetüket és lényegüket tekintve isteniek, de formájuk és összetételük szempontjából emberiek. Állandó hitértelmezés és teológiai munka van megfogalmazásuk háttérében. A dogma a keresztény hagyomány ölen születik és marad fenn; az exegézisnek a mai időkhöz kell alkalmaznia a hajdani bibliai üzenetet.

Loisy tagadta a Pentateuchus történetiségét, nevezetesen a Genézis első fejezeteinek történeti értékét. Ugyanakkor a szinoptikusokról azt állította, hogy jóllehet nem Jézus-életrajzok vagy emlékiratok, elsősorú történeti értékük van abból a szempontból, hogy hűen tanúsítják azt, hogy hogyan tükröződött Jézus személye és prédikációja az első keresztény nemzedék tudatában. Loisy e néhány kiragadott gondolata ma már – a II. vatikáni zsinat és az új teológia elterjedése után – természetesen tűnik, de akkoriban más volt a helyzet a katolikus egyházban, és pedig egy bizonyos historicizmus és relativizmus miatt, illetve a katolikus exegézis megdöbbentő elmaradottsága miatt. Loisy igyekezett szembenézni a protestáns exegézis akkori „vívmányaival”. A század végén nagy lelkesedéssel olvasta Newman műveit, amelyeket F. von Hügel kölcsönzött neki: Newman eszméi a dogmafejlődésről akkor már kezdtek elterjedni.

Loisy, miként a Bergson-tanítvány Ed. Le Roy (akiről hamarosan bővebben szólok), vagy H. Bremond, a vallás forrását az *intuitív gondolkodásba* helyezte, tehát amely még nem elvont fogalmakat, hanem szimbólumokat használ. A fogalmi (statikus) és tapasztalati (dinamikus) közötti különbségtétel állandóan visszatér Loisy műveiben.

A már említett gondolatoknál veszélyesebb volt Loisy közvetkező tétele, amelyet Harnacknak válaszolva fejtett ki. (Eredeti szándéka az volt, hogy a német protestáns teóriája alól kihúzza a gyékényt.) Loisy szerint a kereszténység lényege nem az Atyaisten megismerése, amint azt Harnack állítja, hanem az Isten országa (királysága) eszme, tehát nem az Atya hite, hanem a tökéletes igazságosság és boldogság közeli megvalósulásának reménysége. Ami pedig Jézus fiúi öntudatát illeti: ez Loisy szerint nem jelent mást, mint a messiási tudatot. Harnack individualista felfogásával szemben azt állítja, hogy a kereszténység lényege kollektív reménység, és a történeti Krisztus e nagy reménység garanciája (biztosítéka) és megvalósításának művelője. „Szerepe *társadalmi*, virtuálisan egyetemes, *katolikus*, miként az Ország is.”⁴

Az egyház és a hitigazságok fejlődésére reflektálva Loisy megkérdőjelezte a leglényegesebb krisztológiai dogmát is. Laberthonniére tanúsága szerint (AL 71) 1907-ben már ezeket mondotta Maubec abbénak Jézusról: „Isten volt benne, kiengesztelve önmagával a világot [...], és ha istenségének dogmatikai formulái ma már nem elégítik ki szellemünket, ez még nem elég ok arra, hogy feláldozzuk azokat a titokzatos dolgokat, amelyeket képviselnek (ábrázolnak, jelképeznek). Jézus jobban Isten, mintsem azt a niceai zsinat állítja. S valóságosabban és cselekvőbben jelen van az Euchrisztiában, semmint azt a trentói zsinat állítja.” (Ne feledjük, hogy 1907-ben, amikor a római cenzúra elérte, Loisy még az egyházban akart maradni.)

Az 1907-es *Lamentabili* és a *Pascendi* szigorúsága elkeserítette Loisyt: úgy látta, hogy az egyház nem tudott kiengesztelődni a modern világgal és tudománnyal. Kiközösítése (1908) után gyorsan súlyosbodott lelki meghasonlása. Élete végéig az egyházon kívül maradt; 1940-ben, halála előtt sem akart kiengesztelődni az egyházzal. Isten-hitét – úgy tűnik – nem veszítette el, de *agnoszticizmusát* világosan kifejlezi az ilyen kijelentések:

„Isten a végső értelem, a mély élet, mindenek kifürkészhetetlen alkotója.”

„Kétségkívül végtelen jószág irányítja a világok alakulását, és arra szólít fel bennünket, hogy bizzunk Istenben.” De ezt is kijelentette Istenről szólva: „Az ember öntudatlanul is káromolja őt, amikor meg akarja határozni: valami, ami nagyobb nálunk, de hasonlít hozzánk.” (AL 145-146)

Most megemlítek néhány „modernistát”, mielőtt Ed. Le Roy-ról bővebben szólnék. A század elején három irányzatot lehet megkülönböztetni:

1. *Progresszisták*: ők úgy gondolták, hogy csupán bizonyos exegetikai/teológiai nézetekről van szó, de a katolikus teológia építménye érintetlen marad: Mgr Batiffol, Lagrange OP., L. de Grandmaison SJ.

2) A *racionalisták* a katolikus hit és minden spiritualista hidelem halálát jósolták és hirdették (Turmel, Houtin).

3) A két csoport között helyezhetők el a *modernisták*, akik a katolikus tanítás mély revízióját, korszerűsödését sürgették a kor tudományos követelményei és a történelmi helyzet szerint: Loisy, Ed. Le Roy. – Nagybritanniából a volt jezsuita G. Tyrell és F. von Hügel, Olaszországból Murri és Fogazzaro nevét említhetjük.

Poulat rámutat arra, hogy e sematikus felosztásba nehezen lehetne beilleszteni olyan gondokodókat, mint pl. a katolikus M. Blondel vagy Laberthonniere, vagy a történész Mgr Duchesne, vagy a volt jezsuita, H. Bremond, illetve olyan protestánsokat, mint Paul Sabatier (akinek egyik könyvét Prohászka is ismerte).

Az 1907. szeptember 8-i *Pascendi dominici gregis* kezdetű enciklikában X. Piusz mindenekelőtt egy bizonyos agnoszticizmust kifogásol; ez az ismeretelméleti alapállás a forrása aztán különböző vallásfilozófiai és teológiai tévedéseknek (Denz.- Schön. 3475kk.) Az *intellektualizmus túlhajtásai* ellen is ez lehetett a legfőbb kritika, ahogy Schütz Antal is megjegyzi (25, 80.) Ebből következett, illetve ezzel függött össze bizonyos *immanentizmus* is, amelyet az enciklika a továbbiakban megbélyegez, és amelyet egyesek – tévesen – Blondelnek is tulajdonítottak, bár nála csak az immanencia *módszeréről* volt szó.

Maguk a „modernisták” *Le Programme des Modernistes* (=PM) című, 1911-es füzetükben, amelyben a pápai enciklikára válaszolnak, visszautasítják ugyan az agnoszticizmus vádját, de ugyanakkor hangsúlyozzák, hogy Kant és Spencer kritikája (a „tisza ész kritikája”) után már nem lehet tartani az arisztotelészi-tomista megismerelméletet; mindenfajta megismerésben számolni kell a modern tudomány, a pszichológia eredményeivel, a szubjektív elemekkel, illetve a cselekvéssel, a tapasztalattal is.

A modernisták egyaránt bírálják Kant és a skolasztikusok racionalizmusát, de hozzáfűzik:

„Elfogadjuk a »tisza ész« Kant és Spencer által végzett kritikáját; de egyáltalán nem akarunk visszatérni a gyakorlati ész a *priori* tanúságtételéhez, vagy arra következtetni, hogy a valóság megismerhetetlen; mi megmutatjuk, hogy az emberi szellem más utakon is elérkezhet az igazhoz, tehát hathatósabb eszközök révén, mint az ész okoskodása.

Igaz, hogy posztulátumainkat az immanentizmus elvei inspirálták, minthogy mindegyik ebből a feltételezéséből indul ki: az alany egyáltalán nem passzív értelmi és vallási tevékenységeiben, hanem saját szellemi természetéből vonja ki (hozza elő) akár egy felsőbb valóság meletti tanúságtételét, amely valóság jelenlétét az intuíció által meglátja, akár e megsejtett valóság absztrakt formuláit. De vajon az élő immanencia elve azonos-e azzal a principiummal, amelyet az enciklika elítél?” (PM 117.)

Pierre Colin írja⁵: „A modernista válság horizontját jórészt az újtomizmus alkotta, amely az egyház hivatalos filozófiája volt, és amely jogosan vagy jogtalanul minden kantizmushoz tartozó filozófiával szembeszegült. Ha pedig így áll a helyzet, akkor amikor a kantizmust vezérfonalul vesszük, először is fel kell fedeznünk a kantizmus vádját, amely abban a korban a katolikus egyházban egyenértékű volt a gyanúsítással, sőt az elítéléssel. [...] Ezért óvatosan alkalmazzuk vezérfonalunkat [...] Még ha nem is »kantianusok«, a Kantra való hivatkozás hasznos lesz, hogy elhelyezzük Blondelt, Laberthonniere-t, Le Roy-t. S elsőrendűen fontos

lesz a kanti hivatkozás Auguste Sabatier esetében, aki kijelentette: »a mai gondolkodó szellemeket két osztályba sorolhatjuk: az egyik azoké, akik Kant előtt léteztek, a másik pedig azoké, akik Kant Kritikájától megkapták a beavatást vagy a filozófiai keresztséget«” (M 12.)

Bármint legyen is az igazság a modernisták álláspontja körül, hangsúlyozzuk: nincs szó homogén mozgalomról!, de mivel az *agnoszticizmus* és *immanentizmus* vádját megfogalmazta az enciklika, számolnunk kell vele, amikor Prohászka székfoglalóját elemezzük. Tény az, hogy Prohászka a század elejétől kezdve (és az indexre tétel után is) sokat foglalkozott a kantizmussal és általában a német idealizmus által felvetett nehézségekkel.

4. Prohászka a modernizmusról

Prohászka mindjárt a *Pascendi* enciklika után, 1908-ban már foglalkozott a X. Piusz által elítélt irányzattal a VIII. katolikus nagygyűlésen mondott *beszédében* „*A modernizmus és a keresztény katolicizmus*” címmel (13, 209–218.).

Így határozza meg az 1907-ben elítélt eszmeáramlatot:

„A modernizmus nem részleges tan, nem egyik-másik tudósak tudományos előítélete, hanem a modern emberi szellem állásfoglalása a természetfölöttivel szemben, mely manapság, mint történelmi kritika s azután mint spiritualista irányzat jelentkezik. Mint történelmi kritika szét akarja szedni az evangéliumot, mint spiritualista irányzat pedig új tartalmat készül adni a katolicizmusnak, annyira újat, hogy a régieknek csak a neve marad meg. Amellett összes értelmi, tudományos előítéletei s szabadságvágya is a tekintély ellen ösztönzik, s bár hirdeti, hogy az egyházat tiszteli, de ugyanakkor szavát nem fogadja meg, s kivált a román népek katolicizmusát támadja meg annyira, hogy válságba sodorta sokaknak hitét. (Ez a) nagy éleslátás készítette a Szentszéket arra rendkívüli, elszánt föllépésre, melyet Loisy kiközösítése, az új syllabus, a Pascendi dominici gregis encyclica jelzett, – mellyel irányt mutat nekünk, s elvárja, hogy útbaigazítását követni is fogjuk.” (13, 209–210.).

Prohászka azután alaposabban szemügyre veszi a *modernizmus kettős irányzatát: a kritikát és a filozófiát*. „*A modernizmus először is kritikai áramlat*, mely a történelmi kritika nevében vizsgálja az evangéliumot, s úgy szedi szét az Írást, hogy az evangélium legfontosabb dogmái legendává foszlanak szét.” (13, 210) Miután jellemezte a történelmi kritikát, Prohászka hozzáfűzi: „Érdekes körülmény, hogy azért a modernizmus több, nevesebb képviselője, milyen Loisy is, a dogmákat elhiszi, nem tagadja azt, amit az egyház tanít, de az egyház nagy történelmi okmányait széttépi; megcsókolja az egyház kezét, de kiüti belőle az evangéliumot. Ezáltal az egyház leszorul történelmi alapjairól, s arra ébred, hogy történelme balhiedelem...” (13, 210.) – Prohászka jól látja tehát, hogy mindenekelőtt a *történeliség* problémájával kell szembenézni.

„*A modernizmus másodszor filozófiai intellektualista áramlat*, mely a természetből magyarázza a természetfölöttit, mely az emberit lépteti az isteni helyébe, a fizikai erőket a kegyelem helyébe, s hitet, vallást s kinyilatkoztatást a tények világából kiemeli, s áthelyezi azt a kedély ellenőrizhetetlen, kiszámíthatatlan világába.” (13, 210–211.) Prohászka megmagyarázza, hogy a kinyilatkoztatás így szubjektív érzés, élmény lesz. „A vallásos kinyilatkoztatás eszerint csak úgy megy végbe, mint az igazság és a szépség kinyilatkoztatásai a tudósokban s művészekben.” Ennek következtében „*a dogmák is szétfolynak*”: „szerintük a személyes Isten hite, Krisztus istensége, a lélek halhatatlansága sem objektív értékűek.” A dogmákhoz a tudásnak, az ismeretnek, illetve a változatlanságának és maradárságnak nincs köze, „mert a hit nem ismeret, hanem művészi alkotás”. „Minden dogma csak ideiglenes, szellős épület volna, mely a vallásosság mélységei fölé emelkedik, egy darabig jó szolgálatot tesz, de azután letörik.” (13, 211) A modernisták spiritualizálták,

ethizálták, szimbólumokká változtatták az egyház több dogmáját, a dogma egy ideig-óraig divatos ideológia lett, a szentségekben csak szimbolikus rítusokat láttak.

Prohászka ezután megvizsgálja azt, hogy „*mi legyen a modernizmussal szemben a mi állásfoglalásunk?*”

Mindenekelőtt részvétellel van azok iránt, akik a hajótörésben elvesztették hitüket. De itt nem áll meg, hanem a kritika és a neokatianizmus s szimbolizmus fölött meglengeti a hit pálmáját; úgy harcol, hogy a hitet megtartja. Ennek a hitnek fölvilágosultnak kell lennie; a katolikus a lelki válságban töretlen hűséggel ragaszkodik Krisztushoz és egyházához. Értelmes hitre van szükség: „tudom, kinek hittem!” Érvényesíteni kell állásfoglalásunkat a „modernizmus kettős irányzatával, a történeti kritikával s a monista idealizmussal szemben” (13,212)

Mi is alkalmazzuk a kritikát még a szent történet értelmezésében is. „Hisz ez is történet, melyet kétezer év előtt írtak kétezer év előtti embere, s ép ezért lesz a leírás több ideiglenes jelleg; találunk majd rajta sok viszonylagos vonatkozást az akkori korhoz, nézetekhez s intézményekhez. [...] De amit kifogásolnunk kell, az a criticizmusnak túltengése, melytől beteg lesz ész és szív, s elszáradnak az erős akartnak s odaadásnak energiái. A kritika nem lehet öncél, hanem eszköz, – eszköz az igazság s a valóság kiderítésére, s a mi esetünkben, eszköz a kinyilatkoztatás adatainak kihirdetésére. A kinyilatkoztatás pedig voltaképp egy adatban csúcsosodik, Krisztusban, aki meghalt és föltámadt. Ez Krisztus ténye, s a kereszténység hite.” (13, 213.)

A modernizmus másik, *filozofáló, intellektualista* irányzatáról Prohászka megjegyzi: „az idealizmusnak s naturalizmusnak formáiban gondolja el s vetközteti ki ezáltal ősi alakjából a kereszténységet, még pedig oly radikálisan, hogy bátran mondhatjuk, hogy teljes tagadásra vezet.” (13, 214.) Világos, hogy a hívő keresztény nem fogadhatja el azt a filozófiát, amely a természetfelettit, a kegyelmi életet a természetre redukálja, amely az embert elvágja a transzcendestől. Szembenézünk a tudomány, a filozófia, a modern kritika ellenvetéseivel (egyébként a kritikai idealizmus és naturalizmus nem is annyira „modern” – jegyzi meg Prohászka, hiszen száz év előtti bölcelet). Ha elszigetelődünk, nem hódíthatunk. „Nem elszigetelődni s egyre csak rágcslódnunk a kultúra kinövésein, hisz ez egér- s patkánypraxis, de nem apostolok, munkásférfiak módja. Ez úton belehelyezkedünk a korba, a műveltségbe, annak szükségleteibe, s magunkkal visszük az átélte hitet, hogy beleállítsuk tartalmát s örök reményét az életbe, s ne csak szóval, hanem tettel, magával az étellel öntudatunkra hozzuk azt, amit az apostol s az apostoli egyház nemcsak mondott, hanem átélte: Fides victoria nostra!” (13, 218)

A VIII. katolikus nagygyűlésen elmondott beszéd jól megvilágítja a teológus és az apostol Prohászka magatartását. Nyitott az új eszmeáramlatok felé, jól tájékozott, ezért helyesen tájékoztat, kritikusan megvizsgál mindent, és ami jó, ami a hit alapvető tételeivel nem ellenkezik, azt megtartja. *Elhatárolja magát a modernista tévedésektől, de modern katolicizmust akar megvalósítani már a századfordulón.* A hittől eltávolodott, az egyházzal szemben ellenséges emberekkel párbeszédet kell kezdeni. Ehhez pedig ki kell lépni a sekrestyéből, a gettóból. „A jelszó az: az ő ajtójukon be, a mienken ki, vagyis okos, hívő, szerető megértés s alkalmazkodás, s tovavezetés által segítjük őket a hitre. Tenni, járni, érintkezni, ezek az apostolság útjai. Az apostolok a világ útjain járva vezetnek a lelkeket Istenhez: nem várnak csodát, hanem fölhasználják összes erőiket.” (13, 218) – E sorokból kiérezzük a jezsuita nevelésen átment Prohászka lelkiséget, a helyes természetes eszközöket felhasználó, a maga részéről mindent megvető s ugyanakkor mindent a kegyelmet váró Szent Ignác elvét.

Prohászka még alaposabban foglalkozott a modernizmussal. A Ghisler churi teológus könyve recenziója kapcsán 1912-ben (15, 263), egy évvel saját írásai indexre tétele után. Ezt a fontos írását tanulmányom végén mutatom be.

II. Az akadémiai székfoglaló geneziséhez

1. Prohászka bergsonizmusához

Mielőtt a székfoglaló fogalmazványát elemeznénk, Prohászka főbb filozófiai forrásait – főleg a bergsonizmus befolyását kell megvilágítanunk.

Prohászka bergsonizmusával három tanulmányban is foglalkozott (1942-43-ban) Rezek Román bencés (lásd: bibliográfia). Nemcsak Prohászka Bergsonról szóló tanulmányait elemezte, hanem ezt kiegészítette a fehérvári püspök könyvtárának vizsgálatával, jelezve azt, hogy bizonyos francia könyvekből 1908 és 1911 között távolabbról megismerkedhetett a francia filozófus nézeteivel. Pl. Paul Sabatier: *L'Orientation religieuse de la France actuelle* c. könyvét később, 1914-ben, kifejezetten is idézi, amikor Franciaország erkölcsi újjászületéséről ír (10, 145). Rezek Román említi még Bremond Newmanját, az oratoriánus Laberthonniere híres könyvét (*Le réalisme chrétien...*), de – furcsa módon – nem sorolja fel a „bergsonista” befolyások között a legfontosabbat, Edouard Le Roy *Dogme et critique* című tanulmánygyűjteményét, amely 1907-ben jelent meg, és amelyet Prohászka bőven használt 1909-10-ben akadémiai székfoglalója kidolgozásában. E fontos „hatásra” hamarosan bővebben kitérünk.

Henri Bergson (1859-1941) és Prohászka Ottokár eszméinek kapcsolatáról bővebben kellene szólnunk. (Bergsonról lásd Szabó Ferenc: *Lélekben és igazságban*, 225 kk.) Különösen jelentős lesz a bergsoni befolyás 1911 után, amikor már közvetlenül eredetiben tanulmányozza a francia filozófust, és amikor pontosítja az intellektualizmus túlhajtásairól írt székfoglalóját (lásd az ÖM 14. kötetét, *Az elme útjain* több tanulmányát). Élete vége felé pedig, 1924 után, a Dienes Valériával folytatott baráti eszmecserék során (lásd alább Tamás Erzsébet írását) mélyíti el a bergsoni eszmevilágot, amely a századforduló eleje óta oly sok szellemnek a spiritualizmus felszabadulását hozta. Prohászka 1914-ben már világosan látja és pontosan megfogalmazza Bergson szerepét a francia erkölcsi újjászületésben, pedig a *Deux sources (Az erkölcs és a vallás két forrása)* még ismeretlen előtte, és az is marad, hiszen csak 1932-ben jelenik meg. Idézzünk fontos 1914-es tanulmányából:

„A legközvetlenebb s legkihatóbb indítást az idealizmus felé mégis Bergson filozófiája adta. Bármily kifogásokat emeljünk is e filozófia ellen, hatása mégis nagyszerű volt. Erről mondja Lotti: `Bergson pszichológiája s Péguy morálkritikájának befolyása alatt egyszerre recsegni s roskadozni kezdettek Taine szcientizmusának s Renan intellektualizmusának s Kant moralizmusának állványai. Kiszabadultunk a determinizmusból s föllendültünk az Istenhez, kit megint megtaláltunk.”

Majd Prohászka a *bergsoni intuíciót* állítja szembe az okoskodó értelemmel, és összefoglalja *A tudat közvetlen adottságai* főbb meglátásait. Ezután így folytatja:

„Henri Bergson az ilyen s más hasonló nézeteivel a mechanikus determinizmus ellen hangolta a franciákat. Modernné tette azt a felfogást, hogy az élet új, eredeti fakadás, – hogy a szabadakarati tény mindig egy új tény, egy jelenvaló tény, melyet nem lehet lehozni mindabból, ami volt, akár ismeretnek, emlékezetnek, motívumnak, hangulatnak hívják, s hogy azt megtapasztalni, friss fakadásban megérezni s meglátni kell.”

Ez a gondolat állandóan visszatér az 1910 körüli (még kiadatlan) naplójegyzetekben is. Majd Prohászka hangsúlyozza, hogy Bergson azzal lendített a spiritualizmuson, hogy megtörte a determinista filozófiákat, életszemléletet. Jóllehet bizonyos kérdésekben Bergson a zsidó származású filozófus, távol áll a katolikus filozófiától, azért mégis „nagy szolgálatot tett a hitnek azáltal, hogy megtörte a determinizmusnak s az egyoldalú monizmusnak bűvkörét...” (10, 145-146)

Bergson hatása nemcsak a modern filozófiára, hanem az irodalomra is felmérhetetlen. Az egzisztencializmus és a perszonalizmus irányzatai is részben belőle ágaznak szét, ahogy ezt E. Mounier megmutatta az egzisztencializmusokról szóló könyvében. Igazában *Prohászkanál is inkább egzisztencializmusról kell beszélnünk*. Itt jegyezzük meg, hogy P. Rousselot SJ. *Szent Tamás intellektualizmusáról* szóló könyvének is Bergson adott ihletet: Rousselot, aki aztán J. Maréchal SJ. transzcendentális módszeréhez, a kanti ellenvetés megválaszolásához is a csíragondolatot, tehát az első indítást adta, rámutatott arra, hogy egy bizonyos skolasztika vagy konceptualista tomizmus jogtalanul racionalistát csinált Szent Tamásból. Egyébként a tomizmus merev változatának kritikáját megtaláljuk Lucien Laberthonniere-nél. (J. Maritain is Bergsontól indult el, de később egyfajta hagyományos tomizmus oldaláról bírálta a hajdani mestert, Bergsont.) Maurice Blondel pedig a történetiség és a cselekvés filozófiájával, valamint az immanencia módszerével akarta felfrissíteni a „philosophia perennis”-t.

Most pedig Edouard *Le Roy* filozófiájáról kell bővebben szólnunk, aki egyszerre Bergsont és Blondelt közvetíti Prohászkanak.

Edouard *Le Roy* (1870–1954) matematikus és filozófus volt, Bergson utóda a Collegede France katedráján. Őszinte katolikus keresztény, aki élesen felvetette a hit modern problémáit és szembenézett a történetiség következményeivel, kereste a hit és a tudomány/filozófia kiengesztelését.⁶ Egyetlen szintézisbe akarta összefoglalni Poincaré, Loisy, Blondel és Bergson eszméit. *Le Roy* Bergson nyomán a tudománynak jelöli ki a jelenségek mesterséges és hasznossági szempontokat célzó tanulmányozását, rendezését, míg a filozófia feladatát a valóság és az igazság megismerésében látja. Miként Bergson, *Le Roy* is úgy gondolja, hogy az anyagot úgy definiálhatjuk, mint az érzékelhető fenomének (jelenségek) mozgó együttesét, amely nem más, mint az életlendület (*élan vital*) lehanyatlása. A fejlődés a nagyobb tudat felé mutat, a bioszféra után – az ember megjelenésével – kialakul a nooszféra, a szellem szférája. Valóban „teremtő fejlődésről” beszélhetünk.

Le Roy a húszas években *Le Roy Teilhard de Chardin*-nel közösen dolgozza ki a *College de France*-ban tartott előadásait az evolúcióról. Mindezekből sejthető a szellemi rokonság Bergson és Teilhard, Bergson és Dienes Valéria, Bergson és Prohászka, illetve Bergson–Prohászka–Teilhard–Dienes között.⁷

Le Roy egy bizonyos *idealizmust képvisel*, amely fokozatosan három irányban bontakozik ki. Először egységben szemléli az érzékletest és az értelmet, a minőséget és a mennyiséget, az éltető tudattalant, amely a tudatost fenntartja, az intuitívot és a diszkurzívot. Azután az önmagába zárt (emberi) monádot veszi figyelembe, amely (aki) gátat emel a gondolatnak, önzőn elzárkózik mások elől, tehát a szabadság és az erkölcs útját eltorlaszolja. Végül a Gondolatot úgy fogja fel, mint ami egyszerre cselekvés is (gondolat-cselekvés egyszerre), *így tehát az intuíción filozófiáját teszi magáévá és elveti az intellektualizmust*. Főleg itt mutatkozik nála Bergson és Blondel kettős hatása.

Addig is, amíg pontosabban megmutatom *Le Roy Dogme et critique*⁸ című tanulmánygyűjteményének közvetlen hatását Prohászka-ra, a francia filozófus „pragmatizmusára” idézek néhány szakaszt, főleg azokat, amelyeket Prohászka megjelölt.

Le Roy elhatárolja magát W. James pragmatizmusától; amikor esetleg pragmatizmust mond, akkor a dogmák gyakorlati és morális szerepére utal (8DC 128); a „pragmatizmus” ilyenkor annyi, mint „*action*”. (DC 114, vö. 337–338.) Nem választja szét tehát a két fakultást, az értelmet és az akaratot, mint ahogy az intellektualizmus teszi, hanem éppen az

értelem és az akarat összefonódását, kölcsönös egymásban-maradását hangsúlyozza a *hitaktusban* (129) Le Roy megjegyzi: „a racionalizmus alapján véve az önmagával következetes intellektualizmus.” (DC 115) Bírálja Szent Tamás „intellektualizmusát” is (128: *De Veritate* XIV, 4). Inkább Pascalt és Newmant követi. – Le Roy egyhelyütt (DC 125) Bremond nyomán Newmant idézi: „Ha a vallás nem a gyakorlati és morális rendbe tartozik, akkor a szkepticizmus az egyedüli értelmes filozófia.”

DC 375 (függelék) idézetet hoz Le Roy egy 1903-as tanulmányából:

„A cselekvés, ahogy én azt felfogom, nem vak, sötét, nem idegen a gondolatától, nem független az értelemtől. A cselekvés számomra a szellem teljes élete konkrét gazdagságában; ez az élet természetesen magában foglalja az egész racionális szinképet – értelem, tiszta ész, teremtő gondolat – de azon túlrad. Ha én így a cselekvés körül alkotom meg az én egységét, ezzel azt a tényt akarom kifejezni, hogy még a minket vezető fény is a mi művünk...” (Prohászka aláhúzta.)

Bergson és Blondel újkori szerepét így emeli ki Le Roy (DC 353): „Van Descartes-tól eredő »skolasztika«, egy másik Leibniztól, ismét másik Kanttól ered. Biztos vagyok abban, hogy egy napon lesz egy Bergsontól és Blondeltől eredő is – és talán már elkezdődött a cselekvés »skolasztikája.« ...”

2. Le Roy, Blondel és a skolasztikusok

Tény tehát az, hogy Le Roy sokat köszön Blondelnek a *cselekvés* filozófiája megfogalmazásában. Ugyanakkor ellentét is volt közöttük az *immanencia módszere* kérdésében, ami az új apologetika kulcsfogalma lett. Eltértek nézeteik a *dogmafejlődést* illetően is. Azt mondhatnánk: Blondel „ortodoxabb” maradt, mint a modernista Le Roy.

Le Roy ezeket írta a hit és a dogma (Isten megismerése) kapcsolatáról:

„Itt gondosan meg kell különböztetnünk a *hitet* és a *dogmát*: a hit a szellem odatapadása valami titokzatos valósághoz, a dogma viszont a hit intellektuális (értelmi) kifejezése. De ez a nagyon is jogos megkülönböztetés nem feledtetheti, hogy a *dogma szükséges a hitnek*, miként a szó szükséges a gondolatnak, vagy a szóbeli kifejezés (discours) szükséges az intuíciónak. Mert a hitnek – miként mindenfajta emberi tevékenységnek – szüksége van a kifejezésre, önkifejezésre törekszik. A hit kétféle módon fejeződik ki: *rítusok*, érzékelhető megnyilatkozások révén, és a *dogmák* révén pedig intellektuális kifejezést keres. Így tehát egy gondolat kifejeződik *gesztusok* és *szavak* révén, az intuíció pedig *képek* és fogalmak révén.” (DC 282)

A hitaktusban az értelem és az akarat egyaránt szerepet játszik; óvakodni kell attól, hogy az intellektualizmus vagy a voluntarizmus kizárólagossá, autonómmá váljék. Le Roy korábban leszögezi, hogy egy dogma egyszerre: 1) egy tény, adottság jelzése; 2) anyag teoretikus gondolkodáshoz, spekulációkhoz; 3) e fejlődéseknek szabályozó kritériuma; 4) a gondolkodás szabályozó elve. Az első kettő igazában a hitbeli csatlakozáshoz tartozik, de az utolsó kettőnél már nem a szoros értelemben vett isteni és katolikus hitről van szó. (DC. 129-130.)

Amint ezt a modernista G. Tyrrell megjegyzte, valójában a dogma és a kinyilatkoztatás igazi értékéről van szó. Loisy a kinyilatkoztatást a hitre, tehát a belső vallási tapasztalatra redukálta. Le Roy elfogadja a külső kinyilatkoztatást, és e kezdeti adottságból kiindulva keresi azt, hogy miképpen tudjuk ezt a kinyilatkoztatást befogadni, kifejezni és megélni. Ezen a ponton tehát – úgy tűnik – Le Roy éppannyira távol áll a modernizmustól, mint a hagyományos teológusok. Ez utóbbiak az apologetikában főleg azzal foglalkoztak, hogy miképpen lehet igazolni, hogy az ember köteles elfogadni a külső, objektív kinyilatkoztatást,

a kinyilatkoztatott igazságokat. A skolasztikusoktól eltérően szemben Blondel, Laberthonniere és Le Roy az *alany szemszögéből* vizsgálták a problémát: azt igyekeztek megmutatni, hogy a hit konkrétan miképpen oltódik be az ember lelki életébe, az emberi valóság törvényszerűsége szerint, amelyhez az isteni tevékenység alkalmazkodik. A kinyilatkoztatás ugyanis nem légüres térben történik: Isten szava emberi szóba testesül, amikor egy adott kor, kultúra emberéhez szól, hogy megszólítsa őt és az üdvösség elfogadására ösztökélje. Ezt ma már – a zsinati teológia után – világosan látjuk.

Le Roy és társai, miután ráirányították a figyelmet a hit pszichológiájára, a hitaktust többé már nem *in facto esse* tanulmányozták, mint a skolasztikusok, hanem *in fieri*, keletkezésében, genezisében, figyelembe véve az emberi személy egész pszichológiáját, készségét, a szabadság kitárulását az isteni kegyelemnek, tehát az *akarati* tényezőket éppúgy, mint az értelmieket. (Ez utóbbit főleg Blondel hangsúlyozta.) Le Roy ebben az összefüggésben szemlélte és határozta meg a dogmát. Így fogalmazta meg az „*immanencia alapelvét*”: „a valóság nem egymás mellé helyezett, különálló darabokból tevődik össze; minden bensőleg jelen van mindenben; az elemzés a természet vagy a tudomány legkisebb részletében is megtalálja az egész tudományt és az egész természetet. Mindegyik állapotunk és cselekedetünk beburkolja egész lelkünket és képességeink teljességét; egyszerűen: a gondolat teljesen jelen van minden mozzanatában és fokozatában. Röviden: soha sincs számunkra pusztán külső adottság, amely a nyers anyaghoz lenne hasonló; mert az ilyen adottság teljesen asszimilálhatatlan, elgondolhatatlan lenne; ez semmi lenne számunkra, hiszen nem tudnánk megragadni. Hasonlóképpen semmiféle igazság nem hatol belénk anélkül, hogy ne követelné azt mint többé-kevésbé szükséges kiegészítést egy már előző igazság: táplálék, amely hogy ténylegesen tápláló legyen, feltételezi a befogadónál a megfelelő felkészültséget és előkészületeket, vagyis az éhséget és az emésztési képességet.” (DC 9)

Maurice Blondel energikusan bírálta Le Roy immanencia-meghatározását: „Amit mi az *immanencia alapelvének* nevezünk, nem lehet alávetve sem az intellektualista metafizikának, sem a pragmatista tételnek, mert ezzel lefokoznák és teljesen eltorzítanák azt.” Hamis Le Roy fentebbi meghatározása, mert az *immanencia módszere* „oly kevésbé támaszkodik erre az elvre, hogy annak pontosan az ellentéte, ellenszere. Se történetileg, se tanbelileg nem folyik abból az elvből, és nem is vonatkozik rá. Csupán a reflexió kiindulópontját jelzi, minthogy e reflexió nem tud rögtön (egycsapásra) a transzcendenciában elhelyezkedni, mert ez lerombolná a filozófiát; tehát az adott valóságból kell kiindulnia.”

A kérdéses vita – a modernizmus egyik központi problémája – teljesebb megértéséhez ismernünk kell Maurice Blondel (1861-1949) főművét, az 1893-ban megjelent tézisé: *L'Action (A Cselekvés)*. Az *immanencia módszerét* ebben dolgozta ki. Ebben a katolikus filozófus megmutatta a természet és a természetfeletti harmóniáját..

Miről is van szó? Próbáljuk összefoglalni a vaskos monográfia szándékát, amely erre az egzisztenciális kérdésre akar válaszolni: „Igen, vagy nem, az emberi életnek van-e értelme, és az embernek van-e rendeltetése?”

E kérdés elől nem térhet ki senki; akár akarja, akár nem, az ember választ ad rá életével; a megoldás szükségszerűen benne van cselekvésünkben. Aki nem akar választani, az is választ. Blondel a tudatos, ésszerű választásra akarja serkenteni az olvasót elemzése során. A filozófus felfedi a természetfeletti igényét minden akarásban: a mélyen fekvő akarat (*volonté voulante*), az akarás dinamizmusa a végtelenre tör; a meghatározott tárgyra irányuló akarat (*volonté voulue*) hiába próbálja kiegyenlíteni a végtelen vágyát, mindig megmarad az eltérés (*inadéquation*), a hasadás cselekvésünkben. A soha-meg-nem-elégedés élményét mindenki naponta megtapasztalhatja. A cselekvés „dialektikája” azt mutatja meg, hogy önmagunktól

képtelenek vagyunk a cselekvés befejezésére: a Végtelenre vagyunk betájolva, de az elérhetetlen számunkra.

Alkalmazva mindazt, amit a cselekvés tudományos feltételeiről, a determinizmustól és a szabadságról, a cselekvés különböző összetevőiről előzőleg kifejtett, – miután sorra elemezte az emberi cselekvés különböző „köreit”, a család, a haza, az emberiség és a vallás területeit – Blondel az emberi cselekvés és az Abszolútum kapcsolatát vizsgálja. Rámutat a bálványozás tévedésére, tehát amikor az ember a végesben keresi és imádja az Abszolútumot. Miután az emberi cselekvés összes lehetőségét végigjárta, így következtet: „Lehetetlen, hogy az ember ne élje meg a természetes rend elégtelenségét, és ne érezzen vágyat valami több után; viszont önmagunkban képtelenek vagyunk olyasmit találni, ami kielégítené a vallásos igényt. Szükséges és elérhetetlen (*c'est nécessaire et c'est impraticable*)” – ez a meghatározatlan természetfeletti. A cselekvés – az emberi élet – csak úgy lehet befejezett, ha szabadon a Transzcendenst választja, ha beleegyezik abba, amit látszólag rákényszerített valami idegen Hatalom, ha beleegyezik a teremtésbe és az isteni Akarathoz simul. Blondel tehát az „immanencia módszerével” (fenomenológiájával) megjelöli a hipotetikus természetfelettit, amely ajándék, amely nélkül befejezetlenek vagyunk: viszont ha személyiségünket beteljesítő Valóságot választjuk, az Egyetlen szükségessé választjuk.

De létezik-e ez a vágyott, minden tettünkben keresett és – a feltételezés szerint – cselekvésünket beteljesítő Végtelen Valóság? Mert a filozófus csak a Végtelen *eszméjéhez* vezet el; az ember annak *valóságát* csakis – a keresztény hittől sugallt – *választásban* állíthatja, mondhatja magáénak. A filozófia tehát rámutat a követelményekre, megmutatja azt is, hogy milyen feltételek mellett ésszerű a választás (az ember megvizsgálja a történelmi kinyilatkoztatást és a hitre invitáló jeleket), de a szabad döntést az élő embernek kell megtennie. Ez az *Action* legfőbb következtetése: nem lehetünk meg a gyakorlat nélkül, *meg kell tennünk* az igazságot. Blondel monográfiája végén személyes tanúságtételként így fejezte ki a természetfelettiire vonatkozó pozitív választását: „*C'est*”, igen, létezik.

Blondel *új apologetikája* nem a régi érveket akarja korszerűsíteni, hanem *magát az embert készíti elő a választásra (option)*: rávezeti arra, hogy foglalkozzék a vallási problémával, az Egyetlen szükségessé, és hogy a megoldást a katolicizmus irányában keresse. Később a támadásokra válaszolva Blondel még jobban megmagyarázta módszerét híres *Levelében (Annales de philosophie chrétienne, 1986)*: a katolikusoknak megmutatta a hagyományos apologetikai módszerek elégtelenségét; a hitetleneknek pedig racionálisan igazolta szándéka jogosultságát. Vagyis: kimutatta, hogy az immanencia *módszere* és a transzcendencia *tana* egymást kölcsönösen magában foglalja.

Miben is áll tehát az immanencia *módszere*? „A tudatban kiegyenlítjük azt, amit látszólag gondolunk, akarunk és teszünk azzal, amit *valóban* teszünk, akarunk és gondolunk, így a tettetett tagadásokban és a mesterségesen akart célok keresésében felfedjük azokat a mély állításokat és azokat a megfélékezhetetlen igényeket, amelyek cselekvésünkben burkoltan benne vannak.” A keresztény filozófus tiszteletben tartja a modern filozófia követelményét és posztulátumát: „semmi sem léphet be az emberbe, ami előzőleg nem tőle jött volna, és ami nem felelne meg bizonyos formában terjeszkedési törekvésének.” Vagyis a gondolkodásnak autonómnak (függetlennek) és autoktonnak (öntörvényűnek) kell lennie. Másrészt az is igaz, hogy a katolicizmus elképzelhetetlen természetfeletti nélkül, tehát nem lehet szó az immanencia *tana* (az „immanentizmus”) elfogadásáról. Az ember ugyanis önmagától képtelen önmagából kicsiholni erőt, hogy gondolkodását és akarását befejezze: Isten ajándéka (kegyelem) nélkül, Isteni Közvetítő nélkül képtelen megtalálni és elnyerni az üdvösséget.

„Szükséges és elérhetetlen” – ez a természetfeletti fogalma a filozófus megfogalmazása szerint. Ha Isten mellett választunk, ha hittal elfogadjuk Isten ajándékát, a megistenülés útjára lépünk.

A természetfeletti tehát (amely a történelmi kinyilatkoztatás révén tárul fel az ember számára) szükséges az embernek, hogy beteljesedjék, hiszen Istenhez rendelt lény. Blondel mint filozófus eleve (*a priori*) nem határozza meg a természetfeletti tartalmát, amint ezt H. Bouillard helyesen magyarázta, hiszen ez ellentmondásos lenne: ha a természetfeletti kinyilatkoztatásnak van értelme, annak tartalmát az ember *a priori* nem határozhatja meg. Ismételjük: *Blondel számára a fő kérdés az ember alkalmassága és felkészültsége az isteni ajándék befogadására*: milyen legyen a helyes emberi magatartás az esetleges természetfeletti kinyilatkoztatással szemben; mit kell tennünk, hogy Isten szavát felismerjük és kegyelmét befogadjuk, ha Ő közölni akarja magát? Blondel tehát mint filozófus az *Action*-ban nem a pozitív, történelmi kinyilatkoztatással foglalkozott, hanem a „meghatározatlan természetfeletti”, az örök ember Isten-szomjával, a Transzcendenssel, amely (Aki) szellemi dinamizmusunkat, megismerő és akaró lendületünket mozgatja. (J. Maréchal a szellemi dinamizmus megismerési szempontját tanulmányozta, amikor a kanti ellenvetésre válaszolva kidolgozta a transzcendentális módszert; őt követték olyan teológusok, mint K. Rahner. Erre még később visszatérek.)

Jean Lacroix perszonalista filozófus szerint az egész blondeli mű a filozófia nagysága és gyengesége jegyében áll. Nagyság: a filozófus mindent meg akar érteni, minden tapasztalatot ki akar kutatni. Gyengeség: a filozófia elégtelen önmagának, hiszen önmaga alapjait nem tudja igazolni, és nem is lehet befejezett: ha őszinte, be kell vallania saját elégtelenségét. Blondel maga megkapó hasonlattal jellemezte filozófiáját. Rómában Agrippa Pantheonjának kupolája felülről nyitott: e központi nyíláson keresztül árad be felülről a fény. Ugyanígy az emberi szellem is mint valamiféle befejezetlen mű, felülről nyitott, felülről kapja az isteni fényt: képes Isten befogadására, ha kellőképpen felkészülve megnyílik Isten önközlésének. Blondel filozófiája tehát nem zárt rendszer, hiszen nyitott a természetfeletti felé, csirájában a vallás filozófiája. Az 1893-as *Action*-ból kiindulva a Hagyomány és a dogmafejlődés kérdéseit elemezve (miként Newman is), Blondel hozzájárult a modernista válság tisztázásához és közvetve a II. vatikáni zsinat isteni kinyilatkoztatásról szóló konstitúciója (*Dei Verbum*) megszületéséhez.

Laberthonniere Blondel módszerét védte, és Le Roy elgondolását határozottan bírálta. Igazában a természetfeletti és a természetes rend viszonyáról volt szó a vitában. Laberthonniere a kettő eleven egységét hangsúlyozta az élő emberben. Később a páli és ágostoni kegyelemtanra hivatkozva megmutatta, hogy Isten cselekvése bennünk – az eleven emberekben – tényleges egységet teremt a két rend között.⁹

Maurice Blondel tehát egyáltalán nem vádolható naturalizmussal. Ezzel kapcsolatban idézzük Roger Aubert monográfiáját a hitaktusról¹⁰.

„Maurice Blondelt naturalizmussal és baianizmussal vádolták, mivel a természetfeletti ajándék követelményéről (*exigence*) beszél, amelyet *a priori* akar meghatározni és amelyet látszólag úgy tekint, mint a természet szükséges beteljesítőjét. De az illető kritikusok elfelejtik, hogy Blondel egészen konkrét filozófiája nem a `tisza természet` elvont fogalmából indul ki. Számára a természet a megfigyelhető természet, amely tapasztalatunk tárgya. Megállapítja, hogy megtapasztaljuk a természetfeletti szükségességét, és ezt megmutatja annak az embernek, aki meg akar térni, anélkül, hogy e szükség mély forrásairól szólna, amely eredet lehet természetfeletti. A teológus, aki ismeri Isten egyetemes üdvözítő akaratát és a megelőző segítő kegyelmek szükségességét ahhoz, hogy az elbukott ember felemelkedhessék kötelezettségei magaslatára, könnyen felismerheti e kielégítetlen

tendenciákban, amelyeket Blondel az egész emberi életen keresztül megvilágít, azt a konkrét módot, ahogyan Isten működik az emberben. [...] A természetfeletti nem származhat a természet követelményeiből, Isten ajánlja fel azt kívülről. De amikor Isten kinyilatkoztatja magát az embernek, nem elégszik meg ezzel a külső felkínálással, hanem belülről felkelti az emberi vágyakozást.”¹¹

Azért kellett kitérnünk Blondelre, mert Le Roy – Bergson mellett – Blondel módszerét is felhasználja, bár – mint láttuk – eltorzítja annak jelentését. Mindenesetre: a fő vád az volt Le Roy dogmaértelmezése ellen, hogy elvitatta azok fogalmi, igazságkövetítő értékét, tehát hogy *egyoldalúan a gyakorlati és a morális szempontot* hangsúlyozta.

3. Az intellektualizmus mivolta

Az intellektualizmus túlhajtásai kéziratos, *eddig ismeretlen fogalmazványa*, valamint Prohászka még *kiadatlan naplójegyzetei* alapján vázolhatjuk a székfoglaló genezisét, annak főbb gondolatait, nevezetesen a Le Roy-val való érintkezési pontokat és a kanti ismeretelmélettel viaskodó Prohászka nézeteit, amelyekbe a cenzúra belekötött. Rögtön megjegyzem, hogy a kinyomtatott székfoglaló úgyszólván teljesen a filozófiai, ismeretelméleti kérdésekre szorítkozik, míg a fogalmazványban és főleg a naplókban dogmatikai (krisztológiai) kérdések is előkerülnek, amelyeket a modernizmus idején vitattak. Talán éppen óvatosságból nem tért ki Prohászka e problémákra. (Bár az is magyarázza a téma leszűkítését, hogy *filozófiai* dolgozatról volt szó.)

Az ismeretelméleti problémával sokat viaskodott Prohászka már jóval a székfoglaló kidolgozása előtt, hiszen a századfordulón éppen a kantizmus jelentette a legkeményebb kritikát az ún. természetes istenismerettel (teodiceával) szemben. Úgy tűnt, hogy Kant kihúzta a gyékényt a vallás alól, amikor megrendítette a metafizikai istenérveket.

Blondel és Bergson is szembenézett a *kanti ellenvetéssel*; tőlük *közvetve* tanulhatott Prohászka, de – amint ezt akadémiai székfoglalója mutatja – mintegy bűvös körben forgott: nem tudott kivergődni teljesen a *Ding an Sich* bűvköréből, a kanti agnoszticizmusból. Az azóta elterjedt Maréchal-féle transzcendentális módszer ismerete segíthetett volna az antinómiák feloldásában. (Erről később bővebben.) Azt viszont jól meglátta az *egzisztencialista és misztikus Prohászka*, hogy a valóság sokkal gazdagabb, semmint azt a fogalmi megismerés jelzi; hogy a kereszténység nem elmélet, hanem élet; hogy a konkrét valóság megragadásához szükséges a tapasztalat, és hogy a diszkurzív megismerésen túl ott van az *intuíció*, amellyel közvetlenül megismerhetjük, „láthatjuk” azt, ami a lényekben egyedülálló, és ami a szavakban, fogalmakban kifejezhetetlen. Költők és misztikusok azért teremtenek szimbólumokat, metaforákat, hogy kifejezzék, megsejtessék a kimondhatatlant.

Prohászka kézirata mutatja, hogy az *Intellektualizmus* fogalmazványát párszor újrakezdte; bizonyos gondolatokat átvett a nyomtatott szövegbe, másokat áthúzott és újrafogalmazott, mielőtt a végleges szövegbe beillesztette volna.

Mindjárt az első fogalmazvány elején (2. oldal: ezentúl a gépelt szövegre hivatkozom) Prohászka felveti az ismeretelméleti problémát: az ismeret és a reális világ, a szubjektív és az objektív világ közti különbséget. A filozófiák konstrukciók, elszigetelnek a valóságtól; túlságosan nagy értéket tulajdonítanak az értelmi megismerésnek (ezek az intellektualisták). Ne siessünk a szisztémákkal, konstrukciókkal; a sok szisztéma legalábbis azt bizonyítja, „hogy az ember még nem készült el a világ fölértésével s hogy a világ nem fér bele szisztémáiba, teóriáiba úgy, hogy ne volna szükség újabb konstrukciókra.”

„Az intellektualizmus mindenütt kísért, ahol a tudás, a filozófia véglegesen értékelt s fémjelzett szisztémává válik, melyen túl s melyen kívül nincs mit keresnünk, ahol tehát elszigetel az élettől s akciótól. A philosophia perennis nem zárt szisztéma, hanem inkább

metodus, néhány elv s az elven való eljárás, mely tágítja, mélyíti s elváltoztatja a világgépet bennünk.” Majd Prohászka azt hangsúlyozza, hogy „az intellektualizmus az emberi ész eredeti bűne, ez az a gőg és kevélység, hogy azt hiszi, hogy lát, hogy Isten, hogy megnyílt a szeme, – ez az a tévhit, mely azt hiszi, hogy építhet tornyot az égbe s hogy föléri a létet, szóval az, amit intellektualizmusnak hívo, amely ott kísért minden filozófiában, ott rontja meg az ember értékét a tudományban, elkapatotná teszi, ott kísért és pusztít a kultúrákban, midőn mechanizmusokat, formákat teremt, s elzárja velük az utat, a levegőt, a napsugárt s gátolja a lélek szabad mozgását, mikor az életet tudássá vékonyítja, sorvadásra ítéli.”

Íme Prohászka tétele, amelyet bizonyítani akar dolgozatában.

Prohászka székfoglalója fogalmazványában (106. old), James és Bergson, illetve Kant irányzataira hivatkozva, így fogalmazza meg alapvető kérdését: „Két irányzat törekszik az objektivitásra: az empiristák, akik csak a tapasztalat adatait akarják megfogni és azt úgy teszik, hogy az ismeret immanens, racionális elemeit ignorálják, – vagy a racionalisták, kik csak észből indulnak, s ésszel megkonstruálják a világ képét. *De a főkérdés tényleg az, hogy mennyire fogjuk meg a világot fogalmainkkal, mennyire közeledünk a valósághoz a fogalmak révén.*” (Az aláhúzás tőlem. Sz. F.)

Többszöri hivatkozásból világos, hogy Prohászka Bergson nézeteivel rokonszenvez (Le Roy is ezt közvetíti), ugyanakkor igyekszik a hagyományos filozófia, a „philosophia perennis” kívánalmainak is eleget tenni, bár egy bizonyos konceptualista skolasztikától is távol tartja magát. *Idegenkedik minden szisztémától*, miként pl. az egzisztencialista Gabriel Marcel, aki oly árnyaltan fogalmaz a lét misztériumának konkrét megközelítésében. Prohászka a nyomtatott székfoglalóban (It 8) megjegyzi, hogy *az intellektualizmus (=racionalizmus)* divatja múltóban, majd így folytatja:

„Nem mintha nem volna építő filozófus rendszereket alakító genius ma is elég; van s amint mondtam, Bergson rá a legvilágosabb példa, hanem azért, mert a közfelfogásban hódít az a nézet, hogy véglegesen érvényes systemákat fölállítani s az igazságot véglegesen lepecsételt dialektikai dobozokba foglalni nem lehet. Nem vagyunk készen; hanem dolgozunk s fejlődünk. Tudás, ismeret, filozófia az életfolyamnak csak egy-egy hulláma, mely nem fagy meg fogalmakban, hanem lendül, lejt s siet tova.” (Ez a bergsoni kép még visszatér!)

Úgy tűnik tehát, hogy Prohászka már valamiképpen kiveszi Bergsont az intellektualisták (=racionalisták) közül, hiszen éppen az élelendületet és a fejlődést, a tapasztalatot hirdeti ő is. Később a fehérvári püspök egyre pozitívabban nyilatkozik majd Bergson filozófiájáról és áldásos hatásáról. Az életfilozófiák és különösen is Nietzsche, segítenek neki a német idealizmus racionalizmusának ostromlásában, igaz, bizonyos irracionalizmust szabadítva fel, ami a hagyományos skolasztikus filozófiának (amely meglehetősen racionalista) nem tetszhetett.

4. Az empirizmus és a racionalizmus között

Prohászka az intellektualizmus/racionalizmus bírálatában rámutat a skolasztikus ismeretelmélet egyik állításának tarthatatlanságára, „mely szerint *az igazság, tehát az igaz ismeret adaequatio, összemérhetőség, kimerítés, kiegyenlítés.*

Ha abban a definícióban: `veritas est adaequatio intellectus et rei`, a res alatt a valóságos dolgot, a konkrét ténylegességet értik, akkor azt kell mondanom, hogy azt a fogalom föl nem érti, miután az önmagában egyáltalában érthetetlen. Nem érthetnek tehát a `res` alatt mást, mint azt a sokszor említett értelmi jelleget, azt a metafizikai momentumot, melyet az értelem a való léten fölfedez s mely a lét ésszerűségének momentuma. De ha föl is fogjuk e jelleget, azért a konkrét valóság mégis az

irrationalitás sötétségében áll s mi azt meg nem közelítjük, sem meg nem értjük, annál kevésbé mérjük föl.” (It 27-28)

Az ilyen kijelentések azt a gyanút kelthették, hogy Prohászka mégiscsak agnosztikus, hogy a kanti szubjektív idealizmushoz csatlakozik, jóllehet gyakran elhatárolta magát a kantizmustól. Tulajdonképpen Le Roy gondolatait ismerjük fel Prohászkanál. Le Roy hangsúlyozza (DC 355), hogy a nagy eltérés a skolasztikusok és ő közötté magának az igazságnak a fogalmára vonatkozik. Le Roy szembehelyezi a statikus és a dinamikus igazságfelfogást, mindig a fejlődést, az életet, a mozgást hangoztatva, követve Bergsont, aki „megtöri a fogalmak jegét, hogy alatta elérje a gondolkodás szabad folyását”. De megjegyezhetjük – és ez a kritika Prohászkat is illeti –, hogy a statikus-dinamikus párhuzam/ellentét még nem elégséges az igazság problémájának megoldásához, hiszen meg kell határozni még azt is, hogy mi biztosítja e mozgás, e fejlődés *helyességét*.

Mi az igazság, melyik a helyes irány a mozgásban? Úgy tűnik, nem igen mellőzhetjük a blondeli igazságfogalmat, amely *adaequatio mentis et vitae*. Ez a meghatározás dinamikusabb, mint a skolasztikus *adaequatio intellectus et rei*. Blondelhez áll közel Prohászka is, mint majd látjuk. Nem tetszett ez olyan skolasztikusoknak, mint pl. Garrigou-Lagrange O. P. vagy P. de Tonquédec SJ, akik Blondelnél is az igazság „modernista” felfogásáról beszéltek.¹²

A problémával bővebben foglalkozik Prohászka székfoglalója kéziratában (117 kk), ahol kifejezetten hivatkozik Dr F. Sawiczki „Was ist Wahrheit?” című tanulmányára¹³.

Sawiczki vázolja a modern felfogásokat az igazságról, annak megismerhetőségéről: Kant intellektualizmusa, pragmatizmus (James), evolucionizmus (Bergson, Le Roy), – majd pedig cáfolja e felfogásokat, amelyek szubjektivizmushoz, szkepszishez, relativizmushoz vezetnek. Végkövetkeztetése: „A modernek igyekeznek alátámasztani azt az érvet, amellyel azt bizonyítják, hogy minden dolog folytonos változásban van. Ha tehát az ismeret a valóság hű képmása akar lenni, neki magának is állandóan változnia kell. – A fejlődés ténye a világban nem tagadható, és nekünk tekintettel kell lennünk rá. Ezt megtesszük, amennyiben sok ismeretünknek *történeti* formát és közelebbi időbeli meghatározást adunk; és ezt manapság a fejlődésesze hatása alatt gyakrabban megtesszük, mint régen. De miután az igazság megfogalmazásába felvettük az időbeliség mozzanatát, az igazság továbbra is maradandó értékkel rendelkezik...” Persze, Sawiczki leegyszerűsíti a nehéz kérdést.¹⁴

Prohászka székfoglalója tehát ismeri a most ismert cikkét kézírata a 117. oldalon, a folyóirat 714-715. oldalaira hivatkozik, amikor a kanti szubjektivizmust cáfolja, de egyben az élet és a cselekvés elsőbbségét hangsúlyozza. Idézek Prohászka vázlatából:

„*A fogalom az érzést szolgálja. Az élet mindig új: a természet neve is az eredeti újság, natura, a nascendo: a teremtésből, termésből; az élet geniális, az égnit, szüli az újat. [...] A pragmatizmusban erős kilengést (tapasztalunk) az intellektualizmus ellen. Valahogy fölöslegessé tenni a kérdést, hogy objektív-e vagy nem; de ezt a tartalom oldaláról meg nem fejthetik, tehát az ész másképp akarják objektív alapra állítani, és azt mondják, az életben érintkezik, és ott van megadva objektív értéke; az ész is orgánium, az életé, az életet szolgálja, tehát ez az ő objektív tartalma is, akkor van benne objektív tartalom. Szerintem a kiindulás jó, alapos; de máshol kell az objektív felé a fordulatot megtenni; még pedig: *organuma az életnek, még pedig olyan, melynek a valóságot felsőbb fokon, újabb egységesítésben adnia kell.* Minthogy a fa valóságból él, az állat valóságból, úgy az ember valóságból; az orgániumnak a valót kell fölszívnia (a „fölszívni” kifejezés gyakran visszatér Prohászkanál, – Sz. F. megj.); ha nem bírja, akkor nem organum. *A világgal kell kapcsolatban lenni.* Nincs ok rá elszigetelődni. (Kant) Hiszen benne vagyunk a világban, függünk tőle. A subjektum*

és az objektum nem idegenek.... Függ; nem mi csináljuk úgy, mintha disponálnánk; hiszen az észrevevések sorrendje, az a kikerülhetetlen, visszautasíthatatlan módja, a tárgyi világ az állítja be. Van subjektív tényező, de az érzéklés mutatja, hogy van objektív rend. (*Theologie und Glaube*, 909.IX.H. 714.) *Valóság kell*: e nélkül semmire (se megyünk); tudom(ány) nincs. (715.) *Valóság kell*: realitás nincs az életben obj. tartalom, tárgy, cél, alap (nélkül). Az életet és a létet az Istenből való forrásokkal kapcsolatban kell nézni: úgy ahogy össze van kötve vele, s ahogy folyton fakad, és árad, és fejlík. Az a kapcsolat, sőt ez az eredeti életforma az érzés, az *akció*. A tudomány, az ideológia az megaludt, a világot subjektív formákban reprezentáló; az az élet csigahéjai, melyekből a héjat kiizzadó csiga már kivonult, és most a héjak zörögnek...”

(A fogalmazványból azért idézek hosszabb részleteket, mivel még kiadatlan, tehát hozzáférhetetlen.)

Mindaz, ami itt a fogalmazványban nyersen, *in statu nascendi* jelenik meg, – a nehézkes fogalmazás is jelzi a küszködést – rövidebben, tisztultabban belekerül a kinyomtatott szövegbe. Itt tetten érjük a kantizmussal és a szubjektivizmussal viaskodó Prohászkat, látjuk forrását is. Igazában Bergsonnal, Le Roy-val és Blondellel tart: elfogadja a tapasztalat, az akció elsőbbségét, és velük együtt akar túlhaladni a kanti szubjektív-objektív kettősségen. Egyben el akarja kerülni a pragmatizmust is, és hangoztatja a valóságot megcélzó metafizika szükségességét is. Hosszú magyarázatok után (miközben többször hivatkozik Bergsonra; – úgy tűnik: német fordítás volt kezében), tehát mintegy 10 oldalnyi – sokszor áthúzott, javított, kiegészített vagy újrafogalmazott – szöveg után a 130. oldalon leszögezi:

„Van, kell metafizika, de nem intellektualista módszerű: „mert értelmi ismereteket, értelmi adatokat (?) (nyújt), a konkrétan a lényegszerűnek ismerete, de nem intellektualista semmiféle kiadásban, mert nem ringatja magát bele a tévhitbe, hogy fölérte a világot. Reá nézve a kérdés, hogy hol a titok, a láthatóban vagy a láthatatlanban, nem létezik... Nem racionalizmus (sem), mert nem gondolja, hogy átfog és tart, és hogy teljesen adja; nem ringatja magát bele adaequációkba, sőt inkább hiszi, hogy az egész vonalon valamiképp analógia (érvényesül)... Tudjuk, hogy mérhetetlenül több van a valóságban, mint az ismeretben és alatta, ami itt elvontan jelentkezik. Értelmi ismeretünk elvisz az abszolút elé: mi a létben az egységet, a célt Istenre vezetjük vissza. A végtelen valósággal, mely végtelen jóság, fölség, szépség, viszonyban áll, és e viszonyt érvényesítjük. Ismereteink itt csak jeleznek. (...) Íme minden az akcióért és az akcióra! Az élet, a fejlődés nem is kíméli a maga csinált világait. Világos bizonyítékul, hogy az értelem csak eszköz, s hogy a fejlődés, a folyam a tulajdonképpeni valóság, mely szerint kell érvényesülnie minden tehetségnek, vagyis hogy szolgálatában álljon. Mert hiszen szép, szép a tudás és a metafizika, de az élet nem kegyelmez ... friss árama kegyetlen és erős, elmosza ...”

Ezután Prohászka a fogalmazványban még több lapon át variálja ezt a gondolatot: bírálja az intellektualizmust (racionalizmust), és a bergsonista szemléletet teszi magáévá, de a metafizika jogait is meg akarja védeni. „Engem nem irányzat vezet, én sem letörni, sem fölemelni nem akarok semmit, hanem a helyére tenni mindent. Nem az értelem, nem a tudomány ellen harcolok, hanem (következik a fogalmazvány II. variánsa:) gondomat képezi az élet termékenysége, hogy forrásai el ne duguljanak, és energiái el ne satnyuljanak. Az élet mélyebb, mint az értelem; az értelem csak funkciója neki, és magát az értelmet is sok tekintetben az életből kell megismernünk.”

Igazában Prohászka az *életfilozófiához* csatlakozik, és – mint már jeleztem – meglátásai az egzisztencialistákéval is hasonlóságot mutatnak. (Pl. Gabriel Marcel felfogása a misztériumról és a problémáról.) Ez egyébként nem meglepő, hiszen Bergson és Nietzsche ott van Prohászka és Marcel közös forrásnál. A fogalmazvány 139. oldalán Prohászka költői szárnyalással ír az élet, a lét misztériumáról: „Az élet fejlődik, halad, fölvetődik, nyilatkozik, alakul; az értelem is ily életfunkció, de csak egy a sok közül, és a többi is mind élet mélységeinek fogalmakba nem férő gazdagságának sejtelmével. Ilyenkor elmondogáljuk Nietzsche szavait:

Die Welt ist tief, viel tiefer, als der Tag gedacht,
Tief ist ihr Weh, Lust tiefer noch, als Herzeleid.
Weh spricht: vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit,
Will tiefe, tiefe Ewigkeit.”

A világ mély, sokkal mélyebb
semmint azt a felszíni fény gondolta volna.
Mély fájdalma, de öröme mélyebb, mint a szívfájdalom
A jaj szava: múlt el! de minden öröm örökkévalóságot akar,
mély, mély örökkévalóságot

Prohászka ezután ismét több oldalon át (140 kk) az értelmi ismeret és az élet/cselekvés viszonyát elemzi, többször áthúz hosszabb szakaszokat, újraírja gondolatát, hangsúlyozva (145): „Empiristákkal és kantistákkal szemben értelmi ismeretünknek reális tartalmat tulajdonítunk.” „Az élet”, majd „Az ismeret tartalma” című fejezetek után az értelemről mint teremtő erőről értekeznek. Itt ismételten hivatkozik (miként korábban többször) Chamberlain Kantról szóló művére¹⁵, majd három ízben is Le Roy *Dogme et critique* című tanulmánygyűjteményére. Bizonyos skolasztikusokkal (racionalistákkal) szemben Prohászka Le Roy véleményéhez csatlakozik. (Le Roy 376; 378, 338 = a kéziratban a hivatkozások a 159., 160. és 164. oldalakon.)

Mielőtt továbbmennék, szeretném hangsúlyozni Nietzsche hatását Prohászka számára, még ha ez jórészt az ellenhatásban nyilvánult is meg.

A század elején a baloldali vagy általában lázadó értelmiség feltűnően érdeklődik F. Nietzsche (1844-1900) filozófiája iránt. Nemcsak Babits-Kosztolányi-Juhász levelezéséből tűnik ki a Nietzsche-rajongás (partnerük még Zalai Béla az *Übermensch*-értelmezésben), hanem befolyása alá kerül így vagy úgy Hatvány és Ady, Fülep Lajos és Prohászka Ottokár. Az értelmiség jó része Nietzsche *Zarathrustrá*-jában talál rá az új idők új „evangéliumára”, az abszolútumot romboló és az „emberfeletti embert” (vagy felsőbbrendű embert) hirdető profétára.

A magyarországi Nietzsche-hatásról némi képet ad *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* (Kossuth 1977), bár a „pártos” szerzők eltorzítják a Nietzsche-értelmezéseket. A Prohászka-ról író Kiss Endre (168 és 180-191. oldalak) kiemeli, hogy „Prohászka cikkei 1902-ben talán a legelső olyan magyar nyelvű írások, melyek német gondolkodó alakját valóban elsőrendű társadalmi kérdéssé is teszik. (Ezzel együtt óhatatlan, hogy fel ne sorakozzanak Nietzsche mellé a szabadgondolkodó antiklerikalisták különböző irányzatai.” Kiss elemzi Prohászka néhány cikkét, amelyek a *Magyar Sionban*, (Pethő név alatt), majd pedig a *Diadalmas világnézetben* jelentek meg, majd azt igyekszik megmutatni, hogy a „modernista” Prohászka „1910-es, indexre is tett »Az intellektualizmus túlhajtásai« című könyvében megkísérli már végrehajtani Nietzsche jobboldali, irracionalista

átértékelését is. (Az *egyedüli* gondolkodó, akire e kísérletben a »modernista« Prohászka hivatkozik – mégpedig két alkalommal is – nem más, mint a monarchiába szakadt »északi«, Houston Stewart Chamberlain.)”

Meglepő ez a zárójeles megállapítás: azt mutatja, miként Prohászka székfoglalójának későbbi elemzése is, hogy Kiss csak átlósan olvasta a dolgozatot. Mert valójában nemcsak Chamberlain *Kantjára* hivatkozik, hanem pl. Aquinói Szent Tamást is kétszer idézi, továbbá már a dolgozat elején említi Ostwald, Wundt, James, Bergson, Descartes, Leibniz és Kant nevét. Később is beszél Kantról, Spencerről, Hegelről stb. És ha Kiss ismerte volna Prohászka fogalmazványát, azokat a gondolkodókat, akikre ott hivatkozik, vagy akikről már a 80-as, 90-es években recenziókat írt, tartózkodott volna ilyen sommás ítéletektől, és láthatta volna azt is, hogy Nietzsche kívül egyik főforrása H. Bergson volt, még ha kezdetben csak másodkézből (főleg Le Roy-tól) vette is a bergsonizmus ismeretét.

Prohászka a *Diadalmas világnézetben* többször kitér Nietzsche filozófiájára. Szerinte ez a képpromboló próféta nem éri be a materializmus – és a naturalizmus „lapályá”-val, hanem az erős egyéniséget, az „erős érzékiséget”, a diadalmas életet hirdeti; de elég neki a szép föld, az édes élet, az örök körforgásban sodródó, dionüszoszi mámorban tobzódó élet. „*Übermensch*” – „*Wille zur Macht!* Ezzel szemben Prohászka is miként a férfi Babits Tolsztoj mellé áll, aki a mélyebb igazságokat kereste, aki túljutott a szkepszisen: Prohászka Nietzschével szemben a keresztény életeszményt, a Krisztus által hirdetett és közvetített örök életet éneklő, (Vö. 5,12–13; 5, 61–65: „életfilozófia”; 5, 108–111: „erős érzékiség”; 5, 154 és 169 ...) Az *Elmélkedések az evangéliumról* lapjain is visszatér Nietzsche neve, amikor a lelki kultúráról ír (6, 245–246), vagy amikor az éneklő élet és a diadalmas lét világnézetét hirdeti (6, 245).

Látjuk majd, hogy *Az intellektualizmus túlhajtásai* vízjegyében is fellelhetők nietzschei gondolatok: Prohászka nem a német filozófus irracionálisához csatlakozott, hanem egy bizonyos racionalizmussal szemben – Nietzsche, Bergson, Blondel és mások *meglátásait* követve absztrakt, fogalmi ismereten túl az intuíció és az átélés a konkrét élet megtapasztalása, a misztérium iránti érzék fontosságát hangsúlyozta mint később a keresztény egzisztencialisták.

Összefoglalva az a benyomásom, hogy Prohászka Bergson és Blondel nyomán igyekszik túlhaladni a kanti intellektualizmust, de egyben elhatárolja magát az empirizmustól és a pragmatizmustól is: a metafizikának jelentős szerepet tulajdonít a lényegismeretben, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az ész nem ragadhatja meg a misztériumot, nem mérítheti ki a gazdag valóságot. Itt Nietzsche befolyását is érezzük. A kanti dilemmát a szubjektum és az objektum viszonyára (a *Ding an sich* megismerhetetlenségére) vonatkozóan úgy akarja „áthidalni”, hogy az életet, cselekvést sürgeti. Mert amit nem értünk meg teljesen, azt még megtehetjük; a rész nem foghatja át a teljességet. Az értelem dinamizmusa elvezethet az Abszolútum felé, de azt meg nem ragadhatja, mert ez az Abszolútum, minden igaz, jó és szép forrása, igazságkeresésünk és akaratunk tevékenységünk mozgatója ragadja meg szellemünket és akaratunkat.

