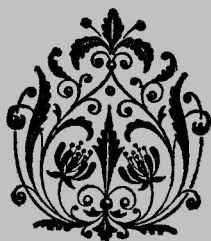


DOGMATIKAI OLVASMÁNYOK

IRTA

DUDEK JÁNOS DR.

EGYETEMI TANÁR.



BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA R. T.

1914.

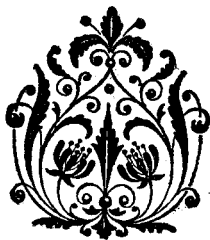
Ára 4 korona.

DOGMATIKAI OLVASMÁNYOK

IRTA

DUDEK JÁNOS DR.

EGYETEMI TANÁR.



BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA R. T.

1914.

Nihil obstat.

Dr. Josephus Trikál,
censor dioecesanus.

Nr. 4856.

Imprimatur.

Strigonii, die 31. Julii 1914.

Ludovicus Rajner,
Eppus, Vicarius gen.

A szerző kiadása.

TARTALOM.

	Oldal
Előszó...	5
I. A tudás és a hit ...	7
II. Bougaud és a kereszténység...	23
III. Eötvös és a katolicizmus ...	38
IV. Az Újszövetség legnagyobb istenjelenése ...	47
V. Teremtés ...	53
VI. Az améba ...	63
VII. Az eolithok ...	68
VIII. Keresem a lelket ...	83
IX. Az Ember Tragédiája ...	98
X. Jézus gyermekkora és testvérei ...	111
XI. Schell: Jézus megváltó haláláról ...	117
XII. Harnack és Loisy Jézus feltámadásáról ...	129
XIII. Jézus és műve a prot. dogmatörténetben — ...	139
XIV. A megvilágosító malaszt... ..	148
XV. «Akinek nincsen, amije van is, elvétetik tőle» ...	159
XVI. Ájtatos imáiba ...	167
XVII. A keresztiség fölvétele a kath. egyházba ...	174
XVIII. A szentmise-áldozat valószínű eleme ...	183
XIX. Kölcsey bánatos Hymnusa ...	193
XX. A polgári házasság-állami dogmatikája ...	198
XXI. Hol van a mennyország? ...	231

FÜGGELÉK.

Egyházi vagyonunk eredete ...	255
A halotti hamvasztásról ...	264

	Oldal
A vallás mint magánügy	276
Küzdjünk a nemi bűn ellen!	287
Pázmány-tanulmányok:	
I. Pázmány Péter fejlődése	292
II. Pázmány Péter politikai és kulturális működése	296
III. Bevezetés Pázmány «Theologia Scholastica»-jába	306

ELŐSZÓ.

A jelen kötetben dolgozataim egy sorozatát bocsátom a nyilvánosság elé. Valamennyinek tárgya dogmatikai, tehát már természeténél fogva is tanulságos; annak pedig, aki a kath. tanok iránt érdeklődik, egyúttal korszerű is.

Jellemzésökre azt a két szempontot kell kiemelnem, mely megírásuknál vezetett.

Az egyik a használt módszer. Amint már a kötet címe is mutatja, nem száraz, iskolás feldolgozások az én dolgozataim; hanem dogmatikai olvasmányok. Minden tétel bizonyos szélesebb keretbe van beállítva; hol az irodalmi vagy a közélet egy-egy aktuális kérdéséhez kapcsolódik, hol meg a tudományok tágas mezején mozog, ahol félreértések, vagy avatatlan ellenmondások merültek fel ellene. Ilyenkor azt a kérdést a theologia elszigetelt területéről odaállítom a testvértudományok közé, a természettudományba, a történelembe, avagy a filozófiába s igazolására magukat czekek a tudományokat szállaltatom meg, úgy hogy fejtegetésem oly irányban szélesül ki, aminővel az iskolás dogmatikában nem találkozunk. Ilyen módon olvasmánnyá bővülnek dolgozataim, amelyekben a theologia a «regina scientiarum» szerepében mutatkozik be.

A másik, hogy is mondjam, a nemzeti szempont. Az egyetemes katolicizmus különben időn és helyi viszonyokon felül álló dogmái fejtegetéseimben magyar, tehát bizonyos helyi színezetet nyernek, amint ezt az olvasó azonnal észreveheti. Az én ideáлом t. i. a magyar theologus, amint a nagy és művelt nemzeteknél is theológiánk katolikus ugyan, de egyben mindig bizonyos nemzeti színezetet is visel; a

francia theologus a francia, a német theologus a német s így tovább nemzeti irodalmat tartja szeme előtt, ha ír. Vagyis nemzeti íróit idézi elsősorban, a saját nemzeti irodalmában felmerült téves irányokkal szembeállítja a dogmák örök érvényű igazságait, s csak azután vet ügyet más nemzetek irodalmára is. A mi theologiai munkáinkban ellenben csak ritkán találjuk meg a magyar theologist; egyiknek-másiknak mintha tudomása sem volna a magunk nemzeti irodalmáról, olyan idegenszerű az könyve anyagában, idézeteiben, cáfolataiban. Pedig nekünk is van tudományunk, nekünk is van nemzeti irodalmunk, amelyben a theologus elég megbeszélni és kiigazítani valót találhat a vallási dolgokat illetőleg. Nekünk munkáinkkal arra a társadalomra kell hatnunk, amelyben élünk és mozgunk; a külfölddel hiába foglalkozunk, hiába szállunk vele perbe, tudomást se vesz rólunk.

Tehát amennyire a francia theologus francia, a német német, magunknak, nemzetünknek tartozunk vele, hogy mi is annyira magyar theologusok legyünk. Van nekünk itthon is elég mondani valónk, anélkül, hogy a külföldi irodalmakat figyelmen kívül kellene hagynunk.

Ezen két szempont szerint készültek a jelen dogmatikai olvasmányok s épen azért szélesebb körű érdeklődésre tarthatnak számot.

Körülbelül végighaladok a dogmatikai traktátusokon s mindegyikből egy-két kérdést szólaltatok meg, amelyekből betekintést lehet nyerni a mi központi tantárgyunk, a dogmatika egész területére s kedvet a vele való további foglalkozásra.

Szeretném, ha kivált fiatalabb theologusaink közül minél többen olvasnák, nemkülönben a vallási kérdések iránt érdeklődő világi közönség.

Budapest, 1914. aug. 20.

Dudek János dr.

I.

A tudás és a hit.

Amit az ember nem szeret, vagy nem kíván, arra mindig mentő okot talál. Ezzel a jelenséggel mégis legtöbbször akkor találkozunk, ha a keresztény vallásról s tanairól van szó, amelyeket isteni kijelentés alapján hinnünk kell. Ez a «hinnünk kell» a bökkenője a modern közhangulatnak; látszatra ezért nincs inyére a kinyilatkoztatott kereszténység. Nincs inyére a hit, mint mondják: a nagykorúság miatt. A mai ember nem a multnak naiv embere, akinél a tudást a hit pótolta; a mai ember tudni vágy és hinni nem szeret: halljuk sokszor a közéletben és olvassuk az irodalomban, olykor egy-egy — a maradiságra, elavultságra emlékeztető — csípős megjegyzés, vagy kicsinylő mosoly kíséretében, ha valásunk szóba kerül.

A mentő ok, a nagykorúság emlegetése, csodálatosképen ismert jelenség a történelemben. Sokszor emlegették ezt a multban is. Minden korszak és minden század mindig nagykorúbbnak tartotta magát az elmultnál, míg aztán ő maga is a felváltó újabb század szemében ismét csak kiskorúvá, elmaradottá lett. Az elmultak közül legalább is tíz a «felvilágosodás századának» nevezte magát, mi pedig mai magasztunkról újból csak mosolyogva hallgatjuk ezt az előttünk kevés értelmű ósdi dicsekedést. Hogy két-háromszáz év múlva mi is a mi mai felvilágosodásunkkal, magasra értékelt nagykorúságunkkal ugyanerre a sorsra kerülünk, több mint bizonyos.

Tehát a nagykorúság emlegetése egy relativ, muló érték, s így nem kell, hogy a vele fokozódó emberi tudás bármikor is szembekerüljön a keresztény hit megvallásával, annál kevésbbé, mert az sem a mi modern privilégiumunk, hogy «az

ember tudni vágy és 'hinni nem szeret'; ezt mondhatta s természetesen mondotta is minden elmúlt korszak embere, ha az illető kor mértékére leszállítjuk a dicsekvő szólásmódot.

Ugyanis a tudásvágy közemberi tulajdonság; mivel eszünk általában az igazság kutatására és megismerésére van teremtve. Így volt ez mindig az emberrel, az ókorban csakúgy, mint ma, s így lesz évezredek múlva is. Elvontan nézve az emberi természetet, kétségtelen, hogy az észttől ösztöne hajtja az igazság megismerése után; ámbár ettől az elvontan vett természeti vágytól a vágy ténylegesítéseig az egyes emberek-nél hosszú út vezet. Sokan nem követik, sőt nem is követhetik ennek a vágnak az ösztönét, tényleg nem kutatják, sőt talán nincs is módjukban kutatni az igazságot; azért száz és száz esetben az olyanoknál, akik mégis a tudás jogát hangoztatják a hittel szemben, a szólam csak afféle köpönyegnek látszik, mellyel nem a kutatás útján, hanem más módon szerzett hitetlenségeköt akarják eltakarni. Tudni ugyanis annyit tesz, mint a dolgokat okaikban megismerni. Vajjon hányan rendelkeznek a saját kutatásukon alapuló ilyen tudással bármi téren s még inkább azzal a tudással, mely alapos kutatás és vizsgálat folytán őket a keresztény hit igazságainak elvetésére vezette? Vajjon hányan vannak ilyenek a valóságban, hányan olvasnak napilapjukon kívül komoly könyvet, hogy tudományos kutatásról ne is szóljak? A tapasztalat e tekintetben az, hogy az emberrel veleszületett tudásvágyat csak bizonyos kivételes egyének követik a gyakorlatban; a nagy tömeg, de még az ú. n. művelt többség is csak szerény tanuló, utánzó vagy utánmondó csupán, s egy-egy kedvelt írónak, nem ritkán egy-egy költőnek vagy regényírónak a lábán jár s aszerint alakítja világnézetét.

De ha minden ember tényleg ki is elégítené tudásvágyát s egész életében egyebet se tenne, mint kutatni az igazság után s ismerné a világot a nagy égitestektől a szemmel nem látható mikroszkóp-lényekig, vajjon ezáltal miért válna rá nézve feleslegessé a keresztény hit? Ez csak két esetben következhetné be: vagy azért, mivel a kereszténység által hirde-

tett igazságok csak oly természetűek, mint az ember által felkutatható fizikai, történelmi és filozófiai igazságok; vagy mivel az ember fejlődő kulturájával pusztulnia kell a vallásos hitnek, lévén a tudás feladata azt idővel teljesen kiszorítani az emberi lélekből.

Ha csak tisztára emberi szempontból nézzük is a dolgot s eltekintünk a keresztény hit keletkezésénél szereplő természetfeletti elemtől, a malasztól, egyik eset sem felel meg a valóságnak. Ha az emberi ész képes volna magától fölismerni a kereszténység igazságait, miért kellett akkor azokat kinyilatkoztatni? Az Isten igazi mivoltáról, nevezetesen belső életéről szólva, Jézus ezeket mondta: «Senki sem ismeri a Fiút, hanem az Atya, az Atyát sem ismeri senki, hanem a Fiú, és kinek a Fiú ki akarja jelenteni». (Máté 11., 27.) S így vagyunk mi emberek az Istennel, az abszolút lénnyel, az egész vonalon. Hasonlóképp vagyunk a másik alternatívával is: az ész, a tudás nem zárja ki a hitet, még a természetrendi téren sem; a hit korlátoltságánál fogva állandó kísérője az észnek s lesz is mindenkor, míg ez az ész emberi észnek marad. Erre mutat ma is a hipotézisek nagy száma a tudomány minden ágában.

Annak az állításnak, hogy az ember tudni vágy és hinni nem szeret, a második része tehát a való helyzettel ellenkezik. Tény ugyanis, a mindennapi tapasztalatra támaszkodó tény, hogy az emberek sokat, igen sokat hajlandók elhinni úgy a tudomány terén, mint a közéletben. És pedig nemcsak a hitnek rendes jelentése szerint, aminél fogva a hitben nem a dolog belátására, hanem valamely szavahihető ember nyilatkozatára támaszkodva tartunk valamit igaznak; hanem pusztá gyanítás, egyszerű vakhit vagy babona alapján is képesek az emberek sokat elhinni. Mennyit hisznek el pl. embertársaikról, minden kutatás és meggyőződés nélkül, pusztá hír, sőt sokszor nyilvánvalóan rosszindulatú bemondás alapján? Hát a kártyavetésre, a jósjelekre, álmokra stb. effélékre mennyi hitet pazarolnak el és pedig kivétel nélkül a műveltek csakúgy, mint a műveletlenek!

Érdekes e tekintetben Schneider «Ueber den neueren Geisterglaube» című munkájának a bevezetése, melyben a legműveltebbnek tartott német társadalommal és a spiritizmusban való hitével foglalkozik. Itt részletezve találjuk, mennyit és milyen képtelenségeket képesek még az intelligens emberek is elhinni.

A legközönségesebb tapasztalatnak mond tehát ellen az az állítás, hogy a mai nagykorúnak nézett emberiség már nem szeret hinni; ellenkezőleg, minden ember hisz, helyesen vagy helytelenül, ésszerűen vagy ésszerűtlenül, de hisz mindenik; a hitetlen még többet, mint a hívő keresztény (példa rá a mai kor legnagyobb hitetlenje: Haeckel Ernő); mert a hit velejár eszünk korlátolt természetével, melynek a tiszta tudás nem lehet tulajdona.

A mai ember is szeret hinni s nem félti tőle eszét; a valóságban csupán a hit egy fajtáján akad meg: a keresztény katolikus hiten. Erre vonatkozik tulajdonképen a fönnebbi szólam. Lehet valaki materialista, lehet racionalista, pedig ez is hit: ez mind megjárja, mindenki békében követheti költött, vagy természettudományos hitét; de már a keresztény katolikus hit ellen minden oldalról emelkednek kifogások, vállvonogatások, sőt nyílt támadások, még a babonások részéről is.

Vajjon miért?

Tévedés volna úgy vélekedni, mintha a katolikus kereszténységnek az ész erejét, illetőleg felfogását meghaladó tanai volnának a tulajdonképeni okai e vonakodásnak. Az emberek más téren nem kevésbé nehéz dolgokat hisznek el s mégsem vész oda az eszök. Hogy minden tapasztalat ellenére az ember és pedig az egész ember, teste és lelke szerint, az állatból fejlődött, mint az evolucionisták közhite tartja s nálunk a «Műveltség Könyvtára» hirdeti; vagy hogy a fényérzet ébresztéséhez másodpercenként 400—800 billió lebrezgés szükséges, mint minden iskolai fizika tanítja s más hasonló, gondolom oly tanok, melyeknél az észnek ugyancsak erősen bele kell kapaszkodnia a hitbe, hogy el ne szédüljön. Már

t. i. az oly embernél, aki nem játszik a tudás fogalmával, hanem komolyan veszi azt.

A hitben tehát ma sincs hiány, ma is nagyon jól s könnyen tudnak hinni az emberek. A mi dogmatikánk se okozna nekik nehézséget tanai miatt, erre is telnék az ő hitökből, ha a pusztá elméletnél maradna. Hanem van annak egy különös bökkenője. A természetfölötti jellege talán, az, hogy ki van nyilatkoztatva s nem az emberi ész találmanya? Nem, hanem valami más.

Lasserre Henrik, Lourdes történetének a megírója, beszéli, hogy író létére Párisban bohém életet élt s közel jutott ahhoz, hogy megvakuljon. Egyik kálvinista barátja végre is azt tanácsolta neki, hogy, szegyen ide, szegyen oda, hozasson a lourdesi vízből, mert, mint hallja, attól sokan meggyógyultak. Eleinte hallani sem akart a dologról; folyton egy körülmény zsongott a fejében, az a gondolat, hogy ha lát tőle, hát akkor meg kell változtatnia az eddigi duhaj életmódját.

Ime az ezernyi támadás, kifogás, vállvonogatás végső oka Lasserre példáján illusztrálva! Abból a kath. dogmatikából *egy erkölestan folyik*, mely az embertől összes tetteit, de még a legtitkosabb gondolatait is számon kéri s a számadást a túlvilágra téve át, a mennyország mellett pokollal is fenyeget. Azt követeli az embertől: ha így hiszesz, így is kell élned! Nem az az oka tehát a modern ember vonakodásának, hogy nem szeret hinni; hanem oka a kath. erkölestan. Kinél tudatosan és közvetlenül; kinél, nevezetesen a nagy tömegnél, közvetve, a tanultak példáján indulva. Mindjárt az ajtónál, mint Krisztus parancsával, ezekkel a szavakkal fogadja morálunk az embert: Vedd keresztedet és tagadd meg magad, tagadd meg rendetlen vágyaidat! Az oly könnyen megbocsátó észmorálhoz szokott modern emberhez nem lehet ennél keményebb s ennél fogva visszariasztóbb szavakat intézni. Vissza is vág nekik. Aki különben oly könnyen hisz, ráfogja a kereszténység tanaira, hogy nehezen hihetők, hogy ők tartják vissza a hittől, holott pedig szívében, azaz az erkölceiben rejlik vonakodásának az igazi oka. Maradna csak el a

mi dogmatikánk mellől az a szigorú erkölcsi kódex, mint ezt más vallásoknál látjuk, rögtön a hihetőség színében tűnnek fel a világ, sőt a tudományos világ szemében is.

Volt idő, midőn ez a kath. hit nem esett nehezére az embereknek. Sok századon keresztül milliók és milliók, nagy tudósok épűgy, mint az egyszerű nép, vallották és boldog megnyugvásukat találták benne : szerinte éltek. Nagy lelki erővel rendelkeztek : megtartották parancsolatait. Ma tényleg nem lehetne ezt így általánosságban állítani ; ma ebben a hitben, de csak ebben, sokan fogyatékosak. A tünet azonban megérthető ; a század szelleme rávezet igazi okára, csak bele kell tudni tekinteni.

Tulajdonképen csak egy másfélszázados fejlődéssel állunk itt szemben. Azelőtt is voltak egyes herezisek, melyek az egyes kath. tanokat támadták ; de nem magát a hitet, nem az egész kereszténységet. Arról pedig, hogy a tudomány ellenkezik a keresztény vallással s hogy a tudós, tanult ember hívő nem lehet, azelőtt nem is álmodtak, annak ellenére, hogy a mai tudomány úttörői : Kopernik, Keppler, Newton, Linné, Cuvier és annyan mások abból a régibb időből valók s mind hívő keresztények voltak.

A fordulat e tekintetben a francia forradalommal (1789.) s az azt közvetlenül megelőző idők mozgalmával kezdődik. Szinte hihetetlennek látszhatik annak, aki az események logikáját nem kutatja, hogy a forradalmat megelőző írók : Voltaire, Rousseau, Diderot s a nyomukban félszázadon át szakadatlanul folyó forradalmak Európaszerte mily pusztítást vittek végbe a lelkekben, holott pedig csak az elavult állami és társadalmi intézmények átalakításáért indult meg a küzdelem. Az isteni és emberi tekintély lehanyaglásával legmélyebb alapjaiban megrendült a keresztény hit is ; szóval sorjában megintogtak azok az alapok, melyeknek minden emberi haladás mellett soha sem volna szabad meginogniok, mert azok az emberiség s civilizációnk örök értékei. Az emberek bűnei miatt mégis azokat érte a csapás. S abban az arányban, ahogy ezek pusztultak, szabadultak föl az emberi rossz szenvedélyek :

a testiség uralma (Voltaire szerint: bölcseletem az élvezet) s a tömegöznés kerítették hatalmukba az embereket. Minden a forradalmi áramlatba sodortatott: a tekintély, a tudomány, a kereszténység s azóta a lelkek nyugvópontra nem találnak, sem pedig az állami és a társadalmi élet; anarchia dúl minden irányban, anélkül, hogy valaki is előreláthatná, hol fog ez végződni.

Ugyanebben az időben a társadalmi tényezők szoros kapcsolatánál fogva egyházunkba is beleütött a romlás, másutt is, nálunk is. A pápaság ellen ágaskodó XVIII. századbeli febronianizmus a papság műve volt; mifelénk pedig ugyanaz a jozefinizmus neve alatt laicizálta a kath. vallást, hihetetlen pusztítást végezve a hívő lelkekben. Betetőzte aztán az 1848—9. szabadságharcunk ideje, melynek tulajdonképeni célja állami és társadalmi intézményeink korszerű átalakítása volt s mégis a jó ideje a jozefinizmus által vallási közömbösségre nevelt papságban és hivekben annyi lelki kárt okozott (l. a «Religio» 1849. dec. számait), hogy azt a mai napig sem voltunk képesek teljesen kiheverni, sem az igaz kath. szellem, sem pedig a fegyelemtartás tekintetében. Mert ugyanakkor a társadalmi és a családi élet elkereszténytelenítésével párhuzamosan romlottak iskoláink is. A valláserkölesei nevelés hanyatlott bennük, amint a templomi prédikációk is abban az időben jobbra csak amolyan vízenyős moralizálásban merültek ki. A XIX. század elején a hivek már szinte teljesen elszoktak a dogmatikától, kezdték nem ismerni vallásukat s egyenesen megdöbbenő, hogy a 40-es évek «Religioja», az akkori idők egyetlen valamirevaló kath. sajtóorgana, annak ellenére, hogy középiskoláink a helytartótanács kezében ugyan, de úgyszólván kizárólag az egyháziak vezetése alatt állottak, mégis istentelen iskolákat emleget.

Így voltunk a XVIII. század második fele óta, amely fejlődésnek a számai lassan érlelődtek a XVI. századbeli renaissance által elvetett magvakból. Kitért a hamú alatt rejtőző vulkán s az udvarok romlott erkölcei által megfertőzött társadalom összes rétegeiben gyűlekony anyagra talált. Tényleg annak a

bibliai kriticismusnak is, mely ma tudományos fegyverekkel ostromolja a Bibliába vetett hitet, első termékeivel szintén ott a XVIII. század vége felé, a prot. Lessing «Böles Náthánjában» s az ugyancsak prot. Semmler kommentárjaiban találkozunk.

Az oknyomozó történelem így érteti meg velünk az idő-változások lélektanát, nevezetesen a mai hithideg kor lassú, de biztos előállását. II. József kora óta így nőtt fel az új nemzedék, melynek előbb a kath. erkölcs tan kezdett nem tetszeni, majd, amiben az gyökeredzik, a kath. dogmatika s mivel, amit az ember nem szeret, arra mindig talál mentő okot, megtalálta önigazolására a tetszetős jelszót is, hogy a mai ember már nem szeret hinni.

Hogy ennek a tetszetős jelszónak még jobban a végére járjunk s ezáltal a keresztény hit ésszerűségét még behatóbban igazoljuk, nem kisebb valakit hívunk fel magunk mellett tanuúl, mint magát a természettudományt. Ez a tudomány is hisz.

Hogyan van a természettudomány a körébe tartozó s az ember tudásvágyát leginkább ingerlő kérdésekkel? Hát csak úgy, hogy valamit tud, de hasonlíthatatlanul több az, amit nem tud s amiről legjobb esetben feltevessel, hipotézissel tud csak beszámolni, más szóval amiről csak hite van, sokszor a hozzánk igen közel eső, érzéki megfigyelésünk alá tartozó dolgokról is. Véve természetesen a tudást a maga szoros fogalma szerint, amennyiben az a dolgoknak, tüneményeknek okaikban való megismerése s nem követve ama könnyelműek, felszínesen gondolkozók eljárását, akik az egyszerű sejtést, hozzávetőleges vélekedést, vagy bárminemű hipotézist is már tudásszámba veszik. A nagy Laplace, aki a világ kialakulásának ismert elméletét fölállította, tehát aki természetkutatással foglalkozott, halálos ágyán egyik barátjának, aki neki tudományáról, elért sikereiről beszélt, azt mondotta: hagyd, kérlek abba, amit mi tudunk, az igen kevés, amit nem tudunk, megmérhetetlen. Ez a tudat tette bizonyára oly szerénnyé a nagy Newtont, a gravitáció törvényének a felfedezőjét, ki mindannyiszor megemelte kalapját, valahányszor Isten nevét emlí-

tette. Dubois Raymond, berlini tudós, a világ hét rejtvényéről 1880-ban a természettudósok kongresszusán mondott beszéde s hozzácsatolt «ignoramus et ignorabimus»-a, ma is élénk emlékezetben van. (Pesch: Die grossen Welträthscl I. 24. l.)

Nem említve a történelmet, mely, különösen ha az események vagy az emberi tettek motivumairól van szó, sokszor erős próbára teszi hitünket, maradjunk csak a természettudománynál, mit tanulunk tovább belőle? Azt, hogy az emberi ész a természeti erők működésének a technikáját ugyan elteleste, igyekszik is a gyakorlati életben ezt az ismeretét kihasználni, gépeket szerkeszt, erőátvitelleket eszközöl, melyekkel szinte bámulatra ragadja az embert. De mindez inkább csak a természet felszíne s nem maga a természet az ő erőivel; mert hogy mi legyen ez vagy amaz a természeti erő magában s hogy mi a természete és tulajdonképeni oka ilyen vagy amolyan működésének, arra a természettudománynak vajmi ritka esetben van kimerítő felelete, inkább csak körülírja az ismeretlen valamit, nevet is ad neki, de tulajdonképeni mivoltában nem ismeri. Pedig a laikus azt gondolná, hogy a természettudós kezében tartja a tudást s hogy reá nézve az ismeretlen egy nem létező fogalom.

Csak egy-két példára hivatkozom. Flammarion csillagászati olvasmányaiban bejárja naprendszerünk világát; tollának elbűvölő erejével leírja, milyen az egyes bolygók pályája, milyen lehet a rajtuk tenyésző élet, sőt feltételezett lakóiknak a fotografiáit is majdnem a hihetőségig híven megrajzolja; de midőn Uranushoz ér s úgy találja, hogy négy holdja a szisztémától eltérőleg keletről nyugatra kering, bevallja (Flammarion-Feleki: Csillagászati olvasmányok. 1894. 389. l.), hogy ennek az okát nem ismeri. Pedig az egy nagy rejtvény a Kant-Laplace-féle hipotézisben.

Egy másik csillagász, Mädler, a «Der Himmel» című művében, méregetve naprendszerünk bolygóinak a pályáját, egymástól való távolságait, forgási sebességeit, egymásra való hatásukat, bámulattal eltelve úgy találja, hogy ott minden szám, súly és mérték szerint bámulatosan van elrendezve. S

nem találván e csodálatos berendezésnek fizikai okát, ő, aki különben művében épen nem mutatkozik a kereszténység barátjának, végre oly dicsőítő hymnusban tör ki az Isten bölcseségének a magasztalására, mely Berzsenyi «Fohászkodásával» vetekedik.

Tyndall nagy művet írt a hőről; de ha azt kérdezzük tőle, hogy a Föld felületének kétharmad-részét elborító víz, a hőnek testeket kiterjesztő és összehúzó törvénye ellenére, miért éri el $+ 4^{\circ}$ C-nál legkisebb térfogatát s ennél fogva a legnagyobb sűrűségét, nem pedig, mint kellene, a 0° -nál: arra ő is (Tyndall-Jezsovic: A hő. 1874. 86. l.), meg Fehér, Czögler stb. iskolai fizikái is azt felelik: ezt megfejteni nem tudjuk. Felelet helyett rámutatnak az ebből származó nagy előnyre a vízinövényekre és állatokra nézve; mert csak a víz eme kivételes magatartása menti meg őket, a fagy beálltával, a hirtelen megfagyástól, szóval az elpusztulástól.

Az elektromossággal ma már egész modern csodákat művelnek, motorokat, telefonokat készítenek, röntgeneznek vele. Mindez azonban csak ama erő technikájához tartozik. Mert ha azt kérdezzük a természettudósoktól: maga az az erő micsoda? azt kapjuk feleletül, hogy «mibenlétéről tiszta fogalmat alkotni nem birunk.» (Hollós-Pfeifer: A technika vívmányai az utolsó száz évben. A Műveltség Könyvtára. I. 593. l. — Ugyanezt mondják a fényről is. 303. l.) Akár az illető testekben föltételezett kétféle súlytalan (!) folyadéknak, akár pedig a galvanos elektromosságnál a beálló feszültségnek s ebből eredő vegyi bomlásnak tulajdonítsuk a keletkező elektromosságot: ez mind csak körülírása, megkerülése a kérdésnek, de nem a kívánt és megnyugtató felelet. (Hauck: Die galvanischen Batterien 1883. 3. l.)

Vágy mi a vonzó erő, ez a fontos tényezője a természet háztartásának, mely a testek esését okozza s őket a Föld középpontja felé terelni iparkodik és mely az égi testeket harmóniában tartja össze, hogy irigység s egymás ellen való áskálódás nélkül oly szépen végzik egymás mellett évezredes pályáikat? Mely mindenütt ott van, ahol súly jelentkezik,

mellyel járunk-kelünk: vajjon mi ő? Newton képletbe foglalta működési törvényét ($N = \frac{M m}{d^2}$); de vajjon megmagyarázta-e, mi ez az erő maga? Nem magyarázta meg s mi bizony a mai napig sem tudjuk.

Akit fentebb említettem, Dubois Raymond, híres kongresszusi beszédében őszintén bevallotta, hogy a természet-tudomány hét kérdést nem képes mechanikai úton megfejtetni; ezek: az erő és anyag mibenléte, a mozgás, az élet eredete, a természet célszerű berendezése, az érzés keletkezése, a gondolat keletkezése és az akarat szabadsága. Ignoramus et ignorabimus, mondta. Mert a komoly tudós sohasem szégyenli bevallani tudatlanságát; nagyképüsködést, mentő frázisokat nem használ, mivel nem tartja magához illőnek. Tehát hét rejtvény ez; pedig mind a hét valóban létező, érzéki megfigyelésünk alá tartozó természeti jelenségre vonatkozik s megfejtetni még sem tudjuk.

Hát az emberi szem berendezése, működése, amint azt az optika, és az emberi hallószerv, a fül, amint az akusztika tanítja, vajjon egyszerű mechanikai úton megérthetők-e? A véletlen összejátszása alkot-e ilyen remekeket? Nincs tudomásunk róla; annyi azonban bizonyos, hogy aki azokat a szerveket rendezte, pompásan értette a fény és a hang ma ismert törvényeit, annak igen bölcs fizikusnak kellett lennie. Ugyanis a célszerűség ritkán szemlélhető oly szembetűnően s oly közletről valamin, mint éppen ezen a két érzékszervünkön; azért Darwin mechanikai magyarázata eme szervek kialakulására nézve sikertelen próbálgatásnak bizonyult.

A fizikáról a chémiára térve át, ami ebben fölötté megragadta figyelmemet, az a szerves chémiának rendkívüli takarékoskodása. Míg a szervetlen chémia (az ásványvilág összeállítás) vagy 60 elemmel dolgozik, a szerves chémiában 4—5 elem variációjából áll elő valamennyi és pedig ézernyezer vegyület: a növényi, állati s emberi testi alkotórészek. Hogyan van ez? Mi van továbbá az isomervegyületekkel, melyeknek molekulái ugyanazon fajta s egyenlő számú ato-

mokból állanak s mégis fizikai és kémiai tekintetben teljesen különböznek egymástól? (Ráth: A kísérleti kémia elemei, 1881. 79. l.) Ilyen pl. a terpentinolaj és a citromolaj, ugyanazon tapasztalati szimbolummal: $C_{10}H_{10}$.

Nem kevésbé megfejthetetlen előttünk a kémiai elemek vegyi értéke, mely oly szilárd és változhatatlan, hogy azon semmiféle emberi ügyesség és akarat kifogni nem képes. (Lengyel Béla: Kémia, 1889. I. 41. l.) Miért vegyül pl. két atom hidrogén csak egy atom oxigénnel (H_2O) s képez vizet; miért nem kell három vagy csak egy atom a hidrogénből? Ki tudná ezt megmondani?

De még ezzel sincs kimerítve a természeti rejtvények sora. Eltekintve a mikroszkópia csodáitól, még csak azt kérdezzük: abban az apró növénymagban képességileg hogyan foglaltatik az egész növény, mely majd belőle előlép? (Bernstein-Nagy: A természet könyve, 1875. III. 49. l.) Micsoda clemző és összetevő erő rejlik benne, mely az ugyanegy talajba elvetett különböző magvakban az egyiknek sárgára, a másiknak pirosra, a harmadiknak szürkére festi szirmait, illattal tölti el s egészben oly gyönyörű alkotást hoz létre, melyet semmiféle mesteri kéz nem képes utánozni, amiként a csunya hernyóból kialakult lepke színes, himes szárnyait sem. Miként van ez?

Ha pedig a természetben való vándorlás, kutatás után mi magunkra tekintünk, vagyis ha az embert magát vesszük boncolókés alá, vajjon nem úgy találjuk-e, hogy az ember maga is a rejtvények hosszú sorozata? Mi tulajdonkép az az «Én», mely azt mondatja velem: testem, érzelmem, örööm, fájdalom? Mely titkos rúgók által közli a lélek parancsait a testtel? Aztán a beszéd, ez a ragyogó tovaszállítója a gondolatnak, mi? Vagy miként történik az, hogy az egyszerű hang közvetítésével a lélek több más lelket (embert) kereshet fel, velük viszonyba lép, eszméit, a legszellemibb valót, cseréli ki velük, nézeteit elfogadtatja vagy ellenük hangolja? Mi van a hangban, mely ajkaimról elrepül, mi van ezekben a betűkben, melyeket ide a papírra vetek, hogy több emberi

elmét oly kapcsolatba hoznak egymással, hogy mi, akik ezeket itt olvassuk, mind ugyanazzal az egy gondolattal foglalkozunk? Vagy még egyszer ismételve Dubois Raymond kérdését: hogy keletkezik agyunk közvetítésével a gondolat?

Kérdés kérdésre halmozódik, és feleletet rá nem találunk. Hogy így történik minden, tapasztaljuk; de okát felismerni nem bírjuk.

A legszigorúbb inductio ime rávezet annak a megállapítására, hogy a természet tele van titkokkal; hogy a mai fejlett természettudományi ismereteink mellett is nagyon sok dolog van, melyet valóban ismerünk, anélkül, hogy számot tudnánk róla adni, anélkül, hogy megérthetnők. A tudás helyett pusztán hittet vagyunk kénytelenek beérni. Tehát a tudomány is hisz, a tudomány sem nélkülözheti a hitet. Ha csak azt tartjuk meg a fizikában, mondja Ulrici a «Gott und Natur» című művében, amit értünk, ellenben kihagyjuk belőle mindazt, amit elhinni vagyunk kénytelenek, fizikai tudásunk igen kicsire zsugorodik össze. Ha a természettudományi tárgyak tanárai mindezt így hangsúlyoznák az iskolákban is, ha a lépten-nyomon előbukkanó hipotézisek és a valóban megállapított igazságok közt fennforgó lényeges különbségre folyton figyelmeztetnék tanítványaikat, a természettudományi tárgyak volnának a hitben való megerősödésnek legerősebb támaszai. Ellenben rosszul, felületesen kezelve tárgyakat, elbizakodott és a hittet ellenséges lábon álló embereket nevelnek. Ezért az eljárásért Paulsen Haeckel műveit, és különösen «Welträtsel»-jét, a német tudomány szégyenének nevezte.

A tudományra magára mutatva, joggal mondhatjuk tehát: Et hic dii sunt, itt is hisznek!

Ezzel, azt hiszem, érdemlegesen végére jártunk annak a tetszetős szólamnak, mellyel, a mai ember nagykorúságára hivatkozva, sokan azzal akarják maguktól elhárítani a keresztény hitet, hogy a mai ember tudni vágy és hinni nem szeret. Hát hogy mit szeret és mit nem szeret a mai ember, az egy más kérdés; de hogy hisz és hinni kénytelen, ha a természet körébe lép, az kétségbevonhatatlan tény.

Ebből pedig tételünkre vonatkozólag igen becses értékű tanulságot vonhatunk. Ha az ember hisz, ha a tudomány is hisz s nemcsak tud; ha Isten minden téren, magára az érzékelhető természetre vonatkozólag is kimérte az ember számára a tudás határait s a bölcsektől elfödte fönséges titkait: akkor mi különös van abban, ha a kereszténység körében is hinnünk kell? Ha a keresztény vallás körében, mely kifejezetten mint kinyilatkoztatott, s nem mint az emberi fejlődésből a filozófiai szisztémák módjára kialakult vallás mutatkozik be s mely az abszolút lény, az Isten, belső életét, működését s emberre vonatkozó szándékait, tehát oly tényeket tár elénk, melyek a korlátolt emberi ész által soha föl nem ismerhetők; ha, mondom, a keresztény vallás körében is vannak titkok, az ész erejét meghaladó igazságok, melyeket hittel kell elfogadnunk? Ebben semmi különös nem lehet. Sőt ha az előbbi hit nekünk ésszerű és természetes annyira, hogy nem is tudunk nélküle ellenni: akkor a keresztény hitet még ésszerűbbnek, még megfelelőbbnek, s hogy úgy mondjam: még természetesebbnek kell tartanunk.

Ha titkok vannak itt körülöttünk, mennyivel természetesebb, hogy titkok legyenek az abszolút lény körül, akinek léteire is csak közvetve, a teremtetett lényekből, mint mindmegannyi okozatokból vont következtetés útján juthatunk. Egy oly kézzelfogható igazság ez, hogy ha a keresztény dogmatikával az a bizonyos kényelmetlen erkölcsi kódex, mely oly mélyen markol bele az ember érzelmi világába, nem volna összekötve, mindenki helyeselné állításunkat. Abban tehát, hogy ma sok embernek a keresztény vallás nincs inyére, az ész jogai féltésének, a hívés nehéz voltának bizonyára a legkisebb része van.

Miért is akarnánk mindent megérteni és mindent felfogni a keresztény tanrendszerben, mikor a természet körében is csak valamit tudva és valamit sejtve botorkálunk? Én úgy vélem, hogy a józan észnek itt épen ellenkező követelése van, mint ahogy a racionalisták gondolják. Meg vagyok ugyanis győződve arról, hogy ha a keresztény, magát kinyi-

latkoztatottnak mondó vallás tényleg csupa érthető tételekből és kijelentésekből állna, akkor meg, és szerintem is joggal, azt kifogásolnák rajta, hogy micsoda egy kinyilatkoztatott vallás az, mely Isten, az abszolút lény, természetéről és a teremtményekhez való viszonyáról nem mond többet annál, mint a mennyit az ember magától, a saját eszével róla megismerni képes? Nekik akkor ismét ez volna a kifogásuk; mert aki mit nem szeret vagy nem akar, arra mindig mentő okot talál.

Valóban, amit leginkább szokás kifogásolni a keresztény valláson, az ész erejét meghaladó igazságait, az általunk soha teljesen meg nem érthető hittitkokat: ez épen isteni pecsét eme vallás igazsága mellett. Letagadnám kinyilatkoztatott voltát, ha benne hittitkok nem volnának s ha csak annyit mondana nekem, amennyit azon a területen egy ember, ha mindjárt a legbölcsebb filozófus is, fölismerni képes.

Ha pedig így nézzük a keresztény vallást, nevezetesen, ha nem ijedünk meg erkölcsi parancsolataitól, különösen attól az édes önmegtagadástól, mely a nyugodt öntudat s ezzel a boldog élet fűszere; akkor mindjárt eloszlanak a nehézségek, mindjárt nem lesz nehéz nekünk a hit s nem találunk eszünkre nézve valami lealacsonyítást a hittitkok elfogadásában. A keresztény vallás ismerve, valóban szép és fontos.

Vegyük csak például a sok hittitok közül — így nevezzük a keresztény vallás igazságait — az egyiket, a Szentháromság tanát. Ennek a kijelentett tannak a tartalma az, hogy az Istenben, az abszolút lényben, az egy isteni természet nem egy, hanem három személyt képez. Ez a három személy Krisztus kijelentése szerint: Atya, Fiú és Szent-Lélek. (Máté 28, 19. V. ö. Didaché. 7. fej.) Ez mindenesetre valami elütő létmód az ember lényiségétől, aki egy természetben egy személy csupán. Mi, bármelyikünket nézzük, egy természetben csak egy személy vagyunk.

Mit mond ehhez a tanhoz az emberi ész?

Nem érti, nem fogja föl a tételt, titok az neki; mert az

abszolút lényről intuitív ismerettel nem rendelkezik, az ő közvetlen ismerete csak az ember állagára vonatkozik. De mégis magától is belát valamit. Belátja azt, hogy az általa is fölismert végtelen különbségnél fogva, mely az abszolút lény és a véges ember, tehát az isteni és emberi természet között létezik, az ember nem lehet az Isten mértéke. Ebből következtetve, belátja továbbá azt is, hogy ezen végtelen különbségnek az Isten belső életében s egész mivoltában meg kell nyilatkoznia, tehát, hogy az Istennek másképp kell lennie, mint ahogy az ember van. Ennyit belát az ész is; de hogy tulajdonképen milyen az a különbség és hogy mihen áll, azt már nem tudhatja, ebben a tekintetben a «valahogy másképp van» mellett kell megállnia. Erről már csak az Isten maga világosíthatja föl. Ami tényleg Jézus által meg is történt. Föllebbentette a sűrű fátyolt s azt mondta: igen, az Isten másképp van, más a végtelen tökeletességű természete, mint az emberé. S ez a másképp abban áll, hogy az egy isteni természet három személyt képez: Atya, Fiú és Szent-Lélek.

Ez valóban isteni különbség a véges ember és az abszolút lény között. Ez a felelete a kinyilatkoztatásnak az ész sejtelmeire. Egy tényt mond az neki, amit ésszerűtlennek, észellenesnek nem tarthat, minthogy abban maga is különbséget sejt, sőt követel. Nem értheti a kijelentés után sem ezt a létmódot, mivel a teremtményeken nem talál rá analógiát, csupán meghódolva a nyilatkozó isteni tekintély előtt, imádattal borul le a háromszemélyű egy Isten előtt.

Azért, aki azt gondolja, hogy szellemeskedik, ha ellenveti: engedjük meg, hogy a számtan ellenére három egyet és egy hármát jelent s kész a Szentháromság tana, az a komoly dologból rossz tréfát űz. A kath. egyház sohasem tanította azt, hogy három személy egy személy, vagy hogy egy személy három személy; hanem azt tanítja, hogy az egy isteni természetben három személy van, amint az isteni természettel nem azonosítható emberi természet viszont csak egy személyt képez. (S. Thomae: Summa contra Gent. IV. c. 10 seq.)

Hogy elhigyük, tehát semmi sem áll ellene ennek az igazságnak.

Így vagyunk a hittel és a tudással a természet rendjében és a keresztény vallás területén. Tudás itt, tudás ott; hit itt, hit ott, amint az már velejár eszünk korlátolt természetével. Sehol sem találjuk a tudást tisztán, hanem mindennütt belevegyül az a hitbe, még a bennünket környező természet kutatásánál is. Miért kellene tehát az ész számára külön privilégiumokat követelni a vallásban s ép azért miért volna le a kereszténység értékéből valamit az, hogy hittel kell fogadnunk? Elfogultság ilyesmi ellen hadakozni s az ilyen elfogultságnak a gyökere nem az észben, hanem rendszeren a szívben van. Akinek az esztét nem homályosítja el a szenvedélyek felhői s szívét az érzéki vágyaknál magasabb eszmények hevítik, az őszintén fogja becsülni a keresztény vallást s az emberiségre hozott áldásait.

II.

Bougaud és a kereszténység.

Negyedik kiadásban került a magyar közönség kezébe Bougaud Emil ragyogó stílű műve: A kereszténység és korunk. Ez a nagy kelendőség mutatja, hogy az ötkötetes mű tetszik a közönségnek; de ez a körülmény egyúttal azt a feladatot rója a szakkritikusra, hogy jól megnézzze, mi az tulajdonképen, ami annyira meghódíthatta a mi közönségünket.

A jelenség, mely a mű nagy kelendőségében mutatkozik, épen ellenkezője annak, amellyel az előző tanulmányban foglalkoztunk. Ott azokról volt szó, akiknek nem tetszik a kereszténység; itt meg azokkal találkozunk, akiknek tetszik a kereszténység, illetőleg az olyan könyv, mely ajánlásával, terjesztésével foglalkozik. Ez a hívők serege.

Előző tanulmányunk folyamán eléggé kidomborodott a kereszténység egyéni jellege: kinyilatkoztatott vallás az, mely-

nek tanai hittitkok, vagyis az ész erejét meghaladó igazságok, melyeket hódolatos hittel kell elfogadnunk és vallanunk. Tehát egészen más természetűek, mint az ész által felkutatható fizikai vagy filozófiai igazságok, amint tárgyuk is, az Isten belső élete és működése, egészen más, mint ezen megszokott észrendi igazságoké.

Ezt a kereszténységet találjuk-e Bougaud művében? Okunk van rá ilyen formában vetni fel a kérdést s az alábbiakban megfelelni arra. Nem azért talán, hogy a közönség rajongó szeretetét Bougaud műve iránt gyengítsük, hanem hogy ami javítandó benne, kijavítsuk; mert a kereszténység imént kiemelt jellegén változtatnunk egyikünknek sem lehet.

Az 1912-ben megjelent IV. kiadás I. kötete fekszik előttünk s csak erről akarunk most beszélni, ami által súlyában nyer egyúttal mindaz, amit az előző tanulmányban a kereszténységről általában mondtunk.

Bougaud I. kötetében két részt kell megkülönböztetnünk. Abban a részében, ahol a vallást a vallástalansággal állítja szembe s hatásaikban, eredményeikben az egyiknek nagy értékét, a másiknak káros voltát mutogatja: dialektikája elragadó. Nem csoda, ha olyan nagyon tetszik. Ide tartozik a vallástalanság fájdalmas drámája (a IV., V., VI., VII. fejezetben), továbbá a fájdalom isteni befolyásáról szóló részlet (a XI., XII., XIII. fejezetben); amit pedig ezen kérdés kapcsán: igaz-e, hogy korunk nagy népei a vallást elvetik s azt elvetve boldogabbak és nagyobbak lesznek? mondom, amit ezen kérdés kapcsán (a IX. fejezetben) Franciaország multjáról: jelenéről nagy drámai erővel fejteget, a világirodalom legszebb lapjai közé tartozik. Szinte csodálja az ember, hogy ettől a fejtegetéstől minden francia észre nem tért; hanem ellenkezőleg, azóta (t. i. a mult század 70-es évei óta, ahogy ez a mű megjelent) még rosszabbak, még vallástalanabbak lettek az emberek.

Ez a gyönyörű anyag tölti ki a kötet $\frac{3}{4}$ részét. Ez a társadalombölcész és a nagy stilmester remekműve.

A kisebbik rész az alapvetésre, a vallás elméleti igazo-

lására vonatkozik, annak a kimutatására, hogy a vallás nem a beteges szív ábrándozása, tehát nem üres chiméra, hanem valóság; egy való, reális és nem képzelt viszonynak a kifejezése. Ez már a theologus fontos munkája. Itt is ragyog ugyan Bougaud stílja, megcsendül kellemes rétori hangja; de előbujik a theologus gyöngesége, fölszínessége is. A hozzáértő fülét egyszerre nálunk szokatlan hangok és állítások ütik meg.

Mindjárt a hosszabb «Bevezetés» is ilyen irányban költi fel a szakértő figyelmét. Az első különlegességgel a 18. oldalon találkozunk. Ugyanaz a Bougaud, ki a kötet további folyamán oly megindító hangon festi le a felfordult francia vallási állapotokat, itt helyénvalónak találja, ha a pap «temploma belsejébe vonul vissza». De hát ez még csak hagyján volna; ezt a felfogását a pasztoráció munkájáról vallott s már megszokott francia elfogultságra magyarázhatjuk.

Súlyos beszámítás alá esik azonban, mivel egyenesen tévedés számba megy az, amit a 32. oldalon a keresztény vallás dogmáinak természetéről mond. «Én a dogmákat — úgymond — nem értem át *teljesen*; de *mi többet ér, érzem* (!) és elgondolom azokat s természetem legmélyén *hordozom élő csiráikat*.» Alább pedig: «E dogmákat, melyeket hinnünk kell s melyeket lehetetlen Istenben szemlélnünk, mert ott elvakítanak, elég, *ha magunkba tekintünk, hogy feltaláljuk azokat*. Ott vannak azok, mint *sejtelem*». Vagy: «Fölületesen tekintve, a dogmák homályosaknak, különcöknek látszanak; de ha azokat a jelzett rendszer nyomán (ő t. i. a kereszténység bebizonyításában a «belső megfigyelés» rendszerét követi) tanulmányozzuk, ha az ember *szívében kutatjuk első alapvonalait*, tökéletlen, de már is oly szép *vázlataikat*...» (48. l.)

Mi ez, kérem? Mit érthet Bougaud a dogmán? Úgy látjuk, olyas valamit, amit az ember megérez, aminek élő csiráit magában hordozza, amit magában feltalál, mint sejtelmet, aminek első alapvonalai, vázlatai szívében vannak meg. Ez pedig dogmáink legelemibb félreismerése s amit kifejez-

nek, a keresztény igazságok (hittitkok) természetfeletti jellegének leplezetlen tagadása. Egy hamis miszticizmus ez, ugyanaz a felfogás, mint ahogy nemrég a modernista Le Roy fejtegette a dogmákat.

A dogma köztudomás szerint nem más, mint a kinyilatkoztatás forrásaiban (Szentírás és hagyomány) letéteményezett s a tanítóegyház által, hogy higgyük, élénkbe adott igazság, szóval kinyilatkoztatott tan. Ilyen dogmák pl. hogy az Isten háromszemélyű, hogy az Istenfia emberré lett, hogy van malaszt és szükséges, hogy az eucharistia Krisztus teste és vére stb. Mind meg annyi pozitív tan; tanokat pedig hallani, tanulni kell, mint minden pozitív igazságot; megérezni ellenben és megsejteni nem lehet. Ilyen lelki folyamatot, mint aminőre Bougaud vezeti vissza dogmáinkat, mi, akik sokat tanulunk s kutatunk az igazságok után, még sohasem tapasztaltunk.

Ez valamiféle az intellektualizmussal szembeállított, de egyben fejetetejére állított voluntarizmus.

De feltéve a noetikai lehetetlenséget, feltéve, hogy a dolog csakugyan úgy van, ahogy Bougaud állítja, hogy az ember érzi a dogmákat, hogy magában hordozza élő csiráikat, hogy magában találja azokat, mint sejtelmet, mint vázlatot, akkor ebből világos ésszel csak egy dolog következik, az, hogy a kath. dogmák egyszerűen természetrendi igazságok, melyek megismerésére nem kellett isteni kinyilatkoztatás, hanem az ész, illetőleg a szív magából fejt ki azokat s úgy látszik, nem is valami nagy fáradsággal; mert hogy elég «ha magunkba tekintünk s ott feltaláljuk azokat». Ha pedig ilyen természetű a dogma, legalább Bougaud szerint, úgy látszik, lehetnek olyan emberek, akik ilyen könnyen jutnak a dogmákhoz (akiket én ismerek, azoknak a dogmatika igen nehéz tantárgy), akkor tévedett a vatikáni zsinat, midőn kimondta: *Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari*, a. s. (Denzinger: *Ench. Symb.*, 1908. 482. l.)

Tévedett Krisztus is az isteni személyek létéről és megismerhetőségéről beszélve: *Senki sem ismeri a Fiút, hanem az Atya, az Atyát sem ismeri senki, hanem a Fiú és kinek a Fiú ki akarja jelenteni* (Máté 11, 27.); tévedett mondom, állítván, hogy mi nem vagyunk képesek az Istenben különböző személyeket felismerni, ha mégis az efféle igazságoknak «elő csiráit», alapvonalait, vázlatait csakugyan magunkban hordozzuk. Hogy azonban a tévedés kinek a részén van, nem nehéz eldönteni, ha csak egy kissé is megvizsgáljuk «sejtelmeink» tartalmát.

A valóság ezek után az, hogy a keresztény hittitkok s az egyház által formulázott kifejezőik, a dogmák, az emberi értelmet teljesen meghaladó, kijelentett igazságok; se csiráik nem élnek bennünk, se sejtelmünk nincs s nem lehet róluk; hanem az emberiség csak isteni kinyilatkoztatás által juthatott tudomásukra. A Fiú jelentette ki azokat nekünk. Diognet-hez írt II. századbeli levél szerzője, beszélve a keresztény tanokról, ezeket mondja: «Non enim terrenum, ut dixi, inventum hoc iis traditum est... sed ipse omnium regnator et omnium conditor et invisibilis deus ipse *e coelis* veritatem et verbum sanctum et *incomprehensibile* inter homines locavit». (Funk: Patr. Apost., 1901. I. 403. l.)

Sajnos, ami hibát Chateaubriand «A kereszténység szellemében» a keresztény hittitkok természete és felfogása körül találunk, azt Bougaud még fokozta s úgyszólván feje tetejére állította, midőn róluk a természetfeletti jelleget teljesen letörülte. Ez a kereszténység gyökerében való megtámadása, amint ezt Kleutgen a múlt századbeli hasonló német tévedésekkel szemben a «Die Theologie der Vorzeit» című ötkötetes klasszikus művében oly éleselméjűleg fejtegette; de hangja, úgy látszik, nem jutott el a franciákig. Csak most a modernizmus elítélése óta értesülhettek róla.

Különben a XIII. századbeli Raymundus Lullus dominikánus óta sokan próbálkoztak (utoljára Günther) ilyen áron, t. i. természetfeletti jellegének kivetkőztetésével kedveltetni meg az ellenfelekkel a kereszténységet; de kísérletük mindig

hiúnak bizonyult. Eddig senki sem tudta miszteriumainkat — latinul így nevezzük hittitkainkat — természetes uton megértetni, annál kevésbbé természetes okokra visszavezetni, nem lévén oly okozatok a természetben, amelyek a három isteni személynek, mint oknak, egyenkint és külön-külön volnának tulajdoníthatók. Opera SS. Trinitatis ad extra propter unitatem naturae sunt communia.

A theologusok induktív uton a hittitok következő jegyeit állapították meg: a hittitok az ész felfogó képességét oly fokban meghaladó vallási igazság, hogy eszünk egy ilyennek a létezéséről kinyilatkoztatás nélkül tudomással sem birhat, miután pedig a kinyilatkoztatás útján tudomására jutott, saját fogalmai szerint föl nem foghatja, de még a létmódját se értheti meg, hogy hogyan van, épen azért a saját elvei szerint egy ilyen igazságnak igaz voltát utólag sem bizonyíthatja be. (Hurter: Theol. Dogm., 1885. I. 12. l.) Bármelyikét vegyük is dogmáinknak, pl. az Ige megtestesülését, Mária szeplőtelen fogantatását, a szentségek hatásait stb., ezekkel a jegyekkel találkozunk rajtuk: mind oly jegyek, melyek Bougaudnak a dogmákról vallott immanens elméletével homlokegyenest ellenkeznek.

A theológiával tehát, mely így indul, nem rokonszenvezhetünk.

Más természetű ugyan, de szintén nem helyeselhető, amit a kereszténység igazolásáról a 33. oldalon ír: «Ám vegyétek el (t. i. a kereszténységtől) minden támaszt, minden *külső segélyt*, jövendöléseket, csodákat: rendületlen maradj. Igazolását önmagában bírja». A vatikáni zsinat ennek az ellenkezőjét tanítja. A kereszténység igazolásáról ezt mondja: Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum *internis* Spiritus Sancti auxiliis *externa* iungi revelationis suae *argumenta*, facta videlicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, *divinae revelationis sigma sunt certissima* et omnium intelligentiae accommodata. (Denzinger. 476. l.) Ha, mint Bougaud akarja, a keresz-

ténységet a külső segélytől, nevezetesen a «legbiztosabb» ismertetőjegyeitől, a csodáktól és a jövődölésektől, melyekkel egykor útjára indult, megfosztjuk: a relativizmus, az egyéni izlés útjára lépünk; azon pedig, mint a tapasztalat bizonyítja, nem szokott az embereknél rendületlenül megállani a kereszténységbe vetett hit.

Hasonlókép túlzás, amit a 41. oldalon olvasunk: «Ninivében, Babylonban a bibliának *egész fejezeteit* találták meg a kötéblákon, melyeket ma Londonban és Párisban bárki megtekinthet». Csak a biblia egyes adatait megerősítő babyloni hagyományokról van szó.

Ezekkel a *Bevezetésben* találkozunk. Nem igen biztató az ilyen kezdet, ellenkezőleg nagyon is felhívja a szakértő figyelmét a tekintetben: képes lesz-e a szerző a továbbiakban, mint előre jelzi, az imént a dogmák értelmezésénél már bemutatott «belső megfigyelési rendszere» (37. l.) alapján, érdemlegesen megkonstruálni a *demonstratio christiana-t*, a kereszténység isteni eredetének az igazolását?

Előre jelezhetem, hogy ami ebből a feladatból a jelen kötetre esik, az — sajnos — szintén rosszul sikerült.

Tervrajzát az 55. oldalon így mutatja be: «Ez első könyvben beható tanulmányt szeretnénk adni a vallásról, nem a kinyilatkoztatott vallásról, a kereszténységről, hanem a legáltalánosabb szempontból vett vallásról».

Tehát elsőben az ész határai között mozgó, ú. n. természetes vallás mivoltának, természetének és tárgyilagosságának kifejtését, igazolását tűzi ki céljául. Egészen helyes eljárás.

Tényleg ez az első és alapvető feladat, amellyel a keresztény apologétának a mai kor tévedéseivel szemben számolnia kell. Itt pontosulnak össze a támadások mindaz ellen, ami a legáltalánosabban vett vallás realitásának elemeit képezi: van-e Isten, teremtetett lény-e az ember, következésképp csakugyan az a reális viszony köti-e az Istenhez, melynek vallás a neve? Ez a természetes alap, ez a kiinduló pont, melynek természetfölötti betetőzője aztán a kinyilatkoztatott

kereszténység. Ennek tudományos beigazolása nélkül inog tehát az egész épület, inog maga a kereszténység.

Bougaud is ennek az első, alapvető résznek kifejtését tűzi ki az I. kötet céljául. Három fejezetben foglalkozik vele: az ember igazi természetéről, Isten igazi természetéről és a vallás igazi természetéről címek alá foglalva. (55—143. l.) Ez tehát ismét a theologus munkája, melynek ugyancsak alaposnak, tudományos tekintetben teljesen meggyőzőnek kell lennie, mint a minő megingathatatlanak kell lennie egy századokra szóló épület alapjának.

Azonban, mint már fönnebb említettem, a műnek ez a fontos része rosszul sikerült. Tudományos szempontból értéktelen, tani szempontból pedig tele van tévedésekkel. Egyrészt a fizikai tényeket, a természet és a természeti tudományok nyújtotta adatokat háttérbe szorító «belső megfigyelési rendszere» boszulta meg magát rajta, mivel az a módszer a jelen kérdés dülőre vitelében egymagában teljesen elégtelen; másrészt az idő folytán idevonatkozólag felmerült, de a theológiában téveseknek minősített rendszerek (különösen a Bautainben stb. elítélt tradicionalizmus) követése által még mindannak az erejét is meggyöngítette, amit a belső megfigyelési módszer által a vallás realitása támogatására kihozni lehet.

Sok-sok tévedés fonódik itt össze s apró csermelyként szakad egy, az egész fejtegetésen végig vonuló alaptévedésbe. Ragyogó stílja sem képes ugyanis elfődni azt a kezdetben csak bújva jelentkező, utóbb pedig egészen kétségtelenné válóényt, hogy tulajdonképen nem is a kitűzött programját, a *természetes vallás* kérdését oldogatja; hanem, mint telivér tradicionalista, folyton csak a kinyilatkoztatott vallás körül forog, mindent a paradicsomi kinyilatkoztatásra vezet vissza s a mai kort első sorban foglalkoztató természetes vallást, melynek elemeit tudományos alapon az ész állítja össze s amelyről szólni akart, egyszerűen megkerüli.

Mentségére legyen mondva, hogy francia, akiknél nem szokatlanok a theologiai különlegességek. Amit fejteget, a legnagyobb jóhiszeműséggel teszi; látszik, hogy iskolai hagyo-

mányoknak hódol, abból az időből, midőn még elzárkóztak a mélyebben gondolkodó külföld elől s nem vehették észre a teológiában való egyoldalúságukat. Elég azt mondanom, hogy kedvelt filozófusa: Descartes, kedvelt theologusa pedig De Lamennais.

Lássuk most már a részleteket, melyekből beigazolódik, amit az imént mondtam.

A természetes vallás alkotó elemeinek megalapozását az ember igazi természetének lefestésével kezdi. (59. l.) Lefestésével, mondom: mert nem értekezik, nem fejteget, nem kutat; hanem fest. Nem tudós itt, hanem költő és szónok.

Nem fordul az ember egykori eredete felé, nem foglalkozik a teremtés kérdésével; hanem lendületes költői tollal képeket vet papírosra az emberről, ahogy ma ismerjük, az ő fölfelé törő elméjével, szívével, képzeletével. «A végtelen az emberi szellem pályájának szükségszerű célja s mintegy oceanja, hol szabadon mozog.» A föld nem elégíti ki: a végtelen, az Isten az ő vágya. E vágnak a festésében egy helyütt annyira elragadja francia tüzes képzelete, hogy azt írja: «Sajátszerű örvénye a lelkiismeretnek! sohasem érzi *üresebbnek* magát, mint midőn minden erényt összehalmozta már benne». (72. l.)

«A lélek, mely értelmével, szerelmével, a jónak szükségérzetével, lelkiismeretével a végtelen felé törekszik, egy otromba, nehézkes testhez van *láncolva* (dehogy van láncolva: a lélek a test alaki oka s együtt képezik az embert!), mely földből eredt s a földön vonszolja magát.» (73. l.)

Szóval szokatlan módon szűkíti az ember igazi «természetének» a fogalmát s a test valóságos lenézésével az egész emberi természetet az egy fölfelé való törekvésbe helyezi. E magasratörésből aztán fontos következtetéseket von le. Miután szerinte e törekvés, mint lapokon keresztül írja, nem ábránd, hanem a legkézzelfoghatóbb valóság s az is volt mindig az emberiség élete folyásában és miután, szerinte «*lényegében a lélek sem más*, mint törekvés a végtelen felé: már megvan — úgymond — a vallás első alkateleme». (60. l.)

Megvan tehát Bougaud szerint a vallás első alkateleme s ez nem egyéb, mint az ember fölfelé törekvő természete. Míg tehát mi a vallás első alkatelemét, mely az embert az Istenhez fűzi, a teremtés által való eredetében keressük s ebből a célból az eredés kérdését az ősnemződés és a darwinizmus ellenében a tudomány egész készletével földeríteni igyekszünk (L. Dudek: A keresztény vallás apologiája. 1893. 18 s k. l.), ő «belső megfigyelési módszere» értelmében a könnyebb és rövidebb utat választja s egy jámbor elmélkedéssel végére járván a kérdésnek, megállapítja, hogy az ember törekvése a végtelen felé: ez a vallás első alkateleme.

Volna, ha volna! Volna, ha az Istenhívő, jámbor lélek sóhajait és fohászait érveknek fogadná el a szoros bizonyítást kívánó hitetlen tudomány. De nem fogadja el s a Bougaud-féle «legkézzelfoghatóbb» valóságokban merő ábrándot lát, a lélek egy megmagyarázhatatlan misztikus szükségletét, melynek szerinte semmi tárgyi valóság nem felel meg. Ennélfogva az a «belső megfigyelési módszer» itt a bizonyításra elégtelennek mutatkozik s azért a természetes vallás első alkatelemét valami más uton kell keresnünk.

Csak a *teremtett* ember van Istennel szemben kötelezve vallásra s csak mint *eszes* lény ismerheti föl ezt a köteleességet. Ebben a két tényben foglaltatik az ember részéről a természetes vallás első alkotó eleme; ennek a két ténynek a valóságát kell bebizonyítania annak, aki a természetes vallás tárgyi valóságát akarja igazolni. Az örök anyag és a spontán generáció ellenében a teremtés igazságát kell bevitatnia; továbbá azt, hogy az emberben a lelki működések nem csupán az agy és idegek, hanem egyben a testi szervektől állagilag különböző értelmes szellemi lélek eredményei. A Bougaud-féle belső megfigyelések segítő érvek gyanánt csak ennek kimutatása után vehetők igénybe, amint hogy az emberi természetben sem egyedül a fölfelé törekvés vágyát, ez csak folyamánya az eszes emberi természetnek, hanem az egész testi-lelki mivoltát szoktuk érteni.

Ily módon járnak el a természetes vallás első alkatele-

mének megállapításánál mindazok, akik a Bougaud-féle apologetikai «új utakat» elégteleneknek tartják. (L. Zubriczky: Régi és új utak a hitvédelemben. 1906. 107. l.) Annál inkább teszik ezt, nehogy az ellenfél azt gondolja, hogy nekünk a vallás realitásának bizonyításánál csak az efféle bougaud-i «ábrándok» állanak rendelkezésünkre.

Mig azonban ebben az első pontban inkább csak módszere fogyatékoságát s az emberi természet egyoldalú fel fogását kifogásoljuk, a másik két fejezetre nézve más és súlyosabb mondanivalónk van.

Hogyan kezeli Bougaud a természetes vallás *második* alkatelemét, az Istent? Ismét csak a belső megfigyelési módszer szerint. Nem érdekli őt a kérdés, mely ma a vallás tárgyi valóságának kimutatásánál a kérdések kérdése: létezik-e Isten és pedig nem akármilyen, hanem a személyes élő Isten, továbbá az, hogy minő érvekkel bizonyosodunk meg létezése felől; hanem, mindezt érintetlenül hagyva, ismét csak más-hova tereli az olvasó figyelmét s azt a kérdést veti fel: Milyen lény hát az, ki után az egész emberiség eped? Talán valami siket, vagy néma Isten? Az ember törekszik föl Istenhez; Isten nem akar leereszkedni az emberhez?... Hogy ezt megfejtjük, feleli, tanulmányoznunk kell Isten természetét, mint előbb tanulmányoztuk az emberét. (88. l.)

Meggyőző eljárás-e ez?

Mikor a vallás realitásának kimutatása forog szőnyegen, az, hogy vajjon a vallás egy tényleg létező viszonynak a kifejezése-e, vagy csak egy misztikus, beteges vágya a léleknek, melynek semmiféle külső valóság nem felel meg: így eljárni akarni, képtelenség. Nem elmélkedhetem az Isten természetéről, ha már előbb nem bizonyosodtam meg afelől és pedig komoly, meggyőző, tudományos érvek által, hogy az, kit Istennek nevezek, valóban létezik is és pedig mint a világtól állagilag különböző személyes való. Hisz az ellenfelek (nevezetesen Franciaországban is) nem azért tagadják a vallás értékét, mintha nem tudnának elmélkedni; hanem mivel mindjárt ott a kérdés elején akadnak meg, mivel nem hisznek az Isten létében.

Minek tehát hozzáfogni egy oly lény természetének tanulmányozásához, akiről nem vagyok bizonyos, vagy legalább így mondják az ellenfeleim, hogy nem bizonyos, hogy egyáltalán létezik-e? Szavalat, pathos, a stil költői lendülete itt nem használ; ide érvek kellenek és pedig a kérdést tudományosan eldöntő érvek. Különben azt a látszatot keltjük és ezt szemünkre is hányják ellenfeleink, mintha a vallás realitásának védelmében csak pusztá megszokottságból, mint mondani szokás: a mult idők téves meggyőződéséhez ragaszkodva, vakon követnénk oly álláspontot, amelynek máskülönb kielégítő okát adni nem tudjuk. Pedig hát ellenkezőleg áll a dolog. Már aquinói szent Tamás megkonstruálta az őt érvet (*Summa contra Gentiles*. Parisiis. 1879. 12. l.), mellyel, követve szent Pál útmutatását (Róm. 1, 19), illetőleg támaszkodva az oksági elvre, a létező természetből, mint okára utaló nagy okozatból (a filozófia nyelvén szólva: a posteriori) bizonyítjuk be, a vatikáni zsinat szerint: certo, egész biztosan bizonyítjuk be az Isten létezését.

Hogy Bougaud itt is megkerüli a tulajdonképeni kérdést, belső megfigyelési módszerének a bűne s nem a keresztény apologetikáé.

Szóval az Isten természetét tanulmányozva, akarja megállapítani a vallás második alkatelemét. És ezt is hogyan teszi? Belső megfigyelési módszere szent Anzelmhez vezet; Descartes formájában följújtja ontologikus, a theologusok által szent Tamás óta hibásnak minősített érvét, szónoki pathosszal kiszélesíti és így szaval: Mily csodálatos egyezés, mily benső és sajátos összhang van az ember természete s ama fogalom közt, melyet magamnak Isten természetéről alkotok. *Amit óhajtok, Istenben mind megvan...*

Ha Kant ma élne, gyönyörködve idézhetné ezeket a sorokat ama a kath. theologia nem ismerése folytán emelt vádja mellett, hogy Isten-érveink nem birnak bizonyító erővel, mivel mind Anzelm ontologikumára vezethetők vissza s mint az, ezek is ama téves alaphból indulnak ki, hogy: a posse ad esse valet conclusio. Tehát amit én óhajtok, Isten-

ben mind megvan! — Bougaud szerint. És még csodálkozunk, ha a haeckelisták elibénk vetik: ábránd, álmodozás az egész vallástok, hisz Isteneteket a magatok képére és magatok óhajai szerint ti alkotjátok magatoknak! A valóságban nem létezik az!

Az ilyen rossz, elhibázott bizonyítási módszerek már sokat ártottak vallásunk védelmének.

Miután ilyen módon, ilyen kontempláció útján, igaznak, szépnek, jónak mutatta be az Istent, szóval tanulmányozta természetét, a továbbiakban aztán csak arra az egy pontra fektet súlyt, hogy különösen az olvasó emlékezetébe vesse azt, hogy maga az az Isten közeledett az emberhez, kiárasztotta magát előtte... a teremtés által (93. l.)

S ennek kapcsán foglalkozik, elvetve az ösnemződést, a világ s az ember teremtésével; de szintén oly felfogással, hogy nincs s nem lehet sok köszönet benne. Bougaud, hogy egy nagyon régi író-t említsek, nem olvasta szent Ágoston «De genesi ad litteram» című korát túlszárnyaló művét. S úgy látszik újabbakat sem. Aki ugyanis komolyan állítja, hogy: Isten «szent kezével» gyúrta az ember testét (102. l.) s aki még ma is a földi lények létrejövetelénél 6—7 külön teremtetési aktusra gondol (302—322. l.), az a mai tudományos világban többé meghallgatásra nem talál. (L. Dudek: Származástan és világnézet. 1909.)

A vallás fogalmának megkonstruálásához szükséges második elemmel, az Istennel is, tehát csak oly módon foglalkozik, a belső megfigyelési módszer szerint, hogy abból a tétel bevitatására kevés haszon származik.

Különben meg kell még jegyeznem, hogy ebben, de már az előző fejezetben is, feltűnik a szerzőnek az a szüntelen való törekvése, hogy állandóan felszínen tartsa a gondolatot, hogy az ember az Isten felé, az Isten meg viszont az ember felé hajlik, hogy, mint magát kifejezi, köztük «az ölelkezés lehető legyen». Vajjon miért tartja oly fontosnak ezt a misztikus gondolatot, mely a jelen kérdésben, a vallás realitásának tudományos megalapozásánál, nem igen érdekli az apologetát?

A dolog végre a *harmadik fejezetben*, a vallás «igazi természetének» a fejtegetésénél derül ki. Itt értjük meg, hogy az a misztikus gondolat csak előrevetett árnyéka volt ama különös felfogásnak, melyet Bougaud a természetes vallás «igazi» természetéről hirdet s az egész fejezeten át fejteget.

Két nagy hibában leledzik e felfogása s ez: a természetes vallás fogalmának téves meghatározása s a természetes vallás téves eredeztetése.

Szerinte a vallás és pedig nem a kinyilatkoztatott, hanem egyszerűen a természetes vallás, az, melyről beszélni akart (55. l.), nem tisztára az ember aktusa, nem az Isten megismerése és tisztelete az ember részéről, hanem *kétoldalú* viszony. Isten és az ember — úgymond — keresik egymást, találkoznak, egyesülnek s *ez a vallás*. Ezt ismétli folyton, minden lehető variációban. Nem tűnik fel neki, hogy ha a valláson ilyen kétoldalú viszonyt értenénk, hogy akkor az Istennek is kellene vallásának lennie az ember irányában. (L. Hettinger: Lehrbuch der Fund. Theologie. 1879. I. 46. l.), aminek ellenkezőjét már régen tanította szent Tamás (Sum. Theol. II. II.-ae q. 81. a. l.): religio proprie importat ordinem ad Deum.

Szerzőnk ebben a kérdésben valami csodálatos eszmézavarnak esett áldozatul. Amit a kinyilatkoztatás az Istennek az emberre vonatkozó gondviselői tényeiről beszél, azt ő mind a természetes vallás fogalmába bele akarja foglalni, pedig az mind idegen elem itt és egészen máshová, a kegyelem (*gratia*) fogalmához tartozik.

S mi lesz végre abból az Isten és ember közt fennforgó kölcsönös keresésből, mely Bougaud szerint a természetes vallás fogalmát képezi? Egy másik tévedés, nem kevésbbé súlyos az előbbinél.

Az ember ugyanis a józan filozófia s az egyház tanítása szerint maga, a saját esze erejével képes a természetes vallás felismerésére jutni. A vatikáni zsinat szerint: Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt (ez a látható természet),

naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. (Denzinger. 480. l.) Istennek eme természetes megismeréséből pedig (Róm. 1, 19; Bölcs. könyve 13, 1.) önként fakad az emberben a tisztelet is az Isten iránt s ez a két elem alkotja a theologiai közmeggyőződés szerint a természetes vallás fogalmát. Az az embernek sajátlagos birtoka, melyet maga szerezhet magának s hogy hozzájusson, az esze segíti rá. E tekintetben elég önmagának, isteni kinyilatkoztatásra nincs szüksége. Az ellenkezőt állítani, a De Lammenaisben, De Bonaldban, Bautainben és Bonettyben elítélt tradicionalismus. (Pohle: Lehrb. der Dogm. 1908. I. 24. l.)

Szerzőnket az Isten és ember között annyit hangoztatott s természetes vallásnak elnevezett kölcsönös keresés a természetes vallásnak Ádámnak a paradicsomban adott isteni *kinyilatkoztatásból* való származtatására s ekként a tulajdonképeni természetes vallás lehetőségének, illetőleg létezésének tagadására vezet. Ő a természetes vallás számára más eredetet nem ismer. Szerinte ami vallás az emberiségben létezett, az mind ennek az ősi kinyilatkoztatásnak a csökevénye, illetőleg — mint mondja — származéka. Így beszél: «Istennek és az embernek az egymás után járásában és találkozásában Istennek kellett az első lépést tennie s mintegy a jelt megadnia, mert ő az öregebb, erősebb, gyöngédebb s minden szempontból jobb». (121. l.) Ennélfogva «minél behatóbban tanulmányozzuk a régi vallásokat, annál inkább meggyőződünk, hogy *egyetlen* vallást sem az ember talált föl. Mind az ős, egyetemes és örök vallásnak *származéka, másolata, lenyomata*». (132. l.) Ehhezképest egyenesen odakövetkeztet, hogy «a vallás *a hiten* nyugszik». (138. l.)

Ez pedig a szintiszta és leplezetlen tradicionalismus, mely midőn a kinyilatkoztatás becsét akarta emelni az emberek szemeiben, az ellenkező hatást érte el, aláásta alapjait. Megtagadván az ész képességeit, hiábavalóvá tette magát a kinyilatkoztatást is. Ha ugyanis oly gyenge az emberi ész, hogy a természetes vallás igazságait nem képes magától megismerni, mikép fog különbséget tenni az igaz és a hamis

kinyilatkoztatás között? Mit gondoljunk ily körülmények között a hitről, melyen, Bougaud szerint, «a vallás nyugszik»? És továbbá, ha egyetlen vallást sem talált föl ember, hanem, mint hallottuk, valamennyi létezett pogány vallás csak a paradicsomi öskinyilatkoztatásnak másolata, lenyomata, akkor minden pogány vallás valóban jó és helyes volt s akkor mi szükség volt Krisztus kinyilatkoztatására? Tulzások ezek, sőt nyílt tévedések, melyekre, mint afféle természetes alapra, s ez Bougaud további feladata, a kereszténységet építeni nem lehet. Tulzások, mint az a másik is, hogy «az emberi nem bölcsőjében (vagyis a paradicsomban) nemcsak a vallás kezdetleges törvényeit kapta meg Istentől, hanem *nyelve* pontos és határozott elemeiben magát a gondolat törvényeit is». (386. l.)

Megjegyzendő, hogy erről az egész dologról a Genesis első fejezeteiben nem olvasunk semmit.

Eszerint a «demonstratio christiana» első alapvető része, az alaplerakás, Bougaud művében rosszul indul. A tradicionalismussal kevert belső megfigyelési módszer ugyancsak megrontja ezt a szép, kellemes olvasású könyvet, mely szónoki műnek meseteri, theologiai műnek hasznavehetetlen. Ha a francia kath. theologia így alapozza meg a természetes vallást, ne csodálkozzunk rajta, ha az a tiszta katolikus nemzet az ilyen megalapozástól neki megy a falnak s ha, mint a legújabb berendezkedése mutatja, a dogmától egyenesen az istentagadásba rohan.

III.

Eötvös és a katolicizmus.

Eötvös József báró kiváló helyet foglal el a magyar irodalomban s mint államférfiú is nemzetünk kiválóságai közé tartozik. Bizonyos szeretettel szoktunk megemlékezni róla s a kiváló férfiakra való visszaemlékezés rendszerint tanulságosabb, mint az élőkkel való foglalkozás. Ezeknél a személyi

közelség s a hozzájuk fűződő érdekek sokszor zavarják a tisztánlátást; a halottakat ellenben a távolság fölébe emeli a földi érdekeknek s csak tetteikkel, alkotásaikkal szólnak hozzánk.

Foglalkozzunk tehát először Eötvös egyéniségével s azután, ami még közelebbről érdekel, a katholicitásával.

A merengő és a melankóliára hajló lelkek kivált a «Karthauzi»-ja után ismerik Eötvöst s rajonganak érte. Pedig nem ez a legnagyobb alkotása. Se magyar érdeket nem szolgált vele, de még a lelkek megnyugvását sem; a sok érzelmes s szívreható eszmei kitéréssel megterhelt tartalmát csak kevesen tudják összefogni úgy, hogy végül meglássák Gusztáv gróf sorsán a kibékítő megoldást, hogy csak az önzőnek nincs vigasztalása a földön. Az irodalomban van értékesebb műve is, egész működése pedig mint igen sokoldalú egyéniséget örökítette meg a hazai történelemben.

Eötvös valójában az átalakulási korszak ama vezetőférfiai közül való, akikkel a XIX. század első felében szinte kivételes nagy számban áldotta meg hazánkat a Gondviselés s akik a nagy mű, a mai Magyarország, politikai és társadalmi megújodása keresztülvitelében oly csodálatos módon egészítették ki egymást. Hogy mi rész jutott ebből Eötvösnek a többiek sorában, a legtalálóbban fejezte ki Trefort Ágoston, midőn azt mondta róla, hogy az a magyar ő, ki legtöbbet gondolkozott s legtöbb gondolatot hozott forgalomba a magyar irodalomban. (Újabb emlékezésedek és tanulmányok. 1887. 121. l.) Iratai alapján úgy értelmezem ezt az állítást, hogy elsősorban a politikai és a társadalmi átalakuláshoz hozott sok gondolatot forgalomba s ezzel Széchenyi István gróf gazdasági reformeszméit egészítette ki. Gondolatokat termelt, vagy a kor méhében rejlő gondolatokat, vágyakat érzelmes, formás tollával ő tudta legjobban megkedveltetni az emberekkel. Valóban egész akkori politikánk, közigazgatásunk és társadalmi életünk züllött voltát s megújulásának szükségét senki sem tudta úgy elhitetni a vezető nemességgel, mint Eötvös, a báró, a «Falu jegyzője»-ben. És senki sem tudta oly meghatóan emelni a jobbagságot az

uralkodó rend szívéhez, mint ő, ugyancsak ebben a regényében, a «Viola» betyár színes rajzával s a «Vár és kunyhó» költeményével. Az ő legsajátabb eszméje volt a parlamenti kormányforma, melyet centralista társaival népszerűsíteni igyekezett az akkor alapított «Budapesti Szemlé»-ben. Mint miniszter 1848-ban ő hozta forgalomba az iskolák államosításának eszméjét is s ő küldött ki először egypár tanítót külföldre az iskolaügy tanulmányozására. Amit ebből 1868-ban, mint másodízben vallás- és közoktatásügyi miniszter, a népiskolai törvény megalkotásával megvalósított, már tisztultabb formája volt egykori radikális felfogásának.

Folyton tervezett, írt és agitált. Amit az emberiség bajai iránt fogékony lelke utazásai alatt a külföldön meglátott, azt nálunk is meghonosítani iparkodott, azért hevült irataiban. Költőileg rajongó természete ugyanis nem annyira a hazai földből táplálkozott, mint inkább az általános eszmékért lelkesedett; nem csoda, ha egy hiány állandóan kísérté- ben: nem tudott eléggé gyakorlati lenni, nem ismerte jól a való élet tényleges szükségleteit. Maga is nem egyszer panaszkodott: Azt mondják nekem, csináljak verseket, írjak regényeket, de a politikába ne avatkozzam. (V. ö. Falk: Kor- és jellemrajzok. 1903. 331. l.) Mint legtöbb akkori reformerünk, ő sem igen nézte azt, vajjon az új intézmények rögtönös behozatalára elő van-e készítve a hazai talaj vagy sem, s nem kellene-e, ha hasznukat óhajtjuk, előbb bizonyos fokig ránevelni a más viszonyokhoz szokott nemességet és jobbágyságot? Mutatja ezt egyebek közt röpirataiban és beszédeiben 1867-ben kifejtett agitációja a zsidóemancipáció mellett. Általános emberi szempontokat hangoztatott; de arra már nem gondolt, vajjon a feltétlen emancipáció által, ha egy élelmes faj, kinek mindene az anyagi érdek, teljesen szabadjára bocsáttatik, nem fog-e szenvedni az üzleti csalafintaságokhoz és a váltók forgatásához nem szokott magyar nép? Hogy a való élet viszonyait s a lehetőségeket mennyire nem tudta mérlegelni, hasonlókép mutatja az ő hathatós támogatásával létrejött nemzeti törvény, mely az egységes állami nyelv

érdekei szempontjából csakhamar végrehajthatatlannak bizonyult s az is maradt a mai napig.

Hogy haladás kellett neki mindenáron, úgy látszik, lelki diszpozícióján s részben németes neveltetésén kívül (anyai nagyatyjánál, a weszfáliai származású Lilien bárónál, Eresiben töltötte gyermekkorának egy részét) egy iskolai eseménynek tulajdonítható, mely lelkében felejthetetlen nyomot hagyott. Pepi bárót, ahogy becézve nevezték, a budai gimnáziumba adták iskolába, (atyja, az udvari kamara tanácsosa, Budán lakott), ott pedig, mint nagy úrnak a fiát, a tanár azonnal az első padba ültette; de ugyanazon pillanatban mindazok a gyermekek, kik ott ültek, odahagyták helyeiket, nem akartak vele egy padban ülni. A fiatal Eötvös megkérdezte a fiúkat, hogy vajjon mit vétett nekik? Azt válaszolták, hogy ők egy hazaárulónak unokájával nem akarnak egy padban ülni. (Nagyatyja, Ignác, királyi biztосként működött Nyitra-megyében s ott erős ellenállásra talált.) Hazasiетett és sírva mondta el nevelőjének, Pruzsinszky Józsefnek (a Martinovics-féle összeesküvés részese volt s Kufsteinban börtönt szenvedett; atyja azért adta fia mellé ezt a nevelőt, hogy a liberális eszméket meggyűlöltesse vele) a történeteket s kérdezte tőle, igaz-e az, amit a fiúk mondanak. «Bizony igaz az, mondta Pruzsinszky, még apád is az s te is az leszesz, hiszen nem is tudsz tisztességesen magyarul beszélni.» A kis Eötvös elpirult, rávetette magát a magyar nyelv megtanulására s az iskolában kijelentette társainak, hogy megesküszik az élő Istenre, hogy ő csak hazáját fogja szolgálni és családi nevének népszerűtlenségét majd hazafisága által fogja kiengesztelni. (Falk i. műve. 214. l.)

E mohó vágy vezette egész életében. S ha azt látjuk működésén, hogy valóban hőn szolgálta hazáját, de egy német filozóf eszével s egy világköltő kedélyével, abban híven tükröződnek vissza az atyai és anyai benyomások, melyeket neveltetése hagyott hátra benne. Még az is, hogy szépen, formásan írt magyarul, de, mint Beöthy Zsolt megjegyzi, sohasem magyarosan.

Hogy minden kulturtényező iránt érdeklődő lelke a valást sem hagyta figyelmen kívül, az természetes. Ez az oldala Eötvösnek az, amellyel nem szoktak foglalkozni; pedig bennünket nem kevésbé érdekel a katolikus Eötvös, mint a politikus, vagy a regényíró. Azért kissé részletesebben kívánnunk foglalkozni katholicitásával.

E tekintetben «Karthauzi» s egy másik műve, a «Gondolatok» nyomán szokás őt megítélni és pedig előnyösen. Tény, hogy lelkében mélyen vallásos volt s jellemző vonása, hogy mindig imakönyvvel kezében járt a templomba.

Ezekben a műveiben azonban inkább csak az általános keresztény eszme felmagasztalását találjuk; hogy, mint katolikus, mi tartalmat tulajdonított neki, vagyis hogy micsoda felfogása volt a katholicizmus tani tartalmáról, azt részletesen a legnagyobb művében, a «XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra» címűben fejtette ki. Alkalmat neki erre a mű tárgya: a szabadság, egyenlőség, és nemzetiség eszméinek fejtegetése szolgáltatott. Úgy látta ugyanis, hogy ezt a három eszmét újabban a történeti fejlődés rovására értelmezik s hogy ily értelemben való megvalósításuk az európai civilizáció felforgatására vezethet. Hogy tehát az ezen eszmék értelmezésében történt tévedéseket kijavítsa s a jelenkor viszonyainak leginkább megfelelő államszervezetet megkeresse, visszament az európai civilizáció kezdetéhez s alapvető elemei után kutatva, eljutott az őskereszténységhez.

S itt aztán a katolikus Eötvös részéről nagy meglepetés ér bennünket. A kereszténység keletkezését, valamint, mint ő gondolja, a katholicizmussá való későbbi átalakulását, a protestáns Guizot-ot követve, teljesen a protestáns felfogás szerint írja le s a végén, nagy csodálkozásunkra s teljes ellentétben a történet adataival, oda lyukad ki, hogy európai polgárisodásunk a szabadság és egyenlőség eszméit nem az evangéliumból, nem a kereszténységből, hanem tulajdonkép a pogány germánoktól vette át.

A katolikus Eötvös tehát az őskereszténység mivoltáról teljesen hamis képet nyújt, nevezetesen tanait emberi fejlődő-

désnek tulajdonítja, érdemeit az európai civilizáció körül kisebbíti (akárcsak újabban ifj. Andrassy Gyula gróf «A magyar állam fönmaradásának és alkotmányos szabadságának okai» című művében 1901. I. 7. s k. l. a magyar állam szervezése körül) s ami jó van ebben a civilizációban, azt kivülről a pogány római s germán elemből származtatja, mint ezt egy régebbi tanulmányomban részletesen kimutattam. (Eötvös, Trefort, Guizot és a kereszténység. Magyar Sion 1888—9. évfolyam.)

Meglátszik rajta, hogy idegen területről recipiál s hogy a kérdést maga nem tanulmányozta; innen állításaiban a sok bona fide elkövetett ellenmondás.

Arra nézve, hogy hogyan fogta föl az őskereszténység mivoltát s mai civilizációnk kezdeteihez való viszonyát, csak egy-két részletet idézek művéből.

«... A kereszténység — írja a többi között — az állam körén kívül keletkezett... s tekintet nélkül a már létező, vagy még alkotandó államokra, *fogalmazta tanait*. Oly elnyomottak vallása volt, kik nem remélhették, hogy bilineseikből megszabadulnak, s kik ennél fogva nem is törekedtek e célra, hanem szabadságuk birodalmát a világ határain kívül keresték.» (I. 175—186. l.)

Ahány szó, annyi történeti tévedés; de mindenesetre alkalmas egy konstrukció arra, hogy a szabadság eszméjét polgárisodásunk számára ne a kereszténységből származtassa. Mert hiszen, ha — mint ő gondolja s ez képezi fejtegetésében a kiinduló pontot — a «Krisztus országa nem e világból való» annyit jelent, mint hogy az az ország (vagyis az egyház) nincs e világon s ha ennek folytán, mint tovább képzelem, «a kereszténység elveinek alkalmazása a másvilágra halasztatott», akkor természetesen kezdő civilizációnk, e földi művelet, a kereszténységtől semmit sem kaphatott s ha mégis a szabadság és egyenlőség eszméjén épült fel, azt csak a pogány római s germán világból vehette át.

Valóságos filius sine patre állítás. Csak a kereszténység ismertette meg a világgal azokat a tanokat, amelyeknek folyo-

mánya az emberi egyenlőség és szabadság eszméje volt. A pogányság ilyen tanokat nem ismert, tehát az egyenlőség és szabadság azon eszméit sem, melyek európai civilizációnk alapvetői lettek. Evangéliumi tanok: az emberek egy közös őstől való származása, részesedés egy közös megváltásban, aminek folytán mindnyájan testvérek vagyunk, egy Atyának gyermekei. Ebből következett a kereszténységben az ember szembeállítása a polgárral, az egyéni felelősség elve, az ember önértékelése, mind oly új elemek, melyeket a pogányság nem ismert. Ezekből sarjadzott az egyenlőség és szabadság érzete, melyekkel a megújított ember felrobbantotta a pogányság embertelen intézményeit s indult egy új, az ókoriakat messze meghaladó, új alapokra fektetett civilizációnak.

Hogy pedig az ókori pogány állam nagyon is megérezte, mennyire nem az ő körén kívül keletkezett a kereszténység s elveinek alkalmazását mennyire nem halasztja a túlvilágra, mutatja az az élet-halálharc, melyet kezdettől fogva megindított ellene; mert jól megérezte az új kovászt, mely testét általa átjárja s mihamar összeropogtatja összes csontjait. — Ha nem az egyenlőség és szabadság nevében indult volna hódító útjára a kereszténység, nem érthetnők meg, miért föltőle annyira a pogány állam s miért üldözte háromszáz évig, míg csak le nem roskadt. Jól látta ugyanis, hogy a terjedő kereszténység új alapokat rak le egy új társadalom és egy új állami élet számára, amelyek homlokegyenest ellenkeztek mindazzal, ami az ő alapjait képezte. Ezért szerette volna kiirtani a föld színéről.

Eötvös tehát az európai polgáriasodás elejére egy oly kereszténységet állított, mely sohasem létezett s melyet csak az ő költői fantáziája teremtett.

Hasonlókép költői elgondolás s nem történet, midőn azt állítja, hogy a kereszténység «fogalmazta tanait». Nem a kereszténység fogalmazta tanait, hanem azok Krisztustól valók. Eötvös eme kifejezésében az emberi eredetű s alkotású kereszténység gondolata rejlik, melyet mestere, Guizot, akit itt követett, részletesen így fejez ki: «A kezdetleges első időkben a

keresztények összegyűlnek, hogy ugyanazon megindulásokat, ugyanazon vallási meggyőződéseket együtt élvezhessék. Akkor még itt semmi meghatározott tanrendszer, semmi szabályok egyeteme, semmi fegyelem, semmi magisztrátusi testület nem található... Ez a keresztény társaság kezdetleges állapota. De azon mértékben, melyben haladt, és ez igen hamar történt, láthatni a tanok seregét, a fegyelem szabályait és az előljáróságot sarjadzani». (Az európai polgárosodás története. Ford. Grubiczy György. 1867. 58—62. l.)

Eötvös idejében t. i. a Semler-Baur-féle protestáns iskola így tanította az emberi eredetű kereszténység kezdetit, ami azonban teljesen ellenkezik az őskereszténység irodalmi forrásaival. (L. művem: Az őskereszténységből. 1912. 5. l.: A «dogmatlan» őskereszténység.)

Híven a protestáns felfogáshoz, Eötvös szerint, ez az így bemutatott kezdetleges kereszténység később katholicizmuszá alakult át. Ebben a menetben az egyházi kormányforma kialakulására fekteti a súlyt s ez nála egybeesik a pápaság keletkezésével. A történelem ismerőjét érdekelni fogja, ha ebből is idézek egy részletet. «Mihelyt a római birodalomnak — így ír — államhitvévé lett a kereszténység, a római pápák (azt akarja mondani: püspökök) azonnal igénybevétték az egyház felsőségét. Egy századdal később, miután Valentinián császár Leo pápát az összes egyház fejének nyilvánítja: I. Julius pápa, mint tudva van, már úgy intézkedett a szakadásra nézve, melyet Árius a keleti egyházban a sardikai zsinaton támasztott, mint az egyház feje. A római pápák ez igénye vagy követelése lényeges s úgy hiszem, igen üdvös befolyással volt a nyugati polgárosodásának kifejlésére.» (I. 162. l.)

Eszerint nem Krisztus alapította Péterben a primátust (Máté 16, 18.); hanem Valentinián császár, Nagy Konstantin kora után. A helyzet pedig az, hogy néhány sorban ekkora történeti galimatiást még ritkán írtak le papírosra, legföljebb a: Hol volt, hol nem volt kezdetű mesékben.

Nézzük csak a szereplő személyeket s a kort, melyben

éltek. I. Leó (440—461) és III. Valentinián császár; ezeket értheti csupán, mert ezek uralkodtak egy időben. Azután I. Julius (327—352), kinek idejében Konstancius volt a császár. Végre Árius († 336) és a sardikai zsinat, mely 343-ban tartatott.

Hasonlítsuk most össze ezeket az adatokat Eötvös fönnbbi állításával s csodálkozva kérdezhetjük: ha III. Valentinián nyilvánította Leó római püspököt az összes egyház fejévé, hogyan intézkedhetett egy századdal *előbb* I. Julius már mint az egyház feje? S a 336-ban meghalt Arius hogyan támaszthatott szakadást a 343-ban tartott sardikai zsinaton? A 325-ben tartott niceai zsinat pedig, mint a történelemből tudva van, hogy ítélhette volna el Áriust, ha csak később, 343-ban támaszt szakadást?

Oly elemi tévedések ezek s az egyháztörténelemben való oly fokú járatlanságot árulnak el, hogy minden további megjegyzést feleslegesnek tartok s csupán csak azt említem fel, hogy a Baur-iskolának mai képviselője, a berlini Harnack is, a pápaságot már az I. században találja életben. (Dogmengeschichte. 1894. I. 444. l.)

Ez volt ime tartalmilag Eötvös József báró katholicizmus. Költő volt ő ebben is. Mélyen vallásos volt ugyan s nagyra becsülte a kereszténységet; de csak valami emberi eredetű kereszténységet, melyet minden további vizsgálat nélkül az újabb protestantizmusból átvett elméletek alapján maga konstruált magának. Ez pedig minden lehet, csak katholicizmusnak nem mondható. Eszerint a sok gondolat közé, melyet Trefort szerint forgalomba hozott irodalmunkban, tartozik a katholicizmus elprotestantizálása is. Ennek a gondolatnak az importálását is neki köszönhetjük.

Nagy tekintélye bizonyára kártékonyan hatott ebben az irányban. Az intelligencia soraiban hány katolikus vallja magáénak ma is azt a katholicizmust, melyet a «XIX. század uralkodó eszméiből» tanult? S ha azt vallja, lehet-e várni tőle, hogy lelke egész odaadásával érdeklődjék az ilyen emberi alkotásnak minősített kereszténység iránt? Eötvös felü-

letessége e fontos pontban sok katolikust megtévesztett, és vallási indifferenzizmusba hajtott; mert az a katholicizmus, melyre olvasóját tanítja, nem Krisztus műve, hanem egy oly változékony emberi kigondolás, mint a történelemben felmerült más emberi jelenségek.

Ennek a szerinte ily módon képződött katholicizmusnak is tudott ő tulajdonítani bizonyos érdemeket, ha nem is mindjárt civilizációnk alakulása kezdetén, hanem a fejlődés további folyamában, a későbbi századokra kihatólag, nevezetesen azért, hogy az állami és a lelki hatalmat elválasztotta egymástól. De ez csak féltisztelet, valamint a hamis történelem is csak ilyen megcsönkített kiadásban hirdeti a katholicizmus érdemeit.

A vallása történetét ismerő katolikus tehát Eötvös József báróra való visszaemlékezésnél e pontban kifogást emelni kénytelen, bár sokféle más érdemét szívesen elismeri. Nemes gondolkozású és jószívű férfiú volt, tevékeny a fáradhatatlanságig; elméleti képzettsége, mint mondani szokás, európai színvonalon állott; de filozófiája a kozmopolitizmus felé hajlott, olyan volt theológiája is.

IV.

Az újszövetség legnagyobb istenjelenése.

A Máté evangéliumában 3, 13—17. följegyzett istenjelenést (theophania) Pohle (Dogmatik. 1908. I. 243. l.) az Újszövetség legnagyserűbb istenjelenésének nevezi. Történt pedig Krisztusnak a Jordán vizében való keresztelkedésekor. A legrészletezőbb evangéliumi textus, Máténak imént idézett helye, az eseményt így adja elő. «Eljőve Jézus Galileából a Jordán mellé Jánoshoz, hogy megkereszteltessék... Megkereszteltetvén pedig Jézus, azonnal feljőve a vízből; és íme megnyílnak neki az egek, és látá az Isten lelkét galambképen lejöni és rászállani és íme szózat lön mennyekből, mondván: Ez az én szerelmes fiam, kiben nekem kedvem telik.»