5. Le Roy és Prohászka dogmaértelmezése

Le Roy számára a tudat szintjei nem merevek, hanem abban a lendületben alakulnak ki, amely szüli őket. A teológiai reflexió mozgatóját szerinte nem magában a hitben kell keresnünk, hanem a szellemben, az emberi hitét a filozófiai reflexió szintjére akarja felemelni. „Mi a dogma?” című tanulmányában Le Roy magáévá tette Bergson megkülönböztetését (=szembeállítását): „látni, hogy cselekedjünk” és „látni, hogy lássunk”. Bergson szerint a hasznossági követelmények vezérlik a gondolkodást (gondolatot), hogy

megszilárduljon a statikus fogalmakban, amelyek már elszakadtak az őket nemző dinamizmustól. Ugyanezt bírálja Le Roy az „intellektualizmus” neve alatt, Blondel pedig a „nacionalizmus” fogalma alatt. Le Roy később megmutatja a dogma szerepét a teológiai gondolkodás szintjén, a teológiai teóriák megalkotásában. („Teória” olyan elvrendszer, amelynek segítségével az ember meg akarja érteni a dogma által jelölt „adottságokat”, kinyilatkoztatott igazságokat.) Le Roy az induktív teológia mellett száll síkra, és Bergson nyomán a „dinamikus szkéma” szerepét tulajdonítja a dogmának.

Prohászka megjelölte a margón Le Roy következő megállapításait:

„A dogmák értelme mindenekelőtt gyakorlati és erkölcsi. A katolikus, akinek el kell fogadnia azokat, csak mint cselekvése szabályozóihoz kell tartania hozzájuk magát, nincs kötelezve különleges elvi megfontolásokra. [...] „Íme, bármelyik dogma: az isteni Személy, valóságos jelenlét (az Eucharishtiában), Jézus feltámadása. E dogmákban önmagukban, önmagukat tekintve csak gyakorlati jelentés van. De a dogmának *megfelel egy titokzatos valóság, és így az értelem számára elméleti problémát vet fel.* Az emberi szellem rögtön megragadja ezt a problémát; elképzeli magyarázatokat, válaszokat, rendszereket, anélkül, hogy másnak is engedelmessé, mint a természete törvényeinek, amelyeket a módszer parancsai kodifikáltak és az ész elvei előírnak. (Jegyzetben: „Ezért kell megkülönböztetni a dogmában az *intellektuális formulát és a mélyen fekvő valóságot.*”)” (D 32–33)

Még korábban (DC 26) Le Roy kimondta azt a lényeges tételt, amelyet Prohászka szintén megjelölt a margón, és amely a fehérvári püspök folyton-folyvást ismételt vezérelve: „A kereszténység – és ezt nem ismételhettük eléggé – nem elvont filozófiai rendszer, hanem életforrás és életszabály, erkölcsi és vallási cselekvés szabályozója; röviden: gyakorlati eszközök együttese, hogy elnyerjük az üdvösséget. Ezekután mi meglepő van abban, hogy dogmái elsősorban a magatartásra vonatkoznak, semmint a tiszta elvont ismeretre?”

Prohászka székfoglalójában váltig ismétli majd: az élet, a cselekvés a fontos, nem elég az ismeret, a tudás.

„Az élet az absztrakciókkal be nem éri, [...] a dolgokat nemcsak érteni kell, hanem meg kell azokat tapasztalni a valósággal való más érintkezés által is; meg kell azokat tapasztalni más oldalról is, az értelemi ismerettől eltérő, új módon. Ott átéljük azokat kimondhatatlanul gazdagabban, mint az értelem absztrakt, halavány pontozataiban; sőt a valóság tulajdonképpeni lefoglalása s bírása nem is az ismeretben, hanem a cselekvésben megy végbe, mert itt fogjuk meg a valóságban azt, amit az ismeretben csak programszerűen jeleztünk. Amit ott mint átélendőt, lefoglalandót megértettünk, azt itt megtapasztaljuk; az ismeret tehát a kép, a cselekvés pedig a való birtoklás! (t 40-42.)”

Azért küzd Prohászka az intellektualizmus/racionalizmus túlhajtásai ellen, mert ez megreked a fogalmi/értelmi ismeretnél, mert elhanyagolja az életet és a cselekvést, az akarati tevékenységet.

Prohászka székfoglalója fogalmazványában a fogalmi megismerésről szólva arra reflektál, hogy mi a tartalma a fogalomnak. Le Roy *Dogme et critique* c. könyve tanulmányaiból főleg az első négyet használta fel: a vitaindító „Mi a dogma?” címűt, valamint a Wehrlé abbé ellenvetéseire válaszoló „A dogma fogalma” címűt, továbbá a L. de Grandmaison jezsuitának írt válaszát („Mi a dogma?”).

Le Roy később három példán részletesen bemutatja dogmaértelmezését, tehát a cselekvés, a gyakorlati és morális szemszögből tekintve a misztériumokat; 1) A személyes Isten

megismerése (135kk.), 2) Jézus feltámadása (155kk.), és 3) Az Eucharisztia (258kk.). Prohászka csak az első példát használta fel dolgozatában, mivel főleg ismeretelméleti (és nem kifejezetten teológiai) kérdéskörrel foglalkozott. De olvasta a Jézus feltámadására vonatkozó részt is, mert pl. a 162–163. oldalakat megjelölte, ahol Le Roy hivatkozik Szent Tamásra is (*Summa Th.* III, IV, 2–3.), aki azt bizonygatja – helyesen –, hogy a feltámadt Krisztus nem tért vissza a rendes földi életbe, hanem átlépett az isteni létrendbe.

A székfoglaló vezérmotívumát szolgáltatja az első tanulmány (DC 34) végkövetkeztetése: „Az előző vitákból két fontos végkövetkeztetést vonhatunk le:

1. *A mai elterjedt intellektualista felfogás nem képes megoldani ama ellenvetések jórészét, amelyeket a dogma fogalma (eszméje) felvet.*

2. *A cselekvés primátusának tana viszont lehetővé teszi a probléma megoldását, anélkül, hogy fel kellene adni akár a gondolkodás jogait, akár a dogma követelményeit.* – Ha ezeket a végkövetkeztetéseket elfogadjuk, akkor világossá válik, hogy a mai apologetikának menthetetlenül szüksége van arra, hogy módosítsa több érvét és módszerét.”

Le Roy valamennyi tanulmányában – jórészt burkoltan – utal Bergson és Blondel eszméire, kifejezetten is idézi Loisyt, akitől több ponton elhatárolja magát. Viszont az oratoriánus L. Laberthonniere-t (Blondel barátját és szerkesztőtársát), valamint a haladó domonkost, Sertillanges-t gyakran saját tételei alátámasztására is idézi, amikor bírálja a merev skolasztikát, vagy válaszol Werhlé, Portalié, Mgr Turinay és mások ellenvetéseire. Le Roy, Blondel és Prohászka teljesen egyetértenek a cselekvés (akció) és a tapasztalat primátusát illetően. „*Qui facit veritatem venit ad lucem*” (DC 110, vö. Jn 3,21). Blondel szívesen idézi ezt a jánosi verset; hasonlóképpen Prohászka is.

Érdeemes itt idéznünk Le Roy-tól még néhány szakaszt, amelyeket Prohászka tetszéssel megjelölt a margón, és pedig a dogma és a cselekvés viszonyával kapcsolatban:

„Ami a hithez való eljutás szakaszát illeti: a diskurzus, az elméleti spekuláció kétségkívül hasznosak lehetnek, de csak járulékos módon. »Non in dialectica Deo complacuit salvum facere populum suum«, mondja Szent Ambrus. Mindebből így következtetek P. Sertillanges-zsal: »A dogma mindenekelőtt gyakorlati iránymutatás; az ember a gyakorlat törvényei szerint közelíti meg, csatlakozik hozzá.« Ezt fejezi ki M. de Grandmaison is, amikor azt írja, hogy a hit értelmi előkészítése nem elégséges, mégha a legfontosabb is. Ő (Grandmaison) idézi Szent Tamás szövegét: »In cognitione fidei principalitatem habet voluntas.« (A hit megismerésében az elsőbbség az akaraté.)” (DC 102)

Említettük, hogy Blondel, és nyomában az új apologetika (miként Prohászka is), az értelmi ismeret mellett, annak kiegészítésére, erősen hangsúlyozta az akarat szerepét, a személy egzisztenciális elkötelezettségét. Le Roy írja:

„Befejezésül még ki kell emelnünk, hogy a cselekvésnek szerepe van a dogmafejlődésben is. Teljesen egyetérték abban, jobban, mint bárki, hogy a dogma irányítja magatartásunkat, inspirálja és szabályozza gyakorlati életünket, hogy lelki táplálék, élet- és fényforrás számunkra, hogy a legmélyebben megújítja és transzcendens erővel hajtja át erkölcsi tevékenységünket. De több is van. A gyakorlati megvalósítás, a megélt tapasztalat, a megvalósító cselekvés megvilágosító erőfeszítése révén mélyül el bennünk egyre inkább a dogma ismerete. Erről a Szentírásban számos jelentős szöveget találhatunk, emlékezetünkben őrizzük őket. Joggal alkalmazhatom tehát erre az esetre is azt, amit másutt általában a megismerésről kifejtettem (*Revue de Métaphisique et de Morale*, 1901: „Az új

filozófia ellen felhozott néhány ellenvetésről”), ahol átfogóan bíráltam az intellektualizmust: *az igaz megismerés a cselekvés.*” (DC 103)

Ez egyébként Blondel nézete is, jóllehet nem olyan radikális az intellektualizmus bírálatában, mint Le Roy. Az aix-i filozófus árnyaltabb, jobban megvédi az értelem jogait. Laberthonniere-t viszont jobban elbűvöli Le Roy.¹⁶

„Az igazság kritériumával kapcsolatban „ugyanúgy vélekedem, mint M. de Grandmaison és mint Newman, akit idéz, és mint minden igazi katolikus. A dogmákat a *tényekhez* hasonlítottam: vajon a tudós válogat a tények között, hogy egyeseket elfogadjon, másokat meg elvessen? Nem, hanem igyekszik *felhasználni* minden tényt. Itt is ugyanerről van szó. Minden dogma cselekvésünkre vonatkozik, bár nem mindig látjuk, hogy hogyan és miben; és hogy meghatározzuk értelmüket, igyekeznünk kell átélni őket.” (DC 104)

Ez a vezérmotívum tér vissza állandóan Prohászka székfoglalójában is.

Prohászka A *Dogme et critique* 140. oldalára utal, amikor fogalmainkról ezeket írja (88-89.):

„Istenre nem alkalmazhatjuk fogalmainknak egyikét sem; nem szedhetjük szét azokat, hogy elemeik legéterikusabb részecskéje kvadrálna. Ha tehát mégis alkalmazzuk, az egy teljes átváltozás, átvitel in aliud genus... Nincs fogalom, nincs szó, melyet egyértelműleg alkalmazhatnánk Istenre és a teremtményekre. Még ha azt mondjuk, hogy van, hogy valóság, még inkább, ha azt mondjuk, hogy személy, *végtelenül távol esünk.* [...] Istenben minden egy; benne a szépség, a jóság, az irgalom, az igazságosság ugyanaz. A mi fogalmaink pedig érthetetlenek, ha nem elválasztott, külön határolt, külön szabott tartalmuk van; csak így van értelmük. Kell tehát külön fogunk Isten attribútumait; de tudjuk, hogy ez az elkülönülés csak reánk nézve és fogalmainkban áll fönn, és így voltaképp nem értjük, hogy a dolog önmagában van. *Az Istent is voltaképp csak magunkhoz* vonatkoztatva és hozzánk való viszonyában értjük. Önmagában nem illik rá egyetlen fogalmunk (sem). Tehát hozzávetőleges és emberi viszonyokra vonatkoztatva: van az Istenben valami, amire alapíthatunk oly fogalmakat, milyeneket mi más emberekkel való viszonyaink jellemzésére használunk. Pl. *Ő a lét kútfeje, annak az életnek is, melynek mi vagyunk az eredete és folytonos gyökere, és ez az élet, az öntudat érintkezik vele.*”

Prohászka tehát itt kifejezetten a DC 140. oldalára utalt. De az előző oldalakat is el kell olvasunk. Le Roy éppen a IV. lateráni zsinatra hivatkozik, ahol Isten *analogikus* megismeréséről van szó: „*Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major dissimilitudo sit notanda.*” Le Roy azt hangsúlyozza a 139-140. oldalon, hogy Istenről csak *szimbolikusan* beszélhetünk, mivel egyrészt ő semmihez sem hasonlítható, másrészt nem lehet róla közvetlen intuíciónk. De nem konvencionális, teljesen algebrai szimbolizmusról van szó, hiszen akkor üres szavakat mondanánk Róla, beszédünk *flatus vocis* lenne, tehát így az abszolút agnoszticizmusba tévednénk. Az isteni neveknél nem is az isteni okságot tartjuk szem előtt, hiszen akkor bármilyen nevet adhatnánk Istennek, minthogy ő az egyetemes okozó. Csakis az *analógia* útján közelíthetjük meg Istent. Le Roy hivatkozik az I. vatikáni zsinatra, amely kimondja, hogy Isten kimondhatatlanul fölötte áll mindannak, ami rajta kívül létezik és amit felfoghatunk, és Szent Pált idézi, aki azt hangoztatja (1Kor 13,12), hogy ideleln csak „tükrő által homályosan” látunk. Egyetlen névnek sincs ugyanaz a jelentése – Szent Tamás szerint is –, ha Istenre és ha az emberre alkalmazzuk; még a *lét*

szónak sem, vagy a *személynek* sem. A személy fogalomról hosszabban ír Le Roy; a 145-46. oldalt megjelölte Prohászka, mert fontosnak tartotta. Ezek a gondolatok, ha nem is szó szerint, visszatérnek fogalmazványában. Pl. Le Roy is, és nyomában Prohászka is hivatkozik Kempis Tamásra, aki a lelkek mélyén szóló „belső Istenről” beszél, és az átélést hangsúlyozza. (89-90) Prohászka *Isten személyi mivoltáról* ezeket írja fogalmazványában:

„Isten személy, végre is ha valaki kérdi, mi az? hát azt mondom: valaki, akihez szólni, beszélni, akit szeretni, kérni lehet, aki felel... (Ez a margón szerepel.) Tudom, hogy Isten személy, Atya, Fiú és Szentlélek, és így nekem e személyekkel viszonyban kell állnom. Személyes a végtelen Isten, ha nem is értem, de tudom, hogy a Teremtővel, a Megváltóval, a Megszentelővel viszonyban élek. Íme a végtelen Isten, az én Uram, Atyám, mindenek Atyja, az én Atyám is. Mindenem tőle; belőle fakad a lelkem, a tudatom, az értelem világa, szívemnek melege, nemcsak mikor lettem, most is!...”(89.)

És folytatódik még a misztikus szárnyalás. Majd még a 91. oldalon kétszer is hivatkozik Le Roy-ra (DC 118 és 337.) Prohászka ezt hangsúlyozza: „tapasztalni, átélni a vallást, Jézus mondja...” Le Roy viszont: „A kereszténység lényegileg életforrás és szabályforrás, erkölcsi és vallási cselekvés szabálya, röviden: gyakorlati eszközök együttese, hogy elnyerjük az üdvösséget, nem pedig spekulatív filozófiai rendszer.” (DC 118-119) Prohászka folytatja: „Hogy az élet, a gyakorlat, a hit tendenciája világos abból is, hogy a cikkről (a hit cikkelyről) tömérdek, sokféle felfogás lehet; más a felfogása a gyermekeknek, más ennek, annak, de ezeknek a hite nem is vonatkozik az elgondolásra mint theoretikus képzetre, hanem az elgondolás által jelzett irányra.” Itt van utalás Le Roy-ra (337), akinél ezt olvasom: „Nem állítottam azt, hogy a dogmák nem ábrázolnak, képviselnek semmit szellemünk számára. *Képviselnek cselekvési szimbólumokként gyakorlati igazságokat, amelyek theoretikus spekulációinkhoz viszonyítva a tények és az adottságok szerepét játsszák.* Jól tudom, hogy még a katekizmusból kérdezett gyermek is kifejezhet valami naiv fogalmat, amelyet kialakított. De éppen mivel a fogalom naiv, és nem lehet más, elismerve a gyermeknek a képességet, hogy ugyanolyan érvényes hittel higgyen, mint a legmélyebb filozófus, azt állítom, hogy hite nem a theoretikus képzetre mint olyanra irányul.” – Látjuk, hogy Prohászka ezt a gondolatot vette át az előbb idézett mondatokból.

Ezután Prohászka hosszan elmélkedik az evangéliumi Jézusról, aki azért jött közénk, mert szeretett. Hozzá, az alázatos, szelíd, szegény és szerető Jézushoz kell hasonlunk. Megint szinte misztikus elragadtatás következik. Aztán még hosszan az élet és a cselekvés elsőbbségét hangsúlyozza. Majd pedig kiköt az ismeret problémájánál, az ismeret és a valóság kapcsolatánál, s ismét csak a kanti ismeretelmélettel küszködik. James, Bergson és Kant eszméivel dialogizál; többször hivatkozik Chamberlain Kantról szóló művére. Célja az, hogy utat törjön az empirizmus és a racionalizmus (intellektualizmus) között.

Mindaz, amit az előbb az első fogalmazvány alapján az Isten-ismeretről összefoglaltunk, jelezve Le Roy könyvének megfelelő lapjait, *jórészt szerepel röviden a székfoglaló végleges szövegében* az utolsó, a VII. fejezetben. („A megnyugtató tett”, It 65kk).

„Teljesen elismerem, – szögezi le Prohászka (ügyelve a katolikus tanításra!) – hogy az értelmi, metafizikai ismeret elvisz minket Istenhez. A metafizikai kapcsolatok hálója ki van vetve részre s egészre, relatívrá és abszolútra, szükségesre és esetlegesre.” Majd rátérve Isten ismeretére, kiemeli: „*az Istenről való ismeret minden más ismeretnél inkább magán hordozza azt a jelleget, hogy a tette, a cselekvésre van beállítva s arra irányul, hogy az ember a transcendentális mélységekre örömmel és bizalommal ereszkedjék.*” (66)

Ezután Prohászka Le Roy nyomán hangoztatja: „fogalmainkat Istenre csak hasonlatosságképpen, csak mint analógiákat alkalmazhatjuk.” Ez egyébként a katolikus

teológia tanítása. Le Roy hivatkozik zsinati döntésekre (cf. DC 138kk), valamint olyan teológusokra, mint Szent Tamás. Prohászka szintén Szt. Tamás *Summájára* utalva (I, 2, XIII, a.5) írja: „*Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis.*” Még az ilyen állításokban is – folytatja Prohászka – hogy Isten van, hogy Isten valóság, az a »van« s az a »valóság« csak távoli hasonlatosság s a valóságban Isten s a világ végtelen messze esnek egymástól...”

„Ebből következik, hogy az árnyékszerű, hasonlatosságszerű fogalmi ismeret önmagában ugyancsak keveset nyújt, ha mégis fontos, sőt a legfontosabb az emberre nézve, akkor ezt a fontosságot abban bírja, hogy actióra irányítja s actióba vezeti be az embert, amelyben aztán öntudatunkra jut az a végtelen valóság, amelyet az ismeret csak tükrözésben jelez. Összes transzcendentális fogalmaink csak jelzik az alattuk lappangó valóságot, melyet actióimmal meg kell tapasztalnom. Actió, akarat, odaadás, érzés nélkül e fogalmak hideg hieroglifek; de actióinkban életté válnak. E ponton mindnyájan misztikusok vagyunk.” (It 66-67)

Ezután Prohászka a teológiára utal, amely Isten megérthetlenségét hirdeti. Hivatkozik a Pseudo-Dionysiusra és szent Tamásra (*C. Gent.* 1, 30):

„*Non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est et qualiter alia se habent ad ipsum.* Istenről inkább azt tudjuk, hogy mi nem ő, mint azt, hogy micsoda ő önmagában vége. Megközelíthetetlen az Istenség arról az oldalról is, melyet némelyek szemügye vesznek, midőn hirdetik, hogy csak a fogalmak tartalmát kell az Istenről állítanunk s a végesség korlátát, mely a fogalmat keresztezi, nem szabad reá átvinnünk. Ezt könnyű mondani, de nehéz megtenni.” (It 67)

Prohászka ezután még tovább magyarázza, hogy Istent csak hozzánk való viszonyában – hozzávaló viszonyunkban – értjük, hogy fogalmaink Istenről csak hozzávetőlegesek; „a végtelen valóságot önmagában nem ismertetik meg velem; de beállítanak az actióba, eligazítanak, megmozgatnak, megindítanak. Nem mondják meg, hogy ki ő önmagában, de megmondják, hogy ki ő nekem, s hogy mily viszonyban helyezkedjem vele szemben; *ez a viszony a tett, az odaadás, a közlekedés, a fejlődés s alakulás.* A fogalom jelzi a végtelent, de csak a cselekvés hoz összekötetésbe vele. A fogalom a burok, a jégkéreg; a jégkéreg alatt rohan a Duna árja; éppúgy a fogalom alatt rejlik a végtelenség. De a rohanó árral csak akkor jövök érintkezésbe, ha a jégkérget áttöröm...” (It 68-69) – Prohászka itt a bergsoni hasonlatot bontja ki. (Idézi Le Roy DC 355: „*rompre la glace des concepts et a retrouver au-dessous le libre courant de la pensée.*”)

„A vallásos élet sem az, hogy ismerjük Istent s tudjunk róla sokat, hanem az, hogy eleven viszonyba lépünk vele, hogy átéljük őt, hogy éljünk belőle.” (69.) „Hinni is annyit jelent, mint a végtelen Isten világosságában élni, azt élvezni, abban megnyugodni; annyit jelent, mint érezni s átélni, hogy Isten közel van, bennünk van, hogy a mienk. Okoskodással ezt föl nem érem, de megfogom, ha átérzem s átélem!” (70.) És itt Prohászka Kempisre hivatkozik, mint Le Roy (DC 148.) Prohászka hosszabban idézi Kempist (III 3,5 és III, 8,1). Ezután a székfoglaló még Isten személyes mivoltáról elmélkedik, szintén Le Roy nyomán.

Összefoglalva azt mondhatnánk, hogy a székfoglaló utolsó fejezetében az istenismeretről szóló oldalakat egészen határozottan Le Roy ihlette (a *Dogme et critique „Personnalité divine”* című szakasza: 135-151 oldalak.) Ami pedig a fogalom és a tett (actio) kapcsolatát illeti, szintén Le Roy eszmefuttatásait ismerem fel háttérükben, nevezetesen a P. de Grandmaison ellenvetéseire adott válaszbán, ahol Le Roy a dogma és a megismerés, a dogma és a cselekvés kapcsolatát fejtegeti Bergson és Blondel meglátásait is felhasználva (DC 90-110.)

6. Dogmafejlődés és krisztológiai megfontolások

Az Isten-ismereten kívül más dogmával Prohászka a székfoglalóban nem foglalkozik. Viszont a dolgozat elkészítésekor vezetett, még kiadatlan *napló* (Shvoy-hagyaték) jelzi, hogy egyéb, a modernizmus idején vitatott kérdéssel is viaskodott. Bár ezeknek nincs nyoma a *kinyomtatott* székfoglalóban, hasznos lesz egy pillantást vetnünk a fontos naplójegyzetekre, hogy teljes fényben álljon a modernizmushoz kapcsolódó Prohászka teológiája. Ma már nem tűnnek újaknak az itt hangoztatott nézetek, de a modernizmus idején bizony fokozottabban kitették volna a gyanúsításnak a fehérvári püspököt, ha napvilágot láttak volna e jegyzetek. Látjuk majd, hogy az indexre tételben politikai és egyházpolitikai szempontok és intrikák is közrejátszottak; de azért Prohászka egyes kitételei is gyanúsak lehetek akkor, jóllehet – mai szemmel – a püspök igazhitűségéhez semmi kétség nem fér. E ponton is megelőzte a teológiai kutatást: modern volt, anélkül, hogy modernista lett volna.

1910-től kezdve Prohászka *kiadatlan naplói* (Shvoy-hagyaték) tanúskodnak arról, hogy milyen élmények és meglátások ihlették székfoglalója kidolgozásakor. Ezek a feljegyzések sokkal személyesebbek: „Sokszor szinte lázban égek, gyötör a vágy, eltalálni a formát, kifejezni az ént... s úgy érzem azt a nagy nyugati tendenciát az egyedinek szabad, különb, formákat teremtő kialakítására. Ez a tendencia fejlődés iránya. A fejlődés új fakadás, új hajtás, új alakulás, de az új nem lehet más, csak egyedi.” (1910. máj. 30.) – „Mindenütt az intellektualizmus pusztítása; az absztrakt! ideák s azokból való kiindulás: filozófiában; de főleg nagy baj, ha morálisban, művészetben, szóval az élettel érintkező, az életben álló ismeret- és cselekvésirányokban érvényesül.” (1910. máj. 31.) – „Tele vággyal Krisztus után, memor(ia) ejus... úgy révedezem; elgondolom a lelkét. Érzem, hogy olyan, mint én, de teli túlcserdülő Isten-szeretet lévén, amely erő, fakadás, öröm... hát ez van benne. Az ontológiát ő sem érti; sem az Istent, sem a világot...” (1910. jún. 4.) – „Ma remek nap. 4-kor keltem s kimentem s élveztem. A kápolnában kezdtem meditálni vágyamról Isten után s hogy mindenre kész vagyok, amit akar, amit ő akar...” (1910. jún. 21.)

Ilyen élmények, misztikus megtapasztalások közepette fogant és alakult „Az intellektualizmus túlhajtásai”! Figyelemre méltó, hogy a naplójegyzetekben Prohászka kitér *krisztológiai kérdésekre* is, amelyeket a modernizmus idején sokat vitattak, pl. *Krisztus igazi embersége, Krisztus emberi öntudata*. Ő maga már korábban is írt róla. (Vö.: 15,49: „Kicsoda Krisztus, az ember fia? 1888!”)

Igen fontos az előbb idézett 1910. jún. 21-i jegyzet:

„Így azután Krisztus is mint idejének alakja mutatkozott be nekem. Ő is úgy gondolkozott, érzett, akart, mint ahogy az ő korában, Názáretben, ácsminőségben szoktak. Az isteni nem változtatja el az emberit; hisz ezt az emberit a kifejlődés, alakulás folyamatába fektette az Úr! A kultúrával jár a morális is. Krisztusnak is megfelelő s nem örökérvényű értékelései voltak, vagyis Krisztus fogalmai s értékelései is az akkori kultúrának feleltek meg. Ezzel szemben állni látszik az ő istensége; de helytelenül. Krisztusban az emberi egyesítve volt az istenivel, de nem változott el; az isteni nem rontotta le Krisztust, az isteni nem merevítette meg. Márpedig az emberi nem merev forma, hanem folyam s Krisztus nem a XX. századbeli folyamnak átvágása, metszete, hanem az I. századbelinek. Mikor először gondolkoztam Krisztus öntudatáról s olvastam olyanokat, hogy az ő fogalmai is ideiglenesek, »akkoriak«, nagyon megbotránkoztam; mert be voltam állítva az emberinek merev, statikus fogalmazásába; erről az oldalról azután nehéz ezt megbolygatni; mert a felelet az lesz: Krisztus lelke el volt látva mindennemű tudással, ignorancia nem volt benne; ő az örök gondolatok s értékelések példaképe. De ha azt az emberit szükségképpen, amint kell is, folyófényben levőnek, alakulónak, munka s

tapasztalati funkciónak, folyton elváltozónak fogjuk fel, akkor nem csak hogy nem lehet a Krisztusban az embert, az örökérvényűt simpliciter látni, hanem ellenkezik is, hogy valami előbb legyen; a XX. századbeli ember nem lehet az I. században. Krisztusnak is az az emberi természete volt, amelyet atyáitól kapott; az, melynek fejlődnie kellett; az a múltból kinövő, kinyúló; az a jövőbe elváltozó s alakuló természete. Ez a sajátság épp oly természetes, mint az ideg s a vér. Hanem igen, az ő természete Istennel érintkezett, benne fakadt páratlanul, benne kibuggyant az isteni, de mivel emberi formában volt, hát szükségképpen kellett, hogy az is fejlődésrealkalmas. [...]"

„Ezzel azt is mondom, hogy Krisztusban nincs lezárva a vallásos fejlődés! Hisz látjuk, hogy nincs! Ha elemezzük a fogalmakat Istenről vagy átlag belátást nyerünk minden fogalomeltávozásba a kultúrától függően: akkor ez nem hittagadásnak, de isteni rendnek színében mutatkozik be, s akkor az egész evangélium szintén az lesz, tudniillik egy akkori fölséges kinyilatkoztatás, mely Istenről, lélekről, Krisztusról, bűnről a megváltásról szól; ezt mind adta, de prófétaileg adta magvában, kifejlődési keretkezéssel, s a folytatásra való utalással adta; melyről sok fogalmazás készülhet, de a fogalmazás sohasem kész, vagyis nem lehet örökérvényes. – *Ezt mind kitűnően állíthatom bele a fogalmak absztrakt voltáról szóló értekezésembé* (a kiemelés tőlem, Sz.F.): csak jelzésekkel dolgozunk: *substantia*, az kasztlí, de mi van a jelzés keretén belül? *persona*, ez definíció, kasztlí, de miben áll voltakép? Mi az *anima*? *gratia*? Hogy van Isten *bennünk*? hogy *dolgozik*? hogy kell a *megváltást* érteni? Ezek mind nem kész dolgok. Vagy például hogyan gondolkozunk mi a mennyországról, Krisztus föltámadásáról, mennybemeneteléről?"

Ez a fontos naplójegyzet mutatja, hogy az éppen elkészült (1910. ápr. 10-én felolvasott) értekezés milyen problematikából fakadt. Le Roy és vitapartnerei is feszegették ezeket a kérdéseket a dogmaértelmezésnél. Igaz, Prohászka a krisztológiai problémákat nem vitte át filozófiai dolgozatába.

Tudjuk, hogy az újabb krisztológia éppen Krisztus valódi emberségét domborítja ki egy bizonyos rejtett monofizitizmussal, tehát Krisztus istenségének egyoldalú hangsúlyozásával szemben. (Prohászka nézetei Krisztus emberségéről és tudásáról eltérnek a hagyományos skolasztikáétól; de ma már teljesen elfogadottak. A Nemzetközi Teológiai Bizottság 1985-ös dokumentuma is tanúsítja ezt.)¹⁷

Prohászka tehát Le Roy már többször említett könyvében (*Dogme et critique*) olvasott olyan nézeteket a dogmaértelmezésről, dogmafejlődésről, mint amiket naplójában lejegyzett. A fejlődés, evolúció gondolata teljesen előzőnli szellemvilágát. Olvassa – olaszul – *Newman dogmafejlődéséről* szóló könyvét is. (Lásd az 1910. szept. 21-i és 20-i naplójegyzetet! Ezzel most bővebben nem foglalkozom, mivel a *székfoglaló* genezise dolgozatom tárgya.)

És mindig a misztikus élményben fürödnek az új meglátások: „Lelkem repes; érzem, hogy a kinyilatkoztatás szimbolikus kifejezése, kinyilvánítása, az elérhetetlen realitás, a *hit tárgya*: Isten. Ez az Isten közvetlenül is adja magát. »Is«; sőt biztos, hogy közvetlenül. Nem fogalmakat ad, nem szimbólumokat, hanem magát s mi tapasztaltuk, hogy bennünk van, hogy gondviselő, hogy most is engesztel, hogy megbocsát... Ezt tapasztalom; ezt Isten teszi bennem, ez az a *pious credulitatis affectus*, az 'illuminatio' kezdet óta. Ez ugyanakkor egészen egyéni tapasztalat.” (1910. jún. 24.)

„Miért kell vallás? Mert lelkem gyökerei elhatnak a misztikus mélységbe, s mert öntudatom kiemelkedik a valóságból, leomlom. Mondom: a világ az ő akarata: véred olyan legyen, milyet a fiziológia kíván, szíved is ... munkád a világhoz alkalmazkodjék; ez az ő akarata; igen, de átütöm a világ fenekét ... s kibukik a fejem a

világból, mint szeg a zsákból. Én nemcsak mű vagyok s darabja a valóságnak, én valaki is vagyok, s nekem nemcsak a műhöz van közöm, hanem a művészhez. [...] Minden emberivé válik bennem; emberivé az isteni... De azért nem ember az Isten, s ő arra is jó, hogy a több ember fejlődjék s menjen feléje...” (1910. jún. 30.)

Miként később a bergsonista Teilhard de Chardin, Prohászka is folyton a *több-lélet* hangoztatja: „több-lét az a több létben, több lélekben; a fakadó lélekben” (Vö. It 36-37!) Továbbá, mint láttuk: az actiót, a cselekvést, tettet sürgeti, miként Maurice Blondel és Le Roy.

1910. szept. 30-án az értelmi ismeret silányságát *hangsúlyozva* kimondja a jánosi és ágostoni igazságot: „szeretettel lehet csak érteni-, másba állva bele, magát vele azonosítva, lehet csak látni úgy, mint ő.” (Vö. alább az intúicióról mondandókat!)

III. Prohászka püspök ismeretelmélete

1. Az index előtt és után

Az index ügygel már többen foglalkoztak; így Rezek Román a 40-es években, legújabban pedig Gergely Jenő nemrég megjelent könyvében.¹⁸ Nem célok itt mindannak elismétlése, amit Schütz Antal „Prohászka pályája” című életrajzában, a „Megpróbáltatások között” című fejezetben elmondott. (25,77–79. Lásd még tanulmányom függelékét)

Prohászkat váratlanul érte az index-kongregáció 1911. június 6-i határozata. 1911. júniusában ezeket jegyzi fel naplójába (23, 215):

„Keserves hónap; 11-én kézhez vettem egy kis nyomtatványt; nem tudom, ki küldte; alighanem a nuncius. Kinyitom, hát mintha tiszta égből a villám csapott volna belém, olvasom, hogy indexre kerültem: Az intellektualizmus túlhajtásai, A modern katholicizmus, s az Egyházi Közlöny egy cikke! No, hát fiat voluntas Dei! Ha ezzel a világon csak egy légynek is segíték, szívesen elviselem; elviselem mint megaláztatást, büntetést, bűneimért – el, el. Megérdemlek én mindent; s ha ezzel csak azt érdemlem ki vagy szerzem magamnak, hogy az Isten biztosabban megbocsát s jobban szeret; ó, nem bánom, hogy helyébe minden irka-firkámat indexre tegyék s az ujjamat levágják; szívesen! De most a történelem számára is kell okoskodni s másoknak is igazi javát az esemény által szolgálni, s ezt akarnám én most megtenni, mikor erről való gondolataimat írom ide.”

Prohászka a hosszú naplójegyzetében megvizsgálja, mit akart kifejezni írásaiban. Mint az egyház hű fia, kereste azt, hogy korunkban – a változó világban – miként lehet a lelkeket Krisztushoz vezetni, „a szeretet uralma alá hajtani”. A történelmet, szellemi áramlatokat, uralkodó eszméket, nézeteket azért tanulmányozta, hogy jobban megismerje a világot, hogy lássa igényeit, hogy tanuljon belőlük.

„Meg kell tehát érteni a szellemet, irányát, pszichológiáját, orientációját, hogy ezután azt, ami téves vagy egyoldalú vagy rosszul orientált, kijavíthassuk s kipótolhassuk. Így akartam én is megismerni, fölérteni és megérteni azt, ami elfogadhatatlan a korszellemnek a kereszténységéből. [...] Mindenféle alakban foglalkoztatott a probléma, hogy mi az oka a mai kor vallástalanságának s főleg az egyháztalanságának...”

A szellemi anarchiában meg akarta mutatni a lelkeknek a helyes irányt, a célt. „Az anarchiát a filozófia hozta ránk, mely teljesen kompromittálta az észet, mely sarlatánokat s száj-akrobatákat léptetett változatos műsorban a deszkákra, s rendszerekben, egymás fölött

bukfenceket hányó filozófiai tanokban oda juttatta a jámbor közönséget, hogy ennek nemcsak a szája, hanem a szó szoros értelemben az esze is elállt...” Prohászka megemlíti az „akrobata, nyelvművész” Nietzschét, továbbá meglehetősen kritikusan ezt írja: jött a „szalonfilozóf, a spiritualista, vagy nem tudom mi, Bergson, s az bájolt s bűvölt s nagyszerű frazeológiával bizonygatta, hogy ami van, az nincs, s ami áll, az folyik, s ami különálló, az mind kontinuum, s más egyéb paradoxonokat produkált”. Sok gondolkodó, szofista jött még, új megváltók, de a hit nyomukban rohamosan kivész a szívekben. A bajokozó az *intellektualizmus*. Ezt jellemzi még két oldalon Prohászka. Ennek túlhajtásait akarta kijavítani. Majd hozzáfűzi: „Elismerem s beismerem, hogy van abban a füzetben sok egyoldalú megjegyzés; több mondat, melyet kár volt élesen kifejezni, s kellett is volna félreértések végett másképp fogalmazni”. Majd Szent Ágoston Aranyaszájú Szent Jánosról mondott szavait idézi: „*In Ecclesia catholica loquebatur et ideo catholice intelligebatur*”. – Félni nem tudtam; eszem ágába sem jött, hogy itt baj lehet; de hát lett. – Én megtettem, amit kellett tennem, alávettem magamat.”

Prohászka végrendeletéhez kapcsolva megtaláltam a következő kéziratos (néhány helyen javított) *nyilatkozatot*: „Az »Acta Sedis Apostolicae« Június 6-án kiadott 8. számában olvasom, hogy az Index-Kongregáció »Az intellektualizmus túlhajtásai« s a »Modern Katholicizmus« c. műveimet, nemkülönben a »Több békességet« c. az Egyházi Közlönyben megjelent karácsonyi cikkemet kárhóztatta: indexre tette. – Mivel mi legfőbb tanítókintélynék a római Szentszéknek valljuk, s központi szerveinek, amilyen az Index-Kongregáció is, ítéleteit s irányításait engedelmességgel fogadjuk: Azért én is kötelességet teljesítek, midőn a Szentszék ez ítéletének alávetem magamat, s az igazság is tévelyek mai harcában készséggel, s tisztelettel fogadva a legfőbb tanító ítéletét, s irányítását, a műveket a könyvpiacról is visszavonom. – Szfehérvár, 1911. VI. 24. +Ottokár.” (Az eredeti kéziratot lásd a Függelékben.)

A *Soliloquia* I. kötetében (219. old.) az 1911. júliusi bejegyzés csonka; Schütz Antal kihagyta a következő fontos részt (Némethy Ernő hagyatékában maradt fenn, aki megjegyezte: Schütz kérte, hogy nevét töröljem.)

„Mind bontrákozik, hogy ilyesmi történhetik, hogy az egyház így fizet, hogy a buzgóságot így honorálja, etc. Nagyon megindított Schütz dr. ragaszkodása...

Különben ez az általános vélekedés a német theol. körökben is X. Pius pápa állásfoglalásáról, a modernistáknak kikiáltott s egy szakajtóba dobott írókról, mihelyt valami gondolatnak adnak kifejezést, mely nem egészen ósdi és kopott. Isten ments, hogy a tulajdonképpeni modernizmust mint filozófiai szisztémát, – ha ugyan ilyen – védjem: én szabadabb mozgást, a reakciók élénk és érdekes megvilágítását kívánom, semmi egyebet. Mi is hát a modernizmus? ha valami szisztémát csinálunk belőle, akkor az a filozófiában Kant ismeretelmélete s a tört(éneti) felfogásban a hegeli fejlődéstan alkalmazása; a theológiában az ezen nézőpontok szerinti eljárás. – Nekem ez mind nem kell s távol állok a reális alapoknak s elveknek illetően elvetésétől; hiszen éppen ez volna a »purus et purus intellectualismus«. A német theológusok – hallom – azt mondogatják: »Wir werden uns doch nicht compromittieren« s hallgatnak nagyokat. [...] Én mindenütt csitítottam a lelkeket s hivatkoztam más megindexelt exemplarisokra is s egyáltalában feltettem magamban, hogy éppen úgy dolgozom, konferenciázom, lelkigyakorlatozom ezentúl is. – A leveleket mind megsemmisítettem; nem maradt hírmondónak sem belőlük.”

Dr. Vass József teológiai tanár 1911. jún. 14-én írt cikkében („Prohászka püspök indexen”) többek között megjegyezte: „Talán legnagyobb feltűnést keltett Prohászka püspök akadémiai székhelye, „Az intellektualizmus túlhajtásai-”ról. Megvalljuk őszintén, hogy

első és második áttanulmányozásra magunk is megütődünk az értelmezés egyik-másik kifejezésén, de mikor az illusztris szerző egy hírlapi cikkben önmaga hangsúlyozta, hogy a fogalmak ismereti tartalmát, illetve azoknak tárgyilagos értékét nem volt szándéka kétségbe vonni, legteljesebben megnyugodtunk, mert nézetünk szerint csak ezen az egy ponton lehetett volna a gondolatmenetet kifogásoló kritika tárgyává tenni.” Vass még megemlíti a másik két indexre tett írást is, de szerinte azokban csak *a magyar katolikus egyház jövőéért aggódó nagy lélek* jóakarátát kell keresni és találni.

Dr. Lutter János, Prohászka volt személyi titkára kiadatlan dolgozatában (*Prohászka Ottokár szellemi portréja*) hosszabban foglalkozik az indexre tétel körülményeivel.¹⁹ Az esztergomi vigilancia-bizottság két tagja, Pécsi Gusztáv dogmatanár és Andor György irodaigazgató – mindketten volt germanikusok – fordította olaszra az Index-Kongregációnak Prohászka kifogásolt írásait. Lutter megjegyzi Pécsről, hogy már 1910 őszén az *Esztergom* című lap hasábjain hevesen támadta és modernizmussal gyanúsította Prohászkat. „Ismerve dr. Pécsi vak fanatizmusát, aki mihelyt valaki önálló gondolkodást árult el és nem kitaposott ösvényen járt, rögtön modernizmussal gyanúsította, azt hisszük, hogy az első támadás még csak az ő vakbuzgóságának szüleménye.” De amikor a X. Piusz által elrendelt esztergomi vigilancia-bizottságot létrehozták, az ambiciózus Andor Györggyel együtt „hivatalból is” megcenzúrázhatta Prohászkat. (Mindkettőjük mögött Csernoch csanádi püspök állt, aki 1911 tavaszán kalocsai érsek lett.) Lutter azt is tudja, hogy Samassa egi érseknek sem tetszett Prohászka forradalmisága. Amikor a fiatal fehérvári püspök elment hozzá bemutatkozni, Samassa kijelentette: „Én magát indexre fogom tétetni.”

Egyesek, maga Prohászka is, Tomcsányi Lajos jezsuitát is a „feljelentők” közé sorolták, mivel korábban bírálta Prohászka nézeteit. Valójában az *Esztergom* c. lapban Pécsi Gusztáv írta az éles bírálatot. P. Tomcsányi levelet írt Dudek Jánosnak, a *Religio* c. folyóirat szerkesztőjének (1910. okt. 30.), amelyben tiltakozik bizonyos bulvárlapok inszINUÁCIÓI ellen. „Kijelentem pedig: 1) én Esztergom-ban nem támadtam Prohászka püspök urat; 2) soha Prohászka püspök urat a szószéken meg nem neveztem; 3) Prohászka püspök úrról soha Rómában nem írtam.”

Schütz Antal szerint (25,79kk) főként három dolog eshetett kifogás alá az Index-kongregációnál: 1) Prohászka *szentírás-értelmezése*; főleg a Genézis első fejezeteire, a nő teremtésére vonatkozó nézete, amit Tomcsányi is bírált (vö. 4,75.) 2) *Az intellektualizmus túlhajtásai* egyes kitételei *agnoszticizmus* gyanúját keltették fel (ezt később Prohászka maga is látta). 3) *A Modern katolicizmus és a Több békességet!* c. cikk pedig szociális elveivel és az egyház reformjára vonatkozó forradalmi nézeteivel keltett megütközést az integristáknál.

2. Prohászka és Kant

Mindenekelőtt néhány előzetes megjegyzést kell tennünk Immanuel Kant (1724-1804) ismeretelméletéről.²⁰ Csak így lesz igazán érthető mindaz, amit Prohászka Kanttal kapcsolatban állít, bírál, illetve néhány a kantizmust súroló, félreérthető állítása.

Kant egyetért az empirizmussal együtt abban, hogy minden valóságra vonatkozó megalapozott ismeretünknek csak az lehet a tárgya, amiről tapasztalatunk van. (Kant előtt eszményként az általa kétségtelennek tartott tudományos ismeret, a matematika és a newtoni fizika tudományossága áll akkor, amikor a filozófiában az alapokat keresi.) Az ismeret csak akkor tudományos, ha általános és szükségszerű. Ez utóbbi jelleg viszont nem származhat a konkrét tapasztalatból. Ezért Kant a racionalizmussal együtt azt állítja, hogy ismeretünk szükségességének forrása a megismerő értelem. E meggondolás a háttere a kanti *a priori szintetikus* ítélet fogalmának. Szintetikus ítéletnek nevezi Kant azokat az állításokat, amelyekben az alany tartalmához az állítmány valami újat ad hozzá. Az *a posteriori* szintetikus ítéletben az új a tapasztalatból ered.

Az ilyen kiindulópont után felvetődik a kérdés: Lehetséges-e a metafizika mint tudomány? (Tudomány – a kanti értelemben = természettudományos modell!) Vagyis: lehetséges-e a metafizikában az *a priori* szintetikus ítéletek? Mindennek az Isten-megismerésben van jelentősége, tehát a transzcendentális okság kérdésében. Kant szerint az értelem a saját természete szerint alakítja az érzetek anyagát: a rendező elvet kategóriáknak nevezi. Ezek *a priori* adva vannak, tehát szükségszerűek. A megismerés nem pusztán passzív folyamat, hiszen a megismerő alany, az értelem feldolgozza a megismerés anyagát, az immanens folyamatban a tudat *tevékenyen* részt vesz. (Egyébként a skolasztikus, tamási megismerésben is jelentős az értelmi tevékenység, az alany – *intellectus agens* – szerepe.) Kant tehát meglátását mind az empirizmus, mind a racionalizmus egyoldalóságainak ellensúlyozására szánta. Megkülönbözteti az értelmet (*Verstand, ratio*) és az észet (*Vernunft, intellectus*); ez utóbbi kategóriáit „a tiszta ész ideáinak” nevezi. Az ész kategóriái: az én, a világ és az Isten fogalma. A megismerés lefolyását illusztrálva Kant beszél az érzékelésről (ezzel kezdődik a megismerés), majd a tudaton belül létrejön a jelenség észrevévése; utána jön az értelemtől fogalmi meghatározottság a kategóriák szerint: a megértett jelenség lesz a tudati tárgy. Hogy neki mi felel meg a „külső” valóságban, azt nem tudjuk, mivel – Kant szerint – a valóság úgy, amint az önmagában van, a dolog maga (= *Ding an sich*) nem ismerhető meg. Kant nem kételkedik abban, hogy a jelenségnek megfelel valamilyen valóság, de ennek mivolta az alany számára el van rejtve. A kanti „transzcendentális” filozófia a megismerés eleve adott feltételeit kutatja; az értelem elsősorban önmagával akar tisztába jönni.

A kanti kopernikuszi fordulatot így jellemezhetjük (Kant saját szavaival): eddig úgy gondolták, hogy a tárgy határozza meg ismeretünket, de ő megmutatta, hogy a megismerés hozza létre a tárgyat. Ez az idealizmus nem tagadja a tudatunktól független valóság létezését, hanem csupán megismerhetőségét. Kant a „tiszta ész ideáinak”, vagyis az én, a világ és az Isten fogalmának csak *szabályozó funkciót* tulajdonít, de ezek nem lehetnek tárgyai tudományos megismerésnek.

Kant szerint a metafizika valamiféle elszigetelt, spekulatív észismeret, „amely teljes mértékben a tapasztalat tanítása fölé emelkedik, és pedig pusztán fogalmak révén.” (Ez a meghatározás talán áll pl. olyan filozófusok nézeteire, mint Ch. Wolf; de pl. Bergson szerint a metafizika „teljes tapasztalat”.) *Kant A tiszta ész kritikájában* elvetette a metafizikát, de az erkölcsiség tapasztalatára – a gyakorlati észre – hivatkozva azt állította, hogy az ész túlemelkedhet az érzékelhetőség határain, ezért az ember mégiscsak rendelkezhet a felelős cselekvéshez elegendő bizonyossággal az emberi szabadságot, Isten létezését, valamint a lélek halhatatlanságát illetően. A tiszta ész ugyan nem állíthatja Istent, de tilos tagadnia is az érzékfölkötöt. „Nekem tehát le kellett rontanom a *tudást* – írja Kant –, hogy helyet szerezzek *a hit* számára, s a metafizika dogmatizmusa, ti. az az előítélet, hogy a tiszta ész kritikája nélkül is boldogulhatunk vele, igazi forrása az erkölccsel rendelkező minden hitetlenségnek, amely mindig nagyon dogmatikus.”²¹

Prohászka is *Az intellektualizmus túlhajtásai* V. fejezetében („Cselekvés a mi föladatunk” címmel) azt hangsúlyozza, hogy – bár fogalmi ismeretünk és a valóság között nincsen *adaequatio* (megfelelés), az ismereten túl és az ismereten kívül megközelíthetem a valóságot a konkrét tapasztalattal („érintkezésben”), a konkrét cselekvésben, tettben s alakításban. „Akkor bírom ezt a valóságot, mikor teszek, cselekszem, érzek, akarok. [...] A cselekvés áttör a fogalmon s megfogja a valóságot, megfogja azt önmagában, ami a fogalomban csak általában s elvontan jelezve van. [...] Az élet nem tudás; a tudás csak egy funkciója s eszköze az életnek.” (It 51.)

Tulajdonképpen a kanti „tiszta ész” és a „gyakorlati ész” közötti különbségtételre emlékeztetnek Prohászka megfontolásai. De félreértések elkerülése végett Prohászka kijelenti, hogy nem osztja a pragmatizmus és a relativizmus fölfogását. (It 53.) „Az egész

szellemi világ teremtő, alakító erővel van átjárva; rekeszekbe, formákba el nem fér; nem nélkülözheti a formát, de nem éri be eggyel sem; kiszámíthatatlan s kifogyhatatlan actio. (...) Ami az értésben csak analógia, elvont kép s hozzávetőlegesség, az itt ténylegesség s erős, színes valóság, nem árny, nem kép, hanem valóság.” (It 57.)

Mindezek után következik a székfoglalóban „*Az erkölcsi tett*” című VI. fejezet. Tulajdonképpen minden ezt készítette elő: „Az élet súlypontja nem az ismeretben, hanem az ismeretet követő cselekvésben, nem a tudásban, hanem a konkrét tettben fekszik, amely nem lehet végre is más, mint a jellemzően emberi, az öntudatos, szabad, egyéni tett, az erkölcsi cselekvés.” (It 57.) Az absztrakt gondolkodás – amely csak egy-egy jelleget emel ki a valóságból – „az erkölcsi tetteket illetőleg is alig tájékoztat”. (It 58.) A belső valóság minden emberben más és más – már csak ezért sem lehet általános definíciókkal meghatározni –; „ezenkívül erkölcsivé csak annyiban válik, amennyiben öntudatunkba lép”. (It 59.) A világot és belső valónkat mi alakítjuk; „ennek a formákat alakító s belső világot teremtő aciónak a tulajdonképpeni elve a *szabadság*” (It 60.) „Szabadon kell tehát tennem; a szabad tett az én tettem, a szabadon alakított világ az én világom, az öntudatlanság terheltségéből, a szokás, a tradíciók bénító befolyásából ki kell emelkednem *s öntudatomat értékesé, jóvá, gazdaggá, nemessé, széppé kell tennem*. Ez lesz tetteim tartalma: a velem azonosított jóság, a lelkületem átvaltoztatott erkölcsiség. Ez lesz az a morális, mely nem tudás, hanem konkrét szellem, egyéni valóság, egyéni érzés s akarás, egyéni forma mint önelhatározás, kiindulás, érzület, szóval az egyén a neki való s a vele azonosított nemes öntudatos érzülettel.” (It 61.)

Mintha csak az *önteremtő szabadság* egzisztencialista filozófusait hallanánk. Itt valóban *autonóm erkölcsről* van szó. Persze, hogy mi az igaz, a jó, a szép, az értékes, amivel a szabad személy azonosul, annak van objektív normája is. „Az egyéniség öntudat, önérték, önakarás, önelhatározás, önmagából való kiindulás, szóval önteremtés.” (It 62.) „Azért vagyunk, hogy tegyünk; nem azért, hogy értsünk s lássunk, – az csak közbe eső étape –, hanem, hogy tegyünk, hogy azonosítsuk magunkat a jóval...” (It 62.) De mi a jó? Mi a szép, nemes? Prohászka válasza meglepő: „Mindennek, ami emberi, a mi aciónknak, a mi teremtésünknek kell lennie.” (It 65.) Vagyis a legteljesebb *humanizmust* vallja a fehérvári püspök, még ha itt nem is fejti ki azt. Vannak támpontok. A metafizikai eligazításban is a vezető szerep a tette, – magyarázza Prohászka az utolsó fejezetben („A megnyugtató tett”), ahol a transzcendens dimenzióra nyit rá. „A legfőbb elvhez, az ősohöz, a végcélhoz való eligazodást, a léleknek az örökkévalóba s végtelenbe való kapcsolódását, *a vallásos odaadás nagy tettet nekünk kell megcselekednünk*.” (It 65.) Mindehhez kell értés, tudás. „Teljesen elismerem, hogy az értelmi, a metafizikai ismeret elvisz minket Istenhez”, állapítja meg Prohászka, majd az Isten-ismeretről szól. És rögtön hangsúlyozza: „az Istenről való ismeret minden más ismereténél inkább magán hordozza azt a jelleget, hogy a tette, a cselekvésre van beállítva s arra irányul, hogy az ember a transcendentális mélységekre örömmel és bizalommal ereszkedjék.” (It 66.) – Prohászka itt bővebben szól az Isten-ismeretről (Le Roy nyomán, erre még visszatérünk), illetve az Istennel való eleven, személyes kapcsolatáról, az átélt hitről.

A székfoglaló gondolatmenetét azért ismertettem, hogy világosan lássuk: Prohászka – némileg Kantra emlékeztetve – hangsúlyozza ugyan a fogalmi megismerés szegényességét, de ugyanakkor azt állítja, hogy a tapasztalat, a tett, a transzcendens végcélra. Istenre betájolt szabad cselekvéshez elég az értelem kis fénye. Úgy tűnik, hogy Prohászka, amikor a racionalizmus túlhajtásai ellen küzd, az irracionális végletébe sodródik. Legalábbis az ilyen kijelentések egyesekben az agnoszticizmus benyomását keltették:

„Nem tudom én, hogy ez az asztal, ez a pohár önmagában micsoda, hanem kivetem rá az én értelmi hálómra s befogom általános meghatározásaiba a létnek s azt mondom: valami, ami ilyen meg amolyan, ami így viselkedik, úgy hat, így török, úgy változik; beállítom azt az irracionális valóságot az én értelmi meghatározásaim közé s

azokon alakítom ki róla a lényeg, a természet, az állag, sajátság, hatás, okság meghatározásait; de az az asztal s az a pohár végre is önmagában *irrationalis, megközelíthetetlen valóság.*”

„A valóság önmagában oly tartalom, melyet az értelem föl nem szív soha, reánk nézve irrationalis. Ezt jól kellene emlékezetünkbe vésnünk: a *világ tehát csak valamikép értelmes s az intellectualismus s rationalismus álmodik*, mikor a világot fölrteni akarja s mikor azt a parányi fényt, mely a mi értelmi energiánk, központi napnak képzei, mely alkalmas legyen a világnak, s valóságnak abszolút megvilágítására...”

„Mi tehát a *dolgok lényegét önmagukban* nem ismerjük, s ha fogalmaink adják is a dolgokat, de nem adják önmagukban való mibenlétüket, hanem csak a mi általános létmeghatározásaink szerint. Ezek a mi fogalmaink mind csak pontozások, nagyban odavetett körvonalak...” (It 16-17.)

Prohászka ezután ismét csak a változást, a levést, a fejlődést hangsúlyozza (*panta rei*) – ez teszi nehezzé, lehetetlenné az állandó, a megmaradó, a lényeg meghatározását. Majd kitér a *philosophia perennis*-re. Ez sem lehet változatlan, zárt rendszer, állandóan haladnia kell.

Utána, mintegy válaszolva a lehetséges ellenvetésekre, Prohászka hangsúlyozza, hogy nem becsmerli az értelmi ismeretet, és nem is akar a pragmatizmus hibájába esni, csak az intellektualizmussal és racionalizmussal szemben azt hangoztatja, hogy „az ember a valóságon épen hogy elsiklik, mint a vízipók a víz tükre fölött, anélkül, hogy konkrét mélységbe bele hatolna. A lényegismeret tehát szerénységre int...” (It 20) Az értelmi ismeret a pozitív tartalommal való telítést nem maga adja, hanem „az actiótól, az élettől várja”. (It 21)

Prohászka kiadatlan kéziratai között találtam egy oldalnyi jegyzetet 1924 nyaráról (egy 1924. május 30-án kelt gyászlevél hátán, tehát ez a *terminus a quo*): „*Kritikai gondolatok Kantról*”. Úgy tűnik, erre már letisztulnak Prohászka Kantról alkotott nézetei, ami nem mondható el még a székfoglaló fogalmazványáról.

„Csodálatos a kantizmus terjedése. Az is csinált és nagyban az indulatok dolga, sőt oly irányban, amelyet Kant nem intendált. Ki olvasta Kantot? Hányan, akik elindultak a felszabadító után, nem tudták, hogy önmaguk bolondjai?! Ők csak azt jegyezték meg, hogy Isten létét bizonyítani nem lehet, hogy nincs objektív erkölcsi törvény, – hogy szabadság ... halhatatlanság posztulátumok ugyan, de a theoretikus ész nem bír velük. Neki (Kantnak) az erkölcsi törvényt az élet praktikus oldala adja, s ő biztos róla, mint a csillagos égről feje fölött.[...]”

„Kant az értelem kategóriáit mint valami apparátust gondolja, komplikált mechanizmusnak, melyet azután az objektív világ valamikép akcióba visz. De objektív ismeret adatok nélkül nem boldogul: a) ő van, ő valami; b) a *Ding an sich*; c) mások, kiknek beszél. Továbbá kell objektív hatásnak lenni a *Ding an sich*-ből, és magának az apparátusnak bennem és másokban, és ezzel a *tannak* objektívnek kell lennie. – Ha a *Ding an sich* nem hat objektíve, akkor az (azzá is lett), és ha mások nem objektívek, és a tan nem objektív, akkor mások éppoly fölöslegesek, és csak az apparátus vetései. Kant szubjektivizmusából szolipszizmus lesz, és szisztémájából székepszis. [...]

„Theoretikus belátás és megalapozás nélkül, sőt kimondásával annak, hogy nincs theoretikus alapja, a gyakorlati posztulátumok a levegőben lógnak. Az erkölcsi érzés az ilyen emberben is erős meggyőződést teremthet, de ez a meggyőződés ésszerűsége alapszik, a tagadott és meglévő ésszerűség adatait travesztálja. Nem ad tudományos konstrukciót, hanem más-más beöltözésben mutogatja az erkölcsi törvényt.”

Prohászka lényegében a retorzióval él: megkérdőjelezi az objektív megismerést megkérdőjelező Kantot. De dolgozatát írva még nagyon vívódik, amikor a fogalmi megismerés szegényességét kimutatja, hangsúlyozva az életet, a cselekvést, a tapasztalatot és az intuíciót, ugyanakkor meg akar menekülni a kantizmus lehetséges vádjától, az agnoszticizmus és a racionalizmus útvesztőitől.

Az intellektualizmus ellen azért küzd, mert az túlbecsüli a fogalmak logikai tartalmát, a filozófiai szisztémák öntelt képzelgését, mintha meg tudnánk *teljesen* ismerni, érteni a létet, a gazdag valóságot pusztán az okoskodó, elvonatkoztató ésszel. Prohászka – mint mondtam – egyaránt elveti az empirizmust és a racionalizmust. A racionalistákkal szemben az átélést, tapasztalatot hangsúlyozza, a pozitivistákkal, empiristákkal szemben pedig azt, hogy van lényegismeret, hogy az elvonatkoztató gondolkodásnak is van értéke, még ha nem is meríti ki teljesen a konkrét valóságot.

„Vallom tehát az empiristákkal szemben az értelmi ismeret különálló tartalmát; tudom, hogy új s visszavezethetetlen adat, mely a tudomány, az erkölcs, a kultúra kulcsa; de az én problémám voltaképp itt kezdődik, mert meg kell határoznunk, hogy mit is nyújt hát önmagában, mi újat ad az a *visszavezethetetlen értelmi elem, a fogalom?* Mi azt mondjuk, hogy *a lényeget adja, a dolog lényegét*”, tehát azt ami a változásban állandó, maradandó, és amit valamiféle képbe, reprezentációba foglaljuk, ideának nevezzük, és azt mondjuk, hogy valamiféle adaequatio, kiegyenlítődé, megfelelés támad a lélek és a valóság között. Csakhogy ez ellen a skolasztikus (arisztotelészi) felfogás ellen számos nehézség támad, „mert az ideának az a merev, kész, a dolgot változatlan kifejezésben, egyenletszerűen adó formája nagyon is emberi alakulásnak bizonyul a természet valóságával szemben, ahol vannak ugyan állandóságok, van levegő, víz, napsugár, vannak fák, állatok régtől fogva, de mindez éppúgy benn van a változások folyamatában is s az állás, megmaradás, a stasis és substantia nem nagyobb igazság, mint a panta rei. Aki tehát a lényeget meg akarja ismerni, annak a maradandót az elváltozóval kellene kombinálnia; s az eredőnek, az elváltozónak, a folyamatban levőnek jellegét is be kellene vennie a fogalomba, [...], de ezt az intellektualista felfogás nem teszi. [...] A dolgok lényege előttünk hét pecséttel lezárt titok s ahhoz, valamint minden konkrétumhoz önmagában nem férközhetünk. A világ tehát tele van érthetetlen, értelmünk által megközelíthetetlen elemekkel, telve irrationalis valósággal; a tényleges, a konkrét, az egyedi valóság, szóval a valóság mind irrationalis s racionálissá, vagyis elgondolhatóvá csak kis mértékben lesz...” (It 15.)

Prohászka itt világosan megfogalmazta központi problémáját, és az *egzisztencialistákra*, Sartre-ra vagy Marcelre emlékeztet. De a következő oldalakon könnyen felismerhető Kant befolyása.

Prohászka elhárítja a *történelmi relativizmus* vádját is, hangoztatva, hogy a *fejlődés* folyamatosságában s annak törvényében fellelhető a maradandó, az értelmi mag. De utána megint csak azt emeli ki, hogy a természettudományok sem tudják megragadni a lényeget: „a természettudomány sem férközik a dolgok belsejébe” (It 24). Ezért van szükség a szimbólumokra, a számtani kifejezésekre. „Mondjuk hát ki világosan, hogy mi a realitást nem értjük.” (It 23) Aztán ismét csak azt állítja, hogy az értelmi ismeretet nem tagadja, de meghatározza. „Van objektív ismeretünk, de ez nem azt jelenti, hogy a tárgyak a maguk konkrét valóságában adják, közlik magukat. Hisz a tárgyak »irrationale quid«; az értés maga pedig immanens valami, az élőnek aktivitása, mely a maga sajátos energiája szerint veszi föl, fogja föl a világot.” (It 23) Az általános, értelmi megismerés arra jó, hogy eligazodjunk a

létben. „Az elvont ismereti világban nincs benne a konkrét valóság, sőt ott valamiképpen kivetkőződünk belőle; ellenben a cselekvésben, érzésben s akaratban konkrét tartalommal töltjük ki az abstract ismeretet.” (It 24) Ezután ismét egy Kantra emlékeztető kijelentés: „az értelmi ismeret tartalmának meghatározásánál szem előtt kell tartanunk”, hogy „az alany s a tárgy közt áthidalhatatlan örvény nyílik.” (It 25)

Ezután fontos megjegyzések következnek a megismerésről: *az értő alany alakítja a factum brutumot*; a fogalom nem a dolog; a dolog *bruta materia, objectum*; a fogalom pedig élet, eleven valami.

„Az értés nem is külső tárgy felvétele, hanem az életenergiának ily reakciója, amellyel a világot s a valóságot megfogja. Megfogja is, de alakít is. Az alakítás nem hamisítás, hanem subjectív fölfogása az objectív elemnek, vagyis az ismeretben az objectív jellegek mellett ott lesznek mindig a *subjectív aktivitás* nyomai s formái is. [...] *Az ismeret maga is actio*, az élet produktív erőinek világa; ezt a világot mi alakítjuk, a valóságot formákba mi hozzuk, a fogalmakat mi fogalmazzuk.” (It 26)
 „Tudom tehát, hogy sémákkal, symbolumokkal, fogalmakkal dolgozom. [...] Bölcsességem e részben is azt suttogja: homo sum, tehát csak valamit értek; *annyt, hogy eligazodjam.*” (It 27) (Az aláhúzások tőlem: Sz.F.) Majd miután ismét élesen bírálta az intellektualizmust, Prohászka kiemeli: „nem tagadjuk az értelmi ismeret objectivitását; sőt ellenkezőleg valljuk, védjük s föltüntetjük alapjait.” (It 31)

Az intellektualizmus bírálatában hivatkozik Chamberlain, *Immanuel Kant*-jára: „Az intellektualisták mind azt hiszik, hogy a valóság angolnáját a farkánál meg lehet fogni, sőt hogy ők máris fogják s el nem eresztik. Az értelmi ismeret nem erre való, hanem arra, hogy értelmünkkel néhány ponton megtapogassuk a valót, hogy e megtapogatás által biztosan tájékozódjunk a fogalmak által jelzett s e jelzések, e jellegek alatt rejlő valóság iránt. Ez a tájékozódás aztán megint arra való, hogy tegyünk, hogy menjünk, haladjunk, éljünk s a cselekvés által a »subjacens« valósággal *máskép is, igazabban, valóbban érintkezzünk.* Az értelmi ismeret úgy érinti egyes pontokon, *az értelmi jellegeken* a valóságot, mint a vízipók érinti leheletszerűen lábaival a víztükröt.” (It 32.)