Ugyanezt beszéli el Márk 1, 9—11. és Lukács 3, 21—22. rövidebben. Az utóbbi néhány kiegészítő körülményt is említ. Így: Lőn pedig, mikor megkereszteltetett *az egész nép*, Jézus is megkereszteltetvén és *imádkozván*, megnyilott az ég. Tehát Lukács szerint nagyobb néptömeg jelenlétében folyt le a jelenet. A leszálló Szentlelket pedig így mutatja be: és leszálla a Szentlélek *testi alakban*, mint egy galamb ő reája. János evangélista nem beszéli el magát az eseményt, csak a Keresztelő János vallomását jegyzi föl róla, imígyen: *Láttam* a Lelket leszállani, mint egy galambot, mennyből, és rajta maradt. (1. 32.)

Eszerint az isteni jelenés az egész megkeresztelkedett nép előtt történt. Kifejezetten csak Jézusról és Keresztelő Jánosról olvassuk, hogy látták a galambképében leszálló Szentlelket. De tekintettel arra, hogy a testi alakban megjelenő Szentlélek az érzékelés tárgya, valamint a mennyből jövő szózat is, mint afféle hangjelenség; s tekintetbe vévén a jelenés célját, mely nem lehetett más, mint Jézusnak — a Fiúnak, a Verbum incarnatumnak (Ján. 1., 14.) — nyilvános pályája kezdetén az Atya részéről való első meghiteltetése, bemutatása a nép előtt (S. Thomae: Sum. Theol. III. q. 39. a. 1—8): alig tévedünk, ha azt állítjuk, hogy az egész jelenvolt nép szintén tanuja volt az égi jelenésnek, vagyis szintén látta és hallotta azt. (Bisping: Erklär. des Evang. nach Matthäus. 1867. 100. 1.)

Ez az így megállapított Jordán-parti esemény két szempontból érdekel bennünket. Először tani szempontból. A Mátéféle idézett textus ugyanis egyike ama négy evangéliumi textusnak (Máté 3, 13—17; Luk. 1, 35; Ján. 14—16. fej. és a legkifejezőbb Máté 28, 19. v. ö. a Didaché 7. fej.), amelyek az Istent háromszemélyűnek hirdetik, vagyis az első keresztény dogmát, a Szentháromságot, mint ezt a műsőt (τριάς) elsőnek antiochiai Theophil használta a II. században, szentírási-lag örökítik meg. Érdekel továbbá spekulatív szempontból, annak a földértése miatt, hogy miként kelljen a háromszemélyű egy Isten, a tiszta szellemi, tehát érzékeink alá nem

első lény, emez itt elbeszélte láthatóvá levését érteni, hogy az elbeszélés történeti hitelessége a dolog látszólagos lehetetlensége miatt kétségbe vonható ne legyen?

Tani szempontból tekintve, a jelenés szembeszökő bizonyossága ama más evangélistáknál is följegyzett kinyilatkoztatott igazságnak, hogy a természetében egy Isten háromszemélyű. Kétségtelen ugyanis, hogy három különböző isteni *személy* az, aki itt jelentkezik: a Jordán vizéből kilépő s az Atyától Fiának nevezett Krisztus, a galambképében rászálló Szentlélek és a Krisztust Fiának nevező Atya. A személyi különbség köztük nyilvánvaló, aminélfogva őket egynek, vagyis egy személynek tekinteni, mint az unitárius fölfogás tartja, a textus ellen való tévedés volna. A kedves Fiúnak nevezett Krisztusra és a tetszését nyilvánító Atyára nézve ez minden kétségen felül áll, hogy nem egy, hanem ketten vannak ők. Két külön személy: az Atya és Fiú személynevek lévén. A galambképében jelentkező és testi alakban megnyilatkozó Szentlélek, ki Krisztusra szállott és rajta maradt, szintén szembeszökően az Atyától és Fiútól különböző harmadik valóság, kinek külön személyiségét az esetet említő evangélistáknál váltakozva előforduló nevek: Isten Lelke (Máté), a Lélek (Márk), a Szentlélek (Luk.), a Lélek (Ján.) is eléggé mutatják. (Lebreton: *Les origines du dogme de la Trinité*. Páris. 1910. 255. l.) De még inkább mutatja ezt a többi három evangélista főnnebb említett, s a Szentháromság létéről tanuskodó textusával való összehasonlítása, melyekben ennek a harmadiknak kifejezetten személyi tulajdonságok tulajdoníttatnak. Pl. Ján. 14, 16. mondja Jézus: «És én kérem az *Atyát és más Vigasztalót* ad nektek (három személy határozott megkülönböztetése), hogy örökké veletek maradjon, az igazság Lelkét.» Az igazságra tanítani valakit, ugyancsak személyi tulajdonság; miután csak eszes lény taníthat mást igazságra, úgy hogy eme textusok erejénél fogva a harmadiknak nevezett Szentlelket csupán valami abszolút isteni tulajdonsággal (bölcsséggel, szentséggel), vagy egyszerűen az Isten működő erejével azonosítani, tehát csupán valami személytelen isteni erő-

nek minősíteni, nem lehet. (Scheeben: Dogmatik. 1873. I. 756. l.)

Egy dolog nem jut a Máté-féle említett textusban határozott kifejezésre: a három külön isteni személy mellett az isteni *természet egysége*, a hittitok magva, az egy természetben csak egy személyt képező emberit végtelenül meghaladó isteni substantia, mint ez pl. a keresztelési parancsban (nevében, in nomine és nem: in nominibus) Máté 28, 19. oly határozottan jelentkezik. De így hozta ezt magával az isteni személyeket kifelé (a nép előtt) nyilatkoztató jelenés természete, mely mögött az egységes isteni természet rejtve maradt.

Eszerint a Máté-féle theophaniás textus, ami a tani teljességet illeti, a többi hasonló tartalmú, vagyis a Szentháromságról értesítő három evangéliumi textussal való összehasonlításra, illetőleg kiegészítésre szorul; ami különben rendes eset az evangéliumokban följegyzett tanoknál, hogy a róluk szóló textusok kölcsönösen világosságot vetnek egymásra. Ez a párhuzamos helyek rendes szerepe az exegesisnél.

Tani szempontból tehát a jelen theophania egyik írott bizonyítéka az Isten háromszemélyűségének, mint kinyilatkoztatott evangéliumi tannak, melyet a sz. Atyák tovább fejtegettek s az első századokban sűrűn fölmerült háromságellenes herezisekkel szemben különösen a három isteni személy egymáshoz való viszonya tekintetében elméletileg is kifejtettek. (L. Hagemann: Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten 1864.)

A másik szempont a Máté-féle theophaniás textusnál annak a spekulatív része, vagyis annak a megfejtése: hogy a tisztán szellemi, tehát különben érzéki megfigyelésünk alá nem eső lény, az Isten, az ő három személyében, hogyan lett láthatóvá és hallhatóvá a Jordán partján?

A kérdéssel, ebben az alakjában, már sz. Tamás foglalkozott.

Tudvalevőleg minden ismeretünk, amivel rendelkezünk, ha látunk, ha hallunk valamit és azt tudomásul véve, tovább gondol-

kodunk rajta, fogalmakat, ítéleteket alkotunk, szóval ismereteket, majd tudományt gyűjtünk magunknak, az érzékelésen kezdődik, az érzékelésből, a külső tapasztalatból ered. Így tanították ezt a skolasztikusok is s nincs igaztalanabb vád annál, hogy a skolasztikusok «tisztá észokoskodásra s metafizikai elmélődésekre és szörszálhasogatásokra adván magukat, nem törődtek a megfigyeléssel és tapasztalással.» (L. Gonzalez: Tanulmányok aquinói szent Tamás bölcsezetéről. Szent-István-Társulat kiadása. 1883. I. 36. l.) Omnis cognitio incipit a sensu, minden ismeretünk az érzékelésen kezdődik, volt az ő noetikai elvök; nem kellett azt tehát Lockénak vagy Herbert Spencernek fölfedeznie, mint a bölcselet történetében járatanok állítják. Ugyancsak a régi iskola elve volt: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Érzékeinkre kell előbb hatnia valami külső tárgynak, hogy érzéki képünk, érzetünk támadjon róla, mely az idegközpontba kerülven, lelkiileg elvonjuk róla a képzetet, a képzetekből alkotunk fogalmakat: megismerünk.

Ez volt a skolasztikusok szerint ismereteink szerzésének útja: a kiinduló ponton van az érzékelés vagy tapasztalás. Ha tudunk valamiről, tudásához, ismeretéhez ilyen úton jutottunk.

Már most kérdésünkre térve át, olyan tárgy, melyről, mint más érzékelhető dolgokról, érzéki képet nyerhetnénk, Isten tényleg nem lehet, mert tisztán szellemi lény. Mi történt tehát a Jordán partján? Ha látták a galambot és hallották az égi szózatot, hogyan támadt ez az érzetük? Értelmezi sz. Tamás: «Némelykor az érzéki képek az ember képzeletében isteni hatásra alakulnak, jobban kifejezven az isteni dolgokat (res divinas), mint azok az érzéki képek, melyeket természet útján az érzékelhető tárgyakról nyerünk, mint ez az eset a prófétai látomásoknál; és némelykor *bizonyos érzéki tárgyak vagy szavak is alakulnak isteni hatásra*, valami isteninek a kifejezésére, mint ahogy Krisztus keresztelésénél a Szentlélek látható volt galamb képében és az Atya szava hallatszott: «Ez az én kedves fiam.» (Sum. Theol. I. q. 12. a. 13.) Ennek

folytán egy más helyen vitatja, hogy az a galamb, melyet a Jánostól megkeresztelt zsidó nép látott, «verum animal», valódi galamb volt. (Sum. Theol. III. q. 39. a. 7.)

A szóban levő Jordán-parti theophaniánál is érvényesült tehát az emberi természet által követelt ismeretszerzési mód; ott is érzéki érzet útján jutottak hozzá a képzethez. Valóban láttak galambot és valóban hallottak szót, valóságos fizikai hangot. Csakhogy az érzéki képet, rendes természetes emberi ismeretszerzésünk ezen alapelemét, melyet mi egy galamb látásakor, vagy beszéd hallásakor érzékeink (szemünk, fülünk) útján közvetlenül magáról a fizikai tárgyról nyerünk s ily módon veszünk róla tudomást, a jelen esetben, a közönség képzeletében, az érzékelhető fizikai tárgyak helyett, isteni hatás hozta létre. Mint a theológiában mondjuk: *res cognitae sunt per species supernaturaliter communicatas.*

Eszerint az a Jordán-parti jelenet is, az a látás, az a hallás, melyről Máténál olvasunk, szintén érzéki képek útján jött létre; de azokat a képeket az érzékelhető tárgyak helyett a képzeletbe az Isten helyezte, Isten vetítette közvetlenül. A központi idegrendszerbe nem a szem és fül idegpályáin, hanem Isten közvetlen működése által kerültek bele.

Ez, mint látjuk, más valami, mint az általunk ismert természeti rend az ő erőivel és törvényeivel. Ez az Isten országa: a természetfeletti világrend, előttünk ismeretlen erővel és törvényekkel, melyeknek a természeti rend is alá van vetve. Nem azért, mintha a természet ismert folyása javításra, vagy pótlásra szorulna; hanem hogy szolgáljon az örök célnak, az ember lelki üdvösségének. Abból a világból valók mindazok a dolgok is, melyeket az evangélium velünk közöl, hogy már itt a földi vándorlásunk alatt, mintegy tükörben és homályosan tudtunkra adja előre, hová kell mennünk az élet után s hogy ott a szellemek honában más világ van. Ezért van tele Krisztus vallása hittitkokkal, mindmegannyi abból a természetfeletti világból ide átszálló fénysugárral s ezek sorába tartozik a Jordán-parti theophaniás jelenet is.

V.

Teremtés.

A nagy kérdés körül: honnan van minden, hogyan lett minden? két egymással szemben álló tábor viaskodik. A keresztény és a monista világnézet hívei. Az egyik oldalon: a teremtés és a keletkezett anyag, a másikon: az önmagától való örök anyag a felelet.

A monistáknak erősségek nem a természettudományokban, hanem bizonyos félreértést keltő ellenvetéseikben van. Mit nyerünk vele, mondják, ha a semmiből való teremtetést elfogadjuk, az nem magyarázat; sőt egy ilyen isteni ténykedést elképzelni sem tudunk. Hozzá még azt a látszatot is tudják kelteni, mintha a «természettudományos világnézet» elfogadása a tudatlanságból a tudás világába való menekülést jelentene.

Mindenekelőtt tehát értsük meg egymást. Tisztán tudományos szempontból nézve a dolgot, a lét kezdetének magyarázatát egyik oldalon sem kapjuk, sem az egyik, sem a másik világnézet részéről. Az önmagától való örök anyagon ép oly keveset értek, mint a semmiből való teremtesen, ha a tudáshoz odakövetelem a tapasztalást. Ugyanezen oknál fogva vitán felül áll az is, hogy a teremtesnek nevezett isteni ténykedést nem tudjuk elképzelni, de elgondolni igen; mivel az elképzeléshez tapasztalat szükséges, az elgondoláshoz ellenben csak az, hogy a gondolatba fűzött elemek között ne lásunk ellentmondást.

A monisták tehát ne fogjanak rá ellenfeleikre semmit.

A teremtés fogalmához ragaszkodók ugyanis soha sem mondták azt, hogy ők ott a lét elején mindent meg tudnak magyarázni, a kezdet magyarázatára senki sem vállalkozik; hanem azt mondják, hogy a kiindulási pont, amelyre támaszkodnak, t. i. a végtelen lénynek megfelelő működés, a teremtés, ésszerű és hogy helyébe más ésszerű, észnek megfelelő kezdetet állítani nem lehet. Az anyag, akár fizikailag, akár

chémiailag vizsgáljuk, mint ezzel a kérdéssel a «Szarmazástan és világnézet» című művemben részletesebben foglalkoztam, mindenképen a «létrejötnék» benyomását gyakorolja ránk; a chémia az anyag elemeit «készített cikkeknek» mutatja; ennél fogva akármilyen öregnek vagy öröknek nézzük is az anyagot, ezt az állapotát, ezt a másra utalást az anyag öregségéből megérteni nem tudjuk.

A keresztény világnézet is eszerint, ha úgy tetszik nevezni, a teremtésből, mint hipotézisből indul ki; de egy olyan hipotézis ez, amelyet minden támogat, amit csak a természetről tudunk. A monisták ellenben ott az elején kénytelenek a hipotézisek egész sorához menekülni, amely hipotéziseknek, mint a milyenek: az örök anyag, a spontán generáció, törvények törvényhozó nélkül, rend és célszerűség eszes rendező nélkül stb., minden ellenmond, amit csak a természetről ismerünk, amit csak a természettudomány megállapított és ami a józan belátáshoz megkívántatik. Erőlködés t. i. az egész eljárásuk.

Ebben áll ime a két álláspont között fennforgó különbség s nem abban, mintha a monista nézet elfogadása a tudomány követelménye volna. «Bevalljuk mindnyájan, mondta Plate, hogy még semmi tapasztalatunk nincs arról, hogy az élők miképen keletkeztek a szervetlen anyagból. De megengedhetjük magunknak azt a hipotézist, hogy egykor, a régi időben, a Föld akkori más viszonyai között, aminők a Föld belsejében talán még ma is létezhetnek (?), csakugyan keletkeztek élőlények a szervetlen anyagból.» Ennyivel és semmi mással nem tudják támogatni az élet kezdetéről való nézetüket; az örök anyagot pedig, amelyről a tudománynak semmi, de semmi tudomása nincs és nem is lehet, minthogy a tapasztaláson teljesen kívül esik, még ennyivel sem.

Csak őszintén kell tehát feltárni az álláspontokat, mint az a komoly tudományhoz illik, s akkor a kölcsönös megértés is könnyebben elérhető lesz. Ne dicsekedjenek a monisták azzal, amit nyújtani nem képesek, se ne öltözzenek a tudomány tógájába, mikor az egy adattal sem támogatja állításai-

kat, sőt minden eddigi tapasztalatunk ellenük szól. Hipotéziseik eddig minden alapot nélkülöznek.

Azt sem hozhatják föl nézetük támogatására, illetőleg mentségökre, hogy a természet jelen folyásában, amint az előttünk végbemegy, sehol sem lesz semmiből valami, vagyis hogy ha akár a természeti erők, akár pedig az ember működését nézzük, tapasztalataink szerint mindkettő csakis a meglevő s előtte fekvő anyagot alakítja tovább s a már meglevő anyag nélkül valamit létrehozni nem képes. Ez igaz; de ne felejtsük, hogy nem a természet jelen folyásáról, nem a már beállított természeti rendről, hanem a lét kezdetéről van most szó. Annak az oka után tudakozódunk most, mikor kérdezzük: honnan van? A teremtés kérdésénél nem az ember, nem is a természeti erők folyamatos működéséről, hanem az abszolút lényről, az Istenről és a mindenség kezdetéről van szó. Istent pedig más működési mód illeti meg, mint az embert.

A teremtés tehát a lét kezdetére nézve nem magyarázat, a szó megszokott értelmében véve, hanem felelet és észkövetelmény, postulatum; s mivel a végtelen lény működéséről és az ősananyag létrehozataláról van szó, mint alább látjuk, az észre nézve egyedül megnyugtató.

Ezek előrebocsátása után lássuk a teremtés eszméjét a kinyilatkoztatás világában.

A kinyilatkoztatott vallásban a semmiből való teremtés fogalmának alapvetője Mózes, ki ezekkel a szavakkal vezeti be ismeretes teremtestörténetét: «Kezdetben *teremté* Isten az eget és földet.» Sajátszerű egy eljárás. Az ókori vallások ránk maradt kozmogoniáitól eltérőleg, ő az egyedüli (Fischer: Heidentum und Offenbarung 1878.), ki nem említ semmiféle anyagot, melyből az Isten megalkotta volna a világot. Nem a már létező anyagból való világalakításról, hanem egyszerűen csak teremtésről beszél; sőt azután is a teremtestörténet további folyamán, az egyes «napok» munkájánál, midőn a fejlődés és kialakulás menetét tárja elbénk, akkor is szerinte csak szólt az Isten és valósult az akarata. Mondá Isten... és

lön. Nem a pogány mithosok építő, alakító mestere Mózes Istene, hanem teremtő. Ebből folyólag alakult ki a zsidó vallásban egyik alapvető igazság gyanánt a semmiből való teremtés fogalma (Palmieri: *De Deo creante et elevante*. 1878. 32. l.), mely aztán az ó-szövetség szent irataiban: az Isten különös neveiben s a róla szóló különféle magasztalásokban nyert sokszoros kifejezést és megörökítve olvasható a II. makkabäusi könyvben: Kérlek fiam! — szól a makkabäus-fiúk anyja a legfiatalabbhoz — tekints az égre, földre és mindenekre, mik azokban vannak és értsd meg, hogy az Isten *semmiből* (ἐξ οὐκ ὄντων) *teremtette* azokat és az emberi nemet is. (7, 28.)

Az eszme teljes egészében átment a kereszténységbe. Már az I. századból való «Didachében» parancsként olvassuk: primum diliges deum, qui te *creavit* (τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα σε Funk: *Patr. Ap.* 1901. I. 3. l.), szeresd az Istent, aki teremtett s még kifejezőbben a II. századbeli Hermes «Pastor»-ában: Primum omnium crede, unum esse deum, qui omnia creavit et consummavit et *ex nihilo* fecit omnia (ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι U. o. 469. l.) Aki mindent semmiből teremtett.

Ez a kinyilatkoztatási anyag, egybevetve a tapasztalati tudomány adataival, rásegítette az észet, hogy hosszú munkával ennek a semmiből való teremtésnek, mint különleges fogalomnak, az elemeit elméletileg is megállapíthatta s akár az emberi, akár a természeti erők ismert működési módjától megkülönböztethette. Szóval föltárta a különleges fogalom sajátlagos tartalmát.

A semmiből való teremtésnek ma a dogmatikában használatos meghatározása ez: creatio est productio rei e nihilo sui et subjecti.

Értelmét a következőkben részletezhetjük. Ha akár a bennünket környező természetben a természeti erők behatása alatt, akár a saját működésünk által létrejön valami, a fa kivirágzik, felhők támadnak, a szőlővesszőn a víz bornedvvé alakul, a képfaragó szobrot állít elő stb. efféle számtalan változatban, az ilyesmi azelőtt azon a módon nem volt meg.

Ha a kőmives téglából, kövekből és malterből házat épít, az a ház, mint olyan, azelőtt nem létezett. Ha a vízbontó készülékbe vezetett elektromosság a vizet oxigénre és hidrogénre bontja, valami új dolog létesül, ami azelőtt abban az alakjában nem volt meg: t. i. a két gáz, oxigén és hidrogén; mert azelőtt a kettő egy vegyületté, vízzé volt egyesítve.

Minden körülöttünk létrejövő dolog tehát, akár a természet erői, akár kezünk működése által keletkezik, tulajdonképpen a maga semmiségéből, e nihilo sui, jön létre; mivel, ami létrejött, vagy amit létrehoztunk, előbb azon a módon, ahogy most van, nem volt meg. A felhő előbb láthatatlan, ritka vízpára, a szobor előbb nyers márványdarab volt.

De csak mint olyan nem volt meg, ahogy most van, mint pl. magában álló oxigén és hidrogén, vagy mint kész épület; valahogyan azonban előbb is megvolt, mint víz, mint elszórt kő, homok, mész, megvolt valami más anyag alakjában, mely azonban a létrejött új műben, új okozatban tovább is megvan valahogyan. Minden létrejövés tehát, akár az ember kezében, akár a természet erőinek behatása alatt: *productio e nihilo sui*. Átalakulás, formaváltoztatás.

Viszont azonban akár a természet működését kutatjuk, akár a saját működésünket nézzük, nem találkozunk e nihilo subjecti-féle létrejövással; nem látunk semmit, ami előzetes anyag nélkül jönne létre. Felhő nem keletkezik, ha a levegő a hőfok csökkenése folytán összesűríthető párákkal nincs telve; fa nem nő, ha magját el nem vetjük; a test bomlásnak nem indul, ha az apró bacillus nem kerül bele; ez a könyv nem készülhetett volna el, ha nincs ólombetű és nyomdafesték. Akár az embert, akár a természetet vesszük, mindkettő csak a meglevő anyaggészlettel dolgozik, azt átalakítja, módosítja; minden ereje csak ilyenféle alkotásokban merül ki. Többet, vagy másképp nem cselekedhetünk sem mi, sem a természet, egyszóval minden alkotásunk egy előttünk fekvő anyagot tételez fel. Azt dolgozzuk fel.

Ennek az utóbbi mozzanatnak az ellenkezője jellemzi a teremtetést. E nihilo sui mi is alkotunk, e nihilo subjecti, a meg-

levő anyag felhasználása nélkül, csak Isten alkothat. *Creatio est productio rei e nihilo sui et subjecti.* Sz. Irén¹ valamikor így írta körül: «Az emberek nem képesek semmiből valamit létrehozni, hanem csak az előttük elfekvő anyagból; Isten azonban elsősorban abban mulja fölül az embereket, hogy alkotásaihoz szükséges anyagot, mely előbb nem létezett, maga találta föl.» (Adv. Haer. I. 2. c. 10. n. 4.)

Ebből megérthetjük azt az összehasonlító vallástudomány által megcsodált körülményt, hogy míg minden ókori vallás kozmogoniájában a világ keletkezése csak anyagátalakulás, Mózes az «ég és föld», vagyis a mindenség létrejötte elbeszélésénél Istenen kívül anyagot nem említ, hanem megírja azt a bámulásra méltó lapot (a Genesis első fejezetét), amelyen minden úgy történik, úgy létesül, hogy Isten csak mondja: Legyen! Legyen világosság, legyen erősség (firmamentum) a vizek között, legyenek világítók az ég erősségén. Csupa: legyen! és lőn világosság, lőn erősség. Mint a későbbi zsoltáros írja: Mert ő szólt és lettek; parancsolt és előtermettek. (138. 5.) Akaratának egy intésére jött létre a világ: ez volt a teremtés. Még az ígét is, mellyel az összöveg ezt a cselekvést kifejezi: בְּרֵא, sohasem használja a szentírás emberi cselekvésről. (Patrizi: De interpret. S. Scripturae. 1884. 5.1.)

Igy alkotott az Isten, semmiből teremtette a világot.

Igaz, hogy a kifejezés: a semmiből való teremtés, mellyel azt akarjuk mondani, hogy Isten a nem létezőt létre hívta, első tekintetre különösnek látszik s a tapasztalás szerint az avatatlanok, a theologiai terminológiában járatlanok szemében félreértésre ad alkalmat s azért ismétlik oly sokszor ellenünk Shakespeare Lear királyának a mondását: semmiből semmi sem lesz. Úgy hangzik ugyanis az az axioma, mintha az a semmi az anyag szerepét játszaná, amelyből előjön valami. Semmi pedig semmi és nem anyag, nem valami. Csakhogy itt a «semmi»-nek egészen más jelentése van. (Pesch: Die grossen Welträthsel 1883. I. 243. 1.) Az Isten teremítő működésénél jelenti az egymásutánt, amely szerint parancsszávára a létező fölváltotta a nem létezőt.

Haec praepositio «ex» non designat causam materialem, sed *ordinem* tantum, sicut cum dicitur ex mane fit merides, i. e. post mane fit merides, — mondja sz. Tamás (Sum. Theol. I. q. 45. a. 1. ad. 3.)

A teremtés nem valami állagmódosító, hanem állagállító cselekedet, melyet, mint a theológiában mondjuk: ex parte termini, a létrejött állag szempontjából semmi sem előzött meg; innen sz. Tamás meghatározása: creatio est productio rei secundum totam substantiam, nullo praesupposito.

Hiába gondolunk mi itt magunkra és a mi szokott cselekedeteinkre és hiába okoskodunk, hogy: semmiből, azaz az előttünk fekvő anyag nélkül mi semmit létre nem hozhatunk. Hiszen nem reánk, nem is a természet működésére vonatkozik az axioma, hanem az Istenre és a lét kezdetére. A létesítő ok működését sem akarjuk vele kizárni, mintha azt mondanók: a nihilo nihil fit, vagyis mintha azt állitanánk, hogy ok nélkül jön létre valami.

A működő ok a teremtésben az Isten, tehát a teremtésnek van oka. Jól mondja Pohle: «Das Vernunftaxiom: Ex nihilo nihil fit findet auf die Erschaffung schon deshalb keine Anwendung, weil ihr zwar das nihilum sui et subiecti, nicht aber das nihilum causae vorausgeht.» (Dogmatik. 1908. I. 369. l.) A semmit a jelen kifejezésben anyagi ok gyanánt sem fogjuk föl (Philo láthatatlan Hyle-je), nem tekintjük anyagnak, mintha a «semmi»-nek valamivé változásáról volna szó. De végre a már megállapított s előttünk folyó természeti rendre sem értelmezzük (így értette az axiomát Haeckel: Natürl. Schöpfungsgeschichte 1874. 8. l.), mint amelyben minden történés, minden új dolog létrejövele tisztára a már létező anyag átalakulása.

Egyszóval a «semmiből teremteni» tisztára annak az egymásutánnak a kifejezője, mely szerint az Isten szavára a lét, a minden, az őanyag, a semmit, a nem létezőt váltotta föl. Így értjük mi azt s nem másképen.

Ezt az isteni cselekvést, a semmiből való teremtetést mi emberi eszünkkel föl nem foghatjuk; mert a természetben

ilyen történés, vagy ilyen egymásután nem létezik. Csak változás, csak átalakulás létezik, de nem teremtés. Arról tehát nekünk nincs és nem lehet tapasztalatunk. Wasmann szerint: «Wie etwas, was vorhin nicht da war, ins Dasein treten, aus Nichts (e nulla causa materiali) werden kann, das können wir uns mit unserer Phantasie nicht vorstellen.» (Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin. 1907. 19. l.) Ebből azonban korántsem következik, hogy mi azt a cselekvést el nem gondolhatjuk, vagy éppen hogy elfogadása, mint Lange tévesen állítja: «egyenest ellenmondás minden józan gondolkodás ellen.» (Geschichte des Materialismus. 1882. 131. l.) A teremtés az észnek megfelelő igazság, sőt egyenesen az ész követelménye. Egészen megfelel annak, akiről gondoljuk, amint ezt a következő konzideráció mutatja.

Isten végtelenül más, mint az ember. Ennek a végtelen különbségnek mindenben, tehát cselekvésmódjában is meg kell nyilatkoznia. Mi különbség volna azonban az Isten és ember között, ha cselekvésében ő is csak a meglevő anyaghoz volna kötve, ha alkotásai csak az anyag változtatásában, vagy átalakításában merülnének ki? Akkor az Isten és ember között nemcsak hogy lényeges, nemcsak hogy végtelen, de egyáltalán semmi különbség sem volna. Pedig van, kell lennie. S miben állhat az? Abban, amit már sz. Iréntől hallottunk: Isten abban múlja fölül az embereket, hogy az alkotásaihoz szükséges anyagot, mely előbb nem létezett, maga találta föl. Úgy mondjuk, hogy: semmiből teremtett. Ez valóban isteni cselekvés és a Végtelenről ilyent kell gondolnunk, hacsak egyáltalán nem tagadjuk, hogy van Isten, miután az örök anyaggal semmit sem kezdetünk.

Igaza van tehát Reinkének, midőn azt mondja, hogy a teremtés elismerése Isten létének az elismerésével dől el. (Die Welt als Tat. 1908. 178. l.) A teremtés elismerése valóban csak azoknak okoz nehézséget, akik megtagadva az oksági elvet, a teremtmények, mint mindmegannyi okozatok szemléletéből nem tudnak fölemelkedni a legfőbb Lényhez s csu-

pán csak az érzéki tünemények felsorolásával bibelődnek. De vajjon tud-e az ész lemondani az okok kereséséről?

Ha Herbert Spencér azt veti ellen, hogy «a semminek a valamihez való viszonya» oly elképzelhetetlen, mint «a létesülés folyamában a semmi és valami közt lebegő dolog.» (System der synthet. Philosophie. 1876. I. 11. l.); úgy ezt csak azért állíthatta, mivel, félreértvén a teremtési axiómát, nem vette észre, hogy a «semmi» nem mint reális, hanem csak mint logikai ellentét szerepel a teremtés fogalmában és hogy mi a nem létezőnek a létező által való felváltásáról mint szempillantás alatt végbemenő tényről beszélve, egyáltalán nem beszélünk valamiféle a semmi és valami közt lebegő dologról. Értsük meg már egyszer azt a kifejezést: semmiből való teremtés! A «semmi» itt nem jelenti a semminek valamivé való változását, hanem jelenti a sorrendet, ahogy a a lét, az anyag, a valami, isteni akarat folytán, a nem léte, a nem létezőt, a semmit váltotta föl.

A teremtés annak ellenére, hogy transcendens fogalom, csupán filozófiailag is tekintve a dolgot, egyedül elégíti ki az emberi ész, sőt elismerve az Istent, azt az ész postulatumának kell tekinteni; mert magának az észnek belátása szerint az Isten és az ember cselekvési módja között végtelen különbségnek kell lennie. Az örök anyaggal és a vakesettel, a monisták eme kedvenceivel, a világ értelmezésében egy lépést sem tehetünk előre.

Nem is a természettudomány az, mely a teremtés eszméjének elfogadtatását megnehezíti, hanem a divatos filozófia. Kantnak az elméket behálozó ismeret-elmélete s a belőle sarjadt agnosticizmus állja utunkat. Ezen elmélet a következőkben összegezhető. Kant szerint a kívülünk lévő és érzékeinkre ható tárgyakat nem ismerjük meg úgy, mint ahogyan azok a valóságban vannak. Hogy lelkünk berendezése nem engedi meg. Mi Kant szerint a tárgyakat csak mint jelenségeket (phenomenon) ismerhetjük meg és pedig úgy, hogy míg a tárgy nem jelentkezett tudatomban, nem tudom, mi az a tárgy, ha pedig már beleilleszkedett lelkem szervezetébe, akkor meg

hogy azt nem tudhatom, mi volt előbb. Eszerint a világot mi csináljuk magunknak s az nem a valódi világ. A pessimista Hartmann szerint: a világ látszat. Hogy vajjon az a fa, az a palota, az a tenger stb., melyet látok, kivülem, magában is az, aminőnek látom, hogy az nem bizonyos. Ez a subjectivismus filozófiája, tele kételkedéssel.

Ha pedig már az érzékeinkre ható külső világról is ez volt Kant felfogása, nem csoda, ha az elvont eszméket egyszerűen kiküszöbölte a tudat világából, értékteleneknek nyilvánította s az oksági elvet is csak nagyon szűk körre szorította. (Kiss: Az okról és az oksági elvről. Kant elméletének bírálata. Hittud. Folyóirat. 1909. 262. l.) Isten léte, a lélek halhatatlansága s az akarat szabadsága, nem esvén érzéki megfigyelésünk alá, ennél fogva nála csak mint erkölcsi postulatumok szerepelnek, mint olyanok, amelyeket csak azért kell megtartani, mert az embernek és a társadalomnak szüksége van rájuk; de nem azért, mintha az ész által fölismerhető s igazolható igazságok volnának. Mivel nem tudunk róluk szemléleteket alkotni, azért hogy nem is képezhetik tudásunk tárgyát. (Grum Grgimayle: Die philosoph. Voraussetzungen des Modernismus. Zeitsch. für kath. Theol. 1909. 448, l.)

Még tovább, a végletekig fejlesztve, ma ez a filozófia uralkodik az elméken. Ennek pedig mélyreható következményei mutatkoznak minden irányban. Nevezetesen, ha valaki hódol a nézetnek, hogy a világ, összes lényeivel, ránk nézve nem tárgyi valóság és hogy összes ismereteink egyrészt csak az érzéki világ határait szorítkoznak, másrészt, hogy mint ilyenek is csak subjectiv értékűek: akkor valóban a teremtésről, mint objectiv valóságról, bajos beszélni. Innen van, hogy ma sokan vonakodnak a teremtés eszméjének az elfogadásától. De nem következtetések. Mert hogy Kant filozófiája szerint az örök anyagról sem volna szabad beszélni, arról már megfélelkeznek, ebben az egy esetben szívesen kiterjesztik a különben nagyon összezsugorított oksági elvet.

Mig tehát a máskülönben büszke és korlátokat nem ismerő ész eme filozófia divatjának fog hódolni, nevezetesen,

amíg az oksági elvet a maga teljes érvényességében el nem ismeri, addig, legalább a vallási téren, az agnosticizmus s vele a teremtés tagadása is a divathoz fog tartozni.

VI.

Az améba.

Lépjünk most be a természet világába, abba a nagy és szakadatlanul dolgozó műhelybe, melyben a természet erői a munkások s melyben a tudós ellesni iparkodik a fejlődés, az alakulás folyamatát, nevezetesen azokat a lényeket, amelyekről oda a kezdetre, a teremtés első korszakára, az élet megindulására következett.

Ennek a kutató munkának egy érdekes példáját mutatom be.

A «Természettudományi Közlöny» 1906. áprilisi számában Entz Géza professzor a *legegyszerűbb* állatról: az amébáról értekezett.

Az améba azon apró, mikroszkopikus lények egyike, melyek mocsarainkban megszámlálhatatlan mennyiségben élnek s a nagyító üveglemezei között, vízcseppben reáöntve, tanulmányozhatók. 250—300-szoros nagyítás mellett csodálatosan benépesült kis világ az ilyen vízcsepp, tömérdek apró, szabad szemmel nem látható lény úszik, mozog benne s megsejteti velünk, mily óriási kiterjedésű lehet a szerves lények birodalma.

A tudósok ezeknek is nevet adnak s tanulmányozzák életjelenségeiket.

Az améba, ezen mocsaras, mikroszkopikus lények egyike, azért nevezetes, mert azt a nyúlós, nyálkás, kocsonyás élő állományt, mely az améba kicsike testét alkotja, protoplazma névvel jelölik s a benne észlelhető szürkés gömböt magnak mondják, magát az ilyen maggal ellátott élő protoplazmatömeget pedig *sejtnak* nevezik. Az améba testét tehát sejt képezi.

A tudós felfogás szerint ez az améba volna az a lény, melyen a messze fekvő őskorban a mai növény- és állatvilág kezdetét vette, mielőtt a megszámlálhatatlan tagú mai növényekké és állatokká különült volna el. Benne szemlélhetjük tehát az egyszerű kezdetet, vele léphetünk a teremtés első korszakába.

A múlt század 60-as éveiben ezt az egy sejtű ősröket az angol Huxley még a tengerben kereste s megtalálni vélte egy kocsonyaszerű anyagban, melyet Bathybius Huxley-nek neveztek el. Behatóbb vizsgálat azonban a tudósok örömet csalódásra változtatta; mert, mint Haynald bíboros is Parlatore olasz botanikus fölött tartott akadémiai emlékbeszédében annak idején kifejtette, a Bathybius egyszerű gipsznek bizonyult. Ma már közelebb értünk hozzá s mint Entz értekezéséből látjuk, itt, körülöttünk, mocsarainkban tanyázik az ő.

A Darwin-elmélet összejtje ez az améba s kell hogy érdekeljen mindenkit; mert az evolúció felfogása szerint az ember is egyszerű állati fejlődés s a tudomány az amébában véli találni az első szálát, azt az ősi alapot, melyből az évek milliói előtt a fejlődés a legegyszerűbb kezdetből, végtelen sok átmeneten át, az ember komplikált s magas tökéletességre vitt szervezete felé megindult. Érdekes tudni tehát, mit ismert föl a természettudomány ezen a kezdő lényen, nevezetesen hogy képzelet rajta az egykori megindulást a további fejlődés felé?

Entz elmondja, mit állapított meg a mikroszkopikus vizsgálat az amébáról. Ami táplálkozását illeti, úgy találják, hogy «egészen az állatok módjára táplálkozik», apró algákat nyel el s hogy bizonyosan nitrogéntartalmú bomlási termékei is vannak. Beszél aztán egyéniségéről, ennek a legkezdetlegesebb állati szervezetnek *pszichikai* nyilvánulásairól is, melyek hogy mind ingerlékenységi tünetmények: érintésre gömbbé húzódik össze, sóoldat elől menekülni iparkodik, a hőmérséklet változását megérzi stb. Ezek volnának szerinte egyúttal a lelki élet legegyszerűbb kezdetei is.

Az utóbbi állítás a zoologus egyszerűen odaillesztett

következtetése, melynek közelebbi igazolásába nem bocsátkozik. A természettudósoknál egyáltalán az a «lelki élet» nagyon tág és nagyon könnyen kezelt fogalom, melynek tartalmával s e tartalom alapjával nem sokat törődnek. Ebben az irányban nem szoktak skrupulusaik lenni, állításaik valósága felől kételkedés nem fogja el őket. A többi ellenben, amit mond, pozitív leírás, melyről mikroszkóppal a kezében bárki is meggyőződhetik.

A kérdés érdekesebb része különben most következne, azoknak a további részleteknek a kifejtése, amelyeknek kiszínezésében oly kifogyhatatlan a német Haeckel s magyar követői. T. i. a protoplazmához kapcsolódik az élet eredetének a kérdése s az a másik kérdés, hogy az amébából, ebből a legkezdetlegesebb élő lénynek tartott mocsári szervezetből, mely utakon és módokon alakult ki lassan, fokozatosan, az évek milliói alatt s differenciálódott a mai oly sokféle tagú s változatú növény- és állatvilág? Szóval, ha a protoplazma képezte egykor az evolúcióban a kezdetet, milyen volt e kezdet folytatása?

Entz tartózkodó, hiú föltevésekkel nem dobálódzik.

Az első kérdést, az élet eredetét, nem is érinti. Nem mondja ki nyíltan Dubois Raymond, hogy a természettudomány ezt a kérdést megoldani nem tudja; azt se mondja, hogy az anyagelviek egykori vesszőparipája, az ősnemződési hipotézis, Pasteur kísérletei óta, lekerült a napirendről (L. Reinke: *Naturwissenschaftliche Vorträge*. 1907. I. 19. 1.); miután a berlini Plate vallomása szerint is, még semmi tapasztalatunk nincs arról, hogy az élők miképen keletkeztek a szervetlen anyagból. Nem szól semmit. Hallgat; de ez a hallgatás is eleven beszéd egy komoly tudós szájában.

A másik kérdést, a fejlődés egykori menetét is, inkább csak érinti, sem hogy Haeckel módjára részletes fejtegetésekbe, fantasztikus módok megjelölésébe bocsátkoznék. Csak ennyit mond: véleményem szerint a természetes tényállásnak legjobban az a felfogás felel meg, mely a két szerves országot (növény- és állatvilágot) szorosan egymáshoz kapcsoló

egysejtű lényeket (amébát) külön természetes csoportnak, ha tetszik, külön országnak tekinti, amelyből egy irányban a növény-, a másik irányban az állatország fejlődött.

Ez, mint látjuk, nem magyarázat, ez csak az író véleménye szerint való tényállásnak a megállapítása.

Egyszerű állítás csak, bizonyítás nélkül. A mely szűkszavúságon épen nem lehet csodálkozni. Amit a tudós észlel, tehát amiről beszélhet, az a nagy szerves világnak a létezése, a legfokozottabb tökéletességű és a kevésbbé tökéletes növényeknek és állatoknak egymás mellett való létezése, az amében, a diatomáceákon kezdve a cédrusig, az oroszlánig, a majomig, az emberig. Mind egymás mellett léteznek, készen, teljesen. Hogy egyúttal egymásból is alakultak-e ki? Ez a nagy kérdés, melyre jelen észleletünk tagadólag felel s a föld rétegei is kétségben hagynak, amennyiben a paleontologikus leletek is kész, befejezett növény- és állatmaradványokat tárnak elénk, átmeneti alakok nélkül. (Zittel: *Aus der Urzeit*. 1874. 489. l.) Fokozott tökéletességben jelennek meg ugyan és differenciálodva az egymást fölváltó rétegekben; de hogy minő az összefüggés az alsóbb réteg florája és faunája s a fölötte fekvő felsőbbé között, bizonyos hozzávetésekből sejteni lehet, tudni nem. Egy nagy, egységes, fölfelé menő tervet látunk a természetben, a fokozatosan egymáshoz kapcsolódó szerves lények miriádjaiban: mind egymás mellett élnek, egymással vonatkozásban vannak, de nem alakulnak ki egymásból.

Hogy milyen nehéz az evolúció kérdésében tisztán látni s tudományos határozottsággal megjelölni a módjait annak, amit Darwin úgy fejezett ki, hogy az egész mai növény- és állatvilág «4—5 alaptípusból fejlődött ki», annak igazolására Entz is szolgál például, midőn értekezése első soráiban a transformizmus hívének mutatván be magát, ezt írja az amébáról: hogy ez az a sokat emlegetett, kezdetleges élő lény, mely az emberhez vezető, szakadatlan fejlődési sorozatban mintegy a kezdőpontot képezi s amelynek szervezete hosszú geológiai korszakokon keresztül változatlanul őrizte meg az állati élet hajnalhasadásának puritán egyszerűségét,

Ha e mondat második részét az elsővel összehasonlítom, azt látom, hogy az améba át; is alakult végtelen sorban a növényi és állati fajokon keresztül a legtökéletesebbig, az emberig, meg nem is alakult át; hanem a mai napig mocsarainkban változatlanul őrzi «az állati élet hajnalhasadásának puritán egyszerűségét». Miért nem alakult át valamennyi ősi példányában, miért maradt miriádnyi példány ősi egyszerűségében s miért nem folytatódik ez az átalakulás ma is, legalább kis mértékben, a mocsarainkban most élő példányokon? Épen olyan helyzet ez, mint mikor azt állítják, hogy az ember és a majom valamikor egy közös törzsből fejlődött. Hogyan lehet ez? Hogyan fejlődhetik valamely törzsnek egyik ága a mérhetetlen haladásra képesített emberré, a másik, de ugyanabból a törzsből való ág meg a majomi fokon reked meg mindenkorra? Nehezen megoldható kérdések mind.

A darwinizmust az ő mechanikus magyarázataival ma már elhagyták, de az evolúció gondolata maradt. Mert igaza volt abban Darwinnak, hogy «van valami föntség azon nézetben, mely szerint az élet, a maga különböző erőivel, eredetileg csak egynehány, vagy talán csak egy alakba leheltetett *a teremtő által* s hogy egy ily egyszerű kezdetből a legszebb és legcsodálatosabb alakok végtelen száma fejlődött» (Darwin-Dapsy: A fajok eredete. 1874. II. 333. l.). De a módok iránt, ahogy ez a fejlődés végbement, még mindig csak tapogatózik a tudomány. (Wasmann: Die moderne Biologie. 1906. 259. l.)

Az améba is itt tenyészik mocsarainkban; ő volna az a Darwin által kontemplált ősi típus, melyből a fejlődés megindult, ő volna «az emberhez vezető fejlődés kezdőpontja». De hogy hogyan állott elő nagyon-nagyon hosszú sorban a többi pont az améba és az ember között, ki tudná megmondani?

VII.

Az eolithok.

Az eolithok (kőszerszámok) az ember őskorába, oda a legelejére, a kőkorszakba vezetnek bennünket. Nagy számban találtak és találnak ilyen leleteket Európa legkülönbözőbb vidékein és belőlük az ősemberre s akkori kulturájára igen tanulságos következtetéseket vonnak.

Nálunk Török Aurél professor foglalkozott a kérdéssel a «Természettudományi Közlöny» 1906. szept.-okt.-i füzetében. Fejtegetése annyiban érdekes, amennyiben túllépve a természetkutató illetékes határait, t. i. az eolithokból vonható tanulságokat, a vallási térre is elkalandozott s elmondta az ember eredetére vonatkozó nézeteit is.

Az egész tanulmányon végig bizonyos animositás vezet és sajtátszerű, ép ellenkezőjét írta meg itt annak, amit még 1890-ben a «Budapesti Szemlében» «A mai emberbuvárlatról» közölt tanulmányában az anthropologia feladatának vallott.

Tanulságos lesz tehát, ha egy ilyen szabadgondolkodóval vitatjuk meg a két oldalú kérdést.

Nem a kőszerszámok bemutatásán, hanem azzal kezdi fejtegetését, hogy sajnálkozását fejezi ki ama régibb felfogás fölött, midőn még «az emberi lény a naiv önzés szempontjának szűk keretén túl» nem tudott emelkedni s egészen az elmúlt századig «földünk szerves világát is csak anthropocentrikus szempontból vizsgálta», azaz midőn még az ember magát tekintette e földi világ középpontjának. Broca Pált (egykori párisi tanárát) idézve, mély sajnálattal emeli ki továbbá azt, amit «ma már nyíltan ki lehet mondani», hogy egészen «a mult századig a természetbuvárlat mindama kérdését illetőleg, mely az emberi lényt közelebbről érintette, a tudósok bizonyos feszélyezettségben voltak, amennyiben számolniok kellett a körülménnyel, hogy vajjon tudomá-

nyos tapasztalataik nem jutnak-e ellentétbe a vallás szentesítette hagyományokkal». Ez az idő szerinte azóta már elmúlt s a tudósok nincsenek többé feszélyezve abban, hogy nyíltan kimondják véleményüket.

Ilyen bevezetés után szinte kíváncsian várja az olvasó, hogy hát mi is történhetett a mult század óta, ami a tudósokat ama bizonyos «feszélyezettség» alól fölszabadította? De hiába várja. Hét következő hasábon keresztül nem találunk egyebet, mint a mult század harmincas éveitől egész Darwinig előszámlálva azt, amit eddig is tudtunk, hogy Marcel de Serres, Schmerling, Boucher de Perthes és mások földrétegek alatt és barlangokban állatsontokkal vegyest embercsontokat és kőszerszámokat találtak, amiből következtették, hogy azokat a kőszerszámokat készítő emberek ugyanabban az időben éltek, mint azon, ma már kihalt állatok, amelyeknek csontjai a kőszerszámokkal együtt heverték a föld alatt.

Ennek az elmondásához pedig se a multban, se a jelenben ugyancsak nem kellett valami nagy merészség, hacsak abban nem lát merészséget, amit ezeknek a végén, mintegy a mondottakból vont következtetésképen ír, hogy: az élők világának régi, anthropocentrikus fölfogása Darwin föllépése óta (1859.) merőben lehetetlenné vált.

Igaz ugyan, hogy ez az állítás tagadása a régibb, de ma is igaz felfogásnak; azonban az ő szertefolyó, épen nem szabatos előadásában ez nem valami merészség, hanem egyszerű logikátlanság. Mert abból, amit hosszasan előadott, az anthropocentrikus fölfogásnak a megdőlése sehogy sem következik. Az általa leírt leletek sehogy sem ellenkeznek az emberközponti felfogással. A lelőhelyeken ugyanis embercsontok hevernek vegyest állatsontokkal és kőszerszámokkal. Mi van ebben, ami az anthropocentrikus rendszerrel ellenkeznék? Semmi. Ha nem az embernek, hanem valami állat-embernek, valami az ember és állat közé eső középlénynek a csontjaira bukkantak volna az állatsontok között, ez volna az ember leszállítása a szervesek közt elfoglalt méltóságáról; de

ilyesmiről ama leleteknél szó sem lehet. Pl. a galgóczi leletben egy árpádkori honfoglaló vitéznek a csontjai lova csontjaival egysírbán fekszenek; vajjon azért nem valóságos ember-e?