Mindig visszatér tehát a *tenni, menni, előrehaladni, megtapasztalni, élni.* A vízipók hasonlat mellett még egy másikat is használ: az ember olyan erőszisztéma, mint egy jól felszerelt és orientált hajó. „A hajó nem a tenger; a hajó nem arra való, hogy a tenger benne legyen; nem is lehet, nem fér bele; [...] hanem az kell, hogy erős egyensúlya legyen és előre menjen. Íme az ember, az erősystema, a hajó a lét óceánján.” (It 33)

Prohászka megjegyzi, hogy a modern pragmatizmus „voltaképpen reactio az intellectualismus s a magában megnyugvó rationalista metafizika ellen. Igaz, hogy túloz s túlzásait el nem fogadjuk, de reakcióját méltányoljuk.” (It 33) Prohászka tehát tudatosan törekszik a kiegyensúlyozott szemléletre: „Az értelmi ismeret tartalmának ezen általam adott meghatározása egyrészt megóvja az értelem különállását s ismeretének objectív értékét; másrészt azonban rendeltetészerű kapcsolatba állítja az étellel s a cselekvéssel.” (It 34)

3. Ismeret, intuíció és cselekvés

Hogy Prohászka ismeretelméletét még világosabban lássuk, egy pillantást kell vetnünk későbbi tanulmányaira is, amelyekben válaszolt az ellenvetésekre, az agnoszticizmus vádjára. Jóllehet – mint láttuk – olyan kijelentésekkel találkozunk nála, amelyek a kanti *Ding an sich*-re, az önmagában való dolog megismerhetetlenségére utalhatnak, Prohászka elhatárolja magát a kantizmustól. Igazában (a Le Roy által közvetített) blondeli cselekvés-filozófiára és a később kibontakozó egzisztencializmusra emlékeztetnek egyes eszmefuttatásai.^{22]}

Prohászka kinyomtatott székfoglalójában általában átélésről, közvetlen tapasztalatról, cselekvésről beszél, hogy kiegészítse az értelmi, a fogalmi ismeret szegényességét. Vagyis azt hangsúlyozza, hogy a valóság megragadásához van *más út* is, mint az elvonatkoztatás. Bár Le Roy hatására átvesz bergsoni gondolatokat, az *intuíción* – mert igazában ez az a másik út! – csak egyszer említi: A művészi alkotással és a misztikus megtapasztalással kapcsolatban ezeket írja: „Érti-e (valaki) az áhítatot, bensőséget, az öntudatban nyíló mélységek érzetét, a lélek sejtelmeit, aggályait s szent borzalmait, ha át nem élte azokat? Érti-e, ha meg nem tapasztalta, hogy milyen üstökös pályákon jár az *intuitio* s mily felhőkből villannak a géniusz gondolatai? Ismeri-e, hogy mily forrásai vannak az inspirációnak s mily mélységekből lüktetnek a művészet motívumai? Valóban ez mind élet, öntudat s öntudatlanság, tele misztikával, s ugyancsak kétségbevonhatatlan realismussal is!” (It 55)

Az indexre tétel (1911) után, válaszolva a kritikára is (pl. Alexander Bernátnak), Prohászka világosabban összefoglalja filozófiáját („Az én filozófiám”, 1911), jobban *elkülöníti véleményét Bergsonétól* („A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában”, 1912), illetve a *philosophia perennis*-t konfrontálja egyéb filozófiai irányokkal (1914). Két tanulmányban tárgyal az *objektív idealizmusról* (1915 és 1917); Bergson nyomán kifejti az *értelmi észrevezés és az intuíció lényegét* (1918, 1921), végül – a misztikus – ismételten szól az *ész és a szív* „megismerésének” dialektikájáról (1925). Ez utóbbi végkövetkeztetése: „A fogalom nem győzi s annak világossága csak amolyan vibráló lámpa világa, de a fogalmak napokká gyúlnak ki s életet győző hatalmakká lesznek a *nem-intellektuell*, a *nem-rationális* elemtől, az *enthuziazmustól*. Pál apostolon látni, hogy ez a legnagyobb hatalom s hogy tudásnál előkelőbb, kutatásnál ingerlőbb, érvényesülésnél s gazdagságnál gazdagítóbb, a »supereminens scientiae caritas« (Ef 3,19), a szeretet, mely égbe nyúl.” (14,304)²³

Mielőtt továbbmennénk Prohászka ismeretelméletének bemutatásában, *egy kis kitérőt teszünk Bergson ismeretelméletéről*. Amikor Prohászka a székfoglalót írta, jórészt csak másodkézből – főleg Le Roy – révén ismerte Bergson filozófiáját. 1911 után viszont már eredetiben olvassa a *Tudat közvetlen adottságait* és a *Teremtő fejlődést*. Csak fokozatosan fedezi fel Bergson igazi felfogását az intuíciónról, amit most vázolok.²⁴

Bergson egyaránt viaskodik a kantizmussal és az empirizmussal. Ő maga hangoztatja, hogy módszerének alapja a külső és a *belső tapasztalat* elemzése. Ezzel eljutott előbb a szabadság tényének felfedezéséhez (*Données immédiates...*), majd a szellem valóságához (*Matiere et mémoire*), végül a *Teremtő fejlődésben* az előzőkből kikövetkeztette a teremtő és szabad Isten eszméjét, aki az anyag és az élet nemzője, aki a teremtő fejlődés révén állandóan létrehozza az emberi személyeket.²⁵

A tartam (*durée*) és a változás szubsztancialitásának megtapasztalása vitathatatlan valóság Bergson számára. Belső tapasztalat révén megismerjük énkünket, amely „tart”, ez a belső tapasztalat az *intuíció*; tehát közvetlen ismeret, nem pedig értelmi elemzés útján kerülünk kapcsolatba a tartamok folyamatosságával. A tiszta értelmi analízis szétaprózza a tartamot és a minőséget mennyiséggé degradálja (ennek határesete az anyagiság, amely homogén és állandó ismétlődés). Ezzel szemben az intuíciónban kapcsolatba lépünk a tartammal, az életlendülettel és más élőkkel: a belső intuíció megnyit bennünket a (külső) valóság felé. Az esztétikai tapasztalat (intuíció) is azt mutatja, hogy belemerülhetünk a valóságos tartamba és megnyílunk másoknak, a világnak, sőt a transzcendens principiumnak, Istennek. 1911-ben Bergson már nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a teljes tapasztalat (így határozza meg a metafizikát) elvezethet magához Istenhez.

Itt rögtön megjegyezzük H. Gouhier-t követve, hogy a *Teremtő fejlődés* Istene még amolyan „kozmosz Isten”, valamiféle „felsőbb Tudat” („supraconscience”), de még nem személyes Isten. A teremtő fejlődésben Isten az életlendület (*élan vital*) forrása, a feltörő élet hatalmas áramának központja. Ugyanakkor Bergson azt is ismétli, hogy Isten nem azonosítható az életlendülettel. Bergson Isten-fogalma csak lassan tisztul és közeledik a

kinyilatkoztatás Istenéhez, aki Szeretet, tehát a Jézus Krisztus által kinyilatkoztatott személyes Istenhez. Amikor majd a *Deux sources*-ban a misztikusokat tanulmányozza (főleg Avilai Teréz, Keresztes János, Suso és Mme Guyon misztikáját), erre a következtetésre jut (meglepő számára, hogy különböző személyeknél, különböző korokban hasonló a misztikus élmény): Isten Szeretet és szeretet tárgya.²⁶ A szeretet nem Isten egyik attribútuma, hanem Isten maga szeretet (ez a jánosi kinyilatkoztatás lényege: 1Jn 4, 8 és 16.); ez a szeretet teremtő energia.²⁷

Bergson filozófiai módszere, amely a belső tapasztalat útján akar eljutni Istenhez, vitatható és vitatott. Vitatták a racionalista filozófusok; még olyan tomisták is, mint Jacques Maritain, aki pedig – Raissa Maritain visszaemlékezései szerint (*Nagy barátságok*) – feleségével együtt Bergson College de France-ban tartott előadásaira vezette vissza megtérése kezdetét. Ugyanígy Dienes Valéria is, aki Bergson eszméinek magyarországi terjesztője és leghívebb értelmezője lett, 1924-től 1927-ig pedig Prohászka szellemi partnere. Ez a szellemi barátság segítette Prohászka, hogy jobban megismerje Bergson eszméit, amelyekkel már korábban rokonszenvezett, ill. amelyeket már – Le Roy közvetítésével – felhasznált székfoglalója.

Láttuk, hogy miként Blondel és Bergson, Prohászka is a tettet, az átélést sürgeti. De ugyanakkor észreveszi Bergson túlzásait is. Kifogásolja nála azt, hogy a mozgást az állandóság (szubsztancia) kárára eltúlozza. Prohászka szerint Bergson egyoldalúan hangsúlyozza az »élan vital«-t és helytelenül csak »morcelage utilitaire«-nek tartja az értelmi ismeretet. Márpedig – jegyzi meg Prohászka – éppen az értelmi (fogalmi) ismeret jelzi az óriási különbséget az állati és az emberi élet között. Az ember az absztrakció (vagyis az egyetemes megragadása) által különül el a világegyetemtől, emelkedik az állatvilág fölé.

„A fogalmi ismeret által van más értelme a világnak bennem, mint az állatban, és ép attól a fogalmi ismerettől értem meg a világot úgy, hogy meghódíthatom; s ugyancsak annak a fogalmi ismeretnek hiányától merül el az állat a világban mint egyszerű objektum, mint egy darabja a s nem emelkedik ki belőle” (14,206).

E helyesbítés után igazat ad Bergsonnak a cselekvés vezérszerepét illetően:

„Ezt a nagy érdeket biztonságba helyezve, szívesen egyetértek én Bergsonnal az akció vezérszerepe iránt, mert igaz, hogy »*scientiae supereminet caritas*« (a tudást felülmúlja a szeretet) s egyáltalában »*supereminet actio*« (felülmúlja a cselekvés)” (14,208).

Prohászka nem ismerte P. Rousselot S.J. *L'intellectualisme de Saint Thomas* c. művét (1908), amely kimutatta, hogy a középkori doktornál az „intellectus” nem „ratio”-t jelent. Az „intellectus” Aquinói Szent Tamásnál nem „fogalmakat gyártó szerv” („*fabricatrice des concepts*”, ahogyan Bergson mondja az értelmi megismerésről), hanem olyan képesség, amely a létet közvetlenül ragadja meg („*captatrice de l'etre*” – P. Rousselot kifejezése szerint). Ezért Prohászka is pontosabb lett volna, ha nem az *intellektualizmus*, hanem következetesen a *racionalizmus* túlhajtásairól beszélt volna. (Láttuk, hogy gyakran a *racionalizmussal* helyettesíti az *intellektualizmust*.)

Prohászka szerint a konkrét valóság teljesebb megismeréséhez az *intuición* vezet el bennünket. Mit ért ő *intuición*? – A kérdésnek két fontos tanulmányt szentelt. Az egyik (*Értelmi észrevezés és intuición*, 1918) a hagyományos absztrakció-elméletet bírálja. Ebben az intuición a jelenlevő valóság *látásának* és az értelemmel való *közvetlen* megtapasztalásának fogja fel. „Az intuición nem fogalom, nem absztrakt kép, hanem az egyedi, konkrét léttel való kapcsolódás” (14,226). Nemcsak szemmel látom az előttem lévő, a jelenlevő valóságot,

hanem ésszel is, vagyis a szó szoros értelmében „észreveszem”. – A másik tanulmány (*Az intuíció lényege*, 1921) Alexander Bernátot bírálja. Itt a következő meghatározást adja Prohászka:

„Az intuíciót... az jellemzi, hogy az közvetlen meglátás, közvetlen észrehevés, a ténynek, az okságnak vagy az összefüggésnek távoli dolgok közt is villámszerű felfogása. Ezek a meglátások, ezek a villanások szó nélküli értelmi aktusok, melyek sokszor a tudománynak új utat nyitnak s valóságos kinyilatkoztatás számba jönnek. Gondoljunk Newtonra, aki a fáról lehulló alma esésében az általános gravitáció gondolatát ragadja meg...” (14,276).

Prohászka számára tehát az intuíció *közvetlen megismerés*, „látás”. Ez az intuíció legáltalánosabb meghatározása. Amikor pontosabban körül akarja írni, – a második tanulmányban –, akkor az intuíciónak egy sajátos formájára, az ún. „*sollertia*”-ra utal, amely a tudományos felfedezéseknél vagy az esztétikai „meglátásnál” játszik fontos szerepet. Jegyezzük meg, hogy a közvetlen megismerésnek egy egész sora lehetséges, kezdve az állati „*insight*”-tól egészen a „*visio beatifica*”-ig!

Bergson a *Teremtő Fejlődésben* az intuíciót az értelmi rokonszenv (*sympathie intellectuelle*) egy fajtájának tartja, amely által az ember a megismerendő tárgy „bensejébe” helyezkedik, hogy egybeessék azzal, ami egyedülálló és következésképp kifejezhetetlen abban.²⁸

Bergson az esztétikai élményre hivatkozik, amikor ezt a meghatározást adja.

Érdemes itt – párhuzamként – idéznünk Prohászka 1915-ből való két naplójegyzetét.

„... Isten teremtett, alkotott. A teremtés, a világ nem monista eszmék dialektikai fejleménye, hanem mű... Isten játékszere! Be kell hatolni a műbe; azt tehát csak játszva, a művész játékát ismételve, meglátva, szeretve, csodálva! Milyen buta, aki magába zsugorodik s egoista töpörtyű lesz; míg ellenben mily boldog az, aki kitágul s lendül s olyan »anima, quae fit quodammodo omnia«, de nem *intelligendo*, hanem *vivendo*” (1915. febr. 15, 23, 279). A latin idézet Arisztotelesztől: A lélek – a megismerés által – valamiképpen minden lesz.”

„A dolgokat át kell érezni, akkor bennük vagyunk; s nemcsak nézni; akkor ugyanis kívül vagyunk! Ilyen kívülről való nagy tudomány esetében csak rendezni, de nem teremteni tudunk” (1915. máj. 12; 23, 287).

Ez tehát Prohászka tanítása: be kell hatolni a dolgokba, a művekbe, és nemcsak kívülről szemlélni azokat; egybe kell esni a teremtő, az alkotó művész mozdulatával. Ez az intuíció és az átélés titka. Párhuzamot vonhatnánk Prohászka és G. Marcel meglátásai között is. (Mondottam, hogy Nietzsche és Bergson hatása mindkettőjükönél érezhető). Marcel különbséget tesz a *probléma* és a *misztérium* között.²⁹ A probléma előttem van, a tárgyi világ, a birtoklás (*avoir*) rendjébe tartozik, míg a misztérium személyes létemhez (*etre*) kapcsolódik, bennem van, nem tudom elkülöníteni énememtől, nem tudom objektíválni. A misztérium (titok) tehát a részesedés, a jelenlét, a szeretet szférájába tartozik és kimeríthetetlen, kimondhatatlan, miként kimondhatatlan minden egyedi létező, személy: *individuum ineffabile*. Erről ír Prohászka pl. 1923. máj. 9-i naplójegyzetében:

„Lélekalatti erők emelkednek, löknek fölfelé, feszítik világom kergét s látókörét. Szeretek nagyon – kimondhatatlanul. *Individuum ineffabile*... ah, skolasztikusok, nektek az általános fogalmakra orientált ismeretelmélet miatt, nekem a lélek miatt, a mélység, a bensőség miatt...” (24,145).

Prohászka naplójegyzeteiben tehát pontosabban megközelíti az intuíció természetét. S amikor az *Élet kenyérében* a „*scientia saporosa*”-ról beszél, akkor összefoglalja mindazt, amit az élet filozófiájáról, a tett elsőbrendűségéről, az intuícióról és a megélésről mondott. (24,297k) De itt már a misztikus közli élményét, a misztikus tesz tanúságot Jézus jelenlétééről! Prohászka nem annyira filozófus volt, mint inkább misztikus. – Ugyanígy az 1927-es „A Pilis hegyén” című dolgozatban, amikor a bernáti misztikáról írva összefoglalja egész korábbi eszmélődéseit: „A léleknek két ajka van; az egyik az értelem, a másik az érzélem; aki tehát a nagy valóságot s végtelen Istent bírni, élvezni s megcsókolni akarja, annak azt mindkét ajakkal kell megtennie.” (8,85)

4. Prohászka problematikájának időszerűsége

Az intellektualizmus (racionalizmus) és az antiintellektualizmus (fideizmus) harca a mai napig tart a filozófiában és a teológiában, és ez jelentkezik pl. az *Isten-megismerés* problematikájában is, amelyet Prohászka – Le Roy nyomán – akadémiai székfoglalójában felvetett.³⁰

Az ún. „post-modern” gondolkodók ma már nemcsak az „Isten halálát” és az ember halálát hirdetik, hanem az értelem halálát is. A hajdani racionalizmus ellenpólusán az irracionális és egy bizonyos fideizmus kísért katolikus körökben is, mintha Kant kritikája valóban a metafizika halálát hozta volna. Ezzel szemben mi valljuk, hogy a hit csakis ésszerű hódolat lehet, bár igaz, hogy a metafizika szerepe korlátozott: elvezet a misztériumhoz. A szellem – értelem és akarat – dinamizmusa a Végtelen felé lendít bennünket, mert életlendületünket, megismerésünket és akarásunkat az Abszolútum, a legfőbb Igaz és legfőbb Jó mozgatja. De az ember csak akkor ismeri *fel* és *meg* igazán az élő Istent, ha *elismeri* Őt, vagyis hagyja, hogy megragadja őt a végtelen Szeretet. Választás, döntés nélkül nincs igazi Isten-ismeret; *csak aki megteszi az igazságot szeretetben, az jut el a fényre.* (Vö. Jn 3,21, Blondel és Le Roy értelmezésében.) „*Lex=Lux*”: Blondel e rövid formulával foglalta össze magának az *Action* tanulságát.

Mindezeket J. Maréchal és M. Blondel nyomán állítjuk, akikre már több ízben hivatkoztunk. Hasonló gondolatokat Prohászkanál is fellelhetünk, jórészt Ed. Le Roy közvetítésének köszönhetően. Most szeretném közelebbről bemutatni Maréchal transzcendentális módszerét, jelezve azt, hogy a belga jezsuita adta meg a kielégítő választ a kanti kritikára, főleg a *Le Point de départ de la métaphysique* V. kötetében, ahol konfrontálta Kant és Aquinói Tamás ismeretelméletét. Az Isten-ismeret kérdéskörére irányítjuk figyelmünket, és ennek elemzésével³¹ megválaszoljuk azokat a nehézségeket is, amelyeket Prohászka Le Roy hatására felvetett, de kellőképpen meg nem oldott. (Blondel és Maréchal ismerete segíthette volna problémái tisztázásában.)

Joseph Maréchal SJ (1878-1944) már mint teológiahallgató (1905-1909) tanulmányozza Kantot, de figyelme kezdetben főleg a misztikusok pszichológiájára, (az isteni) jelenlét megtapasztalására irányul. 1917-ben elkészül a *Le Point de départ de la métaphysique* első fogalmazványa, amelyben ezt a fontos meglátását rögzíti:

„A metafizika az abszolútum emberi tudománya. Közvetlenül kifejezi azt, hogy értelmünket megragadta az abszolútum. És ez a megragadás nem pusztán kívülről ránkraolt iga elviselése, hanem belső életelv.”³²

Maréchal az igazi tomizmust, magát Szent Tamást tanulmányozza, és újraértelmezi a középkori doktrint – miként Pierre Rousselot SJ is – figyelembe véve az új filozófia, főleg a német idealizmus, elsősorban Kant ellenvetéseit, kritikáját. Tehát eltér az iskolás tomizmus, a hagyományos skolasztika módszerétől, nézeteiről.

E miatt sok kritika éri az „ortodox” katolikus gondolkodók részéről. A kritika késlelteti is többkötetes monográfiájának megjelenését. Végre 1922-23-ban megjelenik, a *Le Point de départ...* első három kötete, az V. kötet csak 1926-ban. A IV. befejezetlen marad; Maréchal 1944-ben bekövetkezett halála után teszik közzé.

Maréchal tehát az első világháború alatt, és az utána következő években is főleg Kant cáfolatával foglalkozik, egybeveti a kanti „kritikákat” a tomizmussal, kidolgozza a később transzcendentális módszernek nevezett újtomista irányzat alapszempontjait. 1930 és 31 között még Husserl fenomenológiájával és Le Roy Istenről szóló művével is párbeszédet folytat, levelez Maurice Blondellel is ismeretelméleti kérdésekről.

A belga jezsuita a kanti kritikára válaszolva elemezte a szellem dinamizmusát. Szent Tamásra hivatkozva igazolta, hogy minden megismerő *implicite* (burkoltan) megismeri az Abszolútumot (Istent) minden megismert tárgyban; tehát hogy az ember igazságkereső dinamizmusát a Végtelen mozgatja. Maréchal, miként Blondel is, hangsúlyozta, hogy a megismerés célratörő dinamizmus, cselekvés, szintézis. Kant elfogadta Newton tudományos világképét, és amikor okságról beszél, a természettudományos okságra gondol, amely a jelenségeket magyarázza. A szellem dinamizmusának, a Létteljességre törő lendületének, a Végtelenben mindent totalizálni akaró tendenciájának, elemzésével kimutathatjuk a *transzcendens okság* érvényét; azt, hogy a Végtelen *nem pusztán szabályozó eszméje* az észnek, hanem a szellem életének, igazságkeresésének forrása. Kanti kifejezéssel: a szellem célszerű dinamizmusa *nem a fenomenális, hanem a numenális* rendben helyezkedik el.

A mi szempontunkból igen jelentős Ed. Le Roy *Le problème de Dieu* című, 1930-ban megjelent könyvéről írt kritikája, amely a *Nouvelle Revue Théologique* 1931-es évfolyamában jelent meg két részben (= *Mélanges J. Maréchal* I, 207-259). Maréchal helyesen látja meg, hogy Le Roy kritikája a konceptualizmus, az absztrakt, diszkurzív gondolkodással szemben, bizonyos mértékig Kant befolyása alatt áll, jóllehet Bergson hatására túl akar azon jutni, és a lét közvetlen megragadását, értelmi intuícióját hangsúlyozza. Le Roy tehát, Kanttól eltérően, igazi metafizikus – állapítja meg Maréchal –, de ugyanakkor „hiperkritikus”: „bizonyos értelemben kritikája radikálisabb, mint Kanté, mert nem fogadja el a kategóriák objektív rendszerét, amelyek legalább a tapasztalati valóság »immanens« rendjében érvényesek, sőt elvitat a fogalmaktól és a rájuk alapozott levezetéstől minden tulajdonképpeni immanens és transzcendens értéket. A diszkurzív gondolkodásnak ez a leértékelése sugallja neki, sokkal inkább, mint bizonyos kanti reminiscenciák, a nyílt támadást a skolasztikusok természetes teológiája ellen.” (*Mélanges J.M.* I, 231-232.)

A fogalomban mindig több van, mint maga az elvont fogalom, mert mást jelöl. A fogalmat, ábrázolást, jelölőt nem szabad sohasem elválasztani az állítás dinamizmusától, amely a Végtelent (Istent) *célozza* meg, aki – igaz – nem lehet rabja a mi fogalmi rendszerünknek. Maréchal az irracionálisra hajló Le Roy ellenvetéseire válaszolva hangsúlyozta: „Lehetetlen igazolni a lét transzcendentális analógiáját, ha nem vesszük figyelembe azt a dinamikus háttérrel, amelyre rárajzolódik az emberi gondolat végtelenül sokszerű formális tartalma. [...] Elismerni minden fogalomban, – mint a fogalom részleges igazságának alapját – ama igazság követelményét, amely végtelenül túlmutat minden fogalmi kifejezésen, ez annyit jelent, mint megalapozni az analógia általános elméletét és a transzcendencia metafizikáját.” (*Mélanges Maréchal* I, 239.) – Viszont igaz, hogy bizonyos tomista teodíceák túlságosan is engedtek a racionalizmusnak. Sokszor úgy „kezelték” Isten „titkát”, mintha csak egy fogalomról lenne szó.

Mindez, *mutatis mutandis*, vagyis enyhébb formában, áll Prohászka is, aki Le Roy-t követve székfoglalójában olyan élesen bírálta a fogalmi megismerést. Maréchal megmutatja, hogy Le Roy ellenvetései csak egy bizonyos (konceptualista, statikus, racionalista) skolasztikát érintik, és nem veszik figyelembe mindazt, amit Szent Tamás az értelmi

megismerés dinamizmusáról és a helyesen értelmezett analógiáról tanít. A belga jezsuita azután pontról-pontra cáfolja vagy helyreigazítja Le Roy ismeretelméletét, amelynek alaptétele: „Egy konkrét valóságot nem *kimutatunk*, hanem *észreveszünk (meglátunk)*.” Vagyis a fogalmi analízis helyett a *megélt intuíciót* hirdeti. Maréchal igazolja (burkoltan Blondelt is integrálva), hogy a szellem dinamizmusa, ahol összefonódik értelem és akarat, gondolkodás és cselekvés, az Abszolútumra irányul, *mint szubjektív végső célra*. Ez a cél végső elemzésben nem a személytelen abszolútum, vagy az isteni, hanem a személyes Isten. De hogy Őt valóban felismerjük, a szemlélet teljes megfordítására („megtérésre”) van szükség: a dinamikus követelménynek meg kell térnie a spekulatív feltételezetthez, a „lennie-kell”-nek a szükségszerű létezőhöz. „Mert csak mint a cselekvés tökéletessége lehetőségének objektív feltétele, tehát mint »objektív végső cél« követeli Isten léte a mi beleegyezésünket.” (*Mélanges* I, 258). „Mindenesetre, a *Gondolat* (az isteni) megőrzi elsőbbségét, és a *mi gondolatunk* dinamikus marad: de van teremtő dinamizmus és van asszimiláló dinamizmus; a miénk, ez az utóbbi, magában foglalja a realizmust, mert tárgya transzcendenciáját tételezi.” (Uo.)

Mindezek után egészen jelzésszerűen bemutatjuk az Isten-megismerés dialektikáját, éspedig a Maréchalra támaszkodó Henri de Lubac nyomán.³³

Isten létének állítása és megismerése

Az értelem a végső Igazságra törekszik, a töredékes *egyesítésére*: az egységbe foglalás, totalizálás minden állításunk feltétele. „Csak a minden érthető.” (M. Blondel) Nem mintha az emberi értelem átfoghatná a teljességet! De hogy abszolút érvénnyel állíthassuk a valóságot, legalább burkoltan (implicite) az Abszolútumot kell állítanunk, amely egységbe foglal és megalapoz minden létezőt, és ezért mindent érthetővé tesz. „A valóság állítása tehát nem más, mint kifejezése a szellem alapvető tendenciájának, amely a végső egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által.”³⁴

„Ha a szellem nem állítaná Istent – magyarázza P. de Lubac –, ha nem lenne Isten állítása, egyáltalán semmit sem tudna állítani. Mint a Napjától megfosztott földnek semmiféle törvénye sem lenne. Minden értelmi tevékenysége megbénulna egy bizonyos sötét pszichizmus alvilágába szorítva. Nem tudna többé ítélni, minthogy nem rendelkezne semmiféle biztos alappal, fénnel, normával, igazolással: támponttal, amihez minden mást vonatkoztat ítéletében.”³⁵

Mindez nem jelenti azt, hogy Isten létét fölösleges bizonyítani, mintha ez – Isten léte – minden további nélkül evidens lenne számunkra. Az értelem a teremtményekből ismeri fel a Teremtőt, a relatívból kiindulva emelkedik fel az abszolúthoz. Ugyanakkor az is igaz, hogy a célpont – az Ómega – mozgatja a keresést, a szellem dinamizmusát. Ezt kell kifejtene az igazolásnak.

H. de Lubac többször hivatkozik – Maréchal nyomán – Aquinói Szent Tamás híres kijelentésére (*De Veritate* 22,2 ad 1): „*Minden megismerő implicite Istent ismeri meg minden ismereti tárgyban. Amint ugyanis minden csak annyiban kívánatos, amennyiben részesedik a legfőbb Jóságban, úgy a megismerésben is mindig a legfőbb Igazság visszfényét pillantjuk meg.*” Természetesen csak Isten *burkolt* (implicit, *in actu exercito*) megismeréséről van szó. Ezt a burkolt állítást a reflexiónak ki kell bontania, fogalmakba kell öltöztetnie, hogy az, ami „habitus”, vitális tevékenység volt, tudatossá váljék és az értelem ellenőrzése alá kerüljön.

Az a szellemi dinamizmus (megismerési és akarási tevékenység), amely az Abszolútum felé lendít bennünket, túl a „látható és láthatatlan” teremtesen, a teremtményekre támaszkodik (vö. Róm 1,20kk.). Nem csupán a nyugtalan ágostoni szív boldogságvágyából ered – abból is! –, hanem az emberi szellem lényegéhez tartozik. A Transzcendens Lény állítása nemcsak egy bizonyos érzelmi színezetű, személyes „véleményen” alapuló

bizonyosság, hanem logikai szükségszerűség – hangsúlyozza J. Maréchal, és ezt igazolja is Kantnak válaszolva. Mert Maréchal szerint a kanti agnoszticizmus radikális cáfolata csak úgy lehetséges, ha igazoltuk, hogy a Végtelen implicit állítása *konstitutív* feltétele minden részleges tárgy megismerésének (*aperception*):

„Ha a Végtelen állítása előzetes és valóban konstitutív feltétele minden véges tárgy felfogásának (*aperception*), akkor a Végtelen állítása a logikai szükségszerűség bizonyító erejével rendelkezik, mert nem utasíthatjuk vissza, nem vonhatjuk kétségbe anélkül, hogy komoly önellentmondásba ne kerülnénk. Hozzá kell azonban tennünk, nehogy az ontologizmus hibájába, az intucionizmusba essünk, hogy e transzcendens állításnak, amely minden megismert tárgynak dinamikus feltétele, semmi köze sincs ahhoz, amit így neveztek: »a dolgok Istenben való látása«, sem a »velünk született istenfogalom«-hoz, még úgy sem, ha ez utóbbit »idea innata« kartézianus értelemben csak virtuálisnak vesszük.”³⁶

Az Istenhez sok „út” vezet, és legtöbbször nem a metafizika, a kidolgozott filozófiai érvelés útján jut el az ember Hozzá. Az istenhít mindig személyes jellegű, az egész embert elkötelezi. Mégis a szellem Abszolútum felé lendítő dinamizmusa egyetemes jellegű, általános érvényű. A „bizonyítás” felvázolhatja ennek a dinamizmusnak a mozzanatait, elemezheti annak mechanizmusát, amely minden szellem számára érvényes.³⁷

Az emberi megismerés (ugyanígy az akarás is), amely az Abszolútumig lendíti a szellem dinamizmusát, *egyetemes* jellegű, általános érvényű. Az istenbizonyítás nem tesz mást, mint kibontja, felvázolja ennek a dinamizmusnak implikációit. Az érvelés *érvényes* minden szellem számára (természetesen, ismeretelméleti vonatkozásait is tisztázni kell). Ez azonban nem jelenti azt, hogy mindenkinek *bizonyít* is. Ismételjük: az Isten megismerése ugyanis az egész személy elkötelezettségét követeli: megtérést, Isten elismerését. Ez pedig végső soron a *kegyelem* műve. Ezért hangoztatja Pascal Apológia-vázlatában, a *Gondolatokban* egyrészt a kellő felkészültséget, az értelem alázatát, másrészt azt, hogy kegyelmi segítség nélkül az ember – mivel a bűn miatt értelme elhomályosult és akarata (szabadsága) sebzett – nem juthat el az élő Isten, Jézus Krisztus Istene megismerésére, sőt önmagát, életét és halálát sem ismeri.

A helyes metafizika, amely Bergson kifejezésével a „teljes tapasztalatra” törekszik, nyitott a Végtelenre, a Titokra. Ugyanakkor be kell ismernie tehetetlenségét is. Főleg az istenismeret területén: *jelzi* az Abszolútumot, de meg nem *ragadhatja*.

Kétségkívül, bizonyos régebbi teodiceák – tomisták vagy mások – eltúlozták a racionális istenismeret lehetőségeit, azonkívül, hogy nem bontották ki az ember szellemi dinamizmusát, amely a transzcendens Létező állításáig lendíti őt. Annakidején E. Gilson, összefoglalva Szent Tamás Istenről szóló filozófiai tanítását, ezeket írta: „Az ész követeli, állítja Isten létét és transzcendenciáját, de ezzel az ember már el is mondta, amit mondhat. Az értelem állítja Isten létét, de az Ő belső mivoltába be nem hatolhat; és tudjuk, hogy önerejéből sohasem lesz képes erre”. „Istennel mint valami ismeretlennel találkozunk ebben az életben”, hangsúlyozza Szent Tamás is. Azt ugyan tudjuk, hogy létezik, de mivolta teljesen ismeretlen marad a puszta értelem számára. És Tamás egyik legjobb ismerője, P. Sertillanges így értelmezi a mestert: „Isten nem lehet tulajdonképpen semmiféle tudománynak sem tárgya, még annak sem, amit természetes istentannak, teodiceának nevezünk, amely Szent Tamás számára nem más, mint az általános metafizikának egy fejezete, és annak jellegét őrzi. „Minden tudomány, – írja Szent Tamás –, olyan alapelvekből indul ki, amelyek megelőzik az illető tudomány tárgyát; mégpedig Isten előtt nincs semmiféle princípium; Isten mindennek létoka, még a princípiumoknak is”.

„Minden racionalista törekvéssel és ontologista elképzeléssel szemben hangsúlyoznunk kell – állapítja meg H. de Lubac –, hogy Istent itt a földön nem érthetjük meg, nem láthatjuk

közvetlenül; minden pragmatista ösztönösséggel és az antropomorfizmus annyira emberi hibájával szemben állítanunk kell Isten transzcendenciáját”. *Deus semper maior!* Isten mindig nagyobb, mint amit róla elképzelünk vagy elgondolunk. De Isten transzcendenciája nem jelenti azt, hogy távol van. A Teremtő teleszórta jelenléte jeleivel a mindenséget, és főleg jelen van az emberi lélekben, aki Isten képmása. „Istenről beszélni az embernek nem annyit tesz, mint színekről beszélni a vaknak” (J. Lebreton).

A misztika partjain

„A világot és minden benne levő dolgot teremtő Isten nem lakik kézzel épített templomokban, hiszen ő a mennynek és a földnek Ura.[...] Ő ad mindenkinek életet, lehetetet, mindent. [...] Nincs messze egyikünkötől sem. Benne élünk, mozgunk és vagyunk” – hirdette Szent Pál az athéni Areopáguson (Csel 17, 24-28). Ezt megélte Prohászka Ottokár is a természet szépségeit csodálva, miként Teilhard de Chardin is megérezte az anyag szellemi hatalmát, és Isten „diafániáját” (áttetszőségét), és a mindent mozgató Ómega jelenlétét csodálta a fejlődő teremtésben. Mindkettőjükre hatottak Bergson intuíciói, aki végül – mint mondtam – a keresztény misztikusokat tanulmányozva, felfedezte a Szeretet-Istent. Azt a személyes Szeretetet, akit Jézus Krisztus nyilatkoztatott ki nekünk.

Prohászka is nemcsak a természetben csodálta Istent, hanem belső világában, szép személyiségében is felfedezte Ágostonnal Őt, aki *interior intimo meo*, lelkem legbensejénél is bensőségebben jelen van, bár ugyanakkor *superior summo meo*, a szellem csúcsa sem éri fel. A fehérvári püspök főleg Jézusban, Emmanuelben, még pontosabban az Eucharishtiában élte meg a Jelenlétet. (Az Eucharisztia iránti áhítata is Teilhard de Chardinre emlékeztet.) Naplójegyzetei, valamint a befejezetlen *Élet kenyere* tanúskodnak arról a *scientia saporosa*-ról, amely a Szentlélek által szívünkbe öntött szeretet „tudománya”. A misztikus élmények izzásában élt már akkor is, amikor akadémiai székfoglalóján dolgozott, amint ezt jeleztem a naplójegyzetekre hivatkozva. Nem csoda, hogy számára száraz volt minden absztrakt tudomány, üres csigahéj minden fogalom, hogy annyira átérezte a fogalmi megismerés szegényességét. Prohászka mélyen érző lelke megsejtette a felszíni jelenségek jégkérge alatt az életáram sodrását, azt a mély titkot, amiről a víz színén suhanó vízipóknak nem lehet sejtelme. (A hasonlatokat Prohászkatól vettem.)

„Mi sokszor elfogódottjai szeretnénk lenni az Isten-közelségnek; szeretnők, ha megrendítene minket a megérzése a fölségesnek, mely oly közel van hozzánk. Élvezzük is sokszor, Istenbe merülésünk szentelt pillanataiban, mint olvad el s vész el a végtelen kékségben, akárcsak elolvadó álom volna, az egész világ. Élvezzük az Isten nagyságát a csillagok szféráiban, a föld néma, mély rétegeiben; a tenger csendes és sötét mélységeiben, az eltemetett kultúrák s évezredek tömegsírjai fölött, az árnyékká vékonyodott nemzedékek folytonos eltűnésében. Ez is liturgia; de gyöngeszuszogás, míg a Végtelennek megfelelő imádás és engesztelés és hódolat csak az emberiségbe öltözködött Istenség hódolata... Ezt az Úr Jézus teszi mint áldozat a szentmisében...”

„Uram, mily titkoknak s mily látomásoknak színhelyei a te oltáraid; elborítanak minket majd az érzés sejtelmeivel, majd a gyorsan tűnő s villámló fényekkel. Mintha tengerek fenekén térdelnénk, – óriási titkoknak, 8 000 méter magas tengerszlopoknak nyomása alatt, mint alázatos kariatidok. Ott térdelünk s szinte csodáljuk, hogy élünk! Emberek nagy hitben, kiknek öntudata azonban csak »sub cuscamine transeuntis scintillae«: egy-egy ellobbanó szikrának fényében látják meg, azaz, hogy inkább sejtik meg a nagy valóságot” (24, 343 és 346).

Láttuk, hogy miként Blondel és Le Roy, Prohászka is a *tettet*, az életet, a praxist hangsúlyozza: „az lát igazán, aki tesz; az lát többet, aki többet tesz; az lát legtöbbet, aki mindent megtesz, amit azon az ismereti s gyakorlati életfokon tenni lehet. Cselekvésre, pragmatikára van beigazítva ismeretünk s igazsági tartalma is dinamikus; a *tettet* van hivatva szolgálni s azt sürgeti szinte követelményképpen. [...] Hogy ismereteink e túlnyomó nagy részében is megállapodásra s biztosságra tegyünk szert, ahhoz a *tett*, a cselekvés lelket megnyugtató kiegészítése kell. [...] A lélek egyensúlyához mindkét tényező kell, az ismeret éppúgy, mint a *tett*!” (It 53-54) Később pedig, az erkölcsi *tetről* írva: „Az élet súlypontja nem az ismeretben, hanem az ismeretet követő cselekvésben, nem a tudásban, hanem a konkrét *tett*ben fekszik, amely nem lehet végre is más, mint jellemzően emberi, az öntudatos, szabad, egyéni *tett*, az erkölcsi cselekvés. Ez a *tett* világa, a tiszta, merő *tetté*!” (It 37) Majd a vallásos életről, a vallási fogalmak életté váltásáról írja: „Actio nélkül, akarat, odaadás, érzés nélkül e fogalmak hideg hieroglifák; de *actió*nkban életté válnak. E ponton mindnyájan misztikusok vagyunk.” (It 67)

Amikor Prohászka az intellektualizmus túlhajtásai ellen küzdött, néha az ellenkező végletbe esett: bizonyos kitételei a kanti agnoszticizmust és az irracionalizmust súrolták. Ebben Le Roy hatását ismertük fel. De mindenképpen egyetértett volna egy Gabriel Marcellel, vagy az újabb katolikus teológiával, amely határozottan túljutott a racionalista ízű teodíceákon, és Isten misztériumáról a kellő alázattal beszél. Isten kimondhatatlan Misztérium, megközelíthetetlen fényben lakozik.

Ha a lét misztériumát konkrét úton meg akarom közelíteni, *metanoiára*, megtérésre van szükségem. Maga a „megtérés” kifejezés (amelyet Jaspers és Marcel a filozófiában használ) az Evangéliumra emlékeztet. Vagyis nem a lét meghódításáról van szó, hanem összeszedettségéről, befelé fordulásról; végső soron a nálam Nagyobb elismeréséről. Nem én vagyok az Abszolútum, az Isten. A hamis evidenciákon és a jól definiálható problémákon túlhaladva a mélységben (vagy magasságban) nyílik a lehetőség az előrehaladáshoz, vagyis a lét intenzitásában.

A Létteljesség kimeríthetetlen. Az AKI VAN, minden létezőben jelen van, minden mozdulatban, minden értelmi és akaratú tevékenységben burkoltan benne van: csak fel kell ismernem és el kell ismernem. Csak ezzel az elismeréssel, megtéréssel jutok el a Titok szívéhez, a személyes Szeretethez.

A metafizika csak úgy marad hű önmagához, ha nyitott marad a Misztérium felé. Az ember értelmével belátja, hogy túl kell mennie az értelmén; hogy a valóság, az élet sokkal gazdagabb, mélyebb, mint amit belőle felfogunk és esetleg fogalmakkal vagy szimbólumokkal kifejezünk.

Prohászkanál minden a teljes életnek, a krisztusi életnek van alárendelve: az intuíció és az átélés a Krisztusban való részesedést célozza. Titok a világ, mély titok. „*Die Welt ist tief, viel tiefer als der Tag gedacht*” – szerette idézni Nietzsche-t később is (Vö. 4, 156 és 14, 202). Titok az emberi lélek, aki „önmagánál nagyobb” (9, 192). E szavak Pascalra emlékeztetnek: „*L'homme passe infiniment l'homme*”.

Maga Isten végtelen Titok marad. Természetesen a misztérium megmarad a Kinyilatkoztatás után is. K. Rahner napjainkban, miként 1910-ben Prohászka – Le Roy-t követve – gyakran hangsúlyozta, hogy komolyan kell vennünk Isten megérthetlenségének hittételét³⁸ „*Deo quasi ignoto conjungimur*” idézték Szent Tamást: Istennel mintegy ismeretlennel egyesülünk ebben az életben. Leginkább a szeretet szemével „érzékeljük” Istent, aki Szeretetet (1Jn 4,16). „Aki szeret, látja a szeretetet, és aki a szeretetet látja, látja Istent.” (Szt. Ágoston.)

Prohászka a székfoglalóban lényegében filozófiai kérdésekre szorítkozott. De 1911 nyarán, már az index után, kiadatlan naplójegyzeteiben (Shvoy-hagyaték) mintegy folytatja – most már természetfeletti, teológiai síkon eszmélődéseit. Hosszasan ír arról, hogy a

Szentlélek adja az isteni életet –, az ő ajándékainak köszönhető a megistenülés. A Szentlélek által leszünk Isten fogadott gyermekei. (Júl. 23) Visszatér a székfoglaló alap gondolata: „Minden erő, csíra, képesség a tett végett van...” „Minden lét a tette van beállítva...” „A Szent Lélek az életnek mindig nagy célokat ad s nagy erőket, akár fiatalok, akár öregek legyünk. A szép élet, szeretet s fegyelem: ez a mi művünk. Ne feledjük! Ez a legfontosabb. – Nem vagyunk készen soha, fejlődünk, alakulunk.”

Igen fontos a *júl. 26-i naplójegyzet*, amely a földi feladatok teljesítését, a tehetség kifejlesztését, a haladást hangsúlyozza, jóllehet megjegyzi, hogy más világ jelöltjei vagyunk, sorsunk az örök élet. Itt Teilhard de Chardin – a *Benne élünk* – lelkeségére ismerek, amely azután a II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúcióját is inspirálta.

„Komolyan venni a világot, az itteni kötelességeinket s föladatokat, s kifejteni morális érzékünket úgy, hogy a világ ügyei, a mi dolgaink mind Isten akarata. Csodálatos kontraszt fejlődik ki bennünk: vallásunk Istenhez igazít, őt keresi; tudjuk, hogy egy más világnak is vagyunk jelöltjei s hogy sorsunk az örökkévalóba hajlik át; másrészt meg *morálisan a mi kötelességeinkre, tehetségeink kifejlesztésére, a munkára, a világhaladásra* utal s kötelez, hogy vegyük ki részünket. Aki a morált úgy állítaná be a világba, hogy nem venné komolyan e munkát, e föladatokat, s nem tökéletesítené morális érzését s a természet szoros összefüggéseinél fogva, bizonyára megadná ez állásfoglalás árát, mert elmaradna, eldurvulna s alacsony nivójú kultúrát állítana a világba.”

E felfogást részletezve Prohászka szól a munka értékéről, majd ismételtelen az evilág és a túlvilág értékelésének helyes egyensúlyát hirdeti: „*A világi dolgok ehhez hasonlóan nagyobb erkölcsi tartalmat nyernek.* Nem szakítjuk őket el a túlvilágiaktól; a mi egész életünk Isten-szolgálat s az Isten országa nem egy katasztrófaszerű világelváltozás, hanem a nagy fejlődésnek s Isten tervezte világnak s életnek két osztálya, két regisztere. Ez alapon az egész vonalon az élet komoly s előkelő lesz s elkerüljük az ellentétet a túlvilág s a földi élet közt...” Különös, furcsa teológia volna, „ha valaki az örök életben hívén az Istennek innenső műveit kevésbé venné. Mindkettő »mindennek« mond valamit, ami nem minden: az élet itt nem »minden«; de ugyancsak a túl élet nem »minden«; mindkettő valami s az egész az Istennek gondolata s akarata, mely világot teremtett s minket boldogságra hívott.” „Minden morális erő kifejtésnek transcendens és abszolút értéke van”.

Ezt a hitből fakadó optimizmust hirdette Teilhard de Chardin is. Prohászka még figyelmeztet arra, hogy el kell kerülnünk bizonyos utópiákat a földi paradicsomról: „Íme a világ s az öntudat szorít rá, hogy ne bízzunk a világban, a haladásban s a jobblét paradicsomában *végleg* s ne tekintsük nekünk valónak, hanem eszköznek. Azért a legkisebb haladási és világboldogítási processzusba állítsuk s keressük a morális szférát; ez a mi hajónk.”

Ez a szemlélet elővételezi a keresztény humanizmusról, a földi valóságok teológiájáról kifejtett újabb nézeteket – Teilhard-tól Chenu-ig. Prohászka e ponton is megelőzte – fél évszázaddal – a II. vatikáni zsinatot.

Prohászka és a modernizmus – mai szemmel (Utószó helyett)

Egy évvel az index után, a *Katholikus Szemle* 1912-es évfolyamában (vö. 15, 263kk) Prohászka alapos ismertetést és kritikát írt Dr. Anton Gisler churi szeminárium tanár *modernizmust* tárgyaló művéről³⁹ Azért figyelemre méltó ez a már idézett tanulmány, mert

világosan megmutatja, miként vélekedett Prohászka a modernizmusról, mit nem fogadott el az integrizmus felé hajló teológustól.⁴⁰

A mű II. részének (ez szól a tulajdonképpeni modernizmusról) elemzéséhez fogva ezeket írja Prohászka: „Manapság a zavaros fejű lelkek mindenütt modernizmust látnak; van már modernizmus a művészetben, sőt van a stílusban is. Vannak, kik modernizmust látnak abban, ha a modern haladás vívmányait elismerjük, ha a papságot egyetemeken képeztetni akarjuk, ha a világi papság színvonalát emelni iparkodunk; de hát mindez a hozzá nem értők modernizmusa; a tulajdonképpeni modernizmus pedig egy új, filozófiai s teológiai rendszer, mely a dogmát megtöri. Ennek a tulajdonképpeni modernizmusnak két alapelve van, az egyik az agnoszticizmus, vagyis az a tan, hogy Istent s a szellemi világot tulajdonképpen föl nem ismerhetjük; a másik az immanencia teológiája, mely az emberből eredezteti s az emberre korlátozza a vallási érzést, a lelki életet s célokat, s külről jövő, vagyis Istentől adott kinyilatkoztatást el nem ismer” (15, 270).

Prohászka ezután – Gisler nyomán – megmagyarázza a két alapelvet, ismertette a modern filozófia és teológia fontosabb tételeit. A kanti ismeretelméleti agnoszticizmus érvényesítése a vallásbölcseletben és a teodíceában (pl. az értelem útjai Istenhez, istenbizonyítás), az érzelmek és az átélés túlzott hangsúlyozása, a szimbolikus megismerés túlértékelése, a fogalmi ismeret kárára; az intuíció és nem az okoskodó ész jogainak követése stb. Mindezek a tételek Prohászkaét is igen érdeklik, hiszen *Az intellektualizmus túlhajtásai* című akadémiai székfoglalója indexre került. Ezekben az években, bizonyos támadásokra válaszolva, meg kellett védenie „filozófiáját”. Kétségtelen, hogy Prohászka ezen a ponton áll a legközelebb a szorosabb értelemben vett modernizmushoz (Láttuk, hogy Bergson hatott rá, jöhet a dogmák értelmezésében sohasem jutott oly messze, mint például a Bergson-tanítvány, E. Le Roy).

A modern apologetikával kapcsolatban a recenzió megemlíti Blondel, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetiere neveit. Prohászka egyetért Gislerrel, annyiban, amennyiben a modern apologetika túlzásait, radikalizmusát bírálja (pszichológiai alap a metafizika és a történelmi alap mellőzésével stb.). De rögtön megállapítja azt is, hogy az immanencia teológiájának is lehet helyes értelme: „Így például helyesen jár el az apologetika, ha érveit az ember lelkéből s kedélyvilágának igényeiből meríti; csak ne tagadja, hogy máshol is találni e tárgyba vágó érveket... Ezen a ponton is a modernizmust sajátos radikalizmus s kizárólagosság jellemzi, mert hiszen van mindennek igaz értelme is, de nem szabad tagadnunk, hogy van a vallásban más elem is, nevezetesen nem szabad tagadnunk, hogy a vallásnak tárgya s célja a rajtunk kívül álló nagy valóság, maga az Isten, aki a kinyilatkoztatásban mint tőlem különböző tényező lép elő. Igaz, hogy a vallásos érzések, buzdulások s intuíciók nem az okoskodó észből, hanem a lélek öntudatlan mélyeiből fakadnak; de azért tévedés azt állítani, hogy minden vallási elem, tehát a vallási igazság is csak belülről fakadhat, s kívülről, például a kinyilatkoztatásból nem vehető. Az is igaz, hogy a vallás gyökere az emberi szívben rejlik, de az már túlzás, hogy tehát Jézus is tisztára ennek a bennünk rejlő, immanens vallásosságnak az adata” (15, 271-272).

Ehhez a kiegyensúlyozott, valóban „katolikus” állásponthoz nem kell kommentár.

De az is figyelemre méltó, hogy Prohászka bírálja Gislerrel és a régi skolasztikus filozófiát: igaz, az új filozófia túloz, és a hagyományos filozófia-teológia helyesen mutat rá az emberi ismeret objektív értékeire; a hagyományos apologetika joggal hangoztatja a tárgyi kapcsolatot az ember, a világ és Isten között; igaz, hogy hitünk „rationabile obsequium” (okos, ésszerű szolgálat), de azért még nem kell lebecsülnünk az érzés, az átélés, a cselekvés jelentőségét. Prohászka így figyelmezteti a régi filozófiát: „Nagyon ajánlom, hogy használja föl azokat az új belátásokat, melyek túlzásából lettek az új filozófiák, s ne kicsinyelje azokat. Az ember könnyen esik abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáét, s a mi esetünkre alkalmazva e tételt, könnyen megesik, hogy védvén az ész igazait, kicsinyeljük az

érzés momentumait” (15, 272). Prohászka bizonyára nemcsak stílusfordulatból használ általános alanyt, amikor a fenti tételt emlékezetbe idézi; nem feledhette *Az intellektualizmus túlhajtásai* sorsát. Bizonyos kitételeivel, túlzó megjegyzéseivel maga is alkalmat adott a támadásokra.

Végül természetfeletti realizmusát hangsúlyozza abban a szakaszban, amely nemcsak modernizmus-ellenességére a döntő bizonyíték, hanem a misztikus vallomása: „Mi vagyunk azok, akik a dogmáknak megtapasztalását, amennyiben az lehetséges, sürgetjük; sürgetjük ezt annál is inkább, mert nekünk a dogma nem szimbólum, hanem a valóságról elemelt s a valóságra formált tétel. Mi akarjuk az Úrvacsora kenyerét úgy enni, mint kik életet esznek, s nekünk a kehely »calix inebrians«, szellemi entuziazmussal részegítő pohár...” (15, 273-274).

Itt már a *Naplójegyzetek* és az *Élet kenyere* misztikusa beszél; az a Prohászka, aki az oltárnál eltöltött órák élményéből, a bensőséges Jézus-kapcsolatból tanulta meg a szentek tudományát a „scintia saporosa”-t.

Láttuk, hogy *Az elme útjain* kötet több tanulmányában (1911 után) Prohászka tisztázta Kanthoz és Bergsonhoz való viszonyát, az intuíció és a fogalmi ismeret kérdéskörét, valamint a tomizmushoz (a philosophia perennis-hez) való viszonyát, válaszolva Alexander Bernát és egyes tomisták ellenvetéseire.

Christoph Théobalde német jezsuita (Blondel-szakértő), egy mélyreható tanulmányban megmutatta – főleg Loisy és Blondel, a modernista válság két főszereplőjének episztemológiáját elemezve –, hogy a leglényegesebb mozzanat a modernizmusban a *történelem* belépése a vallás világába, az exegézisbe és a teológiába.⁴¹

Láttuk, hogy Prohászka filozófiájában is a nagy kérdés éppen ez: ha világ fejlődés, ha minden változik, minden folyik (*panta rei*), hogyan lehetséges a *lényegismeret*, milyen értéke van az elvont gondolkodásnak és a fogalmi ismeretnek.

Hasonlóképpen, mindaz, ami az *egyház életére* vonatkozik a változó világ közepette, illetve a dogmák, a hittani és erkölcsi igazságok örök érvényére, kérdéssé válik. Az olyan történelmi /társadalmi/ politikai „földrengés”, mint amilyen az 1919-es kommunista diktatúra volt, gyökeresen felveti a maradiság és a haladás problémáját. *1919. július 7-i* hosszú *naplójegyzete* mehökkentő:

„Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött s mint isteni erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt, s történelmi csak akkor kezdett lenni, mikor emberi viszonyok közé lépve azokban elhelyezkedett. Sok alakja volt azon kezdve, mikor az egyházat így jellemzi: *credentium autem erat cor unum et anima una* (a hívőknek egy volt a szíve-lelke). *Jus canonicum* (egyházjog) egyházi szervezet, tekintély megvolt lényegében, de a kapcsolatot a „*cor unum et anima una*” jellemezte a gyakorlatban. Sok-sok alakot öltött azóta is végig a történelmen; másokat keleten, másokat nyugaton, s ugyancsak különbözőket a klasszikus, a középkori, az újkori egyházban...”

Majd miután megmagyarázza, hogy a társadalmi, politikai változások az *egyházi formák* reformját is magukkal hozzák, és hogy a korszerűség megítélésében különböznek a nézetek, „haladó és maradi irányban” térnek el a vélemények, Prohászka világosan a haladó irányhoz csatlakozva hangsúlyozza:

„Ez utóbbiak (ti. akik az új idők nagyobb megértésével és ugyanolyan egyházszeretetből az új formákat sürgetik) szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézkességével, de a rossz értelemben vett modernizmus vádját is tudja nagylelkűen elviselni s a gyanúsítást szívére nem veszi. Így volt ez mindig; sokféle félreértés, ragaszkodás és féltés, hatalmi vágy,

egyéni érzések, rokon- és ellenszenvek és szenvedélyek járnak az egyháztörténetben is. Miért is ne? Hiszen emberi története az isteni erőknek.” (23, 309-310)

Prohászka világosan megkülönböztette – miként később a II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű konstitúciója – az egyház isteni és emberi arculatát, tehát hogy az egyház Krisztus szentsége, kegyelmi valóság, amelyet a Szentlélek éltet, ugyanakkor látható szervezet, olyan közösség, amely bűnösöket is foglal magában, ezért „egyszerre szent is és folytonos megtisztulásra is szorul, a bűnbánatnak és a megújulásnak útját járja szüntelen.” (LG 8)

Prohászka a „Modern katolicizmus”-ban írja:

„A modern embernek meg kell egyeztetnie egymással az egyházban az isteni s az emberi elemet, mert az egyház isteni és emberi társaság s az isteni nem nyeli el benne az emberit s az emberi nem fojtja meg benne az istenit. Példáért nem kell messze mennünk: itt vagyunk mi; bennünk is így áll valamiképpen a dolog; bennünk is az isteni elem, a kegyelem egyesül a természettel s érvényesül benne; a »gratia gratis data«, a szent hatalom kombinálódik tévedéssel s bűnösséggel. Az egyház szociális életében is érvényesül az isteni s az emberi elem s az Úr megígérte, hogy az emberi elem nem fogja elfojtani az istenit, de azt nem ígérte meg, hogy az emberi mindig a legtokéletesebb módon fogja szolgálni az istenit, s azt sohasem fogja megzavarni. (...) Ezzel szemben mélységes meggyőződéssel hisszük, hogy az egyház legfőbb tanítói tekintélye hit és erkölcs dolgában csalhatatlan s a krisztusi missziót a világ végéig teljesíteni fogja...” (MK 152)

Ezután Prohászka még bővebben megmagyarázza mindezt, az egyház szentségét és bűnösségét, a csalatkozhatatlanság dogmáját és bizonyos tradíciók tévedését (pl. a loretoi házról elterjedt legendák). Korábban (MK 149) a tudományos kérdésekről, nevezetesen az akkor új (protestáns) bibliamagyarázatokról szólva megjegyezte: „Hányféleképpen változott már el nézetünk a Pentateuchus első fejezetéről s nem tudjuk, hogy az ószövetségi szentírási könyvekről az idő folyamán hogyan alakul át a fölfogás...” (Az ilyen kitételek *akkor*, a modernista válság idején ugyancsak gyanúsak voltak, amint az indexre tétel is mutatja.)

E. Poulat tanulmányai bemutatták a „modernizmus” és az „integrizmus” harcát X. Piusz pápasága alatt. Az a szellemi légkör, amely a *Pascendi* (1907) után kialakult – a gyanúsítások, eretnek-vadászat stb. a modern gondolkodók ellen – érthetővé teszi, hogy Prohászka írásai is a modernizmussal gyanúsítottak listájára kerültek. X. Piusz alatt elfojtották a modernista tendenciákat, de ezzel az exegézis, a dogmafejlődés, a krisztológia, az egyházi reform problémáit nem oldották meg. Yves de Montcheuil S.J. helyesen jegyezte meg az 1940-es években: „*A modernizmus problémája csak akkor oldódik meg, ha a teológia eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek a modernizmust megszülték*”. A két háború között szépen kibontakozott az ún. „új teológia”, amely J. Daniélou S.J. 1946-os (*Etudes* 1946. április) cikke szerint a következő programot tűzte maga elé:

1) Istenről úgy kel tárgyalni, mint Istenről, vagyis nem mint valami tárgyról, hanem mint a legfőbb Személyről, aki akkor és úgy nyilatkozik meg, amikor és ahogyan neki tetszik. Következésképp a teológiát mindenekelőtt a vallásos – hívő – szellemnek kell áthatnia.

2) Meg kell felelnie a modern lélek tapasztalatainak, és számolnia kell azokkal az új dimenziókkal, amelyeket a tudomány és a történelem tárt fel, valamint az irodalom és a filozófia (pszichológia, szociológia, fenomenológia) új eredményeivel.

3) A teológiának az ember teljesen elkötelezettségét kell szolgálnia, a gyakorlati cselekvéshez kell fényt nyújtania. A katolikus teológia csak akkor lesz élő, ha megfelel ezeknek a követelményeknek.

Igazában Prohászka Ottokár is ennek a teológiai megújulásnak volt az előfutára. Sajnos, 1950-ben XII. Pius *Humani generis* kezdetű körlevelével ismét „téli időt” hozott a tavaszi kibontakozásra. Végre aztán a II. vatikáni zsinaton megtörtént a katolikus teológia új irányának áttörése, és megvalósultak azok a követelmények, amelyeknek, épp a modernistákkal vitatkozva, pl. Maurice Blondel eleget akart tenni. Blondel marad a nyitottság és ugyanakkor az igazi hűség példaképe az eszmék kavargásában.⁴²

* * *

Prohászka akadémiai székfoglalójáról és tudományos munkásságáról írva Schütz Antal⁴³ nagyon találóan jellemzi a fehérvári püspököt, aki az Összegyűjtött Munkák 25 kötetéből tizben tudományos kérdésekkel foglalkozik. Különösen is gyötörte az ismeretelméleti probléma, amelyet székfoglalójában témául választott. „Az ismeretprobléma magában, az objektív szellem síkján, minden bölcselkedésnek és végelemzésben minden töprengésnek és tudományos gondolkodásnak gyűjtőmedencéje, szűrője és próbája. Prohászkanál is minden elmélésnek csomópontja. Ide torkollik minden elméleti fejtörése és tudományos vizsgálata, itt keres és talál értelmezést minden geniális meglátása és misztikai megélése.”

Azt is jól látja Schütz, hogy Prohászka nem „tudós” a szó szaktudományos és megszokott értelmében hanem inkább *látó és láttató*, mint annyi géniusz: Platón, Ágoston, Dante, Pascal és Goethe. Én Teilhard de Chardin példáját idézném, akihez annyi szál fűzi – öntudatlanul is – világlátásban, a „teremtő” fejlődés és a teremtett világ nagy vízióiban. És ez nem véletlen, hiszen közös forrásuk Bergson, közvetlenül is, meg Le Roy közvetítésével is! Schütz már 1936-ban a bibliai „idők jeleire” hivatkozik, ami a II. vatikáni zsinat óta közkedvelt kifejezés lett. Idézem:

Mert hát a látó Prohászkanak ez egyik legjellegzetesebb vonása, és a gondolkodó Prohászka méltatásának egyik legjelentősebb szempontja: valami külön szenzóriummal megérezte és a látó géniusz biztonságával értelmezte az idők jeleit. Jelzi a szél fordulását, mikor mások még gondtalanul a régi széljárásba eregetik játékbálonjaikat; beharangozza a liberalizmus alkonyát, mikor nálunk éppen delelőben van; megkondítja a vészharangot a marxizmus elé, mikor intellektuel-jeink hírére is alig hallották és szaktekintélyeink ex cathedra kijelentik, hogy annak nálunk nincsen talaja; két évtizeddel Spengler előtt bekonferálja a dekadenciát, s viszont Franciaország erkölcsi újjászületéséről beszél, mikor itt mindenki, közvetlenül a háború küszöbén vesztét jósolja; fölismeri és hirdeti Nietzsche korszaknyitó jelentőségét, mikor nálunk legtöbben a nevét sem ismerték még.”

H. de Lubac írja Nietzschével kapcsolatban⁴⁴, amikor azt hangsúlyozza, hogy meg kell különböztetnünk a mítoszt és a misztériumot:

„Kétségtelenül nincs ma olyan szellem, aki ne érezné, mennyire felületes és elszegényítő egy bizonyos intellektualizmus, és mennyire terméketlen a történelmi tudományok bizonyos túltengése. Tudjuk mindazt, amit Péguyvel mondhatunk „a racionális vagy pozitív kritika hamvairól és penészéről”. Az utóbbi ötven évben volt szerencsére egy Bergsonunk és sok más gondolkodónk. [...]Magában az egyházban is, túl az előadás logikai formáin és módjain, amelyek sokat köszönhetnek az iskolás karteziánus hagyománynak, visszatértünk egy ennél lényegesebb hagyományhoz. Láttunk egy mindig inkább eltökélt visszatérést a középkori gondolkodás aranykorához, Szent Tamáshoz és Szent Bonaventúrához, és ez a visszatérés lassacskán helyreállítja számunkra annak a „misztériumnak” a légkörét, amely kivált a patrisztikus gondolkodásnak volt sajátja. Újra tanuljuk, ha nem is az alkalmazását, de az értelmét a szimbólumoknak. Minden területen érezzük annak a szükségét, hogy újra elmerüljünk a mély forrásokban, hogy más eszközökkel és vizsgáljuk őket, mint

pusztán a tiszta eszmékkel, hogy újra megtaláljuk az életerős és termékeny kontaktust a tápláló talajjal. Elfogadjuk azt is, hogy „a bornak fornia kell, mielőtt letisztul” (Kierkegaard), és hogy „a mindenáron való racionalitás veszélyes erő, amely aláássa az életet” (Nietzsche). Tudjuk, hogy a pusztá elvont elvek nem pótolják a misztikát, hogy a legáthatóbb kritika sem hoz létre még egy parányi létezőt sem, hogy a történelem és az emberi különbözőségek szakadatlan feltárása nem elégítik ki „az ember fejlődését”, amely pedig minden kultúra célja. Nem akarunk többé szakadást a tudás és az élet között ...”

Prohászka sem akart mást hangoztatni. Ez is mutatja időszerűségét. Anélkül, hogy ezt a kifejezést használta volna, Nietzschén túlmenően, a keresztény egzisztencializmussal *a lét misztériumának konkrét megközelítését kísérte meg*, miként (a szintén Bergsont követő) Gabriel Marcel. És a II. vatikáni zsinat szemléletét, teológiáját, reformkarakterét messze megelőzte ez a magyar próféta, aki ma is „Magyarország apostola és tanítómestere.”

Jegyzetek

- 1 E. Poulat: *Histoire, dogme et critique dans la cuisine moderniste*, 1962, 9. old.
- 2 Vö. Szabó Ferenc: „A hitvédő és teológus Prohászka”, in. MK 408.
- 3 Vö. Prohászka O.: *Összegyűjtött munkái IV. 257-258* (ezentúl így rövidítem: 4, 257-258).
- 4 R. de Boyer de Sainte Suzanne: *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, Párizs 1968, 65-66 (=ezentúl AL 65-66.)
- 5 Pierre Colin: „*Le cantisme dans la crise moderniste*”, in: *Le Modernisme*, Párizs, 1980 = M.
- 6 A következőkhöz lásd Jean Houssaye tanulmányát a *Le Modernisme* című kötetben, Párizs 1980.
- 7 Vö. C. Cuénot: *P. Teilhard de Chardin*, (42) Kár, hogy Prohászka nem ismerte közelebbről írásait. Láttuk, hogy a Le Roy által közvetített blondeli eszmékkel rokonszenvezett. Hasonlóképpen Gabriel Marcel egzisztencializmusát is örömmel üdvözölte volna, hiszen Prohászka maga is igazában ennek az egzisztencializmusnak volt öntudatlan képviselője. Bergson tehát a gyökere e kapcsolódásoknak. Dienes Valériával erről többször beszélgettünk, (Vö. Szabó F.: *A rejtett Isten útjain*, 206–224.) 1972. jan. 23-i levelében írta: „Talán emlékszik, Feri, milyen vonalakon jár a gondolatom. Ha az ember életének már a tizedik évtizedében él, nagyon kimélyül az időgondolat, a nem-idő, és olyan különös, meglepő eszmeüzérek alakulnak, kivált ha Bergsonnal, Prohászkaival és Teilhard »mezőnyein« sétál az ember. És Jézus emberi eszmélete ennek a három léleknek világításában ... még nem aludt el bennem a gondolat a kilencvenharmadik esztendőben. Csak meneteléssel jár, és megváltozott-romlott vagy megjavult – műszereivel dolgozik. Vagy talán nem is »dolgozik«, csak él”. – A Bergson-Teilhard-Prohászka-Dienes „eszmeüzérnek” csodálatos példája Vali néni (még kiadatlan) „Eszméletcsere” című eszmélődése, ahol Bergson és Prohászka beszélget, majd Vali néni bekapcsolja a teilhard-i víziót is. A II. vatikáni zsinattal megvalósult az a „modern katolicizmus” – azok a reformok, amelyeket fél évszázaddal korábban Prohászka Ottokár sürgetett.
- 8 Le Roy 1905-ben, a *La Quinzaine* című folyóiratban közzétette „Mi a dogma?” című tanulmányát, amely nagy vitát váltott ki. Az ellenvetésekre válaszoló tanulmányaival együtt 1907-ben könyvalakban is megjelent az egész anyag: *Dogme et critique (Dogma és kritika)*, Párizs, Bloud et Cie). Ez a kötet megtalálható Prohászka magánkönyvtárában: látszik, hogy a püspök gondosan tanulmányozta, a margón megjelölt vagy aláhúzott

- bizonyos részeket. A székfoglaló fogalmazványában kifejezetten hivatkozik Le Roy egyes oldalaira. Ezért gondosabban meg kell vizsgálnunk Le Roy vitáit a dogmákról, hiszen *Az intellektualizmus túlhajtásai* megírásában döntő szerepet játszott e kötet. Ezentúl rövidítése: DC.
- 9 Vö. M. Blondel – L. Laberthonniere: *Correspondance philosophique*, Seuil, Párizs 1961; C. Tresmontant bevezetőjéből, 32-36. old.
 - 10 *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958, 282. old.
 - 11 Vö. még: Szabó F.: *H. de Lubac az Egyházzól*, 56–65.
 - 12 Vö. P. Colin in: *Le Modernisme*, 80.
 - 13 *Theologie und Glaube*, 1909. IX, 708-718.
 - 14 Sawiczki a bergsonizmussal kapcsolatban lábjegyzetben hivatkozik a jezsuita J. de Tonquédec (Bergson barátja) 1908-as művére: *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*.
 - 15 H.S.Chamberlain: Immanuel Kant, München 1905,
 - 16 Minderről lásd: R. Virgouly: *Blondel et le modernisme*, Cerf, Párizs 1980, 133-148. Blondel és Newman kapcsolatáról a dogmafejlődésről lásd: Pierre Gauthier: *Newman et Blondel*, Cerf, Párizs 1988. A Prohászka befolyásoló Le Roy inkább közvetve ismerte Newmant, főleg H. Bremond 1906-os *Newman*-ját használva, amelyet Prohászka magánkönyvtárában is megtaláltam.
 - 17 A krisztológiai dogma fejlődéséről és a mai teológia álláspontjáról., Krisztus emberi tudásáról és istenemberi öntudatáról: B. Sesboué S.J., *Pédagogie du Christ*, Párizs 1995, 141–175.)
 - 18 Vö. Rezek R. írásait: *Vigilia*, 1974/12 és MK 412. – Hölvényi György: „Adatok Prohászka három művének indexre tételéhez”. *Vigilia* 1978/1, 50-54. – Újabb adatok Gergely Jenőnél: *Prohászka Ottokár*, Gondolat, Bp. 1994, 127-149. Vö. még itt a függelékben közölt dokumentumokat, leveleket.
 - 19 Annakidején Rezek Román is az közléseit használta fel az indexhistória kibogozásában: Koncz MK 412-414. – Rezek tévesen Luttort ír! – Lásd még írásom Függelékét!
 - 20 Lásd: Weissmahr Béla: *Bevezetés és ismeretelmélet*, TKK, Róma 1978, 23kk; és ugyanő: *Ontológia*, 1992. 16-24.)
 - 21 Idézi: Weissmahr Béla, *Ontológia*, 1992, 21.
 - 22 Vö. Szabó F.: *Napfogyatkozás*, 227kk.
 - 23 Az említett tanulmányokat „*Az elme útjain*” címmel gyűjtötte össze Schütz Antal az életműsorozat 14. kötetében. Schütz maga is megjegyzi (14, 310), hogy az „Az én filozófiám” világosan összefoglalja a székfoglaló gondolatait, és az előbb említett többi tanulmány is kifejti és megokolja ugyanazokat a meglátásokat.
 - 24 Vö. B. Seve: *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Párizs 1994, 142-153
 - 25 Vö.: Bergson levele P. de Tonquédechez 1912. febr. 20-án. Bergsonról bővebben lásd: Szabó F., *Lélekben és igazságban*, 225–240.
 - 26 *Les Deux sources de la morale et de la religion*, 267.
 - 27 Prohászka már nem ismerhette az 1932-ben megjelent *Két forrás* Bergsonját. Azt sem tudhatta, hogy a zsidó származású Henri Bergson 1937. febr. 8-án keltezett végrendeletében ezeket írta: „Reflexióim egyre inkább elvezettek a katolicizmushoz, amelyben a judaizmus tökéletes beteljesedését látom. Megtértem volna, ha nem láttam volna, hogy évek óta készülődik az antiszemitizmus szörnyű áradata, amely rázudul a világra. Azok között akartam maradni, akiket holnap üldöznek.”
 - 28 Vö. Bergson, *L'Evolution créatrice*, 192-193.
 - 29 Bővebben lásd Szabó Ferenc: Marcel önmagáról, Róma 1988.

- 30 Lásd: Szabó F.: *Lélekben és igazságban*, Róma 1986, az első két tanulmány: „Isten titkának megközelítése” és „A filozófusok és Jézus Krisztus Istene. Vita E. Jüngellel”. Itt bővebb irodalom. Ezenkívül: J. Greisch és mások: *Dieu*, Beauchesne, Párizs 1985; Bernard Seve: *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Párizs 1994; a kötet végén bőséges irodalom: 285-311.
- 31 H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* című, 1956-ban újra kiadott könyvét követve
- 32 Idézi A. Hayen, *Mélanges J.M. Maréchal*, 1950 I,7
- 33 Vö. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Párizs, 1956, 44–106.
- 34 J. Maréchal, *Psychologie des Mystiques*, 130.
- 35 H. de Lubac: *Chemins* 50.
- 36 *Le point de départ...* V, 452–453.
- 37 Az istenbizonyítás kérdéséhez lásd még: Szabó F.: *Az ember és világa*, Róma 1974, 95-99.)
- 38 *Schriften zur Theologie*, III, 458-462.
- 39 *Der Modernismus* Benziger, Einsiedeln, XXVIII és 686 lap.
- 40 Ez az ismertetés mintegy összefoglalja Prohászka végleges állásfoglalását. Vö. Szabó F. in: Koncz MK 407-410 = *Vigilia* 1974/12, 806kk.
- 41 L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la »crise moderniste«, in: *La crise contemporaine*, du modernisme a la crise des herméneutiques, Beauchesne, Párizs 1973.
- 42 Vö. Szabó F., *Napfogyatkozás*, 45-83.
- 43 Schütz Antal, Prohászka mint akadémikus 1936, 14 és 21–22.)
- 44 H. de Lubac, *La drame de l'humanisme athée*, Cerf 1983, 84–88.

Irodalom. Fontosabb felhasznált és/vagy ajánlott művek

Szabó Ferenc: *Napfogyatkozás*. Kereszténység és modernség. Róma 1991. – Itt további irodalom a modernizmusról és Prohászkaról.

A) Modernizmus

A modernista válság dokumentumait tulajdonképpen csak az utolsó két évtized során tárták fel és tették közzé. Még a zsinat előtt jelent meg R. Marlé válogatása: *Au coeur de la crise moderniste*, A modernista válság szívében (Aubier, 1960)

– Emile Poulat: *Histoire, Dogme et Critique dans la crise moderniste*. Casterman, Paris, 1979.

– D. Dubarle et alii: *Le modernisme*. Institut Catholique de Paris, „Philosophie”, 5. Beauchesne, Paris, 1980.

– André Boland: *La Crise moderniste, hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel*. „Le Point Théologique”, 35. Beauchesne, Paris, 1980.

– J. Greisch – K. Neufeld – Ch. Theobald: *La crise contemporaine. Du modernisme a la crise des herméneutiques*. „Théologie Historique”, 24. Beauchesne, Paris, 1973.

– René Virgoulay: *Blondel et le modernisme. La Philosophie de l'Action et les sciences religieuses (1896-1913)*. Cerf, Paris, 1980.

– Marie-Thérèse Perrin: *Laberthonniere et ses amis, Dossiers de correspondance 1903-1916*. „Théologie Historique”, 33. Beauchesne, Paris, 1975. – Idem: *La jeunesse de Laberthonniere. Printemps d'une mission prophétique*. „Le Point Théologique”, 34. Beauchesne, Paris, 1980.

- *Fonti e documenti* 1, dedicato al gruppo radicale romano, 1972, 494. l.; *Fonti e documenti* 7. és 8. köt., 1978. – Kiadja: Centro per la Storia del Modernismo, Istituto di Storia dell'Università di Urbino. – Az olaszországi modernizmus dokumentációja.
- Romolo Murri: *Carteggio. I. Lettere a Murri*, 1889-1897. Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1970.
- Georges Tyrell: *Lettres a Henri Bremond*. Közli és kommentálja Anne Louis-David. Études Bremondienes, Aubier, Paris, 1971.
- Alec Vidler: *A variety of Catholic Modernists*. University Press, Cambridge, 1972.
- Luciano Pazzaglia: *Educazione religiosa e Liberta umana in Laberthonniere*. Saggi 126, Bologna, 1973.
- Jan Hulshof: *Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik*. Essen, 1973.
- *Monseigneur Duchesne et son temps*. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome. Paris, 1975.
- Claude Tresmontant: *La crise moderniste*. Seuil, Paris, 1979.
- Gabriel Daly: *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*. Oxford, 1980.
- Peter Neuner: *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus*. Frankfurt/Main, 1977.
- Emile Poulat: *Modernistica*. Horizons, physionomies, débats. Nouvelles Editions Latines, Párizs 1982.
- Raymond de Boyer de Saint Suzanne: *Alfred Loisy entre la foi et l'incoyance*, Centurion, Párizs 1968.
- Pierre Gauthier: *Newman et Blondel*, Cerf, Párizs 1988.
- M. Blondel – Lucien Laberthonnière: *Correspondance philosophique*. Seuil, Párizs 1961.
- Blondel – Wehrlé: *Correspondance I-II.*, Aubier-Montaigne, Párizs 1969.
- Christoph Theobald: *Maurice Blondel und das problem der Modernität*. Knecht, Frankfurt, 1988. Itt, az 557-574. oldalakon bőséges további irodalom.
- François Rodé: *Le miracle dans la controverse moderniste*, Beauchesne, Párizs 1965.

Prohászka magánkönyvtárában található:

- Edouard Le Roy: *Dogme et critique*, 4^o éd. Bloud et Cie, Párizs 1907.
- XY: *Le Programme des Modernistes*. E. Nourry, Párizs 1911.
- Paul Sabatier: *L'orientation religieuse de la France actuelle*. A. Colin, Párizs 1911.
- L. Laberthonnière: *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Lethielleux, Párizs (1904?)
- Henri Bremond: *Newman*. Bloud et Cie, Párizs (1906).
- Pierre Batiffol: *Études d'histoire et de théologie positive*. L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. Gabalda, Párizs 1920.

B) Prohászka-hoz:

Prohászka Ottokár *Összegyűjtött munkái*. 1-25. kötet. (Sajtó alá rendezte Schütz Antal. Idézés: kötet- és lapszám.)

Az intellektualizmus túlhajtásai, Athenaeum, Bp. 1910. (Rövidítés: It.)

Modern katolicizmus. Szent István Társulat, Bp. 1907. Ezt a füzetet leköszölte a Koncz Lajos által gondozott antológia: *Modern katolicizmus*. Sz.I.T. Bp. 1990. Ebben a válogatásban még részletek Sík S. Gárdonyi, Ady, Prohászka c. 1928-as könyvéből, valamint a következő tanulmányok (a *Vigilia* 1974. decemberi Prohászka-számából):

Az alábbi dokumentumok jobb megértése végett idézek még egy oldalt Schütz Antaltól (25,84), aki arról ír, hogy a magyar katolikusok milyen tapintatosan viselkedtek: még a Prohászka-rajongók sem támadták a Szentszékét.

„Ezt a magatartást nagyon megkönnyítette maga a dekrétummal sújtott püspök, aki habozás nélkül őszintén alávetette magát; az Acta Apostolicae Sedis (IV 57. 1.) 1911. jún. 13-i kelettel közölte, hogy »laudabiliter se subjecit«. A Püspöknek fegyelmezett, alázatos és bölcs magatartása lassan elnémította azt a sápitózást és huhogást is, mely tisztulatlan emberek táborából most előővakodott. A szenzáció várakozásait nem elégítette ki, interjú-vadászok elől kitért, a katolikus nyilvánosság előtti enunciációja is abban a felsőbbbséges fináléban csendül ki: »Az ember megteszi a kötelességét, és aztán elviseli, ami hegyébe jön a kötelességnek«. Ilymódon híveinek nem volt nehéz teljesen összhangba hozni az egyház feje iránti őszinte hódolatot a szellemi vezérük iránti rajongó tisztelettel és szeretettel. Ennek országos méretű kifejezést adtak 30 éves írói jubileuma alkalmával; ezt azok az irodalmi társaságok rendezték, melyeknek vagy elnöke, vagy lelke volt; tették ezt olyan katolikus kegyelettel és tapintattal, hogy az ünneplés minden volt, csak az nem, aminek egy megkésett álneves irat (Felix Tátrai: Mehr Klarheit, Graz, 1913) minősíteni akarta: tüntetés a Szentszék dekrétuma ellen. Maga X. Pius pápa másképp ítelt. Gróf Majláth Gusztáv erdélyi püspök, Prohászkanak az esztergomi időből odaadó híve, ezekben a nehéz időkben is nobilis jellemességgel mellette állt, és egyengette számára egy római audiencia útját. Prohászka 1913 szeptemberében megjelent a szentatyá előtt, kifejezte sajnálkozását és fiúi hódolatát. A pápa igen kegyesen fogadta; már előbb sajátkezű ajánlással arcképét küldte meg neki bizalma és jóindulata jeléül. Persze nem mindenki járt a szentatyának atyai nyomdokain; nemcsak a főntemlített álneves író nem; Samassa egri érsek külön pásztorlevélben óvta híveit Prohászka nemcsak tiltott, hanem összes írásaitól; az éppen akkor megüresedett kalocsai érseki szék betöltése körül megindult hívatlan akciók és aktorok az ő komolyan szóba jött jelölése ellen bőven és kíméletlenül kiaknázták az esetet.”

2.

Pécsi Gusztáv levelei Némethy Ernőhöz, Prohászka volt magántitkárához, aki egy nagy Prohászka-életrajzon dolgozott. Ennek kézirat-töredékei a sok dokumentációval a fehérvári Prohászka-múzeumban találhatóak. E levelek még jobban megvilágítják mindazt, amit Lutter közlése alapján elmondtunk.

Charissime Amice!

Prohászka püspök úrnak voltak nagy bámulói, de voltak – szinte hihetetlen – ellenségei is. Mint írja Charissime Domine is, én igenis mindvégig tisztelői közé tartoztam, de szabadjon hozzátenni: kritikus tisztelői közé. Tőlem megszokta P.O., hogy egyszer-kétszer figyelmeztettem is egyre-másra, amit más nemigen mert volna megtenni.

Kapcsolataink ott kezdődtek, midőn 1893-ban mint Spirituális az akkori prefektussal Majláth G. gróffal Rómába disponáltatott. 1902-ben tanár és előljáró-társa lettem, s többször elkísértem sétáira és kirándulásaira. Minthogy kedvenc lapját az Esztergomot is átadta nekem, melynek kötelékében még több évig megmaradt, egyetemi tanárrá (1904) sőt püspökké történt (1905) kinevezése után is fennmaradtak kapcsolataink.

A római Kollégium Korrespondenz-Blatt-jában két ízben (püspöki kinevezése és halála alkalmából) is írtam cikket róla. Azonkívül 1930-ban, midőn a prágai német egyetemen

tartottam fizikai előadást, a magyar akadémikusok Prohászka-Körének fölkérésére is vázoltam nagy patrónusuk annyira tüneményes egyéniségét. E három előadás röviden tartalmazza emlékeimet P.O.-ról. Szorgos keresésre talán előkerülne irataimból mindhárom.

Minek tartom – kérdi – P.O.-t?! Nagy zseninek, páratlan szónoknak, igazi szentnek!

1.) Zsenialitása nem csak kifogyhatatlan írásaiban nyilvánult meg, hanem ékes stílusában, sőt köznapi beszélgetéseiben, mely mindig szentenciózus és aforizmás volt.

2.) Szónoki ereje részben nagy olvasottságában rejtett, amit beszédeiben mind aprópénzzé váltott; innen beszédeinek nagy modernsége és aktualitása; részben azonban élő előadásának páratlan varázsa és szupernaturalitásban. „Elmélkedései”-nek könyvéről – elég szent helyről pl. – egy nem 100%-ban elismerő bíráló is jelent meg. Ekkor véletlenül a bécsi Pázmáneumban találkoztam vele. Mint esztergomi prefektus többször hallgattam esti elmélkedési pontjait, aztán olvastam az „Elmélkedések” könyvét, s találkozásunkkor e bírálóat kockáztattam meg a szerző szemébe: „Vajon az Elmélkedések szövege szó szerint egyezik-e a sacellumban előadottakkal?” „Szó szerint!” volt a válasz, – „Tudom G. mire céloz!” s tréfásan fölemlítette a fent-jelzett kritikát is. Élő előadása oly suggestív volt, hogy csaknem 50%-kal emelte írott szavának hatását. Más ember is tud rendkívüli alkalmakkor ünnepi ábrázatot ölteni, de P.O. köznapi érintkezésben sem vesztette el soha ihletét s személyi varázsát. Örök kár, ha élő előadását gramofonban meg nem örökítették.

1985-ben látogatóban járt nálunk a római Collegium Germanico-Hungaricumban. Az intézetet nap-nap után látogatják nemcsak volt növendékei, hanem más egyházi és világi hírnevességek, s ilyenkor a növendékeknek előadásokat, buzdításokat adnak. Azért a Kollégium németjeit nem volt könnyű dolog elragadni. Prohászka egy-két, a szabad időben tartott pruparlé-jával, melyet egy az ő hasonlíthatatlan modorában tartott vasárnapi exhortációjával betetőzött: a szó szoros értelmében elragadta a rideg németeket, úgy hogy tiszteletére még ünnepi „muftikát” (tréfás kabaré) is rögtönöztek az intézet évközi („Parioli” nevű) villájában, hol ma Mussolini Rómájának egészen új városrésze áll már.

Érdekes Böschatt, volt a belvárosi plébános – régi budai humoráról volt ismeretes – P.O. beszédeiről mondott „kritikája”. Osztálytársak voltak, s mint püspöknek egyszer egyik konferenciabeszéde után megveregette a vállát gratulálva: „Das war wirklich schön, prachtvoll! Zwar beklagen sich manche, dass sie Dich nicht recht verstehen. Aber Du Ottokar! bleib deshalb nur beim Alten! Denn, wenn Du einmal so dutlich predigen wirst, dass Dich alle verstehen, – dann wirst Du grad” so ein gewöhnlicher Priester sein, wie wir alle sind!”

3.) Harmadik jellegzetes vonása: a szentség volt. Kevéssel halála után együtt utaztam egy író emberrel, ki akkortájt szintén foglalkozott P.O. életének megírásai tervével. Merően szemembe nézve kérdezte tőlem, mint P.O. egyik közvetlen élettanújától: Vajon P.O. szent volt-e? igazi szent?! Habozás nélkül feleltem: szent volt, igazi, nagy szent. Nemcsak az esztergomi Szt. Vince-egylet szegényeinek hordta szét személyesen a saját zsebéből megtoldott alamizsnákat (ezek közül némelyik gyalog ment utána Fehérvárra) ...; nemcsak a nagy kórház volt napi sétájának egyik rendes stációja. Mint prefektus néha éjjel végigjártam a Szeminárium folyosóit – termeit, nincs-e valahol tiltott tanulás... kártyázás? Ilyenkor nem egyszer elragadó látvány tárult elém a kápolnának rendszeren nyitva maradt tölgyfaajtaján át: az első padban a két olajmécses titokzatos piros fényében, mellén keresztbetett karokkal, átszellemült ábrázattal adorált éjfélkor P.O. a ház Spirituális, – lelke!

Életszentségéhez tartozott bizonyára nagyfokú aszkézis, mely abban nyilvánult, hogy szakadatlan írói munkáját reggeltől estig *álló íróasztal mellett* végezte. Aligha látta Őt valaki ülve dolgozni. P.O. valóságos *modern stilista volt*. Viszont ha ült, vagy pláne térdelt, még a gyóntatásnál sem támaszkodott. Még a halála előtti évben is álló íróasztala előtt találtam Székesfehérvárott. Korai halála is talán ennek következtében beállott artériás bántalmakból támadt.

Életszentségének talán legeklatánsabb bizonyítékát láttam később a kínos index-ügy epilógusánál. S itt önkéntelenül beletorkolunk ebbe a kényes, s ugyancsak drámai ügybe, mely még sehol sem lett hitelesen előadva.

4.) Az *index-ügy* esztendejének elején történt. P.O. meghívott Székesfehérvárra természettudományos előadásra. Ekkortájt Dudek egynéhányszor már megcsípte Őt a „Religio”-ban. Én az „Esztergom”-ban egyrészt visszavágtam Dudeknek, de másrészt Székesfehérvárott négyszemközt P.O.-nak azt mondtam: „A támadásoknak némi-nemű alapja van, mert míg néha Méltóságod üstöke a felhőket verdesi – lábai alatt inog a talaj!” Ő maga nem csinált titkot abból, hogy az emberi megismerés objektivitásának tételeinél némi szkepszise volt. Ez persze nem direkt hitbevágó, hanem filozófiai probléma. „Csak szidjon meg G., ha hibázok” – volt a válasz. Elutazásom előtt felkerestem Vass Józsefet, a későbbi minisztert, aki akkor a fehérvári papnevelde bölcséleti tanára volt. Mindjárt azzal fogadott, hogy minő kemény dió fekszik asztalán: a püspök úr, nyilván véleményadásra – odaadta neki előre, készülő akadémiái felolvasásának szövegét: „Az intellektualizmus túlhajtásairól...”

„Ezt így nem lehet előadni... ebből baj lesz... könnyen a modernizmus bélyegét süti, rá! Hát akkor figyelmeztesse a püspök urat! Hisz azért adta át előre a felolvasást!” „Én, az alattvalója... figyelmeztetni... azt nem teszem!” „Akkor majd elkérem én a szöveget, – rám fog hallgatni.” Ezzel váltunk. De sajnos, már nem találkozhattam a püspök úrral. S néhány hétre rá változtatás nélkül felolvasta ismert akadémiái székfoglalóját a hallgatóság nagy tapsa közepette.

A dráma fordulópontját mindazonáltal egy más, sokkal jelentéktelenebb körülmény szolgáltatta, mint az az élet sodrában néha előfordul. Az akadémiái felolvasás előtt, az „Esztergom” szerkesztőségében váratlan válság tört ki. A lap élén, mint laptulajdonos, még mindig P.O. szerepelt, én mint kiadó; azonkívül volt egy főszerkesztő és egy agilis felelős szerkesztő, kinek – mint családos embernek – én a lap egész jövedelmét átengedtem. Nemcsak nekem, de P.O.-nak is kedves embere volt. A főszerkesztő azonban ki akarta tűni a felelős szerkesztőt. Ez, hogy biztosítsa existenciáját – tudtom nélkül – leszaladt a püspök úrhoz, ki akkor épp az egyetemi templomban tartotta szokásos konferenciabeszédeit. A püspök úr viszont az én megkérdezésem nélkül – egy igazi Szentnek anyagiak terén való gondatlanságával – egy üres lapot adott át a felelős szerkesztőnek, ismert szarkalábú névalírásával. Az üres lap tartalmát a felelős szerkesztő töltötte ki itthon, s az a szó szoros értelmében váltó lett a kezében.

Ennek értelmében a lap kiadójává vált, s én, a tulajdonképpeni kiadó, kénytelen voltam – a lap szellemi irányításának biztosítása végett – keservesen összekoldult súlyos ezrekkel megvásárolni a szerkesztőtől saját lapomat. Kértem könyörögtem P.O.-nak: vonja vissza az írást. „Amit írtam, – megírtam” volt a válasz.

Ez az incidens volt a *causa impulsiva*, mely felingerelt arra, hogy P.O. nem sokkal ezután felolvasott akadémiái székfoglalóját az „Esztergom”-ban tudományos kritika tárgyává tegyem. *Causa motiva* persze magában a felolvasásban is volt, mert az értelmünk objektív megismerőképeségének tételével nem állt összhangban, mint utóbb a hivatalos ítélet, sőt a zsidó bölcsész Alexander Bernát is megállapította.

Midőn megtudtam, hogy az egyházi hatóság Rómába készül vinni az ügyet, figyelmeztettem az illetékes tényezőket, hogy azt ne tegyék, mert csak országos botrány lesz belőle. Az index-ügy voltaképpeni folyamányába engem nem vontak be, még szakértő véleményt is mástól kértek be.

Évek múlva aztán jött az ügy megható epilógusa. Midőn kibékültünk, s újra meghívott Székesfehérvárra előadást tartani csillagászati-fizikai problémáimról: sajnálkozásomat fejeztem ki az incidens fölött, mely közénk sokévi legszívélyesebb viszony után éket vert – ő egy igazi szent rezignációjával azt felelte: „Semmi retractatio – G. barátom –, amit ön tett, azt Isten rendelésére tette!”

Régebben is már, midőn a személye körüli kultusz módfelett, talán szinte veszélyesen csapongott, vettem magamnak a bátorságot: kicsit lehűtöttem a gőzt egyes gáncsoskodó nyilatkozatok közlésével, miket róla hallottam. Most is azt akarta talán mondani a szent püspök, hogy egy kis arculesapás – amint Szt. Pálnak is kijutott – nem ártott a szédítő és mind általánosabb személyi kultusz ellensúlyozására. (ne magnitudo revelationum extollat me.)

Persze, ha ez közbe nem jön – Vaszary Kolos után senki más nem lehetett volna Magyarország hercegrímásává, csak P.O., mert mint Saul kortársai felett – két fejjel magaslott ki az összes lehetséges jelöltek felett.

Nagyölvéd, 1939. febr. 11.

Dr. Pécsi Gusztáv

P.scr. Most, hogy természettudományos műveim összesített kiadását rendezem sajtó alá (3 kötet német nyelven) újabb kutatásaimmal kiegészítve: jut eszembe, hogy e téren is a legöszönőbb impulzusokat P.O.-nak köszönhetem.

1907-ben bölcseleti tankönyvem II. kötetében először kezdtem ki az „Energetika” c. szakaszban az eddigi fizika és csillagászat alapjául szolgáló mozgástörvényeket. P.O. a könyvről írt kritikájában buzdított: „e fontos tárgyról külön könyvet kérünk!” Erre jelentettem meg 1908-tól 1925-ig német–olasz–francia nyelven írt műveimet a mozgástörvényekkel összefüggő fizikai és csillagászati – eddig felkutatatlan problémákról.

1925-ben Székesfehérvárott előadást tartottam a Foucault-ingakísérletnek eddig ismeretlen pozitív képéről és képleteiről a föld forgásának kísérleti bemutatásával. P.O. e szavakkal zárta be az előadást: „most látjuk, hogy P.G.-nak igaza van az egész vonalon. S hogy ezeket az új problémákat Nagy-Ölveden fejtegetik, és nem a párizsi egyetemen –: ez tízszeres érdeme.”

Nemsokára utána egy levélben így ír nekem: „Megütközöm a hivatalos szakkörök elzárkózásán még katolikus részről is – az Ön természettudományos megállapításaival szemben. De én már a történelemből megtanultam – hogy az úttörő igazságok rendszeresen századokkal előzik meg korukat.”

Salutem plurimam!

Dr. Pécsi Gusztáv másik levele Némethy Ernő kamarához

L. J. Ch.

Illustrissime Domine!

Ismételten kénytelen vagyok Csiszárík kijelentéseinek értékét leszállítani. Ismertem Cs.-t és ismerem a római viszonyokat. Tízévenként változnak a vezető személyek. Oly egyén kezébe kerülhet P.O. ügye, aki nem hoz magával elfogultságot a múltból: kezébe kerül P.O. életrajzának egy fejezete és könnybe lábad.

Aztán index ide, index oda: ha olvassa valaki a leírásomban közölt *therokus aktust*: „amit tett – Isten akaratából tette stb.”, hát nem ér ez fel az Indexről való levétellel, ami directe „úgy sem fog sikerülni?!” Nemcsak az égben örülnek jobban egy megtérő bűnösön, mint 99 igazon, hanem az embereknek is érdekesebb – romantikusabb egy Ágoston vagy Magdolna, mint egy cella-ülő faszent. Et ipsa Petra Ecclesiae? Kell-e nagyobb herezis, mint a Judaizmus, melyért Pál megróttá Pétert. Ha érvényesült volna az elején, a kereszténység soha el nem terjedhetett volna.

De elvégre legrosszabb esetben: ha a beatificatio – most nem indul el, ez oly nagy baj? Hát Prohászka lelki nagyságát kimeríti a „beatus” vagy „sanctus” rangja, ami lényegileg csak annyit jelent, hogy üdvözült? Sok kanonizált praktikus aszkézis közt kifejtett páli

buzgósággal és évtizedes megfeszített apostoli munkával, amit P.O. Krisztusért és az Egyházért végzett?!

Ha mégis keres közvetítőt XII. Pius pápához, alkalmasabb alig található, mint Faulhaber müncheni bíbornok, a pápa személyes jó barátja és Prohászka nagy tisztelője.

Egy P.O. életrajz vagy korrajz ambícióját nem elégítheti ki eredményként, ha hőstét a XIX-XX. századbeli Pázmány Péter piedesztáljára tudja állítani?

Itt pótolom azt, ami első leírásomból kimaradt: Nem szabad „naivnak” nevezni a nagy Prohászka! Egy genie naiv nem lehet soha, legfeljebb „idealista”! *Csak az élettapasztalatot* (bármint iparkodott magánúton pótolni) *teljesen helyettesíteni nem lehet soha.*

Azoknak az egyházfőknek árnyoldalaiból, kik nem az élet küzdőteréről, a praktikus lelkipásztorkodás mezejéről kerültek fel a főpásztori polcra (P.O. mindössze 1-2 hónapig káplánkodott) – valami Prohászka életére is borult. Túlságos idealista volt. Mindenkinek hitt; mindenkit üdvözíteni akart, s szentül meg volt győződve, hogy a szociális kérdést végleg meg lehet oldani mindenki megalégedésére.

Ez nem fedi teljesen az Evangélium álláspontját. Abban jelezve van, hogy társadalmi forrongások (seditiones) éppúgy, mint háborúk mindig voltak s mindig lesznek. Az is írva van, hogy biz’ Jézus a zsidó vezető körökben nem bízott, mert tudta hogy mi lakik az emberben. Az pláne, hogy az üdvösséget nem lehet rátukmálni boldog-boldogtalanra, azért ahol nem fogadták szívesen az ige hirdetőjét, még sarui porát is verje le. Persze a reális élet és az evangélium tökéletes harmóniáját pontosan csak a praktikus életben forgolódott lelkipásztor ismeri. Élete végén keservesen ráfizetett túlságos idealizmusára a „keresztény papírkereskedéssel”, ami anyagi tönk szélére sodorta.

Van-e bizalom a kért pártfogó ügyében?

S.pl.

Nagyölvéd, 1939. V. 25.

Dr. Pécsi Gusztáv

Folba János prelátnak levele Pécsi Gusztáv két levelére vonatkozóan

Kedves Norberta!

Midőn visszacsatolom P.G.-nak + Némethy Ernőhöz intézett sorait, kiegészítésül legyen szabad a következőket közölni:

Dr. Pécsi Gusztáv P.O. püspökatyánk tanítványa volt mint gimnázista-klerikus az esztergomi szemináriumban; az érettségi után eszközölte ki Rómába küldését P.O. atyánk. Onnan került aztán vissza filozófia tanárnak Esztergomba, s tanított Ottokár p.a.-val 1903/4 iskolaévtől kezdve, amikor Dr. Rott Nándort veszprémi püspökké, illetve közben augusztineumi igazgatóvá nevezték ki Wienbe, mindaddig, amíg O. atyánkat meghívták egyetemi tanárnak Budapestre.

Abban az időben írta P.O. p.a. „Ég és Föld” című művét s ez teremtette meg P.G.-val való együttműködést is, valamint az „Esztergom” c. újságra vonatkozó közléseket.

P.G. levelében előforduló utalásokból, valószínűleg szándékosan, kimaradt két név: a közben primási irodaigazgatóvá, majd a közoktatási minisztérium katolikus ügyeinek osztályfőnökévé lett Dr. Andor Györgyé (Anhäupl), aki az index ügyben a szakértő szerepét vállalta, s akinek ez a szereplése megütközést keltett;

A személyi kultusszal kapcsolatban pedig az álnév alatt megjelent ún. „zöld füzetek” szerzőjének, a szepesi püspök titkárának „Dr. Tátrai”-nak a neve [lásd alább az 5. számú függelék], aki azokért a cikkekért volt hivatva ütni O.p.a. tekintélyén, amelyek annak idején az egri érsek [Samassa] körlevelét, illetve főrendiházi beszédét az „Esztergomban” megbírálták.

Ami végül azt a megjegyzését illeti, hogy Ottokár p.a. primásjelölt volt és az index-ügy akadályozta meg, kiegészítést igényel azzal, hogy a „Pester Lloyd” és a „Neue Freie Presse” politikai hajszát indított P.O. p.a. ellen, s ellene hangolta az akkori befolyásos „udvari arisztokráciát”. A liberális vezetők megakadályozták a „fekete primás” jelölését, ahogy akkor megbélyegezték.

Az egész ügy élénk emlékezetemben él ma is.

Budapest, 1962. XII. 15.

Folba János pr.

3.

Prohászka és Andor (Anhäupel) György.

Prohászkat meleg barátság fűzte a fiatal seminaristához, ahogy ezt az itt közölt naplórészlet és egy 1891-ből való levél tanúsítja. E levélben érdemes felfigyelnünk a

Samassára tett megjegyzésre. Prohászka és Samassa egri érsek ellentéte a XIX. század végére megy vissza. Prohászka már 1894-ben bírálta az egri érsek főrendiházi beszédét a vallásszabadsággal kapcsolatban (20, 154–165). Majd újra kemény bírálattal illeti 1898. december 4-én „Samassa és a néppárt” című cikkében (21, 101). Aztán 1899-ben ismét csak kifogásolja Samassa nézetét, aki a magyarországi ébredés lassúságát, az úttörés elmaradását pozitívként könyveli el: hiszen megmenekülünk a tévedésektől, ha nem indulunk el töretlen utakon. (10, 71) Világos, hogy a merészen haladó esztergomi tanár és a megalkuvón maradi érsek között nem lehetett szó kézfogásról.

Soliloquia I. 1914.

„Dec. 7. Tegnap meghalt Andor (Anhäupel) György esztergomi kanonok. Kedves, szőkefürtű diákom volt 1883–84-ben Esztergomban. Rómába segitettem. Nagyon jó, igazi germán kedély, nem annyira mély, mint inkább szórakozott, de a szíve arany volt. Hetey esztergomi irodaigazgató kiemelte őt esztergomi szemináriumi tanárkodásából, s az aulába került: fölmászott a polcra. Azután a minisztériumba került. Szép volt tőle, hogy mikor indexre kerültem, eljött hozzám s szinte bocsánatot kért, hogy cenzúrázta az Intellektualizmus kinövéseit. No, de hiszen nem baj; s a skóla szerint az nekem nem dukált. A János-szanatóriumban halt meg. R. i.p.”

(ÖM 23, 273)

Prohászka Ottokár Andor Györgyhöz

Kedves Gyuri Öcsém! Amit az erdőbe kiáltunk, azt feleletül visszakapjuk; Kegyed az én „névnapomon” a „Sion” lejtőjén díszelgő bozótba sok jót kiáltott, feleletül visszakapja: Isten tartsa, boldogítsa, vastagítsa; fussa be nagy szívvel collegiumi életének végső szakát, melyben a sz. hegyre ér. De tartsa meg lelkének fogékonyságát és ruganyosságát, hogy legyen az mindig „kifeszített festővászon” bold. Margit Alacoque kifejezése szerint. Tartsuk szemeink előtt azt, amit el lehet érni s számoljunk okosan a körülményekkel. Ne sirassuk, hogy pálmák nálunk nem nőnek s ne gondoljuk, hogy a tölgyek nem olyan szépek, mint a pálmák! Az ember a relációk játéka; P. Czimmerman talán néha búsabb óráiban a szepesi fenyvesekről álmélkodik, hol oly éles a fuvalom, hogy a hajnali sugár augusztusban is hideg harmaton s deres fűvön fürdik: mi pedig a banánok és tamarin fák karcsús s elegáns ágai alatt álmodunk képzeletünkben s gondoljuk, hogy jobb ott! A Léleknek nincsenek sablonjai, – teremt ő alakot formák nélkül is; – nem fazekas ő, sem téglavető, sem gipszöntő, ő eleven, éltet lelket lehelő művész. – Lám ez az én hangulatom; Ön talán nincs megelégedve velem, szeretne talán gerliczebúgást hallani, vagy sebeket látni, melyekre vigaszt és irt mennek keresni! A sebeket sokszor s tán legtöbbször az ember magának vágja; minek? ne éljük bele

magunkat formalitásokba, tartsuk csak azt, hogy az Isten élet s hogy az ember csuvik; hát én iparkodom nem lenni csuvikká. S ez ellen Kegyednek sem lesz kifogása!

A primási szék áthelyezéséből úgy látszik semmi se lesz. A szeminárium különben itt maradna. Primásnak Samassát emlegetik, azután Zalkát, Hidasyt, – mi mindnyájan nem kívánjuk Samassát, mert durva, goromba ember s nem jól viselte magát az elkeresztelési ügyben. Most Császka püspök járt Rómában, hogy egyengesse Samassa útját; a Sz. Szék nem akar Samassáról tudni, de meglehet, hogy a politika ráveszi erre is. Hidasy igen buzgó, szentéletű püspök. – A Semináriumban az év végét járjuk. Érettségi május 11-én és június elején lesz; Rómába úgy látszik egy se való. A Gymnasium díszterme erősen repedezik, modern alkotás. – Jelenleg Sz. Vincze egylet van a városi urak közt alakulóban. – A legényegyletnek csak ház kellene; de még nincs elég pénzük! Az esztergom-fűzitői vasút nagyon épül, – Esztergom-Táth közt 600 munkás dolgozik. – A síkságon is mindenütt szőlőt elletnek (sic!), nemsokára vetést se lát az ember az esztergomi oldalon; a nép erősen küszködik a csapások ellen s a papoknak feladatuk erre figyelmes szemmel lenni; ezek nem merő anyagi bajok, ezek erkölcsi veszedelmek. – Az idő nagyon hűvös; az erdő még dísztelenül várja a májust; ilyen évet én még meg nem éltem. – Május 2-án Marianosztrára megyek, búcsú van, amikor sok nép gyülemlik össze s elvégzik gyónásukat. Különben mindig otthon ülök; annál kedvesebb lesz a vakáció; lehet akár Fiumébe is elmenni öt forintért a hírneves Sándorffy látogatására. Ez egy volt germanikus, ki jelenleg gymnaziumi hittanár a magyar tengerparton. – P. Rosty is kiad „Sz. Alajos-életet”. Mi is iparkodunk tőlünk telhetőleg megülni Sz. Alajos anticipált ünnepét, belül is, kívül is!

Tiszteltetik itteni ismerősei; néha már emlegetik is, hogy mikor is jön haza. – Képet azután küldjön mindegyiknek! Fölszenteltetését jelentse be majd annak idején a vikáriusnak vagy tán akkor már érseknek s a Rectornak is (Czibulka Nándor). Ezek olyan apróságok, melyek nagyon fontosak.

Isten velünk! Imádkozzék kedves Anhäupel úr, értünk különösen Sz. Alajos sirján!
Jézus Szívében testvére
Esz. 1891. april 21.

Prohászka Ottokár

Legyen szíves e névjegyet Rott úrnak átadni!

A szerkesztő megjegyzése:

E levél fakszimiléje, valamint még 8 Anhäupelhez intézett Prohászka-levél olvasható a *Prohászka Ottokár emlékének* című, ifj. Toldy László által összeállított emlékkönyv (Bp. 1927) függelékében (-17. old.)

4.

Prohászka és gr. Mailáth Károly erdélyi püspök kapcsolatáról:

Dr. Bíró Vencel: *Székhelyi Gr. Mailáth G. Károly*, Az Egyházmegyei Tanács kiadása (é.n.), IX. fejr.: „Két apostol kézfogása: Mailáth és Prohászka”, 136kk; az index-ügyről, Mailáth közbenjárásáról, baráti támogatásáról: 141–146. old. (Prohászka több levelet írt Mailáthnak; jórészüik másolata a Prohászka Múzeumban.)

Prohászka Gróf Majláth Gusztáv Károlyhoz
Kegyelmes Uram!

Itt küldöm vissza nagy köszönettel a N.ü. Offenb. még nálam maradt köteteit, a folyóirat megszűnt s így a sorozat teljes. Ugyancsak köszönöm a még Esztergomból nálam volt könyveit. – Ami az indexre helyezést illeti, arról mind eddig hivatalosan nem értesültem s így nem is tudom, hogy mit kívánnak tőlem; remélhetőleg az értesítésben meg lesz mondva az is, hogy mit kell már most tennem, mert ez iránt mind eddig homályban állok. – Kívánom az én

ellenfeleimnek, kik velem ezt a csúfságot megtették, hogy szolgálják jobb sikerrel az Egyházat mint ahogy én tettem; de annyit mondhatok, hogy az egész egyházi szisztéma, melyet így kezelnek, el van veszve. Kívánok jó vakációt! Isten vele! Kérem Kegyelmes Uramat, hogy ezekről a dolgokról titkárával ne írasson nekem.

In Sa. Corde őszinte híve

Prohászka Ottokár

Alba. 1911. VI. 17.

Gróf Majláth Gusztáv Károlyhoz
Kegyelmes Uram!

Miután nem tudom, hogy eléri-e levelem, ha nem tudom hová címzem Pestre, – azért jónak láttam F.G.-t felkérni, hogy adja át ő soraimat. Nagyon köszönöm irántam való szíves érdeklődését s azt is, hogy Rómába tetszik menni, jóllehet azt nem szeretném, hogy azért a szükséges vakációját elrontsa, de amennyiben nekem szól ez áldozat, köszönettel veszem. Szükségesnek látom azonban hangsúlyozni, hogy nem vagyok lehangolt vagy desperált. Én az ily támadásokban ellenkezőleg könnyelmű vagyok s nézem azt a sok törpe emberit „Was im Kessel brodet” s azt nem tartom méltónak, hogy foglalkozzak vele. Így vagyok ez esetben is. Nekem mind egy, hogy mit zuhítanak rám; én el is megyek innen, ha kell; leköszönök minden emotio nélkül; tehát nem az az én problémám, hanem az, hogy látom, hogy az Egyház így ezzel a lekötöttséggel, mikor már cikkeket tesznek indexre s mikor így orvul támadnak s megértésre nem is számítanak, nem boldogulhat. Hallottam német egyetemi tanárokról, hogy egyáltalán nem dolgoznak, mert nem akarnak kompromittáltatni; úton-útfélen. Az én „Élet” cikkeimet is bátran teheték volna indexre ugyanazzal a mértékkel, mint egy római dominikánus páter írt, hogy nyelvezetem „die Sprache” modernista. Ez ellen nincs védekezés, de ugyan csak ily fölfogás uralkodása alatt nem íródik cikk. Marhácska nem vagyok, hogy kérődzem. P. Hilgers aki az indexről nagy művet írt, ezeket írja nekem: „Ich verstehe es nicht, wie man Ihre Arbeiten u. Schriften trotz der Bulle Benedicts XIV. (Sollicita) im ludex libr. prohib. verbleten konnte..... das Verbot veröffentlichen konnte, bevor man dem.....” Én meg vagyok győződve, hogy ezt csak hatalmas sürgetésre teheték. Bárhogy tették, az Egyház kárára tették.

Én már írtam Francesco della Volpe Cardinalisnak az Index-praefectusnak s lefordítottam neki, amit a legközelebbi híradásban közölt, hogy alávetem magam a Sz.Szék ítéletének. – remélem, hogy ezután békém lesz, mert hisz az agyarkodás célt ért s nyugodhat babérjain az az, hogy bogáncsain. Rómába nem megyek, inkább Isten felé a hegyre.

Isten áldja meg Kegyelmes Urat. Adio!

In Scs Corde Jesu

Prohászka Ottokár

Alba. 1911. VI. 29.

5.

A Prohászka-t támadó német nyelvű pamflet: *Mehr Klarheit* (Gedanken über den Prohászka-Kultus ins Ungarn, von Dr. Felix) 1913-ban jelent meg. Prohászka erről március 19-én ezt jegyzi be naplójába: „Csak elfogult ... emberektől telik ki az ilyen Don Quijote-iáda ... én legfőljebb jót mulatok az egészen.” – A füzet folyton Prohászka eszméinek veszélyes, „modernista” jellegét hangsúlyozza; szól az indexre tételről, annak okairól; magasztalja Samassa érseket, akinek nem kis része volt a cenzúrában. – Folba János szerint lásd fent I/3.) Dr. Tátrai nem más, mint a szepesi püspök titkára. Prohászka Stoffer Micihez írt 1913. szeptember 25-i levele jól jellemzi a püspök véleményét.

Prohászka Stoffer Micihez

K.M. Köszönök mindent, körtét és levelet s a sok jóindulatot! Holnap, pénteken indulok Fiume-Anconán át s ha a tengerbe fúlok, úgy most búcsúzom. De hát csak úgy s nem nagyon! D.M., hát én megkaptam a maga leveleit, de Ön nem kapta meg az én 20 fillér portóval (!) ellátott s Edit számadásaival s sok jókívánsággal megterhelt leveletem. Eszerint a számadás is vízbe esett. De ne csinálja újra; én átnéztem s rendben találtam s megadom a felmentést! Azt is kérdeztem ott, hogy mennyi pénz kell E.-nek a legközelebbi kamatokig? – Olvasta M. a „Mehr Klarheit”-ot? Olvassa csak, azt [ti. a világosságot] valami új petróleumlámpa árasztja a világba, mely bűdösít is; úgy hogy az egész cím ez volna: „Mehr Klarheit u. Mehr Gestank von einem schlupfenden Kirchenlicht”. Azután ne búsuljon nagyon; gondoljon rám, hogy az ilyenek fölött is örülni kell, mert ha elszenvedjük, Istent dicsőítjük. Isten vele! In st. Corde sz.l.a.

1913. szept. 25.

Gergely Jenő: Prohászka Ottokár közéleti működése

A Prohászkaról szóló katolikus irodalomban az életmű közéleti-politikai mozzanatainak vizsgálata és elemzése mindeddig nem kapott a politikai fontosságának megfelelő teret. Ugyanakkor valljuk, hogy a Prohászkaival szemben ellenséges, vagy legalább is a kritikai szempontokat előtérbe állító szerzők – legyenek azok akár Prohászka kortársai, akár az elmúlt évtizedek és a jelen tollforgatói – elsősorban a politikai-közéleti szereplés által felkínált támadási lehetőségeket használták ki. Bizonyos önkritikával, ám történeteszi ragaszkodásunkat a tényekhez fel nem adva úgy véljük, hogy elérkezett az ideje annak is, hogy a teológus, filozófus Prohászka életművének kutatása és bemutatása kapcsán megkíséreljük legalább felvázolni azokat a nyomvonalakat, amelyek e jelentős egyházi férfiú *közéleti működésének* objektív feltárását és értékelését lehetővé teszik.

Aligha várható el egy előadástól vagy tanulmánytól, hogy egy nagy lélegzetvétellel minderre vállalkozzon. Ezért jómagam előzetesen két dolgot szeretnék leszögezni: a forráskritikailag bizonyított tényekhez való ragaszkodást, és az objektíve elhangzott, leírt kijelentések meglétének az elismerését és nem negligálását. Ugyanis nem ezek kétségbe vonása, tagadása visz bennünket előbbre, hanem a megfelelő történelmi környezetükben való értelmezésük. Ha ezeket nem kiragadjuk és helyiértéküktől elvonatkoztatva vizsgáljuk. Ha így járunk el, sok félreértést és félremagyarázást helyre lehet igazítani, ki lehet küszöbölni anélkül, hogy szem elől tévesztenénk a szakmai, tudományos objektivitás igényét. Még egyszer hangsúlyoznám, hogy nem Prohászka apológiájában kívánok közreműködni, hanem e meghatározó történelmi személyiség helyének és szerepének végre megnyugtató tisztázásában. Ez pedig szerintem nem elsősorban világnézet vagy hit kérdése, hanem a mindenkire kötelező szakmai szabályok, normák, eljárások, módszerek ismeretének és betartásának a függvénye.

* * *

Úgy vélem, hogy Prohászka életében két olyan – viszonylag rövid – periódus van, amelyek érdemben vizsgálhatók és vizsgálandók közéleti szereplésének értékelése során, s tegyük hozzá, hogy amelyek körül mindmáig a legtöbb indulat gerjedt. Az egyik az 1890-es évtized, közelebbről a katolicizmus közéleti megújulásának a kezdetei, a keresztény szociális eszmék megjelenése, a politikai katolicizmus megszerveződése, lényegében a Katolikus Néppárt megszületése. Szerintem Prohászka szerepe ebben közelről sem ismeretes, nem is igen foglalkoztak vele. Pedig a legeredetibb gondolatai ekkor fogalmazódtak meg, és ha a hazai politikai katolicizmus a Prohászka által szorgalmazott utat választotta volna, akkor talán ma sem ott tartana, ahol tart a kereszténydemokrácia.

Míg a századvég Prohászka életének közéleti szereplése mondhatni hidegen hagyja az utókor Prohászka-örökségen osztozkodó és ítélező ítéseit, addig a másik kulcsfontosságú periódus – az 1919-1921 közötti évek – a mai napig indulatoktól és sanda politikai szándékoktól sem ment viták keresztjében áll. Pedig hát mindkét esetben ugyanarról volt szó, csak a körülmények változtak meg alapvetően. Szerintünk Prohászka 1894–95-ben ugyanezt akarta, amit 1919–20-ban remélt, mert az ő elméleti, ideológiai alapjai jottányit sem változtak, és a reá épülő szociális és politikai program éppúgy aktuális maradt. (Hogy mást ne mondjunk, aktuálisnak tűnik napjainkban is.)

Ezért választottuk Prohászka közéleti működésének bemutatására ezt a két metszetet az egyébként ennél sokkal gazdagabb életműből. Megpróbáljuk összemérni egymással az összemérhetlent.

I. Prohászka és a századvég szociális törekvései

Abból célszerű kiindulnunk, hogy Európa-szerte a modern keresztény pártok a társadalmi, kulturális, gazdasági szervezetek széles hálózatának részeként, illetve rájuk építkezve jelentek meg a 19. század utolsó harmadában. A hitbuzgalmi egyletek, kongregációk, szakmai szövetségek, érdekképviselői szervezetek mintegy szatellit-szervezetei a politikai pártoknak, amelynek sikere vagy kudarca tőlük is függ. A keresztény párt sikerét Magyarországon eleve behatárolta az a tény, hogy a pártot körülvevő szubkulturális intézményhálózat nem annyira a pártoknak, mint inkább az egyháznak volt alárendelve, tőle függött. Ez a függési rendszer kezdődött a katolikus jelleg biztosításánál, a személyi befolyásoláson át az anyagi függésig. (Magyarán: a nagyjavadalmasok pénztárcájától.)

Mindennek ellenére tény, hogy a Katolikus Néppárt került a polgári pártok közül legközelebb a korszerű tömegpárt-típushoz, a tömegpárt modellhez. Ennek volt nyilvántartott tagsága, központi és helyi szervezetei, egyáltalán írt programja és szervezeti szabályai, tartott rendszeresen népgyűléseket, voltak központi és regionális pártlapjai stb. Tehát a néppárt próbált kilépni a hagyományos választási-párt típusból, és akart szakítani a közjogi politizálással.

A politikai katolicizmus magyarországi megszületése és kibontakozása egybefonódik a Kulturkampffal és az egyházpolitikai törvények körüli vesztés csatározásokkal. Ám helytelen lenne csak erre a mozzanatra korlátozni a genesis körülményeit. Véleményünk szerint a politikai és szociális katolicizmus közéleti színre lépése kettős aktusból fakadt: az egyik a már említett kudarcélményes önvédelmi reflex; a másik azonban ezzel összefüggésben és ezzel egyidejűleg egy offenzív fellépés: a katolikus egyháznak, a katolicizmusnak „szociális ébredése”, a társadalmi kérdések iránti érdeklődése, a „nép felé fordulása”. Másként fogalmazva a XIII. Leó pápa által képviselt ralliement = a polgári társadalmat kritikailag elfogadó egyház antiliberalis kapitalizmus-kritikája, amely pozitív értelmezésében a keresztényszocialista program és irányzat megjelenése.

Az 1890-es évek Magyarországon persze mindez nem ilyen egyértelműen és világosan megkülönböztethető jelenség, bár szerintem Prohászka írásaiból kitűnik a distinkció. A viharos polgári fejlődés megteremtette a politikai és szociális katolicizmus létrejöttének második feltételrendszerét – ám ez is sok szempontból szubkulturális jelenségnek bizonyult. Hiszen vele együtt élt és működött egy másik katolicizmus: a múltból élő és tradicionális kiváltságaihoz ragaszkodó, uralmi helyzetén éberen őrködő egyház, amelynek társadalomképe inkább prekapitalista, mint polgári volt. Közéleti megjelenítője pedig a tradicionális rétegek elitje: a nagybirtokos aulikus arisztokrácia és a főpapság.

A magyarországi ralliement megvalósításának egyik lehetőségét gróf Zichy Nándor és gróf Esterházy Miklós Móríc programja jelentette, amely ha kompromisszumok árán is, de a néppártban kifejezésre jutott. A másik, szerintünk távlatosabb jövőt ígérő alternatíva a szociális kereszténységre alapozó keresztény szociális irányzat volt, amelynek legszínvonalasabb képviselője Prohászka. Míg a gyakorlati kivitelezésben Giesswein Sándoré az érdem.

Közismert, hogy a fiatal Prohászka már római tanulmányai idején elkötelezte magát XIII. Leó programja iránt,¹ és a Magyar Sion hegyéről is ezt közvetítette, nem egyszer teljes értetlenségbe ütközve nemcsak a liberális hatalom, hanem a saját egyházi hatalmasai részéről is. Prohászka elméleti jellegű írásai az esztergomi *Magyar Sion*ban láttak napvilágot, amelyek központi problémája az 1890-es évtizedben az egyház új közéleti szerepvállalása volt. Írásai teoretikusan és teológiailag előkészítették a közéleti katolicizmus szerveződéseit, és ezeknek maga is aktív részese volt.

1891-ben lefordította és közreadta a pápa szociális és politikai kérdésekkel foglalkozó megnyilatkozásainak gyűjteményét, előkészítve a *Rerum novarum* befogadását.² Ezzel mintegy „közéleti breviáriumot” adott az alsópapság kezébe. Prohászka ezt követően egymás után írja tanulmányait az egyház szociális és politikai kérdésekben a kor követelményeinek megfelelő állásfoglalásairól. (Mármint amik szerinte szükségesek lettek volna.) Közülük itt példaértékűként kettőt emelnénk ki. 1894-ben jelent meg „A keresztény szocialista akció” című tanulmánya, amely a néppárti programot megelőző módszertani és tartalmi irányadás. Meglepően korszerű Prohászka okfejtése. Ha azt akarják, hogy az egyházra és tanítására a tömegek odafigyeljenek, ha a liberális és szocialista táborból vissza akarják hódítani őket, gyökeres szemléletváltozásra van szükség. Nem elég elvárni, hogy bemenvén a templomba juhászkodjanak meg a pokol fenyegetésétől, hanem racionális érvelésre van szükség. (Mennyire megszívlelendő intelem ez a mindenkori keresztény és nemzeti törekvések számára!) „Kenyeret kér s élni akar, mégpedig emberhez méltóan; ez az emberiség nyelve; ha ezen szólsz hozzá, megérti.” De miként lehet összeegyeztetni az erkölcsileg legitimált kenyérharcot az egyházi akció, a re-evangelizáció céljaival? Ami a szemléletváltozást illeti, Prohászka egyértelmű: „Az egyházi akció modorában konzervativizmust nem ismerünk; a modor s a taktika változik, az nem lehet konzervatív, konzervatív csak az elv.” (11, 63-64) Évszázadnyi tapasztalat igazolta: igaza volt.

A rugalmas taktika mögötti tartalom pedig nem más, mint a reális érdekek felkarolása, nem pedig az egyház valós, vagy vélt érdeke: „Az anyagi érdekek felkarolásában kell kimutatni a kereszténység életrevalóságát. Ismétlem, azé a jövő, ki az emberekhez érthető nyelven szól; az emberiség pedig most egy nyelven ért csak, mely egy szót hajtogat, s ez a szó: érdekeink... A társadalom nagy osztályainak forrongó nyomorán enyhíteni ... ez képezi a katolikus akciónak legszükségesebb s legnehezebb pontját. *Ez alapon emelkedhetik nálunk is nagy keresztény néppárt* ... Nincs ugyanis modernebb, időszerűbb gondolat, mint a legveszélyeztetettebb érdek fölkarolása; következőleg párt sem lehet korszerűbb, népszerűbb, mint a *szociális reform* pártja.” (11,68) A szent életű és misztikus Prohászkat hallók-látók fülének-szemének idegenül hangozhat ez az idézet, de mégis való. Íme, Prohászka megfogalmazásában a politikai katolicizmus keresztényszocialista értelmezése!

Prohászka azt is tudta, hogy egy ilyen katolikus párt nem várható az arisztokráciától és a vele szimbiózisban élő prelátusoktól. Ezért eleve a lelkészkedő papsághoz fordult. Ahhoz a papsághoz, amely mentalitásban igen hasonló volt Bajorországtól Felső- és Alsó-Ausztrián át a magyar Felvidékig és Dunántúlra és onnan a Bácskára és a Bánátig. Prohászka külön tanulmányt írt 1894-ben „A papság föladata a szociális kérdések körül” címmel. Azért bírálja a magyar klérust, mert semmit sem tett, tesz a liberális államban kibontakozó pogány szocializmus ellenében. Közbevetőleg meg kell jegyeznünk, hogy Prohászka ekkori írásaiban még közlőről sem tesz egyenlőségi jelet a „pogány szocializmus” és a „zsidó szocializmus” vagy liberalizmus közé. A papság számára három feladatot fogalmaz meg:

1. „Érdeklődjék a társadalmi bajok pusztítása s az iparosok és munkások s a föld népének szenvedései iránt.”

2. „A papság mindenütt pártolja azokat az intézményeket és eljárásokat, melyek a munkásosztály javára létbe hívatnak.”

3. Vegyenek részt a gyakorlati munkában: a fentieket megvalósító szervezetek alakításában, s ennek eredményeiről tájékoztassák őt. (11,40-51)

Nem, vagy alig lévén antiliberalis keresztény polgárság és középréteg a korabeli magyar társadalomban, e téren a vezető szerepet Prohászka az ezt „pótló” katolikus alsópapságnak szánta. Őket a német katolikus társadalmi szervezkedések követésére buzdította. „Legyen legalább a magyar papságban józan, szociális irány. Emeljük a népet német parasztegyletek mintájára alakított népegyesülések által, s eszközöljük a kézművesek szervezkedésének józan, keresztény irányba való terelését... Tehát erkölcsi reformot, az egyén, az ember

reformját kell célul kitűznünk, de e célra az utat a szívekben az anyagi érdekek gyámolításán át keressük. (11,72)

A német példa tehát nemcsak a *Zentrum Partei*, vagy a *Volksverein* volt, hanem a parasztegyletek, a *Kolping-Verein*-ek és a katolikus körök egyaránt.

A Katolikus Néppárt megalakítására az egyházpolitikai küzdelem leszálló ágában, 1895. január 28-án került sor, mégpedig a budapesti Esterházy-palotában mintegy 200 mágnás és prelátus jelenlétében. Ami megszületett, az nem a szociális katolicizmus politikai manifesztálódása lett, hanem egy sérelmi politika instrumentuma, amelyben a szociálpolitikai program alárendelt szerepet játszott. Nem véletlen, hogy a párt hivatalos lapja, a *Fejérmegyei Napló* mellett 1895. decemberében Prohászka és elvbarátai, Csernoch János és Keményffy K. Dániel megalapították az *Esztergom* című lapot, amely a néppárti politika populáris és szociális áramlatának adott publicitást.

1894-95-ben, amint az Prohászka írásaiból is megállapítható, ő nem egy konzervatív agrárius, 67-es alapon álló restaurációs katolikus politikai pártban reménykedett, hanem a polgári demokrácia és a kereszténység szimbiózisában, olyan kereszténydemokráciában, amely az akkori Magyarország politikai demokratizálódását (általános választójog) és szociális megreformálását (szociális törvényhozás) jelentette volna.

Közismert, hogy Prohászka 1896-ban a néppárt programjával a vágvecsei kerületben indult, és megbukott. Akik ismerik a néppárt 1895. január végén nyilvánosságra hozott első programját,³ azok láthatják, hogy Prohászka a vágvecsei kerületben annál sokkal többet mondott: „Ha igazán a népnek a pártja a néppárt, segítsen a népnek jelenlegi bajain; érezze a magyar nép sérelmeit minden téren, a közigazgatás terén éppúgy, mint a gazdasági téren. Ha igazán a népnek pártja a néppárt, hangoztassa a nép óriási zömének óhajait.” (18,224)

Prohászka ezt tette, a néppárt nem. Prohászka megbukott a néppárt tovább élt. Prohászka ezt mondta az 1920-as választásoknál is, s bár „győzött”, a keresztényszocializmus megbukott.

Talán az sem véletlen, hogy a napi politikában elszenvedett vereség, a kudarcélmény Prohászkat negyedszázadra visszatartotta az ilyen vállalkozásoktól. De ennél is figyelemre méltóbb, hogy a kor antidemokratikus politikai struktúrájában ismerhette fel bukásának tényleges okait. Ezt látszik tükrözni a következő évben, 1897-ben a *Magyar Sionban* megjelent tanulmánya, amely a demokráciáról értekezett. Ezt az írást a hazai kereszténydemokrácia egyik korai jelentkezésének is tekinthetjük. Abból indult ki, hogy bár az egyház mint olyan (nyilván elsősorban mint struktúra) konzervatív, de „a konzervativizmus nem lehet más, nem jelenthet mást, mint történelmi alapon álló szerves fejlődést” –, ami szemben áll a liberalizmus nyilván szerves, idegen alternatívájával. Mi tehát a közéleti katolicizmus teendője? „Ha a haladás vezércsillaga alá áll az egyház, akkor fő feladata megismerni a kort és szükségleteit, hiányait és bajait, fő feladat fölismerni az irányt, mely utat nyit a haladásra, fölismerni az eszméket, melyek uralkodnak, melyek megérték a történelmi fejlődés izzó napsugarai alatt... Mi pedig a mai kor megért eszméje? Merre tart a világ haladása? – tette fel a kérdést Prohászka. – Ezt az eszmét, ezt az irányt egyszóval jellemezhetem, ez a szó: gyerünk a néphez! A *demokrácia*, ez képezi a kor ragyogó eszméjét, a demokrácia a haladás zodiákusának uralkodó állatjegye... A középkoré volt a rendi alkotmány, az újkoré a demokrácia. A középkori egyház összenőtt a rendi alkotmánnyal, az újkori egyház nőjön bele a demokráciába. Olvadjon föl a népben, forrjon össze, azonosítsa magát a néppel, fektesse bele erejét, szellemét, lelkét a nép érdekeibe... Ezt kívánja az emberiség haladásának törvénye.”⁴ Azt hiszem, ennél egyértelműbben nem lehet megfogalmazni a kereszténydemokrácia hivatását, az egyház „nép felé fordulásának” követelményét. Hogy nem így történt, azt aligha lehet Prohászkanak felróni.

Prohászka századfordulón és századelőn, sőt mondhatni 1918 előtt kifejtett antiliberalis kapitalizmus-kritikája, illetve pozitív értelemben megfogalmazott keresztény szociális

programja legalább volt annyira önkritikus, mint kritikus. A konzervativizmusba merevedett és az adott struktúrához illeszkedő katolikus egyház iránt éppúgy kritikus, mint a liberális kapitalizmus és a szociáldemokrácia iránt. Ez utóbbiak esetében pedig mintegy Szekfű Gyula Három nemzedékét megelőlegezve ok-okozati összefüggést helyezett előtérbe: a liberális kapitalizmus belső ellentmondásai, szociális igazságtalanságai és az erkölcsi, elsősorban a keresztény valláserkölcsei értékek iránti közömbössége váltotta ki a marxista szocializmus „megoldási javaslatát”: a polgári társadalom elpusztítását.

II. Prohászka közéleti tevékenysége 1919-1921 között

Prohászka 1919–1921 közötti újabb közéleti aktivitásának és szerepvállalásának, s ezzel kapcsolatos megnyilatkozásainak értelmezése az eddigieknél is vitatottabb probléma. Nem egyszerűen csak a világnézeti és politikai antagonizmusok miatt, hanem azért, mert a korábbiakhoz képest alapvetően megváltozott körülmények között került mindegyikre sor. Az értelmezéshez szerintünk először ezeket kell számba vennünk.

Abból indulunk ki, hogy a prohászka program a magyar társadalom bajainak megoldására a századfordulótól folyamatosan jelen van, ám a liberális dualista szisztémában ennek valóra váltására semmi esély nem volt. 1918-19 kataklizmája, a háborús vereség, a Monarchia, Prohászka és a magyarság számára inkább a történelmi Magyarország felosztása; az addigi értékek, mentalitás devalvációja, egyáltalán a bukás, a vereség megélt mindennapjai új megvilágításba helyezték az addigi kritikákat és megoldási javaslatokat. Mert nem kevesebbről volt szó, mint hogy lesz-e még Magyarország, s ha lesz, az milyen lesz, miként lehet és kell azt berendezni? Ez a kor nagy pillanata is egyben, mert Mohács óta – amihez ez a tragédia egyedül hasonlatos – nem állt hasonló feladat az államférfiak, közéleti szereplők, sőt egy egész nemzet előtt.

A berendezésre tett kísérletek: a Károlyi-féle októberista demokrácia látványosan megbukott belső ellenzéke – radikális baloldali, kommunista ellenzéke és jobboldali ellenzékének fellépése, – valamint az antant által támogatott utódállamok hódító étvágya miatt. A kétségbeesett helyzetben a hatalmat puccsszerűen megragadó kommunisták Oroszországból importált „megoldási javaslata” annyiban fontos elemzésünk összefüggéseiben, hogy a magyarság, a katolikus egyház és maga Prohászka is Európában egyedülálló módon megtapasztalhatta, hogy milyen lehet a kapitalizmus alternatívája.

1919 nyarán – a román megszállás körülményei közepette – milyen értékek kínálkozhattak a jövő kibontakozása számára, amelyek addig nem kompromittálódtak? Kézenfekvő volt, hogy az 1918 októberében megbukott konzervatív-liberális Tisza István-féle rendszer nem rekonstruálható. Kudarcot vallott a Károlyi-féle demokrácia is, amely a szociáldemokrácia közreműködésével a bolsevik diktatúrába torkollott. Aligha tévedett Prohászka és kortársainak zöme, amikor úgy vélték, hogy igazában két érték, két eszme maradt kompatibilis, amelyek harmóniába hozhatók az általános, egyetemes emberi és európai kultúrával és berendezkedéssel, mégpedig: a kereszténység, amelynek segítségével ezer év előtt is sikerült a csatlakozás Európához; a másik a nemzeti gondolat, a hazafiság, az önálló magyar nemzetállam újraalapításának és berendezésének gondolata. Ez a keresztény nemzeti gondolat, a keresztény és nemzeti Magyarország megteremtésének a gondolata.

Mindjárt hozzá kell tennünk, hogy egy keresztény és nemzeti Magyarország nem, és szerintünk nem elsősorban csak jobboldali, konzervatív, netán autokratikus tartalommal volt elképzelhető. Az 1919-1921 közötti belharcok azt mutatják, hogy más alternatívák is kínálkoztak: a keresztény szocialisták által képviselhető, a szociális igazságokra alapozó polgári társadalom harmóniába hozva a kisgazdapárt által reprezentált paraszti demokráciával. Ennek nem feltétlenül kellett volna konzervatívnak, netán

antidemokratikusnak lennie, amint az Horthy-Bethlen rendszerében kiteljesedett. Szerintünk Prohászka és Nagyatádi Szabó István Magyarországa egészen más akart lenni.

Ezek után még egy kérdést kell felvetnünk: mennyiben volt Prohászka és az általa megfogalmazott program az 1919 utáni új Magyarország programja, ha úgy tetszik, a keresztény-nemzeti ellenforradalom programja? (Mindjárt hozzátesszük, hogy az *ellenforradalmat* nem a kádári dehonesztáló értelemben használjuk, hanem a forradalmak, a forradalom reakciójaként megfogalmazott, ám a forradalom módszereivel és illegitimitásával érvényesített törekvést.)

Közelről sem Prohászka ellenfelei, vagy egykori marxista kritikusai találták ki, hogy a püspök központi szerepet játszott a most tárgyalt időszakban. Részint az általa következetesen képviselt eszmék és program révén, részint a ténylegesen betöltött közéleti szerepe folytán. Prohászka halálát követően írta műveinek legjobb ismerője, a szerintünk autentikus Schütz Antal: a proletárdiktatúra bukása után „öszönösen feléje fordult minden szem, politikusok és a nép benne látták a titkos tájékozási pontot..., a nemzet fájdalmainak és igényeinek hiteles helyét, legnemesebb akarásainak exponensét, ami az embereket mozgatta és feszítette, az benne... megtisztulva, formára hozva és szárnyra kelve vált igazán *hatékony közeszmévé*. (Kiemelés tőlem. G. J.) (25,107)

Eme közismert vélekedés mellett az is tény, hogy a keresztény politikai szerveződések 1918–19 során végbemenő átrendeződése közepette igencsak korán felmerült annak a gondolata, hogy egy új keresztény párt élére Fehérvár püspöke álljon (ami 1920-ban ha nem is így, de megvalósul majd). A fehérvári Prohászka-hagyatékban találtunk egy igen fontos levelet, amelyet Bangha Béla jezsuita atya 1918. december 8-án írt Prohászkanak. A fővárosi keresztény értelmiségiek közötti szervezkedés egyik mozgatója Bangha volt, aki ekkor már felismerte, hogy Prohászka nélkül nem lehetséges hatékony keresztény nemzeti szerveződés, új politikai párt sem. „Százával és ezrével jönnek az emberek, kérdik, mi lesz, hova csatlakozzanak, s nekünk szégyenkezve kell bevallanunk, hogy semmi, semmi, semmi. A ker. szoc. néppárthoz éppúgy nem hajlandók csatlakozni, mint a munkapárthoz; a Meskó-féle földműves párthoz nem földműves nem csatlakozhatik”,⁵ amelynek programja egyébként Bangháéknak rokonszenves volt. Helyesen látták, hogy „kompromittált, lejárt zászlókkal nem lehet követőket toborozni. Még azoknak is megnyúlik a néppárt nevére az ábrázatuk, akik lehangosabban és lelkesebben sürgetik az akármi-féle keresztény szervezkedést” – közölte a püspökkel az addigi keresztény pártról lesújtó véleményét a páter. A kilátástalan helyzet vázolója után állt elő Bangha javaslatával: „Mindenki, akivel csak összejövök: katona és civil, protestáns és katolikus, régi és újdonszerű emberek, vallásosak és nem-zsidó szabadgondolkodók, mindenki csak egy nevet ismer el, csak egyben bízük: Prohászka Ottokárban. Kegyelmes Úr az egyetlen, aki ma tömörítheti a keresztény középosztály óriási tömegeit, nőket, katonákat, civilt, mindenkit. Esdve kérem Excellenciádat, ne hátráljon meg az első akadálytól, jöjjön, hozzon össze 30-40 embert, mi kicsinyek, de sereghajtók, milliós tábor fogunk hozni a kibontott zászlóhoz! Ez most minden fölött való; enélkül mindent elsöpör az ár! Ha nem lehet megcsinálni a keresztény koncentrációs pártot, meg kell csinálni a keresztény pártok koncentrációját, s mindenekelőtt a még hiányzó polgári keresztény pártot a néppárt és a földműves párt mellett... Tegyen valamit, lépjen a mozgalom élére.”

A felajánlott politikai vezérszerepet 1918 decemberében Prohászka nem vállalta –, közelebbi indokait nem ismerjük elzárkózásának. Az is tény, hogy a Bangha által szorgalmazott összefogása a keresztény pártoknak, illetve egy új, keresztény polgári párt létrehozására sem került sor 1918–19 fordulóján. Viszont valóban jött a mindent elsöpítő ár, s csak annak levonulása után valósult meg az új keresztény koncentráció, immár Prohászka aktív részvételével.

Prohászka részvétele a napi politikában 1919. augusztus 6-a után nagyrészt már ismeretes. Tárgyalásai, közvetítései, a gyakori politikai gyűléseken elmondott beszédei

egyfelé mutatnak: egy olyan egységes, korszerű, szociálisan érzékeny keresztény párt megteremtése felé, amely képes megfelelő alternatívát kínálni a magyar népnek a nemzeti és társadalmi összeomlás közepette. Ez a törekvése csak részben járt sikerrel; és az is tény, hogy szinte naponta szerepel a közéletben, mégsem az ő programja és személye lett a kibontakozás útja. Éppen ezért inkább azokat a programatikus dokumentumokat tekintjük át közéleti szereplésének értelmezéséhez, amelyekben részint a saját nevében, részint az egész egyház nevében szólva a papsághoz és a hívekhez összefoglalta a lezajlott események értékelését és felvázolta a közeli és távlatosabb teendőket.

Prohászka 1919-es körlevele

Az első ilyen dokumentum a Székesfehérváron 1919. augusztus 17-én kelt egyházmegyei circulare, amely a papsághoz és a hívekhez egyaránt szólt. A körlevél „A kommunizmus bukása után” címmel került be művei közé. (9,260-264) Prohászka a háború elvesztésére következő forradalmakat egy a „kenyérért minden szolgálatra kapható intelligencia” támogatásával hatalomra jutó „közpusztító társaság” nemzetet, polgári társadalmat és gazdaságot végveszélybe sodró garázdálkodásának nevezte. Sommás értékelése meglehetősen távol áll azoktól a megnyilatkozásaitól, amiket a Károlyi-féle polgári demokrácia első időszakában tett. Szerintünk csak azok figyelembe vételével fogadható el a prohászkaí ítélet 1918–19-ről, és semmiképpen sem a két fejleményt: a polgári demokratikus köztársaságot és a bolsevik diktatúrát összemósó fentebbi megállapítása. Mint a körlevél tüzetesebb elemzéséből kitűnik, Prohászka nem is az októbrista demokráciáról, hanem az istentelen, egyházat és vallást üldöző kommunista diktatúráról szól! „Világosítsuk fel a népet nem képtelen rögeszmékkel s orosz-zsidó elméletek hirdetésével, hanem józan, igaz fejlődési s emberszerető tanokkal s fogjunk kezét mindnyájan, hogy az igazság s a keresztény Magyarország alapján kifejtessük a népjólét s a szabad s művelt élet áldásait.” (9,261) Kétségkívül Prohászka fordulata az „orosz-zsidó elméletek”-ről a Szovjet-Oroszországból Kun Béla, Szamuely Tibor és társaik által importált bolsevizmust jelenti. 1919 augusztus közepén pedig még mindenki előtt elevenen élt a tény, hogy a bukott diktatúra vezérkarában és apparátusában kiemelkedő szerepet töltött be a kommunistává lett, vallásával, hitével és addigi közösségével is szakító értelmiséginek indult zsidóság egy része. Ezt a jelenséget a kortársak többsége azonosította a forradalommal és a destrukcióval, megfélemlítve a magyarsággal azonosuló, vallásos zsidóságot, mint azon zsidó néprétegeket – és nemcsak a nagytökéseket –, amelyek ragaszkodtak polgári értékeikhez és világukhoz.