Ilyen contextusban tehát az anthropocentrikus rendszer ellen való ágaskodásnak semmi, de semmi értelme nincs.

A mult idők illetén indokolatlan lesajnálása után vázolja aztán a saját újabb fölfogását az ősemberről. «Darwin óta — így ír — a régi nézetekkel homlokegyenes ellentétben fogjuk föl az emberiség ősiségének a kérdését. Mi azt valljuk, hogy az ember első megjelenése a földön nagyon szerény és fölötte szegényes volt, s hogy arra a rendkívül magas polcra, melyet az emberiség művelt része a földön ma elfoglal, csak hosszú évezredek át folytatott keserves küzdelmek és verejtékes munkának árán juthatott el.»

A paleontologia csakugyan az első, illetőleg eddig legrégiebbeknek ismert maradványai után szegényesnek, alacsony kulturájúnak ismeri az őseembert; de vajjon mi van ebben, ami a régi — mondjuk csak: a keresztény — nézetekkel homlokegyenest ellenkeznék? Érzem, Török egy bizonyos keresztény tanra céloz s gondolatát folytatólag így adja elő: «Bármerre tekintünk, sehol sem találhatunk valamelyes alapot arra nézve, hogy az emberi lény származása a többi élő lényekkel szemben csakugyan kivételes, kiváltságos lehetett volna; valamint annak a megértésére sem találhatunk alapot, miként lett volna lehetséges, hogy az emberi lény a paradicsomi fensőség szédítő magaslatáról egyszerre a halandó állatok nyomorú sorsára süllyedt. Ma már annyira előrehaladott az értelmi fölvilágosodottság, hogy az anthropocentrikus és geocentrikus világfelfogást minden feszélyesség nélkül a gyermekies képzelődés országába utalhatjuk».

Az anthropologus a maga feszélytelenségében ime hová tévedt? Az emberi csontokat és kőszekercéket a föld rétegeiben tanulmányozó paleontologia nevében a gyermekies képzelődés országába utalandónak találja a Biblia elbeszélését az ember teremtéséről és a bűnbeesés előtti paradicsomi föl-magasztalásáról (de statu originalis iustitiae et sanctitatis).

1890-ben a két külön területet, a paleontológiát és a Bibliát, még külön tudta tartani! Akkor ezt írta: «A mai embertan *nem foglalkozik* az emberi lény végső problémáinak a fejtegetésével, hanem igenis foglalkozik azzal, hogy minél megbízhatóbb *adatokat* gyűjthessen az emberi lénynek *külső* megjelenéséről, *külső életviszonyairól* az egész földkerekségen».

Ez ám ma is az embertan feladata s az is marad mindenkor: a paradicsomi állapotig előnyomulni rá nézve idegen terület; mert arról se tárgyánál, se módszerénél fogva nem tudhat semmit. Szenvedély kell ahhoz, mely elfogulttá teszi a tudós elméjét, hogy ezt be ne lássa.

A föld ősi rétegei ugyanis akkor szólalnak meg először az emberről, amikor az ember csontjait lerakta beléjük, vagyis amikor meghalt. Arról, hogy hogyan jött létre az első ember s hogy milyen volt a sorsa léte első idejében, azok a rétegek úgy-e nem beszélhetnek? Jóval előbb volt az a kezdet, mielőtt az ember csontjai a földbe kerülhettek volna. Ádám tudvalevőleg mint bukott ember halt meg s Török mégis az élete első szakában élvezett paradicsomi lelki kiváltságait, «a paradicsomi fensőség szédítő magaslatát», — a megszentelő malasztot, a test rendetlen vágyaitól való mentességét, a rendkívüli tudást, a test föltételes halhatatlanságát s az ezekből folyó boldogságot — vagy még többet: a teremtetését akarja a földi rétegekben található maradványairól leolvasni. Ezekről kéri azt számon. Nemde képtelen s egy anthropologushoz nem illő kívánság ez?

Azt azonban már jól mondja, hogy ahogy a paleontologia az eddigi leletek szerint, az általa ismert legrégebb emberi maradványok után, az őseMBER állapotára következtethet: nem az első ember megjelenése, mert Ádám és Éva maradványait még eddig aligha találták meg; hanem az előtünk ismert legrégebb ember helyzete a földön csakugyan szerény és szegényes lehetett. De a bűnbe esett Ádámról s ivadékairól a Biblia szerint is ugyanezt kell tartanunk. «Átkozott a föld a te munkádban, fáradsággal eszel abból éle-

ted minden napjain. Töviseket és bojtortványokat terem neked és a föld veteményeit eszed. Orcád verejtékével eszed a kenyeret, míglen visszatérsz a földbe, melyből vétettél.» (Gen. 3, 17—19.) Azt mondja-e vajjon a Biblia, hogy Ádám, mikor még a paradicsomi «magaslaton» állt, arany kanállal evett, hintóban járt, palotában lakott stb., amiket mint magas kulturája emlékeit a föld rétegeiben kellene megelnünk?

Darwin óta tehát semmi ok sem merülhetett fel arra nézve, hogy a régi nézetekkel homlokogyenes ellentétben másképp fogjuk fel az ember ősiségének ezt a kérdését: a paradicsomi állapotot; mert ez a kérdés se az anthropologia, se a paleontologia körébe nem tartozik.

Ami az ősember annyit felhánytorgatott kiváltságos helyzetét illetőleg egy anthropologust érdekelhet, az csak az a kérdés: valóban emberi csontok-e a leletek emberi maradványai, vagy a mai ember őse afféle állatember volt csak? S e tekintetben is Darwin óta a mai napig csak egy felelete van a kutató tudománynak, az, hogy a neandervölgyi koponyától kezdve a jávai, vagy a moustieri leletig csak valódi emberrel találkoztunk, ki tüzet rakott, kőeszközöket faragott, a vad állatok ellen védekezett, sőt képeket faragott, temetkezett: tehát a legősibb maradványai tanúsága szerint az ember már akkor is «a többi lényekkel szemben csakugyan kivételes, kiváltságos helyzetet foglalt el». Egy az állatból emberbe átmenő lény maradványaira eddig nem akadtak. Ranke szerint: «Die ersten Einwanderer Europas standen auf niederer Kulturstufe, aber nicht auf der Stufe einer niedrigen Rasse». (Der Mensch. II. 445. l.) Különben az egész kérdéstről lásd művemet: *Származástan és világnézet*. 1909. 74—127. l.

Miután kimutatta, hogy őt — nem tudni miért? — nem feszélyezi többé a vallás; azaz miután tulajdonképen a vallási kérdésekben való járatlanságát bebizonyította, «most már — úgymond — foghatunk az eolith-kérdésnek a tárgyalásához», az ősi kőszerszámok ismertetéséhez.

Azaz, hogy még most sem fog hozzá. Az eolith-kérdés

ugyanis a harmadkorbeli ősember létezésének a kérdésével van kapcsolatban; azért — úgymond — elsősorban arra a kérdésre kell még felelnünk: vajjon emberi lény egyáltalában élhetett-e már a harmadkorban? Tehát ismét csak az emberkérdésre tér vissza.

Megjegyzem, hogy a transformismus hívei, miután a negyedkorszakban az állat és ember közt közbeeső átmeneti alakra nem találtak, az ősbibb geológiai rétegeket, a harmadkorszakot buvárolják, keresve a majom-embert.

Ami magát a lehetőséget illeti, élhetett-e a harmadkorban ember, arra Török igennel felel. «A paleontológiai kutatások — úgymond — arra a megállapodásra vezettek, hogy a harmadkorban egyfelől oly magasrendű állatok éltek és másfelől az életviszonyok is olyanok voltak, hogy komoly érveket nem hozhatunk föl az emberi lénynak a harmadkorban való léte ellen.»

Elfogadva a lehetőséget, a főkérdés mégis csak az: élt-e valóban? Akadtak-e nyomaira, maradványaira abból a korból, s ha igen: miről tanuskodnak azok a nyomok? A folyóiratnak hús hasábját tölti meg ennek a kérdésnek a fejtegetésével, míg végre De Mortillet Gábor előtte perdöntő elméleti fejtegetéséhez jut.

Desnoyers, a párisi Jardin des plantes múzeumának könyvtárosa, volt az első, aki (1863-ban) bizonyos leleteket a harmadkorbeli ember létezésével hozott kapcsolatba; de a tudósok részéről elutasító fogadtatásban részesült. T. i. a saint-prest-i bányákban számos ásatag csontot gyűjtött, melyeknek nagy részén bizonyos sajátyszerű bemetszésekkel észlelt. Ezekről az volt a véleménye, hogy csak kőszerszámok (silex lándzsák, silex nyilak) hatásától eredhettek, amiből azt a következtetést vonta, hogy Franciaország földjén az Elephas meridionalis kortársaként, még az első nagy gleccser-korszak előtt, élt az ősember. Amiért nézetét elutasították, az volt, mivel kiderült, hogy ezek a benyomások, redős sávok, bemetszések, nem emberi kéz hatására jöttek létre; hanem azokat a csontokkal együtt a talajban fekvő silexek okozták és pedig

oly surlódások és mozgások következtében, amelyek természeti erők hatására keletkeztek.

Azonban az egyszer felvetett kérdés nem aludt el, kivált mivel alkalmas útnak látszott az állat-ember fölkeresésére.

1867-ben Bourgeois és Delaunay abbék állottak elő vagdalt sílexdarabjaikkal, melyeken emberkéz munkáját gyanították, valamint a darabokon észlelt elváltozások alapján azt is, hogy készítőik a tűznek már hatalmában voltak. Bourgeois abbénak a Thenay vidékén, harmadkorbeli földrétegből előkerült, sajátyszerű sílexdarabjai alapján nem sikerült mindjárt meggyőzni a tudósvilágot a harmadkorban élt emberről. Voltak, akik mellette, és voltak, akik ellene nyilatkoztak. 1872-ben a brüsszeli nemzetközi embertani kongresszusra is bocsátották a kérdést, vajjon a sílexek a mesterseges vagdaltságnak bélyegét valóban föltüntetik-e? A kiküldött 15 tagú bizottságból öt ellene, nyolc mellette szavazott, kettő feltételesen. Ellene nyilatkoztak Virchow, Fraas stb., tehát elsőrangú tekintélyek.

Bourgeois sílexdarabjaival tüzetesebben foglalkozott De Mortillet is s a felületükön mutatkozó repedések keletkezését egész határozottan a tűz hatásának tulajdonította és oda következtetett, hogy Thenayben a harmadkor ú. n. aquitán, t. i. oligocén korszakában élt olyan lény, amely tüzet tudott gyújtani és egyszersmind sílexet is tudott vagdalni.

A thenay-i lelet után nem sok idő múlva más helyeken is találtak harmadkornak tulajdonított sílexkészerszámokat: Ribeiro mérnök 1871-ben Tajo folyó völgyében, Rames 1877-ben Puy-Courny-ben (Aurillac közelében), amelyeknek őskori szerszám voltát — Török szerint — Rutot, a brüsszeli királyi természetrajzi múzeum őre, bizonyította be.

Ezek volnának «a Földön legelőször — a harmadkorban — megjelent *értelmes* lényeknek nyomai». Csak egy bökkenője van még a dolognak, «nehézséget okoz az a körülmény — mondja Török — hogy eddigelé bolygatatlan harmadkori földrétegekben még nem sikerült embercsontokra akadni».

Tehát sílexek vannak, de embercsont még nincs a harmadkorszakból! Bár a tudósok között még a sílexekre nézve sincs teljes megegyezés s Rutot is a puy-courny-i sílexekről bevallja, hogy «alakjuk nagyban hasonlít a negyedkori, a diluviáliskori szerszámokhoz».

De fogadjuk el őket Törökkel harmadkorbelieknek; tudásunkat gyarapítja az, ha kiderül, hogy már a harmadkorban is létezett oly *értelmes* lény, ki kőszerszámokat készített, ha mindjárt csontjaira eddig nem is akadtak. Mi lehetett azonban ez az értelmes lény? Azt hinnők, hogy itt csak egy felelet lehetséges, az t. i., amelyre a józan ész, az ismert oksági elvre támaszkodva, rávezet, hogy oly lény, ki kőveket vagdal, tüzet tud gyújtani, szerszámokat készít, tehát célokat ismer, csak az eszes lény, vagyis az ember lehet. Csalódunk; Törökék részéről nem ez, hanem ellenkező a felelet. Idézi De Mortilletnek az említett tényekből (sílexek vagdalva, tüzelve, szerszámokká készítve) levezetett nézetét, mely egyúttal az «elfogulatlan» tudományt is jellemezve, így hangzik:

«Biztosan meg van állapítva — írja De Mortillet — hogy a geológiai idők harmadik szakában éltek olyan lények, melyek *elég értelmesek* voltak ahhoz, hogy tüzet tudjanak gerjeszteni, továbbá, hogy sílexeket és kvarciteket tudjanak vagdalni. De milyenek valának e lények? Emberek, amint ezt a tudósok kezdetben mondták? Hisz annyira csak az ember értelmes, hogy ily dolgokat cselekedhessék. De az őslénytan törvényei(?) ilyen feleletet nem engednek meg.

Ezen közvetetlen észleletekből levezetett őslénytani törvények a következőkbe vonhatók össze. 1. Az állatok a geológiai rétegek fekvése szerint változnak és a forma a különböző területek szerint megújul. 2. A változtatások annál gyorsabbak, mennél összetettebb szervezetűek az állatok, vagyis más szóval, valamely faj élete annál rövidebb, mennél magasabb rangot foglal el az élő lények sorozatában. 3. A változások nem gyökeresek, hanem részlegesek és csak egymásután előállók; így tehát az egyes faunák annál inkább hasonlóak és annál rokonabbak egymáshoz, mennél közelebb

állanak geológiai korszakaik és annál idegenebbek és különbözőbbek, mennél távolabb esnek egymástól ama rétegek, amelyekben a faunák képviselői fekszenek. Végre 4. a változások bizonyos általános *tervezet szerint* mennek végbe, úgy hogy az összes állatok természetes helyüket egyfelől époly folytonos és szabályszerű, mint másfelől époly eltérő sorozatokban lelik föl, mint amilyen származási kapocs van köztük. Ime! a thenay-i égetett és vagdalt sílexeket tartalmazó márga lerakódása és azon korszak óta, amelyben az úgynevezett beauce-i mészköréteg képződött, amelynek egyik kivájásában ez a márga lerakódott, szóval az aquitáni emelet időszaka óta a fauna egészben véve oly nagy változáson ment át, hogy hat nagy geológiai metszetet lehetett megkülönböztetni. Az emlősök faunája például legalább is négy teljes változást tár elénk. Sőt mi több, a beauce-i mészréteg emlős faunája és a mai emlős fauna közti átalakulások és változások oly tetemesek és határozottak, hogy a zoologusok emezeket nemcsak mint különálló fajokra, hanem mint különböző nemekre nézve is jellegzőknek tekintik. A tortoni emelet időszaka óta, amelybe a puy-courny-i és részben az otta-i sílexek tartoznak, az emlősök faunája kétszer alakult át. Tehát, vajjon egyedül csak az emberi lény maradt volna változatlan, vagyis az a lény, amely az élők világának csúcspontján áll s amelynek a szervezete a legbonyolultabb?»

Dialektika ez, ügyes szellemeskedés, de nem természettudomány. Maradjunk csak a leleteknél, azok legjobban eldöntik a kérdést. Az állatok maradványait látjuk; változásait, illetőleg a rétegek szerint tökéletesebb alakban való megjelenéseket nyomról-nyomra figyelemmel kísérhetjük. Nem így vagyunk azonban az emberi maradványokkal. Itt egész a harmadkorig, ahol már csak a keze munkáját, a vagdalt sílexeket találjuk, mindig ugyanazzal az emberrel találkozunk, mint mi vagyunk. S De Mortillet mégis azt kérdezi: vajjon egyedül az emberi lény maradt volna-e változatlan? Ezt nem kérdezni kell, hanem a változásokat, ha az emberi maradványokon ép úgy jelentkeznek, mint az állatokéin, meg kell

mutatni. Csakkogy azok a változások nincsenek meg s ha nincsenek meg, a hiányt semmiféle ügyes szájjártatással pótolni nem lehet. S nem lehet ily körülmények között az állatokról az emberre analógiát vonni. Egy tény bizonyos, hogy a harmadkorszakban De Mortillet szerint is *értelmes lény* nyomai mutatkoznak; már pedig más értelmes lényt, mint az embert, nem ismerünk; tehát következtetnünk kell, hogy a harmadkorban létezett már ember. Oly őslénytani törvények, melyek ennek a nyilvánvaló ténynek ellenmondának, nem létezhetnek.

De Mortillet azonban így folytatja: «E föltétel (t. i. hogy csak az ember nem változott volna, vagyis, hogy állatból nem fejlődött volna emberré) a most fejtegetett törvényszerűséggel merő ellentétben áll. Ily kivételt az általános törvények alól csak nem lehet az ember számára követelni? Elég, ha a földgömb különböző tájainak *mai* népeire csak egy pillantást vetünk s meggyőződünk arról, hogy az emberi lény is épen úgy, vagy még inkább változik, mint változnak a többi állatok. De azt is egész határozottan tudjuk, hogy az ember a geológiai idők alatt változást szenvedett. Ugyanis a régibb negyedkorbeli ember nem volt olyan, mint az az ember, amelyik a barlangkorszak óta utána következett s amely már olyan volt, mint a mostani; legalább ezt bizonyítják a neandervölgyi, az egisheimi, denisei, cannstatti koponyák és a la naulettei állkapocs. A geológiai szempontból hozzánk elég közel álló negyedkor elején mutatkozó eltérés is már oly tetemes, hogy régebben a tudósok haboztak az említett maradványokat az emberi lényhez tartozóknak tekinteni. Mi tehát — következik a nagy következtetés — a buvárlati tények közvetlen szemlélése által megindított logikai következtetés alapján kénytelenek vagyunk *azt föltételezni*, hogy azok az értelmes lények, melyek a harmadkorban tüzet tudtak gyújtani és köveket vagdalni, a szó geológiai és paleontológiai értelmében *nem voltak emberek*, hanem más nemhez tartozó lények, t. i. az élők fejlődési rangsorozatában *előzői az embernek*, amelyeket Anthropopithecus névvel jelölök.

Így tehát szabatos észleletekre támaszkodó egyszerű okoskodás útján *biztosan* fölfedezhettük az emberszabású lények és a mostani ember közt az *átmeneti lényt*... az *emberi lény előfutárját*, amelynek maradványait azonban még nem sikerült megtalálni.»

Tehát megvolna az átmeneti lény... a papiroson! Csak-hogy ennek a következtetésnek az összes előzményei hamisak. Hamis állítás az, mintha a mai népek még inkább változnának, mint az állatok; mert a bőr, az arcszín és a koponyaalkat stb. külső változásai ellenére is mind egyenlő és valóságos emberek, ha a kultúra különböző fokain állanak is. Hamis állítás továbbá, mintha az ember a geológiai idők alatt változást szenvedett volna; ellenkezőleg, a régibb negyed-korbeli ember épen olyan igazi ember volt, mint a neandervölgyi stb. De Mortillet egész következtetése nem a tényekből van levonva, hanem a szisztéma kedvéért úgy van kigondolva. Reinke szerint: «Es gibt schlechterdings keinen erfahrungsmässigen Beweis für die thierische Abstammung des Menschen und nur die allgemeine Entwicklungsidee fordert, dass auch der Mensch aus einer Reihe unvollkommener Organismen hervorgegangen sein muss». (Naturwiss. Vorträge. I. 42. 1.)

Mi is lett tehát a dialektikai pöröly alatt abból az elismert tényből, hogy a harmadkor rétegeiben a vagdaltság-nak és a tűznek, szóval az *értelmes lény* működésének nyomait magukon viselő kődarabokat, késeket, tüket, nyilakat találtak? De Mortillet «egyszerű okoskodás útján» kisütötte belőle az emberszabású majmok és az ember között az átmeneti lényt, az ember előfutárját! Épen olyan természet-tudományos dedukció ez, mint az egykori «Szabadgondolat» (1906.) ezen állítása: «S ha nem lenne is igaz a spontán generáció, akkor is föl kell vennünk az igazságok közé, mert a világegyetemről való (mondva csinált) mai fölfogásunknak természetes kiegészítője».

Az átmeneti lénynek tudtunkkal eddig még semmi nyomára sem akadtak; de mivel az embernek, De Mortilleték szerint,

az állattól kell származnia, föl kell tehát azt a lényt venni, akár igaz, akár nem, a transformismus, a szisztema kedvéért. Ha ez is tényekre támaszkodó természettudomány, akkor nem tudom, mi nem az?

Török De Mortillet-hez csatlakozva, szintén ilyen lénynek tartja a harmadkorbeli, silexeket vagdaló értelmes lényt, az ember előfutárjának.

Érdekes eszmemenete a következő: «Szerszámokat készíteni csak emberi lény tud. Franklin nem hiába «szerszámkészítő-állatnak» nevezte az embert; *de mesterségesen tüzet gyújtani is csak az ember tud*. Ime, ha azt bebizonyítottunk tekinthetjük, hogy a thenay-i silexek csakugyan nem természetes alakulatok, hanem szerszámok; továbbá, hogy a silexek mesterséges tűznek voltak kitéve, akkor a harmadkorban oly lényeknek kellett élniök, amelyek értelmiségükre nézve valamennyi többi állati lénynél már magasabb rendűek voltak s bennük már határozottan megvolt az a két kiváltságos tehetség: a találékonyság és a kézi ügyesség, melynek az emberiség a földön uralmát (anthropocentrikus gondolat!) köszönheti. Ha fontolóra vesszük, hogy az emberiség fennmaradása mesterséges tűzkészítés, valamint szerszámkészítés nélkül egyenesen lehetetlen, akkor valóban bámulattal kell tekintenünk az emberiségnek a geológiai harmadkorban élt előfutárjaira.

Ha továbbá meggondoljuk — folytatja — hogy a műveltség körén kívül, vadon élő népek oly sok évezred után még ma is, csak mily nagy ügyvel-bajjal tudnak tüzet szítani, valóban *lángelmével* kellett ama geológiai harmadkorbeli lénynek birnia, akiben először villant meg a mesterséges tüzgyújtásnak az eszméje s aki az eszmét gyakorlatilag is keresztülvitte. A tűz föltalálására vonatkozó görög Prometheus-mondára célozva, helyesen jegyzi meg Peschel: «Az értelem élességére nézve egy ily Prometheus... semmikép sem áll hátrább a történelmi idők legélesebb elméinél».

Ezek a lelkes sorok a harmadkori, tüzet gyújtani tudó lángélméről azonban nem azt bizonyítják, amit az imént hallot-

tunk, hogy az emberiség ezen éleselméjű előfutárja állat volt; hanem, hogy Török professor úr elfelejtette a logikát.

S mint aki egészen jól következtetett, nagy önmelegedettséggel így folytatja: «Ha tehát De Mortillet szerint az emberiségnek ily értelmes ősei voltak, akkor az emberi lénynak a Darwin-féle evolucionisztikus tanokon alapuló *családfája* is bizonyára nemes és nem hozhat ránk szégyent; mert kétségbevonhatatlan, hogy ha mi a Földön való uralmunkat (anthropocentrikus gondolat!) csak eszünk találékonyságának és kezünk ügyességének köszönhetjük, amint azt másnak nem is köszönhetjük: akkor mi egész dicsőségünknek alaptehetségét már a harmadkorbeli *értelmes őseinknek* köszönhetjük.

Szabadjon tehát valamennyiünk megnyugtatóására kiondanunk azt — folytatja egészen elragadtatva a harmadkorbeli előfutártól, — hogy mert mi a progressiv működésben keressük az emberiség földadatát, az emberi és állati lény közti egyébként tagadhatatlan rokonságot nem a mi gyarlóságaink palástolásának és dédelgetésének szempontjából tekintjük, hanem épen ellenkezőleg, mintegy figyelmeztetésül arra nézve: miben és mennyiben sikerült már ama régmúlt idők óta az emberiségnek testi és lelki sajátságaiban az állati típustól eltávolodni.

Ime — így fejezi be a harmadkorbeli ember keresését — ez a modern emberbuvárlatnak az álláspontja.»

Idéztük ezt a sok tekintetben tanulságos elmélkedést. Nem részletezzük, nem is boncoljuk tovább, eléggé beszél az magáról; csak egyszerűen rámutatunk arra, hogy hogyan dolgozik némely természettudós, s a tények és a belőlük vont következtetések a józan ész által tiltott összekötése által hogyan állapítja meg a természettudományi igazságokat, vagy ha úgy tetszik: a modern emberbuvárlat álláspontját.

A kérdés a valóságban úgy áll, hogy a harmadkorra vonatkozólag találtak ugyan sílexeket, melyeken vágás és égetés nyomai, tehát emberi kéz munkája mutatkozik; de emberi csontokat ezen kömaradványok mellett még nem leltek, tehát

az ember ittléte a Földön a harmadkorszakban meg nem egészen bizonyos. Ennyit tudunk és semmit többet.

Ezen hosszú előzmények után végre rátér Török maguknak az eolithoknak, eme állítólag harmadkorból való emberi kőszerszámoknak az ismertetésére. Tulajdonkép Rutotnak rájuk vonatkozó tanulmányát kivonatolja s azután összegzi a kutatás eredményeit.

Az eolithok magukban itt kevéssé érdekelnek bennünket, mint Törököt is ügylátszik csak a hozzájuk kapcsolódó kérdések miatt érdekelték. Azért megelégedve azzal, amit a tanulmány folyamán róluk említettünk, itt végül némit idézünk még Török összefoglalásából.

«Bármilyen nagy értéket tulajdonítunk is — úgymond — Rutot vizsgálatainak és bármennyire gyarapodtak is a harmadkori szerszámokra vonatkozó ismereteink, lehetetlen elzárkóznunk ama sajnálatos tény előtt, hogy eddigelé még *semmi-féle* ismeretünk nincsen magukról az eolith kőszerszámok készítőiről: már pedig ez volna a *földolog* az emberi lény származásának további kutatására nézve.» Így kezdi az eredmény összefoglalását.

Ez valahogy más akkordban kezd hangzani. Kettő következik ugyanis e nyilatkozatból. Először, ez már nem az előbbi lelkesedés hangja De Mortillet következtetései mellett. Ez a francia a kőszerszámok készítőit értelmes lényeknek tartja ugyan, de még nem embereknek, csak az ember előfutárjának, mert «az őslénytan törvényei ilyen feleletet követelnek». Az elébb lelkesedő Török ime most már nem tartja elég-ségesnek ezt az alapot; földolog most már előtte az emberi lény származásának további kutatására nézve nem ezek a «törvények», hanem a kőszerszámok készítőinek az ismerete, mely eddig hiányzik. Másodszor, következik egy fontos tény megállapítása. Török eme kijelentése cáfolat ugyancsak a «Természettudományi Közlöny» 1904. évi februári pótfüzetében, tehát Török tanulmánya előtt két évvel megjelent s «A krapinai diluviális ember kővült maradványairól» címen írt cikke (szerzője Kadič Oszkár), melyben az foglaltatott,

hogy eme leletben az átmeneti ember a harmadkor végéről végre előkerült. Ismertettem az «Alkotmány» 1905. febr. 16-ki számában s amit ott állítottam, két évre rá Török is íme megerősítette, hogy az átmeneti ember még nincs meg.

Nagy intő jelül szolgálhat ez a haladás tüzes barátjainak arra nézve, hogy ne adjanak mindjárt hitelt minden nagyhangú hírnek, hanem türelemmel várják be a komoly vizsgálat eredményeit.

Mintegy megbánva előbbi heveskedését, még mást is mond az összefoglalásban. «A legközelebb megoldandó feladat tehát ezek szerint az volna: kimutatni, hogy a negyedkorbeli szerszámok készítői egyenes leszármazottjai-e a harmadkorbeli eolith-szerszámok készítőinek; és minthogy *több mint valószínű*, hogy azok a lények, amelyek a geológiai negyedkorban egyrészt még eolith, de másrészt már paleolith-szerszámokat is készítettek, *emberek voltak*, ezen a mesgyén az emberiség legelső megjelenését visszamenőleg lehetne követni. De ez csak akkor válik lehetségessé, ha maguknak az eolith-szerszámkészítőknek testi maradványait már fölfödöttük. Legyünk tehát addig türelemmel.»

A második csendes visszavonulás. Előbb a harmadkorbeli eolith-készítőket határozottan az ember előfutárjainak s nem embereknek mondotta, sőt intett bennünket, hogy ne szégyeljük állati őseinket. Most már megengedi: hátha azok a sílexvagdálók mégis csak emberek lehettek s további türelemre, a kutatások eredményeinek bevárására int.

Sőt még tovább megy s ezt mondja: «Nem szükséges mondanom, hogy épen a legutóbb kiemelt körülménynél fogva, hogy t. i. magukról az illető eolith-szerszámkészítőkről, a testi ereklyék hiányában, *még semmit sem tudunk*, az eolith szerszámok ügye is még a *föltevések* mezében mutatkozik; minélfogva a nézetek pro és contra egymást érik. Legyen szabad tehát — így végzi — mintegy befejezésül, a hazai közönséget még e tekintetben is némileg tájékoztatnom.

A múlt évben Klaatsch a franciaországi Cantal departementbeli harmadkori eolith-szerszámokról tanulmányt írt,

amelyben Rutot érdemeit méltatja és a maga részéről is a francia leletek valódiságát, azaz azt bizonyítgatja, hogy az illető eolith-silexdarabok csakugyan valódi szerszámok voltak; továbbá egész határozottsággal *kikel* De Mortillet Gábor itt már ismertetett ama nézete ellen, hogy a harmadkorbeli eolithszerszámok készítői nem igazi emberek, hanem csak amolyan majom-emberek voltak. Szerinte emberi lény már a harmadkorban élt».

Szóval, Török szerint is, az egész eolith-kérdés még a föltevések mezében mutatkozik; de egyre már most sem szabad azt felhasználni: a leszármazási elmélet átmeneti alakjainak az igazolására. Azokból az eolithokból is — bizvást mondhatjuk — ember szól hozzánk.

Ezek után egy dolog marad előttünk érthetetlen, az, hogy Török Aurél, aki ilyen csendes megadással végzi tanulmányát, miért heveskedett annyira annak elején, s miért épen a vallás ellen? Ismertem őt; ideges, lobbanékony ember volt, ki utóbb kiigazította, amit előbb rosszul mondott. Így nincs nagyobb baja tanulmánya elején, mint hogy miért tulajdonítunk mi az embernek anthropocentrikus jelentőséget? Utóbb pedig tanulmánya folyamán, mint az illető helyeken kiemeltem, maga is folyton anthropocentrikus értelemben beszél az emberről.

Summa summarum, a harmadkorbeli eolith-maradványok is, ha csakugyan odavalók, értelmes lény munkájára vallanak, utalnak az emberre, a homo sapiensre, ki, ameddig csak a paleontologiai ismeretünk terjed, mindig valódi embernek bizonyul. Állat-elődeiről a kutató tudomány eddig semmit se tud, vagyis Branca szerint: az ember ősök nélkül jelent meg a Földön.

VIII.

Keresem a lelket.

Nem kevésbé érdekel az élő ember, mint a halott, mint azok, akiknek a föld mélységes rétegeibe elvegyült maradványairól kioktat a paleontologia. Ha az ember meghal, megszűnik-e egészen? És amíg él, mi is ő voltaképen?

Akik már meghaltak, talán nem is olyan régen még itt éltek közöttünk. Olyan emberek voltak, mint mi, esetleg testvéreink, rokonaink; reméltek és dolgoztak, küzdöttek és szenvedtek, mint a többiek s ma már ott porladnak a néma sírhant alatt. Nem éreznek, nem küzdenek, meghaltak; végére jutottak annak a legbiztosabb útnak, amelyen előbb-utóbb mi is követjük őket. Mi mindnyájan. Mert ebben az egy végzetben ember még nem csalódott, meghalt valamennyi. Ha száz, ha ezer év előtt, ha igen régen, a messze eső kőkorszakban élt, sílexeket vagdalva és kőből csiszolt tüvel fűzve össze a testét földő nyers állatbőrt. Meghalt valamennyi. Mi is meg fogunk halni. És akik meghaltak, meghaltak-e egészen?

Hát, amíg él, micsoda tulajdonképen az ember? Testből és lélekből áll-e, tehát egy halandó és egy halhatatlan részből, mint a régi filozófia tartja; vagy csak a halandó testből csupán, mely aztán a halálban kémiai alkotórészeire bomlik s vele teljesen megszűnik az egész ember, mint a német «Monistenbund» hirdeti?

Ez a kérdések kérdése most: az élő ember. Én és te testvér és mi élők mindnyájan, akik dolgozunk, küzdünk, remélünk, szenvedünk, sirunk és vigadunk s akik sokat keserítjük egymást az arasnyi lét alatt, mely mindegyikünknek külön-külön ki van szabva. Mik vagyunk mi az élet folyamán? Miből állunk s mivé bont föl a halál?

Legalább is oly érdekes és főbenjáró kérdés, mint az, hogy a geológiai negyed- vagy harmadkorban jelent-e meg először a Földön az ember; vagy hogy az améba-e az az egysejtű lény, amelyből az évek ezrei alatt differenciálódott lassú átmenetekben a mostani növény- és állatvilág?

Tegyük fel tehát a kérdést: testből és értelmes szellemi lélekből, tehát két részleges állagból áll-e az ember, vagy sem?

Ha a keresztény anthropológiától várjuk a feleletet, ettől a kinyilatkoztatás után igazodó embertantól, világos és határozott választ kapunk. Két részből állunk: látható és érzékelhető testből és láthatatlan, szellemi s egyben halhatatlan lélekből, mely a test halála után is fennmarad, folytatja éle-

tét s földi vándorlásáról beszámolva az Isten előtt, veszi tetteinek jutalmát. «Emlékezzél meg a te teremtődről ifjúságod napjaiban, mielőtt... a por visszatérjen földjébe, ahonnan lett és a lélek visszamenjen az Istenhez, ki őt adta,» mondja az ószövetségi Prédikátor könyve 12, 7. És bátorít Krisztus: «Ne féljetek azoktól, kik a testet megölik, de a lelket meg nem ölhetik, hanem inkább féljetek attól, ki mind a lelket mind a testet gehennába veztheti.» (Máté 10, 28.)

Az analízis világos. Két részleges állag, test és lélek, összetétele vagyunk; közülök csak az egyik, a test kerül a sírba és porlad el; a másik, a lélek, megmarad. Az élet folyamán pedig a kettő állagi és nem járulékos összeköttetésben, illetőleg egységben áll egymással, úgy hogy a kettő egy emberi természetet és egy emberi személyt, egy egyéniséget képez; minden emberben mást és mást, oly színes változatosságban, hogy nincs két egyenlő ember a földön. Nem olyan tehát az összeköttetésük, mint a testnek a ruhájával, s olyan sem, hogy a testet a lélek börtönének lehetne nevezni. Összeköttetésük állagi. A test magában nem ember, de a lélek sem az; hanem a kettő együtt teszi az embert. A testtel állagilag egyesült lélek, az az: *én*, az ember, olyképen, hogy az eszes lélek a test állagi formája (*forma dat esse rei*), amely által az a test élő emberi testté lesz, közvetlenül a lélek képesíti mozgásra, érzésre, életre; a lélek elválásával pedig megszűnik a test élete, megszűnik emberi test lenni, kémiai részeire bomlik: tetemmé válik.

Ezt a felfogást az élő emberről dichotomiának nevezzük és a kereszténység egyik alapvető tana. Nevezetesen ami a keresztény erkölcsi világrendnek, a kereszténység erkölcsi törvényeinek oly fölülmulthatatlan alapot ad és kötelező erőt kölcsönöz s ezáltal az emberi társadalomnak oly hatalmas és megnyugtató fejlődést biztosít, az azoknak a törvényeknek a lélek léte és halhatatlansága folytán ki nem kerülhető túlvilági szentesítése, amely szentesítést semmiféle emberi intézkedéssel pótolni nem lehet s egész társadalmi és állami életünk züllésnek indul, ha azon egyszer túltesszük magunkat.

Ez a keresztény anthropologia felelete az emberről.

A mai ember azonban kérdéseire első sorban a tudománytól vár feleletet, különösen a hozzá oly közel álló ember felől: önmagáról, akin alkotó részeinek, ha vannak, meg kell nyilatkoznia. Nem lehet az, hogy az ember annak, amiből áll, végre is valamely módon tudomására ne jusson. Hogyan fogja föl tehát a tudomány az élő embert?

A tudomány megfigyel és kutat s ezen az alapon vonja le következtetéseit. Ami pedig nevezetesen az emberre vonatkozó megfigyeléseit és kutatását illeti, megjegyzem, hogy azokban mindenünk résztvehet. A megvizsgálandó tárgy ez egyszer nagyon közel van hozzánk s akár egy egész életen át folyton rendelkezésünkre áll: mi magunk vagyunk az, az ember maga s leghívebb segítőnk e munkában: a saját tudatunk, csak legyen elfogulatlan szemünk a vizsgálatához.

Mit figyelünk meg magunkon? Alexander Bernáttal szólva: a jelenségeknek *két különböző rendjét*, melyek nem hasonlítanak egymáshoz s nem is vezethetők vissza egymásra. (A lelki életről. «A műveltség Könyvtára»-ban 1905. 607. l.) Folyton és folyton tapasztaljuk magunkon a testi és a lelki jelenségeket, amelyekre vonatkozólag, ugyancsak Alexander szerint, még azok is, akik a lelki életet a testből magyarázzák s minden gondolatot az agyvelő bizonyos funkcióiból származtatnak, kénytelenek elismerni, hogy gondolatvilágunk mégis csak egészen más, mint a testi jelenségek. Mozgunk, elfáradunk, éhesek vagyunk, eszünk, gyengélkedünk stb.: testi jelenségek, melyeknek alapja a test, az anyag, az anyagcsere. Nevetünk, örülünk, tervezünk, következtetünk, harag fog el, hírnév után vágyunk, tanulunk stb.: lelki jelenségek, melyeket semmiféle anyag nem hozhat létre s aminőket sehol a környező természetben nem veszünk észre, csak az emberen. Nevetni, sírni, beszélni pl. csak az ember tud. Ezek mind tapasztalati tények, bárki is meggyőződhetik róluk.

Ez utóbbiak képezik most kutatásunk tárgyát. Megfigyeléseink szerint: a megismerés és az akarás kategóriába soroljuk őket. S akár tekintjük megismerésünk és akarásunk

tárgyat, mindazt a végtelenbe vesző nagy kört, amit megismerhetünk és akarhatunk; akár pedig azt a módot, ahogyan megismerünk és akarunk, mindkét tekintetben oly természetű jelenségek azok rajtunk, melyek tagadhatatlanul mind afölött állanak, amit akár a szervetlen, akár a szerves természetben, nevezetesen az állatvilágban, a legfejlettebb szervezetű állatokon is végbemenni látunk. Mindenkit meggyőzhet erről a behatóbb vizsgálat. Légtávolabbi analogiájuk sincs az anyagi világban.

Az állatnak is van érzéki megismerése és van érzéki vágyódása; de ez egészében véve igazán csak érzéki, szorosan az érzékek (látás, hallás stb.) határai közt mozgó megismerés és vágyakozás, melyeken túl nem emelkedik, az ösztön egyenes vonalából ki nem léphet, elvonni, egybevetni, következtetni, célokat kitűzni, eszmei magaslatra emelkedni, nem képes. Magamagát fel nem fogja, tudata nincs, csak ösztönei vannak. Igazán csak a pillanatnak és pillanat szerint él, csak az érzékeire éppen ható egyes benyomásokra reagál; se múlt, se jövő nem létezik rá nézve, ösztöneinek szűk körében foly le élete, egyhangúan, változatlanul. Sajó kutyámon két éve tanulmányozom ezt az érzéki megismerést és szűkös határait. Hiába öregszik, többlet rajta csak az, amit szoktatással ráerőszakolok; egyébként a pillanatnyi anyagi benyomások szerint foly élete, azon módon, mint két év előtt. Se új vágyak, se a megismerés gyarapodásából eredő új cselekvési módok nem jelentkeznek rajta. Mindig ugyanaz.

Hol vagyunk ehhez képest mi emberek? Mi nemcsak azt a bizonyos egyes tárgyat ismerjük meg, ami éppen közvetlenül érzékeinkre hat, s nemcsak addig ismerjük, míg látjuk, míg halljuk, míg tapintjuk; nálunk az ilyen érzéki hatás épen csak kezdete, csak megindítása a megismerésnek. Oly kezdet, melynek a benyomás múltával is sokszor igen hosszú folytatása van. Egy rossz hír évekre képes leverni, egy nagy öröm képes egész életünk irányát egyszerre megváltoztatni, egy megijedés orvosolhatatlan megrázkodtatást okozhat. Mi t. i. a közvetlen érzéki benyomáson túl megis-

merjük a dolgok általános vonatkozásait és eszmei oldalát. Részletről általánosságra térünk, ítélünk, következtetünk. Megismerjük a célt és a célra vezető eszközöket, sokszor a legbonyolultabb körülményeket számbavetve. Megismerjük az erényt és bűnt, jogot és kötelességet, erkölcsöt, vallást, művészetet, igazságot és hamisságot, harmóniát és diszharmóniát a természetben és az erkölcsi rendben egyaránt. Az anyagi javakon túl erkölcsi javakat is ismerünk s az egyiket a másik fölött értékesebbnek ítéljük, és hozzá véghetetlen haladásra vagyunk képesek: mind oly tények és valóságok, melyek az anyag tartalmát és az érzéki megismerés körét messze meghaladják, nem foglaltatnak benne, tőle függetlenek s az állapot előtt ismeretlenek.

Ez az anyag körét messze meghaladó nagy eszmei többlet azután az emberi beszédben s eszméink másokkal való közlésében nyer kifejezést. Nagy dolog: mi emberek beszélünk, az állat nem beszél, mert nincs mondanivalója. Szervezett kisebb-nagyobb társadalmat képezünk, államformákat és vallási társulatokat alkotunk, emberbaráti intézményekkel igyekszünk segíteni az élet bajain: van történetünk.

Hasonlóképen vagyunk az akarás kategóriájába tartozó lelki jelenségekkel. Hol vannak azok meg az anyagban, vagy az érzékekre ható külső benyomásokban? Tervek, melyek csak a messze jövőben valósulnak meg, vagy célok, melyek éppen csak az anyag legyőzésével érhetők el? Az ember vágyai mérhetetlenek s akkor éppen a legcsodálatosabbak, valahányszor az anyagi javak vagy az érzéki élvezetek egyenes hátritolásával, sőt azok ellenére, tehát az önmegtagadással párosulva a szellemi, az eszményi javakra, aminők az erény, a becsület, az önfeláldozás, a hazaszeretet, a hírnév, a tudomány stb. irányulnak; amelyeknek egyáltalán nincs is anyagi egyenértékük. Célok ezek és törekvések, melyekről az érzéki vágyak szűk köréhez tapadt állatnak sejtelve sincs.

Ilyenek a mi megismerésünk és akarásunk tárgyai.

Ami pedig a módot illeti, értelmünk és akaratunk működése olyan, mely egyáltalán nem sajátja az érzéki képes-

ségnek, hanem magasan felette van. Ilyen működéseink: elvonás, összetevés, elválasztás, kételkedés, okoskodás, következtetés stb. Amit mi gondolunk és gondolhatunk, az egy egész világgal tágasabb, mint az érzéki benyomások szűk s mindig csak egyes tárgyat megjelenítő köre. Hasonlóképp vagyunk akaratunk működésével is. Elhatározásaink nagyon változatosak s az ösztön — az állat ezen egyetlen mozgatója — egyenes vonalát nagyon sokféleképpen keresztezik. Követhetjük vágyainkat, de nem is kell őket követnünk. Akaratunk az érzéki vágyakat megfékezheti s ép az ellenkezőjét teheti annak, amire azok csábítják. Legszebb erényeink éppen ezen a hősi önlegyőzésen sarkallanak. Míg az érzékek működésére a külső anyagi behatás irányítólag, sőt döntőleg hat, akaratunk az ő elhatározásaiban akkor is szabadnak maradhat, ha az egész világ támad is ellene.

Ezek a lelki jelenségek oly biztos és kétségbevonhatatlan tények, tudatunk és mások megfigyelése annyira kétségen kívül állóknak mutatja őket, mint bármely más természeti tapasztalatunkat, mint azt pl., hogy a hidegben fázunk, melegben izzadunk. Ezért van az embernek, de csak az embernek, folyton fejlődő és emelkedő kulturája; míg az állat, az ösztön egyenes vonalát át nem léphetvén, cselekvésmódjának egy és ugyanazon változatlan körében mozog. A fecske évezredek óta egyformán rakja fészket, a méh sejtjeit.

A modern lélektan is, mint ezt Wundt után Alexander-nél is látjuk, szintén megállapítja ezeket a lelki jelenségeket, mint kétségbevonhatatlan tényeket; elismeri a testi jelenségektől különböző s ezekre vissza nem vezethető voltukat; leírja, elemzi őket; de aztán ennél a pontnál egyszerre megáll s tovább nem megy. Félbeszakított indukcióját elnevezi parallelizmusnak, activismusnak, szisztémát állít föl belőle; de tovább menni nem hajlandó. Kutatásaiban eljut tehát az érzéki szerveken s az idegpályákon át a gondolat agybeli föltételéig, de tovább nem juthat s nem is akar kutatásában tovább menni; mert azzal tetszeleg magának, hogy tisztára csak tapasztalati, tisztára csak kísérleti akar maradni, miután azon-

túl hogy csak merő metafizikai, szerinte semmit sem erőspekulációk következhetnek, amelyek, úgy gondolják Kant követői, az oksági elv csendes tagadói, a tudomány feladatán kívül esnek. Csodálatos, mennyire befolyásolják Kant elméletei a modern szellemet, mely mint valami kommandó szóra mindjárt cserben hagyja az oksági elvet, amint az a lélek állagisága felé kezd mutatni.

Az mind hagyján van tehát, hacsak annyit állítunk, hogy a jelenségek két különböző rendje egy elismert tény; az is, hogy nem hasonlítanak egymáshoz s nem is vezethetők vissza egymásra, tehát, hogy a lelki jelenségeket nem lehet leszármaztatni a testiekből; mondom, ezt még mind megengedik. De ha ezek után egész természetesen tovább kérdezzük: mi ezeknek a testi jelenségekre vissza nem vezethető lelki jelenségeknek az alapja, miután a világon schol sincs okozat megfelelő ok nélkül, rögtön elhallgatnak, ignoramusba burkolódnak; mert hát Kant azt mondta, hogy az oksági elvet csak igen szűk határok között szabad kezelni.

Alexander Bernát is a fent jelzett tanulmányában ezekkel a lelki jelenségekkel eljut egész a tudatig, mint közös hordozójukig: azontúl azonban már nincs kérdeznivalója. Pauer Imre meg egész lélektant írt lélek nélkül. Ez a modern filozófusok dogmatizmusa, melyet Virchow oly keményen elítélt a természettudósokban, s amelytől a nyugodni nem tudó s fele uton megállani nem akaró ész minden tiltakozása ellenére sem hajlandók eltérni. Pedig emberi eszes voltunkat kellene megtagadnunk, ha ezeket a bámulatosan változatos lelki jelenségeket magunkon tapasztalva, nem kérdeznők tovább és tovább: honnan és miért van ez és az? Eszünk itt is, mint mindenütt, a dolog természetének megfelelő és megnyugtató feleletet vár.

Ezek az imént leírt lelki jelenségek ugyanis megvannak, léteznek; Alexanderrel szólva: tudunk róluk. De még mennyire! Ha pedig így áll a dolog, akkor csak tudásvágyunk zsarnoki elnémitása tilthatná meg nekünk azt, hogy az idegpályákon az agyvelőhöz, ehhez a szürkés kocsonyás anyagi ál-

lományhoz eljutva, tovább is ne kerdezzük: ezek a testiektől annyira különböző lelki jelenségek honnan vannak, mi hozza őket létre? Én ezt éppen olyan tudományos kérdésnek tartom, mint amikor a természettudós az elektromossági tünetmények oka után kutat, jöllehet tudja, hogy az elektromossági erőt, a tünetmények létrehozóját, soha a szemeivel meglátni nem fogja.

Ismeretes különben az a közbeszólás, mellyel a modern lélektanban ezt a féluton való megállást igazolni szokták. Ez az agyvelőnek a lelki jelenségekkel, a pszichikai étellel való szoros *kapcsolata*, mint természetes folyamánya a lélek és a test állagi egyesülésének az emberben, mint ezt tanulmányunk elején kifejtettük.

Úgy vélik sokan, hogy ez a szoros kapcsolat, amelynél fogva «a lelki élet, az öntudat, mint ezt a gyermek fejlődése, továbbá az aggkor, valamint az agyvelő betegségei bizonyítják, agyvelő nélkül nem képzelhető s a maga teljességében ehhez a szervhez fűződik», hogy ime ez a kapcsolat igazolja a lelki jelenségek végső okának kutatásánál a féluton való megállást.

Lenhossék Mihály orvos-professor ezt így mondja: «Ennek a szigorú kapcsolatnak (a lelki élet és az agyvelő között) a felismerésével persze még csak meg sem közelítettük azt a *másik* nagy metafizikai problémát, amelynek megoldására a mostani ember értelme, úgy látszik, elégtelen: hogy egy materiális szerv működései hogyan nyilvánulhatnak meg az anyagi ételtől olyan eltérő valamiben, mint amilyen az öntudat, a lélek világa.» (Az ember. A «Műveltség Könyvtárában.» 1905. 17. 1.)

A féluton való megállást tehát egy probléma miatt tartják igazoltnak, melynek megoldására a mostani ember értelmét elégtelennek gondolják. De én úgy látom, hogy az a probléma csak azért látszik olyan megoldhatatlannak, mert rosszul fogalmazzák meg. A hiba pedig abban van, mint Lenhossék fogalmazásában látjuk, hogy egyrészt, és pedig helyesen, csupán csak az agyvelő és a lelki élet között fennálló

kapcsolatról beszélnek és ennél fogva a lelki jelenségekben az anyagi élettől olyan nagyon eltérő valamit látnak; — másrészt pedig, és ezt már helytelenül teszik, a lelki jelenségeket mégis csak egyszerűen «egy materiális szerv — az agyvelő — működésének» minősítik.

Amidőn tehát az emberen tapasztalható és egymásra vissza nem vezethető jelenségeknek két különböző rendje csak az agyvelő és a lelki élet kapcsolatát, illetőleg, mint Lenhossék előbb mondja, csak egymáshoz való «fűződését» igényli; midőn tehát csupán csak *két tényezőnek* kölcsönös kapcsolatáról van szó: akkor azokat a lelki jelenségeket egy bizonyos feledékenység folytán nyomban csak egyszerűen «egy materiális szerv működéseinek» nyilvánítani, vagyis két tényező kapcsolata helyett egy fordulattal csak az egyik tényező működéseiről beszélni, nem lehet. Amit a mondat első felében mondtunk, azt a másik felében egy egészen más állítással fölcserélni nem szabad; mert akkor önmagunkkal jövünk ellentmondásba.

Ha pedig, amint kell is, mindvégig csak az agyvelő és a lelki élet kölcsönös kapcsolatáról beszélünk, akkor a Lenhossék által felállított probléma eltűnik s a tulajdonképeni kérdés megoldása: mi t. i. a lelki jelenségeknek az oka, a végső alapja, az emberi értelemre lehetségessé válik. Sőt nem is olyan nehéz az a megoldás, ha az egyetemes tapasztalatunk által igaznak bizonyult oksági elvet tiszteletben tartjuk s nem engedjük magunkat Kant téves elméletei által befolyásoltni, ha még oly sokan mondják is utána.

A dolog eleje, mint láttuk, t. i. az, hogy az emberen a jelenségeknek két különböző rendje mutatkozik: a testi és lelki jelenségek, melyek nem hasonlítanak egymáshoz és nem is vezethetők vissza egymásra. De ugyanez a tapasztalat mutatja, hogy eme különbözőzés ellenére is kapcsolat van az agyvelő, egy tisztára anyagi szerv és a lelki jelenségek között.

A kapcsolat azonban csak kapcsolat és nem azonosság, nem annyi, hogy a lelki jelenségek az agyvelő működesei; hanem a kapcsolat azt tételezi fel, hogy az anyagi vagy testi

jelenségeknek is, meg a lelki jelenségeknek is megvan a maguk létesítő oka, úgy azonban, hogy ez a két ok, vagy alap, minden különbözősége ellenére is kapcsolatban van egymással; mert különben nem lehetne azt mondani, hogy a jelenségek két rendje nem vezethető vissza egymásra.

Ennélfogva — így folytatjuk — az agyvelő s az egész központi idegrendszer és a bennük működő fiziko-kémiai erők, mint tisztára anyagi tényezők, ama kapcsolatnál fogva szervül szolgálhatnak ugyan a lelki jelenségeknek, lehetnek cme jelenségek agybeli föltételei; de nem lehetnek létrehozói, mert tisztára anyagi természetűek, a lelki jelenségek ellenben nem olyanok, hanem a tér, idő és anyag felett állanak. Alexander-rel szólva: a legtávolabbi analogiájuk sincs az anyagi világban. Ha az agysejteket még úgy átkutatjuk, nem találjuk meg bennök a gondolatnak legkezdetlegesebb csiráját sem.

A kapcsolat nem több, mint kapcsolat.

Mi tehát ezeknek a kétségkívül létező lelki jelenségeknek az alapja? Az agyvelő, amellyel csak kapcsolatban állanak, nem lehet az. Annak az alapnak oly természetűnek kell lennie, mint maguk a lelki jelenségek; mivel nem lehet kevesebb, vagy más az okban, mint amennyi van az okozatban. Az az alap tehát csak lelki, csak szellemi lehet és nem testi, nem anyagi. Azt ugyan mondhatom a modern lélektannal, hogy az értelem és az akarat nem két különböző lelki erő, vagy tehetség, hanem a tudatbeli folyamatnak két fázisa; de azt már nem tehetem, hogy ne kérdezzem: honnan van maga ez a lelki folyamat, mi annak az alapja?

A lelki jelenségek, mint mindmegannyi okozatok, tehát létükkel és természetükkel egyenesen ráutálnak létesítő okukra s ez a lélek, az *állami lélek*, egy az anyag, a tér és idő felett álló szellemi való; mely miután nem anyag, nem test, nem esik érzecink alá, nem látható, nem tapintható magában; de ennek ellenére is oly tapasztalati bizonyossággal létezik, mint ahogy valóban léteznek az általa létesített lelki jelenségek, amelyekkel oly végtelenül magasan állunk az állatok s az egész érzéki természet felett.

Tehát van állagi, szellemi, értelmes lélek.

Lenhossék professor egy problémát emleget, melyet szerinte az emberi értelem megoldani nem tud s ez abban állna, hogy egy materiális szerv (az agyvelő) működései hogyan nyilvánulhatnak meg az anyagi élettől olyan eltérő valamiben, mint amilyen a lélek világa? Ez a probléma, mint mondtam, nincs jól beállítva; mert Lenhossék szerint is a lelki jelenségek az anyagi élettől különböző valamik, tehát egy anyagi szerv működéseiből nem származhatnak. Hanem igenis van itt a testi és lelki jelenségek különbözősége ellenére is egy probléma, mely homályosan derenghetett előtte; csak hogy az nem érinti a mi kérdésünket: a testi és lelki jelenségek különbözősét s mindkettőnek megfelelő alapját; hanem vonatkozik magára arra az általa nagyon hangoztatott *kapcsolatra* az agyvelő és a lelki élet között. Az emberre vonatkozó probléma, melynek megoldására a mostani ember értelme elégtelen, t. i. az, hogy két oly különböző állag, az egyik a testi, a másik a lelki jelenségek alapja, aminő a test és lélek, anyag és szellem, hogyan kapcsolódhatik össze egy emberi természetté, vagy szemlélyé az emberben? Ez az a ránk nézve megoldatlan probléma. A két különböző rendű, t. i. a testi és lelki jelenségek-ből azt látjuk, hogy ez a kapcsolat a két állag között tényleg megvan, de *a módot*, hogyan történik az, nem értjük.

De, mint mondom, ez a probléma kívül esik a mi jelen kérdésünkön, az értelmes emberi lélek keresésén, amelynek felismeréséhez a lelki jelenségek oknyomozó kutatása vezet bennünket. Amilyen feltétlen bizonyossággal léteznek ezek, olyan feltétlen bizonyossággal kell léteznie létesítő alapjuknak: a szellemi értelmes léleknek; mert semmi sem létezhetik elegendő alap s megfelelő ok nélkül, amint ezen alap nélkül egy Verworm-nak sem sikerült a lelki jelenségeket megfejtani. (Die Mechanik des Geisteslebens. 1907.)

A kutató tudomány tehát szintén világosan megfelel a kérdésre: mi az ember, amíg él?

S ebben a feleletben, mint látjuk, a tudomány találkozik a kinyilatkoztatással. Mindkettő azt feleli: az ember lát-

ható, érzékelhető testből s láthatatlan, szellemi értelmes lélekből áll, a kettőnek állagi összetétele.

De itt még egy lépéssel tovább is mehetünk, sőt tovább is kell mennünk.

A megvizsgált lelki jelenségekből, ugyanazon oksági elv alapján, az alapjuknak, az emberi léleknek a természetére is kell következtetnünk. Tapasztalati igazság ugyanis az, hogy: *omne agens, in quantum est actu, agit simile sibi*, minden cselekvő tényező magához hasonló eredményt hoz létre. S itt szintén ne féljen a modern lélekbuvárlat attól, hogy ezzel a kikövetkeztetéssel még beljebb lép az általa perhörrescált metafizika területére. Benne van már amugy is, odalépett ő be abban a pillanatban, amint a testi és a lelki jelenségek különböző voltát elismerte. Ezt akarják nagy lármával elérülni Haeckelék, midőn a lelki jelenségekben nem akarnak egyebet látni az agyvelő vibrációinál, tehát egy anyagi szerv sajátszerűen kombinált megnyilatkozásaira vezetik vissza azokat. Aki ellenben a lelki jelenségek anyagtalan voltát elismeri, aminthogy józan megfigyeléssel s elfogulatlan kutatás mellett másképp nem is tehet, az optima forma elismerte a metafizikát. Különbözn minden ember metafizikát űz, midőn gondolkodik, midőn tervez, midőn általános elveket állít fel; a metafizika a mi mindennapi kenyerünk, nélküle egy lépést sem tudunk tenni. Hogy miért került tehát oly rossz hirbe, s hogy miért fáznak még a nevétől is annyira, annak csak a tudományos divat változásai, meg a kereszténység soha meg nem szűnő ostromlása a megmondhatója. Pedig mindhiába, még Haeckelék is, folyton támadva a metafizikát, öntudatlanul is egy hibás metafizika szolgálatában állanak.

Az emberi lelki jelenségek közelebbi tanulmányozása, mondom, egyenesen ráutal alapjuk, a lélek természetének a felismerésére. Annak is az anyagtól, az anyagi összetételektől ment, az anyag felett álló szellemi valónak, substantiának kell lennie, mint a minők az általa létesített jelenségek; mert ha nem ilyen volna, a lelki jelenségek se különbözhetnének egy egész természettel a testiektől. A lelki jelenségek sokfélesége mellett

is egységes lelki életünk, egységes öntudatunk, az a mindennekfelett álló *én* (én vagyok, én gondolom, én akarom, én tiltakozom ez és ez ellen stb.) pedig nyilvánvalóan mutatja, hogy az az emberi lélek, a testi szervezettel való szoros kapcsolata ellenére is, *egyszerű, szellemi, eszes állag* (substantia), tehát természeténél fogva romolhatatlan, részeire nem bontható, mivel részekből nem áll, amely tulajdonságot a filozófia ősidők óta a lélek *halhatatlanságának* nevezi. Ez az a tulajdonsága lelkünknek, amelyre a mult század legnagyobb hitetlenje, Strauss Dávid is, a sok tagadás után még halálos ágyán is kíváncsi volt, kezei közt forgatván Plátó Phaedonját, a nagy görög filozófusnak a lélek halhatatlanságát tárgyaló művét.

Ez a nyomozásunk is teljesen pozitív alapon áll, miután maguknak az észlelhető lelki jelenségeknek, mint bármely más természeti tüneménynek, a vizsgálatára támaszkodik. Tehát nem holmi jámbor elmélkedés ez, hanem szoros tudományos módszerrel dolgozó kutatás. Omne agens, in quantum est actu, agit simile sibi elv alapján járunk itt el, mint maga a természettudomány is, midőn pl. a spectral-analizisnél a színeképen jelentkező Fraunhofer-féle vonalakból állapítja meg, mely kémiai elemek vannak a Nap fotoszférájának anyagában és melyek hiányoznak.

Következtetésünk tehát egészen nyilvánvaló. Azok az agy centrumába összefutó összes lelki folyamatok, az az: *én* gondolkodom, *én* érzek, *én* szenvedek, *én* örülök s mindenben csak *én*, a sokféle jelenség mellett is öntudatunknak ez a mindenkori *egysége* kétségtelen hírmondója lelkünk egyszerű, osztatlan, szellemi voltának. Ilyen a normális ember. Amint azonban az agycentrum egysége mellett is valakiben az öntudat egysége megbomlik, amint az *én* többszöröződik benne, akkor ez már nem ez az ember, hanem: örült.

Ha pedig az emberi lélek ilyen, egyszerű, osztatlan, szellemi való, akkor nem is romolhat el, nem semmisülhet meg; hanem halhatatlan, vagyis a jelen kapcsolat felbomlása, tehát a test halála után is tovább él. Önálló életet folytat; mert mindene van hozzá, hogy tovább is élhessen szellemi életet.

A filozófiával ismét találkozva, mondhatta tehát Krisztus: «Aki lelkét (ψυχή) szereti, elveszti azt; aki lelkét gyűlöli e világon, az örökkévalóságra megtartja azt.» (Ján. 12, 25.) A lélek szeretete alatt az önző szeretetet értette és rosszalta, mint a amely a «világot,» vagyis a földi mulandó javakat tartja legnagyobb értéknek s azokhoz, mint végecélhoz, köti lelkét. Az emberi lélek sorsa tehát a test halála után az örökkévaló élet.

Az emberi léleknek ezt az elpusztíthatatlan voltát, más néven halhatatlanságát, természetesnek vagy fizikainak is mondjuk; mert nem valami adomány, hanem a legbensőbb természetének folyománya. Nem pusztulhat el a testtel; mert ámbár az élet folyamán állagilag van vele egyesítve, s vele egy természetet képez, mégis, mint a testiektől különböző lelki jelenségek minősége, lelkünk természetének ez az exponense, mutatja, egészen más természetű, mint a test; állagában, működéseiben magasan felette áll, ennélfogva önálló létnek és működésnek, szóval a testtől való függetlenségnek is meg kell őt illetnie. Nem is merő járuléka a testnek; tehát a test nem hordozó alanya a léleknek, mint az arc a színnek, vagy ugyanez a test az egészségnek, olyképen, hogy a test bomlásával neki is pusztulnia kellene, amint ez az állati lélekkel történik. Állaga más, mint a testé, amint a lelki jelenségek is egészen mások, mint a testiek; szóval mivel nem összetett, hanem egyszerű lény, fölbomlásra sem képes.

Az a nagy törvény tehát, hogy a természetben semmi sem vész el, se erő, se anyag, lelkünkre vonatkozólag is bizonyos magasabb értelemben érvénnyel bír. Mert ha a természetben semmi sem vész el, csak alakot cserél, lelkünk, mint nem kémiai alkotás, még ez utóbbi szabály alól is ki van véve: megmarad változatlanul a test halála után is s éli az örök életet abban a hazában, melyet örökkévalóságnak, a szellemek honának, vagy Isten túlvilági országának nevezünk.

Az oknyomozásban a fele uton megálló, a lelki jelenségek kutatásánál csakis az agyig eljutó kantianus modern filozófia nem akar tudni ezekről a következtetésekről. Szemét

becsukja, hogy ne lásson. Nekünk ellenben az oksági elvet követő s a lelki jelenségeket valóságokként felfogó eszünk természetes következményei ezek. Nem tehetünk másképp, így kell gondolkoznunk s úgy igyekeznünk élni is, hogy ezek az észbeli követelmények, ezek az igazságok; ne borzalommal, hanem édes reménnyel töltsenek el. Sub specie aeternitatis jobban értjük magát ezt a komplikált életet is, a búbánatot, a szenvedést csak úgy, mint az örömet; ezeket az igazságokat tudva, nem oly nehéz és vigasztalatlan nekünk az élet. Ezek az igazságok soha sem szolgálhatnak romlásunkra.

Kant ugyan nem bizonyítható igazságnak, hanem mégis erkölcsi postulatumnak tekintette a lélek halhatatlanságát, s mint ilyet szükségesnek mondotta. Követői már ezt a tanát is elfelejtették. Mi ellenben az egész emberiséggel igazságnak valljuk, s meg vagyunk győződve arról, hogy nem mesét mondunk, hanem reális igazságot, mikor halottjainkat így köszöntjük: a viszontlátásig!

IX.

Az Ember Tragédiája.

Madách Imre e híres költeményében a szépíró költői tollával és a filozófus mérlegelő elméjével az emberiséget érdeklő egyik legnagyobb problémával, az *ember célja* megfejtésével foglalkozik. A történelem, a filozófia és a theologia találkoznak benne s a kérdés megfejtése, ahogy azt a költő-filozófus a hármas forrás alapján felfogni vélte, a költészet nemes zománcával bevonva, a drámai költemény nagyméretű keretében folyik le előttünk.

Kritikai és esztetikai méltatásával sokan foglalkoztak már, költők és filozófusok. Theologus még nem szólott hozzá, pedig problémája őt talán valamennyinél közelebbről érinti. Megítélése tehát egyoldalú volt. Ez meglátszik a kritikák és értékelések ingadozásain is; mert az esztetikai kellékek mérlegelésén kívül egyik sem mérte hozzá ahhoz az eldöntő

szemponthoz, melyet a történelem tanulságai által sokszorosán igazolt keresztény világ- és életnézetnek nevezünk.

Az esztetikusok eddig is némely homályos pontokra, sőt ellenmondásokra is akadtak az Ember Tragédiájában; de azokat jóindulatú belemagyarázásokkal elsimítani iparkodtak. Inkább azt magyarázták, aminek benne lenni kellene, hogy a nagy problémát megnyugtatóan megoldottnak tekinthessük s nem azt, ami tényleg benne van.

A jelen tanulmány kiegészítése akar lenni az Ember Tragédiája eddigi méltatásainak; ami annál szükségesebbnek látszik, minél fontosabbnak tartjuk a hatást, melyet e sokat olvasott mű az olvasóra s az olvasó életnézetének a benne foglalt elvek és eszmék irányítása alatt végbemenő alakulására gyakorol.

★

Az Ember Tragédiája 15 színre osztott drámai költemény, melyben, leszámítva a bevezetésnek tekinthető három első szint, álmképek alakjában, melyek azonban, mint Alexander Bernát is Arany Jánossal szemben hangsúlyozta, való történetet festenek, végigvonul előttünk az emberiség küzdelmes élete, a paradicsomi bukástól a jelen időig; sőt a költő fantáziájával föllebbenti a jövő századok fátyolát is s elmondja, amint szerinte az utánunk következő társadalom s benne az ember életmódja egész a kimúlásig alakulni fog.

Minden szín egy-egy nagy történelmi korszakot ölel fel, egy-egy fordulatát a haladó és fejlődő emberiség történetének, amint újabb eszmék, újabb törekvések sodorták magukkal az embert s újabb célokat tűztek küzdelmei elé.

A színekben az emberi nem képviselőiben Ádám és Éva szerepelnek s velök jár századról-századra a tagadás ősi szelleme, az ember megrontója, Lucifer.

Ádám, mint Fáraó Egyiptomban, mint Miltiades Athénben s mint Sergiolus Rómában küzdi át az ó-kort; amott mint jogtipró zsarnok, Athénben mint a haza és a nép szabadságáért küzdő hadvezér, Rómában mint az érzéki élvezetek fertőjébe elmerült bon-vivant: az ó-kor három jellemző vonását ábrázolva.

Majd új korszak következett be az emberiségre a kereszténységgel s Ádám Konstantinápolyban jelenik meg, mint a szent-földről visszatérő s a vallási küzdelmekben résztvevő Tankréd lovag. Ezután Ádám Keppler, a hírneves csillagász, alakját ölti magára, a tudománykedvelő Rudolf császár és király udvarában Prágában foglalatoskodik, csillagokban kutat s személyében az emberiség tudományos törekvéseinek becsét találjuk föltüntetve. Korunkhoz közeledve, Ádámmal, mint Dantonnal, Páris piacán találkozunk ismét, amint az egyenlőség, testvériség és szabadság nevében forradalmat szít és maga is nyaktiló alá kerül.

A 11-ik színnel az utánunk következő társadalmi alakulások kezdenek szemeink előtt kibontakozni; Ádám már Londonban mozog a zsidó tömeg között, egészen új világban, mely letéve a vallásról s más régi előítéletekről, fesztelenül — mondjuk csak — frivolul éli napjait. Az erre következő kommunista, vagy falanszter-társadalomban, hol minden közös, s az államfő osztogatja a nőt, a munkát és a kenyeret s ahol csak számokkal hívják az embereket, Ádám újabb alakuláson megy át. Innen a csillagokba akar fölszállani, hogy jobb hazát, illetőleg szerencsésebb sorsot keresen; de visszahull s a világ, illetőleg földünk is teljes kihüléséhez, a véghez, közeledvén, a megöregedett Ádám a 14-ik színben nyomorultan, eszkimó-alakban, találja fáját, melynek többé nincs más vágya, mint hogy «kevesb ember legyen s több foka».

Igy látván maga előtt lefolyni az emberiség életét, Ádám fölébred, s föleszmélve a csalódások során, melyekkel minden kép, illetőleg minden korszak végződött s bebizonyítva látván fájának egész történetében azt, ami a mű alaptételét képezi (a 3-ik szín végén):

mi *döre a cél,*
Mi súlyos a harc, melybe utatok tér;

a 15-ik, vagyis az utolsó színben visszamegy kunyhójába, melyben az álom előtt, a paradicsomból való kiűzetése után lakott s öngyilkosságra szánja el magát:

Elöttem a szirt és alatta mély;
 Egy ugrás, mint utolsó felvonás...
 S azt mondom, vége a komédiának.

Ez a tárgyalás, ez a mű dereka, mely összes részleteiben, mindmegannyi lélektani motivumokban, okszerű igazolását adja Ádám végső kétségbeesésének, az öngyilkosságra való elhatározásnak. Hogy az emberi élet célja csakugyan dőre cél, mint az alaptétel mondja, Madách történeti képei-nek egyetlen tanulsága végesvéig.

Az Ember Tragédiája, részleteiben tekintve, hatalmas drámai erővel, egyes helyein valóban megkapó gondolatokkal és képekkel van vázolva, melyek könnyezésig képesek meghatni. Az olvasó meg nem állhatja, hogy egyes pontjait újból és újból át ne olvassa; egyik-másik gondolata, mondása, közszájon forog, oly mélyen vésődnek azok bele az ember emlékezetébe.

Ennek köszönheti nagy hírnevét. Nálunk 1883-ban színpadra is átdolgozták, más nemzetek nyelveire is le van fordítva. Lehet mondani, hogy a közönség kedvence.

A nagy irodalmi műveknél azonban nem az egyes érdekes vagy megkapó részletek határoznak, hanem az egész mű a maga egységes koncepciójában, nevezetesen az irány, a cél, a főszöveg, melynek szolgálatában áll, döntik el annak értékét. S a kritikus szeme mélyebben és átfogóbban látván, mint a nagy közönségé, sokszor épen az említett döntő súlyú szempontoknál fogva valamely műről a nagy közönség nézetétől elütően kénytelen ítélni.

E belső érték szerint mérlegelvén Madách művét s egybevetvén mindazt, amit róla eddig írtak, éreztem, hogy megítéléséhez nem elég csupán maga a mű; ellenkezőleg láttam, hogy nagyon helyes volt Gyulai Pál irodalomtörténeti módszere, mely szerint a műveket írójuk egyéniségének, továbbá a körülményeknek, melyek között élt s az irodalmi szellemnek, melynek hatása alatt állott, ismerete után lehet csak teljesen megérteni.

Igy vagyunk az Ember Tragédiájával is.

Ez a nagyszabású drámai költemény nem egyszerűen az egyéni érzésből, vagy az egyéni benyomásokból, hanem szem-melláthatólag a történelemből veszi állításait s mint ilyeneket történelmi, tehát tárgyilagos és általános érvényű igazságok színezetében adja elő, melyek az ember s az egész emberiség sorsát illetőleg mint évezredek tanúságaira támaszkodó igazság kínálkoznak az olvasónak.

S mégis! Ha a hozzáértő figyelmesen és összefoglalóan mérlegeli Madách művét ott azon a téren, melyre a mű elvezette, t. i. a történelem terén, annak ismert adatai szempontjából zavarban érzi magát. Lehetetlen ugyanis észre nem vennie az idegen elemet, a költő színes alanyiságát, mely a tárgyilagosság színét viselő adatokra rányomta bélyegét és lehetetlen észre nem vennie, hogy az egész mű oly célt szolgál, amelyet a történelem ismerője a történelem tanúságaiban támaszpontokra találónak, azokkal összhangzásban levőnek, semmiképen sem ismerhet el.

Mindjárt az első olvasásra meglep a mélabús hang, mely végigvonul az egész költeményen s egyik helyen jobban lehangol, mint a másikon. Az élet üde, friss, fölemelő oldalával, a történelem dicső, szép és lelkesedésre ragadó korszakainak képeivel, festői színezetével seholsem találkozunk. Baj, gyarlóság, reménytelenség kísért minden színben; a nehézségek fölött diadalmaskodó erény ki van törülve e képek-ből, mindenütt és mindenkor csak bukik az ember, a fölkelés reménye nélkül. Az emberiség pályafutását, az egyes korszakok végeit állítva egymás mellé, szinte Dante poklát látja az olvasó elvonulni maga előtt; csupa sötét alakokkal találkozunk, nem emberekkel, hanem holmi elkárhozott alvilági lényekkel, melyeknek látására visszariad s alig tud hinni szemeinek, hogy itt ő róla s a történelemben följegyzett sorsáról van szó.

Hát még a jellemzések, melyekben Ádám és Éva, amaz mint a férfi, emez mint a női nem képviselője, az egymást fölváltó korszakokban megjelennek!

Ádám elejétől végig tragikus hős, ki bármihez fogjon,

bármilyen eszméért küzdjön is, küzdjön a népjogért, a vallásért, a tudományért, a szabadságért, a társadalom demokratikus alakulásáért, mindig egyképen elbukik s a legsajátságosabb a dologban az, hogy Madách művében nem az a sorsa, ami a rendes tragikus hősöké, hogy ha a feltorlódó nehézségek alatt le is roskadnak, el is buknak, túléli őket az eszme, melyért az utolsó lehelletig hősieken küzdöttek s az diadal-maskodik. Itt az nincs úgy; hanem Madách tolla alatt elbukik a hős, elbukik Ádám az általa képviselt eszmével együtt. Sőt, ami egyenesen hallatlan, nem annyira Ádám oka a maga bukásainak, hanem az eszmék, az emberiség közelmért legnagyobb és legdicsőbb eszméi okozzák folytonos bukását. Madách szerint azok a hiábavalók, az emberre nézve az eszmék teszik sikertelenné az egész harcot.

Mert dőre maga a cél, dőre az ember célja — hangzik folyton refrénképen.

Olyan szokatlan felfogás ez, mely nemcsak az emberi nem mindenkor vallott tudatával, hanem a tragikum fogalmával is ellenkezik.

Milyen eltorzított alakban lép elénk pl. Madách kereszténysége a 7-ik színben a történelmi kereszténység helyett, melynek jelentőségét új civilizációnkra Guizot az európai polgárosodás történetéről írt művében annyi elismeréssel fejtegette! Szent eszmék helyett átok, hitvány felfogásból eredő testvérharc, mely egy jota (homousios-homoiusios) miatt máglyára viszi embertársait, szóval egy szó körül őrzöng — a keresztes háborúk korában. Ez az egész, semmi egyéb. Madách szerint ebből áll az egész kereszténység s más szerep nem jut neki az Ember Tragédiájában.

Vagy lehet-e jobban sárba rántani a tudományt, mint ahogy azt Madách Keplerben teszi, midőn a nagy természet-tudóst, a Kopernik-rendszer megjavítóját, a róla elnevezett három astronomiai törvény feltalálóját, ügyefogyott astrologus képében szerepelteti s épen Keplerrel hirdetteti a tudomány hiábavalóságát?

Míg azonban Ádám, ki maga jó volna, csak a dőre cél,

a dőre eszmék áldozata, egészen másképp mutatkozik be Éva, illetőleg Évában a női nem.

A Fáraók és Miltiades korszakának — az ókornak — női még tiszteletreméltó karakterek; de a római Julia és a keresztény időszak asszonyai, Izóra Konstantinápolyban, Keppler Borbálája, Tower kéteshirű hölgyei és a dantoni forradalom pórnö-Évája, csupa alacsony jellemű vagy épen a főváros sötét lebujaiból vett rongyalakok, melyeknek láttára önkéntelenül kérdezi az olvasó: a kereszténység nemes női alakjairól, a lovagkor eszményi nagyságú hölgyeiről vagy a keresztény karitás özönládozó ezernyi és ezernyi hősnőről semmit sem hallott, semmit sem olvasott Madách? Előtte a hosszú keresztény történelmi századokon keresztül nem létezett más, mint frivol nő. Évát csak ilyen alakban mutatja be. A francia forradalom arisztokrata Évája a maga nemes vonásával egy-két pillanatra megjelenik ugyan a színen; de nyomban rácsfol a tömegből kibontakozó pórnö-Éva, a testiség képviselője, oly rút kiadásban, hogy az olvasónak elmegy a kedve illúzióban ringatni magát a nőben is megnyilatkozó nemeslelkűség iránt.

Az efféle, a történelemmel oly merészen szembeszálló jellemzés maga utalja a kritikust a költő alanyiségének közelebbi megvizsgálására; mert önként támasztja benne a föltevést, hogy Madáchnak a nőkre valami pikkje lehetett, amiért nem állította őket ily mértékben pellengérré állítani művében.

A drámai költeményben tehát a történelmi szín ellenére kissé sok is van az alanyiságból, a költő egyéni érzületéből és pedig egyenesen a tárgyilagossá, a történelmi igazság rovására. Ádám küzdelmeiből s végszetszerű bukásaiból a sötét pesszimizmus ri ki; Éva jellemzéséből pedig a költő haragja a nőkre. Épen azért távol állván, aminek különben színet megóvni iparkodik, az emberiség életének tárgyilagossá bemutatásától, a költemény nem másban, hanem csakis szerzője hangulatában, különleges egyéni dispoziójában birhatja okadatolását.

És ez valóban úgy is van. Madách életrajzi adatai világos magyarázattal szolgálnak ellentétekkel teli műve megértéséhez.

Madách zárkózott, beteges ember volt egész életében; ennek következtében állandó kísérője a komor hangulat, szívét elfoglaló byroni világfájdalom, mely, mint az efféle betegeknel, érzékeny természeteknel szokás, csakis a bajok, a gyarlóságok és a keserőségek meglátására hangolta lelki szemeit, ellenben az élet elevenségét, üde, vigaszos oldalát és az emberi küzdelmek sikereit elfödte előtte. Kösztvény emlegetésével ismételten találkozunk e költeményben; költője jól ismerte azt.

Ezenkívül Madách megrendítő csalódáson, nagy családi katasztrófán ment keresztül. Otthonából, a nógrádi Csesztvéről, egy éjszaka csendőrök vitték el előbb a pozsonyi vizikaszárnyába, majd a pesti Újépületbe, mely akkor a mai Szabadság-tér helyén állott; mivel az elnyomó hatalom előtt, valami bujdosónak szállást adván, gyanúba keveredett. S míg fogságában kesergett, felesége megcsalta s más férfival szökött meg 1852-ben. Hogy egy, humanizmusáért fogságba került férfiút, kinek nincs mása, mint ügyes-bajos dolgainak rendszerint a világon leghivebb osztályosa, hú felesége, ilyen eset mélyen képes megrendíteni, elismerjük; de egyúttal azt is megértjük, kit tartott modellként szemei előtt Madách, midőn Évában a női nem típusát megrajzolta.

Még a legnemesebb Évához is, aminő csak kétszer, illetőleg háromszor fordul elő az egész műben, csak így tud szólni Ádám-Fáraó:

Te csak virág vagy, drága csecsebecs,
Haszontalan, de szép s ez érdeme.

Komor egyéni hangulatához hozzájárult maga a kor, a nemzeti elnyomatás szomorú korszaka, a Bach-korszak, amelyben Madáchban az Ember Tragédiája eszméje megfogamzott. A 4-ik szín elnyomott népe — a mű egyik leg szebb részlete — nem annyira egyiptomi nép, hanem az eltiprott magyar, akinek jajszava hallatszik ama nép sóhajaiból:

Hiába kéred azt,
 Ki kínjainknak nem volt részese,
 Nem ért, nem ért! — Halk a jajnak szava
 S a trón magas.

A népjogért föllekesült Fáraó ugyanis történelemellenes karakter; a népjog is, melyet Madách ott emleget, újabb fogalom, azt Fáraó kora nem ismerte még. Madách Fáraóban tulajdonkép Bécsnek szólt s elnyomott nemzete igazait magyarázta.

Végre, és ez a beteges embernek egészen kapóra jött, befolyásolta Madáchot korának irodalmi szelleme, ama filozófiai irány, mely pesszimizmus néven ismeretes, mely akkor átjárta a külföldi irodalmat s amely szerint az élet merő szenvedés, az emberi törekvéseknek végső célja nincs, tehát se vége, se hossza a szenvedésnek, amely irány megtalálta Schopenhauerben, majd Nietzscheben a maga klasszikus képviselőit. Hogy ez a hamis irány mennyire befolyásolta más íróinkat is a 60-as években, kimutatta Asbóth János «Irodalmi mozgalmak a kiegyezés után» című jeles tanulmányában.

Összegezve Madách ezen egyéni vonásait, gondolkodásának s érzésvilágának eme összetevő elemeit, előttünk áll az Ember Tragédiája teljes megvilágításban. Madách saját egyéniségét, karakterét, szóval egész belső lényét: fájdalmát, csalódásait, s hamis bölcséleti nézeteit vetítette a világtörténelembe; annak folyását a saját képére átalakította, Ádámban önmagát, Évánban, legkirívóbban Keppler Borbálájában, feleségét rajzolta le s meglelt a saját tragédiája helyett nagyban az Ember Tragédiája és pedig a legkétségbeejtőbb kiadásban.

Egészen a tényálláshoz hiven mondotta tehát Bérczy Károly, a költő gyermekkori barátja s életviszonyainak ismerője, a Kisfaludy-Társaságban 1866-ban fölötte tartott emlékbeszédében: ki kell jelentenem azon erős meggyőződésemet, hogy soha író oly hasonló nem volt művéhez, mint az Ember Tragédiájához szerzője, hogy az író élete sohasem magyarázta oly világosan írói szubjektivitását, az író élete

soha oly világot nem vetett művére, mint épen a jelen esetben.

S ezzel ahhoz a ponthoz jutottunk, hogy alapos ítéletet alkothatunk magunknak a mű tárgyilagossága értékéről. Amint Madách személye, egyéni bajaival, nem tekinthető az emberiség tipusának; úgy alanyi beteges érzelmeit a történelemben vetítő műve sem tekinthető az emberiség által átélt történet hű tükrének, amelyből az emberi élet céljára bárminő komoly következtetést lehetne vonni.

Az Ember Tragédiájának iránya tehát teljesen hamis; mert az alapeszme, melynek szolgálatában áll, a pesszimizmus, se a józan ész, se a tapasztalás, se a történelem ítélőszéke előtt meg nem állhat.

Ha mindazonáltal e mű, hamis irányzata ellenére is, nagy hírre vergődött s nem találkozott, aki mindjárt megjelenésekor erre fölhívta volna a figyelmet, azt egyrészt a hasonló eszméktől áthatott korszellemnek, mely még a nirvánát, a megsemmisülést, mint életcél, hirdető buddhizmust is képes elébe tenni a kereszténységnek; másrészt a nagy közönségre ható ú. n. «lokális» szépségeinek köszönheti. Egy nagy alkotást láttak benne, irodalmunk gyarapodását; ellenben a theologikus szemponttal nem törődtek. Arany János, aki a Toldi Miklós-féle népies elemhez igen, de a magasabb bölcselmi elemhez nem értett, 1861-ben bemutatta a Kisfaludy-Társaságban s fölmagasztalta. Őt követték Szász Károly és Salamon Ferenc s az Ember Tragédiája hírneve meg volt alapítva.

Erdélyi János (a «Pálmák és Pályák»-ban) rámutatott ugyan egyoldalúságára, hogy az emberiség történetének csak «ördög-világi» oldalát mutogatja; de sokakat kiengesztelt a mű megnyugtatónak látszó befejezése, mely megszólaltatja az Urat, az Istent, ki a kétségbeesett Ádámot további küzdelemre buzdítja. S ebben ma is sokan a probléma valami megnyugtató megoldását látják.

Pedig tévednek. Az Ember Tragédiájában a főprobléma nincs megoldva, inkább csak megkerülve.

Mint tanulmányom elején, a tartalom bemutatásánál

jелеztem, Madách, minden történeti korszak végén, az emberi küzdelem hiábavalóságának, tehát az emberi élet pesszimiztikus felfogásának bemutatásával, újból és újból arra a következtetésre jut, hogy nem érdemes fáradni, nem érdemes élni, mert az ember célja el van hibázva.

Minden színe csak újabb bizonyítéka az alaptételnek:

mi dőre a cél,
Mi súlyos a harc, melybe utatok tér.

Nem a küzdelem, melyet az embernek megvívnia kell, az igazi baj tehát; hanem az, hogy ezeknek a küzdelmeknek nincs komoly céljuk, csak egyetlenegy: a csalódás, ami az emberi élet célját nem képezheti.

S Ádám a 15-ik színben, vagyis az utolsóban, végignézve a képeket, az emberiség korszakait, mint mondja, «a rettentő képeket», melyeket szemei előtt elvonulni látott, csakugyan a pesszimizmus ultima conclusiójára: az öngyilkosságra határozza el magát, hogy megmentse fajtát a céltalan küzdelemtől:

Elöttem a szirt és alatta mély:
Egy ugrás, mint utolsó felvonás...
S azt mondom, vége a *komédiának*.

Olyan élet, aminő fajának egész végig, az eszkimókorszakig, sőt a föld kihüléseig szánva van, nem élet, hanem komédia.

Madáchnak ezzel az «ugrással» be kellett volna fejeznie művét. A mű expozíciójára józan logika szerint más befejezés nem következhetik; mivel a tények az emberiség kezdő korától egész a föld kihüléseig, tehát az emberiség elmúltáig ott állanak a maguk rideg világában s egyet bizonyítanak, a mű alaptételét, hogy valóban dőre az ember célja.

Azonban mintha váratlanul a jobbik lelkiismeret ébredt volna fel Madáchban azért a sok hibáért és ferdítésért, mit a színek hosszú során át a történelmen elkövetett, az utolsó szín befejezéseként, műve utolsó hét oldalán, egyszerre eddigi

fejtegetéseivel teljesen ellenkező álláspontra helyezkedik. Két motívummal akarja elhitetni Ádámmal az élet becsét. Föl-lepteti t. i. Évát, ezt az elébb bemutatott s Ádám szemeiben csupán «drága csecsebecset, haszontalant, de szépet», ki odasúgja a szirt felé haladó Ádámnak: anyának érzem magam; — majd megszólaltatja az Urat, ki egyszerre mint deus ex machina vigasztalólag lép oda Ádámmal s vigasztalásait, melyeknek az emberbe életkedvet kellene önteniök, azzal végzi: ember küzdj s bízva bizzál!

Ezen hétoldalas záradék s a mű dereka közt belső ellenmondás van. Az asszonyi szónak a tapasztalás szerint a küzdelemben elcsüggedett s a sorssal leszámolt férfira nem szokott hatása lenni. Annál kevésbbé lehet befolyása Ádámmal annak az Évának, akit sokféle kiadásban, de mindig frivolnak volt alkalma megismerni. Hogy Ádám a meglátott képek után mégis hajt Éva szavára s nem ugrik le a szirttől, az lélektani képtelenség. Ádámnak nemcsak magának kellett volna Éva odasúgására leugrania a szikláról, hanem Évát is magával kellett volna rántania a mélybe, hogy nemzedékét megmentse a hiábavaló küzdelmekről. A meglátott «döre cél» ezt az eljárást követelte tőle. Hát Isten biztató szava? Annak meg az előzmények után semmi komoly alapja nincs. Az Istenhez nem méltó buzdítás. Hiszen Madách az élet céltalanságát, az ember elhibázott célját, az emberiség egész életét kimerítő annyi jeleneten keresztül s oly drámai erővel fejtegette, hogy az Úrnak az egyszerű biztatáson kívül alig valamit tartalmazó, majdnem üres szavait megcáfolja a végig látott valóság. Tehát az ilyen záradék legfeljebb arra látszik jónak, hogy Isten kegyetlenségét az emberrel szemben még inkább feltüntesse, mint aki tudja, hogy دوره célt tűzött az ember elé s ennek ellenére őt mégis a boldogtalanságtól való megszabadulástól, az óhajtott megsemmisüléstől visszatartja.

Ha Ádámnak esze van, nem hihet az ilyen Istennek; mert hiszen mit ér az olyan vigasztaló szó, melyet az idők végéig meglátott valóság, a következetesen céltalannak bizonyult lét meghazudtol! Ott a színekben, a küzdelmek között

kellett volna ezt a vigasztalást hallanunk; csak hogy akkor az Isten segítsége mellett azok a színek nem végződhettek volna úgy, ahogy végződtek s akkor a mű alapeszméjét is másképp kellett volna fölállítani. Akár Isten-káromlásnak is beillik tehát az ilyen befejezés, melyről igazán nehéz volna megmondani, hogy mit akart vele Madách elérni. Abban a keretben, ahol azok a történeti színek lefolynak, egész a szírtig való jutásig, a mű szerint Istennek semmi helye nincs; az emberiségnek pedig más történeti élete nincs, legalább Madách szerint nincs, mint amelyet Ádám az álmoképekben látott. Tehát az Isten post festa előrántásával a költemény alapeszméjeül szolgáló pesszimizmust nem javította ki, a színek pedig, történeti képekkel megrakva, tiltakoznak az ilyen epilógus ellen; ennél fogva ezzel az eljárásával, egyéb hibáin kívül, legfőljebb még rossz logikusnak is bizonyul a költő.

Az érdekes és fölötte fontos probléma: az ember célja az Ember Tragédiájában egyáltalán nincs megoldva, vagy ha úgy tetszik, nagyon rosszul, mert pesszimiztikusan van megoldva. De megnyugtatót nem nyújt.

Ép azért, ami a hatást illeti, melyet e mű az avatatlan olvasóra gyakorolhat, az valóban csak káros lehet, az Ember Tragédiáját akár a művelt öngyilkosjelöltek katekizmusának is lehetne nevezni. Mert ha valakinek annyi példán, de sőt az emberiség egész életén bevitattuk azt, hogy az életnek semmi hasznos célja nincs, ellenkezőleg, hogy minden küzdelmünk, a legnemesebb eszmékért való önfeláldozásunk is hiábavaló, annak szemében alaposan lerontottuk az élet becsét, annak osztályrésze legfőljebb a sötét kétségbeesés lehet. Azt többé az életnek nem adja vissza semmi. Hát a könnyelmű ember, akit szenvedélyei és bűnei tönkretettek, akire ennek folytán teherré vált az élet, mit fog kiolvasni a műből?

Szerintem az Ember Tragédiája, ami a hatást, az okozható lelki károkat illeti, közeli rokonságban van Lessing «A bölcс Nátán» című drámai költeményével. Valamint Lessing e művével, kivált annak a három gyűrűről szóló s

Boccaccióból átvett meséjével, nagyban hozzájárult a vallási indifferentizmus elterjesztéséhez, ahhoz a balvéleményhez, mely ma már közzsájon forog, hogy minden vallás egyformán jó: úgy Madách e művével, melynek pedig annyi az olvasója, sőt középiskoláinkban kötelező olvasmánynak van előírva, megingathatja a tiszta, fölemelő és magasztos keresztény tant az ember céljáról, úgy hogy olvasója minél jobban belemerül fejtegetéseibe, annál kevésbbé lesz tisztában azzal, ha a pesszimizmus nem is győzi meg teljesen, hogy tehát mi végre is vagyunk a földön? Hogy Madách fölfogása mellett a keresztény morálnak, sőt az Istenbe, a gondviselésbe vetett hitnek semmi alapja nincs, fölösleges is említeni.

De az Ember Tragédiája egyúttal annak is tanulságos példája, hogy amit annyi filozófus eddig sikertelenül próbált, az ember célját, ahogy azt a keresztény tan előadja, a túlvilágra való vonatkoztatás nélkül megfejtetni, az eme alap nélkül író Madáchnak sem sikerült, az a cél rá nézve is megfejtethetlen problémának maradt. És hogy pesszimizstikus alapon maga is mennyire nem tudott megnyugodni felfogásában, mutatja a következetlenség, melybe műve végén esett, midőn vizsgáztatásért mégis csak az Istenhez fordult.

Dicsérhetik azért ezt a művet az irodalomban, akár a világirodalom elsőrangú termékei közé is sorozhatják, én, bár egyes részleteinek költői szépségeit készséggel elismerem, az egészet, az előadott beható vizsgálat alapján, dicsérni nem tudom.

X.

Jézus gyermekkora és testvérei.

1905. év karácsonyán nagy mozgalmat idézett elő Másznyik Endre pozsonyi ev. theologiai tanár «Jézus gyermekkora» című, a «Budapesti Hírlap»-ban közölt dolgozata. Másznyik Renanra emlékeztető részletességgel leírta a régi Názáretet, benne Józsefék házat, családi életüket, Jézus iskoláztatását s

egyebeket, szépen festő fantáziával. A dolgozatnak történeti értéke nem volt; Jézus gyermekkoráról nagyon kevés, alig egy-két sor olvasható az evangéliumokban, a többi részletről épen semmi, kivéve ami mesék olvashatók erről a fennmaradt apokrif iratokban.

Az egésznek tehát csupán csak képzeleti értéke volt; néhány részlete azonban történeti benyomást gyakorolhatott az olvasóra. Ilyen volt a Mária gyermekeiről szóló részlet. «Mária — így írt a többi között — az édes jó anyák mintaképe vala. Egy élete volt s azt is gyermekei boldogságáért áldozta. *Körülbelül hét gyermeke közül* a legidősebb az elsőszülött Jézus volt. Gyűgyűgő korától fogva becsületes s munkás szegénységben és istenes jámbor életben nőtt föl.»

A Mária «gyermekeiről» szóló kérdést, mely az ősi kath. tannal, Máriának, az Istenanyának, a már a IV. században az antidikomarianiták, Jovinianus, Helvidius, Bonosus támadásai ellen megvédett örök szüzességével (ἀειπαρθενός), mint a III. konstantinápolyi zsinat (680) mondotta: «ante partum, in partu, post partum virgo»-kiváltságával homlokegyenest ellenkezik, a mult század 80-as éveiben, az erre járó Verescsagin orosz festő ugyanezt az eszmét ábrázoló «Szent család» festményének kiállítása, illetőleg a kiállítás alkalmából megindult ellenmozgalom idejében bőven megbeszélte a magyar kath. sajtó. Ugyanezt kellett megismételni Másznyik ellen is, ki, mint prot. theologus, magától is igen jól tudhatta volna, mi foglaltatik erről a dologról az egyetlen történeti kutforrásban, az evangéliumokban.

A kérdés ugyanis történeti szempontból így áll. Az evangéliumok sehol sem beszélnek «Mária gyermekeiről», ez a kifejezés nem is fordul elő bennük. Mindenesetre egymagában is sokatmondó körülmény, ha Máriának csakugyan lettek volna gyermekei. Alkalmi iratok lévén s nem Jézus életének és tanításának rendszeres összefoglalása, Máriáról is csak alkalmilag említenek egyet-mást; de ez a kevés is olyan természetű, hogy Másznyik nézetét kizárja. Így megtudjuk Máriáról, hogy el volt jegyezve Józsefnek; azonban hozzáteszi az evan-

gélium: «mielőtt egybekelének, úgy találtaték, hogy méhében fogant a Szentlélektől.» (Máté 1, 18.) Jellemző különben e tekintetben az a párbeszed is, mely jegyes korában, Mária és az angyal között végbement. Az angyal üdvözlőlvén őt, mondá: «Ne félj, Mária, mert kedvet találtál az Istennél. Ime méhedben fogansz és fiút szülsz és az ő nevét Jézusnak hívod... Mondá pedig Mária az angyalnak: Mikép leszen ez, holott férfiút nem ismerek?» (Luk. 1, 30—34.) Hogy a Józsefnek eljegyzett, tehát férjhez menendő Mária így beszélt, ebből a sz. Atyák szüzességi fogadalmára következtetnek, melyet házasság állapotában is megtartandó volt. Azért az evangéliumok nem is nevezik Jézust «József fiának»; hanem így beszélnek róla: «Jézus (megkereszteltetésekor) mintegy harminc esztendőskor kezdte lenni, fia lévén, *mint velük vala*, Józsefnek.» (Luk. 3, 23.) Nem volt József fia, hanem csak a titokba be nem avatott emberek vélték őt József fiának. Folyton csak anyjáról beszélnek. Így: (tizenkét esztendőskorában a jeruzsálemi ünnepekről) «leméne velük és jöve Názáretbe és engedelmes vala nekik. *Anyja pedig* az igéket mind szívében tartja vala.» (Luk. 2, 51.) Nyilvános működése alatt sohasem találkozunk Józseffel Jézus társaságában. Midőn pedig Jézust keresztre feszítették, anyját Jánosnak, kedvelt tanítványának, ajánlta gondjaiba. «És azon órától a tanítvány őt (t. i. Máriát) magához vevé.» (Ján. 19, 27.) Az olyan anyát, akinek hét gyermeke van, kell-e s egyáltalán lehet-e egy idegen embernek gondjaiba ajánlani?