Prohászka a teendőket négy pontban foglalta össze. „*Először* is biztosítsuk *munkás-testvéreinket*, hogy mikor a bolsevizmus s annak tatárjárása ellen küzdünk, az nem annyit jelent, hogy a munkásosztálynak bármilyen, még a legkisebb elnyomására is gondolnánk... Az ellenkezés s ellentállás ... ugyancsak nem irányul a szociális haladás, a munkások jogai, azok szervezkedése s társadalmi s gazdasági térfoglalása ellen! Ne akarjon itt letörni senki munkást, senki szegényt és proletárt! Én vagyok az első, ... aki *minden reakciót*, mely elnyomást, megtorlást, jogfosztást jelent, elítélek s a *pokol fenekére*, ahová való, kívánok. Ellenkezőleg azt hiszem és vallom, hogy ha a magyar társadalomnak s a vallásos élet megújulásának új forrásai után nézünk, ... akkor ezeket *elsősorban a munkásrétegekben, az ipari munkás- s a földműves-osztályban reméljük föltalálhatni*... Itt a kezünk baráti s testvéri kézszorításra.” (Kiemelés eredetiben.) Azért idéztük hosszabban Prohászkaét, mert önmagáért szól: ez volt a századfordulótól megfogalmazott keresztényszocialista programjának a lényege.

Ezt követően Prohászka egyértelműen és határozottan szembefordul a fehérterrorral, a megtorlással, a gyűlölködés szításával, de nem csak úgy általában, hanem nevében is nevezte a dolgokat. „*Második* kötelességünk csillapítani s *enyhíteni a szenvedélyeket* s ezáltal

gyökerestől kitépni a gyűlölség és a testvérharc dudváját. Most tényleg úgy van, hogy az egyik párt legyőzte a másikat, s akárhány munkásember tán úgy érzi, hogy őket győzték le” – ismerte el realisan Prohászka, hiszen mindig is ismerte a nép hangulatát. Ezért ismételt aláhúzza, hogy ez tévedés: „*nem győzték itt le s nem is akarták legyőzni a munkásságot; itt csak túlzó elemek garázdálkodásának vetettek véget... Ennek a bolsevizmust legyőző magyar nemzeti iránynak mindenképpen tartózkodnia kell erőszaktól, durvaságtól, s elnyomástól. Mi zsványokat és haramiákat nem utánozhatunk, azok példáját nem követhetjük... Mi szemet szemért, fogat fogért nem követelünk; mi kínzókamrákat föl nem állítunk senki kedvéért s akasztófát akasztófaért bolsevista stílusban nem plántálunk... Nekünk zsidó Lenin-fiúk helyett nem kellene katolikus Lenin-fiúk.*” (9,262) Kemény szavak ezek akkor, amikor a Dél-Dunántúlon éppen kibontakozóban van a fehérterror. S ha a megtorlásban élenjáró tisztikülönítményesek jellemzője közelről sem a tiszta katolicitás volt, az új akasztófákat a keresztény-nemzeti ellenforradalom jegyében plántálták. Nem Prohászka múlt, hogy Pogány és Szamuely helyére Prónay és Ostenburg-Moravek lépett.

Miután Prohászka tájékoztatta papjait és híveit arról, hogy miként értékeli a közelmúltat és mitől óvja őket a jelenben, kifejtette a pozitív programot, a szükséges teendőket is. „*Harmadik feladatunkat a szervezkedés teszi, hogy keresztény magyar nemzeti alapon szervezzük meg érdekképviselőteinket – írta Prohászka. – A társadalmat sokféle réteg, sokféle hivatás, osztály és érdek alkotja. Legyen mindegyiknek erős képviselője, hogy érdekeinket védhesse, de úgy, hogy senki jogát le ne törje... s összhangot teremtsen a sokadalomban. Ezt a szervezkedést keresztény s nemzeti alapon kell végrehajtani, természetesen minden felekezeti különbség nélkül.*” A püspök a keresztény szociális alapon álló szakszervezetek kialakítását bátorítja tehát, amelyek az osztályharc elutasításával törekednek érdekvédelemre. Ennek a szervezkedésnek interkonfesszionális jellegét hangsúlyozza, s óvja a sovinizta túlzásoktól. Tágabban értelmezve ezt az igényt, tehát kiterjesztve a politika szférájára, az ekkor már formálódó új keresztény párt számára is irányadóak szavai.

A keresztény nemzeti érdekvédelmi és politikai szervezkedésben Prohászka elismeri az intelligencia, a középosztály vezető szerepét, ám hangsúlyozza felelősségét is. Ne akarjon új uralkodó osztályként fellépni, hanem a tiszteletet magának kivívó vezető réteg legyen. Karolja fel a népet, törődjön a néppel és segítse annak törekvéseit. Meglepően korszerű Prohászka álláspontja akkor, amikor a nép törekvéseinek szolgálatára buzdítja a középosztályt, az értelmiséget, ám ezt nem az addigi patrónusi szerepkörnek, nem is valamiféle narodnyik nép közé járásnak fogja fel! Nagyon jól tudta, hogy „*ezt ugyan a népnek magának kell megtennie, mert minden osztály csak saját belső energiájával érvényesül.*” (9,262, 263)

A népnek az önérvényesítésére való nevelése, képesítése az értelmiség felelőssége, s ebben Prohászka az iskoláknak tulajdonít meghatározó szerepet. „*Ezzel kapcsolatban negyedik kötelességünk iskoláink védelme s a keresztény valláserkölcsei alap biztosítása a nevelésben, oktatásban.*” (9,263.) (Kiemelés az eredetiben.)

A megyés főpásztor fájdalommal állapította meg, hogy a katolikus tanítók legtöbbször – tisztelet a kivételnek „*behódolt az új iránynak, sőt apostola, azaz hogy harangozója lett.*” Közismert, hogy éppen Székesfehérváron egy néptanító játszott főszerepet az egyházellenes intézkedések végrehajtásában, ami mellett Prohászka most nem mehetett el szó nélkül. Arra figyelmeztette papságát, hogy vigyék vissza az iskolákba a keresztet, tartsanak a falvakban népünnepélyeket, gyűléseket, ahol ismertessék a körlevélben vázoltakat. „*Végül kérem a lelkipásztorokat – s ezt tartom a legégetőbb szükségnek – legyenek igazi pásztorai népünknek, neveljék, tanítsák, szervezzék, vezessék!*” – fejeződik be a joggal közéleti programnak is beillő pásztorlevél. (9,264)

A püspöki kar közös pásztorlevele

Prohászka fentebb részletesen elemzett pásztorlevele annyira megnyerte a vele politikai kérdésekben korábban is egyetértő Csernoch János bíboros hercegprímás tetszését, hogy megbízta az 1919. augusztus 22-én összeülő püspöki konferencia közös pásztorlevelének a megfogalmazásával. (Prohászka ettől kezdve a püspöki kar egyfajta „szóvivője” lett. Az 1919. augusztus és 1927 tavasza közötti évi két püspöki konferencián mindig aktívan részt vett. A korszakban kiadott valamennyi közös pásztorlevélnek ő volt a szerzője.)⁶

A meglehetősen foghíjas konferencia egyhangúlag és javítások nélkül elfogadta Prohászka tervezetét, amely lényegében követte a fehérvári circolare felépítését és mondandóját. Jelentősége azonban túlment ezen, hiszen az egész magyar egyház álláspontját fogalmazta meg egy igencsak kritikus helyzetben. Ezért másodikként ezt a programatikus dokumentumot kívánjuk bemutatni, mert az előzőtől eltérően annak is bizonyítéka, hogy Prohászka ekkori és ezt követő közéleti-politikai szerepvállalásával a püspöki kar nemcsak egyetértett, hanem támogatta is azt.

Maga a pásztorlevél nem a papsághoz szólt, hanem a hívekhez. (A papság informálása az egyes ordinariusokra tartozott ugyanis.) Prohászka abból indult ki, hogy a világháború gyötrelmei után a nép és a nemzet a békét és a megnyugvást várta, ehelyett jött az összeomlás és a forradalom. S annak figyelmen kívül hagyásával, hogy 1918 novemberében ugyanez a grémium kollektíve is bizalmáról támogatta és biztosította a fiatal polgári demokráciát⁷ most a lezajlott események hatására, s nem utolsó sorban a keresztény nemzeti ellenforradalom legitimálása érdekében csak a kommunista diktatúráról esik szó. „Erőszakos elemek magukhoz ragadták a hatalmat s rögeszmék megvalósítására adták fejüket; képtelen elméleteket s csillogó jelszavakat készpénznek véve, máról-holnapra paradicsommá akarták elváltoztatni a siralom völgyét; felforgatták a társadalmi s gazdasági rendet... a társadalom minden osztályát jogaiból s vagyonából kiforgatták, embert ember ellen izgattak, s terrortal, börtönnel, akasztófával, golyóval rémítettek... a hosszú harcokban kimerült s ellenállóerejében meggyengült polgárság pedig szinte aléltan s tehetetlenül nézte s szenvedte e tatárjárást.” (9,265-266) Kétségkívül helytállóak a kommunizmus közvetlen bevezetésére tett diktatórikus kísérlet abszurditásáról mondtak. Úgy tűnik, hogy 1919 augusztus végén a püspöki kar és Prohászka nyilvánosan még csak ettől határolta el magát, és az ellenforradalom kibontakozásának későbbi szakaszában egészült ki az 1918-as októberi forradalom és köztársaság elítélésével, s került előtérbe a kettőnek egybekapcsolása.

Szerintünk a körlevélnek abban is igaza van, hogy az összeomlás, a forradalmak, a bolsevizmus nem egyszerűen csak Isten csapása volt, a polgárság tehetetlenségének is mélyen fekvő okai vannak, hanem „magából a társadalomból, a köztünk fölgyülemlett szeretetlenségből, igazságtalanságból s elkeseredésből fakadt mindez.” (9, 266) Prohászka itt már túllépett azon, hogy a felszíni jelenséget az „orosz-zsidó” importot hangsúlyozza, hanem reálisan mutat rá a bekövetkezett események társadalmi összefüggéseire és okaira. Végző soron pedig a katolikus szociális tanítás álláspontját erősíti meg: ezek az események a társadalom elkereszténytelenedésére, az Istentől és a természeti törvényektől való elfordulására vezethetők vissza.

Prohászka és a püspöki kar nem azt tartotta a legfontosabb feladatának, hogy a történekmegszakított igényű elemzését adja, hanem sokkal inkább jelen és a jövő feladataira irányították a figyelmét. „S ugyan mit kell tennünk, hogy a magunk számára a jobb jövőt biztosítsuk?” – tette fel a mindig aktuális kérdést Prohászka. Jól érthető, világos tételekben összegezte a teendőket, s ezeket két nagy csoportra osztotta: az elsőbe a valláserkölcsieket, a másodikba a társadalmi-gazdaságiakat sorolta.

Abból indult ki, hogy „aki e rettenetes időket átélte, az közvetlenül meggyőződhetett arról, hogy *mindenekelőtt a hitet s a hitből fakadó erkölcsöt mint élet- és rendnek alapját kell*

megvédenünk.” (9,267) Tehát a hittől való eltávolodás, a vallástalanság okozta az erkölcsi értékvesztést, ami a nemzeti és társadalmi összeomláshoz vezetett. Persze itt mindjárt feltehetően a kérdést, miért marad el annak felvetése, hogy mi okozta a hittől való eltávolodást, másként fogalmazva a szerintünk objektív okokra visszavezethető szekularizálódást? Prohászka ezt a kérdést a századelőn feltette és részben meg is magyarázta a polgári fejlődés elemzésével, valamint mindebben magának az egyháznak a felelősségével. A körlevél ténymegállapításából most annyi következett, hogy az új rend, egy új és jobb társadalom, egy boldogabb Magyarország megteremtésének alapja a keresztény erkölcs lehet. „Védjük meg a hitet, az erkölcsöt, az igazságot, a tisztességet s ezáltal az emberi szabadságokat, a munkát épp úgy, mint az igazságos magántulajdont!” (Uo.)

A valláserkölcsei normák követése egyben az igazságos társadalmi berendezkedés és együttélés alapja. Prohászka újrafogalmazta a fehérvári körlevél mondandóját a nemzeti-társadalmi megbékélés, sőt összefogás sürgetésével. „Értsétek ezt meg, mindenekelőtt szocialista testvéreink – így mondja Prohászka, testvéreink! (G. J.) – hogy mikor a kereszténységet, a vallást és az egyházat védeni akarjuk, nem politikai s gazdasági kiváltságoknak, nem az uralkodó osztályok érdekeinek vagy a nagybirtoknak védelméről van szó, hanem hitről, vallásról, szabadságról, melyet a legújabb tévtanok, a történelmi materializmus s a szocialista túlzók (értsd: a kommunisták, G. J.) támadnak.” (Uo.) Ha figyelembe vesszük azt a mondhatni pszichológiai kényszert, hogy ekkor még igencsak érződött az éppen levert diktatúra közelsége, mégis fontos dolog, hogy részben elhatárolódik a korábbi uralkodó osztályok, a nagypolgárság és nagybirtokosok hatalmi restaurációjának elfogadása elől, és distingvál a szociáldemokrácia (szocialista testvéreink) és a kommunisták között.

Prohászka ezek után számba vette, hogy a forradalmak miben sértették az egyház és vallás érdekeit, aminek felsorolásától eltekintünk. Most tehát a restaurálásnak a kereszténység jogaiba és funkcióiba való visszahelyezésével kell kezdődnie, amin szerény véleményünk szerint Prohászka nem egészen azt értette, amit a jelenlévő püspökök többsége. Számára az erkölcsi megújulás és a rekrisztianizáció nem elsősorban jogi, közjogi és intézményi keretek restaurálását jelentette, hanem a katalizmában újjászülető egyház közéleti felelősségvállalásának tudatosítását. Ezért fogalmazta meg a konkrét társadalmi és gazdasági változások szükségességét; tudta, hogy nem lehet ott folytatni, ahol 1918 októberében abbamaradt. „Most van ideje a társadalmi eszmélésnek, ideje a lelkiismeret-vizsgálatnak, melyet ki kell terjesztenünk gazdasági és polgári életünkre, hogy fölismerjük a bajokat s az élet kegyetlenségeit, melyeket enyhíteni s megszüntetni, a mulasztásokat, melyeket kipótolni, az óriási egyenlőtlenségeket, melyeket kiegyenlíteni kötelességünk.” (9, 270)

Ha kellő affinitással figyelünk a prohászka szándékra, aligha tagadható, hogy itt a fehérvári püspöknek sikerült a közös körlevélbe becsempésznie a kollektív önkritika elemeit is. „Erre nézve főpásztori intelmünk az – folytatja a püspökök nevében –, hogy vezessük be az igazi, a gyakorlati kereszténységet mint társadalmi igazságot, mint testvériséget s méltányosságot a társadalmi osztályok érdekeinek s egymáshoz viszonyának rendezésében. Az európai civilizációnak legégetőbb kérdése és legfontosabb érdeke most a munka jogainak igazságosabb rendezése. Ebben mindnyájan részt akarunk venni.” (Uo.) Nagy igazság, hogy a munkáskérdés az adott kor európai fő problémája, de bizonyos önellentmondás ebben az okfejtésben is fellelhető. Gondoljunk arra, hogy Prohászka joggal marasztalta el az evilági siralomvölgy helyébe az azonnali földi paradicsomot ígérő fantazmagóriákat. De hát hogy is van ez? Főpásztori intelmmel be lehet vezetni az igazi, gyakorlati kereszténységet, amely a siralomvölgyet elviselhetővé, netán igazságosabb társadalommá teszi? Mi közelről sem a szándékot és meggyőződést vonjuk kétségbe, hanem a realitásában kételkedünk. Prohászka kétségkívül tett konkrét javaslatokat atekintetben, hogy miként is értelmezhető ennek a gyakorlati kereszténységnek a megvalósítása a fő kérdésben: a munkáskérdésben.

„Elsősorban munkáteststvéreinkhez fordulunk – folytatódik a pásztorlevél. – Ők sokszor fölpanaszolják, hogy kihasználják, s ígéretekkel, szép szóval félrevezetik őket, hogy ezek után ők már senkinek nem hisznek, hanem önmaguk veszik kézbe boldogulásuk intézését. Jól teszik, ha a szociális igazság talaján érdekeiket ők maguk óvják, de biztosítjuk őket, hogy igazságos követelményeiket magunkévá tesszük mindnyájan, s hogy oda akarunk hatni, hogy a társadalom ne az osztályharc gyűlölségétől kényszerítve, hanem a fejlődés isteni gondolatait fölértve méltányolja a munka jogait.”(Uo.) Prohászka alapigazságokat fogalmazott meg megint csak keresztényszocialista platformról. Nem rajta múlt, hogy a korabeli főpapság, a nagyjavadalmasok, sokszor egyéni szándékaik és jócselekedeteik dacára sem tudtak megfelelni ennek az ígéretnek, vagy elvárásnak. Bizonyíték erre a korszak keresztény munkásmozgalmának története.⁸

Méginkább figyelemre méltó és szerintünk Prohászka egész 1919–1921 közötti „közzsereplésének” mozgatórugója, alapelveire és alapvető morális-szociális követelményeire mutat rá a pásztorlevélnek a társadalmi-nemzeti megbékélésről szóló passzusa. „De vezessük be a gyakorlati kereszténységet mint megértést és jogtiszteletet, mint jó viszonyt s összetartást a nemzet összes osztályaiba, s tiszteljük meg egymást a felebaráti érzések s az emberi jogok, a társulás, a szervezkedés szabadságának elismerésével. Álljon tőlünk távol minden bosszúvágy, megtorlás – álljon ez távol egyesektől s osztályoktól. Itt nem győzött le, nem tepert le osztály osztályt, nem győzte le senki a munkásosztályt, hanem a gazdasági s társadalmi rend gonosztevői törték le. Nem lehet tehát köztünk arról sem szó, hogy a középosztály most már megint uralkodhatik a munkásosztály fölött; nem lehet szó reakcióról, sem elnyomásról. Senkiét el nem venni, mindenkinek a magáét megadni – ez a jövő Magyarország boldogulásának a föltétele. Reakcióról tehát, mely elnyomást, véres viszonzást s üldözést jelent – mely kínzókamrákért kínzókamrákkal, vörösteror helyett fehérterorral fenyeget, köztünk szó se essék. A proletárdiktatúra emberségéből kivetkőzött gonosztevőinek dicsőségére köztünk senki sem áhítzik.”(9,271) Prohászka szinte szó szerint, de tömörebben és precízebben megismételte a fehérvári körlevelében írtakat. A fehérterror elítélése ezáltal már nemcsak az ő személyes álláspontja lett, hanem az egész magyar főpapság véleményét tolmácsolta.

A közös pásztorlevél további ismertetésétől eltekintünk, mert az szorosán követte a már részletesen elemzett egyházmegyei circularét. Prohászkanak 1919 nyaratól az 1920-as évek elején elmondott kimondottan politikai és közéleti jellegű beszédeit és írásait Schütz Antal az életmű-sorozat 22. köteteként *Iránytű* címmel adta közre. Ezzel óhatatlanul is arra utalt, hogy Prohászka volt a keresztény nemzeti megújulás, az új berendezkedés „iránytűje”, iránymutatója. Bár igaz, hogy Prohászka ezekben a hónapokban, években még a napi politika egyébként nem neki való arénájába is leszállva fogalmazta meg a keresztény nemzeti ébredés teendőit, közléről sem egyértelmű az, hogy a történések az ő általa kívánt irányban folytak volna. Az a véleményünk, hogy bár ekkor állt népszerűségének tetőpontján, szinte minden nap egy-két gyűlés ünnepelt szónoka volt, akár nap mint nap megjelent egy-egy írása vagy nyilatkozata, a politikai események menetének alakítására nem volt meghatározó befolyása. Ezzel nem történelmi felelősségét akarjuk csökkenteni, hanem ezt a valóságból kiindulva állapítjuk meg. Sokkal inkább mások és más célok érdekében igyekeztek fel- és kihasználni a püspök nevét, tekintélyét és népszerűségét. Kicsit patetikusan szólva azt is mondhatnánk, hogy az ő reverendája mögé bújva próbáltak sokan, nem egyszer érdemtelenek és érdemtelenül – ahogy ő maga mondta: keresztények kereszténység nélkül, kis koponyák és nagy akarnokok a politikai konjunktúra lovára felkapaszkodni.

A politikus Prohászka

Az 1919-20 folyamán megszületett *új magyar államban* a feltörekvő középrétegek, a kispolgárság és a birtokos parasztság részt kértek és egy ideig részt is vettek a hatalomból. A korábbi konzervatív arisztokratikus és liberális nagyburzsoá rendszerrel szemben egy tényleges szociális megújulásért és a nemzet vezető szerepéért küzdöttek. Ez a törekvés pedig találkozott Prohászka eredeti programjával; nemcsak szociálpolitikai programjával, hanem a nemzeti függetlenség melletti korábbi elkötelezettségével is. A korabeli püspöki karból valóban csak Prohászka volt az, aki egyértelműen, már 1919 nyarán, akár a napi politikában is, az új mellé állt, mert meg volt győződve arról, hogy az valóban a keresztény és nemzeti társadalom és állam megteremtője lesz. Hogy azután viszonylag gyors csalódás követte ezt az illúziót, az megint csak Prohászka közéleti mentalitásának egyik jellemzője. Emlékezzünk csak rá, gyors volt a csalódás annak idején a Vágvecsen elszenvedett néppárti kudarc nyomán is.

Prohászka eltérően a főpapság és a klérus többségétől, soha nem volt aulikus, és 1918 után sem lett legitimista. Nem véletlenül érdemelte ki Ferenc Józseftől a „Tulpenbischof” megbélyegzést a koalíciós időkben. Most 1919 őszén, 1920 elején az önálló, független Magyarország megteremtésének és megszilárdításának reményében, sőt annak zálogaként tartotta kulcsfontosságúnak a nemzeti haderő, a nemzeti hadsereg megerősítését – és közelről sem a garázdálkodó különítmények támogatásáról volt nála szó. (Általában az irodalomban összemosódik a fehérterrort gyakorló néhány tiszti különítmény és a több tízezres állományú Nemzeti Hadsereg közötti különbség.) Ugyancsak ezzel magyarázható, hogy Prohászka fenntartások nélkül fogadta az államfői hatalom problémájának ideiglenes megoldását, Horthy Miklós kormányzóságát. A „Gubernátor hivatása” című írás, (25,255-259) amely eredetileg egy Horthy-ünnepélyen hangzott el, az önálló magyar államiság és a belső társadalmi és politikai rend melletti érvelés elsősorban. Azzal, hogy akadt egy katolikus főpap, aki közreműködött a protestáns katona államfővé választásában, az új hatalom legitimálásában működött közre. Részint saját politikai meggyőződését követte, részint maga mögött tudhatta a püspöki kar hivatalosan megfogalmazott véleményét is.⁹

Bár Prohászka továbbra sem vonzotta a „hivatásos” politikai tevékenység, a nagyobb cél elérése érdekében ez elől sem zárkózott el. Így került sor arra, hogy hosszú kapacitálás után 1920 elején vállalta a keresztény párt, teljes nevén a Keresztény Nemzeti Egyesülés Pártja (KNEP) *képviselőjelöltségét* Székesfehérváron. Persze itt közelről sem a vágvecseihez hasonló megmérettetésről volt szó, hanem inkább egy gesztusról: a keresztény párt és a kisgazdapárt között létrejött paktum értelmében – többek között – Prohászka választás nélkül, úgymond egyhangúlag kapta meg a mandátumot. A választás nélküli képviselőség az akkori Fehérváron azonban csak „neki állt”, mert a kisgazdák csak abban az esetben álltak el ellenjelölt állításától, ha a keresztény párti jelölt a püspök lesz. A *Soliloquiában* meg is jegyzi, hogy azért vállalta „szívvel-lélekkel” ezt a szerepet, mert különben Székesfehérváron a keresztényszocialista jelölt a kisgazdával szemben megbukott volna.¹⁰ Ha nem is volt tényleges választási harc Fehérváron, Prohászka kötelességének tartotta, hogy az őt delegálóknak kifejtse politikai programját. Figyelmet érdemel, hogy ez sok tekintetben különbözik a KNEP választási programjától, és tulajdonképpen visszatérés a keresztényszocialista párt Giesswein Sándor és Prohászka által képviselt eredeti, szociális és demokratikus reformköveteléseire. „Mi akarjuk a harcot a szociális eszmékért, mi igenis akarjuk a harcot a tőke ellen, de nem osztályharcot, hanem egy olyan harcot, amely több igazságosságra vezet. Elöttem elvben nem ellenszenves a szocializálás sem – mondta meglepő fordulattal a magántulajdont megrabló kommunista diktatúra fentebb idézett kárhóztatásait feledve a püspök –, amennyire az általános közkincsekre, bányákra, kőszénre, földgázra és más ilyen természetű dolgokra terjed ki.”¹¹ Valóban az 1918 előtti

keresztényszocialista programokban éppúgy, mint az 1919 augusztus-szeptemberiekben, megtalálható a stratégiai nyersanyagok és termelési ágazatok állami, azaz köztulajdonba vételének követelése, ha ezt nem is nevezték szocializálásnak.

Méginkább megfontolandó Prohászka ekkori közéleti szereplésének objektív értékelésénél annak figyelembevétele, hogy mit mondott a *földkérdésről*. Közismerten a nagybirtokhoz kötődő katolikus főpapság ekkor szinte irtózva figyelte a földreform-törekvéseket, amelyeket a kisgazdapárt, elsősorban Nagyatádi Szabó István fogalmazott meg és kellő politikai súllyal támasztott alá. Prohászka szociális programja magában foglalja a földreformot is – amit a KNEP nem mert megfogalmazni. Szerinte Magyarország agrárállam, és erőteljes népe, a birtokos parasztság minden államiság ideálja.¹² Megint csak arra kell emlékeztetnünk, hogy Prohászka nem a keresztény-nemzeti ellenforradalom konjunktúrájának sodrában fogalmazta meg a keresztény-szociális reformprogramban a kikerülhetetlen demokratikus földreformot, hanem megvannak nála ennek előzményei is: az 1916-ban tett elhíresült javaslata a frontkatonák földhöz juttatásáról.¹³ S hogy mindez részéről nem csak taktikai fogás a mandátum érdekében, bizonyítja, hogy az amúgy is a legszegényebb püspöki javadalmi birtokok egy részét – és nemcsak a Nagyatádi-féle törvény által kötelezőt – maga parcelláztatta.¹⁴

Amikor az új államiság alapkérdései nagyjából rendeződtek – maradt a királyság élén a kormányzóval, működött a magát alkotmányozónak tartó nemzetgyűlés, 1920 nyarán megkötötték a békét, – Prohászka úgy vélte, hogy elérkezett az ideje az alapvető szociális törvények megalkotásának. S hogy erre maga is nagyobb befolyást tudjon gyakorolni, talán azért is vállalta – a kifelé való presztízs demonstrálása mellett – ugyanekkor a keresztény pártból, a kisgazdapártból és a disszidenseknek nevezett grófi csoportból összetákolt „egységes” kormánypárt elnöki tisztét. Persze közlőről sem volt ez egységes kormánypárt, még a mostaniakhoz hasonló koalíció sem, hiszen antagonisztikus ellentétektől volt terhes. Ami a kormánypárt parlamenti működését és a ráépülő kormányzati politikát illeti, annak alakítására Prohászkanak az eddigi ismereteink és forrásaink szerint nem sok befolyása volt. A kiszemelt gazda, Bethlen gróf visszalépése után gróf Teleki Pál miniszterelnök a politika tényleges irányítója, együttműködve a kormányzóval.

Ezzel egyidejűleg Prohászka súlyos kritikával illette a „*kurzuslovagokat*”, de magát a nemzetgyűlést és a közéleti szereplőket is. Helyzetének ellentmondásos voltából következett, hogy ilyen véleménye nem nyerhetett publicitást, ezeket lelki naplójában, a *Soliloquiában* örökítette meg. Ha a nemzetgyűlési, nyilvános fórumokon elmondott beszédeit és a titkos napló bejegyzéseit összevetjük, megdöbbentő diszkrépanciát tapasztalunk. Melyik volt hát az igazi Prohászka? A „kis koponyák és nagy akarnokok” gyülekezetében gyakran felszólaló, s nem egy törvényjavaslat elfogadását személyes jelenlétével és érvelésével majdhogynem eldöntő püspök-képviselő; vagy az otthon magányában tépelődő, már-már lelkiismeret-furdalást érző pap, aki alig várja szabadulását a politika kelepcéjéből? Ezt még a jövőbeni kutatásokra támaszkodó elemzéseknek kellene megválaszolniuk.

Az első nemzetgyűlésre valóban áll Prohászka jellemzése. A végül is elfogadott földreformtörvény sem Nagyatádié, sem Prohászka elképzeléseinek nem felelt meg, sokkal inkább megfelelt az adott struktúrát konzerválni akaróknak. A szociális törvényhozás karikatúrájának mondható törvény a botbüntetés bevezetéséről, aligha állt összhangban a keresztényszocialista törekvésekkel, amint annak elsősorban nem Prohászka, hanem Giesswein Sándor adott hangot.

A *numerus clausussal* sem dicsekedhet ez a grémium, amelyet perszer egyáltalán nem Prohászka terjesztett be, amint azzal újabban ismét vádolják.¹⁵ Hogy megszavazta és mellette érvelt, az tagadhatatlan; míg a másik keresztényszocialista, az említett Giesswein keményen elutasította. Csakhogy megint nem, vagy nem elsősorban arról szól a történet, amit az utókor állít.

Prohászka „antiszemitzmusa”?

Prohászka „antiszemitzmusáról” kell itt néhány szót ejtenünk. A magyarországi polgári fejlődés sajátosságaiból, illetve a hazai baloldali, radikális és szociáldemokrata áramlatok specifikumaiból következően megkerülhetetlen volt a magyarországi zsidók eme folyamatokban betöltött szerepének értelmezése, értékelése és ha úgy tetszik, kritikája is. Ez az objektív körülmény, és nem valamiféle apriori feltételezés, netán a későbbi fejleményeket visszavetítő ahistorikus megközelítésben a hungarizmus és a fajelmélet közé egyenlőségjelet tevő álláspont motiválja Prohászka idevágó megnyilvánulásait. A történeti irodalom, beleértve az egykoron magát marxistának vallót is, meggyőzően bizonyította a magyarországi, sőt a közép-kelet-európai polgári fejlődés jellemző vonásaként az igen dinamikus zsidó etnikum ebben játszott kiemelkedő, esetenként és helyenként meghatározó szerepét. Ennek elősorolása nélkül is kézenfekvő, hogy a bárhonnán jövő kapitalizmus-kritika szembetalálta magát ezzel a ténnyel. A nem valláserkölcsei indíttatásúak ezt általában azzal hidalták át, merő materiális és ökonomikus argumentációval, hogy a tőke, a kapitalizmus nemcsak nemzetközi, hanem etikailag is indifferens, kvázi sikeres vagy sikertelen működése ezektől független. (A kérdés tehát nem a keresztény tőkés vagy zsidó tőkés problematikája.) Szerintünk ezt a tényt amíg a kapitalizmus létezik, – és csak ez létezik – célszerű nem szem elől téveszteni.

Az antiliberális, valláserkölcsei indíttatású prohászka kapitalizmus-kritika sem negligálta ezt azt igazságot, ám nem állt meg ennek daklarálásánál. Mert míg az előző szempontot abszolutizáló szocialista álláspont megoldási javaslata a tőke megsemmisítése, a polgári társadalom felváltása a szocializmussal; addig a másik alapállásból kiinduló, Prohászka által is képviselt javaslat némi leegyszerűsítéssel – persze csak 1919 után – úgy fogalmazódik meg, hogy ha a tőke pogány volt, úgy meg kell keresztelni ... másként fogalmazva a kapitalista struktúra igazságtalanságainak etikai, perszonális vonatkozásait állítja előtérbe. Valóban, a liberális kapitalizmus és annak állama a vallási indifferentizmus alapján áll, ami persze nem feltétlenül jelent vallás- és egyházellenességet. Prohászka és a katolikus szociális reform hívei azonban úgy látták, hogy ez az indifferentizmus, a valláserkölcsei alap kiiktatódása a társadalmi bajok igazi forrása. És ha ez így van a megoldási javaslatokat is ebből kiindulva kellett megfogalmazni.

Mindebből következőleg szerintünk egyértelmű, hogy Prohászka és a keresztény szociális irányzat, sőt a politikai katolicizmus egyházilag is legitimált vonulata nem azonosítható azokkal a radikális jobboldali kapitalizmus-kritikákkal, amelyek minden bajok forrásának, mintegy a bűnbaknak a hazai zsidóságot teszik meg. Az emancipálódó, majd a vallási recepció révén felekezeti is egyenjogúsított magyarországi zsidóság kétségtelenül kettős identitást alakított ki; úgy vált magyarrá, hogy megtartotta zsidóságát. A problémát némiképp leegyszerűsítve úgy is fogalmazhatjuk: nem az a választóvonal, hogy ki volt istenhívő keresztény vagy istenhívő zsidó, hanem az, hogy ki helyezkedett a valláserkölcset elvető radikális liberális vagy szocialista platformra –, ami részint együtt járt egyfajta nemzeti közömbösséggel is – és ki nem. Ha a közérthetőség kedvéért Prohászka úgy fogalmazta: hogy szerinte van jó zsidó és rossz zsidó, úgy azt is megtette, hogy világosan kifejezésre juttatta: van jó keresztény és erre a névre méltatlan, hogy van magyar hazafi és ezt megtagadó. *A fő cezúrák, a törésvonalak tehát az ő társadalomfelfogásában a társadalmi igazságosság és igazságtalanság, a hit és a nemhit, a hazafiság és hazátlanság mezsgyéjén húzódnak.*

Elgondolkodtató jelenség, hogy a szociális kérdésekben saját egyházánál jóval radikálisabb, és a korabeli liberális magyar (szociál)politikai számára majdhogynem destruktívnak minősülő Prohászka kapitalizmus-kritikájából egyesek – mint pl. a Magyar Hírlap egyik publicistája – csak antiszemitzmust vél kihallani. Miért nem gondolnak arra, hogy amiként 1919 nyarán – idézett pásztorlevelében – Prohászka *munkátestvéreikhez* szól,

akiknek nevében és akikre valósult meg a „proletárdiktatúra”; úgy egyik utolsó írásában „Zsidó testvéreim”-hez címmel (22,346) fejtette ki a napi politikától ment eszmeifuttatását az ószövetségi választott nép és a keresztény testvériségéről, mintegy megelőlegezve a II. vatikáni zsinat idevágó dekrétumát, amely a zsidóságot a keresztények „idősebb testvéreként” aposztrofálja.

Térjünk vissza a *numerus clausus*-ra! A *numerus clausus* menthetetlen sérelem az alapvető emberi szabadságjogokon és az állampolgári egyenlőségen; sérelme az akkor hatályos törvényeknek is, amelyek nem teszik lehetővé az állampolgárok közötti megkülönböztetést vallásuk szerint. (Ráadásul az izraelita ekkor jogilag a keresztényekkel egyenlő volt.) De az sem áll, hogy ez volt az első zsidótörvény, bár az izraelita vallásúak egy bizonyos törekvését: a törvényben felsorolt egyetemekre való bejutást korlátozta. Ezzel azonban szerintünk a lényegyet igyekeztek elfedni a tömeghangulatnak tett engedménnyel. A törvény ugyanis elsősorban arról szól, hogy a megnevezett egyetemekre csak az erkölcsileg feddhetetlen és a *nemzethűség szempontjából megbízható*, megfelelő tanulmányi előmenetellel bíró jelentkezők iratkozhatnak be. Magyarán: az állandó lakhely szerint illetékes hatóság írásbeli igazolását kellett bemutatni a jelentkezőnek arról, hogy a lezajlott forradalmak idején vagy egyáltalán, nem vétett a „nemzethűség” ellen. Eme meglehetősen tág fogalmazás tette lehetővé a rendszer számára a politikailag és társadalmilag megbízhatatlan egyedek kirekesztését a felsőoktatásból. Ez pedig közelről sem csak az esetleg ilyen izraelita vallásúakat sújtotta, hanem mindenkit. A törvény csak erre következően fogalmazta meg az izraeliták korlátozását jelentő országos számarány (a 6 %) betartását a beiratkozott hallgatók között. Az igazsághoz még az is hozzátartozik, hogy a keresztényszocialista Haller István kultuszminister eredeti javaslatában az izraelitákra vonatkozó cikkely nem is szerepelt, hanem az a bizottság többségi javaslata nyomán került a szövegbe, s ennek megint csak nem Prohászka volt a kezdeményezője. A nemzetgyűlési vitában a püspök ezt mondta: „Nekünk manapság egy szociális irányban kell dolgoznunk, s én ebben a törvényjavaslatban határozottan a szociális munkának egy programpontját látom... Ez a javaslat talpra akarja állítani a leromló magyar középosztályt.” (22, 246)

Megint csak visszajutunk az eredeti problémához: a szociális igazságosság megvalósításának követelményéhez, amely most éppen az oktatásügyben jelentkezik. Prohászka a destruktív irányzatokkal szembeni szelekció eszközének tekintette a *numerus clausus*-t, ami által a keresztény és nemzeti középosztály pozíciói védhetőbbekké válhatnak. Szerintünk ez vitatható, mert nem az egyetemeken való szelekció jelenthette a gyökeres megoldást, hanem az, amit a másik pap, Giesswein javasolt: a népiskolákban, a közoktatás alsóbb szintjein kell megteremteni az esélyegyenlőséget. Ez az esélyegyenlőség azonban nem elsősorban iskola- és oktatáspolitikai reformok révén érhető el, hanem a rendszer strukturális reformja árán, ami lehetővé tenné az alsóbb néprétegek, a munkások, parasztok, kisemberek családjainak is a kitörés, a mobilizálódás útjait.¹⁶ Aligha kell ezt a mai Magyarországon bővebben magyaráznunk, hogy miről is volt szó.

* * *

És itt tulajdonképpen abba is hagyhatjuk Prohászka 1919 utáni közéleti-politikai működésének bemutatását, elemzését és értékelését. Nem mi mondunk véleményt, hanem megidézzük magát a püspököt. 1920. június 30-án ezt írta naplójába: „Keresztény kurzus kereszténység s keresztények nélkül.” (24,57) Megszívlelendő mindenkinek, aki az ekkori Prohászkról nyilatkozik. Megszívlelendő azért is, mert vannak, akik tagadják, hogy egyáltalán volt keresztény kurzus. Prohászka azt mondja, hogy formálisan volt; de a jelzős szerkezet nem felel meg a tényeknek: a kurzus – kereszténység és keresztények nélkül –

aligha keresztény. Ez a nagy csalódás, ez az ambivalencia lényege. Ezért nem lett a kurzus a prohászka program beteljesedése, hanem inkább annak megcsúfolása.

Jegyzet

- 1-2 Szentséges Atyánknak, XIII. Leó pápának beszédei és levelei . Szerk. Prohászka Ottokár, Bp. 1891. Szent István Társulat K.
- 3 *Magyar Állam*, 1895. január 31. Újabbán közli Mérei Gyula szerk.: *A magyar polgári pártok programjai 1867-1918-* Bp, 1971. Akadémiai K. 148.149.
- 4 Az egyház demokráciája, Magyar Sion XI. évf. 5. sz. 1897. máj. 323-324
- 5 Szfv.-i Pp.-i Ltár. Proh.- Gyűjt. Levelezés. Bangha SJ 1918. dec. 18.-i levele P.O.-hoz.
- 6 Őt ilyen pásztorlevélről van szó. Lásd: G. J.: *A püspöki kar tanácskozásai 1919-1944.* Bp. 1984. Gondolat K. 349.p.
- 7 Esztergomi Prímási Levéltár. Az 1918. november 20-i konferencia jegyzőkönyve, 3. fol.
- 8 Ezekről lásd: Gergely Jenő: *A keresztényszocializmus Magyarországon 1903–1923.* Bp. 1977. Akadémia; Uő: *A keresztényszocializmus Magyarországon 1924–1944.* Bp. 1993. Typovent.
- 9 Esztergom Prímási Levéltár. Az 1920. márc. 17.-i konferencia jegyzőkönyve.
- 10 A helyi keresztényszocialista párt eredetileg önálló jelöltet indított, akivel a kisgazdapárti jelölt állt szemben. A polgármester és a kormánybiztos-főispán közreműködésével a két jelöltet visszalépésre vették rá. Erre azonban csak úgy voltak hajlandók, hogyha a mandátum Prohászkaé lesz. (Részletesen lásd: G. J.: *Titkos választás és ellenforradalom – 1920.* In: *Parlamenti képviselőválasztás és ellenforradalom.* Bp. 1994. Politikatörténeti Alapítvány K. 687.p.
- 11 Nemzeti Újság, 1920. január 4.
- 12 Uo. A kisgazdapárt visszalépése Prohászka javára ezzel az agrárprogrammal is magyarázható.
- 13 A Magyar Gazdaszövetség 1916. április 13.-i közgyűlésén előterjesztett javaslat. Közli: „*Agrártörekvések és birtokpolitika*”. A Magyar Gazdaszövetség 1916. április 13.-i közgyűlésének naplója. Bp. 1916.; *Egyházi Közlöny*, 1916. április 14.
- 14 A püspökség tési birtokát, 1025 kh-t parcelláztatott 1920 őszén.
- 15 A kiegészítő javaslatot Bernolák Nándor KNEP-beli képviselő terjesztette be, és nem Prohászka, mint az újabbán vádként elhangzott. Az viszont tény, hogy a javaslatot ő is aláírta. Lásd az 1920. február hó 16-ra hirdetett nemzetgyűlés naplója. V. köt. 107. ü. 1920. szeptember 21. 463-464.
- 16 *Nemzetgyűlési Napló 1920/V* . kötet 105. ülés, 1920. szept. 8. 389.p.

Szabó Péter: Prohászka Ottokár társadalmi tanítása és a modern szociális enciklikák

Az az alapvető törekvés, hogy megteremtse a keresztény világnézet és a modern tudományok eredményeinek szintézisét, végigkövethető Prohászka Ottokár enciklopédikus témagazdagságú, hatalmas életművén. „Én a keresztény világnézetnek aranyos szálát iparkodtam a geológiának, paleontológiának s evolúciónak tudományos adatain keresztül húzni s a töméntelen sok részt egy felsőbb egységbe összekötni, amire nagy szükségünk van” (3,2) – írja, képszerűen jellemezve életműve e fő törekvését, s bár itt csak természettudományokat említ, ez a szintézisteremtési igény a társadalomtudományok területére is érvényes. „A társadalomtudományok éles világosságot lövellnek az emberiség életére, öntudatára hozzák a társadalomnak a köz-jót, a közéletnek legszorosabb összefüggését és egységét, s mihelyt ez az ismeret átment az életbe, megváltoztatja a föld színét” (5,244) – indokolja meg szinte e tudásanyag világnézetbe integrálásának szükségességét.

Többféle megfontolás is javallja, hogy a társadalomra vonatkozó, filozófiai természetű nézeteinek felvázolásához a *Diadalmas világnézet* című művét célszerű alapul venni – természetesen kiegészítve más művei hasonló gondolataival. Először is azért, mert a mű alapvető célja ponrosan a fent említett világnézeti szintézisteremtő törekvés, amint az kezdőmondataiból – „Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a ma kultúrvilágába? Ez az én problémám.” (5,1) – is kitűnik, és így tartalma e tekintetben homogénnek mondható. Másrészt ez a mű a nagyobb lélegzetű monográfiái közé tartozik, jóllehet eredetileg cikksorozat volt a *Magyar Sionban*. Munkásságának elemzői (Schütz Antal, Gergely Jenő) szerint szinte trilógiát képez a *Föld és ég*, valamint az *Elmélkedések az evangéliumról* című kötetekkel, s ahogy Schütz Antal írja: „Prohászka ilyen arányú nagyobb mű megírásához többet nem jut” (25,58), másirányú teendői miatt. Tehát e nagyobb lélegzetű mű módot ad az egy témakörhöz tartozó gondolatok összefüggő, szisztematikus kifejtésére. A könyvet Gergely Jenő „társadalomtudományi alapműnek” tekinti. (6,59) Végül az is nagyon lényeges, hogy az 1903-ban megjelenő könyv kiadása előtt Prohászka – hét év római tanulmányi időszak után – két évtizedet tölt Esztergomban, teológiai tanárként, aktív, intenzív szellemi munkával, mintegy 2600 publikációt (jórészt recenziót) – köztük több szociális témájút – közreadva, tehát kellőképp megalapozva a nagy arányú művek szintézisét. Mögötte van – többek közt – a XIII. Leó nevével fémjelzett modern katolikus szociális gondolat és program megismerése (ő a *Rerum novarum* és XIII. Leó más szociális írásainak első magyar nyelvre fordítója és közreadója), és ennek révén a keresztényszocializmus eszméinek és programjának szinte legfőbb hazai hirdetőjévé is válik (vö. 6,57 és 7,235). Ugyanakkor elvégzi Marx főbb műveinek elemző tanulmányozását, ismertetését, valamint keresztény eszmeiségű kritikáját is. Ezekből is nyilvánvaló, hogy a *Diadalmas világnézet* társadalomfilozófiai jellegű fejezetei jelentős előmunkálatokra épülnek.

1. A keresztény társadalomfilozófia jellemzői és lehetőségei

Tulajdonképpen nagyon nehéz műfajba, vagy akár tudományos diszciplína keretébe szorítani azt a sokrétű mondandót, amit Prohászka a társadalmi, vagy ahogy ő fogalmaz a „szociális kérdés” témaköre kapcsán kifejt. Mint ahogy nehéz műfajt találni a katolikus egyház társadalmi tanításának is. Talán azt mondhatnánk, hogy maga ez a megnevezés, „*az egyház társadalmi tanítása*” mára már szinte műfajt is teremtett (ennek a megnevezésnek a műfaját). Prohászka mondandója is tulajdonképpen ehhez áll a legközelebb, nyilván azért is

adta Vass Péter, a „Prohászka Ottokár szociális tanítása” címet egy társadalmi témájú írásokból, beszédekből készült tematikus összeállításnak.

Milyen jellemzői vannak tehát a keresztény társadalmi tanítás műfajának? Először is az a szembetűnő, hogy az emberi gondolkodás szinte minden szintjén otthonos, nem lehet egy gondolati általánossági síkkal jellemezni. Isten szava, a szentírás tanítása, ennek értelmezése a legfelső, rendszerint vallásfilozófiai, teológiai szint, bár ez sem feltétlenül csak ilyen. De a keresztény tanításnak már a kezdetektől igen erőteljes jellemzője az élet- és emberközelség, hogy szociális érzékenysége miatt a szociális mondandó nem tud megmaradni a filozófiai, teológiai általánosság szintjén, hanem közelhajol az emberhez, annak konkrét problémáihoz. Az Ószövetség és az Evangélium szava is ilyen, a prófétai tanácsok, evangéliumi intelmek, egyaránt a bajba jutott, a szenvedő, a szegény emberhez szólnak. Emellett azt is tekintetbe kell venni, hogy ez a tanítás most már két évezrede szól, különböző korok aktualitásait figyelembe véve, tehát időben is az örök törvény és annak konkrét megvalósulása között kell mozognia. Ily módon a gondolatmenetek – Prohászka gondolatsorai is – állandó mozgásban vannak a kinyilatkoztatás szférája és annak naprakész aktualizálása közt. Például: „A keresztény filozófia így igazít el minket időn és örökkévalóságon...” (5,247), és „a bajon úgy segíthetnénk, ha a társadalom készséggel adná meg a szabad embernek, a munkásnak jogos bérét...” (5,253) – Örök és napi kérdéseket hoznak kapcsolatba, filozófiai és szaktudományos eredményeket taglalnak, eszmetörténeti tendenciákat tekintenek át, szociális bajokat vizsgálnak.

Ilyen természetű anyag esetében, amikor a „társadalomfilozófiai szintézis” feltérképezése a vizsgálódás fő iránya, természetesen csak arról lehet szó, hogy ennek a gondolati síkok közt folyamatosan mozgó, sokrétű mondandónak a társadalomfilozófiai tartalmára koncentrálnunk, erre állítjuk be a vizsgálódás fókuszát. Hisz, ha csak a marxi társadalomfilozófiát tekintjük, akkor is nyilvánvaló, hogy a teológia, társadalomfilozófia, szociális tanítás és konkrét szociális program egymásból építkező, egymásból továbbgyűrűző gondolatmeneteiből a társadalomfilozófiára koncentrálnva sem lehet a vizsgálódás teljesen lehatárolt, „tisztán” filozófiai: belekerülhetnek, de nyilván ki is maradhatnak fontos politikai, vagy egyéb jellegű gondolatok.

Prohászka gondolatainak elemzésénél *a modern pápai enciklikák, dokumentumok* hasonló gondolatait is felhasználom. A cél nem az, hogy ezzel Prohászka zseniális előrelátását pontról-pontra bizonyítva lássuk, hanem hogy az elemzést gazdagítsa, árnyalja, hogy kiszélesítse azt az értelmezési tartományt, amellyel ezek a gondolatok közelíthetők. „Prohászka már a századfordulón a liberlizmus és a szociáldemokrácia végletei között kereste azt az utat, amelyet a későbbi pápák – XI. Piusztól II. János Pálig megjelöltek a szociális kérdésekben” (7,242) – írja Szabó Ferenc. Időszerű és meglepően zsinati” (7,253) – teszi hozzá másutt. Kétségtelen, hogy rá lehetett látni bizonyos hangsúlyokra Prohászka korában is, bár természetesen nem azzal a gondolati koherenciával, gazdagsággal, amit fél évszázad társadalmi és tudományos haladása, tapasztalata megérlelt. De hogy Prohászka gondolkodása rokon ezekkel, hogy eltalál ma is autentikus közelítéseket, azt az itt feltüntetett – természetesen hiányos és ötletszerű – párhuzamok is igazolhatják.

A problémaköröket tárgyaló fejezetcímek – „Az evangélium s a munka”. „Az evangélium és a szociális fejlődés” – kifejezik a vállalkozás komolyságát, nagyívűségét. Az evangélium a kereszténység lehető legautentikusabb forrása, Krisztus szava, ezt, ennek szellemét veszi alapul, nem valami „emberibb” közvetítést, teológiai munkát, vagy pápai dokumentumot. A két központi téma közül az első a *munka*. Szerepének vizsgálata nemcsak azért fontos, mert a munkáskérdés a kor nagy problémája, hanem szerepe miatt is; nevezetesen, hogy „a haladás lendítőkereke” (5,242). A másik, a *szociális fejlődés* pedig – amelynek pusztá elismerése is újnak tűnhetett sokak szemében – szintén tükrözi a kor aktualitását – „a mi korunkban a szociális kérdés nagyon előrehaladott állapotban van” (5,250) – másrészt az egész

történelem menetének áttenkítésére ad lehetőséget, távlatossá teszi, tágra nyitja a vizsgálódás keretét, általánossá, filozófiai szintűvé fokozva így a következtetések jellegét. Emellett annak is szerepe lehetett a témakörök kiválasztásában, hogy a szintézisbe építésre érdemes társadalomtudományi eredmények, eszmék, filozófiai gondolatok is e témák mentén jelentkeztek.

Magas szintű gondolati igényességet tükröz, hogy Prohászka a keresztény társadalomfilozófia, társadalmi tanítás és szociális program összefüggő tartalmainak kifejtése előtt felveti általában ennek *elvi lehetőségeit*: mit lehet és mit nem lehet elvárni ettől a tanítástól. Ezt később (Gergely Jenő szerint „kétkedő és meditáló hajlamú főpap” (12,5) VI. Pál gondolja végig – persze más dokumentumok, például a *Quadragesimo anno* (13,69) is szólnak erről – szisztematikusan az 1971-ben kiadott *Octogesima adveniens* kezdetű apostoli levelében, „Mire képes az egyház szociális tanítása?” alcímmel, ily módon: az egyház „nem emeli fel ugyan szavát azért, hogy tekintélyével egy-egy társadalmi rendszert támogasson, vagy hogy valamilyen kész modellt javasoljon, mégsem éri be azzal, hogy csupán általános elvekre hívja fel a figyelmet...” (8,33). Hasonló értelmű a II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciójának 42. pontjában megfogalmazott gondolat: „Az a sajátos küldetés, amelyet Krisztus az egyháznak adott, nem politikai, gazdasági vagy társadalmi jellegű, mert ő vallási természetű célt tűzött ki eléje. Ámde éppen ezzel a vallási küldetéssel jár együtt az a feladat ..., hogy az emberek közössége az isteni törvény szerint épüljön fel és legyen szilárd.” (9,227)

Prohászka is pontosan ezeket gondolja végig jó fél évszázaddal korábban, és következtetési is hasonlóak: „Az evangélium nem azonosította magát sem a klasszikus, sem a középkori világgal ...” (5,241), „a helyes nézet pedig az, hogy legyetek Isten gyermekei minden társadalmi alakulásban és minden társadalmi alakulás dacára...” (uo.). A gondolat lényege, hogy az egyház, az evangélium, Isten országa – Prohászka e kifejezéseket szinonim értelemben használja – természete szerint nem kötődik konkrét társadalmi rendszerhez és nem ad kész modelleket. „Az Úr Jézus az Isten országát jött megalapítani a földre, az pedig nem állam, nem jogi intézmény, hanem a nemzetek Apostola (azaz Szent Pál) szerint: „erény”, „béke”, „öröm”. (5,248)

Prohászka nem lenne teológus, nem lenne apostol, szónok, költő, ha itt meg nem állna és szép költői képekben, ihletett gondolatokban ki ne fejtené, hogy miben áll Isten országának magasabbrendűsége a földi világgal szemben. Az „evangélium lehellete” a „hegyi beszéd szelleme” idéződik fel szavaiban, s az általuk hozott „kincs”, „drága gyöngy”: „a derült, megnyugodott lelkület”, a „karácsonyi éj glóriája” a „békét a jóakarátú embereknek” kívánalma. Ezek magasabbrendűek a földi világ javainál, a „pénznél”, a „jogigénynél”, amit „ki kellene pörölnünk”, amiért „másokkal kellene veszekednünk”. „A »bona voluntas« a legnagyobb erő, az élet hullámai fölött leng, mint a sirály a viharban; csendben ül a mulandóság korhadó ágain, mint a vadgalamb a száraz fán; nem fél, hisz szárnya van.” (5,248) ... „Jézus nem tagadja a jogot, ... de a joggal szemben az önkéntes szeretetet ajánlja.” (Uo.)

Miután ily módon kifejti a *különbségeket* a két „ország” között, megerősíti, hogy a Jézus által „adottak” az Isten országára vonatkoznak, tehát: „ne várjunk tőle pontokba szedett, befejezett szociális programot” (uo:) ... „az evangélium sehol sem ösztönöz lázadásra” ... nem teremt röggön új társadalmi szervezetet” (uo.).

De – és itt lép tovább a gondolatmenet a két ország közti különbségek ecsetelésénél – annak ellenére, hogy az evangélium nem ad konkrét szociális programot, „a fejlődő keresztény társadalom majd megteremti magának a megfelelő formát; megteremti az egyikét, hogy elvesse a másikat, mihelyt fejlődési stádiumának meg nem felel” (uo.). Itt tehát megjelenik a *társadalom sajátos fejlődésének* gondolata, és ezt a saját erők által mozdított

fejlődést „az evangélium éppoly kevésbé akadályozhatta meg, mint ahogy nem akarta, hogy a fiú a gyermeknek, s a férfi a fiúnak szükké vált ruhájában szorongjon.” (Uo.)

A következő gondolatban ez a passzívan pozitív, a fejlődést nem akadályozó szerep aktívan pozitívvá válik; „Lesz tehát társadalmi szervezkedés, lesz elválkozás, szóval lesz szociális kérdés; az Isten országa nemcsak nem akadályozza azt, hanem sürgeti annak szerencsésebb kialakulását.” (Uo.) Vagyis a két ország közti eltérések ellenére, a társadalmi fejlődés önálló tendenciái mellett mégis *megjelenik az evangélium (Isten országa) földi fejlődést előmozdító szerepe.*

Ezt követően két hallatlanul tömör mondatban összefoglalja az eddig mondottakat, és tulajdonképpen megválaszolja a szóbanforgó kérdést is: mire képes az egyház szociális tanítása? „Akik azt gondolják, hogy az evangélium fősőslegessé teszi a társadalmi alakulást, vagy hogy egy csapással nyélbe üti a mindenkorra érvényes társadalmi rendet, azok sem azt nem tudják, hogy mi az Isten országa, sem azt nem értik, hogy mi a társadalom.” (5,249–250) Majd, miután a kész recepteket, modelleket várók várakozását lehűtötte, végre konkrétan is megfogalmazza, hogy hogyan képzelhető el az evangélium és a társadalmi kérdés megoldása közti összefüggés; „Éppen olyan fölületes nagy szó az is, hogy az evangélium, vagy az egyház egymagában képes lesz megoldani a szociális kérdést; arra ugyan nem képes, hanem igen, az evangélium fogja szolgáltatni az erköcsi ideális elemeket, melyeket a szociális kérdés időnkénti megoldásában érvényesíteni kell.” (5,250) Tehát a Krisztus szavával megfogalmazott erköcsi és eszmei alapok azok, amelyeket az evangélium ad, valószínűleg ugyanazt jelenti, mint a *Gaudium et spes* által használt „isteni törvény”, amely szerint kell épülni az emberek közösségének.

De ez csak egy része, eleme a szociális kérdés megoldásának, nem maga a megoldás, mert, ahogy Prohászka fogalmaz: „a szociális kérdés mindig relatív” (uo.), azaz mindig megvannak a *konkrét jellemzői*. A megoldás többi elemét tehát „nem az evangélium, hanem az azon időbeli társadalom szolgáltatja”. (Uo.) Mintha csak az „idők jelei” figyelembevételének zsinati gondolata kapna itt megelőlegezést.

2. „Az evangélium s a munka”

Azt, hogy Prohászka a munka problémakörének átfogó vizsgálatát társadalomfilozófiai szintézise központi témájává tette, sok minden indokolhatja. Leginkább talán II. János Pál *Laborem exercens* kezdetű enciklikájának szavai: „az Egyháznak meggyőződése, hogy az emberi munka az ember földi életének alapvető tényezője.” (10,373). A munkával foglalkozó fejezet rendkívül komplex. Tulajdonképpen a társadalomfilozófiai koncepció felvázolásához szükséges fogalmak és összefüggések sokrétű hálóját tartalmazza, középpontban természetesen a munka fogalmával. A gondolatmenet *kiindulópontja* Prohászkanál sem más, mint a csaknem minden jelentős keresztény eszmeiségű dokumentumban (*Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Gaudium et spes*, *Populorum progressio* és főleg a *Laborem exercens*) idézett Teremtés Könyve cikkely, ami Prohászkanál így hangzik: „töltsétek be a földet és hajtsátok azt birodalmatok alá és uralkodjatok a tenger halain és az égi madarakon és minden állatokon, melyek mozognak a földön” (Mózes I. 1,28)”. (5,241). Prohászka ezt a „kultúra első paragrafusának” tartja, amely „magának az Istennek a gondolata” (uo.), hogy az „ember úr legyen a földön”, s „a lenyűgözött erőkön építse fel a kultúréletet” (uo.). A *Laborem exercens* magyarázza meg, hogy miért indokolt ez a kiindulópont: „Amikor az Isten képmására ... teremtett ember ezeket a szavakat hallja: „növekedjétek és sokasodjatok és töltsétek be a földet, s hajtsátok uralmatok alá”, a mondottak – ámbár nem közvetlenül és nem kifejezetten a munkára vonatkoznak – mellesleg minden kétséget kizárólag jelzik a világban végrehajtandó tevékenységet; s mi több, az ő rejtett lényegét is megmutatják.” (10,374)

Nagyon jelentős mozzanat, hogy már itt, az ószövetségi idézettel szinte egyidejűleg, azt értelmezve, ebbe az Isten gondolatában megfogalmazott „kultúrföladatba” beleérti minden *társadalmi igazságosságra* törekvő szociális program alapcélkitűzését is, nevezetesen; „ugyanaz a kultúrföladat sürgeti, hogy a javakat ne csak néhányan élvezzék, hanem hogy azokból minél többnek jusson” (uo.). A munka szükségességének és a megtermelt javak minél igazságosabb elosztása igényének összekapcsolása már a gondolatsor genezisének rávilágít Prohászka mély szociális érzékenységre.

Talán nem véletlen, hogy az idézett Genezis-cikkely tartalma kibontásának ez az iránya VI. Pál *Populorum progressio* kezdetű enciklikájában található, mely a népek fejlődésére fordítja figyelmét. „Ha tehát – hangzik az enciklika szava – a föld arra teremtett, hogy mindenkinek biztosítsa a megélhetéséhez szükséges dolgokat, és mindenkit ellásson a haladás eszközeivel, akkor meg is van a joga mindenkinek arra, hogy megtalálja a földön, ami neki szükséges. A II. vatikáni zsinat így emlékeztet erre: »Isten földet s mindent, ami hozzátartozik, minden ember és minden nép használatára rendelte, és pedig úgy, hogy méltányos eloszlásban álljanak rendelkezésre mindenkinek; s ebben vezető szempont a jogszerűség, a szeretettel kiegészítve.«” (14,287)

Az ószövetségi gondolatról az újszövetség szerepére áttérve azt tartja fontosnak hangsúlyozni, hogy „mindezen (ti. a fent idézett isteni parancson – Sz. P.) az evangélium nem változtatott semmit; s éppen ezért a természetes fejlődést az evangéliummal megakasztani nem szabad. Az bűn és hazugság volna (5,241). Ezt a gondolatot másutt is kifejti: „az Úr Jézus ... a földi ország elé pedig s annak tökélesbülése elé nem gördített akadályt...” (5,256). Valószínűleg voltak olyan nézetek, melyek az evangéliumra hivatkozva utasították el a fejlődés és az igazságosság gondolatát.

Prohászka az emberi munka fogalmának tárgyalását összekapcsolja a *kultúra fogalmával*, szinte szinoním értelemben használva őket, oly módon, hogy amint az ember – a parancs uralmát kiterjeszti a természetre, az nem más, mint „kultúrhaladás”. A „kultúra az embernek érvényesülése és uralmának kiterjesztése” (5,241) – fogalmazza meg definíciószerűen, gazdagítva a fogalmak és összefüggéseik rendszerét.

Hallatlanul lényeges, hogy már ezen a ponton, a fogalmi alapvetés kezdetén belép az *emberi személy fontosságának* szempontja is, ami szintén alapvető minden későbbi keresztény közelítésben. „Az ember tehát mint személy a munka alanya; mint személy dolgozik és hajtja végre a munka folyamatához tartozó különböző tevékenységeket, melyeknek – eltekintve objektív értéküktől – arra kell szolgálniuk, hogy kibontakoztassa emberi mivoltát és betöltse hivatását, ami ő embervoltából következően mint személyt megilleti” – írja a *Laborem exercens*. (10,377) Prohászkanál is nagyon fontos az ember maga, a személy, ennek minősége és e minőség folyamatos fejlődése. Aligha téved Gergely Jenő, amikor a *Diadalmas világnézet* „A szép egyéniség” című fejezetében – ami természetesen kapcsolatban áll az itt tárgyaltakkal – a keresztény perszonalizmus előzményeit sejtí. (Vö. 6,7.) Az ember belső világa, annak épülése a munka, a kultúra előrehaladásának folyamatában fontosabb a külső természet meghódításánál; A kultúrának „Két világa van: a külső s a belső, az igazi kultúra mindkét országra kiterjeszkedik és súlypontja természetesen nem a külsőben, hanem a belsőben fekszik.” (5,241) A *Gaudium et spes* ebben a gondolkörben így fogalmaz: „Az emberi tevékenység kiindulópontja is, de célja is az ember. Ő ugyanis, amikor dolgozik, nem csak a tárgyakat és a társadalmat alakítja át, hanem saját magát is tökéletesíti; sok mindent megtanul, fejleszti képességeit, ki önmagából, sőt önmaga fölé emelkedik. Ez a gyarapodása, ha jól fontoljuk, sokkal nagyobb érték, mint a maga körül felhalmozódó vagyon.” (9,222)

Prohászka a munka e kettős irányát a fejlődés folyamatába ágyazza: „Az ember úr lesz tehetségeinek kifejlesztése által, a teljes embernek kialakulása által; s ha a külvilágot tekintjük, úr lesz elsősorban a technikai haladás, a munka által.” (5,242) Ezt következően

definíciószerűen meg is fogalmazza most már a munka és a haladás összefüggését: „a munka a haladás lendítő kereke.” (Uo.)

Nagyfokú tömörség és lényeglátás tükröződik abban, ahogy Prohászka az *ószövetségi idézettel kezdődőtől a „haladás lendítőkerekét” tartalmazóig terjedő tíz mondatban felállítja a kulcsfogalmak és összefüggések eme konstellációját. A bibliai szó isteni parancsa, az evangélium szerepe, az emberi munka és a kultúra folyamata, ennek kapcsán a humanizált természet és a munka során tökéletesedő személyiség, valamint a javak és jogok igazságosabb elosztása felé haladó társadalmi fejlődés fogalmai és összefüggései részletesebb elemzésben nyilván plasztikusabbá, világosabbá válnának – válnak is később – de itt épp ez a szinte ősállapotbeli, csíraszerű együttlétük fejez ki valami nagyon fontosat és pontosat, nevezetesen összefüggésüket, egybetartozásukat.*

A munka folyamatos világhódító útjának végigtekintése után Prohászka ennek *társadalompolitikai konzekvenciáit* is elismeri, törvényszerűnek, szinte a hegeli „úr-szolga” dialektikának megfelelő könyörtelenséggel bekövetkezőnek tartja a változásokat: „A munka kezdi érezni, hogy hiszen mindezt a gazdagságot, pompát, kényelmet ő szolgáltatja; érzi, hogy mindezt az ész és a kéz teremti; azért aztán követeli is, hogy az általa teremtett világban ő maga s ne a kiváltság, ne a tunyaság, vagy a pénzcsinálás henye mestersége érvényesüljön. Ekkép a társadalmi alakulás egén a munka csillaga kel föl s emelkedik vezető szerepre s a munkának befolyása és súlya szerint alakul át a társadalom.” (5,242)

A rövid fejezetbe kétszer is beiktat egy-egy történeti áttekintő gondolatsort, mely a marxi formációelmélet sémái szerint billenti vissza fokozatosan a munka javára a társadalmi formák fejlődése során az erőviszonyokat. Következtetése a jövőt illetően így hangzik: „Nálunk is az a társadalom, mely ki fog fejlteni, ha fog egyáltalán valami kifejlteni, nem lehet más, mint az, amelyben a főszerepet a munkásság játssza, amelyben a a demokrácia a vezető elem.” (5,243) Ez a felvetés itt még megmarad ezen az általánossági szinten, a későbbiekben, a szociális kérdés konkrétabb összetevőit vizsgálva gazdagabbá, árnyaltabbá, politikai jellegűbbé válik.

A munkáról mondottakat az 1907-ben kiadott –1911-ben indexre került – *Modern katolicizmus* című műben gondolja újra Prohászka. Talán reflektál is a korábban mondottakra, mélyebbé teszi helyenként az elemzést, erőteljesebb a történelmi materializmus kritikája is. Az önálló fejezetcím – Munka és vallás – azt tükrözi, hogy a téma megőrizte központi helyét, fontosságát. Távtlatos rálátással emeli ki azt a *változást*, ami a munkáról való katolikus gondolkodásban valóban döntő mozzanat, talán saját szemléletváltozását is kifejezve: „a modern kultúrában elváltozik a munkáról való nézetünk is s jellegei közül oly sajátossága szökik szemünkbe, amelyet eddig nem méltattunk annyira figyelmünkre. Eddig ugyanis a munkában inkább a büntetés jellegét láttuk s ugyancsak láthattuk, mert benne van...” (16,146) Az új szempont pedig, ami most válik nyilvánvalóvá abban ragadható meg, hogy „a munkában fejlik ki elsősorban is az isteni hasonlóságnak egyik vonása, a tevékenység...” (16,146) Ez a gondolat új a *Diadalmas világnézet* koncepciójához képest, bár attól nem idegen. A *Gaudium et spes* így fejt ki ezt a gondolatot: a leghétköznapibb dolgokra is érvényes, hogy akik dolgoznak „meg lehetnek győződve arról, hogy tevékenységükkel a Teremtő művét fejlesztik tovább, embertestvéreik javát mozdítják elő, és személyesen segítik megvalósulni az isteni Gondviselés tervét a történelemben.” (9,221) A *Laborem exercens*ben pedig ez áll: „Az isteni Kinyilatkoztatás igéjébe nagyon mélyen bele van írva az az alapvető igazság, hogy az Isten képmására teremtett ember munkája által részesedik a Teremtő művében, és saját lehetőségeinek mértéke szerint bizonyos értelemben folytatja, kibontakoztatja és beteljesíti a teremtést, miközben egyre előbbre halad azoknak a kincseknek és értékeknek föltárásában, melyeket Isten teremtett.” (10,407) Prohászka nem fejt ki ezzel a világossággal e gondolatot, de a *teremtésben tevékeny Isten és a munkában hozzá hasonló ember összefüggés* felvetése ebben a gondolatban mozog. Azt az oldalát bontja ki a munka hatásainak, amely az emberre hat vissza: „Isten az örök tevékenység s minden erő, legyen az

ész vagy izom, arra való, hogy tevékenységben kiadja erejét; ha nem teszi, tönkre megy; a munka tehát az élet, az egészség s a boldogság szükséges eleme; a munka életfejlesztő és életnemesítő tényező. Munka nélkül nem élhetünk, nemcsak mert nem lesz kenyerünk, nem lesz házunk, öltözetünk, hanem azért sem, mert nem lesz gondolatunk, nem lesz nemes szívünk.” (16,146) A gondolatsort a munka két „jellegének” együtt érvényesülő sajátossága megállapításával zárja: „a munka büntetés, amikor elfonnyadunk alatta, mikor súlya alatt páriákká, helótákká, rabszolgákká, örömtelen bérmunkásokká görnyedünk, de lehet áldás is, ha kivirágzik testünk-lelkünk tőle.” (Uo.) Kétségtelenül fejlődést tükröz ez az egyensúlyra torekvő megállapítás, ami átmenet a *Rerum novarum*ban kiemelt „A föld átkozott lesz miattad. Fáradsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján” (15,35) jellegtől a „beteljesíti a termetést” gondolata felé.