Ugyanezekből az evangéliumokból azonban azt is megtudjuk, hogy Jézusnak anyai ágon voltak unokatestvérei és pedig anyja hasonló nevű nővérének (illetőleg unokanővérének), Máriának és Kleofásnak a gyermekei. És mivel az evangéliumok ezeket egy-két helyen, a minden nyelvben szokásos szóhasználat (atyafi-testvér) szerint, Jézus testvéreinek és hugainak nevezik, Renan és nyomában Másznyik, Jézus «eme» testvéreiről Mária gyermekeire s ebből Mária családjára következtetett. Így Márk (6, 3.) azt írja a Jézus bölcs tanítása felett csodálkozó zsidókról, hogy ekkép nyilatkoztak: «Nemde

azon ács ez, *Mária fia*, Jakab és József, Judás és Simon testvére? Nemde itt nálunk vannak hugai is? És megbotránkózának benne.» Vagyis nem tudták elképzelni, egy ácsnak honnan van akkora bölcsesége, mint Jézusnál tapasztalták, és amint az ilyenkor szokás, megszólták őt.

Mi már most ennek a «körülbelül hét» gyermeknek a genealógiája?

Nem kell máshová fordulnunk feleletért, maguk az evangéliumok eligazítanak származásuk felől. Eme «gyermek» szülei felkeresésénél a kiindulópontot János evangéliumában találjuk. Jánosnál (19, 25.) olvassuk, hogy Jézus kereszttje alatt a többi asszonyok között állott «az ő anyja és anyjának nővére, Mária, Kleofás felesége.» Ebből az adatból indulunk ki. Itt mindjárt megtudjuk, hogy Máriának, Jézus anyjának, nővére volt és pedig az evangélium szerint azt is Máriának hívták; férjes asszony volt, Kleofás felesége. Ilyenformán itt mindjárt találkozunk azzal a jelenséggel is, hogy a rokonokat megjelölő nevek a szentírásban nem mindig betű szerint veendők. Ha betű szerint vesszük az itt előforduló neveket, következnék, hogy Jézus anyja is Mária volt, meg hogy nővérét is Máriának hívták, aminő névazonosság pedig egy és ugyanazon család két élő leánygyermekénél ki van zárva. Tehát Kleofás Mária nevű felesége vagy unokanővére volt Jézus anyjának, vagy általában csak rokona. Bisping szerint: az evangélium Kleofás (máskép Alfeus) feleségét Jézus anyja nővérének nevezi, pedig valószínűleg nem volt édes nővére, hanem sógornéja, mivel Kleofás József testvére volt. (Erklär. des Evangel. nach Johannes. 1869. 433. l.)

Ebből az adatból kiindulva, kinyomozhatjuk, kik voltak tulajdonképp Jézus említett «testvéreinek» a szülői? Máté ugyanis (27, 56.) ugyanazt a kereszt alatt álló Máriát, akit János Jézus anyja nővérének nevezett, Jakab és József anyjának mondja. Ebből a két adatból tehát Jézus anyja «nővérének» a férjét, Kleofást és két fiát: Jakabot és Józsefet ismerjük meg. Márk szerint (15, 40.) ugyancsak a kereszt alatt álló Mária a kisebbik Jakab anyja és József anyja volt. Pál apostol is (Gal.

1, 19.) Jeruzsálemben «Jakabot, az apostolt, az Úr atyafát» látta s csakugyan az apostolok névsorában (Máté 10, 3.) találjuk Jakabot, a kisebbiket, Alfeus (vagy Kleofás) fiát. Ennek a Jakab apostolnak testvére pedig Judás apostol volt, mint ez utóbbi a kánonban olvasható levele elején említi. Ime megvan a harmadik testvér is, Judás, Kleofás fia.

Hegesippus történetírónál pedig olvassuk (Euseb.: Hist. eccl. III. 10.), hogy Kleofásnak Simon nevű fia is volt, a későbbi Jeruzsálemi püspök. Ime a negyedik «testvér.»

Összevetve ezeket az evangéliumi adatokat, látjuk, hogy Jézusnak Márknál (6, 3.) s egyebütt említett «testvérei»: Jakab, József, Judás és Simon nem vérszerinti testvérei, hanem csak *unokatestvérei*, szüleik pedig Kleofás és Mária, Jézus anyjának unokanővére vagy sógornéja, voltak.

Ez ime Mária, Jézus anyja, Másznyik által bemutatott családja és körülbelül hét gyermeke! Már t. i. amennyiben valakinek a közelebbi rokonait is «családnak» lehet nevezni.

A «testvér» szónak ilyen tágabb értelmű használata az unokatestvér helyett a vérrokonsági fokozatokra külön szóval nem rendelkező héber nyelvben csakúgy, mint a magyarban s mint minden nyelvben megszokott dolog. Nem mindig vérszerint való testvérünk az, akit testvérnek nevezünk. A szentírásban is legalább négyféle a használata. Freppel szerint az újszövetségben a testvér szó 360-szor fordul elő és jelenti: ugyanazon atyának a gyermekeit; jelenti továbbá az ugyanazon rokonsághoz tartozókat, tehát a rokonokat; azután egy és ugyanazon ország fiait és végre az egyugyanazon hitű vagy érzelmű embereket. (Beleuchtung der Renan'schen Schrift: Das Leben Jesu. 154. l.) Ugyanazt állítja Gesenius, hogy a «testvér» szónak a hébereknél igen tág értelme volt s hivatkozva az ószövetségi sz. könyvekre, hét ilyen jelentést sorol fel (Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum. Lipsiae. 1833. 33. l.), Schleusner meg kérdésünkre vonatkozólag egyenesen azt írja, hogy «mindazokat a helyeket, ahol Jézus testvéreiről van szó, közeli rokonaira kell vonatkoztatni.» (Lexicon über das neue Test. I. 44. l.)

Igy találta ezt Eröss Lajos, a nemrég elhunyt tudós debreceni ref. superintendens is, aki könyvében így ír Jézusról: «Atyja József ácsmester volt. Hogy ennek a férfinak több gyermeke s így Jézusnak fi- és nővérei lettek volna (Strausz és Renan), be nem bizonyítható. Azokon a helyeken (Máté 12, 46; 13, 55; Márk 3, 31; 6, 3; Luk. 8, 19; Ján. 2, 12; 7, 3; 5, 10; Ap. Csel. 1, 25), amelyekre e tekintetben hivatkozni szoktak, mindenütt csak az ő «atyafiáról» van szó, nem pedig kifejezetten az ő testvéreiről.» (Apologétika. 1905. 299—300. l.) Különben, teszi hozzá ellentétben Másznyik bőbeszédűségével, «a Jézus neveltetéséről, gyermekkoráról s zsenge ifjúságáról alig tudunk valamit.»

Amint pedig a «testvér» név Jézussal kapcsolatban tágabb értelmű az evangéliumokban, úgy hasonlókép a mondottakhoz képest értelmezendő az ilyen szöveg is: «És nem ismeri vala őt (t. i. József Máriát), mígnem elsőszülött fiát szülé» (Máté 1, 25), amint erre már sz. Jeromos, Helvidius ellen írva, figyelmeztetett. Az egész fejezetben t. i. Máté annak akar kifejezést adni, hogy Jézus, annak ellenére, hogy Mária már József neje volt, nem tőle, hanem a Szentlélektől fogantatott. Tehát az a «mígnem» csak azt jelenti, mi nem történt emberileg Jézus fogantatása előtt, anélkül, hogy egyúttal azt is akarná mondani, hogy Jézus születése után József és Mária mégis elhálták a házasságot. Az «elsőszülött» pedig a szentírási beszéd mód szerint (pl. Exod. 13, 13; Levit. 27, 26) szintén nem olyat jelent, aki után még más gyermekek is születtek; hanem jelenti az egyetlen szülöttet, aki előtt anyja mást nem szült s aki azután is egyetlennek maradt. Ehhez képest Mária lehetett József felesége, úgy hogy az evangélium Józsefet Mária férjének nevezi (Luk. 1, 27), mert valódi házasságot kötöttek; de azt el nem hálván, Mária szűz maradhatott és egyben anya lehetett, amint ezt az egyház mindig vallotta.

Innen magyarázható az a történeti jelenség is, hogy míg a keresztény ókor Jézusnak hozzátartozóit: Szűz anyját, akit mindenkor szűznek nevez, továbbá nevelőatyját, Józsefet, va-

lamint anyjának a szüleit: Joakimot és Annát, mindenkor kiváló tiszteletben részesítette: Jézus testvéreiről, vagy azok tiszteletéről, soha említés sem történik.

XI.

Schell: Jézus megváltó haláláról.

A német filozófia időről-időre változó irányai nyomot szoktak hagyni a német kath. theológián is, amennyiben mindig találkoznak egyesek, akik a rosszul értelmezett «haladás» jelszavától megtévesztve, racionalisztikus elemeket és fel-fogásokat törekednek belevinni a változhatatlan kinyilatkoztatáson alapuló katolikus dogmatikába. Megfelelnek lerini Vincének a kath. tanokban lehetséges haladásra vonatkozó abbeli kánonjáról: «cum dicis nove, ne dicas nova»: ha új formában mondod is, ne mondj újat. (Commonitorium. c. 22.) Azért az egyháznak, ennek az ugyancsak lerini Vince szerint «depositorum apud se dogmatum cauta et sedula custos»-nak (c. 32.), időről-időre sok gondot okoznak ezek a tanát újító irányok.

Egy ilyen újabb iránnyal próbálkozott Schell Hermann, a nemrég elhunyt würzburgi dogmatikus, a múlt században elitelt racionalizáló hermesianismusnak egy kései ivadéka.

Mint dogmatikust három vonás jellemezte. A germán szellem, mint ő nevezte, túlbecsülése a román szellem fölött. A skolasztika s egyáltalán az előző korok nagy theologusainak kevésre becsülése. És végre különös ellenérzés a jezsuiták tudományos működése iránt. Tanulságos e tekintetben különösen: Der Katholizmus als Princip des Fortschritts (1897.) című műve. Mint igazi spekulatív német új utakat szeretett törni s követni ott is, ahol az egyház a követendő utat már megjelölte. Dogmatikájának vezérlő eszméje az Isten új fogalma: Gott als Selbstursächlichkeit, Deus ut causa sui (Kath. Dogmatik. 1889. I. 268, 272 stb. 1.), mellyel az Istenbe a fejlődés és így a tökéletlenség eszméjét vitte bele, aminek

folytán nála aztán a többi kath. tani fogalmak is új tartalmat kaptak.

Megtévesztette egyrészt Kantra visszavezethető filozófiája; másrészt a haladás, de rosszul értelmezett haladás és modernség csalóka fénye, mint annyi más embert az idők folyamán. A haladáson tani változtatást értett, nem pedig a kinyilatkoztatott tanok fölismerésében való öntökeletesbitést. A dogmának nem mélyebb, hanem új, subjectív felfogását. Ez pedig nem haladás a dogmatikában, hanem változtatás, mint ahogy már régen óvott az ilyen fogalomcsere ellen az említett lerini Vince, mondván: *sit ille profectus, non mutatio*; a haladás legyen haladás, ne pedig változtatás, mert a változtatás valóságosan egy folyton újból való kezdés. A kinyilatkoztatott vallási igazságok ugyanis nem olyanok, mint a filozófiai vagy a természettudományi igazságok, melyeket tapogatódzva, részenként kell felfödőzni; azok az igazságok adva vannak s nekünk csak formuláznunk kell őket. *Sit ergo profectus in eodem dogmate, in eodem sensu et sententia* (c. 23.) A haladás legyen haladás. Mint midőn például valaki franciául tanul, nem abban keresi a haladást, hogy ráunván e nyelvre, abbahagyja s tanul helyette olaszt, majd angolt; mert ez nem tanulás, hanem egyszerű kapkodás, mely nem vezet a francia nyelv alapos ismeretére. A fa is — erre a hasonlatra is lerini Vince mutatott rá — apró csemetéből nő nagyra, fejlődik, halad; de folyton önmagában fejlődik, folyton ugyanannak a fának marad s nem úgy, hogy folyton más és más fává változik. Ezt az ú. n. haladást, ha a természet ilyen fogalomhamisításokra egyáltalán képes volna, ugyancsak megköszönnők.

Schell újtó keze alatt a dogmák egész sora a haladás nevében a katholicizmusban nem ismert új tartalmat kapott; különösen, amelyek az ő sajátosan új istenfogalmával közelebbi vonatkozásban voltak s amelyekben, az isteni attributumok kellő mérlegelése híján, az igazságosság rovására egyoldalulag hangoztatott isteni szeretetet érvényesítenie lehetett.

Ilyen, általa új fogalmazásban tanított dogmák egyike

Krisztus megváltói működésére, nevezetesen kereszthalálának engesztelő jellegére vonatkozik. (V. ö. Stufler: Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott. Zeitschr. für kath. Theologie. Innsbruck. 1906. 385. 1.)

Dogmája vallásunknak (Róm. 5, 12), hogy Ádamban az egész emberi nem elbukott; elvesztette a kegyelmi állapotot s képtelenné lett a természetfeletti cél elérésére, melyre Isten végtelen jóságában eredetileg emelte. Isten azonban könyörült az elbukott emberen s nemcsak ígért Megváltót (Gen. 3, 15), hanem az idő teljében el is küldte és pedig egyszerű Fiát, «az Isten Bárányát, ki elveszi *a világ bűnét*» (Ján. 1, 29), hogy eleget tévén a megsértett isteni igazságosságnak, ismét visszaállítsa az eredeti rendet. Ez csak elégtételadás útján volt lehetséges és pedig a megbántásnak megfelelő elégtételadás által.

Krisztus ezzel az elégtétellel szolgált helyettünk, meghalván a keresztfán. Ilyen, az isteni megbántással egyenlő értékű elégtételadásra ugyanis nem volt képes más, mint csak Jézus Krisztus; mert ő, mint megtestesült Ige (Ján. 1, 14), egy személyben Isten és ember volt. Emberi természete szerint tehát szenvedhetett és szenvedett is s ez a szenvedése, ez a halála, miután emberi természete isteni szomelyének volt a természete, végtelen értéket képviselt. (Róm. 5, 15.)

Ez Krisztus kereszthalálának az értékelése a keresztény kath. vallásrendszerben: az engesztelés. Crux ara fuit.

Elégtételadás volt halála helyettünk a megbántott Istennek, melyet Krisztus teljesítve, az ember számára a természetfölötti cél elérését ismét lehetővé tette (Ján. 1, 12) s vele egyúttal megnyitotta a kegyelmek forrását is, melyek a saját erejéből arra képtelen embert a cél elérésére képesítik. E cél szolgálatára ugyancsak alapította egyházát s a szükséges kegyelmek velünk való közlésére rendelte a szentségeket.

Ismeretes, hogy az újabb bibliai kriticismus is látja ezeket az evangéliumi helyeket s mégis Krisztus halálának ilyen felfogását szent Pál találmányának minősíti. (Hollmann: Die Bedeutung des Todes Jesu. Tübingen. 1901.) Pedig a kereszt-

halál áldozati jellege és pedig a helyettesítő elégtételadás értelmében (*satisfactio vicaria*) annyira sajátja az evangéliumoknak s annyira kidomborodik bennük, magának Krisztusnak haláláról tett nyilatkozataiban, hogy azt onnan szent Pál javára semmiféle kritikai mesterkedéssel kitagadni nem lehet.

Nem Pál apostol, hanem maga Krisztus tanított ki bennünket halálának céljáról és soteriológikus értékéről. Minél közelebb jutott szenvedése pillanatához, lépésről-lépésre annál világosabb lett az hallgatói előtt. Az erről való kitanításban is bizonyos fokozatosságot követett, mint egész tanításában, ami annál szükségesebb volt épen e pontban, mert tanítványai is hódolva az akkori zsidó felfogásnak, a várt Messiásban nem a megváltót, nem a lelkek üdvözítőjét, hanem földi királyt vártak. (L. erről szóló értekezésemet *Religio*, 1913. 574. l.) Földi gondolatokkal voltak eltelve, koruk szellemének neveltjei voltak, amivel szemben csak lassan lehetett őket hozzászoktatni Krisztus küldetése igazi céljának a felismeréséhez, ahhoz, amit a Mester így fejezett ki: Országom nem e világból való. Általános jelzésen kezdi, lassan puhítgatja gondolkodásukat, míg majd eljut a részletekig.

Előbb csak általánosságban hangoztatja előttük: «Az ember fia *üdvözíteni* jött, mi elveszett volt». (Máté 18, 11; Luk. 19, 10.) «Úgy szerette Isten a világot, hogy az ő egyszülött fiát adá, bogy minden, aki ő benne hisz, *el ne vesszen*, hanem örök élete legyen». (Ján. 3, 19.) Ezek már nem földi gondolatok. Azután, hogy népies módon még érthetőbbre tegye hivatását a zsidó eszmekörhöz szokott tanítványai előtt, első nyilvános fellépésétől, a Jordán vizében történt kereszttelkedésén és a názáreti zsinagógában való első tanítói fellépésén kezdve egész elfogatásáig, különböző alkalmakkor azonosította magát az Isaiásnál leírt *Ebed-Jahvé*-val, Isten szolgájával, kinek szerepe a próféta 53. fejezetében a másokért, a sokak bűneiért való szenvedésben tetőződik. (*Religio*, 1913. 595. l.) Ezzel hatékonyan terelgette gondolataikat a lelki megváltás eszméje felé. Majd meg aztán még világosabban kezdett beszélni. Mint Máté a 20. és Márk a 10. fejezetében

előadja, Jézus az utolsó husvétra készülvén, közölte tanítványaival, hogy fölmennek Jeruzsálembe. Útra kelvén, tudtukra adta, mi vár ott reá: elárultatik, halálra kárhoztatják és átadják a pogányoknak; megostorozzák és megölik őt és harmadnapra föltámad. Erre hozzájárulának Jakab és János, Zebedeus fiai és kérték (még mindig a földi királyságot forgatván fejükben), hogy az egyik jobbja, a másik balkeze felől ülhessen az ő dicsőségében. Jézus erre kitanította őket, hogy az ő hivatása nem fejedelem módjára uralkodni másokon, hanem szolgálni; mert — úgymond — «az ember fia nem jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és *életét adja váltságul sokakért*», και δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἅντι πολλῶν.

Ennek a váltságdíjnak (λύτρον) a lerovása volt tehát élete célja, nem pedig az, hogy a zsidók által várt fejedelmi székre üljön. A beszéd kezd egészen világos lenni, csak azt nem fejezi még ki itt határozottan, kinek fizeti majd a váltságdíjat és hogy miféle szolgaságból szabadítja ki a «sokat».

Teljes világosságot derít a kérdésre az utolsó vacsora befejeztekor az eucharistia alapításával. Akkor vevén a kenyeret, megáldá és megszegé és adá tanítványainak, mint Máté (26, 26—28) beszéli és mondá: vegyétek és egyétek, ez az én testem. Lukács (22, 19) hozzáteszi: mely *érettetek* adatik. És vevén a kelyhet — folytatja Máté — hálát ada és nekik adá, mondván: Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, az új szövetségé, mely *sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára*.

Erre az utolsó kinyilatkoztatásra szintén különlegesen már előbb készítette volt elő tanítványait, mint János 6. fejezete harmadik részében (52. v.) a csodálatos kenyérszaporítás után olvassuk: A kenyér, melyet én *adandó* vagyok, az én testem *a világ életéért*. Akkor még vitatkoztak tanítványai (67. v.) afölött, hogy hogyan adhatja nekik az ő testét eledeül és némelyek el is hagyták a «kemény beszéd» miatt; az utolsó vacsorakor ellenben már nincs köztük vitatkozás, már értik szavait s tudják, hogy az beszél így, akinél «az

örök élet igéi» vannak. Amit akkor ígért, ime az utolsó vacsorakor teljesítette: adta azt a kenyeret, mely az ő teste a világ életéért.

Az ő teste tehát sokakért adatik s az ő vére sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára. Ez Krisztus halálának engesztelő jellege, ez a helyettesítő elégtételadás (*satisfactio vicaria*) a legszorosabb értelemben, magának Jézus Krisztusnak saját szavaival kifejezve.

Ami soteriologikus vonást lát tehát később szent Pál Krisztus halálában, az már nem egyéb, mint Krisztus erről szóló tanításának részletező értelmezése. Így midőn mondja: «Isten tulajdon Fiának sem kedvezett, hanem mindnyájunkért adta őt» (Róm. 8, 32); vagy: «Krisztus eltörülvén az ellenünk szóló végzés kéziratát, mely ellenünk bizonyított és elvevén azt, fölszögezé a keresztre» (Kolosz. 2, 14); vagy «Krisztus mi érettünk halt meg» (Róm. 5, 9) s így «ingyen igazulunk meg az ő kegyelméből a Jézus Krisztusban való váltság által». (Róm. 3, 24.)

Ennélfogva, ha mindjárt az I. században, a római Kelemen a korinthusiakhoz 96. körül írt első levelében Krisztus haláláról ezt olvassuk: «Sanguinem Christi intentis oculis intueamur et cognoscamus, quam pretiosus sit deo et patri eius, qui *propter nostram salutem effusus* toti mundo poenitentiae gratiam obtulit» (Funk: Patr. Ap. I. 109. l.); ha, mondom, Krisztus halálának ez a soteriologikus jelentősége, hogy vérét a mi üdvösségünkért ontotta ki, így ment át mindjárt az ősegyház köztudatába: tudhatjuk, hol keresendő annak a forrása.

Ritschl s nevezetesen a tübingai iskola fellépése óta, mint említettem, mintegy kicsinált dolog a túloldalon, hogy mindaz, ami az evangéliumokban Krisztus halálának a *satisfactio vicaria* értelmében való engesztelő jellegére vonatkozik, mégis csak Pál apostol az evangéliumi szerzőkre való hatására vezetendő vissza. Újabban azonban ez a merev nézet is engedni kezd. A prot. Feine, Hollmannal vitatkozva, a «Jesus Christus und Paulus» (1902.) című művében Márkra vonat-

kozólag kimutatja (135. l.), hogy e befolyást rajta nem találja, amiről különben mindenki könnyen meggyőződhetik. Vegyük pl. csak a «váltásdíjról» szóló, fönnebb már említett helyet (Márk. 10, 45.) és hasonlítsuk össze I. Timot. 2, 6-al s azt találjuk, hogy Márk még a stilusban is független Páltól.

A két textus eredetiben így hangzik:

Márk 10, 45:

I. Timot. 2, 6:

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν ἄνθρωπος χριστὸς Ἰησοῦς δοῦς
δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἑαυτὸν ἀντὶ λύτρον ὑπὲρ πάντων.
ἀντὶ πολλῶν.

A különbség a kettő között mind a felfogás, mind a kifejezések tekintetében szembetűnő. A nehézkes: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ helyett Pál jobb görög kifejezést használ s azt mondja: δοῦς ἑαυτὸν; λύτρον helyett a kifejezőbb ἀντὶ λύτρον-t használja, ἀντὶ πολλῶν helyett pedig ὑπὲρ πάντων-t.

Ennek a stilbeli különbségnek csak az lehet a magyarázata, hogy Márk is, Pál is közös forrásból merített, ami a 70-es évekből való s az akkori közhangulatot kifejező Didaché szigorú parancsai szerint, hogy mindnyájan az egy közös tanhoz ragaszkodjanak, nagyon természetes; de Márk szorosabban ragaszkodik a forráshoz, Pál ellenben szabadabban használja azt. Különben Pál maga jelöli meg a forrást, ahonnan merítette soteriologikus tanát, t. i. a hagyományt. I. Kor. 15, 3—4 írja: «Azt adtam elétek, *amit átvettem*, hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért, az írások szerint». Amiben más adatok is megerősítenek; így az Ap. Csel. szerint (2, 23; 3, 15; 8, 30—35; 10, 43) s Péter első levele szerint (1, 18—19) Jézus halálának megváltói értékelése az ősegyház köztudatában élt.

Hasonlóképen vagyunk az eucharistiáról szóló szinoptikus textusoknak Pál befolyása alatt való keletkezésével is, amit Pfleiderer, Hoffmann, Harnack s mások, legújabbban pedig Loisy a szinoptikusok rovására annyit hangoztatott.

Krisztus utolsó vacsorai, a helyettesítő elégtételadást oly

világosan kifejező s fennebb idézett szavait négy szentírási textus örökölte meg: Máté 26, 26—28; Márk 14, 22—24; Luk. 22, 19—20; I. Kor. 11, 23—25. Ezek a textusok tartalmilag megegyeznek.

Összehasonlítva tehát a három szinoptikust szent Pál eucharisztikus előadásával, kérdezzük: tulajdonkép mit is tartalmaznak: Pál spekulációját-e csupán, vagy pedig történeti hagyományt? Másszóval: azok a szinoptikus értesítések az utolsó vacsoráról csak utólag, Pál korinthusi kigondolása után kerültek-e be az evangéliumokba, illetőleg Jézus tanításába, vagy pedig Krisztus saját eredeti nyilatkozatai vannak-e előttünk?

A négy szöveg valóban hasonlít egymáshoz s tekintettel arra, hogy Pál első korinthusi levele körülbelül 56-ból származik, míg az evangéliumok csak azután íródtak, befolyásoltatásuk Pál eszméi által nem látszik lehetetlennek. De a lehetőség még nem ténybeli valóság, azt igazolni kell.

Már most, ha figyelmesen összehasonlítjuk a négy textust, a hasonlóságok mellett feltűnő eltéréseket is észlelünk rajtuk, úgy hogy ezen az alapon mindjárt az első tekintetre két csoportra kell őket osztani: Máté és Márk, Lukács és Pál csoportjára. (Stabb: Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. 1908. 94. l.)

Nevezetesebb eltérések: Máténál és Márknál a kenyér konzekrációja után hiányzik a fontos adalék: mely értetik adatik, illetőleg megtöretik, mint ahogy ezt Lukácsnál, illetőleg (az eredeti szöveg szerint: *κλῶμενον*) szent Pálnál olvasuk. Hasonlókép a kehely konzekrációja máskép hangzik Pálnál, mint Máténál és Márknál. Továbbá Pálnál és Lukácsnál a test és vér soteriológikus értéke így van kifejezve: *ὅπερ ὁμῶν* = értetek adatik, még Máténál: *περὶ πολλῶν*, Márknál *ὅπερ πολλῶν* = sokakért adatik. Az eucharistiát mint állandó intézményt elrendelő parancs: ezt tegyétek az én emlékezetemre, megvan Lukácsnál és Pálnál, itt is azzal az eltéréssel, hogy Lukács csupán a kenyér konzekrációja után említi, míg Pál kétszer: a kenyér és a kehely konzekrációja után is;

ellenben teljesen hiányzik Máténál és Márknál. De sőt Máté és Márk szövege sem azonos; egyébtől eltekintve az a nagy különbség észlelhető köztük, hogy míg Márk a kehelyről csak annyit mond: mely sokakért kiontatik, Máté azzal egészíti ki: mely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára.

Aki foglalkozott a szövegek összehasonlításával s tartalmilag képes mérlegelni ezeket a nem is teljesen felsorolt eltéréseket, az tudja, hogy itt Pál átírásáról, de még utánczásáról sem lehet szó.

A problémát úgy oldhatjuk meg tárgyszerűen és a hasonlóságot a textusok közt úgy magyarázhatjuk meg legegyszerűbben, ha valamennyit egy közös forrásra vezetjük vissza: az apostolok közlésére, illetőleg az első hitközségek hagyományára. Ugyanarról az egy tényről van szó, mely nemcsak szóbelileg maradt fenn, hanem a hitközségek liturgiájának is a középpontját képezte. (Didaché c. 14; Justin: I. Apológiája c. 65, 66, 67.) A hagyomány Jézus utolsó vacsorai eljárásáról ugyanis csak egy lehetett. Ennek aztán az újszövetségi szerzők által történt írásbafoglalásánál a szerzők írásaikban követett különböző szempontjai szerint módosulnia kellett, amint ezt tényleg magukon a textusokon láthatjuk.

Cornelius a Lapide elfogadható nézete szerint Jézus szavainak pontosabb följegyzését inkább Máténál és Márknál, mint Pálnál és tanítványánál Lukácsnál, kell keresnünk. Pál apostol, mint a kereszt theologusa, az eucharistiának különösen a kereszthez való viszonyát emeli ki; jobban hangsúlyozza az eucharistia áldozati jellegét, tehát kifejezéseit is inkább theologus módjára válogatja.

Hiú törekvés azonban azt állítani, mint sokan teszik és legkülönösebb formában Percey Gardner angol író egy 1893-ban közrebocsátott fejtegetésében tette, mintha Pál Korinthusban, a közeli eleusisi mysteriumok behatása alatt gondolta volna ki az eucharistia elméletét és a szinoptikusok tőle vették volna át a gondolatot.

Maga Pál jelöli meg a forrást, honnan vette, mikor

I. Kor. 11, 23 ezt írja: «Mert én az Úrtól vettem, amit át is adtam nektek: hogy az Úr Jézus, amely éjjel elárultaték, vevé a kenyeret...» Tehát nem ő gondolta ki az eucharistiát, hanem az Úrtól vette, az Úrtól tudta meg.

Csakhogy ha, mint fölnebb, filológiai összehasonlításra támaszkodva, tettük, mind a négy textust egy közös forrásra: a hagyományra vezetjük vissza, akkor Pálnak ezt a nyilatkozatát (az: Úrtól vettem) nem valamely visióra, illetőleg nem az Úrtól bármely formában nyert közvetetlen kinyilatkoztatásra, hanem közvetett uton, az Úrtól származó szóbeli hagyomány útján nyert értesülésre kell értelmeznünk.

Újabban a kath. exegeták közül mind többen, mint például Hehn, Batiffol, Crombrugghe, e nézet felé hajlanak s nem ok nélkül. Ugyanis az apostol ünnepies kijelentése: én az Úrtól vettem, az Úrtól nyert közvetetlen értesülés mellett szól; de nem maga a textus. Ἀπὸ τοῦ κυρίου kifejezésben az ἀπό praepositio ugyan eredetet jelent, de vajjon az értesülés az Úrtól közvetlenül, vagy csak közvetve ered-e, nem dönti el; ellenben παρά praepositio mindig közvetlen eredetről használtatik. Az itt használt παραλαμβάνειν = venni, kapni ígét Pál alább, ugyan ebben a levélben (15, 3), mint fölnebb volt szó róla, a szóbeli hagyományból vett értesülésre érti s nem közvetetlenül nyert közlésre.

Igaz, hogy hangsúlyozva mondja: ἀπὸ τοῦ κυρίου, az Úrtól; de ennek a hangsúlyozásnak kellő jelentését az egész előadásból, nevezetesen Pál helyzetéből mérlegelhetjük. A Korinthusban az eucharistia ünneplése körül lábrakapott visszaélések ellen küzdve, arra kellett különös súlyt fektetnie, hogy hogyan ünnepelte az eucharistiát az Úr s hogyan kívánta azt megünnepeltetni. Ehhezképest, hogy visszatartsa őket a visszaélésektől, szükségesnek tartotta emlékeztetni arra, miszerint a tanítás, amit már előbb közölt velük az eucharistiáról, nem az ő találmánya, hanem az Úr rendelkezéséből származik. Ha tehát tovább is rendetlenkednek, nem az ő szavát, hanem az Úr parancsát szegik meg. A hangsúly tehát tulajdonképen azon van, hogy Pál intézkedései nem áthágható emberi in-

tézkedések, hanem az Úr Jézus Krisztus rendelkezéséből vannak. Hogy pedig ilyenek legyenek, semmi szükség sem forgott fenn arra nézve, hogy Pál azokat Krisztus neki tett közvetetlen kijelentéséből ismerje meg; hiteles tanuktól is értesülhetett az utolsó vacsora lefolyásáról és Krisztus szavairól.

Végre pedig, ha az alapítási szavak hivebben vannak visszaadva Máténál és Márknál, hogyan jelentkezhetik Pál idézésén olyan jelentékeny eltérés, ha az utolsó vacsora lefolyását közvetlenül magától Krisztustól tudta meg?

Ilyen okoknál fogva az újabb exegéták Pál kijelentését: én az Úrtól vettem, a történeti hagyományból vett értesülésre, tehát közvetett bevételre magyarázzák.

Amiből következik, hogy ha a szinoptikusok, amit Lukácstól, mint Pál tanítványától eltekintve, alig lehet állítani, Krisztus halálának soteriologikus értékelésében csakugyan Pál relatiójától függének nyilatkozataikban, akkor sem Pál spekulációjával, hanem a valamennyivel közös történeti hagyománnyal, illetőleg Krisztus nyilatkozataival volna dolgunk.

Mindaz tehát, amit a keresztény kath. vallás Krisztus haláláról, mint Istennek helyettünk nyújtott elégtételadásról, szóval e halál engesztelő jellegéről tanít, az evangéliumokon, illetőleg Krisztusnak nyilatkozatain s nem Pál utólagos spekulációján alapszik, ki csak azt fejtegette tovább, amit «az Úrtól átvett». Vagyis, amint Van Crombrugghe oknyomozó fejtegetéseinek conclusiójaként mondja: *Soteriologia ergo iuridica, quam evolvit s. Paulus, ab ipso Jesu proclamata est.* (De soteriologiae christianae primis fontibus. Lovanii, 1905. 232. l.)

Az egyház természetesen, hiven őrizvén a rábizott tant, Krisztus haláláról mindig ezt tanította, s nagypénteki szertartásai szinte drámai formában juttatják kifejezésre tanát. S ha felmerült szüksége, zsinatain újból és újból hangoztatta azt. Így már az efezusi (431.) majd a IV. lateráni (1215), a flórenci (1439) s végül a szocinián velleitásokkal szemben a trienti (1546—63) egyetemes zsinaton, mely utóbbin hozott

együk kánonja így szól (Sess. V. can. 3.): Si quis hoc Adae peccatum... per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio... a. s. (Denzinger: Ench. Symb. 1888. 23, 110, 168, 181 l.)

Schell ezzel szemben mind dogmatikájában (Kath. Dogmatik. III. 1, 16 stb. l.), mind «Jahve und Christus» című művében, racionalista nyomokon haladva, melyek a XVI. századbeli szocinián, ma úgy mondjuk: unitárius felfogást fölélesztették s hihetetlen módon népszerűsítették, mondom, ilyen befolyások alatt (Pfleiderer: Religionsphilosophie. 1884. 197. l.; Harnack: Dogmengeschichte. 1894. I. 88. l.) s egyezően a csak szeretetet ismerő új istenfogalmával, a soteriologikus vonást Krisztus halálából kiküszöbölte, miután szerinte ez a vonás «csak a római gondolkodás jogászi szelleméből» került az egyházi tanba.

Szerinte Istennel szemben elégtételadásnak nincs helye, illet Isten az emberiség bűneiért nem is kívánhatott, az egyszerűen: anthropopathismus. Isten, mint első ok, nem tűrheti egy kívülre létező oknak ráhatását, tehát «Krisztus áldozata nem indíthatta megbocsátásra», Isten, Krisztus halálát megelőzőleg, magától, szeretetből, bocsátotta meg az emberiség bűnét. Krisztus halála reá nézve semmi vonatkozással nem bír s ilyen értelemben sem engesztelőnek, sem érdemszerzőnek nem mondható. Isten, amit tesz, pusztán szeretetből teszi; ellenkezőleg «ethikai molochnak» kellene mondani.

Szerinte Krisztus halála csak az emberiség szempontjából bír jelentőséggel, mint kifolyása az isteni jóságnak s nem elégtételt kívánó igazságosságának. Isten Fiának a halálát csak azért kívánta, hogy ily módon az ember előtt a bűn súlyos voltát föltárja s így a vétkezéstől visszatartsa; tehát csak amaz isteni jóságnak volt követelménye, mely nem kívánja a bűnös halálát, hanem hogy megtérjen és éljen. Krisztus halála által nem az eredeti bűnért tett eleget, Istennél ilyen

föltételről nem is lehet szó; hanem azt eszközölte, hogy az embert a bűn álmából fölébresztette s a bűn súlyát, mely ilyen áldozatot követelt, élénken a szemei elé állította. Ezt téve, ezért halva meg — úgymond — vezette vissza a szenvedő Krisztus a földiekbe elmerült embert az Istenhez.

Crux non fuit ara, sed tantum cathedra.

Krisztus kereszthalála eszerint nem volt engesztelő áldozat, nem volt *satisfactio vicaria*, mert hogy ez jogászi felfogás (pedig ha jogászi, hát Krisztus tette azzá); hanem hogy csak hatalmas predikáció volt, mely egyrészt a bűn utálatos voltát, másrészt Isten végtelen jóságát tárta fel az ember előtt. Isten ugyanis bűneik ellenére is annyira szerette az embereket, hogy egyszülött Fiát küldte hozzájuk s áldozta föl.

Ez az elmélet csak úgy csöpög a szeretettől; de mi haszna: egy baja van, megcsinálta a számadást a kinyilatkoztatás, az evangélium, az egyház megkérdése nélkül; ez pedig lehet minden, csak nem katolikus eljárás. Mert Krisztus nem úgy intézkedett, hogy az az ő hive, aki valami szépet gondol; hanem így szólt apostolainak és parancsban adta ki nekik: *Elmenvén, tanítsatok minden nemzeteket... tanítván őket megtartani mind, amiket parancsoltam nektek.* (Máté 28, 19.)

Már pedig Schell eme tana a bemutatott evangéliumi tannal homlokegyenest ellenkezik, nem kath. tan s a jó ember mégis csodálkozott, mikor könyvei indexre kerültek.

XII.

Harnack és Loisy Jézus feltámadásáról.

Az újszövetségi szent iratokból értesülünk arról, hogy minő szerepe volt az életbelépő és terjeszkedni kezdő kereszténységnek a nagy ténynek, t. i. Jézus feltámadásának. Az, ami a pecsétnek az okiraton: hitelességét, isteni eredetét bizonyította. Emiatt léptek a zsidók és a pogányok Jézus követői közé. Ennek folytán hitték el végre, hogy ő valóban Isten fia volt.

«Izraeli férfiak! halljátok ez igéket: A názárethi Jézust ... megölték. Ezt a Jézust föltámasztotta Isten, minek mi mindnyájan tanúi vagyunk... Ezeket hallván, megilletődének szívükben... Akik tehát elfogadták az ő beszédét, megkereszteltetének. És hozzájuk állá aznapon mintegy háromezer lélek.» (Ap. Csel. 2, 22—42.) Ime egy részlet Péter apostol első jeruzsálemi térítő föllépéséből. Azon a helyen tehát, ahol a nagy tény lejátszódott. És föllépése eredményes volt. Hozzájuk állá aznapon mintegy háromezer lélek. Ez az első keresztény hitközség megalakulása, ezek az első keresztények, akik azért lettek Jézus hivei, *mert halottaiból föltámadt*. Szent Pál pedig merész kockázattal ehhez az egy tényhez kötötte a kereszténység létét vagy nemlétét, a híres junctímot: «Ha Krisztus föl nem támadott, akkor hiábavaló a mi prédikálásunk, hiábavaló a ti hitetek is. Akkor mi Istennek hamis bizonyságaiul tartatnánk, mint akik bizonysgót tettünk Isten ellen, hogy föltámasztotta Krisztust». (I. Kor. 15, 14—15.) A kortársakkal szemben ily merészen csak az hivatkozhatik egy tényre, aki nem fél az ellenmondás lehetőségétől; valamint ilyen alapon csak úgy lehet elterjeszteni oly vallást, mely az összes fönnálló viszonyokkal ellenkezett s melynek felvállalásával csak szenvedés járt, ha az a tény a kétségbevonhatatlan valóság meggyőző erejével hatott.

A nagy «junctím», Jézus feltámadásának valósága és a keresztény tan igaz volta között tehát oly szoros, hogy azokat egymástól elválasztani s az egyiket tagadni, a másikat meg igaznak vallani nem lehet. Két egykorú forrása van eszerint ránk nézve Jézus feltámadása történeti felismerésének, amelyből ténybeli valóságáról meggyőződhetünk: az írott források, az evangéliumok, melyek a tény részleteit beszélik el és az iratlan forrás, az őskeresztény társadalom, melynek keletkezése és elterjedése minden írott forrásnál félreérthetetlenebbül, létező okozatként mutatván rá mint létesítő okára, bizonyítja Jézus feltámadásának történeti valóságát. S míg az írásokat csürni-csavarni lehet, a másik forrás, az iratlan, a millió és millió meghódolt emberrel, a szenvedés-

nek neki menő töméntelen hitvallókkal (ez volt az őskereszténység) lehetetlenné tesz minden ellenkező okoskodást.

A kereszténység gyors elterjedésének voltak ugyan más okai is, a Gondviselés által előkészített sok külső körülmény is kedvezett neki a római birodalomban; hiszen a társadalmi elváltozásoknál rendszerint sok kisebb-nagyobb tényező közreműködése játszik közbe; de a kiindulás belső erőkből: eszmékből, tényekből történik. A kereszténységet hódító útjára Jézus feltámadásának valósága indította el.

Ha tehát meggyőződésünk számára kritikus tanukat keresünk, akik nekünk ezt a tényt meghitteltessék, illetékesebbeket és hitelreméltóbbakat nem találhatunk maguknál az ősi keresztényeknél, akik ezen az alapon és ennél az oknál fogva hagyták el szülői hagyományaikat, nevezetesen mint pogányok egy nagy államvallás fényét és előnyeit, mint zsidók az Istentől kiválasztott nép büszke hitét és csatlakoztak a keresztrefeszített Krisztushoz, kinek oldalán számukra földi előny nem járt, hanem megvetés és szenvedés. Olyankor pedig az ember nem ámítható; hanem jól megnézi, kinek hisz.

Azért a bibliai kritikusok, kik Lessing «wolfenbütteli töredékei» óta minden lehető ötlet kigondolásával kétségbe próbálják vonni a feltámadás tényét, mint minden csodát, mindig csak félmunkát végeznek, midőn a róla szóló evangéliumi adatokat a tény rovására minden lehető és lehetetlen módon elmagyarázni iparkodnak és keresik azt a természetes surrogátumot, mely az ő nézetük szerint erre a felfogásra, illetőleg ennek a ténynek kigondolására ürügyet szolgáltatott. Mind hiába. Azokkal az evangéliumi szövegekkel szemközt áll ugyanis a nagy történelmi reflex, a megtért kereszténység, mely mutatja, hogy azokban a szövegekben csak olyan rendkívüli esemény lehetett följegyezve, aminő a feltámadás, Krisztus istenségének kétségtelen bizonyítéka, megtérésük oka. Ennél kisebb ok, vagy valamely természetes esemény arra elegendő nem lehetett. Bármit hozzanak is ki tehát az evangéliumi szövegekből, miután a néma betűvel lehet elbánni

tetszés szerint: a nagy tény, a kereszténység elfogadtatása, mindig eléjük áll s magyarázatot követel.

Akik tehát Krisztus feltámadásáról véleményt kockáztatnak, arról a bizonyos «junctim»-ról ne feledkezzenek meg!

De hiszen tulajdonkép a Jézus feltámadásáról szóló evangéliumi szövegekkel sem tudnak boldogulni. Lessing óta épen a negyedik exegétai divatnak vagyunk ma tanui a racionalista irodalomban a tekintetben, hogy hát mi is történhetett voltaképen, ha Jézus feltámadását kétségbevonjuk. Sokáig esküdtek Lessing csalási hipotézisére (Betrugshypothese), mely szerint az apostolok egyszerűen ellopták Jézus testét a sírból s ebből támadt volna a feltámadás hire. Majd követte a mult század 40-es éveiben a másik divat, Paulus tübingai tanár által kidolgozott tetszhalálhipotézis (Scheintodshypothese), mely szerint Jézus ájultan került a sírba, majd az ottani hideg hatása alatt magához tért és előcsúszott a sírból. (Ezt ábrázolta Verescsagin egyik képe.) Ennek az ötletnek véget vetett Strauss Dávid azzal, hogy mégis csak lehetetlen, hogy ezt az esetet magyarázta volna valaki feltámadásra s fölállította a hallucinációs elméletet (Visionenhypothese), követte Renan és Pflieger, mely hipotézis szerint az apostolok fölindultságukban látni vélték Jézust, mint ahogy a rokonok is sokszor kerülnek ilyen izgatott állapotba egy-egy családtag elhalálása alkalmával. Miután azonban még senkinek se jutott eszébe a hallucináció miatt rokona feltámadására gondolni, a sírban fekvő tetem ugyanis könnyen rácăfolna s az ellenkezőjéről győzné meg, ma már ezt a hipotézist is feladták. Az a sok «kritikai» munka, melyet a nagy probléma természetes megfejtésére fordítottak, eszerint mind kárba veszett, pedig mily nagyra voltak mindegyik hipotézissel a maga idején. Ma már mind el van ejtve.

Eltételezve már most a kérdést megkerülni törekvő kísérletektől, mint midőn Holtzmann az utolsó vacsorát a zsidó «Passah»-tól elválasztja s egyszerűen magánlakomának minősíti (Holtzmann: Das Abendmahl im Urchristentum. Preuchen: Zeitschrift für die neuest. Wissensch. und die Kunde

des Urchristentums. 1904. évf. 103. l.), vagy midőn Schwartz annak a kimutatásán mesterkedik, «dass das Osterfest kein historisches Erinnerungsfest der Auferstehung sei» (Osterbetrachtungen. Preuschen: Zeitschrift. 1906. évf. 20. l.), hanem a zsidó Pascha-nak egyszerű utánzása az őskereszténységben, vagyis midőn a föltámadás előzményeit bolygatják föl, hogy a föltámadás tényét lehető alapjától megfosszák; eltekintve, mondom, az ilyen a kérdést megkerülni törekvő kísérletektől, az álláspont ma a feltámadás tekintetében: az ignoramus, a sokat mondani látszó, de tulajdonképen semmit sem mondó frázis, mely a tagadást nem vallja be nyíltan, s mégis tagad s amely szerint: a föltámadás be nem bizonyított s be sem bizonyítható tény, mivel természeténél fogva a történeti kutatás körén kívül esik. Hinni lehet, tudni nem.

Annyi ez, mint végre is fölthagyni a racionalizmus céljaira teljesen haszontalannak bizonyult textuscsavarásokkal; annyi, mint fölthagyni a lehetőségek céltalan keresésével s egy szellemes ötlettel odaterelni a kérdést, ahol midőn semmit sem mondunk, mégis okosan látszunk beszélni: az ignoramus terére. Ez a tagadás ősi szellemének legújabb formulája.

Ezt az álláspontot képviseli Harnack (Das Wesen des Christentums. 1903. 101. l.) és Loisy (Loisy-Grièrre-Becker: Evangelium und Kirche. 1904. 88—90. l.), a két hangadó korifeus.

Harnack különbséget tesz az «Osterbotschaft» és az «Osterglaube» között. Az előbbi alatt érti az üres sírról s az Úr megjelenéseiről keringő híreket; az utóbbi alatt érti az apostolok lelki hangulatát, vagyis hitét, Jézusnak a halál fölött aratott győzelme s az Istennek ebben nyilatkozó hatalma iránt. Csak az «Osterglaube»-t fogadja el, ellenben az «Osterbotschaft»-ot visszautasítja; mert ez szerinte nem a tulajdonképeni történeti rendhez tartozó tények közül való, hanem egy, a természetfeletti rendhez tartozó és be nem bizonyított s be sem bizonyítható tényre vonatkozik.

Loisy pedig ezeket mondja: «Az első keresztények a

halál brutális tényét a föltámadás dicsőségével enyhítették. Pál fölfedezi ugyan Krisztus halálának oly értelmét és hatását, mely ha a föltámadással egysorba helyezhető is, mégis függetlenül értékelhető tőle. Midőn azonban az első tanítványok Jézust Krisztusnak és Úrnak nyilvánították, nem halála miatt tették, hanem föltámadása miatt, mellyel messiási hivatalának dicsőségébe vonult. Hogy az «Osterbotschaft» és «Osterglaube» különböző dolgok, meg kell engedni Harnacknak, jóllehet nem könnyű ezt a különbségtételt az evangéliumokban feltalálni. Ha az «Osterbotschaft»-ot, vagyis az üres sír megtalálását és Jézus megjelenéseit tanítványainak a föltámadás fizikai bizonyítékának tekintjük, ez nem vitán felül álló bizonyíték, melyből a történetíró teljes biztossággal az Üdvözítő testi föltámadására következtethetne. A szóbanforgó eset t. i. nem enged meg teljes erejű bizonyítást.