A *materialista szemlélettől*, a munka szerepének egyoldalú, azt abszolutizáló szerepétől való elhatárolódás itt markánsabb, erőteljesebb, határozottabb, mint a *Diadalmas világnézetben*; „mindkét esetben (azaz, külső és belső hatásában – Sz.P.) azonban csak eszköz és sohasem cél. Nem a munka miatt élünk, hanem a munka eszközünk a szép, nemes, emberhez méltó életre” (16,146), „az élet célja s a kultúra értéke sohasem lesz a munka, hanem az ember”. (16,146–147) A *Laborem exercens* mondatai: „a munka értékének elsődleges alapja maga az ember”; „a munka szolgálja az embert, és nem az ember a munkát”; „Végelemzésben ugyanis a munka célja ... mindig az ember marad.” (10,378) egybecsengnek ezzel az értékítélettel. Szatirikusan, karikírozva jellemzi Prohászka az egyoldalú álláspontot: „mindent csak a munkától vár, mert hogy a munka segít új társadalmi alakulásokra, de ez a bölcsesség tisztára szemfényvesztés, mert a munka zsákjába rakja bele a világ összes értékeit, az embert s annak ideológiáját, az eszményi világot, az érzelmet, a kedélyt s annak megnyilatkozásait, nem csoda tehát, hogy megrázva e csodaszákot ügyes bűvészként, mindez értékeket megint ki is szedheti belőle... Kétségbeesett, no meg fölületes gondolat is az embert mechanikával azonosítani.” (10,147) Végül is egy rá jellemző – a *Diadalmas világnézetben* megismert – harmóniateremtéssel válaszolja meg a kérdést: „Szükséges a vallás s szükséges a munka, de az evangélium nem a munkát, hanem a belső lelki világot hangoztatja, nem mert a munka nem szükséges, hanem azért, mert szükségesebb a vallási s erköcsi világot kiemelni” (16,147). Ezt a gondolatot, a „külső” és a „belső” viszonyában politikai színezetű felhanggal is kiemeli: „A belsőtől a külső, ez az evangélium; a kölsőtől a belső, ez a szociáldemokrácia.” (Uo.)

Hasonlóan a *Diadalmas világnézet* gondolatmeneteihez, a munka értelmének taglalásából itt is átvált a személyiségre „Szóval megintcsak az egyénnek szellemi világa ... áll itt is előtérben; ez az igazi kultúra, az életnek s munkának virága” (16,146). Ez egyébként a már eddig bemutatott értékrendből is egyértelműen kitűnt.

3. „Az evangélium és a szociális fejlődés”

A második nagy – még a munkánál is szélesebb körű – társadalomfilozófiai problémakör a társadalmi haladás, fejlődés, Prohászka szavaival a „szociális fejlődés” témaköre. Folytatása az előző gondolatmenetnek oly módon, hogy „a munka a haladás lendítő kereke” mondatban már szerepel a fogalom, másrészt a gondolatból következik is léte.

Úgy tűnik, hogy a társadalomfilozófiai szintézis legtekintélyesebb részét e fogalom mentén kellett Prohászkanak elvégeznie. Többszöri utalása jelzi, hogy többféle korlátba ütközött a *fogalom elfogadása* is; „Az ember ugyanis nagyon könnyen beleringatja magát abba a meggyőződésbe, hogy a viszonyok, a társadalmi alakulások és kapcsolatok mindig olyanok maradnak, mint az édes jelenben s revolucionak, jogfosztásnak, erőszakoskodásnak bélyegzi a fejlődést” (5,239); „az uralkodó és vezető osztályok jól érzik magukat javaik és jogaik élvezetében, s az emelkedő osztályokat betolakodóknak nézik.” (5,243); „nekünk,

katholikusoknak az az öreg hibánk, hogy a történelmi fejlődéssel, s a tényleges állapotokkal nagyon is összenövünk, s a ténylegesen főnállóra ráruházzuk az isteni rendnek és akaratnak tekintélyét.” (5,247)

Magának a társadalmi fejlődés fogalmának megragadásához a társadalomfilozófiainál *szélesebb*, de arra is kiterjedő *általános filozófiai és ismeretelméleti kiindulópontot* kell figyelembe venni. „Mennyivel különb a mi világnézetünk – írja Prohászka a *Föld és égben* –, hogy az értelem s az értelem leánya a tudomány, a végtelen Istenből valók, s következőleg isteni gondolatokat keresnek mindenütt. Föladatuk nem a teremtés, nem teremteni küldte őket az Úr; de olvasni, utánagondolni az Úrnak az ő örök, hűséges gondolatait, „cogitationes aeternas, fideles”” (4,178). Itt tulajdonképpen a tomista filozófia ismeretelméletét villantja fel, melyben az igaz ismeret a tudás megegyezése tárgyával, a megismerő és a megismert azonossága, egyfajta létazonosság, ráismerés. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Prohászka értelmezésében „a természet az Isten gondolatainak hű és kedves kifejezése” (3,6), és hogy „a tudomány Isten gondolatainak természetes föltárása” (3,18), akkor ebből következik, hogy a társadalmat is ilyen ráközelítéssel vizsgálja. Ez kitűnik abból, amit az evangéliumról és Jézusról mond, hogy tudniillik nem akadályozta „az Isten gondolatainak kifejlését a világban, nem akadályozta meg az emberiség fejlődését, mely természetünkkel adva van.” (5,241)

Ily módon a társadalmi fejlődés fogalmának megközelítésénél látni kell, hogy egyfajta *átfogó gondolati koherenciáról* van szó, amely szerint a világ átfogó fejlődésének, az evolúcióval leírható fejlődésének része a társadalmi fejlődés is. Rá is vonatkozik ez a gondolat: „Ad-e a teremtő erőnek egységes, s mindent egyben átölelő, fölkaroló aktusáról valami a földön és az égen tüzetesebb képet, mint az evolúció tana, mely az ősködből kiindulva egymás után való fejlődésekben s egymásból való alakulásokban kifejti a világot minden teremtményével, minden alakjával? Egyetlen egy isteni gondolatnak potencialitásában benne volt az egész világ, s most kifejlik belőle aktusokban, ami összehajtvá, összezsugorítva parányi méretekben benne foglaltatott, mint magban a fa, lomb, virág.” (4,182) A társadalomfilozófia síkján is ezekkel e következtetésekkel, ennek a koncepciónak érveivel találkozunk: „Az Isten gondolata az, hogy az ember úr legyen a földön” (5,241), ... „az embert, az egyént a szabadság jellemzi; ez az Isten gondolata róla” (5,254) mondatok világosan jelzik ezt, mint ahogy a társadalom, az „emberiség fejlődése” sem más, mint „az Isten gondolatainak kifejlése a világban”. (Vö. 5,241.)

Hogy a társadalmat illetően is alapvető feladat „Isten gondolatainak természetes föltárása”, hogy ez a vizsgálódás fő iránya, időtállóan tűnik a katolikus gondolkodásban, amint ez a *Laborem exercens* mondatából is kitűnik: „Amikor az ember felé fordul, arra törekszik az Egyház, hogy feltárja azt az örök tervet és a természetet felülmúló rendeltetést, amelyet az élő Isten, a Teremtő és Megváltó neki kijelölt.” (10,374)

Ez tehát Prohászka „szociális fejlődéssel” kapcsolatos társadalomfilozófiai koncepciójának kiindulópontja, a *többszintű elképzelés első, és legalapvetőbb szintje*. Ez maga a folyamat, de egyben a mozgató ok is és cél is, ami mindenfajta fejlődés, evolúció oka, s ez nem más, *mint Isten teremtőereje, terve, célja, gondolata*, amit beleoltott potenciális kifejlődési lehetőségként a kezdetibb, alacsonyabb szintekbe.

A világban általában, főleg a természetben Isten gondolatai kifejlődésének egy alapvető jellegét *tekintve természeti, természetes folyamat* felel meg. Érdekes, hogy Prohászka a fejlődést a társadalomban is szinte természeti folyamatnak fogja fel: az emberiség fejlődése „természetünkkel adva van” (5,241). „Ha ez álláspontból ítéljük meg a társadalmi mozgalmakat, eleven szervezetek fejlődését látjuk bennük. A fejlődést pedig semmi eleventől nem tagadhatjuk meg.” (5,243); „a munka az embernek természetes funkciója” (5,241); aki tagadja a fejlődést, azért teszi, mert „nincs fogalma az életről, s a társadalmat nem tekinti élő szervezetnek” (5,239); „a keresztény társadalom ugyanis csakúgy fejlődik, mint akármely szerves lény” (5,249), és e fejlődés hasonlatanyagában az ember (gyermek-fiú-férfi) fejlődési

szakaszai szerepelnek. A természetes, organikus társadalomfelfogás jellemzői közt – valószínűleg a *Rerum novarum* nyomán (vö. 15,36) – a társadalom – emberi test ősi, még Menenius Agrippa (majd Szent Pál) által használt hasonlata is szerepel; „a szociális gondolat, hogy mindnyájan egy testet képezünk s közös boldogságban dolgozunk, hatalmassá válik majd, melynek ellene nem állhatnak.” (5,253)

Ezek után következik a valós szociális szféra, a társadalmi problémákkal terhes legalsó szint, amelyben végül is az Isten által elgondolt és a természetre emlékeztető módon zajló fejlődés végbemegy. Prohászka ennek a folyamatnak az értelmezésében is a keresztény világnézet és a korabeli szociális gondolatok szintézisére törekszik. Ennek fő motívuma és alapja, hogy „a mai szociális mozgalom ideális rokonságban van az evangéliummal!” (5,250), s ezért a keresztény demokrácia rokonszenvezik a szociális törekvésekkel, „melyeket a hitetlen szociáldemokráciából kisajátít, s lefoglal az evangélium számára!” (Uo.) Ily módon a társadalmi szociális fejlődés e szintjének értelmezésében, mozgástörvényei feltárásában a marxi társadalomfilozófia fogalmai, közelítésmódjai és következtetései azok, amelyekkel szintézist teremt. Használja a munkamegosztási viszonyok, termelési mód, társadalmi alakulat – amit ő „társadalmi alakulás”-nak mond – az osztályok, osztályharc fogalmát. Az ezekkel a fogalmakkal elemzett társadalmi fejlődési folyamat menetére, ennek törvényszerűségeire vonatkozó következtetéseket is nagyjából elfogadja, elismeri az evolúció, helyenként a revolúció szerepét. Ezek szerint: „a történelem folytonos változást tüntet föl, amely változást az alsó néprétegek emelkedése s a tűrhetőbb emberi létnek általonsítása jellemez.” (5,239)

[Visszautasítja azonban az osztályharcot. – Szerk.] E fejlődés során „Minden ... új lépés több és több embert emel a jogok és javak élvezetébe... Ellenkező irányba haladni ... lehetetlen. A törekvések, haladások, átalakulások *célpontja a nagy közös emberiség*. Eddig is az volt; de (és itt jelzi a társadalomfilozófiai szintézisbe épített társadalomtudományi eredmények szerepét – Sz.P.) ezentúl már öntudatos ismeretünké vált ez a folyamat, mely a kiváltságokat a közösség javára letöri s a javaknak élvezetét intézményesen tágasabb néprétegeknek lehetővé teszi. A társadalmi fejlődés szociális tartalmára utalva az alsó néprétegeket említi, a mind több és több embert, akinek részesülnie kell a javakból és jogokból.

Amint már fentebb említettük, *a munkásság szerepét* is fontosnak tartja; ami ki fog fejlődni, az „nem lehet más, mint az, amelyben a fő szerepet a munkásság játssza” (5,243) – írja, nyilván a marxi eszmék hatására. Annak ellenére, hogy itt talán túl direktnek tűnik ez a hatás, mégis olyan tendenciát jelez, amely később is jellemzi a katolikus gondolkodást; „meg kell erősödnünk abban a meggyőződésben, hogy az emberi munkának elsőbbsége van azzal szemben, amit az idők folyamán »tőkének« szoktak nevezni” – olvashatjuk a *Laborem exercens*ben (10,387), olyan elvként, „amelyet az Egyház szüntelenül tanított.” Valószínű, hogy az evangéliumi tanítás tartalma a döntő az *emberek egyenlősége* kérdésében is: „Erkölcsei tekintetben az evangélium kihirdette az emberek egyenlőségét” (5,251), tehát nyilvánvalóan egybeesik a más világnézeti alapú társadalmi mozgalmak egyenlőségkövetelésével Prohászka kérdésfelvetése: mely épp az előző evangéliumi gondolatot folytatja:” mert az Isten országával szemben nincs különbség görög és barbár, úr és szolga közt: de hol maradt az emberi méltóságnak méltatása a társadalmi életben?” (Uo.). A gondolat és az igény azóta is időszerű, amint ez a *Gaudium et spes* mondataiból is kitűnik: „Mivel minden embernek szellemi lelke van és Isten képmására van teremtve, mindegyiknek ugyanaz a lényegi természete és az eredete; s mivel Krisztus mindnyájukat megváltotta, mindnek ugyanaz a hivatása, és az Isten szándéka ugyanaz velük, ezért egyre határozottabban el kell ismerni, hogy minden ember alapvetően egyenlő.” (9,217–218) Így formálódik tehát az a szintézis, melyet Prohászka az evangélium tanítása és a korabeli társadalomtudományi eredmények és szociális eszmék egybevetésével, egymásraépítésével fokról-fokra felépít.

Annak, hogy ezek a szociális tartalmak mély meggyőződésévé váltak szép példáját adja 1919-ben, a Tanácsköztársaság napjaiban, amikor saját életében, átélve kommentálta a történéseket papjai számára, a cenzúra miatt kéziratban maradt püspöki körlevelében: „Tekintve a világ fejlődését s az abban élénk gördülő isteni gondolatokat, mi nem lehetünk ellene a szocializálódásnak, amennyiben az a társadalmi föltételeknek s a társadalmi műveltség igényeinek megfelel. Mi nem lehetünk ellene az alsóbb rétegek fölfejlődésének, s nem volnánk lelkipásztorok, ha éppen a krisztusi gondolatokból nem vennők észre a világ jogát arra az új s jobb berendezkedésre.” (17,231) E két mondat koncepciója lényegi és szép összefoglalása.

Írásaiból a társadalmi fejlődés *további sajátosságai* bontakoznak ki. Egy-egy társadalmi kor *alapkérdését* illetően is elfogadhatónak tarja a marxi elgondolást: „a társadalmi rétegeknek új elhelyezkedése alkotja mindannyiszor az illető kornak társadalmi kérdését. Ez a kérdés annyiszor válik akuttá, ahányszor a fejlődés miatt új elhelyezkedésre van szükség. Az elhelyezkedésnek meg kell történnie; azt föltartóztatni nem szabad.” (5,243)

Ezt követően a társadalmi fejlődés anatómiáját adja; „A fejlődés egymásutánjában minden csak időszaki s az egyes alakulásoknak csak időleges értéket tulajdoníthatunk; jogok törvények vagy pláne kiváltságok csak addig bírnak érvénnyel, míg célszerűek és a haladásnak szolgálnak.” (5,243) Ezt az igényt „ésszerű”-nek mondja, ami a hegeli „valóságos-ésszerű” kategóriapár, illetve ennek marxi interpretációját idézi.

A társadalmi átalakulások szükségességének az evolúciós vagy revolúciós változások feltartóztatatlanságának elfogadását a fejezetekbe beiktatott történeti áttekintésekkel is illusztrálja.

A fejlődés anatómiája mellett *ütemére, ritmusára* is utal „ez a mozgalom néha stagnál, máskor ismét gyorsabb tempóban halad” (5,240) „jelenleg rendkívül gyorsan fejlődik és sebesdő sebességgel tör előre méltán mondhatjuk, hogy szociális korban élünk.” (Uo.)

A társadalmi fejlődésre vonatkozó társadalomfilozófiai koncepció kifejtése végül eljut a legfontosabbhoz, a cél, *a fő kritérium* kérdéséhez. A döntő, hogy itt *a szabadság*, az egyén szabadsága jön elsősorban számításba, és a társadalom fejlettségi foka is azon mérhető le, hogy mennyire képes teret, kibontakozási lehetőséget nyújtani a képességeit kifejlesztett és így szabaddá lett, mind a természetben, mind önmagán „úrrá lett” embernek. „A modern szociális mozgalom színterén az önálló, szabad ember áll, aki követeli a maga jogát, hogy egyéniségét minden irányban, szabadon kifejleszthesse.” (5,254) „Az embert, az egyént a szabadság jellemzi; ez az Isten gondolata róla; következésképp senki sem veheti tagadásba, hogy a szabadság s a felelősség, s az önelhatározás az ember ideális jellege; többet mondom: ismerjük el, hogy e szabadság polcára való kilépés a legnagyobb lépés volt, melyet az emberiség hosszú fejlődésének századain át tett.” (Uo.) Idáig jut, így jut el a szabadság kiteljesedésének útján Prohászka, és a szabadságban való előrehaladásnak, a szociális fejlődésnek napi feladatát abban látja, hogy „miképp lehessen majd az egyéni szabadság alapján a szociális szabadságot megcsinálni.” (5,255) ... „a fejlett, magas fokú szabadság megóvása mellett miképp lehetne eleven közösséget képezni a társadalomnak.” (Uo.) A közösségek, szervezetek, egyesülések teremtésének programja a szabadságban „atomizált” ember számára a *Rerum novarum*nak is fontos gondolata (vö. 15,49–53).

A záró gondolatok visszatérnek a szociális fejlődés értelmezésének összegzésére „végleges, eszményi állapot” nincs, ezt az „Úr Jézus nem teremtette meg”, de a „földi ország tökélesbülése elé nem gördített akadályt”, „sőt tanításával utat mutatott a lehető legjobb, legméltányosabb társadalmi állapotok megteremtésére. (Vö. 5,256.) A sokrétű folyamatok eredményeképp „azon vesszük magunkat észre, hogy a fejlődés folytonos, s ha nem is halad egyenes vonalban, hanem tekervényes ziczzeges úton, mégis csak közelebb értünk az Isten nagy gondolatainak nemcsak az örökkévalóságban, hanem az időben való kialakulásához.” (5,256) Tulajdonképpen ezt, Isten nagy gondolatainak az időben, a „földi országban” való

kialakítását jelöli meg célként, ezt sürgeti és ezért fohászodik a társadalomfilozófiai alapmű utolsó mondata a Miatyánk szavaival: „Jöjjön el e földön is a Te országod!” (Uo.)

4. A transzcendencia beépítése (Közelítések Prohászka eszkatológiájának karakteréhez)

Azt az alapvető jellemzőt, hogy Prohászka műveiben keresztény társadalomfilozófiai és teológiai koncepció tárul fel, az eddig elmondottak is igazolták. A keresztény elgondolásoknak pedig kikerülhetetlen feladatuk, hogy a transzcendencia és immanencia, az idő és az örökkévalóság, az isteni és az emberi viszonyát, összefüggését tisztázzák. Prohászka megoldásánál – az itt áttekintett művekben – először egy *módszerbeli sajátosság* ötlük szembe, amit a fenti alcím első mondata jelez, s ami emiatt némileg talán félreérthető. Mert nem Prohászka nyilvánvalóan keresztény világnézetébe kell a transzcendenciát beépíteni, hisz az abban benne van, a szintézisteremtésnek eleve elsődlegesebb, alapvetőbb és meghatározóbb eleme, mint például a materialista alapállású társadalomfilozófiai vélekedések. De épp a gondolatmenetek sajátos építkezését szemlélve érzékelhető az, hogy Prohászka a materialista alapú törvényszerűségeket, a földi világ anyagi determinációjú fejlődésmeneteit taglaló gondolatmenetekbe építi bele a transzcendenciát. Ezt a törekvését ki is fejtí. A *Föld és ég* előszavában anatómiáját adja szintézisteremtő módszerének; „Kétféleképpen járhattam volna el föladatomnak megoldásában. Vagy úgy, hogy a keresztény gondolatot veszem kézbe, amint azt a szentírás s a hagyomány megőrizte, s ahhoz alkalmazgatom a modern tudományt; vagy úgy, hogy a modern tudást fogadom el alapul s ismertetvén fölfogását a világ kialakulásáról s a leszármazásról, a már kialakított modern nézetek keretébe állítom bele a keresztény gondolatot. Ez utóbbit tettem.” (3,2)

A „transzcendencia beépítése” megjelölés tehát Prohászka e szándékának és módszerének tiszteletben tartását tükrözi. Mert valóban arról van szó, hogy – amint azt fentebb láthattuk – a munka folyamatos világhódítását, a termelési mód és törvényszerűségeinek működését, a társadalmi alakulások egymásutánját bemutató, evilági okokat taglaló gondolatok közben egyszercsak megáll, és azt mondja, ez van ugyan, de nem elég. A szónak, hallgatói előtt szabadon beszélő, a helyben formálódó gondolatok által indukált intellektuális feszültség szerepét ismerő Prohászka az élő beszéd stílusjegyeit alkalmazva „kiált fel”: „De íme épp e helyen ötlük szemünkbe egy nagy nehézség! Helyes fejlődés-e az, mely a technikus munkának, mondjuk a természet meghódításának útján halad? Helyes fejlődés-e az, mely a világot a munkának, az ideiglenes jólétnek ez efemer csillagzata alá helyezi s az embert kísértésbe hozza, hogy Isten országáról megfeledezzék?” (5,244) Az ilyen módon exponált kérdésfelvetés tényleg mehökkenti és elgondolkodtatja az olvasót, amellet, már maga a kérdés magában hordja a választ is, hogy ez nem helyes, szükség van valami másra is.

A transzcendencia és immanencia viszonyáról mondottak jelenlegi vizsgálatokor szükséges arra is utalni, hogy e témakör kifejtésének nem elsősorban az ilyen természeti közelítés, nem a szociális tanítás műfaja a terepe. Itt – a szociális enciklikákhoz hasonlóan – e kérdéskör érintése inkább vázlatos, néhány sommás, orientáló megjegyzésre szorítkozik, jelzés értékű, kijelöli azokat a transzcendens kontúrokat, amelyeknek keretében az evilági emberi aktivitás végbemegy. Prohászka *első ráközelítése* a problémára szintén ilyen átfogó, orientáló jellegű gondolat. Egyfajta *harmónia, egyensúly* megteremtésére irányul, melynek lényege, hogy mindkét szférának megvan a maga létjogosultsága és szerepe az ember életében, amit világosan kell látni. „E nehézség megoldásánál két gondolatot kell szem előtt tartanunk: az egyik az, hogy a munka nem boldogít s hogy vele az Isten országát agyonütni nem lehet; a másik az, hogy a munka szükséges fejlődés s az Isten országával a munkát száműzni nem szabad. Mindkettőt kell érvényesíteni s mindkettőnek helyes kiegyenlítésében fekszik majd az igazi társadalmat boldogító egyensúly.” (5,244)

Talán nem erőltetett párhuzam, ha ennek az értékjelölő gondolatnak a mélyebb, filozófikusabb kifejtését véljük megjeleníteni a *Gaudium et spes*nek „A földi dolgok jogos autonómiája” gondolatkörben mondott szavaiban: „Ha a földi valóságok autonómiáján azt értjük, hogy a teremtett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik, amelyeket az embernek lépésről lépésre felismernie, alkalmaznia és alakítania kell, akkor az autonómia megkövetelése teljesen jogos; nemcsak korunk ember igényli, hanem a Teremtő akarátának is megfelel. Éppen a teremtettség tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a saját minősége, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei és megvan a saját rendje: amelyeket az embernek a tudományok és technikák saját módszereinek elismerése által tisztelni kell... Ha azonban az „evilági dolgok autonómiája” kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függenek az Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet velük, akkor minden istenhívó megérti, mennyire hamis ez a nézet, hiszen a teremtmény a Teremtő nélkül a semmibe hullik.” (9,222–223)

A globális érvényű, általánosan orientáló eligazítás után a *transzcendencia belépésének „topográfija”* következik, azaz, valamiféle törekvés a két világ (transzcendens és immanens) érintkezési pontjainak feltérképezésére. Általában az evolúció gondolatát teológiai szintézisbe építő koncepcióknál (főleg Teilhard de Chardin teológiájában) nagy hangsúlyt kap a kezdet és a vég, az „alfa” és az „ómega” pontok természetének kimunkálása. Arra vonatkozóan, hogy a transzcendens szerepe a fejlődés kezdetén mennyire kimunkált Prohászkanál, talán nem is kell demonstratív idézeteket hoznunk, hisz úgyszólván az életmű egészében kifejtett szintézis ezt nagyon sokrétűen alátámasztja. Az a végkövetkeztetés, hogy „mégis az isteni okság mindenek kezdete és célja, az erőket sajátságaikkal ő teremti, a világnak, az organizmusoknak nagy tényeit ő állítja a létbe, miután pedig a létben vannak, dolgoznak is, működnek is a természetnek s nem a természeten kívül álló forrásnak erőivel” (4,29), jól érzékelteti ezt a koncepciót.

Az „ómega” pont sajátosságait Prohászka kevésbé munkálja ki, annál is inkább, mivel itt feltárhatatlan titkokba ütközik az emberi gondolkodás. De hogy az „isteni okság” a kezdet mellett mindennek „célja” is a fent idézett gondolatban is szerepel, emellett a keresztény világnézet egészének egyik legnyilvánvalóbb evidenciája a túlvilágra irányultság. Ez fogalmazódik meg „a munka nem boldogít” gondolatban, hogy tehát elégtelen az örök üdvösség perspektívájára beállított ember számára, hisz ezt sohasem biztosíthatja. A *Gaudium et spes*ben ez áll erről: „Az egyház jól tudja, hogy csak Isten, akinek ő maga is szolgál, képes kielégíteni a szív legmélyebb vágyait, mert ez a szív földi táplálékkal sohasem telhet el.” (9,226)

Ez az alapja tulajdonképpen Prohászka marxizmuskritikájának is, amit már korábbi írásaiban is kifejt (többek közt például „A szocialista theória hadi állása” című, 1986-ban megjelent (11,107–127) cikkében, melyet Szabó Ferenc elemez ebből a szempontból (7,221–224)), hogy bármennyire is használhatónak és a szintézisbe beépíthetőnek tartja a marxi történelmi materializmus, forradalomelmélet, gazdaságtan eredményeit, a társadalomfilozófia egészét mégis el kell utasítania annak kizárólagos evilágisága miatt.

A transzcendencia hatásainak „topográfija” azonban a kezdet és a végcél megjelölésével még nem teljes. Így csak egy deista elképzelés körvonalai bontakoznának ki. Ki kell terjednie a két végpontot átívelő szakaszra is, a *köztes mezőre*, itt is hatnak transzcendens, isteni energiák. A puszta materialista magyarázat itt sem elég: „A fejlődés tehát, mely a munkával szemben a morális életet ignorálná s az ideális irányzatnak érvényesülést nem engedne, csúnya materializmus volna, s ily materializmusnak tartjuk azt az elméletet is, mely az emberiség összes haladását kizárólag a termelés módjából eredezteti. Ez annyit jelent, hogy a munka egyenlő az étellel. Márpedig nincs ennél kézzelfoghatóbb tévely.” (5,245) Ez ugyan még nem a transzcendencia utaló gondolat, bár afelé mutat: „Vallás, szeretet, erő, bátorság,

jóindulat, szóval az erkölcsi nagy világ, s annak bűbajos élete, lendületes motívumai s mélyenjáró áramai, mind a technika korlátain túl terülnek el! Az egyéniség erkölcsi világát, a személyes érzést, a szívnek melegét, a technika összes gépeivel lehetetlenség kiszorítani...” (5,244)

E transzcendenciára utaló jegyek, feléje vezető tulajdonságok mellett azonban a köztes mező, az élet szférájában ható legdominánsabb transzcendens erő az *isteni kegyelem*, amelynek érzékeltetésére szintén néhány jelzés értékű gondolat erejéig van mód csupán, ebben a gondolatkörben. Ezek lényege, hogy az isteni kegyelem folyamatosan hat, finomítja, nemesíti az ember minőségét és ezáltal mozdítja elő az isteni gondolatok megvalósulását. Ez a hatás rendkívül diszkrét, szinte együtt érvényesül a természeti és társadalmi törvényekkel; „A kegyelem a természetet nem teszi tönkre, hanem ellenkezőleg megnemesíti és átszellemesíti azt; hiszen a segítő kegyelem egészen az ész s az akarat bensőségébe hatol s az értelmi életet a maga legfinomabb gyökérszálainál ragadja meg, hogy azontúl a kegyelem és természet már nem két különálló valami legyen a természetfölötti tevékenységben, hanem egy, bár összetett elv.” (5,246) „Az Isten beleállította a természet és kegyelem e kettős dicsőségébe az emberiséget, hogy mindkét világosságban teljesítse földadatát. Tehát uralkodjék a természetben; használja föl erőit; fejtse ki rajtuk tehetségeit; hozza összhangzásba a földet az éggel, a testet a lélekkel, az érzéki jót az erkölcsivel, az időt az örökkévalósággal.” (Uo.) „A keresztény filozófia így igazít el minket időn és örökkévalóságon...” (5,247)

Prohászka társadalomfilozófiai szintézisét s abban a transzcendencia szerepét vizsgálva eljutunk egy sajátos problémakörhöz, az úgynevezett *eszkatologikus kérdésekhez*, melyek a végső dolgokról szólnak. Hogyan kell értelmezni a Prohászkanál oly sokat szereplő Isten országát, mit is jelent a programszerűen megjelenő könyörgés: „jőjjön el a földön is a Te országod!”

A végső dolgokról szóló teológiai tanítás, az eszkatológia ugyancsak bővelkedik titkokban, sok kérdés „teológiai tisztázása sem lezárt” (18,416), „az egyháznak nincs mindig keze ügyében a felelet minden kérdésre.” (9,221) „A keresztény remény sokszor talán a beavatottak magabiztosságával beszél, mint az illetékesek köréhez tartozó, aki jobban kiigazodik Isten és az örökkévalóság birodalmában, mint a jelen sötét tömlöcében. Valójában azonban az abszolút beteljesedés titok marad, akit a maga kimondhatatlanságába kell imádnunk, csendben és minden képet elhagyva.” (19,461–462) – írja Karl Rahner, akinek jelentős szerepe volt a II. vatikáni zsinat filozófiai, teológiai előkészítésében. Mert itt titokról van szó, „és ezért nekünk keresztényeknek nem kell úgy tennünk, mintha kiismernénk magunkat a mennyben.” (Uo.) Nagyon fontos még az eszkatologikus kijelentések „pluralizmusáról” szóló gondolata, ami miatt „nem meglepő, ha ezek a különböző kijelentések nem szintetizálhatók egyetlen tetszetős gondolati modellbe.” (19,471)

Maga az „*Isten országa*” a következő jelentéstartalmakat hordozza, a Karl Rahner–Herbert Vorgrimler féle *Teológiai kishótár* tömör, lényegretörő fogalmazásában; Isten szent és üdvözítő akaratának érvényességét az egész teremtésben” ... tovább „ennek az akaratnak tényleges érvényesülését” – mint Jézus igehirdetésének fő tartalmát. Az időbeli síkot tekintve az jellemzi, hogy amennyiben a történelem még tart ... „Isten országának el kell jönnie”, de amennyiben azt a győzelmes kegyelmet Isten Jézus Krisztusban és az ő halálában eszkatologikusan odaígérte a világ egészének, annyiban „Isten országa már itt van.” Az isteni és emberi együttműködést tekintve pedig Isten országa egyrészt „tisztára Isten adománya”, „amelyet ő ajándékoz és valósít meg saját hatalmával, és ezért kérni kell tőle” ... „másrészt feladat” ... amelyet Isten „bíz rá az emberre és követel meg tőle”. Ezek mellett a tartalmak mellett lényeges, hogy az egyházban és a társadalomban „kritikai funkciója van az Isten országáról szóló beszédnek.” (Vö. 20,327–328.) E kritikai funkció lényege, hogy „a keresztény jövővárás és a keresztény szeretetetika minden emberellenes struktúra és minden olyan gondolkodásmód kritikájához vezet, amelyen azok alapulnak.” (20,577)

Prohászka eszkatológiájának karakteréhez oly módon kaphatunk támpontokat, ha megkíséreljük felvázolni, hogy a fenti sokrétű jelentéstartalomból ő milyen tartalmakat bontott ki, mit tartott fontosnak. Az *első lényeges jegy*, hogy az isteni és emberi együttműködés kérdésében végül is *felvázolja* a fenti *bonyolult összefüggést*, érzékelteti, hogy lényegében *eltérő természetű*, de valamilyen módon *mégis összefüggő* mozzanatokról van szó. Az evilági fejlődés mozgatója, a munka létrehoz új meg új társadalmi alakulásokat, „de nem hozza le a földre Isten országát”. (5,241). Mert „az Isten országát Jézus hozta közénk”. (Uo.) Ebből nyilvánvaló, hogy Isten országa nem földi, hanem a transzcendencia világából való, Istentől jön, Jézus Krisztus által. „Ezt a kettőt tehát: a munkát és Isten országát összezavarni nem szabad! Nem szabad azt mondani, hogy Isten országa a haladó s diadalmaskodó munkának programja” (uo.), vagyis a társadalmi fejlődés közvetlenül, direkt módon sohasem hozza közelebb Isten országát.

De Jézus Krisztus megtestesülése, megváltása és tanítása által – ami a rahneri fogalmazásban Isten szent és üdövitő akaratának tényleges érvényesülése – valami már itt van, valamilyen módon Isten országából. Ez elsősorban a hívő lélek jellemzője, „az Isten országa az Istennel való bizó, szerető egyesülés ... az Istennel telített lélek” (5,248), és az olyan lelki tulajdonságok, mint szeretet, irgalom, könyörület; „Krisztus Urunk ezeket sürgeti”, „ezek azok az áradó források, melyek életet hoznak a világnak”. (Vö. 5,244.) De bár ezek lelki tulajdonságok, nemcsak a lélekre, hanem – az ezekkel bíró hívek munkája és hatása révén – a társadalomra is boldogságot, békét, „szent örömet hintenek”. (Vö. uo.) Visszhatnak tehát a társadalomra, „ha majd ezek elhatalmasodnak lép ki a szív szentélyéből a társadalomba is az Isten országa. Dolgozzunk a térfoglaláson: munkálkodjunk az Úr szőlőjében, használjuk fel a talentumokat.” (5,245) Megjelenik tehát az „Isten adománya” mellett az isteni és emberi együttműködés másik összetevője, a „feladat” gondolata is, amelynek erőteljes kifejtése – amint azt a későbbiekben látni fogjuk – Prohászka eszkatológiájának egyik legfontosabb jegye.

A *Gaudium et spes* így fogalmazza meg ezt az összefüggést: „Noha a földi haladást gondosan meg kell különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől, ez a haladás mégis sokat jelent az Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat a társadalom külön rendjének megalkotásához”. (9,224–225) A *Laborem exercens*ben pedig ez áll: „A keresztény embernek, aki hallgatja az élő Isten igéjét, és a munkát összeköti az imádsággal, tudnia kell, hogy milyen helyet foglal el a munkája nem csupán a földi fejlődésben, hanem Isten országának kibontakozásában is, ahova a Szentlélek erejével és az Evangélium igéjével valamennyien meghívást kaptunk.” (10,412)

Ebben a „feladatra” vonatkozó gondolkörben még két mai teológus gondolatait idézve kaphatunk adalékokat: „Óvakodnunk kell attól, hogy az Országot (Isten országát – Sz.F.) evilági világhoz asszimiláljuk. Nem szabad összetéveszteni az Ország eljövételét valamiféle evilági reformmal, vagy forradalommal” –írja Yves de Montcheuil jezsuita teológus, majd hozzáteszi, hogy van kapcsolat az Ország és az evilági élet közt, s ennek oka, „hogy ugyanaz az ember már az Országban és még az időben él”, s mivel „szereti Isten országa értékeit nem tudja nem akarni, hogy ezek az értékek már most termékenyek legyenek.” (Vö. 21,55 és 59 old.) A tárgyalt gondolatot Szabó Ferenc – Teilhard nyomán – így foglalja össze: „A keresztények feladata az, hogy visszavigyék a világot Istenhez, előkészítsék a mindenséget – mint valami ostyát – a végső konszekrációhoz, amelyet a feltámadt Krisztus Lelke visz végbe a feltámadáskor.” (22,269)

A rahneri jelentéskibontás elemei közül nagyon erős hangsúllyal van jelen Prohászkanál *Jézus Krisztus szerepe*, ez már az eddigiekből is kitűnt, megfogalmazható, hogy ez a jegy eszkatológiája karakterének is lényeges jellemzője. Ő az, aki elhozza az Isten országát, azt semmi más nem hozhatja el. Fontos, hogy Jézusnak az Isten országát elhozó tevékenysége *múlt időben és jövő időben is* szerepel. „Az Isten országát Jézus hozta közénk...” (5,241); és

„az emberiségnek az Isten országa kell ... azt csak az hozhatja el, aki az égből jön le: a mi Urunk Jézus Krisztus.” (16,197) A két idősíkból kitűnik, hogy itt is van már, de eljövendőben is van egyszerre az Isten országa. Sajátos paradoxon ez, de a Rahner által fentebb mondottak alapján teljesen érthető. Az eszkatologikus kijelentések nagyrészt ilyen természetűek, valami nagyon mély mozzanatot ragad meg Rahner, amikor e kijelentések természetét alapvetően „a krisztológia végső és alapvető axiómájához” hasonlítja, amely szerint „az ember és Isten nem azonos ugyan, de nem is válnak soha külön”. (18,475)

Prohászka eszkatológiájának jellemzésénél szólni kell arról is, hogy maga az *evolúció elfogadásának* és a teológiába építésének ténye ezen a területen is érzékelhető. Ez a hatás Teilhard-nál a legpregnansabb, ahol a „teremtő fejlődés”, „teremtő egyesülés” gondolatainak kimunkálásához vezet, amelyben az egész fejlődés megszentelődik. Egy ilyen világképben, amelyben radiális és tangenciális isteni energiák hatják át és mozgatják a fejlődést, amikor „isteni erőter” jellemzi a világot, körülvesz bennünket az „isteni milió”, a „benne élünk” gondolata, valamiképp oldódni, elmosódni látszanak az immanencia és transzcendencia régebben merevebb, statikusabb határai, az egész létezés dinamikusabbá válik. Hisz Isten „részben elmerül” a dolgokban, „elemmé” teszi magát, hogy azután az Anyag szívében így megtalált belső támpont segítségével megragadja a vezetést és élére álljon annak, amit most Evolúciónak nevezünk. Krisztus egyetemes életelv, aki emberként jelent meg az emberek között, s így kezdettől fogva olyan helyet foglal el, hogy maga alá rendeli, tisztítja, irányítja és felsőrendű lélekkel hatja át azoknak a tudatoknak egyetemes felemelkedését, amelyekbe beoltotta magát.” (23,362)

Prohászkanál is hasonló gondolatokra vezet az evolúció elfogadása: Isten „a természetén túlfekvő s mégis a természetben élő végtelen valóság, mely a természet lényegét átjárja, létét és lehetőségét hordozza, melyből való minden, s mely nélkül tényleg is, lényegileg is s tevékenységben is, semmi sem létezik.” (4,191) Isten annyira közel áll hozzánk, „hogy benne vagyunk, mozgunk, élünk”, jelenik meg szinte szó szerint itt is a teilhardi (páli) gondolat. (Vö. 4,191.)

Valószínű tehát, hogy az evolúciós gondolat, a természetben és a társadalomban ható isteni energiák eszméje közelebb hozza egymáshoz a két országot, szervezesebben egymásra építi őket, hiszen nehéz elképzelni, hogy ugyanattól az Istentől származó energiák gyökeresen mások lennének itt és ott, a fejlődés megtörne, megváltozna.

Végül szólni kell az Isten országa jelentéskomplexumnak arról a dimenziójáról, ami talán a legjelentősebb és legerőteljesebb jegy Prohászka eszkatológiájában, annak legdominánsabb jellemzője. Ez pedig a (már említett) „feladat” s rajta keresztül a *társadalomkritika* jelentéshez kapcsolódik, nyilvánvalóan Prohászka szociális érzékenysége miatt. Miután a társadalomról való mondandójában nagyon erős a bajok orvoslásának igénye, az egész tulajdonképpen szociális tanítás jellegű, a transzcendentális és eszkatologikus összefüggések mélysége csak jelzésszerűen jelenik meg – amint azt már fentebb is jeleztük – és az evilág jobbítás kerül előtérbe. Szinte azt a teológiai tudományt műveli, aminek megnevezése az ő korában még ismeretlen volt, amit a Rahner-Vorgrimler féle *Teológiai kishoztár* (Kuno Füssel megfogalmazásában) „politikai teológia” címszó alatt jellemez, s melynek lényege, hogy „az Isten országáról szóló üzenet nyilvános kritikai jellegét és eszkatologikus dimenzióját hangsúlyozza azzal, hogy a hit igazságának kritériumaként a társadalmat megváltoztató gyakorlatot jelöli meg.” (20,575)

Arra vonatkozóan, hogy a „Jöjjön el a földön is a Te országod!” fohász – feladat, kíváncsi és program – mögött mennyire társadalomkritikai attitűd húzódik meg – ez az attitűd egybként Prohászka egész életútjának jellemzője – egy 1914 karácsonyára írt cikk gondolatait idézem, aminek a címe szintén: „Jöjjön el a Te országod!” (16,197) Maga a szituáció segít abban, hogy tanúi lehessünk e sokat említett fohász pszichikailag, érzelmileg, emberileg teljesen hiteles felfakadásának, hogy közvetlen, spontán kimondásában gyökerét,

genezisének megragadhatjuk. Prohászkanak sajnos megadatott a világháború szörnyűségének, vérontásának, embertelenségének átélése. „Ha már vér öntözi a földet, akkor fakadjon ki belőle a béke olajága! Ezzel a vággyal nézek föl az égbe...” (uo.) – írja a háborús élmények hatása alatt. És e személyes élmény hatása alatt, ennek hitelével tudja mondani 1914 karácsonyán, a karácsonyi éj békéjét, hangulatát várva – ami olyan sokat jelentett neki, hisz, ha Isten országa adományáról beszélt, a „karácsonyi éj glóriája”, a „békét a jóakarató embernek” kívánalma tolult ajkára (5,248), elmélkedései is ide-ide térnek vissza – „hogy az emberiségnek Isten országa kell”. (16,197) Érthető, ha az elszabadult, megfőkezhetetlennek tűnő borzalom áradatban nem a tettvágy, hanem a fohász az erősebb; „az emberiséget bajaiból, kínjaiból, borzalmaiból az igazi kultúrára csak az Isten kegyelme segítheti föl – hogy a béke az ég kegyes ajándéka, s hogy az nem itt terem, hanem azt ide kell hozni –, s hogy azt csak az hozhatja el, aki az égből jön le: a mi Urunk Jézus Krisztus!” (Uo.) Nem lehetne emberileg és történelmileg hitelesebb szöveget találni annak illusztrálására, hogy az Isten országáról való beszédnek társadalomkritikai funkciója van, mint azt a mondatot, amit Prohászka a fenti idézet folytatásaként megfogalmaz: „Nekünk ezt már nem sokat kell bizonygatnia senkinek; nagyon is látjuk s tapasztaljuk, hogy az „ember országa” kín és rémület, mialatt szívünk az „Isten országára van beállítva!” ... „Istenem hol tartunk még ettől!” (Uo.) Gyökereiben érhető tetten tehát Prohászka eszkatológiája karaktere e legerőteljesebb elemének születése, felfakadása fohász formájában. Szinte az ószövetségi Messiás-várás képzete bukkan fel az asszociációkban, az legett ennyire elementáris, a vérlázító jogtiprás miatt felháborodástól a puszta emberi lét fennmaradásáért való rettegésig, kétségbeesésig terjedő pszichikai bázis teljes skálájával – ez az Isten országa-várás valahogy azzal rokon.

Érdekes elgondolkodni az „Isten országának el kell jönnie” mondat „kell” szaván. Kinek szól ez? Az „adományt”, vagy a „feladat” megvalósítását követeli? Hiszen az ember az Istennek nem szól, imperativusban, ugyanakkor az is világos, hogy a súlyos helyzet miatt a pusztán emberi erők nem elégségesek. Talán az isteni és emberi együttműködés eredményeképp eljövő jobb minőséget sürgeti így a mondat, épp a már tűrhetetlen szituációban.

Ezt a hitet, tenniakarást és imát, az Istent és az embert egyaránt sürgetni akaró komplex érzést és törekvést fogalmazza meg a cikk befejező mondata, ami tulajdonképpen Prohászka Isten országával kapcsolatos programjának is tömör összefoglalása; „Tudom, érzem, s átszenvedem, hogy kimondhatatlanul messze vagyunk még mindettől, de azért vágyam nem lanyhább, hanem indulatosabb s imám nem fáradtabb, hanem tüzesebb, mellyel belekiáltom az éjszakába visszhangul a karácsonyi énekre: Úr Jézus, jöjjön el a te országod! Én hiszek benne, várom is, meg dolgozom is rajta!” (16,200).

Felhasznált irodalom

1. A szövegben adom meg az Ö.M. hivatkozásait: kötet és oldalszám. Egyébként a felhasznált irodalom sorszáma utal az első *dőlt* szám.
2. Prohászka Ottokár szociális tanítása. Szerző nélkül. *Vigilia*, 1948. 5. sz. 257–277. old. (Vass Péter összeállítása.)
3. Prohászka Ottokár: *Föld és ég*. 1. kötet. Összegyűjtött Művei 3.k., Budapest, SZIT, 1928, 250 old.
4. Prohászka Ottokár: *Föld és ég*. 2. kötet. Összegyűjtött Művei 4.k. Budapest, SZIT 1928, 259 old.
5. Prohászka Ottokár: *Diadalmas világnézet*. Összegyűjtött Művei 5.k., Budapest, SZIT, 1928, 280 old.

6. Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár*. „A napba öltözött ember”. Budapest, Gondolat, 1994, 245 old.
7. Szabó Ferenc: *Napfogyatkozás*. Kereszténység és modernség. Róma, 1991, 464 old.
8. VI. Pál: *Octogesima Adveniens*. In: *Az Egyház társadalmi tanítása*. Budapest, SZIT, 1994, 315–348. old.
9. *Gaudium et spes*. In: *Az egyház ...* 197–276. old.
10. II. János Pál: *Laborem exercens*, In: *Az egyház...* 367–414. old.
11. Prohászka Ottokár: *Kultúra és terror*. Össz. művei 11. kötet, Budapest, SZIT, 1928, 327 old.
12. Gergely Jenő: Teremtés, munka, társadalom. A *Rerum novarumtól a Laborem exercensig*. *Világosság*, 1982, 1.sz. 5. old.
13. XI. Piusz: *Quadragesimo anno*. In: *Az egyház...* 57–104. old.
14. VI. Pál: *Populorum Progressio*. In: *Az egyház...* 277–314. old.
15. XIII. Leó: *Rerum novarum*. In: *Az egyház...* 27–56. ol.
16. Prohászka Ottokár: *Modern katolicizmus*, Budapest, SZIT, 1990, 423. old.
17. Prohászka Ottokár: Az egyházmegye papságához. In: *Az Úr házáért*. Össz. Műv. 20.k. 229–232. old., Budapest, SZIT, 1928, 280 old.
18. *A II. vatikáni zsinat tanítása*. Budapest, SZIT, 1986, 589 old.
19. Rahner, Karl: *A hit alapjai*. Budapest, Jegyzet, 1985, 495 old.
20. Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert: *Teológiai kieszótár*, Budapest, SZIT, 1960, 809 old.
21. Montcheuil, Yves de: *Világ világossága*, Budapest, SZIT, 1990, 188 old.
22. Szabó Ferenc: *Az ember és világa*, Róma, 1969, 293 old.
23. Teilhard de Chardin, Pierre: *Az emberi jelenség*, Budapest Gondolat, 1980, 396.

Tamás Erzsébet: Prohászka Ottokár és Dienes Valéria rejtélyes barátsága

A „napbaöltözött ember” alcímet adta Gergely Jenő Prohászka Ottokárról szóló tanulmánykötetének (Gondolat 1994.) Ezzel a jelzővel Gárdonyi Géza tisztelte meg 1912-ben a fehérvári püspököt (*Aranymorzsák*, Dante, 172. o.):

„Köszöntöm a napbaöltözött embert, kit Isten homlokon jelölt a kiválasztottság fényes jelével, mert az ő igéje napfény és melegség és erő...”

A mai születésnapi köszöntést én hálással, tisztelettel és szolgálattal fejezem ki a nagy lélekvezető, Prohászka Ottokár szelleme előtt, azzal a szándékkal, hogy kapcsolódhatok ahhoz a kutatáshoz, amely Dienes Valériához fűződő rejtélyes barátságát világítja meg. Erről szólt Gergely professzor úr is könyvében. Köszönöm páter Szabónak barátságát és a biztatást, amely átsegített a nehézségeken.

Dienes Valériát 1975-ben ismertem meg. A nevezetes, Vitányi Iván készítette, TV-interjú után felkerestük egyetemi barátnőmmel együtt, hogy megismerjük az orkesztikát és mozdulattanulmányait. 1984-ben elkészült doktori disszertációmban összegyűjtöttem, feldolgoztam a fellelhető kéziratokat, dokumentumokat, bibliográfiákat. Most ezek alapján próbálok továbblépni Prohászka Ottokár és Dienes Valéria életének „eszméletbeli” (Vali néni kifejezése) összefonódását kutatva.

Ismeretségük három esztendejéből – 1924. május 10-től 1927. április 2-ig, Prohászka haláláig – 31 levél maradt ránk, melyekben a püspök atya válaszolt Valériának (sajnos az asszony hozzáírt leveleit nem olvashatjuk). Ezekből s a naplójegyzetekből, majd a későbbi Dienes Valéria írásokból, vallomásokból, beszélgetésekből rajzolódik ki előttünk a két nagy személyiség kapcsolata.

A jeles Prohászka-kutató Vass Péter, piarista, interjút készített Dienes Valériával halála évében, 1978 húsvét vasárnapján. (Három hónappal később 100. évébe lépett a beteg filozófusnő.) (1974 decemberi Vigília Prohászka-számában az „Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában” című írásban Dienes Valéria elmondja azt a nevezetes 1924. május 10-i látogatást, amely lelki-szellemi kapcsolatuk kezdetét jelentette a fehérvári püspökkel. Belon Gellért, az idős Vali néni gyóntató atyja is készített vele interjút, mely a legszemélyesebb s legmélyebb emlékezőt tartalmazza. (*Hajnalvárás*, Szent István Társulat, 1993. 16–51.)

Szabó Ferenc páter is faggatta Vali néni Prohászkaról: számos levelet őriz Valériától. Amikor kétévenként Rómából hazalátogatott, felkereste a Levendula utcában, s neki is elmondta életútját, megtérése történetét, amelyről nem esett szó abban a TV-interjúban, amely kiragadta őt a feledés homályából (*Valóság* 1975/8.) Páter Szabó a Vatikáni Rádióban 1975. október 25-én „Ami egy interjúból kimaradt” címmel bemutatta a magyar közönségnek a „megtért” Valériát. (Szabó Ferenc: *A rejtett Isten útjain*, 206–229. old.) Megmutatta, hogy nem volt véletlen az, hogy Dienes Valéria a hatvanas években – őrizve Prohászka emlékét, továbbgondolva metafizikai eszmélődéseit – a jezsuita paleontológus és misztikus gondolkodó, a szintén „bergsonista” Teilhard de Chardin felé fordult, írásait fordította, mint hajdan Henri Bergsonét.

I. Dienes Valéria megtérése

A pozitivista, materialista, hitetlen Dienes Pálnénak az első nagy fordulatot Bergson időreformja jelentette. Idézünk egy korabeli pletykát: Ritook Emma írta Lukács Györgyhez, Zalai Bélától hallotta 1912. jún. 23-án. Dienes Valéria jön haza, mint Bergson vallásfilozófiájának új prófétája. Bergson misztikus lett, akihez úgy járnak a párizsi asszonyok az előadásra, mint Mme Thebes-hez kézből jóslatni”. Lukács György és Lyka Károly levelezéséből tudjuk, hogy ők szerették volna valamelyik Bergson-mű fordításának jogát megszerezni, de ezt Dienes Valéria kapta meg személyesen a francia filozófustól. Babits Mihály, Valéria hajdani pajtása és barátja, 1910-ben a *Nyugat*-ban méltatta Bergson filozófiáját (a tanulmány a *Teremtő fejlődés* 1987-es reprint kiadásában, Dienes Valéria fordítása előszavanként megjelent újra).

Dienes Pál a Pázmány Péter Tudományegyetem reform-szellemi tanára volt: 1919-ben részt vett az egyetemi tanácsok munkájában, ezért emigrálni kényszerült az ún. „fehérterror” elől. Ebben az évben Valéria harmadik gyereket halva szülte (Gedeon 1914-ben, Zoltán 1916-ban született), és mikor férje után ment külföldre, ő sem volt többé az övé. Nemsokára el is váltak. „Ez egy földrengést csinált bennem” – vallotta be Valéria a Belon-interjújában.

Ámokfutó évek után 1923-ban, mikor Domokosné Lölbach Emma Új Iskolájában hívta meg tanárnak Valériát, akkor történt a nagy feloldódás a nagy megtérés. Ettől a naptól kezdve nem volt többé egyedül. Részletesen elmesélte gyóntató atyjának az említett interjújában:

Egyik napon a Ferences templomban, Budán ki volt téve az Oltáriszentség. „Milyen volna ha én meggyónnék?” – kérdezte magától Valéria. „Akkor elővettem egy papirozt, s elkezdtem összeírni addigi életemet ... s beléptem a legelső gyóntatószékbe ... háromnegyedóráig tarthatott ... akkor feloldozott és azt mondta, hogy másnap menjek áldozni. Mondtam neki: Nézze én nem egészen hiszem azt, hogy ott van a Krisztus! ... Csak annyit gondoljon: Csak szeretném elhinni! ... s amikor vettem a Krisztust és visszamentem a helyemre ... akkor olyan zokogás fogott el, hogy alig tudtam magamhoz térni...”

Aznap egész nap még rengeteg dolgom volt, s azt mind elintézttem, és este, mikor hazamentem Domokosnéhoz abba a szobába, ahol egyedül alhattam, eloltottam sötétre a lámpát, s akkor egyszerre valami olyan érzés fogott el, hogy ez a szoba tele van, s hogy az a *valaki*, akivel tele van, s hogy az itt van, és én magam sem tudom, de az egy olyan erős jelenlét, hogy csak úgy zengett bennem *Isten, Isten* ... Akkor soká, soká leírhatatlan szépségű és mélységű *átadottságban* voltam, hogy nem is tudom, meddig tartott, csak belement az éjszakába... Minden, amit csak *átélek*, az *tőle* származik... az a *valaki* egészen hatalmas és mindent megtehet velem és nyugodtan rábízhatom magamat... enyém lett... és én is az övé vagyok.”

Prohászka Ottokár és Dienes Valéria *sorsdöntő* találkozása – mint említettem – 1924. május 10-én történt. Kriegs -Au -Emil városmajori plébános tanácsára kereste fel Valéria Fehérváron a püspököt, hogy támogatását kérje Bergson fordítása kiadását illetően és gyámügyi problémával. A találkozás nagy pillanatát így élte meg Vali néni (Belon interjú, *Hajnalvárás* 35): „A legelső, amit megkérdezett, az volt, hogy ugyanaz a Dienes Valéria vagyok-e, akit az Atheneum folyóiratban az indukció problémájáról írt, mert azt olvasta. Mondtam, hogy igen, ugyanaz vagyok, akkor azt felelte, hogy jól van, akkor már tudom kivel van dolgom (erre a szóra úgy emlékszem), és hozzátette még azt, hogy »számomra igen nagy kegyelem az, hogy maga most itt van«. Ezt mondta. Én vittem magammal egy rövid életrajz vázlatot ... mikor elolvasta, bejött két kezét felém nyújtva csak ennyit mondott »kedves leányom«. Akkor én a kezét csókoltam neki, s volt egy beszélgetésünk, amiről most már nem

tudok semmit mondani ... éreztem, hogy én már ide vagyok véglegesen láncolva, életre és élet utánra, mindenkorra.”

II. A közös csíra: Bergson

Prohászka püspök és Valéria szellemi barátságának egyik kapcsa a *Bergson-hatás* volt; közösen elmélyítették a francia filozófus intuícióit amelyek a jézusi hittel párosulva a misztika kimeríthetetlen forrásához vezették őket. (Prohászka még nem tudhatta, hogy a zsidó filozófus az 1930-as évek elején eljutott a krisztusi kinyilatkoztatás Istenéhez, főleg a keresztény misztikusok műveinek tanulmányozása révén.)

A *Vigília* 1974-es Prohászka-számából idézzük Dienes Valériát, hogyan összegezte Bergson és Prohászka közös szellemi alkatáról szóló felismerését:

Amikor Prohászka Ottokár 1910-ben megtartotta akadémiai székfoglalóját „Az intellektualizmus túlhajtásai”-ról – akkor Párizsban a College de France-on Henri Bergsont hallgattam. Hazajövetelem után, akkori materialista pozitívista szellemi környezetemből valaki figyelmeztetett: „Tudod-e, hogy van most egy magyar Bergson? – Ki az? – Egy püspök. Éppen olyan antiintellektualista, mint Bergson. Azt mondja, nem kell fogalmakká kristályosítani ismereteinket; van valami a szó mögött és lesz valami a szóból, ami az ismeret tulajdonképpeni élete”. Félbeszakítottam: – „Erre én először is azt válaszolom, hogy sem az, aki akadémiai tag lett, sem Bergson, akivel azonosítod, nem antiintellektualista, hacsak nem nevezed így mindazokat a gondolkodókat, akik kijelölik a fogalmi munka határait.” – Olvastad Prohászka Ottokárt? – Nem olvastam, legelőször Gál Mózesnél hallottam a nevét, aki azt kérdezte tőlem, miért nem olvasom? – És mit feleltél rá? – Azt, hogy hogy én nem olvasok olyan könyvet, amely *nihil obstat*-tal kezdődik, mert aki azt írta már előre, a megírás előtt tudta, hogy milyen eredményre kell jutnia. Tehát nem kutatható szabadon.

Ez a társalgás folyt le 1910 után, amaz akadémiai székfoglalót követő különféle értesülések alapján. Azóta végigjártam sok filozófust, nem volt köztük Prohászka – folytatja emlékezését Dienes Valéria. Hosszú szellemi fejlődést éltem át, mielőtt egy négy szemközti találkozásra szembekerültem vele... Ez 1924. május 10-én történt. [...] A legutolsó 1927. április 1-ének estéjén, a Budapesti Szeminárium fogadószobájában történt... E három év alatt gyakran megújuló gondolatközlések, amelyekben sokszor filozófiai problémák is sorra kerültek, alkalmat adtak felújítanom annak a másik három évnek tanulságait, melyek Prohászka Ottokár akadémiai székfoglalójának ideje körül, 1909–1912 között, Bergson metafizikai előadásain, és azóta érlelődtek bennem, és amelyek folyamán nyilvánvalóvá lett előttem, hogy ez a két mélyen intuitív emberi elme, minden külső értelmezés ellenére, szellemi rokonságot hordok. A gyerekkorától kezdve keresztény katolicizmusban fejlődő Prohászka és a szintén gyermekkorától a judaizmus családi gyakorlatában nevelődő Bergson egészen közeli szellemi alkattal jöttek a világra. Lehetséges volna ezt a hosszú munkával írásainkban igazolni, de ennél sokkal inkább láthatóvá vált azokban az élő szavakban, amelyekben elme válaszol elmének, s amelyekről nem könnyű bizonyosságot tenni, írott betűkké kontretizált adottságok, idézetek nélkül...”

Tudjuk, hogy Bergson élete vége felé eljutott a katolikus egyház kapujáig. (Vö. Szabó F.: *Léleekben és igazságban*, 225 kk.) A harmincas évek elején, a keresztény misztikusokat tanulmányozva felfedezi az Újszövetség Szeretet-Istenét. Babits Mihály, Valéria gyermekkori

barátja ismertette *A vallás és az erkölcs két forrása* című művet (*Könyvről könyvre*, 118 kk.), amely a költő világnézeti fejlődésére is jelentősen hatott.

Babits írta: „Bergson filozófiája sok tekintetben reakció legalább a 19. század lapos materializmusával szemben, régi nagyobb szellemiségű korok gondolkodásához térve vissza [...] Aki statikus dogmatikus morál vagy tradicionális vallás propagandáját szimatolja benne, alighanem éppúgy csalódnai fog, mint ahogy csalódott, aki Bergson »élan vital«-jában a „tett propagandájának” elméleti támaszát kereste. Bergson társadalmi konklúziója a béke és haladás programjába torkoll, s utolsó fejezetében, közvetlenül az életbe kapcsolódva az emberiség legaktuálisabb problémájára – a háborús megsemmisülés veszélyének félelmeire keres választ.”

Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz rejtélyes istenszerelméről így írt Bergson: „Mindketten a miszticizmus csúcsán vannak (a spanyol nép génusza testesül meg bennük), ... ez a miszticizmus megmutatja nekünk, hogy az ember lelke közel van Istenhez, és mindig készséges arra, hogy vele egyesüljön az imában ... s ugyanakkor megérteti vele, mennyire jelentéktelen. Akkor értettem meg a vallási élet fontosságát, amelynek értelme mindaddig megfoghatatlan volt számomra.” (*Az erkölcs és a vallás két forrása*, – idézi Szabó Ferenc, in Puskely M. : *Avilai Szent Teréz*, 1997. Róma).

III. Prohászka Ottokár levelei Dienes Valériához

E leveleket a Székesfehérvári Levéltár őrzi, ragyogóan tükrözik a lelki, a személyes és a kegyelmi összetartozást, amelyek a szellemi eszmecserékre alapozódtak (Dienes Valéria eszméletcserének nevezné) mint említettem. Sajnos Valéria Prohászka Ottokárhoz írt leveleit nem olvashatjuk. Csak korabeli pletykáknak, s ferde fantáziáknak engedők látnak itt veszélyes viszonyt. Valójában két misztikus lélek és filozófiájukban azonos hullámhosszra jutott szellemi partner csodálatos kapcsolatáról van szó. Assiszi Szent Ferenc és Szent Klára, Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz vagy Szalézi Szent Ferenc és Chantal Szent Franciska lelki, misztikus kapcsolatát hozhatnánk fel hasonlítóképpen. Ezekben a *levelekben* a lelkiatya szól lelki leányához: vele örül, tanácsokat ad, vele énekel az *amor sanctus* hangján:

1924. december 30-án, az első hosszabb levélben írta Ottokár Valériának:

„Ne féljen, hogy elhagyom önt... Erre gondolni sem lehet, nemcsak azért, mert Isten küldte önt hozzám, hanem mert hiszem, hogy kegyed lelkét igazán lehet formálni, s örülök, hogy e részben valami dolgom juthat nekem... Kegyed most, úgy látom, hogy egy énekes lélek, dacára küzdelmeinek (fiacskája jobban van?) azt remélem, hogy majd fölérkezhetem jobban az Ön írói készségét, hogy lehetőséget adok, melyek közt kegyed dolgozhassék Isten dicsőségére. Jézus szent nevét írom homlokára és szívére.”

Dienes Valéria gyötrelmesen magányos, céltalanul csapongó évek után tért meg, s találkozott a püspökkel. Félelmei talán még mindig az őt elhagyó férfitársról szóltak. Említettem, hogy Dienes Pál 1919-ben otthagya feleségét és gyerekeit egy másik nő miatt. Mielőtt elítélnék a férfit, hozzátesszük, Valéria idős korában úgy érezte, hogy „szeretet adósa maradt” Dienes Pálnak, amelyért „keserves válságévekkel fizetett”. Dienes Pál Babits Mihályhoz írta 1922. szeptember 4-i levelében Angliából: „Megállapítottuk Valival, hogy ő annyira csak a maga életét képes élni, hogy az tulságosan az enyém rovására megy”. (*Dienesék levelei Babitshoz* – Téglás János 1982.) Ez a kapcsolat Szabó Lőrinc-i kifejezéssel élve csak „két önzés párbaja” volt.

Azt is tudnunk kell, ha a lelki szílat követjük, hogy a 17 éves Valéria apja szintén elhagyta anyját egy másik nő miatt, amit úgy vészelt át a magára maradt asszony (két gyerekkel), hogy éjszakákon át keményen továbbképezte magát, belemerült a tanulásba. Tehát Dienes Valéria félelmei, melyeket levelében említett, bizonyára mélyen lelkébe gyökereztek, s a lelkiatya finom gonddal ráirányította figyelmét lelke tisztulására. Amit Dienes Pál megterhelőnek érzett Valériában, azt a gyóntató atya s jóbarát éppen figyelemreméltónak találta. Ezt írta 1925. május 1-én:

„Örültem kedves leányom, hogy Te mindent lelked kimélyítésére, s megtisztítására használsz föl ... hogy szerető penitenciás életet élsz, s ugyanakkor megtapasztalod, hogy ez egyszersmind a legmélyebb s legtüzesebb s legboldogítóbb örömök forrása... Te nem válhatol megint azzá aki voltál. Isten fölemelt, s lefoglalt Téged. Légy hát az övé, s dolgozzál magadon, lelkesen, szeretetteden, szándékaidon egész belső világodon. Tehát penitencia és öröm, áldozat és emlékedettségek együttesen emeljék a lelkedet... Édesanyád lelkének sötét hullámaival szemben indíts meg a hit-, a szeretet fény- és hőhullámaid... Isten megáldjon egy éves leányom. Tehát május 10. születésed napja!”

A találkozásuk időpontja mindkettőjük számára megpecsételődött, és mint születésnapot, Valéria *lelki újjászületése* napját ünnepelték.

A 31 levél között vannak levelezőlapok, amelyek csak a következő találkozás helyét és időpontját jelölik meg, némelyik „orkesztikai megbeszélés” címen „Irma néni” aláírással van rejtjelezve. A levelekben csak egy év elteltével tegeződnek. A lelki magaslatok mellett a személyes gondokról is szó esik: a két fiú neveléséről vagy éppen a püspök lábfájásáról értesülünk, köszönve a massage-t és a kenőcsöket. Ezekből a konkrét utalásokból körvonalozódik előttünk személyes életük, míg a lelki beteljesülés mély szándéka sugárzik a sorok mögül.

1925. július 20-i, forró nyárközepén írt levelek Ottokár püspök tüzes istenszerelem *egyesítő* erejéről vallott, mely mindkettőjükben égett:

„Szívesen veszem szerető lelkednek az áramát, melyet kedves leveledben élvezek. [...] Istene át s Istenben nem is lehet más a hit s az odaadás s a szeretet, mint heves forró, lüktető s érzelmes, hiszen Krisztus misztikus testével köt össze... Örülök, hogy a lelki életre fölocsudtál, s azt úgy láttad meg, amilyennek én láttam. No meg az a remek dictum, hogy vulkán vagy, s hogy hamudban a túristák tojásai sülnék meg keményre, az csak bevezetés volt, azaz nem is bevezetés, hanem a céltalan szeretet csapongása. Valéria most is tűz, de hevíteni s energiákat céltudatosan és következetesen munkába állítani tudó tűz. Tűz az én tüzem – nem melyet én gyújtottam, hanem melyet Isten *gyújtott meg*, én csak kicsit össze-fölkotortam, mert kár lett volna érte, hogy csak égjen s elégjen a szenvedéleik s hiúságok szellői pattogtassák lángjait... [...]

Valériám légy egészséges és bátor. Tudod kié vagy, s én *imádkozom érted*, s fiaidért. Istené vagy egészen s én *őrizlek*.”

Az emberi természet kettőségét jól ismerő lelkiatya Valéria „Lélekkvárását” és szerinte a „Babits-versekkel vetekedő” költeményeit, dalait dicséri, nagy „élvezettel olvassa”, de figyel az ellenpontokra is: tartást, türelmet, nyugalmat s fegyelmet tanácsol az asszonyi kötelességeihez.

1926. május 29:

„Türtöztess magad, s hozd áldozatul a nagyobb hévért az Oltáriszentség iránt”

1926. július 12.

„Tartsd rendet s fegyelmet, s ne légy túlságosan gyerekeid rabnője ... mondják, hogy a természetes fürgeséget ott is elnézed, ahol tartást kellene sürgetned.”

1926. július 28:

„Meneküljön mindig a szent öröm napsugaras hegyvidékére ... talál több időt önmaga számára, s jobban megnyugodhatik, s akkor vész majd az a gépszerűség is, melyről k. levelében ír.”

Dienes Valéria életét közelebbről ismerve, tőle tudhatjuk meg a Babitshoz írt leveléből (1911-ből), hogy „rosszul ismerte” a nevetést, nem tudott feloldódni a nevetésben, mert az élet komolysága és a gondolkodás felelőssége nem engedte; „engem a science precizitása kábított el” – ír. Akkoriban fordította Henri Bergson: *A nevetés* című kis könyvét (1913) és ekkor 1911-ben készült baráti körében egy allegorikus mozdulatdráma; „Mese a királykisasszonyról, aki sohasem nevetett.” Babits Mihály *Halálfiái* című kisregényében Hintássi Gitta alakjában hasonló problémákat ábrázolt. A gondolat a merevítés, a halottá változtatás felé tör, mert kiragadja a dolgokat az élet folyamatából, s a beteljesedés az értelem síkján állandóságot jelent. Így nyugodott meg, a nevetni nem tudó kirájlány, a Halálkirályfi gondolat karjaiban. Dienes Valéria ezerirányú hajlandóságát akkor oldotta föl, amikor Ottokár atya vezetésével rátalált a benne elevenen élő „isteni szándékra”, és a „halálfiából” életgyermekek lettek: az élővé vált gondolatok egy belső „beszélő pontból” áradtak belőle. Prohászka Ottokár is írt az 1910-es évek értelmiségének feloldandó problémájáról, mely jellemzi egész tudományos korunkat: „*Az intellektualizmus, mely öl*” – eredeti címén – akadémiai székfoglaló gondolatmagja, nem kerülhetett bele nyíltan a korabeli társadalmi-szellemi áramlásba, mert 1911-ben egyházi indexre került. De leveleiben, naplóiban éltette – meggyőződése szerinti – felismeréseit és igéi testet öltöttek a személyes kapcsolatokban. Erre leghitelesebb példa Dienes Valéria teljes átlényegülése a lelkiatya hatására.

1926. március 5-i levelében Prohászka Ottokár Dienes Valériát az istenélmény csúcspontjára hívja, ahol a végtelen szeretet szálai összefűzi őket, s a misztikus, tehát emberfeletti vagy testen túli megdicsőítő áldozatról szól:

„Nem vagy te házam előtt koldus, sem idegen, s nem sajnálom tőled a levegőt, sem a belépést, hiszen *te itthon vagy*. Ha mégis *böjttölni* engedlek, az a szent szeretet komoly fölségéért van, mely áldozatokat szeret, sőt igényel; akar *áldozatot* hozni, mert ez az ő eleme... Jelzem, ezt úgy hívják, hogy önmehtagadás, pedig ez az igazi önállítás, önbecsülés, *önkoronázás...*” Így zárja sorait: „Kérlek jöjj vasárnap s maradj hétfőn.”

A meghívások általában két napra szóltak, s zavartalan együttlétet jelentettek, mások előtt tartózkodtak a tegeződéstől. A *misztikus szerelem*, a szeretet tartós extázisa, belső tüzes önmaga fölé képes emelni az embert, s lelki tisztulást eredményez. Prohászka Avilai Szent Terézről írta 1915-ben („Szerető Terézia” címmel) a természetfeletti szeretet lényegét közelíti meg; naplóiból és jegyzeteiből is ez a lelkiállapot sugárzik:

„A szerető lélek megszűnik magáévá lenni, s Krisztusévá lesz ... s az öntudat végleges fenekén megtalálja az Istent, hogy ott maga megszűnik, s mégis folytatódik. A szeretet a határolt feleket határtalanná teszi... Szent Teréz e folyamatot, s annak fokozódásait így jelzi: megnyugvás, egyesülés, elragadtatás... A szerető lélek

folyamatosan kivetkőzik magából, képzeleteiből, okoskodásainak formáiból, annál közvetlenebbül öltözik fénybe s tűzbe ... a lélek már nem gondol másra, csak szeret.”

A lelkiatya életének utolsó éveiben, amint írásaiban feltárul, megrendítő lelki odaadással közeledett az Istenszerelem szárnyán a végső beteljesülés felé. Az „égő lélek” kifejezés a papi hivatásnak az „égi küldetésnek” felel meg retorikájában. 1926. január 24-én írta Kriegs Au Emil plébános batárjának: „Ugyanaz a szeretet tüzel, mi földiek vagyunk, kiknek hazájuk az ég ... égiek vagyunk, egy életet élünk ... Ó csak éljünk, szeressünk, s égjünk, s olvadjunk egybe Istenben ... Bizzék ... hogy a fogyó és szaporodó évek áldása éppen egy bizonyos lekli tisztulás.”

Naplójegyzeteit áttüzesíti a misztikus szerelem, az Oltáriszentség iránti hódolat, imádás, vágy az egyesülésre, megsemmisülésre.

1924. máj. 1.:

„...Ah tűz, tűz! ... A tűz új folyamat, mondjuk, új erő. Ha van szeretetem, vagyis tüzem, akkor bírom...”

1924. máj. 28. (ekkor már találkozott Dienes Valériával):

„...Az én hegyeim az oltárok, az eucharisztia! Mily magasságok s távlatok s végtelenségek. A szemembe s a lelkembe fények hullámai csapnak. (...) Mily szédítő szeretet az eucharisztia; az, hogy Krisztus van itt, itt, itt... Ó, Ó maga! (...) Édes titkom, bűgő galambom, némán zúgó tengerem, méhetetlenségbe ingerem, elszédülésem, elolvadásom, megsemmisülésem!”

1924. nov. 10.:

„...Uram, Uram; Istenem, hegységem, hegyláncom; magasságom, alta ata oltárom! a megsemmisülés liturgiájával, önáldozásával szeretnék imádni; a hit, s az életfolyam fenékgig kiterjesztésével, fenékgig, feneketlenségig akarnék áldani.”

IV. Prohászka és az „örök női”

A *Nyolc boldogság* című misztériumdrámát 1926. december 22-én mutatták be, melyet Dienes Valéria verseire s koreográfiája alapján adtak elő, Prohászka Ottokár bevezetőjében a Hegyi Beszéd evangéliumi üzenetéről szólt, s a Biblia legszebb etikájának nevezte ezt, és a házasságtörő nő történetét idézte fel, akiről Krisztus azt mondja, hogy ez dobjon rá követ, aki maga nem bűnös.”

Tudjuk, hogy Prohászka Ottokár egész papi pályáján sokat tett női lelkek emeléséért, méltóságáért. 1901-től az OKNE támogatásával és a Szociális Missziótársulat létesítésével a női lélekszolgálat egyre nagyobb fontosságát ismerte el. 1915. augusztus 15-i naplórészletét idézzük; amelyben az örök női eszményképét Máriában jelöli meg!

„Szent Szüzem! A katolicizmus áldása s előnye, hogy a dicsőült szép asszony elmaradhatatlan belőle s tőle. Az asszonyé a szeretet, s az asszonyhoz von a vonzalom a széphez s nemeshez. Így lett az asszony a szeretetnek, annak a nemesbe, tisztába, ideálisba való törekvésnek a szimbolumává. Ezt jelenti az *erosz*. Az *erosz* a tendenciát s methodust jelenti, mely az embert fölfelé viszi. [...] Platónnál is az *erosz* ugyanezt jelenti; ez a platói szeretet az, mely az ideális magasságok: a szépség, jóság, igazság felé tör. Voltaképp az Isten-szeretet platói szeretet: *erosz*- annál hevesebb, mert az ideál valóság. Ránk nézve a szépség s a kellem a nőben lép elénk, s ezért ezeknek ideális szimbóluma a nő... A nőt mint az örök szépség szimbólumát kell szeretni. Az igazi kulturában a nő emel, a nő felvezet.

Ez van Dantében, ezt mondja Goethe: *Das Ewig-Weibliche (das schöne) zieht hinan. Istenem, hiszem akkor istenszeretet kell az ideális nő szeretetében gyűjtanunk.*

Ezt idézi föl szívünkben a Szent szűz szeretete, az eros marianus.” Majd később ezt írja: „De ki mer e gondolatokkal előlépni az előadásban, hol sok a skmpicia, s az eszményi szépnék semmi nyoma? Vagy feminista, intellektuel nők előtt, kikben a szépségből semmi s az észből nem sok van.”

Széleskörű levelezése női híveivel arról tanúskodik, hogy valóban sokat törődött azzal, hogy „ideális nőket” neveljem s istenszeretetet gyűjtson lelki leányai szívében. „Rólam el lehet mondani, nagyra szeretem a nőt, mint szent *titkot*, mint misztikus berket, mint *tiszta forrást*, s ez az érzés nem vész bennem, azért mert nem nősültem. Bennem az *érintetlen*, s azért folytonos és nem vész. Ah, akik örökké szeretni akartok, ne ereszkedjete le, legyen szeretetek mindig lelki, akkor is mikor teste szeret. Ezt csak az érti meg, aki teszi, s többi olyan mit az ökör; legeli a hímes rétet!”

Stoffer Micevel való lelkiatyai levelezése (Lásd alább Bella Lászlóné tanulmányát) őrzi a hosszantartó, kivételes kapcsolat emlékét, Farkas Edit, aki a Szociális Missziótársaságban alapító társa volt, mint szép nő jelenik meg naplóiban.

Dienes Valéria elmondta a Vass-interjúban, hogyan élte meg a „nőt” Prohászka Ottokár testközelben: „Amikor például megcsókolt, az olyan tiszta csók volt és olyan megérinthetetlenség volt benne, s mikor egyik karácsony másnapján odatartottam neki a számat, akkor a homlokomat csókolta meg.” Kapcsolatuk bizonyosan test feletti volt, de nem merev elutasítással, hanem annak tudatában, hogy az „erős élet csak az, mely a földből, az időből, az érzékiből szellembe, lélekbe, erénybe öltözik.” (*Harmatozzatok*, Prohászka adventi írások 1991.) „A győzelmes ideál” című beszédében is kivikágosodik, hogy az *anyatermészet* jelentette Prohászka számára a mély-énünkben gyökerező élettitkot: „különös, hogy mikor Istent keresek, asszonyt találok; a kinyilatkoztatás a várva várt erőt az édes jó, a biztató kegyelmet az ő képében mutatja be. Aki sátánt tapos, annak édes anyai keble van, aki letöri a pokol hatalmát annak anyai teje van; ah, hallgassatok el citerák, némuljatok el próféták, itt az Isten a *költő*, a *teremtő*.”

Henri Bergson is szívesen időzött az emberi élet anyaoldalán, ahogy Dienes Valéria mondta róla. *Teremtő fejlődés* című könyvéből idézzük az élet-halál kérdést megközelítő fejtegetését: „Hirtelen megvilágosodásunk van az anyai szeretetnek bizonyos formái előtt: a legtöbb állatnál is oly megható ... egészen a növény gondoskodásáig magvairól. Ez a szeretet, melyben némelyek az élet nagy misztériumát látták, talán megfejtené a titkot. Mutatja, hogyan hajlik minden nemzedék az után következőkre. Sejteti, hogy az *élőlény* elsősorban *átjáróhely*, az élt lényege a *mozgás*, mellyel áttevődik”.

Dienes Valériát e két mestere (Bergson és Prohászka) korunk hiányát és igényét felismerve, az anyagon felülemelkedő anyakép újragondolására is serkentette.

1938-ban adták elő a Zeneakadémián legjobb misztériumjátékát, melyet Bárdos Lajossal állítottak össze, *Mária a megváltás anyja* címmel. Később a Mária titkok című eszmélkedésekben foglalkozott az istenszülő világakarát anyajellegeivel az evangéliumi szimbolumok nyelvén. A *Háromság* című írásban Dienes Valéria közelítette meg leginkább a férfi és a nő lélekbéli különbözőségét: a nő közelebb van az élethez, mint az anyai szervesség hordozója, így a bűnbeesés szörnyű örökségétől az égitestü angyal válthatta meg. A férfi mint földi test ki maradt a Megváltó fogantatásából, mert lényegét vesztette volna el, a Szellemi formát, az *atyai háttér*et, a *magasságbeli* erejét. A befejező sorai látványos: „A megváltás folytatása most nem olyan látványos *nagy keresztút* misztériumban fog megtörténni, hanem az isteni törvények szerint most csöndben, lépésről lépésre ismeretlenül, hangtalanul fog szétömleni a világban, mint a Szentlélek jelensége.” (*Hajnalvárás*)

Mély, lélektani elemezést igényelne (a jungi meglátás szerint) az, hogy Prohászka Ottokár és Dienes Valéria mint *animus=anima* „egy elvet képeztek”, a plátói értelemben egymást kiegészítő szellemi partnerként a *lelkiatya* megtalálta lekének másik felét a *dimidium animae-*

t – a *lelkianyát*. Annyit megállapíthatunk, hogy a két életrajz egymásbavetítésével kiderülnek a hasonlóságok (kisvárosi igényes neveltetés, nemzetek feletti életérzés, nagy képességek, németes kulturális gyökerek, franciás szellemi érdeklődés stb.). Ami szembetűnő az, hogy a két európai műveltségű szabad személyiség *magányát* osztotta meg egymással.

1927. április 1-i levélborítékon ez a felírás áll: „az utolsó kézjegye” Prohászka Ottokár emlékét Dienes Valéria rendületlenül megőrizte, de a kapcsolatuk kegyelmi ajándékának köszönhetően teremtő folytatásban. Minden hónap 21-én ugyanolyan lelkióra stílusban, ahogy Ottokár tartotta, Valéria vezette az eszmélkedéseket hívei körében. (A Szoc. Missz. Társ. is folytatta a hagyományt!)

Dienes Valéria a bergsoni és prohászka „angyali üzeneteket”, mint megélt filozófiai és vallási bizonyosságot, megpróbálta formába önteni, a szó szoros értelmében, a szóban megfogalmazott bölcseségeket mozdulatdrámákban kifejezni. Az orkesztika mozdulatrendszere áthangolódott templomi lélektáncá, mozdulatmisztériumokká. Ebben volt új munkatárs Bárdos Lajos, akinek gyakorlati vonatkozásban sokat köszönhetett. Lehetetvéletlen is az, hogy Bergson, Prohászka és Bárdos, mindhárman *október* hónapban születtek. De mivel Dienes Valéria életében fontos szerepük volt, tudjuk, hogy az antik csillaghitben is jártas gondolkodónó számára nem a könyvírás, hanem az „életírás” volt döntő – s jelképpé formálódó életében végülis e találkozások istenszándék szerint történtek. Mindezt versbe öntötte, s megszületett az *októberi emberek* című ritmikus életösszegzés:

„Hárman vannak életemben
Máig megmérhetetlenben
Októberi emberek
Míg nem jöttek tévelyegtem
Nem is tudtam merre mentem

A további Prohászka-Dienes-kutatásban a szimbolikus evangéliumi fejtegetések egymásbafonódását lenne érdekes felfejteni: hogyan hangolta át Valériát a metafizikai gondolatközléseket, s miben rejlik utóéletük, hiszen mindketten túlélték önmagukat, „halhatatlanná” váltak. Valéria 1975-ben írta egy lelki munkatársához: Akartunk még sokat dolgozni ugye... Talán lehet is még... De egy biztos, hogy a folytatódásban véglegesen dolgozunk van egymással: a Háromságban. Innen persze nagyon kétféle. Onnan egyféle. Próbáld folytatni, ha nélkülem maradnál... Isten cselekszik helyettünk is. Szeretettel átölel most Valéria”

* * *

Mire e tanulmány végére értem, megértettem, hogy mit jelent a „napbaöltözött ember” jelensége Prohászka Ottokár személyében, aki úgy vetítette elének igehirdetéseiben a „napbaöltözött asszony” szimbólumát, mint istenszülő, megdicsőült nőiességet *Nagy jel az égen* című beszédéből idézem értelmezését: „...Mint ahogyan van új, égi ember, »coelestis homo« úgy van mennyei asszony. Ennek az embernek kezére s ennek az asszonynak szívére bizta Isten az emberiség javait...” „Érte teremtette elsősorban a világot, érte testesült meg s szerezte az Oltáriszentséget...” Az Immaculata egyik részletét olvasom: „Vele nem kelhet versenyre az erőt, s a szépséget illetően semmiféle műveltség...” „Ez a mennyei asszony szépségébe öltözött, a napsugár az ő kendője; ami fény, szín, vonal, rajz kerül ki a napsugárból a virágra, madártollakra, lepkeszárnyakra, alkonyizzásra, víztükrözésre, opálra, gyémántra, ebből van szöve kendője: benne pedig, szívében rejlik a tüzes, isteni élet melege. Minden napsugaras a királyi rajta: szépsége, termete, koszorúja, hatalma: úgy válik ki a

létből, mint csillagkoszorú az éjből. Ő anyja egyszersmind a királyi nemzedéknek, szellemüknek, a szép szeretetének.”

Később (1973-ban) Dienes Valéria ugyanezt a magasztalást folytatja a Mária titokban:

És most Időbe lépett
Leszállt az öröklét
Ember lett Jézus lelke
Az idő átölelte
A múltból élő lélek
A jövőt termő élt
hogy az anyagos mélyen
Most emberéltet éljen
Elhívta Mária ajka
„Az Úrnak keze rajta”
(Hatodik titok)

Mert Máriának vére
Ömlött az Úr szívére
S ha Jézusért van minden
Mennyben és földön-itten
Úgy Isten szüzi Anyja
Világunkat foganja
(Hetedik titok)

Sokat mondó, Prohászka Ottokár sziklaszilárd hitű papi életét át- meg átjárta a napsugár-szimbólum, mely éltető erőt adott neki, s a szent szeretet bizonyosságát jelentette számára:

„A napsugár nem fél a sötétségtől, a nap, ha reggel felkél, nem mondja hogy nem győzi a sötétséget, nem fél az árkoktól, nem fél az erdőtől, nem fél a szakadékok sötétjétől, jön, jön. Ő a világ világossága, ő tud vonzani- ő tud világítani, ő a középpont és ő a súlypont és ő a tűzhely, ő szíve az életnek, ő vezetője azoknak a bolygóknak, rajta függnék, rajta csüggnék mindnyájan.” (1915. lelkigyakorlat)

„Mondják, hogy a szeretet gyakran kárbavész, hogy visszaélnek vele: de hiszen ennek a napsugár is ki van téve.” (*Élővizek forrása*)

Ez a gondolatmenet jut eszembe legtöbbször, amikor biztatásra, lelkiezőre van szükséges, a napi gondoskodás, embertársi kapcsolatok és az életgondok között; Prohászka Ottokár lelkiatyai üzenetei visszhangra találtak bennem is.

Köszönöm.

Prohászka levele Dienes Valériához (1926. VI 17.)

K. V.

Köszönöm a tüzes levelet. Gyasán, az
 eszt. az átkelésből írható, ... mint.
 ahogy a embernek látszik, passzívul is.
 Jelen nagy megjelölés látszik benne,
 mert nemcsak érdeklődés, hanem
 elhatározás, hitelesíté- és művészi,
 teljesítményes!
 Én elég jól vagyok; de a eszt. na-
 gyon érzékeny és nagy érdeklődés, nagy-
 érzékenységgel bír a eszt. és most
 inkább külső eszt. és nagy jól és könnyen
 értem magamat; amint az mag. meg-
 lap. az alábbi jó és hiteles.
 Jén v. hiteles. Imígyen látszik!

Mia!

Dienes Valéria G.

1926. VI 17

Bella Lászlóné: Prohászka Ottokár, a nőknek írt levelek fényében

Prohászka Ottokár szellemi hagyatékának tulajdonképpen elenyésző töredékét képezi a nőknek írott, ezideig többségében kiadatlan, mintegy 600 levél/lap és 150 levélrészlet. Mégis ezek a levelek önmagukban is, ha más írásait, munkáit nem is ismernénk, hű képet adnak Prohászka Ottokárról, az emberről, a lelkivezetőről, a püspökről, s a kort megelőző szelleméről! Több tényezővel is magyarázható ez:

– A levelek Prohászka Ottokár legtermékenyebb, legaktívabb korszakából, az esztergomi spirituális (1899–1904), a bp.-i egyetemi tanári (1904–1905), majd a székesfehérvári püspöki (1905–1927) korszakából származnak.

– Viszonylag sokaknak, kb. 40 különböző személynek írta ezeket a leveleket, ami a felmerülő problémák, gondolatok, témák sokrétűségét biztosítja.

– Végül és nem utolsósorban az a tény, hogy a megőrzött levélanyag címzettjeinek többségével személyes ismeretség, mély lelki -, vagy komoly munkatársi kapcsolat fűzte össze Prohászkaót, a gondolatok szabad kifejtésének, a lélek és a szív nyílt kifejezésének teremtette meg a lehetőségét.

Nagyon valószínű, hogy a megőrzött levelek a ténylegesen megírtaknak csak töredékét képezik, de mennyiségük így is eléggé jelentős. Érthető, mert egyrészt Prohászka nagyon sokat volt úton, s így sokszor kényszerült levélírássra. Ő maga írja 1906-ban Farkas Editnek: „Folyton úton vagyok. Most jöttem haza (este van) Pilismarótról. Holnap Muzslára kell mennem a törzsorvos úrékhoz, onnan Peredre Márffyhoz, onnan Kalocsára s onnan vissza Pestre...”¹ A „folytonos” úton levésre utal az is, hogy a képeslapok Pozsonytól Nagyszebenig, Kanadától Rómáig a legkülönbözőbb helyekről származnak. Másrészt pedig azért is kényszerült levelezni, mert az ország minden részén, Szikszótól Szegedig és Kaposvárig az egész ország területét „behálózva” éltek ismerősei, lelkilányai, munkatársnői, akikkel rendszerint csak levélváltással tudta a kapcsolatot tartani.

A levelek címzettjei többnyire a Szociális Missziótársulat tagjai voltak. Ez érthető, hiszen Prohászka Ottokár volt a Szociális Missziótársulat védnöke. Többek még kiadatlan visszaemlékezéséből tudjuk, hogy valakinek a hívására, biztatására elmentek meghallgatni egy konferenciabeszédet vagy részt vettek egy nők számára tartott lelki gyakorlaton. Olyan hatással volt ez rájuk, hogy rögtön gyónásukat is elvégezték Prohászkaónál. Ez indította el lelki kapcsolatukat, s legtöbbször így került a Szociális Missziótársulattal is kapcsolatba. „Ottokár püspök hatására sokan adták kezüket az Úrnak, hogy dolgozzék velük, szívüket, hogy szeressen velük, szabadságukat, hogy akarjon és éljen velük a szenvedők és elhagyottak szolgálatában”²

A Farkas Edit által 1908-ban alapított Szociális Missziótársulatnak „beltagjai” voltak a hármassal fogadalommal elkötelezett nővérek, akik után a „kütagok” ún. Külsősök következtek. Ők világiként tették megukévá és hivatásbeli körülményeikhez képest szolgálták a Társulat programját. A külső szociális munkát, pl.: fogházmisszió, szegénygondozás, patronázsmunka, háziipar, leányklub, az ún. Országos Szervezet irányítása alatt végezték a missziós napot. Ottokár püspök „a nővéreket mind leányainak nevezte; de nemcsak a beltagokra áradt ki nagy szívének kegyelmes szeretete; hanem a kütagok, országos szervezeti tagok is mind igazi atyának ismerték őt, kihez mindig megtalálhatták az utat.”³

Tudjuk, hogy a levelek címzettjei közül Prohászka volt a lelkiatyja *Farkas Editnek*, a társulat alapító főnöknőjének, *Grasselli Norberta*, *Kerényi Bernadett* és *Mócsy Gabriella* nővéreknek, akik közül az utóbbi a balatonboglári Missziósház főnöknője volt. „Külsős” volt *dr. Endrődy Ignácné*, báró *Manndorf Gézáné*, velencei földbirtokos özvegye,

Oppenhauser Elvira, a Rákospalotai Leánynevelő (Javító) Intézet „családfője” 1913–1935 között, majd 1945-ig igazgatója, *Prohászka Angéla* tanítónő, aki a püspök lelkigyakorlatos beszédeit jegyezte le,⁴ *Rónay Erzsébet*, Szegeden a Katolikus Nővédelem Székházának munkatársa és *Stoffer Mici*, aki „a lelkigyakorlatok rendezésének nagy munkáját a Főnökasszony irányítása mellett végezte mint főrendező.”⁵ Az Országos Szervezet elnöke volt özv. *Halmi Gyuláné*; dr. *Hegyi Árpádné* pedig a kaposvári elnöknő volt.

A levelek mind személyhez szólóak, közvetlen, meleg emberi kapcsolatra utalnak. Az ember megérzi, hogy Prohászka nemcsak a szoroson vett lelki problémákra figyelt, hanem érdekelték a hétköznapi élet ügyes-bajos dolgai is. Angela nővér mondta róla: „... aki a közelébe került azt érezte, szeret engem, sőt engem szeret a legjobban.”⁶ Ezt a szeretet érezni leveleiben is. Természetes, hogy voltak akikkel jobban megértették egymást, akikkel tökéletesebben hangolódott össze lelkük. Grasselli Norberta nővérnek mondta egyszer Csobánkán 1925. Augusztus 11-én: „Higgye el nekem –mondta atyánk nagyon komolyan – maga a között a néhány, megmondom öt lélek között van, akik egészen közel férkőztek szívemhez.”⁷ Grasselli Norberta 1917 áprilisában jelentkezett a Szociális Missziótársulatba, 1918-ban került újoncként Csobánkára, a Társulat Árvaházába. 1926-ban noviciamesterként helyezte a főnökasszony az Anyaházba. Norberta nővér „gerinc gyulladás”-tól nagyon sokat szenvedett. Ottokár püspök, aki nyaranként sokat időzött Csobánkán, ott tartózkodása alatt naponta több órát is eltöltött a beteg nővér szobájában, elmélyült beszélgetésben.⁸ Norberta nővérben a sokat szenvedő ember lelki finomsága, érzékenysége lehetett az a vonás, ami közelhozta egymáshoz ezt a két szívet. Azon kevés levelek egyikében, melyet Norberta nővérnek írt Ottokár püspök, ezt olvashatjuk: „... Gondoljon kedves leányom arra, hogy mennyire kerll szeretnünk s áldanunk az isteni Fölséget s szinte megsemmisülnünk előtte, hogy valamiképpen kifejezzük előtte azt a tiszteletet s szeretetet, mely neki jár, de amelyet mi csak így tudunk adni neki, ha szenvedünk, kiüresedünk, megsemmisülünk. Kegyed ezt a liturgiát gyakorolja, tehát a nagy istentiszteletet s a legkomolyabbat, mikor türelmesen szenved. Ez nagy föladat: mindnyájunkért végzi. Ez nagy tett: nagyobb nem lehet. Ah, ihlesse Önt mindig a hit szelleme! Adio! Sok szeretettel P.O.” (1923. Október 28.)

A levelek alapján azon öt közé, akik „különösen közel férkőztek Prohászka szívéhez” Dienes Valéria, Farkas Edit és Stoffer Mici bizonyosan odatartoztak. Mindegyiküknél az összekötő „nagy krisztusi szeretetet” hordozó más és más sajátos motívum ismerhető fel. *Dienes Valériával* a bergsoni közös filozófiai gondolkodás, a nagy művészi és misztikus élmények mélyítették el 1923–1927 között a lelkibarátságot.⁹

Farkas Edit Prohászka szociális elgondolásainak volt kiváló adottságokkal, szervezőképességgel megáldott partnere, megvalósítója, „harcos társa”. 1898–1927 között 630 levelet/lapot írt Prohászka Farkas Editnek, melyekből sajnos Farkas Edit szándéka szerint csak 88 eredeti levelezőlap és 150 levél-részlet maradt fent. Prohászka 1898-ban az Angolkisasszonyoknál tartott beszéde alkalmával ismerkedett meg az akkor 22 éves fiatal lánnyal, „... aki csupa lélek és tűz volt, ki nekem pretiosa margarita, s kinek élete és működése velem kapcsolódik ...” –emlékezik vissza a püspök 1912-ben.¹⁰ Prohászka megtalálta Farkas Editben azt a negyformátumú munkatársat, aki képes volt megvalósítani Prohászka nagyívű szociális terveit: „... az inspiratrix Farkas Edit volt, ez a buzgó, kedves lélek, aki szívvel-lélekkel csatlakozott hozzám s igazán leader spirit lett ...” –írja 1913 februárjában, eddig kiadatlan naplórészletében Prohászka.¹¹ Már 1906-ban, a Szociális Missziótársulat alapítása előtt négy esztendővel írt levelében ez áll: „Kegyed lesz a főmunkatárs ugye elfogadja ezt a kinevezést.” (FE 1904. Július) Két esztendővel később: „... akarom, hogy terjeszd Isten országát: engedd meg, hogy Isten nevében én küldjelek Téged.” (FE 1906. Márc. 16.) A Társulat megalapítása utáni években, látva az elvetett mag szárba szökkenését, így ír Prohászka: „Imádkozom, s lelkemben hordozlak. Ezt a szó szoros

értelmében teszem, s gondolom, hogy Isten ezúton áraszt lélekből lélekbe sok kegyelmet.” (FE 1913. Szept. 21.)

Stoffer Micit Farkas Edit mutatta be Prohászkanak, valószínűleg 1900 folyamán, ugyanis a Stoffer Micinek írt 119 levél közül a legelső 1900. November 30-i keltezésű, s tartalmában még az ismeretség, a lelkivezetés kezdetére utal: „...Örülök, hogy a mi közös „jó lelkünk” bemutatta Önt nekem, s még inkább örülök, hogy Edithel való tiszta, nemes barátsága megsegíti arra, hogy megértse saját szívének Istentől sugalmazott vágyát, s hogy jól behelyezkedjék a lelki derűnek s szeretetnek zónája alá, mely alatt a lelkek maguktól nőnek ...”

A levelekből megtudjuk, hogy Stoffer Mici „kisasszony” – a későbbiekben már csak Mici, Micike, Micuka – nagyon tevékeny, mosolygós, szeretetet sugárzó egyéniség, aki teljesen magáévá tette és megélte Prohászka „hitvallását”: „...a legnemesebb hivatás, s a legfölségesebb küldetés, s legértékesebb tevékenység mégis csak az, hogy szeressük az Istent az emberekben, s segítsük szeretetünk által őket közelebb az Istenhez.” (StM 1914. nov. 28.) Prohászka 1906-ban meg is fogalmazza egyik levelében: „Tudom, hogy kegyed megértett a lelki életet illetőleg: fejlessze magában lelkesen és türelemmel...” (StM 1906. Okt. 24.)

Ők hárman, Prohászka Ottokár, Farkas Edit és Stoffer Mici hosszú éveken keresztül dolgoztak együtt a szociális tevékenység szervezett kibontakoztatására, a lelkek megmentésére, az Isten Országának építésére: „... Látja, azt, hogy Isten egymáshoz hozott minket, hogy Edittel együtt dolgozzunk, s egymást támogassuk, – összehozott, hogy a világgal szemben egymást védjük...” (StM 19...)

Jellemző arra, hogy Prohászka milyen nagy jelentőséget tulajdonított a személy szabadságának, szuverenitásának, hogy Stoffer Micit gyakran óvta leveleiben a Farkas Edittől való túlzott függéstől. Tette ezt akkor, amikor levelei tanúsága szerint örült és nagyra értékelte a két lány egymás iránti és hármójuk kölcsönös barátságát, összetartozását! „Ne kényeztesd el Editet Micuka. Szentigaz, hogy ártasz neki túlságos hódolatoddal: azt én mondom! Én semmi ilyenhez nem járulok...” (StM 1910. szept. 1.) „... hanem emancipáldjál, s ne légy megbűvölve s megbabonázva senki által vagy legalább is ne úgy, hogy az hátráltasson téged egyéniséged kialakításában. Ezt jó lesz ismételten hangoztatnom: tudod te már, hogy ez mire vonatkozik ...” (StM 1914. Nov. 11.) „Ha dolgozik, abban megtalálja az erős és életrevaló reakcióját a léleknek ...ezért ez lesz a legjobb ellenszere annak a téged bénító E.-imádásnak...” (StM 1922. Júl. 1.) Az a tény, hogy ennyi éven keresztül mindig újra és újra előkerült ez a probléma, mindhármójuk egyéniségéről jellemző vonást rajzol elénk: Farkas Edit az erős, szuggesztív egyéniség, Stoffer Mici a gyengéd, szeretőszívű lélek, és Prohászka Ottokár a melegszívű, türelmes, de mégis keménykezü lelkiatya, akiben nincs részrehajlás egyik gyermeke iránt sem.

Hogy ki lehetett az ötödik, aki legközelebb került Prohászka szívéhez, azt további kutatásnak kell még kiderítenie, az ismert levelekből ez nem állapítható meg.

A lelkivezető

Prohászka felfogásában a „legszebb mű az isteni lélek” (StM 1905. Szept. 7.) Ezt a művet az Isten, az Isten felé törekvő lélek és a lelkivezető hármasság együttműködése alkotja meg. Isten, aki elgondolta, csírájában megalkotta, kegyelmével kibontakozásra ösztönzi és növeli az ember lelkét; az Istenre figyelő lélek, aki a kegyelem segítségével támogat, útbaigazít, biztat és vigasztal.” ... Adjon Isten növekedést és erőt lelkének, adja az Úr, hogy minél jobban megismerje Öt, s idomítsa nevelje, fegyelmezze önmagát ...Legyen erős és ügyes keze kedves Miczi: alkosson igazán művet a javából, – a legszebb mű az isteni lélek...” (StM 1905. Szept. 7.) „...fölvilágosítana bár az Úr engem is, hogy tudjam, mit kell kegyednek mindenekelőtt nyújtanom ... (StM 1903. Szept. 12) Szent Pállal vallja: „... nem az számít, aki

ültet, sem az aki öntöz, csak Isten, aki a növekedést adja ... Istennek vagyunk ugyanis munkatársai, ti pedig Isten szántóföldje, Isten épülete vagytok.” (1Kor 3,5–7,9) Isten szolgájának ez az alázata és Isten munkatársának ez a felelőssége érződik minden lelkivezetői megnyilatkozásán.

A növekedést az Isten adja. Amint a természetben sem lehet a fejlődést, növekedést erőltetni, hiszen mindennek megvan és eljön a maga ideje, ugyanúgy a lelkiéletnek, lelki fejlődésnek is megvan a maga, kegyelem által mozgatott belső dinamikája. Ezért Istenbe vetett bizalommal, türelemmel kell várni...”

Türelem kedves leányom és bizalom. Kegyed, he nem siet és nem akarja gyorsan oldozgatni a problémákat, bizonyára jól meg fogja oldani azokat.” (Prohászka Angéla, 1917. Nov. 27.)

A türelem és türelemre intés egyáltalán nem azt jelenti Prohászkanál mintha a stagnálás, a változatlanúság híve lenne. Ellenkezőleg! A folytonos és földi életünk végéig tartó fejlődést vallja. Nehéz válogatni az erre vonatkozó levélrészletek között, olyan gyakorisággal fordul elő leveleiben hosszabb-rövidebb utalás a lelkifejlődésre vonatkozóan: „... magadon látod leginkább, hogy mily titok az élet s mily csodás mélységek vannak benne? Mélységek, melyekből folyton új követelmények, új sejtelmek, új tehetségek s alakulások állnak elő, melyekről fogalmunk sem volt. Néha bámulatba ejt életünk nagy kilengési képessége s az ember azt mondhatná: Isten nem értem magamat; vagyok, fejlem, de nem tudom hová; Uram, te vezess s óvj meg engem!” (StM 1909. Nov. 29.) Ezek a sorok Prohászka saját élményéből származó önvallomásának tekinthetők! De az sem érdektelen, amit az életünk végéig tartó fejlődésről vall: „Tapasztald meg magadon, hogy mennyire nem igaz az, amit az ember még könyvekben is olvas, t.i., hogy az ember nevelése 20-25 éves korában be van fejezve, mégpedig úgy, hogy az egész ember kész. Nem igaz, nem kész: sokszor épp a legjobb emberség későbbi s hál' Istennek, hogy így van. Legyen ez nálad is így! Fejlődjél, okosbulj, ...” (StM 1914. Nov. 11.)

A leveleknek szinte minden sorából a személyiség tisztelete, az önnevelés, az önépítés szabadságának tiszteletben tartása nyilvánul meg. Sosem erőltet, nem parancsol csak kér, tanácsol.

Farkas Editnek a Társulat szabályzatával kapcsolatosan fogalmazta meg azt az elvet, amit a lelkivezetésben ő alkalmazott: „Fontos dolog a kellő szabadságot biztosítani a kongregációban is, az engedelmesség keretében: ez lesz a legnehezebb. Hidd el, ez az új típus szignatúrája: szabadon érvényesülni!” (FE 1909. Jan. 16. 271. Levél)

Lelkivezetői stílusának egyik legjellemzőbb vonása a figyelemnek, az akaratnak pozitív eszmékre történő irányítása. Leveleiben egyetlen sort nem találni, amely valamiféle félelmet, szorongást, aggodalmat, „fenyegetést”, valamitől való menekvést ébreszthetne a lélekben. Mindig a szeretetnek az isteni tűz lobogásának, a nagylelkűségnek és irgalmasságnak vonzásába igyekszik a lelkeket bevonni, mindig, mindenben a pozitív vonásokat észrevétetni. A hibák elleni küzdelmet is az erényekért való törekvésre fordítja át: „Ne bibelődjék egyes természetes hibáival, hanem tűzzön ki magának egy aktust, pl. A szent örömet minden fölött amije van, s ebből csináljon készültséget magának.” (Oppenhauser Elvira 1924. Ápr 26) Különösen szembeűnő ez a mindenben a pozitív értéket észreévő attitűdje a bűn és bűnbánat kapcsán: „Kedves Gizi, mikor szinte megsemmisül a bűnösség tudatában, s minden áldozatot kész volna hozni a megújulásért, akkor van szüksége, hogy nézzen az Isten nagy gondolatai szemébe, aki mindenén át, a bűnön s az emberi bukáson keresztül is a több, szebb, az isteni életet szolgálja, azaz, hogy fakasztja, s formába öltözteti. Isten nem akar karikatúrát az emberben, hanem hasonmást, a bűnös emberben is. Bennünk is!” (dr. DA-né 1926. Febr. 9.)

S a pozitív irányú ösztönzésnek nem is maradt el az eredménye: „Nagyon köszönöm az utolsó jó híretet kedves Gizi önmagáról. Áttört a szent szeretet az okoskodás s önvád,

öngyötres kérgén át s ujjong. Örül, hogy szeret s Istennek szolgálhat. (Dr. DA 1926. Márc.15.)

Ez a nem kicsinyeskedő, soha nem hátra, vissza-visszatekintő, a rossznál nem megrekedő, hanem mindig az igaz, a jó, a szép felé lendülő stílus bizonyára Prohászka lelkületéből, egyéniségéből fakad, hiszen olyan őszinte erővel tör elő szinte minden sorából, szavából, még akkor is, ha a lelkivezetésben feltehetően ez nemcsak ösztönös magatartás nála, hanem tudatosan alkalmazott nevelési módszer. Úgy gondolom, nem állunk messze az igazságtól, ha megkockáztatjuk azt a megállapítást, hogy Prohászka e tekintetben is megelőzte korát. Hiszen a századelőn gyakrabban esett szó a haragvó, az ítélő, az igazságot osztó, büntető Istenről, mint a szerető, igalmas Istenről.

A lelkivezetés sarokpontjai

Önismeret és önmegvalósítás

A lelkiélet kezdetén nagy súlyt fektet Prohászka az *önismeret* megszerzésére: „Tehát kedves leányom, ismerje föl önmagát s hogy milyen pszichikai anyagból valós, s higgye el, hogy minden anyagból lehet szépet teremteni, – márványból, s agyagból egyaránt. S ne becsmérelje egyiket sem, hanem vegye munkába. Különben látom, hogy azt is, hogy megismerje magát, azt is, hogy dolgozzék önmagán megteszi.” (Dr.D.A.-né 1923. Augusztus 19.) „... mert ki kell dolgoznunk gondolatainkat, s érzéseinket, melyeket semmiért sem adunk oda (csak-azért-is értékek ezek), s föl kell találnunk magunkat különböző hangulatainkban.” (Bem Mária 1912. Dec. 28.) Az önismeret célja azonban nem pusztán a ma annyira hangoztatott önmegvalósítás! A velünk született képességek, adottságok úgy tekintendők, mint Isten első jelzései, amelyekben a világban ránk váró feladatokat, \isten velünk, rólunk való terveit felismerhetjük. „Lépj az Isten elé s mondjad: mit akarsz tőlem; Kérlek, át akarom élni magamnak és másoknak, amit kegyelemben és természetben fektettél belém, hadd ébredjen az mind, ami vagyok, s amim van, úgy gondolom, hogy a legjobbak ébresztgetik azt, ami az emberben pihen, s amit csak jó lesz mindnyájunknak átélni.” (FE) Az önismeret alapján elinduló önmegvalósítás vezet el Isten akaratának teljesítéséhez, a valódi szolgálathoz. A jó irányban fejlődő lelki életnek ez, az Isten akaratának keresése és megvalósítása, a legalapvetőbb attitűdje. Ez a gondolat újra és újra megjelenik a különböző lelki leányainak, különböző alkalmakkor írt leveleiben: „... a valódi erényt tartsa szem előtt t.i. az Isten szent akaratát érzélem nélkül is, az érzélem ellen is teljesítse, s mindig ezt nézze...” (StM 1901. December 22.) „először is azt kérdezze, mit akar tőlem az Isten itt és most? Ne törődjék avval, hogy mi lesz, sem avval, hogy mi volt, hanem először is azzal, hogy itt és most hogyan teljesítse Isten akaratát. Az megóvja Önt sok túl lágy és érzélgős, alapjában nem igaz gondolattól. Sőt ez az irányzat több keménységet és acélosságot is kölcsönöz lelkének.” (StM 1908. Febr. 17.) Hasonlóan ír Mócsy Gabriellának, a Szoc. Missziótársulat balatonboglári főnöknőjének: „... Kedves Gabriella ne azt nézze, hogy krajcárokkal és pengőkkel dolgozik: gondolja el, hogy gyöngyszemekkel: tegyen úgy, mint az a gazda – s ez a legnehezebb – aki a jégeső szemeket gyöngynek nézte. Mindegy, hogy mit tesz, csak azt nézze, hogy ez szolgálat! S azután kedves Gabi nem engedni a 48-ból, abból, hogy az ember mindig készséggel, bátran, bízva s alázattal áll bele a napi munkába: szerepnek hívják, de nekünk valóságos szép élet.” (1927. Február 3.) „...Legyen az élet súlypontja mindig a jelen s az a hely, ahol vagyunk, s az a tennivaló, ami kötelesség, akkor aztán meg lehet győződve, hogy jól sikerül élete, s hogy tartalmas lesz öntudata...” –írja 1926. Március 7-én egyik lelki leányának.

Hogy ma mennyire aktuálisak ezek a gondolatok, mi sem bizonyítja jobban, mint II. János Pál *Christifideles laici* kezdetű enciklikájának vonatkozó sorai: „De Isten örök terve mindegyikünknek külön-külön, csak a saját életének és megpróbáltatásainak történeti előrehaladásában világosodik meg, és pedig fokozatosan; bizonyos értelemben nap-nap után. Most pedig ahhoz, hogy Isten konkrét akaratát életünkkel kapcsolatban fölfedezzük, mindig nélkülözhetetlenek a következők: Isten és az Egyház szavának engedelmes és figyelmes meghallgatása, a gyermeki és állandó imádság, a bölcs és jóakarató lelkipásztorral fönntartott kapcsolat, a kapott talentumok és adományok hitben történő értelmezése, s ugyanakkor a társadalmi és történelmi körülmények figyelembevétele, amelyek között a hívó él.”¹²

Szeretet

Mi lehet egyedüli motívuma Isten akaratának teljesítésének, a szolgálatnak? Prohászka leveleinek szinte minden sorából sugárzik a válasz: a szeretet!

„Ma petite reine, semmitől se féljen, s csak egyet keressen – az Isten szeretetét, s kegyelmét, még pedig nagy lelki szabadsággal és elánnal! (FE 1913. Szept. 8. 405. levél)

„... Ó, hogy Isten vonzza magához szívedet, hogy tudjad Őt szeretni, amint azt Ő megérdemli, s amint te Őt bizonyára szeretni bírod...” (StM 1914. Április 11.)

„... az Isten szeretete kiömlik lelkünkre a bennünk lakozó Szentlélekből. Jaj, az erős, hatalmas Lélek majd csak megsegít, hogy baj és kereszt dacára sohase felejtünk el szeretni és szeretni és nagyon szeretni és jónak lenni! Amen, úgy legyen.” (StM 1919 június) Szent János apostolra kell gondolnunk, aki az élete vége felé szinte már másról, mint a szeretetről nem is tudott írni. Prohászka is, ahogy múlnak az évek egyre gyakrabban, egyre átéltebben sürgeti: „Kedves Méltóságos Asszonyomat segítse az Isten sokféle vigasza, s az Úr Jézus szeretete. Csak szeressünk, hogy minél jobban tetszhessünk Urunknak, ki szeretetünket kívánja, s örül neki ...” (br. M.G.né. 1920. Április 23) „... Szeretni az Istent sötétben is, hidegben is: mert kis szeretet volna az, mely Őt csak akkor és azért szeretné, ha símogat: szeressük Őt akkor is, amikor ver ... (Pr. A. 1922. szeptember 24.)

„... Gondoljon kedves Lányom arra, hogy mennyire kell szeretnünk és áldanunk az isteni Fölséget s szinte megsemmisülnünk előtte, hogy valamiképpen kifejezzük azt a tiszteletet és szeretetet, mely neki jár, de amelyet mi csak így tudunk igazában adni neki, ha szenvedünk, kiüresedünk, megsemmisülünk. Kegyed ezt a liturgiát gyakorolja, tehát a nagy istentiszteletet, s a legkomolyabbat, mikor türelmesen szenved. Ez nagy föladat: mindnyájunkért végzi. Ez nagy tett: nagyobb nem lehet. Ah, ihlesse Önt mindig a hit e szelleme! ...” (Grasselli Norberta 1923. Október 28.)

„Szeressük mindazt, ami már az övé vagy még nem az, de vágyik, hogy övé legyen. Az Isten szeretet áradata, tehát szeretni azt a lelkiéletet, mint lélektartalmat érezni és élvezni. Azután mindent úgy tenni, ahogy finom megszeretőhöz illik: figyelemmel, akaratot s szándékot lesve, parancsot előzve ... Ezt mindig és mindenütt lehet tennünk. S még valamit: a szeretet lélekből lévén, lélekre van beállítva, vagyis a lelki jót akarja, azt kultiválja, azt szolgálja...” (1925. Február dr. D.A.-né)

Szolgálat

Ez az Isten felé feszülő nagy-nagy szeretet Prohászka megfogalmazásában sohasem szakadhat el a világ, a „profán” világ valóságától: „... Szeretni kell!, ez az élet nagy értéke. S szeretni nem úgy, hogy az élet nagy mezőit és pagonyait mint profánokat kivesszük ennek a szeretetnek légköréből, hanem úgy, hogy az egész életet belé állítjuk. Azért nincs előttem, ami nem szent s csak arra ügyelek, hogy az isteni mértékek titka meg legyen rajta valósítva ...” (FE. 1911)

„Azért nincs előttem, ami nem szent ...” a Bölcsesség Könyvének sorait juttatja eszünkbe: „Mert szeretsz mindent, ami van és mit sem útálsz abból, amit alkottál ... Mert a te el nem múltó szellemed van mindenben.” (Bölcs. 11, 24: 12,1) Ugyanakkor Prohászka szemléletében már elővételeződik a II. vatikáni zsinat egyik igen fontos, a szinódusi atyák által megfogalmazódott tanítása: „A világi hívők életének egysége rendkívüli fontosságú; nekik ugyanis a mindennapos foglalkozásbeli és társadalmi életet kell megszentelniük. Tehát, hogy a hivatásuknak megfeleljenek a világi hívőknek úgy kell tekinteni a mindennapi foglalatosságot, mint lehetőséget, amely által önmagukat Istenhez kapcsolva az Ő akaratát teljesítik. Ugyanakkor a mindennapi foglalatosság lehetőség a többi ember szolgálatára, valamint arra, hogy őket Krisztusban az Istennel megvalósuló közösségre elvezessék.”¹³ „Nem szabad tehát a hivatásbeli és társadalmi tevékenységet egyfelől a vallási életet másfelől fonákul egymással szembeállítani.”¹⁴

Ebben a szellemben inti, sürgeti szüntelenül kedves leányait Prohászka a tevékeny szeretet megélésére, gyakorlására: „... Csak tenni, dolgozni, működni, – ez kell kegyeteknek, hogy az érzélem melegét eleven munkává változtathassák.” (StM 1902. Febr. 2.) „... mindig az legyen a szándéka, hogy adjon: szeretetet, figyelmet, megértést, okos magatartást! Adni, ... adni, ne csak kapni akarni!” (Lukáts Klára 1923. okt. 28.)

Az érzelmek egyensúlya

Prohászka következetesen óvja kedves leányait attól, hogy érzelmeik irányítsák őket, érzelmeik befolyása alatt ítéljenek. Jól ismerte a női természetet, ezért is tartotta szükségesnek, hogy „az érzélem melegét eleven munkává változtassák”, ami az ész és szív, értelem és érzélem szükségképpen egyensúlyát segíti elő. Nem akarta Ő az érzelmeket kiirtani a lelkekből. Ezt nem is tehette, hiszen minden megnyilvánulása azt jelzi, hogy az Ő érzélemvilága is rendkívüli gazdag volt. Számtalan megnyilvánulása mutatja, hogy jól tudta, hogy a tevékenység motorja az érzélemvilág, de a kormányos az értelem. Ilyen értelemben írja: „... temperálja buzgalmát a természetesség, egyenesség, nyíltság, a nagy lelkeknek az egészséges érzékei, melyek megóvják a tévelyektől, a beteges miszticizmus ájuldozásaitól.” (StM 1901. jan. 1.) „...én arra akarom segíteni, hogy érzelmes maradjon, s a természetnek ezt a gazdag forrását hasznosítsa, de szabályozza és mérsékelje természetét. Kegyed belépett a természetfeletti élet szentélyébe, most arra törekedjék, hogy szolid alapra álljon s a szubjektív benyomásokat és érzelmeket az ésszerűség ellenőrzése alá állítsa ... Így kitisztul a lélek, szétválik benne az érzelmek hatalma a jó, józan cselekvés öntudatától.” (StM 1901. nov. 24.)

Fontosnak tartotta a reális alapokat. Ezt nemcsak az ilyen levélrészlet igazolja: „... ha pedig valami rendkívülit akar kegyed, azt külön kell megfontolni s azt kivált az önszeretnek s a szenvelő negédes hajlandóságnak ködös légköréből kell kiemelni.” (StM 1902. szept. 13.), hanem kifejezetten megfogalmazta Farkas Edit számára, amikor az Berlinben tartózkodott: „Egyre várom továbbra s remélem, hogy a német realizmust jól elsajátítod s belehozod a mi túl finom s gyenge, beteges társadalmunkba. Én azt látom, hogy nálunk ijesztően kevés a tartalom és gyengék vagyunk. Ott fenn pedig imponál az igénytelen, egyszerű erő.” (FE 1908. máj. 17, 254. levél)

Öröm

S, hogy az érzelmek, az érzelmi élet szabályozásával nem az érzelmek elsorvasztása volt a célja, azt mi sem bizonyította jobban mint az *örömré* való felhívás szüntelen ismétlődése leveleiben. „Minden jó tettet élvezzen, élje át annak jóságát örömben: akárcsak kivirágoznék benne a lelke; élje át annak isteni rokonságát s örüljön az értéknek, melyre ezáltal lelke

önmagában szert tesz.” (StM 1903. jún. 21.) „Örüljünk neki mint más nagy Istenadottságoknak ... májusnak ... reggelnek ... napsugárnak. Örüljön az öröm felett; kerekedjünk egyre tisztább nemesebb, édesebb örömök felé. Tegye ezt kedves Gizi! (Dr. DAné 1925. máj. 17)

Az öröm esélyét még a gyászban is megtalálja: „Töltse el a világ, a sors s az Isten látogatásának szemfödele alatt szívét tavaszi öröm, szent remény s diadalmas hit. Mit mond nekünk a húsvét s mit ígér s mivel biztat? S az mind álljon lelkünkben mint a szirt s úgy emelje szívünket szent öröme mint a tenger dagálya a partról belesodródott virágot! (Br. MGné 1926. ápr. 5.)

Nem számoltuk meg, de az az ember benyomása, hogy a levelekben leggyakrabban előforduló két szó: a szeretet és az öröm.

Erények, erénygyakorlatok, ima – a lelkiélet eszközei

Az eddigiekben elemzett általános és alapvető szempontokkal szemben az, hogy Prohászka erényekről, erénygyakorlatokról mit írt leveleiben javarészt függött attól, hogy éppen milyen lelkiállapotban, milyen nehézségekkel, kérdésekkel fordultak hozzá. Ima, alázat, hála, önzés-önmegtagadás, szenvedés. Aszkézis, szegénység azok az elemek, melyek leggyakrabban előfordulnak lelkivezetői leveleiben.

Az *ima*, mint imádás, az Istenben, a kegyelem forrásában történő elmerülés, az Isten jobb megismerésének és a Vele való egyesülésnek az eszköze, útja jelenik meg leveleiben: „Kedves Micike!, ha jól akarsz imádkozni, gondold el, hogy igazán meg akarod tisztelni az Urat, s hogy sokat akarsz méríteni forrásaiból. Sokat sokaknak, kik eltikkadtak, kiket jól kell föllocsolni, meg kell segíteni. Hogy kell akkor méríteni sajtárral, s mily kitartóan! Tedd ezt s nagyon jól fogsz imádkozni.” (StM 1922. szept. 3.) „Imádkozzunk, hogy a nagy s alázatos vágy s a törődött szívek imája siettesse mindnyájunk számára a tartós béke beálltát! Alleluját akarunk mondani annak, aki nemcsak a halált, de a halált hozó harcot is legyőzi.” (br. MGné 1915. máj. 7)

Stoffer Micinek írt egyik levelének részlete világít rá legjobban, hogy az Istennel szembeni *alázatnak* mily nagy fontosságot tulajdonít. De figyeljük meg, hogy ezt is, mint mindent mennyire a pozitív oldaláról fogja meg: „Nagy előnynek mondom, hogy az alázat hiányát felismeri és elszánt küzdésre adja szívét. Igen, kedves Micikém e részben mindnyájunknak mindig kell dolgozni csak minél alázatosabban, ezt akarja az Úr. Ha jön idő midőn ezt kegyed világosan látja ezt igazán adventi időnek nézze, mikor az Úr közeleg ... Azután kedves Micikém, az alázat gyakorlatától sosem szabad összetörődnie és alatta roskadnia; az alázat nem tompa szenvedés, nem tűrő passzivitás, hanem győzelmes kiemelkedés az események fölé, melyek minket hátráltatni, leszorítani alkalmasak. –Jó, majd ezt mind megtanulja.” (1906. dec. 16.) Az alázat és hála „... a két keze a meleg, gyakorlati léleknek.” (Br. MGné 1915. dec. 26.)

Az *önmegtagadás* eszköz, hogy nyesegezzük hibáinkat, tisztítsuk akaratunkat: „Mi alatt pedig szereti a természetest és a közvetlent, gyakorolja ugyanakkor az önmegettagadást: ne bízzék őszinte jóakarátában nagyon: legyen meggyőződve, hogy a tisztult, igazi jó, hosszú tisztulásnak és kitüzesedésnek eredménye, s hogy nagyon sok kell ahhoz, míg az önzést levetkőztetjük. Erre való az önmegettagadás, mely tisztítja, hajlítja s nemesíti az akaratot.” (StM 1901. jan. 2.) „... a kis önmegettagadásokról, lényünknek, kíváncsiságunknak, könnyelműségünknek folytonos kikorrigálásáról ne feledkezzünk meg soha. A virág is nyílik belső életteljéből, de azért kötözni, nyesni, tisztítani kell szárát, s rendezni hajtásait ...” (StM 1903. jún. 21.)

A *szenvedés* Isten iránti szeretetünk próbája, *penitencia*, a kegyelem és a Krisztusi szeretet elmélyülésének forrása: „Most kell belénk az Úr Jézus szelleme: bizalom, s bátorság

és nagy-nagy készség. Mindent el akarunk tűrni, mert bűnhődnünk kell, s a bajokat és szenvedéseket el akarjuk tűrni penitenciából. Jó az, ha az Úr megaláz minket!” (StM 1919. ápr. 6.) „... Ön nagyon fásult és érzéstelen s így nagyobb teher az élet. Kedves Elvira nem ajánlhatok kegyednek jobbat, mint az Úr keserves kínszenvedéséről való meditációt. Elgondolni és átérezni, hogy mit tesz és mit tett értem az Úr, s hogy a szenvedés, a kegyelem és az érzés mennyi áldását fakasztotta jó lelkekben. Azt most is bírja bennünk megindítani... A földi érzést, nehéz világi érzéketlenséget, a keménységet és a szív bezárkózottságát megtöri, fölhasítja, s mi aztán az Úr kegyetlen és kemény szenvedéséből mézet szívunk. Próbálja ezt meg kedves Elvira. Alázza meg magát nagyon, hajoljon le a porba sújtott Megváltóhoz s súgja neki: én is szomorú vagyok, – de mennyire vagy Te, Uram?! Elviselem érted, sőt készséggel állok melléd ilyen bajaimban ...” (OE 1922. Szept. 3.)

Prohászka józan, reális, természetes látásmódját tükrözi, amikor arról ír, hogy: „kell a penitencia és aszkézis, de csak mint eszköz, nem mint cél. Szadizmus lesz belőle, ha abban az aszkézisben elégedünk s ott gyökerezni akarunk. Aszkézis is csak több s nagyobb tisztaságot akar elérni, de ezt is csak a forróbb Istenszeretetért.” (De DANé 1925. Dec. 25.)

A levelekben a szorosán vett lelkivezetői üzenetek, útbaigazítások mellett megjelennek Prohászka társadalmi, közéleti problémákkal kapcsolatos gondolatai is, mint a szociális kérdés, nő kérdés, politika, Szociális Missziótársulat, stb. Természetesen itt nem hosszas értekezésekre kell gondolnunk, inkább csak egy-egy felvillanó észrevételre, megjegyzésre, reflexióra. De, ha a különböző levelekben található egy-egy gondolatot mozaikszerűen összerakjuk, megismerhetjük Prohászka főbb gondolati irányultságát több kérdésben. Ezek közül kísérelünk meg kiemelni egynéhányat.

Nőkérdés

A nőkérdés, a nők emancipációjáért folytatott küzdelme, tudjuk, hogy visszanyúlik a XVIII. Sz. Utolsó negyedére, az Észak-Amerikai függetlenségi harc idejére. Hazánkban a múlt század második felében kezdett megerősödni ez a mozgalom s mondhatjuk, hogy bizonyos értelemben ma is tart, nem annyira a profán világban, hiszen ott már sok eredményt mondhat magáénak. Ma inkább a nők Egyházban betöltött szerepe, „egyenjóságú” a tét.

Prohászkanak ezzel a kérdéssel kapcsolatos – levélbeli – gondolati megnyilvánulásai nagyon józanok, előremutatók, objektívek.

Leveleiben is hangsúlyozza a képzés, a tanulás fontosságát: „... gondolat, eszme, eszmény kell: azért nagyon ajánlom a komoly tanulást, hogy a keresztény gondolkodást elsajátítsa ...” (StM 1901. Jan. 2.) De tudjuk, hogy a védnöksége alatt álló Szociális Missziótársulat szervezésében nemcsak részleges kurzusokat rendeztek, hanem működtettek ún. Szociális Iskolát, melynek tanmenete az alapoktól kezdve felölelte a magasabb ismereteket az elvont elméletekig, a társadalom szerkezetének analizálásáig. A tananyag szinte mindent tartalmazott, amit ma fontosnak tartunk az ún. Felnőttképzésben! Tanítottak szociológiát, nemzetgazdaságtant, általános-, büntető- és nemzetközi jogi ismereteket, pszichológiai pedagógiai, morálpedagógiai alapismereteket, hit- és erkölcsstani alapismereteket, egyesületi élet etikáját s a szociális-karitatív munka gyakorlatát.

A képzés fontosságának általános szempontja mellett leveleiben a nőkérdéssel kapcsolatban két kérdéscsoport jelenik meg:

1. A nő hivatása a házasságban, családban
2. A nő szerepe a társadalomban, Egyházban.

Az első kérdéssel kapcsolatos gondolatait főként Lukáts Klárának, Follinuszné Darnay Margitnak, Mihályi Jánosnének, br. Manndorff Gézánek írt leveleiből ismerhetjük meg. A bibliai erős asszony eszménye rajzolódik ki leveleiben: „... Maradjon, kedves Mama, ezentúl is abban a meghitt s diszkrét háttérben, hol eddig állt s imádkozott s dolgozott s k.

Családjának sok áldást lestedt s remélje, hogy ezt ezentúl is sikerül majd megtennie. ” (Mihályi Jánosné 1915. szept. 13.) Darnay Margit még házasságkötése előtt fordult hozzá tanácsért. Lényeges és örökké érvényes igazságot fogalmaz meg válaszában Prohászka: „... a fő dolog a lélek igaz, őszinte szeretete. Megvan-e ez Önben? Reméli-e, hogy őt igazán és bensőleg szeretheti? Ez a fő, Ismétlem; ha ezzel tisztában van a többit elviseli. De ez legyen, mert különben »eladott« lány lesz!” (1913. szept. 17) –Kérdezhetjük, hogy a manapság tömegesen csődbe jutó házasságok éppen a vagyon-, a szex-, vagy a hatalom bűvöletébe esett „eladott” lányokra vezethetők nagyrészt vissza?

A második kérdéskörrel kapcsolatban lelkivezetői leveleiben is többszörösen buzdít a tevékeny szeretetre: „Csak tenni, dolgozni, működni, – ez kell kegyeteknek, hogy az érzelem melegét eleven munkává változtathassák.” (StM 1903. szept. 25.) Kerényi Benedicta bencés oblatának írt levelében megjelenik a világi apostolkodás fogalma: „Tudom, hogy kegyed a tanyai nép lelki üdvén dolgozik: tekintve a Tisza-Duna közének valóságos Afrikáját, nagyon jó helyre állította Önt a gondviselés. Egyáltalában egyre világosabb egyházi és lelki igény a világiak apostolkodása, mennyivel inkább az „Obláták”-é...” (1922) De ennél markánsabb megfogalmazást is találunk Farkas Editnek írt levélrészletekben: „Ami a működésedet illeti, azt gondolom, hogy az Egyház, ha meg akarja jól fogni az embereket, és szűk körre vonatkozó lelkipásztorkodást kénytelen majd folytatni, s ti föl nem szentelt lelkipásztorok esztek. Akárcsak a régi diakonisszák, de kifejezetten lelki irányzattal s nemcsak irgalmas szamaritánusok.” (1919. júl. 5.) „Légy te most papi- apostoli lelkek vezetője! Rendkívül fontos, hogy helyünket megtaláljuk s ott elhelyezkedjünk, ahol önmagunknak s a társadalomnak javára lehetünk. Ez az Isten akarata velünk szemben.” (FE 1919. aug. 31.)

Ez a pár szemelvény megerősíti, hogy Prohászka minden téren a családi- és közéletben egyaránt egyenrangú partnernek tartotta a nőket, igényeltre és szükségesnek tartotta, hogy természeti adottságaik és egyéni képességeik kifejlesztése, kiművelése révén aktívan részt vegyenek a társadalom s az Isten Országának építésében, ki-ki Istentől kapott hivatása szerint, családban vagy a közéletben gyakorolva a tevékeny szeretetet. Magáról a „feminizmus”-ról már tartózkodóbban vélekedett: „... S mit szól a feministáknál kifejtett állásfoglalásomra, mely így fejezhető ki: kezdjük, de módjával: mert méltányos bizonyos elemekkel kezdeni, de az átlag csak fokozná a most divatos alkotmányosdi eszem-izsom politikát, v.i. politikai komédiát?! ... – írja 1917. júl. 16-án Schwarzbach Flórának, a jó nevű zongoraművésznőnek.

Politika

S ha már a feminizmussal kapcsolatosan utalt Prohászka a politikai életre nem tartom érdektelennek, ha egy-két reflexióját idézve bepillantást nyerünk a kor politikai légkörébe vagy legalábbis abba, hogy ő miként vélekedett erről. Már 1912-ben így ír: „... Én nem mentem el a főrendi házba, mert utálok ezeket az alávalóságokat s mert látom, hogy jó emberek is mennyire összevissza vannak ...” (dr. Erdődy Ignácné 1912. jún. 16.)

Erdős Renée, az 1910-ben, 31 éves korában, Rómában megtért jó nevű írónő 1910 és 1916 között pár alkalommal megkereste Prohászkát levélben. 1916-ban feltehetően a püspök közbenjárását kérte, hogy János tanítványról szóló drámájának a Nemzeti Színházban való előadásához gróf Zichy János protezsálja. Prohászka elutasította a kérést a következők szerint: „... Zichy János gróf részéről v.i. az ő révén nem juthatunk a színpadra akár közvetlen ajánlása folytán, melyet adna a Nemzeti Színház igazgatójához, – akár közvetett, finom pressziók révén, melyeket gyakorolhatna. Bármiképp tenné is u.i. ezt, nagyon felhasználná ellene, sőt gyűlöletes színben tüntetné föl, hogy íme, még a színház dolgaiba is beavatkozik, s oda viszi be a kath. Irányzatot. E felfogást értem s tekintve a puszkaporos levegőt, méltányolom...” Azonban jellemző Prohászkára, hogy mindjárt, még ebben a

levélben mutat egy jobban járhatónak látszó utat: „...De lehetne-e szerencsét próbálni a Magyar Színháznál, melynek Márkus László az igazgatója? ...” (ER 1916. szept. 6.)

Az 1920–1921-es évek nemzetgyűlését sem kímélte meg véleményével: „... testem lelkem unja már azt a sok szóhabarékot, melyet a nemzetgyűlés produkál: néha úgy érzem magam, hogy végleg elbutulok a sok beszédől, amit ott hallok. Hát a honatyák be akarnak mutatkozni, s úgy látszik, egymást lelkesítik. Különb is nálunk jelentős tetszámba megy a beszéd – ha csak valamelyes hévvel van előadva...” (br. MGné 1920. ápr. 23.) Úgy látszik, egy évvel később sem jobb a helyzet: „... Hát k. Margit belegyakorolta már magát a gazdaságba, a kotlós ültetésbe, a csibék etetésébe: résztől való megóvásába s a kert titkaiba? Mily szép ez mind s mily ésszerű: ezt én főleg akkor értem, mikor a nemzetgyűlésben ülök, s azt mondom magamnak: inkább mennének ezek csirkét s petrezselymet termelni ...” (FnéDM 1921. jan. 9.)

Szociális érzékenység – Szociális Missziótársulat

A Szociális Missziótársulat megalapítója – tudjuk – Farkas Edit volt, de végül is Prohászka Ottokár saját szellemi-lelki gyermekének tekintette ezt a művet, hiszen az ő biztatására, irányítására mellett, az általa elvetett magból kelt életre ez a szépen fejlődő társulat. Prohászka mindvégig örködött afelett, hogy ez a társulat megmaradjon a tevékeny szeretet gyakorlásának útján. Több, néha komolyabb, néha humorosabb megfogalmazásban is óvja a társulat tagjait attól, hogy erről az eredeti útról letérjenek: „... Iparkodjanak a nővérek, hogy szentek legyenek! De nem zárda-szentek, hanem szociális misszionáriák, kiknek szeme, szíve a világ baján, s kik ha fegyelemben s közösségben is élnek, de ezt az ő életüket s ennek áhítatát s összeleplezettségét is apostoli, missziós munkájuk megszentelésére s áldozatos életet élhetnek! (Kerényi Bernadett 1925. dec. 25.)

De már alig egy esztendővel az alapítás után felmerült ez a probléma: „... Nagyon helyeslem az irányt, melyet képviselsz s látom, mennyire kell ügyelni arra, hogy Csehál Annának nagy aszkéta hajlamai vannak, ami lényegében véve jó, de az ilyen nehezen találja el aztán az aranyos középutat ...látom azonban, hogy nagyon beleneveli őket az eszmélődő világba: te meg mondd folytatólag, dolgozni, dolgozni. Jól van k. M. hát csak buzdítsd őket ebbe az irányba.” (StM 1909. jan. 16.) A Szoc. Missziótársulat keretében varroda is működött, ami munkalehetőséget teremtett. Prohászka örömmel üdvözölte, hogy 1917-ben „a munkásnőknek szövetkezést adjanak” (StM 1917. szept. 5.), s „...hogy a varrodában az új jutalékrendet behozzatok ...” (StM 1918. nov. 11.)

Szociális érzékenységére jellemző az a pár sor, melyet 1909. nov. 29.-i Stoffer Micinek írt levelében olvashatunk: „...nagyon épültem azon is, hogy Mamád szeretettel ápolja Mariskát: ez a legszebb, s legpraktikusabb kereszténység, ha háznépünk mindegyike megérzi, hogy itt az úr, az úrnő becsül, szeret s megéreztet velük a cselédekkel azt, hogy a ház az ő otthonuk is: az Úr Jézus áldása van és lesz az ilyen házon s annak úrnőjén.”

Hogy miként vélekedett a földosztásról, azt a sorok dokumentálják: „Nálunk újság nincs: a birtokokat elvették minden térítés nélkül. Én örülök, ha szegény leszek. Ezért még élni is kész vagyok, bár szívesen halnék meg! ...” (StM 1919. jún. 19.)

Ilyen viszonylag rövid tanulmány keretében nem mondható el mindaz, ami a levelek alapján Prohászka Ottokárról megismerhető. A leveleket olvasva, tanulmányozva egyre inkább az a meggyőződés alakul ki az emberben, hogy megérdemelnének fakszimile kiadást. De addig is a nagy püspök két nagyon emberi és nagyon rokonszenves vonását kívánom még egy-két levélidézettel megismertetni: humorát és természetszeretetét, valamint a szép szeretetét.