A föltámadt Üdvözítő nem tartozik többé a jelen élet rendjéhez, az érzéki tapasztalat rendjéhez, következésképp a föltámadás nem képezett közvetlenül és kifejezetten megállapítható tényt. Valamely betegnek meggyógyításáról meg lehet győződni és előforduló esetben valamely halottnak a természetes életbe való visszatérését is meg lehetne állapítani; azonban egy halottnak az örök életbe való bemenetele nem esik megfigyelés alá. (Itt föltámadásról s nem az örök életbe való bemenésről van szó!) Az üres sír csak közvetett és épen nem döntő érv; mivel a tetem eltűnése, az egyedül megállapított tény, a föltámadáson kívül még más magyarázatok lehetőségét is megengedi. (Például?) A jelenések ugyan közvetlen bizonyítékot képeznek, azonban ennek a jelentőségét is bizonytalannak kell mondanunk. És pedig bizonytalannak kell mondanunk azért, mivel az elbeszélés megvizsgálása előtt is már előzetesen mondhatjuk, hogy az érzékileg észrevehető benyomások nem lehetnek valamely tisztán természetfölötti valóságnak egyenértékű bizonyosságai. A föltámadt Jézus megjelent és eltűnt szellemek módjára; a jelenés alatt látható volt, kezekkel tapintható és mint egy a természeti állapotban levő embert

lehetett őt hallani. Vajjon a tulajdonságoknak ez a keveréke kelthet-e teljes bizalmat a történetíróban, aki, nem befolyásolva a hittől, fog a dolog vizsgálatához? Szemmelláthatólag nem. (Összezavarja a tény két oldalát: a ténynek, mint valóságnak megfigyelését és a ténynek mikéntjét.) A történetíró tartózkodik az elhivéstől, mivel a jelenések tárgyilagos tényálladéka ránézve nincs elegendő pontossággal megállapítva. Az elbeszélések kritikai vizsgálata megerősíti őt kételkedésében, mivel az evangéliumok és szent Pál vezetése mellett lehetetlen neki a jelenések egymásutánját dátumokkal és kísérő körülményeikkel együtt megállapítani. (Az egymásután nem lényeges tényező a jelenések valódiságának megállapításánál!) A jelenések tárgya megdönthetetlennek fog előtte feltűnni; de természetüket és fontosságukat nem fogja tudni pontosan megállapítani. (Csak a tény valódiságáról van szó s nem természetéről!) Ha az ember függetlenül nézi az Újszövetséget az apostolok hitétől (a kettő fõdi egymást!), úgy az csak gyenge valószínűséget nyújt, ami az előadott tárgy rendkívüli fontosságával semmi arányban sem látszik állani. De hát vajjon lehet-e ez máskép, miután egy természetfeletti eseménynek természetes bizonyítéka csak tökéletlen és gyenge lehet. (A természetfeletti tény érzékelhető oldaláról csak oly biztosan bizonyítható, mint bármely természetes tény!) Az apostolok hite nem az üres sírra irányult; közvetetlenül az örökké élő Krisztusra irányul az és mint olyat fogja föl. (Ezt honnan tudja?) Ezzel a hittel összehasonlítva, a föltámadásnak akár képletes képzelése, akár elméleti fölfogása, valamint a jelenések jellege is egészen másodrendő fontosságú. Mindazáltal ez a hit még sem független a «Botschaft»-tól, a sírtól és a jelenésektől. Bármit is mondjon a kritika a nehézségekről és az eltérésekről, melyek a föltámadásról szóló elbeszélésekben mutatkoznak, mindenesetre elvitatlan, hogy az apostolok hitét a Jézus halálát követő jelenések élesztették, és hogy az apostolok, sőt maga szent Pál is valamely, a testi föltámadástól különböző halhatatlanságra nem gondoltak.»

A hosszú fejtegetésnek veleje tulajdonkép az, mint különösen az utolsó sorokból kivesszük, hogy az apostolok ugyan meg voltak győződve Krisztus testi föltámadásának valóságáról; de a mai kritika abból, amit az evangéliumok erről a föltámadásról elmondanak, nem képes magának kétségtelen bizonyosságot szerezni a tény valóságáról. És pedig azért nem, mivel «az érzékileg észrevehető benyomások (az üres sír, Jézus jelenései) nem lehetnek valamely tisztán természetfeletti valóságnak megfelelő értékű bizonyosságai».

Látszik ebből, hogy Loisy egyáltalán nincs tisztában a természetfeletti tény természetével és megismerhetőségével, innen a szkepticizmusa. Krisztusban ugyanis a valóságos ember a föltámadáskor sem tűnt el, csak megdicsőült és hogy egyszersmind érzékileg vizsgálhatónak, tehát megfigyelhetőnek is maradt, saját állításából tudjuk. «Lássátok kezeimet és lábaimat, hogy önönmagam vagyok, tapintsátok meg és lássátok, mert a léleknek husa és csontjai nincsenek, amint látjátok, hogy nekem vagyon» (Luk. 24, 39), — mondta a föltámadt Jézus apostolainak. Az evangéliumi adatok bőségesen elégségesek arra, hogy a természetfeletti tény: a föltámadást megbizonyítsák és csak erről van itt szó. Egészen más aztán a tény magyarázata.

A tény magyarázatát, hogy miként jött létre, ne keressük; mert akkor Isten mindenható erejét kellene felfognunk, ami embernek nem adatik. Erre azonban itt nincs is szükségünk; mert ha a tény valódisága s a természeti tényektől különböző volta kétségtelen, ami a jelen esetben nyilvánvaló, akkor elég van téve az ember abbéli követelményének, hogy aényt józanul elfogadja.

A történeti rend és a természetfeletti rend között sem lehet különbséget tennünk oly értelemben, mintha az Isten csodatevő természetfeletti működése nem a történet folyamában, nem itt a természet körében menne végbe, mint örök végzése szerint való mindenható beavatkozás a saját művébe. Mert itt, a természet körében, megy az végbe. Akit, hogy példát mondjunk, megkeresztelnek, abban a természet-

feletti rendhez tartozó műtél megy végbe, a megigazulás; de vajjon azért az ember, mint az isteni működés fölvevő alanya, tovább is nem a történeti rendhez, nem a természeti lények sorába tartozik-e? A föltámasztott Lázár (Ján. 11, 17—45) vajjon hová tartozott?

A természetfeletti, illetőleg a csodaténynek (amilyen a föltámadás) nem lehet továbbá olyan értelmezést tulajdonítani, mintha annak az érzékelhető természettel semmi összefüggése sem volna s mintha az a természetes ténytől nem volna megkülönböztethető; mert csak ilyen feltevés mellett lehet értelme ama szólamnak, mely szerint a föltámadás «sem be nem bizonyított, sem be nem bizonyítható tények» közé tartozik. Pedig a csodatény épúgy bizonyítható, mint minden más az emberi életben végbemenő esemény; létesítő oka ugyan meghaladja a természet erőit, de lefolyása itt a természet körében megy végbe s épen úgy esik érzékeink, megfigyelésünk alá, mint akármely más természeti tény. A vakonszületett például épen úgy megvizsgálható, mint az, aki látását az Úr szavára visszanyerte (Ján. 9. fejezet) s mind a két állapot megállapítható; csupán a csodatény előidéző oka természetfeletti s mint ilyen nem tartozik a természeti erők sorába. Ami tehát itt a félreértést okozza s oka Loisy kételkedésének, az az, hogy okozatról, vagyis a tényről beszél s mégis folyton az okára gondol.

Holttetem, sír, lepecsételt sír, őrző katonák, üres sír, az angyal figyelmeztető szava: ne keressétek, föltámadt, nincs itt; továbbá a megjelent feltámadottnak társalgása az apostolokkal, velük való evése s hasonlók, nemde mind az emberi megfigyelés tárgyai, tehát a történeti rendhez tartoznak, amint ezt az evangéliumok is oly nyomatékosan hangoztatják?

Végre, ami Loisy fejtegetésében feltűnik, az a csoda és a hit egymáshoz való viszonyának teljes félreértése. Nem a hit ruház föl valamely tényt csodás jelleggel, hanem épen ellenkezőleg, a csodatény indítéka a hitnek. Nem az apostolok, nem az első keresztyének hite alkotta meg (mondjuk: költötte) a föltámadás tényét; hanem ellenkezőleg a föltáma-

dás fölismeret ténye, a történt események voltak okai a tanítványok ingathatatlan hitének. Előbb annak a ténynek valószínűséggel meg kellett történnie, hogy a zsidókból és pogányokból hívők legyenek. Az indította őket hitre s nem megfordítva, az ő hitük, mellyel nem is birtak előbb, költötte a feltámadást. Nagy dolognak kellett ott előbb történnie, hogy akkora hitet támasszon, aminő volt az apostolok és az első keresztények hite.

Harnack és Loisy ignoramus-a tehát, melyet a feltámadás tényének nekiszegeznek, merő félreértéseken alapszik. Miért esnek a feltámadás a történeti kutatás körén kívül, mikor benne a létesítő okon kívül minden a természetes megfigyelés alá tartozik? S a tulajdonságoknak micsoda keveréke zavarhatna bennünket ebben?

Az ötlet tehát előreláthatólag ismét csak muló divatot fog képezni, mint elődei. Különb, mint látjuk, az «ignoramus» védői is megfélekedeznek a «junctim» másik tagjáról. Elfelejtik megmagyarázni, hogy ha Jézus feltámadása a fantázia szülötte, miként, micsoda motívum folytán vált az anyagi zsidóból és a testi élvezetekhez szokott, a «panem et circenses» után futkosó pogányból a Nero fáklýáivá avatott keresztény, mint Tacitus beszéli? (Annales XV. c. 44.)

Az egyház eszerint nyugodtan nézheti a viaskodókat, akik különben helyette elvégzik a cáfolás munkáját is. Az ellenfelek ugyanis maguk cáfolják egymást s egyik nézet ássa a másiknak sírját. Könyvtár telnek ki az e kérdésről 150 év óta írt munkákból s íme Harnack iskolája ráírja a könyvtár ajtajára: Fuit! Minden, ami itt írva van, elavult. Vajjon nem az lesz-e a Harnackék sorsa is? Több mint bizonyos, hogy az lesz; hisz hipotézisükben ott látjuk már az elmulás csiráját is, az eszmezavart, mely majd összeroppantja az egészet.

XIII.

Jézus és műve a prot. dogmatörténetben.

Nagy név nekünk: Jézus; nem az azonban az újabb észrelvű vallási tudománynak. Nem értjük ugyan, mi szerepe lehet a Gondviselés tervében, mint sokáig nem értettük a mohamedanizmus fenytő munkáját sem; de hogy a hit birodalmában nagy pusztításokat végez, az bizonyos. Szinte hivalkodik vele, hogy Jézus dicső művének, a keresztény eszmévilágnak s a ráemelt civilizációnak összes pilléreit döntögeti s örömet, sőt dicsőséget találja abban, hogy eszmei romokat halmoz föl ott, ahol mi gyönyörű épületet látunk, azt az isteni alkotású nevelő-intézetet, amelyben az új világ nőtt fel.

E romboló munka szakadatlanul folyik a kereszténység bizonyos tájain.

A protestáns bibliai kritika hosszabb idő óta homályba borítani iparkodik mindent, ami keresztény: Jézus személyét, tanát, egyházát s a kinyilatkoztatott kereszténység alapkeményait: az evangéliumokat. Azt hirdeti, hogy történeti hitelességgel mi ezekről semmit sem tudhatunk. S erre a tagadásra mégis építeni akar. A darabokra tépett evangéliumok dacára az ezen a talajon nőtt legújabb s legnépszerűbb tudományág, a prot. dogmatörténet, mégis arra akar tanítani bennünket, hogy milyen is volt tulajdonkép a kereszténység az I. és II. században, már t. i. az a másik, az az övé, amelyet Luther ellenére is hogy csak most sikerült igazán fölismerne. Szerinte ugyanis Jézus más volt, mint aminőnek mi eddig vallottuk; hasonlóképp hogy tana is egészen más volt, mint ami az evangéliumokban van följegyezve. Szóval ez az új tudományág a régi evangéliumok helyett újakat állít be s a haladás, illetőleg a kutató tudomány nevében föl akarja cserélni Jézusról való eddigi tudásunkat és hitünket egy mássikkal, amelynek tartalma egészen más, egészen ellentétes azzal, amit eddig vallottunk,

A prot. dogmatörténet három főképviselője ezidő szerint Harnack, Seeberg és Loofs. Mind a három német; a többi nemzetek racionalistái, beleszámítva az ú. n. modernistákat is, mind tőlük merítenek, illetőleg nyomukban haladnak. Onnan Berlin felől vezetnek a szellemi csatornák mindenfelé s amint Strauss nélkül nem támadt volna Renan, úgy Harnack nélkül nem volna ma Loisy.

Ez a dogmatörténet, vagyis az új felfogású öskeresztény tanok és intézmények lassú, minden természetfeletti elem kizárásával s csupán az akkori kor nyújtotta emberi eszmei kezdetekből kiinduló kialakulásának története, tisztára tudományos eszközökkel és szoros történeti módszerrel látszik dolgozni, legalább ő így hirdeti magáról. Innen a nagy népszerűsége s az ú. n. kutatási eredményeinek eltagadhatatlan hatása az irodalom széles köreire.

Legérdekesebb azonban ezeknél az íróknál a dogmatörténeti fejlődés *megindítása*. Az alap, vagy a kezdet, amelyből — szerintők — a mai kereszténység, mint afféle csirából, hajtani kezdett. A továbbiak megértése céljából megjegyzem, hogy Harnack az öskereszténység alakulását teljesen a darwinizmus módszere szerint kezeli; tehát annak a kezdetnek is, hogy megfeleljen a rendszer gondolatának, nagyon egyszerűnek kellett lennie, mint ahogy az állat- és növényvilág fejlődésénél kiinduló pontul szintén csak négy-öt alaptípust vesznek föl.

Érdekesnek mondom azt a kiindulást, azt a megindítást. Mert ha — mint mondják — mindaz, amit az evangéliumokban és a többi újszövetségi iratban a kereszténység kezdetéről olvasunk, nem való, illetőleg nem felel meg a történeti valóságnak, akkor mivel indítják meg a világtörténelem legnagyobb eseményét képező kereszténység első kezdeteit? Oh ez a megindítás nagyon érdekes! Egy merész lépés s megindul minden. Kiindulnak az apostoli atyák irataiból, az első század végéről s az újszövetségi iratokból legfellebb egy pár sort tartanak meg, de úgy formulázva, mint ahogy éppen rendszerük kívánja. Mindegyiknél más és más tartalma van annak

a kezdetnek, csak abban az egyben egyeznek meg, hogy Jézustól lehetőleg egy eszmét se kelljen átvenniök. Ő, ezen dogmatörténet szerint, csak valamiféle vallási mozgalmat indított meg, amelybe aztán a korabeli zsidó és görög-római eszmék kapcsolódtak bele s ezekből kapta a mozgalom eszmei tartalmát, a további tani alakulás első csiráit.

Aki azonban, rálépve az általuk kijelölt terepre, komolyan tanulmányozza azokat az I. század végétől s a II. század első feléből fennmaradt ú. n. apostolkori iratokat, mint szokás mondani: az apostoli atyák iratait s összeméri őket a közkézen forgó prot. dogmatörténetekkel, az két dolgot vesz észre. Először is észreveszi, hogy a két tartalom nem fedi egymást. T. i. azokban az apostolkori iratokban sokkal több foglaltatik, mint amennyit a dogmatörténeti könyvek belőlük föltüntetnek, tehát hiányzik köztük a tárgyi összhangzat. Nevezetesen észreveheti azt, hogy a belőlük hozzánk szóló kereszténység sokkal fejlettebb, sokkal tartalmasabb, mint ahogy ott a kezdetben, ahol még csak gyenge csiráknak, bizonyos határozatlan eszmei kibontakozásoknak kellene az új felfogás szerint jelentkezniök, várni lehetne. Észreveszi másodszor azt s ehhez valóban nem is kell valami túlságosan megfeszített figyelem, hogy az annyira hangoztatott történeti módszer ezekben a dogmatörténetekben nem is annyira történeti, mint nagyon is egyéni módszer, mely az előre magalkotott nézetekhez keresi és válogatja össze az ősi adatokat.

Igy pl., ha olvassuk a római Kelemennek 96. körül a korinthusiakhoz írt s a hitközségi előjáróság ellen támasztott lázongás lecsillapítását célzó levelét, melyben szemökre veti a korinthusiaknak, hogy némelyeket «episcopatu ejecerunt», hogy «nonnullos officio, quo inculcate honorati erant, removerunt» (Funk: Patres Ap. 1901. I. 157. l.); vagy ha olvassuk antiochiai Ignácnak (Harnack szerint Traján idejében, 117. előtt írt) leveleit, amelyeknek mindegyiké jól szervezett, püspökkel, presbiterekkel, diakonokkal ellátott egyházközségeket mutat be, annyira, hogy mint «Ad Trullanos» írja: «sine his ecclesia non vocatur» (Funk 245. l.); ha továbbá olvas-

suk ezekben a II. század eleji termékekben azt a sok intelmet a hivekhez, hogy vallott tanaiktól el ne térjenek; — mondom, ha ezekben a forrásművekben ilyeneket olvasunk, csodálkozva halljuk Loofstól, *ugyanezen forrásokra, s ugyanezen időre való hivatkozással*, azt, hogy «es fehlten noch jetzt feste Lehrnormen, und die eine Kirche des Herrn blieb, so wichtig sie dem Glauben war, eine weder auszerlich abgrenzbare, noch irgendwie verfassungsmässig zusammenhängende Gemeinschaft.» (Leitfad. z. Studium der Dogmengesch. Halle. 1906. 80. l.) Harnack szerint is csak «seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts» találhatunk valami határozott elemet az egyházban. (Dogmengeschichte 1894. I. 369. l.)

De még előbbre is mehetünk. Az első század 70-es éveiből származó (Dudek: Az őskereszténységből. 1912. 7. k.) s az ősegyház valóságos morális, liturgikus és egyházjogi kódexének tekinthető «Didaché»-ban ezt olvassuk: *Ne derelinquas mandata domini, custodias vero, quae accepisti, neque addens, neque demens*» (Funk. 15. l.) Nemde megállapodott tant tétel ez föl az ilyen parancs? Ugyanezt ismétli aztán Epistola Barnabae (Funk 93. l.). Ignatius ad Trullanos pedig: *Obsecro itaque vos, solo christiano alimento utimini, ab aliena autem herba abstinete, quae est haeresis; qui sibimetipsis Jesum Christum admiscunt fidem simulantes, similes iis, qui mortiferum pharmacum cum vino mulso dant.*» (Funk 247. l.) Ahol herezistől óvják az embereket, ott már külön megállapodott tanoknak kell létezniök; mert ugyebár, aki az igaz tant nem ismeri, az nem képes a téveset sem megkülönböztetni?

Loofs és Harnack szerint ellenben másképp állott a dolog. Szerintök a csak némineműleg is megállapodott, körülírt tan s bárminemű kezdetleges szervezet is még teljesen hiányzott abban az időben a kereszténységben, illetőleg az egyházban. Ez a felfogás ugyan teljesen megfelel a kereszténységre alkalmazott darwinisztikus kifejlődési elméletnek, mely a későbbi kifejlett szervezetek számára csak nagyon egyszerű kezdetet követel; de különben nyílt szembeszállás a fönmaradt történeti forrásművek tartalmával. Egyszerűen merész ráfogás.

Minden olvasó ugyanis, ha nem is keresheti azokban az ősi forrásokban a mai fejlett dogmatikát, mely egy későbbi tudományos feldolgozásnak a terméke, igen könnyen Loofs és Harnack állításainak az ellenkezőjét olvashatja ki azokból a forrásokból.

Antiochiai Ignác «Ad Smyrnenses» írt levelében pl. ilyen fejlett állapotban mutatja be az idejébeli hitközségeket: «Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit, quemadmodum ubi fuerit Christus, ibi *catholica* est ecclesia.» (Funk 283. l.) És a szmirnai egyház a «Martyrium S. Policarpi» akta címe szerint «omnibus ubique terrarum sanctae et *catholicae* ecclesiae paroeciis» küldi szét levelét szent püspökének halála alkalmából. (Funk 315. l.) Már akkor, a II. század elején, katolikusként nevezik az egyházat, egyetemessége mellett bizonyos egységben lévőknek, amely kifejezést Harnack ugyan alap nélkül interpolálnak minősít (Dogmengesch. I. 372. l. a jegyzetben); de azt még elismeri, ami az ilyen katholicitáshoz szükséges, hogy már a római Kelemen korinthusiakhoz írt levelében a római püspök primatusa jelentkezik. (Dogmengesch. I. 444. l. V. ö. művet: Az őskereszténységből. 29. l.)

Szóval a II. század elejéről, vagy még előbből származó iratok olvasása közben érezzük, hogy abban az időben a Harnackisták által hangoztatott szereteten kívül még valami más, még pedig pozitív tani és szervezeti kötelékek is fűzték össze a keresztényeket. Hogy már akkor megállapodott tanai és szervezetei voltak a kereszténységnek.

A fennmaradt őskeresztény iratok és a mai közkeletű prot. dogmatörténetek tartalmai tehát az őskeresztény állapotok elbeszélései tekintetében szembetűnően nem fedik egymást. Egész határozottan érezzük, hogy azokban az ősi iratokban nem kezdet, nem vajúdás, nem bizonytalanság, hanem határozott folytatás van, melynek valahol előbb volt meg a kezdete. Ezen iratok christológiája pl. egész mivoltában ráutal arra a tanra, melyet sz. Jánosnál s még előbb sz. Pálnál olvasunk. Szóval úgy vagyunk ezekkel az ősi iratokkal, mint a csillagászok voltak annak idején Uranus holdjaival. Sejtették, hogy eme holdak ingását csak valami rájuk ható közeli égi-

testnek a vonzása okozhatja; de magát ezt a titkos háborúgatót sokáig nem tudták megtalálni, míg végre Leverrier, követve a nyomokat, fölfedezte Neptunus főbolygót. Hasonlóképp az apostoli atyák természetfeletti elemektől áthatott iratainak beható olvasása szintén nem hagy fenn semmi kétséget arra nézve, hogy a bennök lerakott hittanoknak és az egyházi szervezetnek az elejét valahol előbb kell keresnünk. Nem kezdenek ők el semmit, csak folytatnak. És hol lehetne ez a kezdet? Hol másutt, mint az újszövetségi szent iratokban, melyek nélkül az apostolkori iratokban nem tudunk eligazodni, valami hiányzik nekünk, amit ezek az iratok föltételeznek, mint Uranus holdjainak az ingása odaautalt az ingás okára.

Azért a divatos dogmatörténetek elejének legjobb cáfolata az apostoli atyák iratainak az olvasása; a komoly angolok ez vezeti legtöbbször vissza a katholicizmushoz.

Ez tehát az első megfigyelés a prot. dogmatörténetíróknál, hogy műveik nem fedik az apostolkori atyák iratait.

Ami pedig a másik szempontot, a történeti módszer kezelését ezeknél a modern írónál s a rávonatkozó állításomat illeti, hogy nem tárgyilagos, hanem hogy subjectiv nézetektől van befolyásolva, annak igazolására, mint eléggé jellemzőt, Loofsnak azt a különben a többiekkel egyenlő felfogását emelem ki, hogy neki a dogmafejlődés megindításához se Krisztus, se az apostolok tanítására, sem pedig az újszövetségi iratokra nincs szüksége, azok neki nem kellenek és pedig azért nem, mint mondja, mivel a — kétségkívül a bennök foglalt természetfeletti elemek miatt — «mit der Analogie des sonstigen Geschehens rechnende geschichtliche Arbeit» számára, mint történeti források, egytől-egyig hasznavehetetlenek. (I. műve. 72. l.) És vajjon miért? Azért, mivel ő csak «a rendes történeti eseményekkel» foglalkozik. Az evangéliumi források az ő szemében nem «rendes» eseményeket adnak elő, azokat tehát egyszerűen ignorálja, megfélekedzván arról, hogy a történetíró előtt minden esemény rendes, amely valóban megtörtént s hogy azt a megtörtént voltát az eseménynek nem a mi tetszésünk vagy nemtetszésünk dönti el, hanem az

objectiv kritikai szabályok. Letérvén tehát a tárgyilagos megítélés területéről és a saját egyéni ízlését állítván oda az őskereszténység kezdeteinél kritikai mértékül, a dogmafejlődést az első századvégi római Kelemennel indítja meg, ami olyan eljárás, mintha valaki a Fekete-erdőben fakadó Dunának *forrását* csak azért keresné Dévénynél, mert hogy azon túl az már nem magyar terület.

Könyve szerint ezt az eljárást csupán csak a tudományos érdek, csak a «sonstiges Geschehen»-t elismerő történeti módszere követeli; a valóság pedig az, hogy neki ez a «módszer» feltétlenül szükséges, mert különben a modern fejlődési gondolatot másképp nem tudja becsúsztatni az őskereszténység elejére. Mert hát előtte fő a fejlődés s nem a történet. Csak ama bizonyos «ignoramus» előrebocsátása s a II. századbéli irott emlékek tartalmának önkényes csoportosítása mellett igazolhatja végül a látszat némi színével, amit igazolni akar: «die verschiedenartige Auffassungen von Christentum in der Zeit bis circa 180.» (I. műve 79. l.)

De, amint az ilyen eljárás mellett másképp nem is lehetséges, mindjárt ellentmondásba is keveredik. Ismétli folyton, hogy a kezdetleges kereszténységnek se elfogadott és általános érvényű alaptanai, dogmái (Credo), se határozott szervezete nem volt (l. cáfolatát művemben: Az őskereszténységről 5. s k. l.) s ennek ellenére mégis azt írja a II. századról, hogy abban az időben «wichtiger noch ist die *groszartige* Ausbreitung des Christentums auf heidnischem Boden.» «Nach Analogie des sonstigen Geschehens», vagyis az ő történeti elve szerint kérdezzük: ha az előbbi állítása helytálló, akkor mi terjedt el s mi terjedhetett el tulajdonképp oly nagyszerűen abban a II. században? Emberi tapasztalatunk szerint valamely eszme, terv, tan, cél számára csak úgy lehet toborozni híveket, ha hirdetőjük határozottan és kifejezetten írja azokat ki zászlajára; ha mindenki tudja, hogy mit hirdet. Emberileg ez másképp el nem képzelhető és soha sem is történt másképp; a legnagyobb történeti átalakulás pedig, mely egy egész pogány világot új eszmékre térített, meg hogy határo-

zott eszmék nélkül ment volna végbe! Ki hiszi, ki hiheti ezt el?

Nyilvánvaló tehát az ilyen Loofs-féle eljárásban a történeti módszernek az önkényes egyéni nézetek szolgálatába való hajtása, illetőleg az eseményeknek bizonyos előre meghatározott cél szerint való csoportosítása.

Hogy pedig nem én magam látom így a dolgot, a nagy széthangzást az őskeresztény irodalmi termékek és a közkeletű prot. dogmatörténeti könyvek tartalma között, hivatkozom az említett három főkorifeus közül az egyikre, a berlini Seebergre, ki dogmatörténetében ezeket írja Harnackról és Loofs-ról: «Harnack wie Thomasius machen das Luthertum *zum Zielpunkt* der Dogmengeschichte.... Nach Harnack ist es (das Luthertum) das erste Glied an einer neuen Kette, durch die die alte ausser Wirkung gesetzt werden soll. Jener (Thomasius) war der historische Apologet der restaurierten lutherischen Orthodoxie, dieser (Harnack) des Luthertums der Ritschlschen Theologie». Loofsról pedig ezt írja: «Im ganzen wie im einzelnen ist F. Loofs von Harnack stark beeinflusst...» (Dogmengeschichte. Leipzig. 1908. I. 20. l.)

Jól ismerik ők tehát egymást és céljaikat s nekünk mégis a tudomány érdekeiről és a hamisítatlan történeti módszerről szavalnak, holott egyszerű felekezeti érdekhajhások. Érdekes, hogy Seeberg nem azért mondja ezt, mintha helytelenítené; nagyon is természetesen találja s művében Harnackkal és Loofs-sal ő is ugyanazt a «fejlődési» módszert követi.

A közkeletű prot. dogmatörténeti könyvekben eszerint a tudomány tárgyilagos érdekeinek rovására idegen érdekek szolgálatával találkozunk. Ép azért az a tudás, illetőleg ismeret, melyet ezek a művek az őskereszténységről nyújtanak s amellyel az eddigi ismeretet fölcserélni akarják, nemcsak más, de egyenesen hamis és történetellenes. A történeti módszer követelményeinek hangoztatása az ilyen eljárásnál ennél fogva egyszerűen szemfényvesztés, melynek köpönyege alatt előre kitűzött cél, t. i. a Ritschl képére teremtett lutherség iga-

zolása lappang. Az ilyen kétszínűség nem az igazság szolgalata. Különben az új tudományág már keletkezését is az efféle törekvéseknek köszönheti. Az első dogmatörténet megírója, Münscher marburgi tanár (1809), kísérletét a kinyilatkoztatást tagadó s a kereszténységet egyszerű történeti fejlődésnek, a történet folyamán előállott közönséges emberi alkotásnak tekintő naturalisták (Mosheim, Lessing, Semler) hatása alatt írta.

A ma divatos dogmatörténetek megírására fordított rengeteg munka eszerint az elfogulatlan történet szemében kárba veszett, értéktelen s alapos revízióra szorul. Nem volt ugyanis az őskereszténység kezdete s az egyház ősi állapota olyan, aminőnek ezeknél a «történetiróknál» olvassuk; hanem aminőnek az evangéliumokban találjuk. Csak nem kell annyira irtózni a természetfeletti elemektől; mert az az irtózás egyszerűen szuggerálva van az embereknek, a józan ész másképp ítél róla. A tudomány érdeke tehát az volna, ha a katolikusok is kellő gondot fordítanának az új studiumra, a dogmatörténetre; mert enélkül egészen egyoldalú kisajátításra kerül. Schwane és Bach kísérleteitől eltekintve, nekünk nincs valamirevaló dogmatörténeti művünk; érezzük is hiányát, mint ezt Batiffol is fejtegette. (*Questions d'Enseignement superieur ecclesiastique*, 1907. 145—166. l.)

A tényállás eme rövid összefoglaló feltüntetésével tulajdonkép két dolgot kívántam megállapítani. Először is azt, hogy az ismert őskeresztény iratok alapján nincs okunk Jézust és művét másnak tekinteni, mint aminőnek eddig ismertük. Másodszor megállapítani kívántam azt, hogy akik folyton az elfogulatlanságot s a tudomány érdekét hordják ajkukon és hangoztatják könyveikben, Harnack, Loofs, Seeberg és követőik, egyszerűen a változhatatlan multat a saját képükre átalakítani akaró elfogult felekezeti emberek, akik nem írják, hanem gyártják a történelmet.

XIV.

A megvilágosító malaszt.

Egészen sajátsterü területe a dogmatikának a malasztról szóló tan. Nincs a malasztón semmi, amit érzékeinkkel is fel lehetne fogni, vagy amit az ember tapasztalatával bármikép is megközelíthetne rajta. Valósággal az imponderabiliák országa. Az emberi lélek és a természetfeletti, az Isten színről-színre való látásában álló végeél között vezet az útja, tehát két láthatatlan végpont között mozog. Az egyik itt van az élő emberben, a másik végpont az Istennél, a túlvilágon van. Ezt a kettőt köti össze; itt előkészítőleg hat s csak oda túl éri el működésének befejezését. Különben folyton működésben van, hol mint pillanatnyi isteni hatás, hol mint fölmagasztosult állapot létesítője jelentkezik lelkünkben; folyton oda fölfelé vonzza, anélkül, hogy nekünk erről a lelkünkben végbemenő pszichológiai folyamatról bármi csekély tapasztalati tudomásunk is volna.

Kétfélére is osztjuk: cselekvő és megszentelő malasztra. Az első a másikkert van s arra készít elő. Amaz, mint *actio transiens*, mint pillanatnyi hatás, Istennek lelkünkre való közvetetlen működésében áll, melyet bennünk és pedig minden emberben, keresztényben és nem keresztényben egyaránt, de nélkülünk végez, hogy a másakra, ha sugalmait követjük, előkészítsen. A megszentelő malasztához ellenben, hogy mint fölmagasztosult lelki állapot jöjjön bennünk létre, a cselekvő malasztól kívül már a mi közreműködésünk, előkészületünk is szükséges és Istennek oly természetfeletti ajándéka vagy lelkünkkel közölt oly minőség az, melyben a szentségek utján részesít minket.

Mi azonban fizikailag a malaszt birtokában is csak olyan embereknek érezzük magunkat, mint nélküle; mert fizikai elváltozásokat nem hoztunk létre s mégis bennünk van és cselekedeteinknek egészen más értéket kölcsönöz, mintha nél-

küle végeztük volna. T. i. azokat üdvösekke, az örök életre érdemszerzőkké avatja úgy, hogy ha ilyen állapotban költözünk el az életből az örökkévalóságba, egyenesen az Isten színe látására jutunk.

Hogy ez így van, nem tudhatjuk; hanem hisszük, mivel Krisztus kinyilatkoztatta, valamint azt is csak ő tőle tudtuk meg, hogy Isten a mi erőnket meghaladó természetfeletti rendeltetést szabott elénk s eszközül, mely elérésére képesít, ezt a malasztot adja, ezt az ő ingyen ajándékát, ezt a természetfeletti segítséget. Eszünk minderről föl nem világosít, érzeink nem tanuskodnak mellette: hisszük, mert Krisztus mondta, hogy ez így van.

Valósággal az a terület ez, amelyről Shakespeare mondta: Több dolgok vannak földön és égen, mintsem bölcselmünk álmodni képes. Mi, akik mimagunktól csak embereknek, teremtményeknek érezzük magunkat és csak földi célokat tudunk magunk elé tűzni, azzal a malasztnak nevezett isteni erővel, vagy minőséggel meggyarapítva, Isten fiaivá lehetünk; tehát szolgai állapotból az istenfiúság magaslatára emelkedhetünk s oly rendeltetést érhetünk el, amely mindazt végtelenül fölülmulja, amire emberi erőnkől képesek vagyunk.

Az imént leírt malaszt az a csodás isteni eszköz, melyet Krisztus kereszthalálával szerzett meg az emberiségnek, midőn egyúttal az Isten által véghetetlen jóságából Ádám elé tűzött, de általa maga és mindnyájunk, mint ivadécai számára elveszített természetfölötti rendeltetést is újból visszaállította. Tehát a malaszt odafűződik a kereszthez, mint forrásához, melyből mint az örök élet vize mindnyájunk számára csörgedez.

Ebből a láthatatlan, de a láthatónál is értékesebb területből, amelyen élünk és mozgunk, mint ahogy a mi Földünk is ott lebeg a mindenségben semmi által meg nem támasztva, semmihez nem kötve, de a többi világtestek ráható láthatatlan erői által fönttartva; ebből a láthatatlan területből, mondom, a malasztról szóló kinyilatkoztatott tanból ragadok ki egy részletet, mely keresztény életünk egyik-másik mozzana-

tát, mint az elméletnek gyakorlati megvalósítását az avatatlanok előtt is érthetővé teszi. Azt a részt, amelyet megvilágosító malasztoknak nevezünk.

Kezdjük a gyakorlattal. Olyan különös eljárásnak látszik egyházunkban, midőn a hivek a prédikáció előtt vagy a tanulók a tanév elején s egyáltalán mi katolikusok az élet fontosabb pillanataiban segítségül hívjuk a Szentlelket értelmünk megvilágosításáért. Mintha ennek az egész eljárásnak semmi értelme sem volna; úgy tűnik az föl, mintha valami fölösleges dolgot végeznénk vele.

Szinte magától értetődőnek látszik ugyanis a következő okoskodás. Ha a lelkipásztor tudja a mondanivalóját s ha hallgatóinak értelmi fokához alkalmazkodni tud és ezek figyelnek rá: mi egyéb kell még az ilyen beszéd megértéséhez? A társalgásban is a saját eszünkre vagyunk utalva s igen jól megértjük egymást. Ami pedig a tanulókat illeti, azoknak is csak az kell, hogy tanítani tudó s kötelességeiket teljesítő tanáraik legyenek, ők pedig szorgalmasan tanuljanak s egészen természetesen gyarapodnak majd ismereteikben. Ugyanígy vagyunk az élet komoly pillanataiban is, ha pl. valami komolyabb elhatározás előtt állunk. Nem elég-e ilyenkor a dolgot, a teendőket higgadtan megfontolni, vagy ha nem bizunk magunkban, nem elég-e valami okosabb embertől tanácsot kérni? Mit segíthet az ilyen esetekben a Szentlélek s egyáltalán mirevaló az ilyen segítségülhívás?

Így okosodik a közönséges emberi ész. Pedig az eljárásnak van józan oka is, célja is, csak érteni kell a dologhoz. Csakhogy ezt az okot ne a filozófiában keressük, hanem a keresztény hitrendszerben; ebben gyökeredzik az, nevezetesen az ember rendeltetéséről s cselekedeteinek értékeléséről szóló kinyilatkoztatott tanban.

A keresztény felfogás szerint, mint már fönnebb érintettem, az ember nem egyszerűen csak ember, nem pusztán csak a természet egyik lényé, vagy az evolucionisták nyelvén szólva: csak egy állati fejlődés; hanem a földi teremtmények koronája, kit az Isten Ádámban fölmagasztalt, majd az ős-

szülők bukása után megváltásra érdemesített s újból fölemelt. Ennélfogva az ember nemcsak a jelen természeti rend törvényeinek van alávetve, nemcsak ez a rend irányadó rá nézve; hanem Krisztus tanítása szerint a sokkal magasabb természetfeletti rendnek is részese s ennek a törvényeit is teljesíteni köteles. Célja tehát ezen kinyilatkoztatott rendeltetéséhez képest nem csupán a természet rendje szerint élni és meghalni s természetadta tehetségeivel az ész által felismerhető célt betölteni; hanem a természetfeletti rendben, természetfeletti eszközök segítségével természetfeletti célt, az Isten színéről-színre látásában álló örök boldogságot elérni.

Ehhez képest a keresztény felfogás szerint a földi élet nem öncél, hanem csak előkészület, érdemszerzés ideje a túlvilági életre (Kleutgen: Die Theologie der Vorzeit. II. 62. l.) A keresztény ember sub specie aeternitatis köteles mérlegelni a földi dolgokat; kezében itt minden csak eszköz az örökkévalóságra.

Következésképp ezen szempont szerint kell igazodniok összes cselekedeteinek is. Nem elég tehát, ha azok az ész, illetőleg a lelkiismeret törvényeinek megfelelően egyszerűen csak erkölcsileg jók (actus ethice boni); hanem szükséges, hogy az evangéliumi törvény szerint üdvösségesek is legyenek (actus salutare), arányítva a természetfeletti célhoz. Csakhogy itt az a bökkenő, hogy az ember a saját természetes erejével és tehetségeivel ilyen természetű cselekedetek végezésére nem képes. Esze és akarata, mint természetes képességek, csak a természeti célhoz vannak arányítva, csak a természetes erkölcsiség fokára képesek, ehhez vannak mérve. Magára hagyatva az ember, még a legjobb is, többet nem tehet; legfeljebb csak erkölcsileg jó, de már természetfeletti értékű cselekedeteket nem végezhet. Istennek tehát, ki végtelen jóságából ilyen magas célra szánta, magának kell gondoskodnia a megfelelő eszközről is, pótolnia kell az ember ebbeli tehetetlenségét s Istennek ezt a közvetlen működését az emberben (operatur in nobis sine nobis), azt a láthatatlan erőpótlást a természetfeletti cél érdekében, mellyel megindítja a további üdvösséges működésünket egész a cél eléréséig, ezt nevezzük *cselekvő*

malasztnak, mely eszünk üdvösséges megvilágításában s akaratunk megindításában áll, valamint e képességeinknek a természetfeletti rendbe való emelésében.

Ezzel indulunk s juthatunk majd el a megszentelő malaszthoz, valamint az üdvösséges cselekedetektől az érdemszerzőkhöz (actus meritorii), amelyekben kitartva, jutunk el a másvilágon a végcélhoz.

Egy nagyszerű lelki folyamat ez, mely midőn fölfelé emel, egyúttal a természeti rendet, a földi életet s egész magunktartását is áthatja és megnemesíti, úgy hogy az ilyen természetfeletti életet élő emberek egyúttal a legjobb s leghasznosabb tagjai már ennek a földi emberi társadalomnak is.

Mindez a pszichológiai végbemenés azonban, mint szintén említettem már, nem esik érzéki megfigyelésünk alá; a malaszt hatása a fizikai erők hatásainak módjára se nem látható, se nem tapasztalható; mert a mi érzékeink csak az anyagi természet jelenségeihez s azok megfigyeléseihez vannak szabva, azokon túl nem mehetnek. A malaszt a természet rendes folyása fölött az Isten láthatatlan s a természeti erőket meghaladó működéséhez tartozik, melynek létezéséről csak a kinyilatkoztatás útján értesülünk. Szóval a malaszt hittitok.

Ebből a nézőpontból mérlegelhető a Szentlélek főnnebb említett segítségülhívása (gratia actualis illuminans) s annak szükségessége. Nem azért kéri a hívek a megvilágosító malasztot, hogy megértsék a szónokot, erre őket természetes eszük képesíti; vagy a tanulók nem azért könyörögnek, hogy hallgatva az előadásokat és megértve azokat, a malaszt segítségével gyarapítsák ismereteiket; az ismeretszerzés az észnek természetes feladata, melyre az magától képes. Nem azért történik tehát az a könyörgés a Szentlélekhez, a malaszt osztogatójához. Ezt az eljárást csak akkor értjük meg, ha abba a keretbe foglaljuk, melyet az imént a megváltott emberről s természetfölötti rendeltetéséről rajzoltam. Nem egyszerűen az emberről s fölsegítéséről, hanem a keresztyén emberről s cselekedeteinek a természetfeletti célhoz való viszonyításáról van itt szó. Az eljárás tehát nem a szentbeszéd megértését

vagy a megértés lehetővé tételét, s a tanulóknál nem az egyszerű leckemegtanulást vagy annak megkönnyítését célozza; hanem azt, hogy az az íghallgatás üdvösséges legyen s méltó lelki gyümölcsöket teremjen, a tanulóknál meg, hogy az ismeretszerzés náluk ne csupán a természetes célok előmozdító-jává, hanem egyúttal örök céljuk javára is váljon.

Tehát segítségül híván 'a Szentlelket, nem akarjuk felforгатni a természeti rendet, nevezetesen nem akarjuk vele az emberi buzgóságot vagy az ész munkáját pótolni. A szóbanlevő megvilágosító malaszt szükségességét hangoztatva, nem vonjuk kétségbe az ész természetes világosságát és megértő erejét, annál kevésbbé vonjuk kétségbe munkájának a szükségességét; ellenkezőleg, azt működésében sőt megfeszített működésben föltételezve, kapcsoljuk hozzá a malaszt hatását, hogy az ész természetes működése az emberben egyúttal a természetfeletti rend céljára is alkalmas legyen. Ha tehát a megvilágosító malasztért való könyörgés — hogy úgy mondjuk — mégis valami hiány pótlására szükséges, akkor ez a hiány nem más, minthogy az ész magában természetes erejével nem elég a *keresztény* ember céljára, az örök cél elérésére.

Ez pedig nem a theológusok vagy valami jámbor lelkék által kigondolt felfogás, nem valami rajongó gondolat; hanem a keresztény kinyilatkoztatásnak egyik legerősebben hangsúlyozott tana. Ez a természetfeletti emberi életnek a levegője, mely nélkül ez az élet épűgy lehetetlen, mint amilyen lehetetlen az atmoszférikus levegő nélkül a mi testi életűnk. Azért az egyházi tanítótekinűtűly az ellenkező tévedések alkalmával régentűe a pelagiánok ellen a milevei (Afrikában, 461-ban), az orangei (Galliában 529-ben), újabban pedig a reformatio korában a trienti zsinaton (1547—63.) a malaszt szükségességét ünnepiesen hangoztatta. Így az utóbbin (Sess. VI. can. 3): Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s.

A természetfeletti, vagyis a malaszt által bennünk létesített élet pszichológiájához képest, a kinyilatkoztatás forrásai kétféle értelmi megvilágosítást különböztetnek meg. Az egyik az, melyet a mindennapi értelmi működésünkből ismerünk s ez az a közönséges pszichológiai folyamat, mely bennünk a hallott vagy olvasott dolgok nyomán mindenkor megy végbe, midőn megismerünk vagy megtudunk valamit. A megismerő képességünk munkája ez, melynek a tudományos vagy pedig a közemberi tudásunkat, szóval összes ismereteinket, tapasztalatainkat köszönhetjük. Ez a természetes s minden emberrel közös megismerés.

A másik egészen más, más eredetű és természetű megismerés, mely tudalunkban nem a rendes lélektani módon támad, t. i. az előadottak vagy olvasottak benyomása alatt; hanem Istennek lelkünkre gyakorolt közvetlen hatásából származik s oly magasabb rendű világosság, melynek birtokában az élénk adottakat vagy hallottakat természetfeletti módon fogjuk föl és értékeljük. (Jungmann: Tract. de gratia. 1872. 25., 43. l. Hurter: Theol. Dogm., 1885. III. 13. l.)

Ez persze, ismétlem, egyike ama igazságoknak (hittitkoknak), melyeket a pszichologia nem ismer s csak az isteni kinyilatkoztatásból jutott tudomásunkra. De ebből aztán annál határozottabban.

Lássuk tehát a kinyilatkoztatásnak erre vonatkozó egyik-másik adatát.

Krisztus urunk, aki az evangéliumokban észlelhető módszeréből következtetve, emberileg szólva, ugyancsak értett a tanításhoz, a tanok érthető módon való előadásához, a képek és hasonlatok szemléltető felhasználásához, nem a rendes emberi értelmi munkának, nem a rendes megismerési lélektani folyamatnak, hanem egy egészen más oknak tulajdonítja, ha valaki tanítását meghallgatva, tanítványává, követőjévé szegődött. «Senki — ugymond — nem jöhet énhozzám, ha csak az Atya, ki engem küldött, *nem vonzza őt*.. Irva vagyon a prófétáknál: Mindnyájan az Isten tanítványai lesznek. Minden, aki az Atyától hallott és tanult, énhozzám jön.» (Ján. 6, 44.)

Nemde saját szerű megkülönböztetés ez ama hatás között, melyet Jézus a saját tanításának hallgatói értelmére és ama hatás között, melyet az Atya vonzásának ugyanezen hallgatók értelmére tulajdonít? Amaz mintha semmi vagy kevés értékű volna; emez meg mintha mindent eszközölne a tekintetben, hogy valaki ne csak meghallgassa Jézus beszédét, hanem hogy hallgatva, kövesse is egyúttal, hogy tanítványává is legyen. Ez nyilvánvalóan a kétféle értelmi megvilágításnak megállapítása. Vagyis Krisztus szerint azon az észmegvilágításon kívül, mely valamely tanítás vagy elbeszélés meghallgatásából önként származik bennünk, az előadottak üdvösséges, a természetfeletti végcélra irányuló megismeréséhez, megértéséhez, másszóval a vallási igazságok fölkarolásához és követéséhez még egy más világosság is kell: az Atya vonzása, az Atyától közvetlenül jövő észmegvilágítás; theologiai nyelven mondva: szükséges a megvilágosító malaszt. (Bisping: Erklär. des Evang. nach Johannes, 1869. 168. l.)

Ha a tanító Krisztus így beszél, mennyivel szükségesebb ez a felsőbb megvilágítás a közönséges emberi beszéd, az egyházi tanító beszédjének a meghallgatásához, hogy üdvösséges hatása legyen! Ime a dogmatikai oka a «Jöjj el Szentlélek» éneklésének a prédikáció előtt.

Krisztusnak egy másik hasonló természetű állítása így hangzik: «Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők; aki én bennem marad és én ő benne, az sok gyümölcsöt terem, mert nálam nélkül *semmit sem cselekedhettek*». (Ján. 15, 5.)

Hogy az ember, tehát a tanítványok is, a saját erejükből cselekvésre képesek voltak, ki tagadhatná? És Krisztus mégis azt állítja itt, hogy apostolai semmit sem cselekedhettek, ha csak benne nem maradnak, mint a szőlővesszők a szőlőtőn. Ha ellenben benne maradnak, sok gyümölcsöt teremhetnek. Vajjon hogy lehet ez? A természetfeletti rend visszaállítója beszél itt, ki az üdvösséges cselekedetek kelleit akarja megismertetni tanítványaival. Őt ezek érdeklik: ezek a gyümölcsök. Ezekből szerinte nem teremhetnek a tanítványok a saját erejükből semmit; hanem valamint a szőlő-

vessző a szőlőtőtől kapja az éltető nedvet és fűtöket hoz létre, úgy a tanítványok is, Krisztusban maradvá, az ő befolyásától éltetve, képesek az üdvösséges cselekedetekre. Enélkül nem, egyáltalán nem. A neve ennek a természetfeletti befolyásnak nincs megemlítve, pedig van neve is s ez az akaratra ható sugalmazó malaszt (*gratia inspirationis*), a cselekvő malasztnak egy másik megnyilatkozása.