Humor

Az iróniától sem mentes humora már az eddigiekben idézett pár levélrészletben is felismerhető. Prohászkanak volt ahhoz érzéke, hogy a tragikumban is észrevegye a komikumot, s hogy elszontyolodott lelkileányait egy-egy humoros megjegyzéssel megpróbálja átbillenteni a derűbe. A világháború zavaros évei alatt különösen gyakran aggódtak, ijedeztek, féltek az események miatt. Ilyen légkörben íródhatott a következő levél, amely humorának több oldalát is bemutatja: „Kedves Micuka Lelkem! Hát hol az orosz s merre jár s honnan gyün? ... ezt ugye tudja Kegyelmed, de hogy a Konferenciát hol s mikor tartjuk azt ugye meg nem gondolja? Pedig jó lesz erre is gondolni. Hát mikor Micuka? Ugye okt. 10-e után: akkor az orvoshoz is be kell rukkolnom! Apropos orvos! Hát drága Micuka valahogy el ne áruld Erzsikének s a kis Vilmosnak, hogy annál a másíknál voltunk. Santa Pace mi lenne ebből? ...Köszönöm kedves leveledet s a könyvet: abból a kotyvasztásból ugyan nem kérek. Hideg lel, ha olvasom az ebéd és vacsora programokat Desperát Schnittchen u. Klösschen u. Erdapfel-Würstchen: nem barátom, az nekem nem való: irtózatossal köszönettel visszakapod Igen jól érzem magam s alszom is: forrón nem eszem; szóval megtértem! ... (StM 1914. szept. 27)

Természetszeretet, a szép szeretete

Leveli át vannak itatva a természet szépségének csodálatával, a természetből vett hasonlatokkal. S minden, amire rácsodálkozik szinte költői magasságokba emeli, s Istenhez vezeti. „Van még sok virág ott az Oszoly tisztásán át vezető út szélein! De mennyi! S az mind mosolyog, sőt kacag s integet és suttog, ne meg kiáltoz Istenről, a szent Szűzről, az örök édes Isten- és emberszeretetről ... (StM 1907. dec. 23.) „Kell valami belénk a hegyekből, kell a magasba törni bátran s ki nem fáradni, mint ahogy ki nem fáradnak a hegyi patakok, hanem zúgnak, lejtnek, sietnek folyton! ... (StM 1907. dec. 23.)

„Most voltam Ósiben: rossz utam volt, de remek, téli időjárás: sok hó és napsugár fölötté: no meg aztán gyönyörködtem a kis malacokon és a báránycákon: igazán oly kedves a természetben minden, ha az ember sok szeretettel, csodálkozva nézi. Nem szabad megszoknunk semmit, sem a természetet, sem a kegyelmet: legkevésbé pedig a szeretet, amelyet másoktól veszünk s kapunk s élvezzük. Ezt legkevésbé! (StM 1915. febr. 5.)

Amint magukért beszélnek ezek a sorok, ugyanígy nem kívánnak kommentárt a következők: „... Kérde tovább, hogy mit érzek s élvezek én az olyan képen és kép előtt, mint amilyen a Verklarung”?” mindenek előtt a szépet, a zenét, a bájta, amely rajta előmlik. Először nem kérdezem a nagy problémát, nem kutatom a fölséges eszmét: először én a szépet élvezem. Abban az ember elmerül és úszik és pihen. Azután az eszme: itt az eszme fölséges s gazdag világ s azok az arcok mind tükrözései annak az ébren alvó, annak a sok energiával égő, annak a lecsukott szemmel látó, víziókban szárnyaló léleknek. Élezem, hogy élvez, – ragad, hogy őt ragadja, tapadok oda én is attól, hogy ő is tapad ... íme mily élet és érzés és élvezet. S lám, nem tárja ki karjait, hanem összekulcsolja, mintha mondaná: te fölséges, ha akarsz, itt vagyok: te emelsz, nem én szárnyalok. mintha odadobná magát, pedig nem esik le, – ó, az ilyen lelket Isten esni, leesni nem engedi...” (StM 1904. jan. 16)

Igen! Az ilyen lelket Isten esni, leesni nem engedi!

Hivatkozások:

- 1 Prohászka Ottokár levelezőlapjai Farkas Edithez. A Szoc. Missz. Társ. Pannonhalmán őrzött levéltári anyaga, 37. lap. 1906. jún. 26.
- 2 A 20 éves Szociális Missziótársulat, Bp, 1928. p.23.

- 3 U.o.
- 4 Frenyó Zoltán: „Hadd érezzék meg Kegyeden, hogy Angela!” ARGUS VI. évf. 4.-5. sz. p.43.
- 5 A 20 éves Szociális Missziótársulat Bp, 1928. p.25.
- 6 Ottokár püspök a szívekben. (Prohászka riporterek) Kézirat. Összeállította Horváth Kálmán váli plébános 1972. p. 23.
- 7 U.o. p.286.
- 8 U.o. p. 215-315.
- 9 Lásd e kötetünkben Tamás Erzsébet írását.
- 10 Prohászka kiadatlan naplója.
- 11 Prohászka kiadatlan naplója.
- 12 Christifideles laici 58. pont.
- 13 Christifideles laici 17. pontban 46. kiv.
- 14 Gaudium et spes 43. pont.
- 15 A 20 éves Szociális Missziótársulat. Bp., 1928. p.65.

Prohászka levele Farkas Edithez

Kedves leányom!

Igazán úgy van, abból a levélből meleg sugárzik, de milyen trópusi meleg lélek sugárzik, mely nagyon-nagyon szeret, de tudja azt is, hogy viszontszerettetik. Ez Magdolna szeretete az Úrhoz; lehetetlen, hogy ő is ne érezte volna, hogy Jézus szereti őt s erről a szeretetről is el lehetett mondani, hogy dilexit multum! De ne váljék a szeretet kinná, hanem szellemüljön át húsvéti, szép, fölséges szeretetté! – Kérdezd mindig: így akarja-e, ilyennek kívánja-e Isten szeretetemet? Ha pedig érzem, hogy szétszed és erőtlenné és megzavar és gyöngít kötelességeim lelkes és hűséges teljesítésében, akkor ez a szeretet még ösztönös, még borzas és kócos s nevelésre szorul. De mivel szeretet, hát nemes rossz, hát nem is szabad megtagadni tőle a nevelést! Adjuk meg neki a legjobb, a legáldozatosabb nevelést! Gondolj mindig arra, hogy festek én az Úr Jézus szemében, van-e érdemem?!

A hétfői vacsora ügyében már írtam. Minden rendben van. Itt hathatósan kialudtam magam. – Abban a bizonyos stílusban fogok beszélni. A reparatrices-knél te ne végy részt, akarom ezt; tudod, hogy miért: pro libertate! Isten veled! Cantemus Domino!

Sz.l.a.

1909. IV. 15.

O.

Függelék

Serényi Antal: Szent Ferenc és Prohászka

Bevezető

Serényi Antal (1886–1962) Prohászka Ottokár csodálója és lelkes híve Schütz Antal 25 kötetes Prohászka-sorozatából *Musica Sacra* címmel egy 18 kötetes (21 fejezetből álló) antológiát állított össze. (A sorozatot a Prohászka-múzeum őrzi.) Ez a kommentált szöveggyűjtemény valóságos kincsesbánya: megkönnyíti a kutatók munkáját, ha pl. Szent Tamás és Prohászka, Szent Bernát és Prohászka, Dante és Prohászka, Szent Ferenc és Prohászka szellemi-lelki rokonságát akarják dokumentálni, nem is szólva számos zenei „kommentárról”. A 13. kötet (16. fejezet) éppen Szent Ferenc és Prohászka párhuzamba állítása: 1. A szent szeretet trubadúrjai, 2. A természet trubadúrjai, 3. A szent szegénység trubadúrjai. (Mindez 169 + 131 oldal!) Az első részből adunk most ízelítőt.

Előtte azonban *Serényi Antal bevezetőjéből* idézünk, hogy rávilágítsunk a *Musica Sacra* keletkezéstörténetére és „műfajára”. (A válogatás végén pedig Serényi Emma tájékoztatóját olvashatják, amely elhangzott a fehérvári konferencián. Sz.F.)

„[...] 1938-ban történt ez, mikor Prohászka hamvait végleges helyére, a székesfehérvári Prohászka-templomba vitték s annak fenséges hatása alatt hallom magamban az ő hangját, az egykor oly áhítattal hallott igéit s feltámadt bennem egy elementáris erő, mely ösztönzött, hogy ne csak a hallott hangot és igéket éld vissza, hanem kutasd fel a nem hallott szavait is, hiszen, amint az eltűnt világok életét megtalálod a kövületekben, úgy őrzik a prohászkaikönyvek is az ő összes élőszóval vagy tollba mondott szavait, lelkének örök szép hangját. Valósággal új élet kezdődött bennem: olvasni kezdtem Prohászkaét. Nem is olvasás volt ez.

Mint mikor az ember kiáll a csillagos égbolt alá azzal az elhatározott szándékkal, hogy a csillagképekben fog gyönyörködni s azon veszi észre magát, hogy nem is lát csillagokat, csillagképeket, hanem mintha a sötét égbolt kárpitja keresztül-kasul volna lyuggatva s azokon át a hol pislogó, hol rezgő, hol sugárzó, hol ragyogó fények a kárpit mögötti mérhetetlen világosság világából sejtelmeket és bizonyosságokat hintenek a lélekbe.

Akármelyik kötetet vettem a kezembe s elmélyedve forgattam a lapokat – nem volt az más, mint mikor az erdőbe indulok, és megyek és megyek és gyönyörködéssel telve haladom túl egyik fát a másik után, s azon veszem észre magamat, hogy már fát nem is látok, csak zsong bennem maga az erdő világának millió hangja, a csend és a titok, az illatozón és színpompa, egy megfoghatatlan lét, mely csodásabb és valóbb a valóságnál s misztériumokkal vagyok tele.

Olyan volt Prohászkaéval a foglalkozás, mint a muzsika hallgatása vagy játszása; hallod vagy megszólaltatod a hangokat, s azt hiszed, úgy tudod, hogy ez Beethoven, ez Bach, ez Mozart, ez Wagner és egyszerre rádöbbsz arra, hogy nemcsak ők ezek, sőt nem is annyira ők, hanem te magad vagy, mikor átérezted és átélted, hogy ők találták meg azt a hangot, azt a melódiát, azt a harmóniát, amelyet te szomjazva kerestél, áhítóza lestél és mindenfelől figyeltél, s végre megkaptál s ráismertél, hogy ez a szó, ez a melódia, ez a harmónia az, amit a te szíved így kívánt megszólaltatni, mint sajátját.

Nem volt elég egyszer, nem kétszer és nem tudom hányszor elolvasni ugyanazt a szót, ugyanazt a mondatot, ugyanazt az oldalt, ugyanazt a fejezetet, ugyanazt a kötetet – mert

valahányszor olvasod, most a püspököt, most a teológust, most a spirituálist, most az etikust, most a szociálpolitikust, most a XX. század apostolát, prófétáját, szentjét, hívő keresztényét látod és hallod; és látod és hallod a misztikust, aki énekes lélekkel a muzsika formanyelvével és formakészletével éli át és élteti meg veled a szót, a hang legplasztikusabb erejével a hitet, a dogmákat, a kinyilatkoztatást, Istent és műveit, a természetet és a természetfölötti világot, az egész életet, s lelket, a szívet és mindent, ami te és a mindenség vagy.

Ez a misztikus Prohászka szólt a legszuggesztívebben hozzám, és ennek lett megnyilatkozása ez a könyv. Olyan nekem ez a könyv, mint a kagylónak a gyöngy. Ez a tengerek titkos mélyében, e könyv pedig egy apokaliptikus kor titkaként készült, hogy amikor itt az ideje, fényt adjon, mint a gyöngy s ha kezdedbe veszed, halljad a misztikus zenét, a transzcendentális zenét, a musica sacra-t, ahogy a kagylóban hallod mindig zúgni a tengert, a végtelen tengert, amely fölött a Genézis könyve szerint kezdetben az Isten lelke lebegett, s azóta is benne lélekedik.” [...]

Szent Ferenc és Prohászka

I. Szent Ferenc, az Isten-szeretet trubadúrja

Prohászka beszédeiben, írásaiban sokszor megemlékezik Szent Ferencről. Elég, ha nevét vagy Assisit említi, máris színesen plasztikus, vagy víziószerű igézet szállja meg; – ha egy-két szóban megcsillogtatja Szent Ferenc lelkének, alakjának, életének krisztusi mását, invenciója, mint ének és dallam gyöngyözik; – ha pedig hosszabb fejtegetésekben és tanulmányokban foglalkozik e szerafikus szenttel, szinte sugárzik lelke az átszellemültségtől, mint az ihletett embereké a sugalmazásoktól.

Ilyen hosszabb terjedelmű írásai és beszédei:

„Emléksorok Assisi Szent Ferenc születésének hétszázados évfordulójára” (13, 125–138. old.), mely megjelent az Új Magyar Sion 1882. évfolyamában. Ez a huszonnégyéves Prohászkanak nyomtatásban megjelent első terjedelmesebb dolgozata.

Mit mondjunk erről a dolgozatról? Röviden talán csak ennyit: Ahogyan hétszáz évvel előbb Assisiben a krisztusi lélek-síkon egy új énekes fénysugár indult el, – most ezekkel az emléksorokkal, a fénysugártól elragadtatva és Krisztus szellemének mélységes átéléséből (13, 76. old.) egészen újszerű dallamok stílusával s új hangvétellel megszólal egy hasonló énekes lélek magyar földön, Esztergomban, Balassi Bálint és Monteverdi találkozásának városában.

A másik összefüggő hosszabb írása Prohászkanak Szent Ferencsel kapcsolatban szintén az Új Magyar Sion-ban jelent meg a rákövetkező évben, 1883-ban Fioretti címen (12, 139–146), amelyben ismerteti a Fioretti di San Francesco egy XIV. századbéli könyvecskének tartalmát. Ez a könyvecske első sorban Szent Ferenc életéről és csodáiról szól, ahogy azok emléke az olasz néplélek hagyományában fennmaradt.

Prohászka a könyvecskét oly dallamos akcentussal ismerteti és fejtegeti, hogy reá is alkalmazhatjuk e kis könyvecske íróira, gyűjtőire, mondott szavait:

„Isten nem tagadta meg a költészet hangjait azoktól, kik e szeretettől hevített élethez és alakhoz közelednek.” (12, 143. old.)

Ez a költészet szinte a tavaszt utánzó színgazdagsággal pompázik Prohászkanak *Szent Ferenc jubileumára* írt értekezésében (12, 147–153. old.), mely az *Élet* című folyóirat 1926. évfolyamában jelent meg.

S ezután jön a betetőzés.

Ez a proházkai költészet szent muzsikává, „musica sacra”-vá magasztosul abban az előadásban, melyet Prohászka a Szent István Akadémia által rendezett *Szent Ferenc*

ünnepségen 1926. november 21-én a pesti Vigadóban „*Hülő világ*” címen tartott (12, 154–167. old.)

Itt a 68 éves *Prohászka* gazdag szellemének költői, írói, szónoki tüneményes adottságai oly fényben ragyognak s oly gyönyörítisan zsonganak, mint az éltető napsugártól kilombosodott és kivirágzott hegyoldal madárdalok erdősége.

Állítsuk össze ezekből az írásokból és beszédekből *Prohászka* szavaival Szent Ferencnek a szent trubadúr alakját, mely nyolcszáz év múltán is csodálatos vonzóerővel és a megindultság lávafolyamával hat reánk s boldog ember, kit bűvkörébe von. (12, 153. old.)

Miért? Mert

„kortársai is s ugyancsak a későbbi nemzedékek úgy tekintettek Szent Ferencre, mint újra megjelent Krisztusra ... rendi életrajzírói ... emberfelettinek tartották őt ... a pápák annak nézték, aminek ő mondta magát: *praeconem magna regis, a nagy király hírnökének.*” (12, 153. old.)

De hallgassuk *Prohászka*-t, hogy beszélt, hogy énekelt róla a *Hülő világ* című előadásában:

Szent Ferenc volt az a csodálatos ember, aki az evangéliumnak új lendületet adott s mikor az ész azon volt, hogy azt az arab-zsidó filozófia ellen megvédje, a legfőbbesébb apológiáját az irracionális hatalmaknak: a szívnek, a szeretetnek s a szép, kedves életnek kinyilatkoztatásában adta – nem írta azt, hanem élte.

Ő adott a dermedt életnek új tavaszt, – az embereknek új szemet, új bizalmat s új dalos kedvet.

Ő, mint „második Krisztus” járt itt s az evangéliumot glosszák s magyarázatok nélkül élte s a szeretetet Krisztus s minden iránt, ami van, s a boldogságot, hogy vagyunk s szerethetünk, a hamu alól lánggra lobbantotta, s mindezért végre hitelesítsük a szeretet őt pecsétjét, Krisztus őt szent sebében saját testében való kiverődését vette.

A kereszténység törésvilágából a világ göröngyei mellől ő az azúrkekségbe emelkedő pacsirta, mely nekünk is énekel,

énekel az igájával pihenőt tartó s verejtékét törölő szántóvetőnek,

énekel az országút vándorának s a monostorkert árnyékában meditáló

szereztesnek,

énekel skolasztikusnak s kanonistának,

énekel a várnépnek s az ébredő városok polgárainak,

éneklí a mi énekünket, mindnyájunk énekét.

Tőle kiindulva a szeretetnek meleg árama eláradt az egész Nyugaton. Behatolt a hatalmasoknak váraiba, meglebbenti a császári paloták nehéz selyem-brokátjait, fölkúszik az aranyos s elefántcsontos trónok lépcsőin.

Behatol a műtermekbe s megzörgeti a száradó ecseteket, a palettára új színeket, könnyebbé teszi a bizánci művészetben meggémberedett művész kezét, s egy nagy s mély föllélekzésre segíti a feudális formák között nyögő kereszténységet; arra az érzésre segíti, hogy mégis csak testvérek volnánk, s ... az evangélium igazi demokrácia szellemében ... a szociális kérdést is a több igazság és a szeretet alapján lehet csak megoldanunk.

(13, 166–167. old.)

Prohászka Szent Ferencben meglátta és csodálta korának és az egész kereszténységnek egyik legeredetibb költői őstehetségét, aki újszerű hangon énekelt, – meglátta Szent Ferencben a XIII. századbeli trubadúrvilágnak egyik legnagyobb lírikusát, s ezt röviden, tömören így foglalta össze: Szent Ferenc

„ez az umbriai pacsirta, ... kinek a lelke énekelt, trubadúr volt.” (24, 107. old.)

A szent szeretet énekek

Szent Ferenc alapján véve dalos, jókedvű természete és naiv áhítattal teli liturgikus lelke az Isten-szeretet áramában újszerű asketizmussal ajándékozta meg a világot, a kereszténységet. Ez a derült asketizmus

szent öröm az élet minden körülményei között...

Az önkínzás szerszámaikat egy helyen össze is gyűjtötte s nyilvánosan, dalolva tűzre dobatta.

Lelke tele van örömmel s ezt az örömet hozta a kereszténység áhítatába ... s akarta, hogy a szent öröm fényei derítsék föl a hit penombráját, azok tükröződjének oltáron, a szent-képeken, a Krisztus-arcon s töltsék el bizalommal az Isten szolgáinak szívét. (12, 158–159)

Ez a szent öröm: békesség, kedvesség, belső harmónia, mely bensőnk énekei. A Krisztust szerető léleknek ez a belső harmóniája, mely mindenkit megénekel, aki annak birtokába jutott: a szent szeretet éneke. Ezzel az énekkel küldte Szent Ferenc meghódítani a világot.

Azt mondta egy híres, középkori apát, Szent Ferenc egyik előhírnöke: *Quid verus monachus aliud in terra suum reputat, nisi citharam?* Mi kell egy igazi barátnak más, – a barát alatt érti az akkori felfogás szerint Krisztus követőjét, – mi kell egy Krisztus követő léleknek egyéb, mint egy citera? Mi kell egy a Krisztust szerető léleknek más, mint a belső harmónia, mely bennünk énekel. Mi kell más, mint mélységes átélése Krisztus szellemének.

És mikor Szent Ferenc kiküldte második világhódító útjára tanítványait, nem adott nekik mást, mint: békét és örömet, citerát. Énekeljétek el az én énekeimet és meghódítjátok a nemzeteket. Érezze ki a világ, hogy harmonikus lelkek, hogy egész emberek vagytok. Érezze ki a világ, hogy lelketekben az evangélium oly bűvös világot teremtett, mely teljesen kielégít. Lehetetlenség, hogy ily lelkek nyomaiban ne járjanak az emberek. (17, 76. old.)

A dallam csírája

Prohászka, aki oly finoman kielemezte Szent Ferenc szent szeretetének pszichológiai menetét, rámutat arra is, ami az énekek lényege, substanciája volt: *a dallamcsírára*, s ezt írásainak több helyén mint *a musica sacra* magját el-elhinti. S mint a magvető, aki a szántóföldön énekelgetve jár, – is szebbnél-szebb szavakat dúdolgat hozzá, melyektől megtermékenyülten bennünk is kisarjad olvasás közben – a dallamcsíra. Ez a dallamcsíra két szó: „*Istenem, mindenem.*”

Ez a dallamcsíra Szent Ferenc lelkében mindjárt a kezdetek kezdetén kipattant, amikor rátért a világi életről a szent szeretet útjára. Hogy ez a dallamcsíra hogyan foglalta le és töltötte el teljesen Szent Ferenc lelkét, azt – paradoxonnal így fejezhetnénk ki – egy éjtszaka hozta napvilágra...

Petrus Rudolphius jegyezte fel *Historia seraphica* című művében (58. old.) az alábbi történetet:

„Quintavelle Bernát, assisi leggazdagabb és legelőkelőbb családjából való ifjú, már két év óta néma figyelője volt Szent Ferenc tetteinek és erényeinek. Egy alkalommal azonban próbára akarta tenni. Magához hívta vacsorára és éjjeli hálásra. Ferenc elfogadta a meghívást és megjelent nála. Vacsora után Bernát a maga hálótermében jelölt ki neki ágyat. Mikor már a teljes éjtszaka beállott, úgy színlelte, mintha ő a legmélyebben aludna már. Voltaképpen

pedig nem akart egyebet, mint Szent Ferencet jobban megfigyelni a lámpafénynél. Halványan pislogott a lámpa a szobában, de azért a legkisebb mozdulatot is észrevehette Szent Ferencen.

A látszat megtévesztette a szentet; fölkelte éjjel, ágya előtt térdre borult, keresztbe kiterjesztett karokkal, szeméit égre emelve, forró szeretet könnyeit hullatva egész éjjel e szavakat mondogatta szakadatlanul:

Deus meus et omnia!
Istenem és mindenem!
Ez annyira hatott Bernátra, hogy Szent Ferenc követője lett.”

Prohászka is írja:

Bernardo de Quintavalle elsőnek szegődött Szent Ferenchez. (12, 161. old.)
E dallamcsíra varázsereje itt s így hatott először.
És most halljuk Prohászkat, mit ír ezzel a dallamcsírával kapcsolatban, írásainak különböző helyein:

Istenem, mindenem – hajtogatta Assisi Szent Ferenc. (7, 16. old.)

Értem Assisi Szent Ferencet,
aki egész éjjel, mikor imádkozott,
csak ezt hajtogatta:
én Istenem és mindenem!
(9, 96. old.)

Szent Ferenc folyton dicséri Urát
és Istenét.
Minden elragadtatásba hozza
s kicsordul a szívéen
s ő éjjeleken át
térdénállva
mást sem mond,
mint azt, hogy
„Deus meus et omnia”,
„Én Istenem, ki vagy nekem minden...”
(12, 158. old.)

II. Prohászka Ottokár, az Isten-szeretet trubadúrja

Szent Ferenc megtalálta, hogy honnan vegyük a világot megújító lelket. Vegyük Krisztusból. Éljük azt a valóságos Krisztust. Tegyük le azt, amit Ő letett, és vegyük föl azt, amit Ő felvett! Éljük azt a boldog, édes, szép gondtalan életet. Örülünk mindennek, ami van, ami cirpel és fütyül, ami zúg és énekel, ami csobog és csattog, s ami méléz és néma. Szeressünk, szeressünk, úgy mint Ő. A szeretet tüze megolvaszt zárat, kaput, bástyát, signoriát, vas- és aranyláncot. Örülünk, éljük meg s hívjuk elő a nagy örömeket, melyek körülöttünk bujkálnak s velünk ingerkednek s nézik, hogy értünk-e hozzájuk, értjük-e a nyelvüket. (12, 151. old.)

Nézzük meg, miképen értette Prohászka e nyelvet, s miképen élte meg azokat a nagy örömeket, amelyek a szent szeretet birtokában a lelket forrósítják; és nézzük meg azt is, hogy

a szent szeretet új trubadúrja milyen új színekkel és új hangokkal gazdagította a *lyra coelestis*-t.

Prohászka szerint az Isten *kétféle szeretetet* oltott belénk: a földi és az égi szeretetet.

Isten oltotta lelkünkbe mindakét szeretet: a földi (az emberi élet viszonyait átjáró és lelkesítő) szeretetet és az égi szeretetet. (19, 219. old.)

A földi szeretet a léleknek gyöngye, kis láng, parázstűz, éphogy kis otthont, négy falközt melegítsen; de nem lehet a mi egünknek napja és napsugara, melyből végre is élünk. A földi szeretet lüktetései olyanok, mint az erdei forrás csendes bugyborékolása, szép is, kristályos is s az ember szívesen elnézi, de az nem a tengerek hullámozása, mely az égre a felhőket leheli, hogy termékenyítsenek világrészeket s adjanak a kis erdei forrásoknak is tápot. Az idegszálak kurta s szakadó fonalak; hamar lazulnak, még ha nem is szakadnak. Földi örömeink apró élvezeteink virágait csokorba köthetjük velük. Kis bokréták azok; de világokat, időt és örökkévalóságot nem fűzhetnek egybe; arra nem valók.

Érzem én jól, hogy a földi szeretet, család, rokonság csak kis körben érvényesül. Mily idegen nekünk, ha ugyan ismerjük, a negyedik, az ötödik ősünk. Úgy érezzük, hogy szinte már nem is a mienk. Hát még a tizedik vagy a huszadik?!

De az Úr az más. Az örök s mégis az enyém. Családnál, rokonságnál, gyermeknél közelebb áll hozzám. Igaz, hogy gondolataiban s terveiben úgy jár fölöttem, mint a nap, hold és csillagok, s kicsiny vagyok vele szemben; de ez az Ő nagysága nem ijeszt engem, sőt szeretem és élvezem azt is, mert hiszen a gyermek is, minél kisebb, annál simulóbb és bizalmasabb.

Milyen simuló s bizalmas, s szerető gyermeke lehetek hát én az Úrnak, amikor Ő olyan nagy s én oly kicsiny vagyok. Úgy vagyok minden egyéb tulajdonságaival. Nem hül el azoktól szeretetem. Olaj ez mind szeretetem tüze. Ha olajat öntünk a tűzre, először lohad a láng, de azután fölcsap; úgy vagyok én is az én Uram fölségével. Mikor eszmélek róla, szinte fuldoklom tőle, de azután rátalál lelkem a mentő, az üdvözítő érzésre, mely végre is megérteti velem a legfontosabbat, azt t.i. hogy az Isten lelkem kincse, üdve, hogy ő az én Atyám, s hogy azt szeretnem kell. [...]

Ez szívünk természete, ez a léleknek Istennel való rokonsága. Ne panaszoljuk ezt föl, sőt inkább örülünk neki; hisz ez a vágya, ez a kiolthatatlan szomja utal épen veleszületett nagyságára, nemességére s fölséges voltára. Nem tehet róla, hogy Istennel rokon s a földdel be nem éri.

Szeretem őt s örülök neki. Ez a legédesebb belső tapasztalatom. Ha pedig kérdezi tőlem valaki, hogy miért szeretem, hát csak azt mondom: Szeretem, mert ő az én Uram, Istenem, mindenem!

Szemem szereti a fényt,
mert neki való,
mert az ő eleme s rokon is vele.
Szívem szereti az élet melegét,
a piros meleg vért,
mert a szív kis malmát ez a meleg patak hajtja.
Én pedig szeretem az Istent,
szemem világát,
szívem vigaszát,
munkám erőforrását,
megnyugvások szikláját
életem célját s koronáját.
S értem Assisi Szent Ferencet,

aki egész éjjel, mikor imdákozott,
csak azt hajtogatta:
én Istenem, én mindenem!”
(9, 95–96. old.)

Csak egyetlen nagy szeretet van, egyetlen szeretet, melyhez nincs fogható, mely minden szeretetnél hasonlíthatatlanul fölségesebb, – az a szeretet, mely a mindenség fölött világít: az isteni szeretet. Krisztus szeretet, minden lét, minden élet, minden üdvösség középpontja.

Ez a szeretet az én napom. (7, 327)

Krisztus szeretet megtanít Istent, kedveseinket, népünket úgy szeretni, mint Ő szeretett. Átvilágít és átmelegít mindent, ami szívünket mozgatja és mindent a maga varázskörébe von. Minden igazi, nemes szeretet az Isten-szeretet gyökereiből fakad.

Krisztust szeretni tehát nem azt jelenti, hogy most már senki és semmi mást nem szeretünk, hanem azt, hogy minden szeretetünket az Ő isteni szándéka hordozza, Isten-szeretet izzítja át.

Krisztus nem azért jött a földre, hogy itt kevesebb szeretet legyen, sem azért, hogy a szívek kihűljenek és elszáradjanak... Hanem ... hogy ahol ketten, vagy többen Istenben szeretik egymást, e szívek lángjai összecsapjanak, hogy Teremtőjüket egyesülten annál tüzetesebben szeressék...

Ó, Uram, add, hogy szeresselek, téged és azokat, akiket szereteted nekem adott, hogy életemet értékesebbé és gazdagabbá tegyék.

Add, hogy e szeretet engem megszenteljen, tanítványoddá, gyermekeddé tegyen.

Add, hogy e szeretet az élő vizek forrását megnyissa bennem, és hordozzam és osztogathassam az emberek között a te szeretetednek léleknevelő édességét. (7, 329–330. old.)

Meg is nyitotta Prohászkaiban a szeretet az *élő vizek forrását*, megnyitotta Krisztus ezt a szeretetet, – ő pedig hordozta is, meg osztogatta is annak édességét az emberek között. Osztogatta pedig az emberek között szavának azzal az édes ízével, mely termékenyítőbb, mint a virágok kelyhének adománya tavaszkor, kedvesebb, mint nyári réten pillangók tánca madár-énekére, zamatosabb, mint az őszi napfény a szőlő illatos ízében, tisztább, mint a hópehely, mely hull szúzi takaróul.

Hallgassunk meg egy pár édes szót ebből a prohászkaiki versprózából (az *Elmélkedések az Evangéliumról* I. kötetéből).

Mindig Istennel.
Öntudatom világában,
mélységeiben és pusztáin,
magam járok.

Csak az Isten,
kit lelkem mélyén látok,
kiből én magam vagyok,
csak Ő van velem,
Ő lelkem lelke,
Ő bennem, én benne!

Benne kell elmélyednem, hogy előre haladhassak,
Belé nőm, hogy kifejlődhessenek,

Erejét, kegyelmét fölszívnom, magamban,
 hogy isteni életet éljek...
 (6, 261. old.)

Uram!, lelkem abba a szellemi világba néz
 mely tér, idő fölött el a végtelenbe nyúlik,
 s ez te vagy!
 Hódolok, átkarollak, mint minden erő forrását, titkát.
 Közel vagy hozzám,
 nálam vagy,
 bennem vagy!
 (6, 35. old.)

Serényi Antal Prohászka-antológiájához

1886-ban született Iglón. a zene iránti szeretete már kis gyermekkorában megnyilatkozott. Nőtstvérevel együtt zongorázni, bátyja hegedülni tanult; a családi otthonban állandóan szólt a zene.

Középiskolai tanulmányait a budapesti piarista gimnáziumban végezte. Jeles matematikus volt. Később jobbnak látta, ha az egyetemen nem matematikát, hanem a latin-magyar szakot választja. Magyar szakon tanára Beöthy Zsolt volt, az akkori polgári értelmiségnek reprezentáns művész-irodalmi képviselője. A bölcsészeti elvégzése után még a jog- és államtudományi szakon államtudori képesítést, a Nemzeti Zenedében pedig zongoratanári oklevelet szerzett.

1912 júniusában Kaposvárra nevezték ki fizetés nélküli tanfelügyelőségi tollnoknak. Zongorát bérelt, hogy zeneszeretetének élhessen. Hamarosan zongoranövendékei is lettek, és így anyagilag segíteni tudott magán. 1913-ban a kaposvári zeneiskola zongoratanára, majd a Kaposvári Zeneegyesület zeneigazgatója lett. Már ekkor a Zenekedvelők Egyesületében több sikeres zenetörténeti előadást tartotta a vármegyeház nagytermében.

1913-ban Somogy megye tanfelügyelőjének nevezték ki. 1914-ben megnősült. Az I. világháború nehézségei alatt, már három gyermek nevelése és gondozása foglalta le minden idejét. Felesége egészségi állapot igen megromlott, és 43 éves korában elhunyt. Édesapánk itt maradt három gyerekkel: bátyám 15, én 13, húgom 11 éves volt. 44 éves korában lett özvegy, de nem nősült meg soha. Egyedül nevelt bennünket, iskoláztatott és mindhármunknak egyetemi végzettséget adott.

1935-ig működött Kaposvárott (23 évig). A zeneiskolában a zongorán kívül zenetörténetet is tanított, azonkívül a *Zenekultúra* című folyóiratban zenei szakirodalmi munkái jelentek meg.

1935 év évégén Székesfehérvárra, Fejér megye tanfelügyelőjének nevezték ki, ahol 6 évig volt ebben a minőségben. Itt is folytatta zenei munkásságát. A Zeneegyesületnek igazgatója, majd elnök lett. A Városi Vegyeskarnak itt is elnöke volt. Zeneművészeti előadásait nagy sikerrel folytatta.

* * *

Édesapám mint piarista diák állandóan hallgatta Prohászka lelkigyakorlatait az Egyetemi templomban. Személyesen nem ismerte Prohászkt, de látta, hallotta s egész egyénisége valósággal megigézte. Édesapám 1958-ban, Prohászka születésének 100. évfordulóján tartotta első előadását Esztergomban Prohászkról a kispapoknak.

Csodálatos lelki kapcsolatnak érzem azt is, hogy mindketten ismerték Schwartzbach Flóra zongoraművésznőt, akivel édesapám több alkalommal tartott zenetörténeti előadásokat.

Prohászka 1925-ben írja gyönyörű versét: „Hiszek a Szent Szívben...”, amelyet Halmos László zenésített meg női karra. Iskolai kórusommal – 1937-től – én voltam a székesfehérvári leánygimnázium énektanára és 1939-től a Városi Vegyeskarnak karnagya – gyakran énekeltük ezt a szerzeményt édesapám Prohászka-előadásain a többi egyházi kórusművel.

Nem tanügyi elfoglaltsága mellett a prohászkaei genius loci hatására elkezdte hatalmas *Musica Sacra* anthológiáját, mely 33 éven át ez volt „minden napi kenyere”, és melyen haláláig dolgozott. Halálos ágyán arra kért, égessem el az egész művet. Ezt nem ígértem meg, ellenkezően megőriztem 33 éven át, mert Apám is érezte, hogy eljön az ideje, hogy „fényt adjon”.

Istennek legyen hála, hogy ez bekövetkezett!

Budapest, 1995 októberében.

Serényi Emma
ny. ének-, zenetanár, karnagy

Horváth Pál: Anti-modernizmus Magyarországon

Dudek János konzervativizmusáról

Ma már aligha vitatható teológia- és egyháztörténeti tény, hogy az újabb idők egyik legmélyebb, a katolikus világegyházban komoly gondokat okozó, szerteágazó hatású válsága a *modernizmus* felbukkanása és a körülötte kibontakozott évtizedes vita volt, amely szinte a II. vatikáni zsinatig meghatározta a katolicizmus szellemi arculatának kiformalódását.^{1,2} Az egykori „ügy” hullámai – némi késéssel – még a magyar teológiai közélet állóvizét is felborzolták, jóllehet a hazai hittudomány, a publicisztika és a közvélemény is csupán madártávlatból, felszínes és közvetett módon kapott híreket a francia egyházat és a Római Tanító hivatalt egyaránt izgalomban tartó szellemi történésekről, amelyek az *életfilozófia* és a *pszichologizmus*, a fejlődés eszméje, a liberális bibliakritika, majd *Loisy*, *Tyrrell*, a bergsonista Le Roy és társaik fellépése és gyors elmarasztalása révén bontakoztak ki. Mindez nem azt jelenti persze, hogy a hazai hittudomány konzervatív vonulatának hívei ne álltak volna már évtizede perben és haragban azzal, amit a korabeli tudományos köznyelv modernségnek, modernitásnak nevezett. 1907-ben, a *Lamentabili* dekrétum, majd a *Pascendi dominici gregis* kezdetű enciklika³ kiadása idején azonban idehaza még szinte mindenki a pozitívizmusra, a neokantiánus kritikai racionalizmusra, a szociál-darwinizmus vadhajtásaira, a német liberális teológia történetkritikai próbálkozásaira, nem pedig az ezekre adott modern vagy éppenséggel modernista válaszokra gondolt. Azon a tényen, hogy *Ernst Haeckel* vagy *Adolf von Harnack*, *Gorka Géza* vagy *Alexander Bernáth* neve fenyegetően ismerősebben csengett a hazai teológus-fülekben, mint *Loisy*, *Le Roy*, *Tyrrell*, *von Hügel* neve, nincs mit csodálkoznunk. A hazai egyház figyelmét eleve az itthoni egyházpolitikai, ideológiai viták, a közéleti liberalizmussal való csatározások kötötték le, tájékozódásának szellemi horizontja pedig – ekkor vagy ekkor is – főleg a német szellemi életre terjedt ki, a németek viszont a kibontakozó neotomizmust és a modernizmust is a saját filozófiai hagyományaikra és a német protestantizmussal, valamint a szocialistákkal folyó vitáikra vonatkoztatva ítélték meg. Az olyan szellemi újdonságok tehát, mint a franciák pszichologizmusa, szubjektívizmusa és voluntarizmusa, a hazai szemlélő számára eleve idegenek, ismeretlenek maradtak és abba az irányba készítettek, hogy a modernista eszméket egy tőlük sokban idegen historicista, racionalista, pozitívista evolúciós modellben próbálják értelmezni.

A korabeli hazai katolicizmus szellemi közegének ilyen íratlan szabályai oldaláról nézve volt új, gyökeresen más az az út, amelyet *Prohászka Ottokár* járt már az 1890-es esztergomi évektől, az „*Isten és a világ*”-ban⁴ és a „*Föld és ég*”-ben⁵ mintegy a helyére téve a maga számára a természettörténet és a biológiai evolúció fogalmait, végleg elhárítva magától a dogmatikus anti-evolucionizmus leegyszerűsítő konzervativizmusának kísértését és tisztázva azt, hogy a hit és a tudomány, a hit és a modernség valójában nem egymást kizáró vagy egymás ellen kijátszható fogalmak, amiként azt a korabeli kriptodarwinizmus és az ókonzervatív apologetika egybecsengően gondolta. Ez a *modernség lehetséges ortodoxiája és az ortodoxia kívánatos modernsége* melletti állásfoglalás a hazai katolikus közéletben persze már a modernizmus-ügy előtt sem maradt észrevétlen és mindenki által helyeselt belátás: a jeles apologéta *P. Tomcsányi SJ.* még csupán szóban adott hangot nemtetszésének,⁶ viszont a magát a hazai hitvédelem avatott apostolának tudó *Dudek János*, *Prohászka* pályatársa, professzor-utóda, a *Religio* szerkesztő-publicistája már ekkor elvitatta a *nihil obstat* létjogosultságát is a *Magyar Sion* lapjain megnyilatkozó népszerű kollégától.

Az 1902-ben útjára indult modernista válság 1907-ben, a már említett tanítóhivatali dokumentumok megjelenésével csúcspontjára érkezett; e jeles esztendő – aligha véletlenül –

Prohászka *Modern katolicizmus*-ának megjelenési éve is, azé a munkáé, amely később a fehérvári püspököt modernizmus gyanújába kereste s amelyben a szerző ismét világosan kimondta, hogy önmagában nem tekinti a modernséget az igazhitűség, az érzelmet az értelemdilemmájának.⁷ A Prohászkaért rajongó katolikus közvélemény kedvezően fogadta ezt a lendületes írást, ám nem maradt el a konzervatív bíráló sem: ismét Dudek volt az, aki – a *Religio* 1907. szeptemberi számában – „farkast kiáltott”, néhány hónap elmúltával pedig maga is nagyobb munkával, *A modernizmus és a katolicizmus* című könyvvel lépett a hazai nyilvánosság elé.⁸ Pusztán e szerepvállalás vagy Dudek ismétlődő publicisztikai Prohászka-kritikái alapján persze aligha indokolt, hogy őt tekintsük a hazai konzervatív hittudomány vezéregyéniségének, szerepvállalása és hitvédő irodalmi működése azonban mindenképpen példaértékű. Mint ahogy példaértékű és jellemző Dudek kritikusi munkálkodásának kettőssége is: folyóirati publicisztikájában főleg 1904-től gyakran és élesen támadja Prohászkaét, könyveiben viszont, bár szinte már mániákusan ugyanazokról a kérdésekről értekezik – hitvédelem, evolúció, bűnbocsánat, ősegyház és Biblia-értelmezés – amelyekről Prohászka már véleményt mondott, sohasem a fehérvári püspökkel, hanem mindig az egyházba beférkőzött személytelen és örök külhoni ellenséggel perlekedik; Prohászka szemszögéből nézve nem is vitatkozik, hanem hallgatásával vádol.

* * *

Dudek János Prohászka földijeként vele egy esztendőben, 1857-ban látta meg a napvilágot Nyitra megyében s papként is a nyitrai egyházmegye szolgálatára szentelték fel. Maga is teológiatanárnaként, majd a neotomizmust idehaza útjára indító *Kiss János* munkatársaként dolgozott, jelentős tomistának azonban aligha tekinthető. Huzamos időn át szerkesztette a *Religio* című folyóiratot, 1904-től pedig haláláig, 1916-ig Prohászka utódaként a pesti egyetemen a teológiai fakultás dogmatikai tanszékét vezette. Mint lapszerkesztő, kétségtelenül egyike volt a hazai katolikus közvélemény befolyásos formálóinak, szigorúan szaktudományos ténykedését illetően viszont a professzori kar meglehetősen jelentéktelen figurájának, csupán „Prohászka utódának és Schütz Antal elődének”, a hazai populáris konzervativizmus tipikus alakjának könyvelhetjük el. Mint ilyen, talán egyik utolsó képviselője volt a hazai katolikus szellemi életben annak a XIII. Leó előtti szellemnek, amelytől a magyar teológiai élet oly nehezen és lassan tudott – századunk első évtizedeiben megszabadulni, s amely a hit dolgait még a régmúltat idéző módon a mindenfajta korszerűség elutasításának szinte már dogmatikai elveként tudta szemlélni és másokon is számonkérni. E szemlélet uralmának megtörése talán éppen a legnagyobb értéke és jelentősége Prohászka és pályatársai teológiai és bölcséleti útkeresésének.

„A baj mindig régi s mindig új, ma modernizmusnak hívják” – írja Dudek modernizmus-könyve bevezetőjében,⁹ ebből a jelszónak is beillő kijelentésből pedig azonnal világossá válik, hogy a szerző modernizmusról alkotott felfogása igencsak sajátos, hiszen nem más, mint az egyházzal a történelemben bárhol és bármikor szembenálló erő elvont és személytelen megnevezése, azoknak a valságos elmélettörténeti kontextusoknak a figyelmen kívül hagyásával, amelyek pedig minden valamirevaló szellemi mozgalomnak, így a modernizmusnak is sajátjai. Ami így, mint a majdani bíráló tárgya, születik, eklektikus vegyüléke a monista evolucionizmusnak, a liberális protestantizmus biblicizmusának és Loisy historicizmusának és fideisztikus szubjektívizmusának – a Róma és a német apologetika által tolmácsolt formában: valami olyan konstrukció, amely igencsak távol esik a modernista szemlélet igazi lényegétől. Nem újdonság persze az a felismerés sem, hogy egy ilyen anti-modernizmus már egy maga által alkotott vagy újraalkotott ellenség képével áll szemben: „Manapság a zavaros fejű lelkek mindenütt modernizmust látnak; van már modernizmus a művészetben, sőt van a stílusban is. Vannak, akik modernizmust látnak

abban, ha a modern haladás vívmányait elismerjük, ha a papságot egyetemeken képezni akarjuk, ha a világi papság színvonalát emelni iparkodunk; dehát mindez a hozzá nem értők modernizmusa” – mondja erről a mentalitásról Prohászka, mindjárt világossá téve azt is, hogy mit ért ő, Dudekkel ellentétben modernizmuson: „a tulajdonképpeni modernizmus pedig egy út, filozófiai és teológiai rendszer, amely a dogmát megtöri. Ennek a tulajdonképpeni modernizmusnak két alapelve van, az egyik az agnoszticizmus, vagyis az a tan, hogy Istent s a szellemi világot tulajdonképpen fel nem ismerhetjük; a másik az immanencia teológiája, mely az emberből eredezteti s az emberre korlátozza a vallási érzést, a lelki életet s célokat, a külről jövő, vagyis Istentől adott kinyilatkoztatást el nem ismer.”¹⁰ Prohászka mára időtállóan bizonyult véleményét idézve látszólag napirendre is térhetnénk Dudek anti-modernizmusának árnyékboxolása felett, ha nem volna éppen a teológiatörténetből az is nyilvánvaló, hogy az ilyen „félreértés” alighanem szándékos értetlenséget takar, amely a mindenfajta korszerűséggel való leszámolás elvégzésére volt hivatott a világegyházban, de alighanem idehaza is, ebben a megvilágításban pedig igencsak komolyan kell vennünk Dudek munkálkodását.

* * *

A modernizmus körüli legnagyobb csatározások idején idehaza tapasztalható, az elméleti irodalomra jellemző fagyos csend is érdekessé teszi számunkra Dudek modernizmus-könyvét. E munka szerkezete és koncepciója egyszerű és világos: az olvasó megismertetése a modernizmus tárgyában kifejtett tanítóhivatali véleménnyel s ennek tükrében magukkal a bírált nézetekkel. Az elemzés alapja magának a *Lamentabili* dekrétumnak a szövege, amelyhez amolyan kommentárként fűzi Dudek a maga magyarázó és értékelő megjegyzéseit, témacsoportokba rendezve a modernista eszméket és a kritika lehetséges dogmatikai szempontjait. Szinte biztos, hogy a kézirat a *Lamentabili* és a *Pascendi* kiadása közötti hónapokban, vélhetően 1907 nyarán keletkezett, a *Pascendi* anyagát pedig a szerző annak ellenére nem látta szükségesnek bevenni érvelésébe, hogy hivatkozásai egy része 1908 elejéről, a kötet imprimaturája pedig ugyanezen év március 27-éről való. Prohászka *Modern katolicizmus*-át már ismernie kellett ekkor, ám a fehérvári püspök véleményére semmilyen utalás nincs a kötetben, amely egyébként jól láthatóan csak a friss német irodalomra támaszkodik és a franciákat, Loisy-t is, német kiadásban idézi, a németek által ekkoriban oly sokat emlegetett *amerikanizmusról* és *Grundmodernismusról* viszont az egyszerűség kedvéért – vagy talán eltérő preconcepciói miatt – hallgat.¹¹

A munka legegységesebb érdeme a maga idejében a gyors és széleskörű informálás lehetett: Azt szinte biztosan feltételezhetjük, hogy a hazai klérus jelentős része számára – a megelőző évek publicisztikájának anyagán, egyebek között Prohászka és Dudek írásain túl – e mű és az általa citált szerzők adták a legkimerítőbb és viszonylag tárgyilagos tájékoztatás a modernizmus körüli történésekről. Részben talán még az is az olvasók ismereteinek tudható be, hogy a források zömét a német szekunder-irodalomra és a liberális protestantizmusra való hivatkozások töltik be, a vezető modernisták munkái közül pedig a szerző gyakorlatilag csak Loisy könyveit forgatja, Tyrrell-re pedig csak amolyan botrányhősként utal. Feltűnő viszont Dudek érzéketlensége a modernizmus cselekvés-, élet- és érzelemfilozófiai alapjai iránt: sem *Le Roy*, sem *Bergson*, sem *Blondel* nézetei nem illenek abba a képbe, amelyet a bibliai tékozló fiúra utalva a szerző a modernista mozgalomról kialakított magának. A modernizmus gondolati képlete tehát Dudek felfogásában meglehetősen egyszerű: hívei olyan katolikus racionalisták, akik a protestáns bibliai racionalizmus és a *monista természettudományos evoluzionizmus* babérajaira pályáznak, ezek eklektikus vegyületeként építve fel saját teóriájukat. Némi zavart okozhat persze, hogy Dudek közben a modernizmus eszmei forrásaiként egyetértően idézi azt a német véleményt, amely *apriorizmust*, *agnoszticizmust*,

szubjektívizmust, immanentizmust és kantianizmust emleget. A bizarr ebben az egyetértésben az, hogy Dudek a szubjektívizmussal nem tud mit kezdeni, a többi fogalmat pedig a maga számára a liberális historicizmus és az immanens evolucionizmus és biologizmus irányzataira értelmezi. A modernisták így jól illenek az egyház ellenségeinek töretlen sorába, amely alapeszme Dudek minden munkájának visszatérő motívuma és azt igazolja, hogy mindenfajta, az egyházon belül fellépő újítás veszélyes és kockázatos, hiszen ezek hívei korábban is, ma is „mind katolikusok voltak és állandó jelszavuk volt a kath. tanoknak hol dogmatikai, hol jogi, hol egyházfegyelmi téren való korszerű átalakítása.”¹²

Mielőtt Dudek a *Lamentabili* tétéleinek elemzésébe fogna, rövid bevezetőben utal vállalkozása szükségességére és a vita külső közegére, körülményeire. Dicséri a dokumentum árnyalt alaposágát és a Tanítóhivatal felelős magatartását az ügyben, ingerülten utalva a liberális sajtó viselkedésére is, amely egyházellenes propagandát folytat az ügy kapcsán és új inkvizíciót emleget, amiként azt a példának idézett hazai lap, a *Pester Lloyd* is teszi. Pedig Dudek meggyőződése szerint – szemben a hazai, a dolgokban mániákusan politikát kereső liberális közvéleménnyel – a Tanítóhivatal döntése csak teológiai nézetekre vonatkozik; sem profán tudományok, sem laikus politikai erők és nézetek ellen nem irányul. A szerző már a bevezetőben leszögezi általános véleményét a modernizmus, mint általános teológiai irányzat vagy „mozgalom” lényegéről is. És ez az, ami egész felfogásának legproblematicusabb, ma már nyilvánvalóan anakronisztikus eleme: „alaptévedése ennek az elítélt modern teológiai irányzatnak, ami a 65 tételen végigvonul, a 'fejlődés' csalóka jelszavában foglaltatik, melyet a *darwinizusból vittek át a teológiára.*”¹³ Ismét Dudek régi érvét kapjuk tehát, amely minden munkájában visszaköszön, legyen bármi is a téma, csak éppen a modernizmusról értekezve sokkal elfogadhatatlanabb, mint amikor szerzőnk másutt a természetbölcsletről vagy a hitvédelem kérdéseiről ír. Valójában tény, hogy a Szentszék szakértői és a francia anti-modernisták sem a német szociáldarwinizmus bűvkörében keresték Loisy mozgalmának szellemi gyökereit, hanem abban az agnoszticizmusban és immanentizmusban, voluntarizmusban és emocionalizmusban, amelynek forrásai inkább *Newman, Bergson, Blondel*, Semmint *Haeckel* környékén keresendők, csak éppen – sajnos – kívül estek Dudek és a magyar századelő tájékozódásának körén. Az sem tartozik a századelő szellemi magátólértetődőségeinek körébe, hogy Harnack liberális racionalizmusát vezessük le Darwinból. Ám úgy tűnik, hogy ez a világos és egyszerű összefüggés a darwinizmus-vitákat holmi zavaros életfilozófiai ügyeknél jobban ismerő magyar olvasóközönségnek is megfelelt, Dudek korábbi meggyőződéséhez is jobban kapcsolódott, annak feltételezése pedig, hogy a szóbanforgó fejlődéseszmé esetleg a német idealizusból és nem a vulgáris darwinizusból származik, meghaladta Dudek szellemi merészségét. Meglepő az is, hogy az „evolúció” – azaz a történeti látásmód – legitim katolikus alkalmazásai nem ötlenek Dudek eszébe: pedig Drey, Kuhn, Möhler, Newman a tübingeniek óta ez az út katolikus hittudós számára sem tűnhetett képtelennek. Abban viszont aligha vitathatjuk Dudek véleményét, hogy Harnack liberális protestantisztikus genetikus rokonságban áll a vallástörténet evolúciós irányzatával vagy az újabb elméletekkel Jézus életéről, csak ezek ismételt visszavezetése abszurd a biológiai evolucionizmusra vagy a pozitívizmus és a mechanikus monizmus, materializmus korábbi iskoláira.

A *Lamentabili* csoportosítása alapján haladva Dudek először az egyházi tekintély, a Tanítóhivatal és a teológiai tudományok közötti kapcsolatok modernista értékelésének elveit veszi szemügyre. Mai modern kifejezéssel a teológiai kutatás szabadságáról és a hittudósi vélemények pluralizmusáról esik itt szó, amelynek lehetőségét Dudek kategórikusan elveti, hosszan érvelve az egyház mindenkori és mindenre kiterjedő dogmatikai kompetenciája és az index és cenzúra intézményének nélkülözhetetlensége mellett. Saját korára jellemző az a fejtegetés is, amely úgy ítéli, hogy a teológia, mint tudomány, nem azonos jellegű alapjainak kinyilatkoztatott mivolta miatt a profán tudományokkal, ezért a profán tudományokban

indokolt autonómia és szabadságfok követelése nem alkalmazható rá. A tárgyalt tételek második csoportja a Szentírás sugalmazottságát és történeti értékét illető kérdéseket veszi számba. Egyetértően marasztalja el a történetkritikai módszer minden érvényesítési törekvését, a dogmatikus értelmezést tartva helyesnek a kárhuzatos, relativizáló, a liberális racionalistákon is túltéző történelmi véleménnyel szemben. Szó szerinti értelmezés és teljes sugalmazottság – mondja a nem-biblikus szakember Dudek, aki maradéktalanul egyetért a Tanító hivatal ítéletével, aligha érthetett egyet tehát Prohászka *Föld és ég*-ben vallott, a *Divino afflante spiritu* szellemét előlegező véleményével.

A harmadik témakör a modernistáknak a kinyilatkoztatás, a dogmaértelmezés, a hitfogalom interpretációja körébe tartozó nézeteit veszi szemügyre. A fő kérdés itt az, hogy a hit külső bizonyítékokra vonatkozó, ésszerű és evidens meggyőződés-e, vagy, ahogy a modernisták mondják, az ember belső, személyes, lelki meggyőzésének szülötte. Dudek itt a hitben kiteljesedő racionális megismerés apologetájának bizonyul, felmondva a tomista intellektualizmus ortodox elveit és az I. vatikáni zsinat tanítását, mintegy gyanút ébresztve abban a tekintetben, hogy Prohászka időközben megjelenő írása, *Az intellektualizmus túlhajtásai* neki is szól. A dogmák belső fejlődésének állításában is az evolucionista modell elvakultságára bukkan a szerző, aki a fejlődés fogalmán képtelen mást érteni, mint biológiai, determinisztikus evolúciót. Arról ismét megfélemedezik, hogy az egyház hitének alakulásában, változásában nincs még semmi, ami lerombolná a hitet; a modernista fejlődéselv nem önmagában rossz, hanem azért, mert a fejlődés, a változás kritériumaiként csupán szubjektív, alkalmi, önkényes kritériumokra hivatkozik. Némileg hasonló a helyzet a következő, krisztológiai vélemények vizsgálatakor is. A katolikustól valóban élesen eltérő Megváltó-kép forrása itt is a történetkritika végletes alkalmazása, legyen az akár Harnack, akár Loisy hipotézise, ez pedig – igaz van Dudeknek – nem illik a századelő katolikus krisztológiájának szellemi építményébe. A katolikus – protestáns viták miatt különösen kényes pont a modernisták véleményében a szentségtan formabontó értelmezése. Itt csakúgy, mint a rákövetkező, az egyház szervezetét és alkotmányát érintő témákban a modernista vélemény az, hogy e vonások és hitek kezdetben hiányoztak az ősegyház létéből és tanításából, s abba csak hosszú történeti fejlődés eredményeképpen épültek be, néhány szentségi aktus és liturgikus szokás pedig egyenesen pogány hagyományok átvételével és befogadásával magyarázható. E nézettel szemben Dudek a katolikus hitvédő hagyományos módszeréhez fordul: bibliai helyek, ókeresztény szövegtanúk és zsinati kánonok nevében érvel a modernista evolúciós konstrukció valóságára ellen. Ezzel összefüggésben talán az indokoltnál is nagyobb részletességgel tér ki a pápa egyházfőségére, tévedhetetlenségére, pápák és császárok múltbéli viszonyára vonatkozó kérdésekre, nem mulasztva el bírálni a liberalizmus ezirányú ellenvéleményét, egyebek között Eötvös József felfogásában.¹⁴

A következő téma az egyház valamint a tudomány és a haladás viszonya. A modernista tétel az, hogy az egyházi tekintély minden tudományos haladás kerékkötője, amely a hit valamely pillanatban kimerevített állapota felett örökösödik. Dudek itt hit és tudás harmóniájának tomista tételéből indul ki, csak éppen úgy, hogy mereven kijelöli a két szféra illetékességének körét, eltiltva a tudományokat attól, hogy a teológia tágan felfogott, a világszemlélet és világnézet egészét felölelő illetékességi körébe avatkozzék. Kissé leegyszerűsítve fogalmazva, Dudeknél a teológia és a tudomány egymás mellett van meg békében, nem avatkozva egymás dolgába, de szó sincs arról, hogy – ezen a véleményen van Prohászka – a kettő összhangja abból fakadna, hogy a valóság megragadásának más és más *szintjei* volnának.

Elemzése tanulságait összegezni kívánva Dudek ismét katolicizmus és tudomány viszonyának megítélésére, mint a modernista válság lényegét jelentő problémára tér vissza. Állítása az, hogy az egyház tanítása és a tudomány biztos eredményei között nincs ellentmondás, ha pedig valami mégis annak tűnik, az csak látszólagos, amely a tudomány

gyarlóságából vagy emberi ambícióink illetéktelenségéből fakad. „Az ellentmondás hiábavaló látszata leginkább onnan fakad, hogy némelyek vagy a hit dogmáit nem az egyház felfogása szerint értelmezik és magyarázzák, vagy a vélekedések tévedéseit észigazság gyanánt hirdetik.”¹⁵ A Tanítóhivatal véleményhelyességének alapja az egyház igaz hitben való megmaradásának dogmatikai elve, valamint az egyházban eleven évezredes tapasztalat. A katolikus hit és a modern természettudomány között már csak azért sem lehetséges ellentét, mert másról beszél, másban illetékes a kettő, s ez nem csupán a viták kereszttüzeiben álló teremtéstörténetre, hanem minden hittételre is igaz. Katolicizmus és modernizmus összeütközésének okai között a természettudományok abszolutizálásán és hamis, evolúciós szemléletén túl az is szerepet kapott, hogy a bírálók a kantianizmus tudományfogalmának alapján állnak, s így módszeresen mondják lehetetlennek a kereszténység tudományos, bölcséleti és teológiai hagyományának, mint eleve tudománytalannak az érvényesítését. Szubjektív szándékaik szerint ezt kivédeni akarva a modernisták magát a keresztény hagyományt oldják fel az ellentett tudományfogalomban, aminek eredményeképpen kereszténységük, az általuk képviselt hit semmivé foszlik vagy szubjektív képzelgéssé válik. A történelem tapasztalatára hagyatkozva Dudek az ilyen támadásokat és válságokat optimistán ítéli meg: a modernizmus „szellemi ribilliója” prognózisa szerint hamarosan ugyanúgy le fog kerülni a napirendről, ahogyan az egyház győzelmesen vészelté át külső történetének más, hasonló megrázkódtatásait is.

A téma kapcsán Dudek végül határozottan elutasítja a liberális közvélemény azon nézetét, amely a minden reformtól, alkalmazkodástól és újítástól való elzárkózásban és az önmegújításra való képtelenségben látja az egyház igazi lényegét. Állítása bizonyítására Dudek ismét meglehetősen szokványos érvet hoz: az egyház ugyan az isteni kinyilatkoztatás letéteményese, ám ezek az igazságok néha csak gyarló, tökéletlen és változó módon jelennek meg az egyház történetében és tápot adnak arra, hogy ellenségei magát az intézményt vádolják meg tökéletlenséggel. Azok a szakadatlan reformok tehát, amelyek nem az isteni, örök igazságok sutbadobásán alapulnak, hanem a múlandó emberi formák szakadatlan jobbítását kívánják, nagyon is természetesek és helyénvalóak. Elegendő ennek belátásához végigtekinteni az egyház évezredes alakulásainak, változásainak végeredményben hitépítő természetű során. Ugyanakkor az örök, változatlan, isteni vonások körének megvonásában Dudek kortársaihoz hasonlóan meglehetősen bőkezű, hiszen, egyebek között változhatatlannak mondja az egyház teljes strukturáját, az újítások igazi terepét pedig az erkölcsi állapotok megújításán és a személyes tökéletesedésen kívül gyakorlatilag alig ajánl egyebet. De még itt is a megfontoltságot, a bölcs önmérsékletet teszi meg kritériumnak, aligha szolgálva sok vígasszal azoknak a korabeli olvasóinak, akik a katolicizmus belső megújulását kívánták. Bízást találghatjuk, kikre vonatkozott, vonatkozhatott Dudek türelemre buzdító intése: alighanem a szociális kereszténység szószólóira, a katolikus autonómia és a felekezeti béke híveire, az egyház gazdálkodását és politizálását megújítani akarókra, a *Grundmodernizmus* azon hazai „gyanusítottjaira”, akiket Dudek *hétköznapi reformereknek* titulál: alighanem Prohászka is veszedelmesebbjei közé sorolja és arra bízta őket, hogy a megújulás ügyét bízzák a Magisterium, a hierarchikus felsőbbiség fórumaira és képviselőire.

* * *

Korábban idéztük már Dudeknek azt az egész szellemi habitusát átható gondolatát, amely szerint az egyházat fenyegető belső támadás *örök és mindig változatlan*, csupán külső megjelenési formája változik s ölti magára a századfordulón éppen a *modernizmus* mezét. Arról a konzervatív anti-modernizmusról, amelyet Dudek képvisel, valami hasonló mondható el, hiszen nem a modernizmusról mond szigorú kritikát, hanem arról a valamiről, amit ő

maga modernizmusnak gondol, azaz érvelésében nem a kritika tárgyához rendelődnek a bíráló elemek, hanem az apologeta ellenségképének örök panelljei aktualizálnak alkalmasan olyan vonásokat, amelyek azután a modernistáknak tulajdoníthatók. Ebből az alapállásból származik Dudek sajátos eklekticizmusa, amely nem csupán a kétségtelen bölcseleti agnoszticizmust vagy a történetkritikai módszer biblikus racionalizmusát kéri számon *Loisy* körén, hanem nyakukba varrja az evolúciós szemlélet *szcientizmusát* és a klasszikus *pozitivizmus* immanentizmusát is. Az ilyen gondolati építményre adandó hitvédő válasz dudeki eszköztára is példaértékű és igen egyszerű: némi hittani *dogmatizmus*, bibliás *fundamentalizmus*, filozófiai *intellektualizmus* és tudományelméleti *konkordizmus* kell csupán, s a hamis modernség eszméi máris verve vannak. Erről viszont ismét *Prohászka* gondolata kell, hogy az eszünkbe jusson, aki nem csupán lépten-nyomon egy új, modern apologetika mellett érvelt, hanem *a hozzá nem értők modernizmusáról is beszélt*; talán nem biztos, hogy éppen a hazai dogmatikus konzervativizmusra gondolt, ám hogy az magára vette, azt a fehérvári püspök írásainak indexre tétele és a körülötte itthon, a színpad mögött zajló események jól igazolták.¹⁶

A hitvédelem hamis konkordizmusát *Prohászka* éppen a *Modern katolicizmus* lapjain bírálta, a *Föld és ég* után pedig sem Dudek anti-darwinizmusát, sem pedig az evolúciós gondolat hatókörének illetéktelen kiterjesztését nem vallotta a magáénak, főleg pedig nem tekintette a modernista felfogás sajátjának. Mint már utaltam rá, *Prohászka* a *Gisler*-könyvől írt recenziójában (15, 270) világosan leszögezte, hogy a tulajdonképpen modernizmus olyan filozófiai és teológiai rendszer, amely a dogmát megtöri; hogy két alapelve: az agnoszticizmus és az immanencia teológiája. De a fehérvári püspök elhatárolja magát *Gislertől*, amikor megvédi az érzés, a vallásos megtapasztalás (átélés) jogait, amit maga mindig is sürgetett az elvont fogalmi rendszerekkel, a túlzott racionalizmussal szemben. Sürgette még a dogma megtapasztalását is, mivel számára a dogma nem szimbólum (15, 273). Szenvedélyesen kereste is annak módját, hogy méltó helyet leljen a vallásosság érzelmi motivációinak, ám ne essen abba a csapdába sem, amelybe *Loisy* követői belesétáltak. Ez a szempont Dudeknél teljesen hiányzik, modernizmus-képe tehát kétszeresen is hamis. Részben olyasmit is tulajdonít szellemi ellenfeleinek, ami nem az övék, másrészt viszont álláspontjuk egyik alapelvéről nem is vesz tudomást s így a mozgalom egészéről torzképet rajzol.

Ha elfogadjuk a modernizmus lényegének *Prohászka* általi, 1912-ből való jellemzését, amely szerint annak hívei – többek között – a vallás forrásának az öntudat alatti emberi természetet jelölik meg, a vallási igényt a lélek szükségletének mondják és alapeszméit a szívből és nem az értelemből fakadónak tekintik,¹⁷ láthatjuk, hogy Dudek könyvének *modernizmusa* és a valódi *modernizmus* nem fedik egymást.

Jegyzet

- 1 A hazai teológiai konzervativizmusnak a századelő modernségére adott átfogó válasza szemszögéből is példaértékű Dudek János közírói pályája, amelynek főbb vonásait egy korábbi tanulmányomban már megkíséreltem összefoglalni: Horváth Pál: „Modernség és modernizmus. Dudek János pályaképéhez.”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1995/1-2. 39-62. o. Az ott hivatkozott általános irodalom jelen tanulmányom szempontjából is mértékadó és eligazító természetű, amelyet itt nem sorolok újra fel.
- 2 A modernizmus régi és újabb, egymással is vitázó értékeléseinek sorát reménytelen és szükségtelen is hivatkoznunk; előbb már idézett tanulmányomban a régebbiek közül *A. Gisler*, a modernek sorából *E. Poulat*, *R. Marle*, *A. Vidler* munkáira utaltam, a hazai irodalomból pedig *Szabó Ferenc SJ* és *Vidrányi Katalin* tanulmányaira voltam tekintettel.

- 3 *Denzinger 2001 skk. és Denzinger 2071 skk.*
- 4 *Prohászka Ottokár: Isten és a világ.* Buzárovits, Esztergom: 1892. (*ÖM 1.köt.*)
- 5 *Prohászka Ottokár: Föld és ég.* Buzárovits, Esztergom: 1902. (*ÖM 3-4.köt.*)
- 6 P. Tomcsányi és Prohászka, a kettejük által tolmácsolt szellemiség ellentétéhez: *Gergely Jenő: Prohászka Ottokár.* Gondolat, Budapest: 1994. 34. o. skk. 121. o. skk.
- 7 *Prohászka Ottokár: Modern katolicizmus.* Szent István, Budapest 1907. Elemzéséhez: *Szabó Ferenc, Párbeszéd a hitről.* Róma: 1975. 55. o. skk.
- 8 Stephaneum, Budapest 1908, 228 o.
- 9 *Dudek János: A modernizmus és a katolicizmus.* Stephaneum, Budapest: 1908.4. o.
- 10 *Prohászka: ÖM. 15. köt.* 270. o. – Lásd fentebb Szabó F. tanulmányát.
- 11 Tény, hogy *A. Gisler* nagy modernizmus-könyve, amely az amerikanizmus jelentőségét erősen fel is nagyítja, később jelent meg, Prohászka recenziói figyelmét is kiérdemelve, ám meggyőződésem, hogy Dudek hallgatása itt célzatos, hiszen ő éppen azt akarja igazolni, hogy a modernizmus előzményei nem az Újvilágban, hanem az evolucionizmus és a pozitívizmus, netán a liberális historicizmus körében fogantak
- 12 *Dudek: A modernizmus...i.m.* 4. o.
- 13 *Dudek: A modernizmus...i.m.* 12. o. (kiemelés tőlem, HP.)
- 14 *Dudek: A modernizmus...i.m.* 184. o.
- 15 *Dudek: A modernizmus...i.m.* 211. o.
- 16 Az ügy lefolyásáról: *Gergely: Prohászka...i.m.* 121. o. skk. A szerző néhány megjegyzésében arra a szerepre is kitér, amelyet Dudek játszott Prohászka ellenfeleinek táborában. – Lásd még fentebb Szabó Ferenc tanulmányát a függelékkel.
- 17 *Prohászka Ottokár: A modernizmus.* (Recenzió *A. Gisler: Der Modernismus* című könyvéről, Benziger, Einsiedeln 1909.) (*ÖM. 15. köt.*) 263. o. skk.