Van tehát az emberben más megismerés s más megindítás is, mint a minőt a pszichologia a természetes lelki folyamatok között ismer: a természetfeletti eredetű megismerés és cselekvésre indítás, vagyis a cselekvő malaszt. Van tehát a természetesen kívül természetfeletti mechanika is.

Hasonló erre vonatkozólag szent Pál következő tanítása: «Bizodalmunk van Krisztus által az Istenben, nem mintha elegendők volnánk valamit *gondolni* magunktól, mint magunktól, hanem a mi elégséges voltunk az Istentől vagyon». (II. Kor. 3, 4.) Miután minden pillanatban ennek az ellenkezőjét, t. i. a mi gondolkozási képességünket tapasztaljuk, mi értelmük volna ezeknek a szavaknak, hogy elégtelenek vagyunk magunktól valamit is gondolni, ha az ész természetes világosságán, gondolkozási képességén kívül valóban nem léteznék egy más és pedig közvetetlen isteni megvilágítás is, mely nem ugyan a természetes, a mindennapi, hanem az üdvösséges gondolatok keltéséhez szükséges?

A szent atyák, mint mindenben, úgy ebben a pontban is továbbértelmezték a szentírásban foglalt kinyilatkoztatott tant. Szent Ágoston pl. ugyanazt a gondolatot alkalmazottan így fejtegeti: Kívülről, a látható igehirdető szájából halljuk az igazság igéjét; mindazonáltal itt is érvényesül szent Pál mondása (I. Kor. 3, 7.): sem aki ültet, valami, sem aki öntöz, hanem aki növekedést ad, az Isten. Az ember ugyan hallja a beszédet; de hogy fölismerje és átérezze a hallottak igazságát, *ama fény*, mely örök s mely a sötétségben is világosodik (Ján. 1, 5.), belülről deríti föl a hallgató elméjét. (De *gratia Christi*. c. 13. A cselekvő malaszt természetéről l. Scheeben: Dogmatik. III. 649. l.)

A beszéd, az oktatás, szent Ágoston szerint, csak külső föltétel; de hogy meghallgatásának üdvösséges hatása is legyen, lényegesen más valami is szükséges hozzá: a Szentlélek részéről a hallgató elméjének belső megvilágosítása, mely nélkül hiábavaló az igchirdető munkája, hallgatóiban üdvösséges elhatározásokat fakasztani nem képes.

Az ész egymagában természetes képességével tehát nem elég a keresztény ember céljára, kell hozzá megvilágosító malaszt is, melyet az Isten egy embertől sem tagad meg, miután végtelen jóságából mindenkit természetfeletti életre szánt.

Ha mindehhez hozzávesszük még; hogy ez a malaszt Isten ingyen ajándéka, melyre az ember saját erejéből érdemet nem szerezhet, amelyet tehát Istentől nem is követelhet: Ha kegyelemből (t. i. kapunk valamit), már nem a cselekedetknél fogva, mert különben a kegyelem nem volna kegyelem — mondja a sz. Pál. (Róm. 11, 6.); tehát az (vagyis a kegyelem) nem az akaróé, sem a futóé (nem a futás, nem a fáradozás bére: az olimpiai játékokról vett kép), hanem a könyörülő Istené — erősíti tovább (Róm. 9, 16.), vagyis a malaszt a könyörülő Isten ingyen ajándéka s nem az ember kiérdemelt bére; ha, mondom, az előbb kifejtettekhez még ezt a körülményt is hozzávesszük, a gyakorlati élet számára fontos következtetésekre jutunk, melyeket sohasem szabad szem elől tévesztenünk.

Először is következtetnünk kell arra, hogy a tanulás, a kutatás, sőt magának az egész keresztény hitrendszernek még oly alapos és tudományos megismerése se tesz valakit a szó igaz értelmében vett keresztény hívővé. Mindez a pszichologikus működés tudásra vezethet csupán, mint akár a történelmi vagy a természettudományi kutatás, hitre nem. Hogy tehát az illető kutató igazán hívővé, igazán Krisztus tanítványává legyen s a hit szerint éljen, vagy szent Ágostonnal szólva: hogy átérezze és fölismerje a tanultak igazságát, kell, hogy azonfelül még ama fény, mely örök s mely a sötétségben is világít, belülről derítse fel elméjét, szóval: kell, hogy a meg-

világosító malaszt részese legyen. Akitől Isten ezt az ajándékát megtagadja, mert sugalmait nem követi, az lehet tudós, az a keresztyén tanokban nagyon jártas lehet; de a keresztyénségről való minden ismerete mellett sem lesz keresztyén hívő. Ezért lehetnek még hitetlen theológusok is.

Következik másodszer az, hogy a conversióknak (a kath. hitre való áttéréseknek) különleges és a gyakorlati életben szem elől nem tévesztendő pszichológiájuk van. A hívés kezdete, maga az első gondolat, az első óhaj, az igaz vallás fölismerése után (az egyházon kívül állóknál) szintén ebből a megvilágosító malasztból fakad. Tehát nem pusztán a tanítás, nem pusztán a kutatás indítja meg a konvertitáknál a komoly munkát, a vallási igazság keresését, majd — sokszor csak hosszú idő multán — a megelégsét; hanem a malaszt az első térítő, az kezdeményezi az első jó gondolatot, amelyre azután a kutatás következik. A konvertiták maguk is legfellebb a megindulás kezdetének külső körülményeire emlékezhetnek, az igazi kezdet lelkükben észrevétlenül ment végbe. *Deus operabatur in eis sine eis initium.* «Senki sem jöhet énhozzám, hacsak az Atya nem vonzza őt» — mondta Krisztus. Sz. Pál pedig figyelmeztette a keresztyényeket: «Mid van, amit nem kaptál s há kaptad, miért dicsekszel, mintha nem kaptad volna?» (I. Kor. 4, 7.) A hit s nevezetesen a hit kezdete is tehát az Isten ingyen ajándéka, a malaszt műve.

Amiből szoros tanulság gyanánt következik továbbá, hogy a hitre, nevezetesen a katholicizmus fölvételére kényszeríteni senkit sem lehet; mert, föltevén a legjobb indulatot is s nem is szólva az akarat hiányáról, az a kezdet, az a megindítás nem függ az embertől. Ennélfogva oktatni, buzditani az embereket a jóra, köteleesség; de erővel őket megtéríteni, vagyis az egyházba vezetni akarni fölösleges és hasztalan fáradozás; e tekintetben az értők való imádkozáson túl egyebet nem tehetünk. Ha tehát mint tanító vagy mint lelkipásztor szóval és életed példájával buzgón hirdeted az evangéliumot s egyebekben is lelkiismeretesen teljesíted köteleességeidet, mindent megtettél, ami tőled függ, a többit bíz az Istenre és az

emberi szabadakaratra, a többi t. i. ezeknek a műve. Felelősséged tovább nem terjed.

Végre a természetfeletti rend ezen különleges pszichológiájából magyarázható az a sokszor ismétlődő tapasztalat is, melyre Hurter is figyelmeztet, hogy egyik-másik neves egyházi szónok sok dicséretet arat, de lelki haszon beszédeiből nem igen mutatkozik; míg ellenben egy kisebb rétori képességű, de jámbor életű szónok egészen egyszerű, pompa nélkül való szónoklataival sokak lelki javulásának, sőt megtérésének lehet eszközlője. Ez utóbbi t. i. imáival s erényes élete érdemeivel lekönyörgi hallgatóira Isten segítő malasztját, mely munkáját foganatosítja. Ha ugyanis csupán csak az ész természetes világossága s az emberi rábeszélő képesség volna ebben az ügyben az irányadó, nemde éppen az ékeszavú s megkapó dialektikájú szónoknak kellene legtöbb embert hitre vezetnie? Pedig rendszerint nem így szokott az történni; megdicsérik, hírét költik s továbbmennek minden nagyobb lelki haszon nélkül. Mintha erre az okságra volna visszavezetendő a világtörténelem egyik legcsodásabb ténye: a kereszténység kezdete is. A világot nem a fórum dicsőített szónokai, hanem tizenkét egyszerű apostol térítette a kereszténységre.

Ezért szükséges nekünk a könyörgőima: *Veni Sancte Spiritus et emitte lucis tuae radium!*

XV.

«Akinek nincsen, amije van is, elvétetik tőle».

Egy tanulságos kis epizód és egy a malasztról szóló tanba vágó részlet elmondása a következő sorok célja.

Aug. 20-ka, szent István napja volt, abban az időben (a mult század 80-as éveiben), midőn ezt a napot nemzeti ünnepnek iktatták be nálunk törvénybe. Könnyen érthető, hogy megülése, kivált az első időkben, sok ember szemében több volt az egyszerű vallásos ünneplésnél, a templomba

menést e napon egyenesen hazafias kötelességnek tekintették, különösen a nemzetiségi vidékeken.

Egy ilyen szent-István-napi istenitisztelethez fűződik az imént említett epizód. Vidéki városban, egyébként megyei székhelyen, történt az eset. A főispántól kezdve az egész hivatalnoki kar s a város intelligenciája is megjelent a templomban. Én is köztük foglaltam helyet. Az istenitisztelest szentbeszéddel kezdődött, követte az ünnepi nagymise. A szentbeszéd bevezetését, előírás szerint, a napi evangéliumi szakasz felolvasása képezte, amire egy szépen fejtegetett hazafias téma előadása következett.

Tudvalevőleg szent István király és hitvalló lévén, az egyház e napon Lukács evangéliumának a «nemes ember-ről» szóló (19, 12—26.) mélyértelmű példabeszédét (paraboláját) olvastatja föl a hiveknek.

A nemes ember «messze tartományba méne, hogy az országot átvegye és visszatérjen». Azonban mielőtt elment, tíz szolga közt tíz girát osztott szét, hogy «kereskedjenek velök, míg megjön». Vissza is tért és számadásra vonta a tíz szolgát, kiknek «a pénzt adta vala», ki hogyan gazdálkodott a rábizott girával. Volt, aki giráján tíz, volt, aki öt girát nyert. Volt végre, aki azzal állt elő, hogy ő a kapott girát keszkenőjébe tette el és nem gyümölesöztette, mivel attól tartott, hogy ha nyer rajta valamit, az ura elveszi tőle s így hiába kereskedik. «Féltem tőled, hogy kemény ember vagy; elveszed, amit le nem tettél és learatod, amit nem vetettél.» Az úr azonképen, ahogy az előbbieket megjutalmazta, igen megboszankodott a «gonosz szolgán» s elrendelte, hogy vegyék el tőle a girát s adják annak, akinek tíz girája vagyon. Intézkedését pedig imigyen indokolta meg: «Mondom pedig nektek, hogy mindannak, akinek vagyon, adatik és bővelkedni fog; attól pedig, akinek nincsen, amiye van is, elvételik tőle».

A parabola e közmondásszerű (Bisping: Erklär. des Evang. nach Matthäus. Münster, 1867. 205. l.) befejezése (az eredetiben: ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος, καὶ ὁ ἔχει, ἀρπίζεται

ἀπ' αὐτοῦ) más-más fordulattal többször is ismétlődik az evangéliumokban (így még Luk. 8, 18; Márk 4, 25; Máté 13, 12). Látszik, hogy Krisztus nagy súlyt fektetett rá s mélyen akarta belevésni tanítványai emlékezetébe.

A prédikáló lelkész, anélkül, hogy a föl olvasott szakasz mélységes értelmét a népes gyülekezetnek megmagyarázta volna, tekintettel az alkalomra, hazafiasan beszélt és szent István király nemzettörténeti jelentőségének kifejtésével foglalkozott.

Szomszédomnak azonban csak az evangélium vége nem ment a fejébe. Egy sokat utazott, sokat tapasztalt intelligens úr volt, különben katolikus, aki nem törődve a lelkész hazafias fölbuzdulásával, azon töprenghetett, vajjon hogyan lehet evangéliumnak hirdetni az ilyesmit, hogy: attól pedig, akinek nincsen, amije van is, az is elvétetik tőle? Hogy csakugyan ez a gondolat zsonghatott a fejében, abból következtettem, mert egyszerre csak a szentbeszéd alatt hozzám fordulva, szinte felindultan odasúgta: «Ez az evangélium megbotránkoztatott! Nincs elég az ilyen osztó igazságból az életben? Hogyan taníthatott ilyet Krisztus? Épen olyan beszéd ez, mint az életben látjuk gyakran, hogy akinek van, annak az ördög még többet juttat, egy halomra tetéz mindent, a szegénytől meg még a falat kenyeret is elveszi. Aztán micsoda képtelenség az, valakitől elvenni olyasmit, amije nincs!»

Ime az epizód! Az én szomszédom ennyit tanult a föl olvasott evangéliumból. Laikus esze ilyen tanulságokkal telt el. Alaposan félreértette és megbotránkozott rajta. Olyanformán kóvályoghatott az a fejében, mintha legalább is valami börzei tudósítást, árfolyamváltozást emlegettek volna előtte, melyen az egyik ezreseket keres, a másik meg koldusbotra jut. Mindenre gondolt, csak arra az egyre nem, hogy talán mégis csak evangéliumot olvastak föl előtte s nem valami profán anekdotát; s hogy egy példabeszédről van szó, mely földi képekben magas erkölcsi igazságokra oktat. Erre ő már ráeszmélni nem tudott. Meg volt botránkozva szörnyen s lelkében bizonyára megvetőleg gondolt az oktalan keresz-

ténységre. Én meg őszinte felindultságán egyik kézzelfogható példáját láttam benne annak, mivé lehet a biblia magyarázatos jegyzetek nélkül a laikus olvasó kezében. Botránykövé!

Mert hát hozzáértő szemmel nézve a dolgot, a felolvasott evangéliumi szakasz egyike a legszebb s legtanulságosabb evangéliumi példabeszédeinknek (Fonck: *Die Parabeln des Herrn*. 1909. 626. l.), a kereszténység lényegébe vágó és *Istennek a cselekvő malaszt osztása körül való eljárását szemléltető* mélységes dogmatikai tartalommal.

Ha felnyitjuk Lukács evangéliumát, a textust, melyből ez a részlet van véve, úgy találjuk, hogy Krisztus azt kapcsolatban a Zakeusnál tett látogatásával mondotta el. Olvassuk, hogy a bűnös Zakeus, a gazdag vámbérlő, nagyra vette az Ur látogatását s lelkében megindulva, ama elhatározásra jutott: Uram, ime javaim felét a szegényeknek adom s ha valamiben valakit megcsaltam, négy annyit adok vissza. Mondá neki Jézus: Ma lett üdvössége e háznak, mivelhogy ő is Ábrahám fia (természetesen nemcsak azért, mivel izraelita; hanem lelkileg, érületénél fogva is, mivel hisz és szeret, mint egykor Ábrahám). S nyomban okát adja, miért kereste föl ezt a bűnös embert: mert — úgymond — az ember fia *azt jött keresni* és üdvözíteni, mi elveszett vala.

S illusztrálni akarván az üdvözítési módot, melyért jött, vagyis az isteni malaszt közlésének egyetemességét, melynek részesedéséből egy ember sincs kizárva, elmondta környezetének a «nemes ember»-ről szóló, tartalmilag fönnebb ismeretett parabolát, melynek tulajdonképeni vonatkozásaira az én templomi szomszédomat a Tárkányi-féle magyar bibliafordítás jegyzetei is rávezethették volna... hogyha eziránt érdeklődött volna.

A parabola «nemes embere» maga Krisztus; országa a mennyei dicsőség (Luk. 24, 26), ahová szenvedése után méne; a parabola szolgálai az emberek, a malaszt részesei, kiknek a nekik juttatott értékes adományok (a malaszt) hű kezelése és gyümölcsösztetése által az ő második eljövételére (az utolsó ítéletre), a «visszatérésére» készülniök kell. Tizen

voltak a szolgák, vagyis az összes szolgálót hívta elő, mielőtt elméne; mert a tízes szám, melyből a tízes számrendszer is származik, a sokaságot, az összességet jelenti. A tíznek tíz girát adott, vagyis valamennyinek egyformán egyet-egyet, hogy gazdálkodjanak vele, míg eljő. A gira, illetőleg a mina, száz drachma volt súlyban, pénzértékben véve pedig mintegy 104 korona. Isten minden embernek ad elegendő malasztot, Zakeusoknak is; az aztán idővel gyarapodik vagy megfogyatkozik, aszerint, amint az ember hasznára fordítja, vagy elhanyagolja. Erről kell majd mindenkinek számot adnia, ha visszatér a «nemes ember», mint bíró, s ez a számonkérés van a parabola végén plasztikusan bemutatva.

Látnivaló, hogy a példabeszéd, mint Krisztus egész evangéliuma, nem az anyagi javakat, nem az ingó és ingatlan vagyont elosztását, ezt a változékony s az emberek jó-rossz manipulációjától függő műveletet tartja szem előtt; hanem egészen mást, azt, amit Krisztus visszaállítani jött: a természetfölötti rendet, az örök célt s a hozzávezető eszközt: a malasztot, valamint részesedésének egyetemességét.

Az eset óta évente vissza-visszaemlékezem a kathedrán egykori templomi szomszédomra, valahányszor a cselekvő malaszt (*gratia actualis*) tárgyalásakor rákerül a sor szent Tamás idevonatkozó magyarázó szavaira: «Isten nem ad az embernek malasztot, csak ha hasznára fordítja azt és azért, ha valaki hanyagsága folytán a kapott malasztal nem él, Isten elveszi tőle, mint ez kiviláglik a giráról szóló példabeszédből. Luk. 19.» (V. ö. Hurter: *Dogmatica*. III. 88. l.)

Hogy mi az a természetfölötti rend s eléréséhez miért kell a malaszt és hogy miért nem elégséges az ember a maga természetes erőivel a megelőző malaszt nélkül a természetfölötti cél elérésére, annak kifejtését az előző tanulmányban láttuk. Itt azt olvassuk, hogy Zakeus is akkor kezdett hinni és szeretni, mikor Krisztus meglátogatta őt. Előbb tehát Krisztusnak kellett reá gondolnia, mielőtt lelkületében megváltozott volna. Szakasztott ez a szerepe a cselekvő malasztnak a természetfölötti rend területén az emberi

akarathoz való viszonyában: az, amit Krisztus más alkalommal úgy fejezett ki: Senkisé is jöhet énhozzám (nem lehet hívővé), hacsak az Atya, ki engem küldött, nem *vonzza őt*. (Ján. 6, 44.) A cselekvő malaszt megelőzi az akaratot, meg kell őt előznie, elő kell őt készítenie, hogy elhatározása, hogy cselekedetei a természetfölötti célhoz arányosak lehessenek.

A malaszt által ekkép megelőzött és előkészített akaratnak a feladata aztán fölhasználni a malasztot, vele élni és sugalmait követni; enélkül természetes jó cselekedeteket igen, de üdvösségeket nem végezhet. Csak ez a szintézis: malaszt és akarat együttesen válhatik bennünk természetfölötti cselekvő elvvé, csak ez indíthatja meg bennünk az üdvösség útját, enélkül, magunkra hagyatva, a természetfölötti rendre nézve semmi sem vagyunk, a mértéken alul maradunk. A szintézis pedig akkép alakul ki, hogy a malaszt nyújtotta megindítás és erő az akarat saját erejévé leszen, mellyel úgy működhetik, mint ahogy a természettől nyert saját erőt használja. Hiszen akaratunk épen abból a célból kapja a malasztot, hogy elégtelen volta pótolassék és az új, isteni erővel gyarapodva, új, természetfölötti cselekvővé válják (Kleutgen: Die Theologie der Vorzeit. II. 152. l.), aminek folytán megtehesse azt, amire magától, természetes erejéből képes nem volt, t. i. az üdvösséges cselekedeteket. Ezen alapszik szent Pál intése: Intünk titeket, hogy az Isten malasztját *hiába* ne vegyétek. (II. Kor. 6, 1.) Úgy áll ugyanis a kinyilatkoztatás szerint a dolog, hogy amint követhetjük a cselekvő malaszt sugalmait, úgy ellen is állhatunk azoknak, vagyis nem hallgatva a malasztra, járhatjuk tovább a magunk útját, mely esetben a malaszt indítása reánk nézve teljesen hatástalan marad. Ha azonban üdvösséges cselekedeteket végeztünk, az a malaszttal való együttműködés nélkül nem történhetett.

Ez persze a két tényezőnek csak afféle külső összekapcsolása; csak annak a megállapítása, hogy az üdvösséges cselekedetek végrehajtásakor minek kell történnie. A dolog

belsejébe ezzel még nem hatoltunk bele, a malaszt hatékonysága és az akarat szabadsága közt fennálló viszonyt az üdvösséges cselekedetek esetében ezzel még nem világítottuk meg. Vajjon ennek a magyarázatában a XVI. század vége óta vitatkozó tomistáknak vagy molinistáknak van-e igazuk, nem döntöttük el. Végerhetetlen vita folyik ugyanis arról, vajjon a cselekvő malaszt hatása az akaratra a praedeterminatio physica értelmében veendő-e vagy sem? Más szóval, úgy segíti-e a malaszt az akaratot, hogy egyúttal egy irányban determinálja is, mint a tomisták a szabadság hátrányára szóló bizonyos dialektikával állítják, vagy nem, mint a molinisták hiszik, ezt úgy látszik emberileg eldönteni nem lehet. (L. Schneemann: *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse*. Freiburg, 1880.) Érdekes erről a kérdésről a Brinzeu Miklós és Szabó Szádok közt folyt vita a «Religio» 1908. évfolyamában (33., 141. s k. l.). A tomismus (az ő omnipotentissima Dei voluntas-ával) a kérdés fejtegetésében jobban előtérbe állítja a malaszt méltóságát, a molinizmus ellenben (az ő scientia media-jával) az akarat szabadságát. A szentszék mindkét felfogással szemben semleges állást foglal el s mindkét nézetnek szabad folyást enged, csak a malaszt szükségességéről és az akarat szabadságáról szóló két dogmát érinteni nem engedi.

Érdekes, hogy nézete javára mind a két iskola hivatkozik szent Tamásra, aki pedig e kérdéssel érdemlegesen sohasem foglalkozott, csak más kérdésekkel kapcsolatban érintette. Ha azonban olyat olvasunk nála, mint: «Quia etiamsi (duo) aequaliter gratiam percipiunt, non aequaliter ea utuntur, sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiae Dei deest» (Sum. Theol. III. q. 69. a. 8. ad 2.), vagy: «Dicendum, quod omnis forma inclinatur suum subjectum secundum modum naturae ejus: modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea, quae vult, et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam, potest ea non uti» (I. q. 62. a. 3. ad 3.) és hasonlókat, azt hisszük, hogy ilyen nyilatkozatai alapján

nehéz volna szent Tamást a praedeterminatio physica hívei közé számítani.

Bármiként is legyen azonban ez a belső viszony a malaszt és a szabad akarat között, az a cselekvő malaszt az üdvösséges cselekedetekhez való szükségességén semmit sem változtat, azokat az akarat magára hagyatva nem képes létrehozni. Nálam nélkül *semmit sem* cselekedhettek (t. i. üdvösségeset), mondotta Krisztus. Ez az állítás kivételt nem ismer.

Ezt tartva szem előtt, könnyen megérthetjük a parabola osztó igazságát, mely templomi szomszédomat annyira megbotránkoztatta. Az a szolga, aki egy giráját tízre gyarapította, rendkívül jól használta föl a malasztot; inspirációit követve, sok üdvösséges cselekedetet vitt végbe, ezért új cselekvő malasztokra tette magát érdemessé. Hasonlókép, aki csak ötre gyarapította giráját, szintén jól gazdálkodott, bár már kisebb mértékben, mint az első. A «gonosz szolga» ellenben egyáltalán nem sáfárkodott, hanem keszkenőjébe rejtette a kapott girát; más szóval, nem használta föl a malasztot. Nem élt vele. Haszontalankodott. Visszaélt Isten jóságával s megérdemelte, hogy Isten azt is elvegye tőle, amit kapott volt.

A legtermészetesebb osztó igazság ez, melynél megfelelőbbet gondolni sem lehet.

A parabola a részletek elmondása után a végén az egészet összefoglalja s ezt mondja: «Akinék vagyon (t. i. aki jól használja föl a kapott malasztot), adatik neki, azaz jutalmul újabb, bővebb cselekvő malasztokat kap s bővelkedni fog az üdvösséges cselekedetekben (mint szent István király életében olvassuk); attól pedig, akinék nincs (vagyis akinél nincs meg a malaszt használata), amiye van is (ami malasztot kapott is kezdetben) elvétetik tőle». Nemcsak hogy többet nem kap, hanem az is, amit kapott, de föl nem használt, elvétetik tőle.

Igy van ez a malaszt rendjében s hogy így van, annak csak örülnünk lehet; mert nézve a földi igazságszolgáltatást,

megvigasztal a tudat, hogy mégis van valaki, akinek igazságosságát megvesztegetni nem lehet s aki egyenlő mértékkel mér úgy az igaznak, mint a bűnösnek. Aki valóban különbséget tesz az erény és bűn között s azt jutalomra, emezt büntetésre méltónak ítéli s aki ellenkező eljárásra rá nem bírható.

Az Isten keze alatt, s ez a parabola tanulsága, tehát senki sem panaszkodhatik; annál kevésbbé, mert a malaszt Isten természetfölötti ingyen ajándéka, amelyhez az embernek semmi joga nincs és nem is lehet. A cselekvő malaszttól segítettve végezhet az ember üdvös cselekedeteket, sőt a megszentelő malaszt állapotában érdemszerzőket is; de a cselekvő malaszt bírása előtt nincs érdem, csak utána s vele lépünk be először a természetfölötti rendbe.

Az én templomi szomszédom ime mindezt nem tudta s azon, amit az egyház épen a hivek épülésére olvastat fel s ami valóban annyira épületes is, szörnyű módon megbotránkozott. Hol volt tehát a hiba? Őbenne; mert arról ítelt, amihez nem értett s ítelt, mielőtt okos ember módjára annak értelme felől tájékozódott volna. Hányszor ismétlődik ez az eset keresztény tanaink gyorszájú ócsárlóinál!

XVI.

Ájtatos imáiba...

Kedvesek nekem azok a megsárgult, poros, elfakult levelek, amelyeket a történetíró okleveleknek nevez, akár eredetiben olvasom, akár összegyűjtve nyomtatásban legyenek közzétéve. Katona István nagy kritikai története, Venzel Gusztáv Árpádkori okmánytára s annyi más hasonló, ma már közkezen forgó gyűjtemény kedvelt olvasmányaim, az elmúlt időkre világosságot derítő adataikért s még valami másért. Az elmúlt idők embereinek belőlük szóló lelkéért. Elsősorban az a régi lélek nyilatkozik meg nekem ezeken a sárgult leveleken: azt örökitették meg bennök a régen elporladt emberek.

S ez a régi lélek, olyan nagyon eltérően a modern lelektől, mintha más levegőt szítt volna, mintha más lett volna lélekzete is: kételkedést nem ismerő eleven hittől van áthatva. Sok emberi gyarlósága ellenére is bizonyos melegséget sugároz ki, megnyugvást mutat, szeretetet lehel, nagy koncepciókon fáradozik, Istent és a hazát forgatja elméjében, a közjóért szenvedésekre kész: mind-mind olyan vonás, amikről olvasni oly jól esik az elődök lelkületébe betekintést kereső mai embernek. Legalább énnekem igen.

Az a régi lélek nézeteiben, szándékaiban, elhatározásaiban tisztára keresztény; ilyen szempontból nézi a világ folyását is és sokat tekint az Ég felé. Gondolatait, írásait szentírási idézetekkel fűszerezi, annak jeléül, hogy nem Luthernek kellett először pad alól kihúzni a Bibliát. Megnyugszik a Gondviselésben és a hit erejével aranyozza be az eseményeket s azok változatos, hol örömdetes, hol fájdalmas fordulatait.

Panasz is van ezekben az okmányokban elég, sőt pörlekedés is, némelykor a kellőnél is több. De az étellel s az emberi gyarlóságokkal velejáró bajokat itt rendesen bizonyos lelki emelkedettség kíséri, a pesszimizmus árnyéka nélkül, mint ahogy ezt még a mult századbeli nagy költőinknél: Vörösmartynál, Tompánál, Aranyánál is tapasztalhatjuk, kik elég mostoha viszonyaik közt sem ismerték azt a vigasztalatlant csüggedést, mely a mai nemzedéket elfogta s mely Vajda Jánosban, Reviczky Gyulában tipikus kifejezést nyerve, eljutott a mai nyomorköltészetig.

Azok a régi levelek eleven hitnek, emelkedett világfelfogásnak a nyomaival ékeskednek, aminőkkel ma már jobbára csak valamely jó papnak az írásaiban találkozunk. Azok az öregek sokszor emlegetik az örök üdvösséget, cselekedeteiket is aszerint irányítják; bizonyos gyöngédséggel érdeklődnek mások lelki állapota iránt is s igen gyakori náluk a kérelem, mellyel kölcsönösen imáikba ajánlják egymást.

Ájtatos imáiba ajánlván magamat, maradtam kész szolgálja... Ez a levélzáradék, mellyel oly gyakran találkozunk

a régi irásokban, igen érdekes és mélységes jelentésű adat s a laikus nem is gyanítja, mi mindent mond az el a hozzáértőnek elődeink vallásos lelkiületéről s dogmatikai ismereteiről. Ez a záradék, ha a régi oklevelek egyéb tartalma nem bizonyítaná is, kétségtelenül mutatja, hogy elődeink, a világi emberek, jól ismerték vallásuk tanait s ezt a tudást műveltségük lényeges részének tekintették, szóval arra mutat, hogy a régiek jobb dogmatikusok voltak a maiaknál; mert ezt a mondást, egész jelentőségében, igazán csak dogmatikánk beható ismerete mellett lehet érteni.

De még mást is föltételez az. Nevezetesen azt, hogy elődeink gyakran jártak a szentségekhez, különösen a szentgyónáshoz és áldozáshoz; mert a záradékban foglalt kérelemnek a teljesíthetősége ahhoz fűződik, anélkül az egésznek semmi értelme nincs. Hogy újabban már jobbára csak a nőket látjuk a szentségekhez járulni, férfiakat pedig, különösen az ú. n. intelligenciához tartozókat, keveset, az egészen új fejlemény, illetőleg hanyatlás nálunk. Az az aufklárismus idejének, II. József korának szomorú maradványa, a mai napig. Azelőtt ez máskép volt. Még II. József idejéből is tudomásunk van egy pörről, melyet a szabadkőművesek Besztercebányán indítottak a plébános ellen, mivel, mint notórius tévelygőket, nem akarta őket megáldoztatni. Egész a kalapos királyig mentek követelésükkal, aki természetesen a panaszkodóknak adott igazat s így csikarták ki maguknak az áldozást. Ma már, jellemzésül az idők változásának, nemcsak a szabadkőműves katolikusoknak, de a nem-szabadkőműveseknek sincsenek ilyen igényeik. A multban azonban nagyra értékelték a szentségekhez való járulást.

Az említett záradék, mondom, mély dogmatikai ismeretet tételez föl. A más ájtatos imáiba való ajánlásunk, eme ima sikeres eredményének reményével, a mi lelkünk javára való válásával, mélyen belevág a megszentelő malasztról, illetőleg a megigazulásról (iustificatio) szóló kath. tanba s ama különbözet ismeretébe, mely dogmáink szerint a bűnös és a gyónás útján megigazult, tehát lelkileg újjászületett ember s a

kettőnek a cselekedetei, illetőleg ezen cselekedeteket a természetfölötti rendben megillető érték között van. (Pesch: Praelect. Dogm. 1897. V. 212. l.)

A bűnben lévő keresztény ember cselekedeteinek, a kinyilatkoztatás szerint, nem lehet az az értékük, hogy Istennek valóban tetszők, illetőleg érdemszerzők legyenek; mert hiányzik nála az alap, a megszentelő malaszt, mellyel előbb birt ugyan, de bűnei folytán ismét elveszítette s csak a szentségek újabb vétele által szerezheti vissza. Csak a megszentelő malaszt állapotában végzett cselekedeteink érdemszerzők; ezt megelőzőleg a cselekvő malaszt segítségével csupán üdvösségesek lehetnek cselekedeteink, amelyekkel előkészülhetünk a megszentelő malasztnak a gyónás útján való megszerzésére, de érdemet nem szerezhetünk velők. A dologban ugyanis az a különbség, hogy míg a cselekvő malasztot a mi előkészületünk nélkül munkálja bennünk az Isten, a megszentelő malaszt nyeréséhez a kinyilatkoztatásba vetett hiten kívül az előkészítő cselekedeteknek egész sora, szóval a mi közreműködésünk szükséges, mely aztán a szentséghez való járulással s benne a megszentelő malaszt lelkünkkel való közlésével végződik. Qui te creavit sine te, non te justificabit sine te, mondja szent Ágoston. S már a szentírás is a föltételeknek egész sorát írja elő a megigazulás elnyeréséhez. Aki hiszen és megkeresztelkedik, üdvözülni, mondja Krisztus. (Márk. 16, 16.) Nem minden, aki mondja nekem: Uram, Uram! meggyen be mennyek országába, hanem aki Atyám akaratát cselekszi, ismétli ugyanaz. (Máté 7, 21.) Legyen bár oly teljes hitem, hogy a hegyeket áthelyezhessém, ha szeretetem nincs: semmi vagyok, mondja szent Pál. (I. Kor. 13, 2.) A hit, ha cselekedetei nincsenek, holt önmagában, mondja szent Jakab. (2, 17.) Ha bűnbánatot nem tartotok, mindnyájan elvesztek, mondja ismét Krisztus. (Luk. 13, 3.) Mert Krisztus halála által csak a lehetőségét szerezte nekünk vissza annak, hogy Isten fiaivá lehessünk (Ján. 1, 12.), ami aztán a megszentelő malaszt megszerzésével válik valóvá. De azt a lehetőséget nekünk magunknak kell valóságra vál-

tanunk, azaz előbb az elészabott föltételeket kell teljesítenünk. A rossz fa, amilyen a bűn állapotában levő ember, jó gyümölcsöt nem hozhat, se magának, se másnak. Se magának, se másnak érdemszerűleg nem használhat. Hiába ajánlanók tehát magunkat egy ilyennek az imáiba, az ő imája Istennél javunkra nem lehet; olyan eset volna ez, mintha valakit pártfogásért kérnénk, aki nem kedves annál, akitől pártfogása révén valami jót elnyerni óhajtunk.

Egészen máskép áll a dolog a megszentelő malaszt állapotában levő, tehát a megigazult emberrel, aminő helyzetben a szentgyónás és áldozás s egyáltalán a szentségek fölvétele után szoktunk lenni. Ezek ugyanis a megszentelő malaszt csatornái, melyeken, mint Krisztus által arra rendelt eszközökön át (*sunt causae instrumentales gratiae*), csörgedez lelkünkbe a malaszt. A megszentelő malaszt (*gratia sanctificans*) pedig nemcsak bűneitől tisztítja meg az embert, hanem bensőleg is megújítja, szent Pállal szólva: meg van igazulva a Krisztus malasztja által (Róm. 3, 14.); úgy hogy Isten fogadott fiává lesz (I. Ján. 3, 2.), a mennyország örökösévé (Róm. 8, 17.), cselekedetei pedig természetfölötti értéket nyernek, érdemszerzők önmagának (I. Kor. 3, 8.) s érdemszerzők lehetnek bizonyos tekintetben s bizonyos értelemben másnak is. Jó fává lett, mely jó gyümölcsöket terem.

Az ilyen megigazultnak, de csak az ilyennek mondhatom, vagy írhatom tehát a siker reményében, hogy: ájtatos imáiba ajánlom magamat. Itt valósulhat meg ugyanis szent Jakab állítása: sokat ér az igaznak állhatatos könyörgése (5, 16.). A megigazult csakugyan tehet értem valamit.

Ebből látjuk, hogy azokban a régi magyar időkben, mikor azt a levélzáradékot használták, jól ismerhették a dogmatikát s gyakran kellett járulniok a szentségekhez, hogy ilyen kérést a siker reményével intézhettek egymáshoz. Ismétlem: mély és széleskörű dogmatikai ismeretet tételez föl az a levélzáradék.

A kérés teljességének t. i. ez a magyarázata.

A megigazult ember eme állapotánál fogva (*merito de con-*

gruo, méltányossági érdemmel) másnak is képes Istentől kiesdeni cselekvő segítő malasztot; sőt ha lelki hasznára van, még anyagi jót is. Szent Tamás ezt a megigazult ember helyzetével ekként indokolja meg: «Mivel a megszentelő malaszt állapotában levő ember Isten akaratát teljesíti, a a barátság arányánál fogva megfelelő, hogy az Isten is teljesítse az ilyennek akaratát más ember üdvösségének előmozdításában, jöllehet olykor közbejöhethet valami akadály annak a részéről, akinek megigazulását óhajtja a szent». (Sum. Theol. I. II-ae. q. 114. a. 6.) A theologusok meg az ilyen közreműködésnek a lehetőségére más lelki javának az előmozdításában abból az evangéliumi adathból következtetnek, melyben egy inaszakadtnak a gyógyulásáról van szó. «Hozának eléje egy ágyban fekvő inaszakadtat. És látván Jézus *azok hitét*, mondá az inaszakadtnak: Bizzál fiam! megbocsáttatnak neked a bűneid.» (Máté 9, 2.) Jézus tehát mások hitét, illetőleg iránta való bizalmát jutalmazta az inaszakadtnak. Annak tehát, aki a malaszt folytán Isten fogadott fia, Isten barátja és az örök élet örököse, az imája bizonyára hathatós lehet akkor is, ha más érdekében jár közbe az Istennél.

Ez a dogmatikai alapja «az ájtatos imáiba ajánlom magam» kérésnek. Nem üres frázis ez, hanem megindokolt kath. igazság, folyománya a ker. axiológiának, vagyis az érdemről szóló dogmatikai tannak. Aki pedig ismeri az ember lelki és testi szükségleteit; aki ismeri a saját gyarlóságát és fogyatkozásait: az be fogja látni, hogy egy ilyen kérés nem fölösleges nekünk; hanem hogy valóban rászorulunk mi s rászorul minden ember mások, nevezetesen a megigazultak imás támogatására.

A gyakorlatban ezt a kérést úgy szokás végrehajtani, de kéretlenül is tehetjük, hogy egy-egy szentáldozást, vagy utána végzett valamely jó cselekedetünket, ennek és ennek a javára, ebben és ebben a szükségletében följajánljuk az Istennek. Hogy hány ember megtérése, erkölcsi javulása, lelki, sőt testi bajaiban való megsegítése vezethető vissza valamely megigazult rokon, ismerős vagy jóbarát ilyen

imáira, csak Isten a megmondhatója. Hogy e tekintetben a zárdáknak, ahol annyi megigazult, Istennek tetsző tiszta lélek lakik, mennyi érdemök lehet sok-sok ember lelki-testi megsegítésében, akinek talán magának sincs arról tudomása, azt sejtenünk is alig lehet.

Egy németbirodalmi képviselő pár éve találkozott egy ismerősömmel egy magyar fürdőben. Egyik nap kérdezi tőle, merre van a plébánia, másnap szeretne gyónni és áldozni, mivel nejének nevenapja lévén, a szentségvételt akarja javára följánlani, miután báró létére — úgymond — ennél szebb és értékeőbb névnap ajándékkal nem tud kedveskedni nejének. A mi mai magyar fülünknek ez kissé szokatlanul hangzik, mert a gyakorlati keresztény életet kevésbé ismerjük; de az eset kétségtelenül bizonyítja, hogy vannak a művelt világi férfiak között ma is olyanok, akik nemcsak ismerik a dogmatikát és erkölcostant, hanem aszerint élnek és cselekednek is.

Azok a sárguló levelek onnan a régi magyar multból mutatják tehát, hogy itt nálunk is valaha más élet volt, amikor a magyar katolikusok még jól ismerték és gyakorolták is vallásukat s azért erősebb lelküek is voltak, olyanok, akiket se török, se tatár el nem pusztíthatott; hanem megküzdöttek az idők minden viszontagságaival. Ma ellenben megfogyott köztünk, kivált világiainknál, ez az ismeret s hasonlókép a gyakorlat is és a panem et circenses körül veszekedő, marakodó nemzedék nem kultiválván az eszményeket, hitét is elvesztette önmagában. Nem igen van tudomása a malasztól, többé nem is igen ajánlják egymást imáikba. Úgy adják, mintha fensőbb erők nélkül is elegendők volnának önmaguknak, valójában pedig nagyon gyengék és erőtlének.

Az összefüggés e jelenségek között könnyen fölismerhető. Az Istentől számunkra kijelölt természetfölötti rend, melybe a kereszttség folytán fölvétettünk, szorosan kapcsolódik a jelen természeti rendhez. Minden hűtlenség abban, ebben is megboszulja magát. Ha az abban istenileg nyújtott felsőbb erőket (a malasztot) elhanyagoljuk, ebben is gyengék leszünk; ha az abban nyújtott természetfölötti világosság elől elzárjuk

lelki szemeinket, ebben is sötétben botorkálunk; mert Isten terveit s az általa létesített kapcsolatokat önkényesen fölforgatni vagy széttépni boszúatlanul nem lehet. Tragikus bűn ezen a téren is tragikus büntetést von maga után. Az ember elfordulhat tőle, vétkezhetik, szentségeit és malasztját elhanyagolhatja, a templom helyett a színház nuditásaiban gyönyörködhetik: de a Madách Ádámjával föltétlenül tapasztalnia kell, hogy a véget, azt a bizonyos jó véget, így cselekedve, a saját erejéből el nem érheti; hogy a jó vég helyett a földön is csak nyomor és szenvedés vár rá.

Nem azt akarjuk ezzel mondani, mintha a keresztény módon élő ember ment volna minden bajtól és szenvedéstől, nem; hanem a különbség közöttük az, hogy a hitből élő ember megérti ezeket a bajokat és türelmesen viseli, míg a természetfölötti rendtől elfordult ember előtt minden sötét, homályos és érthetetlen. A malaszttal élő keresztény tudja, miért szenved s azért lelki erőssége nem csökken, a szenvedésben is vigasztalást talál. Tudja végső rendeltetését.

A múlt század 70-es éveiben a gőgös porosz hatalom a legnagyobb kirohanásokat intézte kath. alattvalói ellen. Windthorst Lajos vette föl a küzdelmet Bismarckkal s az egész üldözö hatalommal. S végre is Windthorst győzött és Bismarck letette a fegyvert. Vajjon honnan merítette bámulatos lelki erejét, melyet a vaskancellár sem tudott megtörni? Hetenkint járult a szentségekhez, magyarázta ő maga csodálkozó előt.

Az az: «ájtatos imáiba ajánlom magamat» dogmatikai levélzáradék ime így világít be egész hazai történelmünkbe.

XVII.

A keresztség fölvétel a kath. egyházba.

Úgyis mondhatnám, hogy nálunk ez nemcsak dogmatikai, hanem magyar egyháztörténelmi tétel is; mivel a múlt század 80-as éveiben nevezetes történelmi szerepet játszott.

Ma már szinte feledésbe mentek azok az idők; de jobb

is, hogy elfelejtették őket az emberek, mert szomorú testvéreharcokra emlékeztetnek. Az történt ugyanis abban az időben, hogy az új büntetőkódex, vagy mint akkor neveztük: a Csemegi-kódex alapján a protestáns lelkészek sorjában megindították az ú. n. elkeresztelési pöröket azon kath. lelkipásztorok ellen, akik a hozzájuk hozott, de vegyesházasságból származó gyermekeket megkeresztelték s természetesen anyakönyveikbe is beírták. Pör pörre következett; Tatán, Ó-Budán, Felsőbányán s más helyeken a járásbírótság elé idézték lelkészeinket s a vége elítélés lett; míg egy védőügyvédnek, úgy emlékszem: a tatainak, az az ötlete támadt, hogy szerinte védence, Cser Vendel, tatái káplán, nem vétehető a büntetőkódex ellen, mert hiszen a megkereszteltet a keresztség által nem a felekezetébe vette föl, amit a törvény tilt; hanem az: *egyetemes kereszténységbe*. A bíró ezen az alapon fölmentette a vádlottat s az ötletből csakhamar valószínűs mentő axioma lett, melybe azontúl a kath. papok is belekapaszkodtak, ha a járásbírótság elé idézték őket; sőt a «Magyar Állam», az akkori egyetlen kath. napilap is, több ízben ilyen értelemben fejtegette a keresztséget s hatását.

Az ötlet jó mentőszálnak bizonyult ugyan, mert kath. lelkészt az «elkeresztelés» miatt többé el nem ítélték; de dogmatikailag tarthatatlan volt, mert heretikus tan, vagyis a kath. egyháznak a keresztségről vallott felfogásával homlok-egyenest ellenkezik.

Látván a nagy eszmezavart a katolikusok között is, mint nyitrai dogmatikai tanár, határozottan állást foglaltam a téves felfogás ellen s fejtegetésemet a «Religio» 1890. évi február 12-ki számában tettem közzé. Érdekes, hogy ugyanazon a napon a «Magyar Állam» még hozta Szulik József apát-plebános és neves költő cikkét a keresztségről, mint az egyetemes kereszténységbe való fölvételről; de ez volt az utolsó dissonans hang, azzal az interimális magyar herezis eltűnt a közfelfogásból.

Ezek előrebocsátása után közlöm azt a dogmatikai fejtegetést, ahogy akkor megjelent. Történeti vonatkozásai már

a multa tartoznak; de a keresztség szentségének hatásai (effectus) közül az egyiknek, hogy fölvétel a kath. egyházba, akkori kifejtése elévülhetetlen kath. tan.

A kérdést következőleg fejtegettem:

Sajátszerű sorsra került nálunk a szentségek legelseje, a *keresztség*, amelyről már a kis katekizmusban kioktattak bennünket. A kis katekizmus a keresztség meghatározását magyarázó kérdések között hetediknek ezt teszi: Miért tesszük ezekhez még e szót: «Krisztusban»? (t. i. hogy az ember a keresztség által Krisztusban az örök életre újra születik). A felelet ez: Hogy kijelentsük, miszerint az ember mindezen malasztokat azért nyeri, mert a keresztség által Krisztussal egyesül és az ő *anyaszentegyházába* fölvétetik.

Ezt tanulja már elemi iskoláinkban minden gyermek, és a közéletben 1879 óta (ekkor iktatták törvénybe a büntetőkódexet) sokan és pedig nem gyermekek: a miniszter, a bírák, a képviselők, az ügyvédek, nagyja és apraja kérdezi: mi a keresztség? Vajjon a megkeresztelés fölvétel-e az egyházba, vagy sem?

A felelet a kérdésre a nagyok részéről a legkülönbözőbb; a napokban azt hallottuk a képviselőházban, hogy *nem az!* a közelmúlt években meg azt, hogy a keresztség fölvétel, de az egyetemes kereszténységbe.

Ha az ügyvédek és bírák ilyen ötletre vagy talán jobban mondva, ügyvédi fogásra jutnak, azon nem csodálkozunk; mert világi embereink hitbeli ismeretein, kivált ha azok a férfiak «keresztyének», már jó ideje nem szoktunk csodálkozni. De hogy egy kath. pap részéről a keresztségről (melyet úgyszólván naponta kiszolgáltat) ilyesmit kelljen hallanunk, arra már nagyot nézünk és szomorúan megerősödünk abban a többször emlegetett véleményben, hogy a dogmatika ismerete Magyarországon — ez különben nem a legújabb bajunk — csakugyan gyenge lábon áll; egyébként pedig különösnek találjuk, hogy a vallás őrei egy évtized óta tanácstalanul nézik az eszmeharcot a keresztség szentsége körül.

Milyen jó ilyenkor, hogy magyarok vagyunk. Nyelvünk elszigeteltsége hátrányára van ugyan irodalmi fejlődésünknek; de ebben és hasonló esetekben azt a hasznos szolgálatot teszi nekünk, hogy a külföld katolikusai és theologusai, nem értvén azt, nem igen vesznek tudomást a mi vallási mozgalmainkról, különben vergődésünkön, — hogy többet ne mondjak — sajnálkoznának.

A kedélyeket erős hullámozásban tartó mai kérdés: mi legyen tulajdonképen a keresztség, az 1879. évi XL. t.-c. 53. §-a óta merült föl, amely §. így hangzik: Aki életkorának 18-ik évét be nem töltött kiskorú egyént az 1868. évi XLVIII. t.-c. 53. §-a rendelkezése ellenére *más felekezetbe fölvesz*, két hónapig terjedhető elzárással és 300 frtig terjedhető pénzbírsággal büntetetik.

A törvény hirhede «fölvész» igéje verte föl a nyugalmat s támasztotta a kételyt aziránt, hogy mi történik azzal az emberrel, illetőleg csecsemővel, akit megkeresztelnek? Vajjon a megkeresztelés által fölveszi-e a keresztelező pap a kisdedit az egyházba és ha igen, melyik egyházba?

A püspöki kar kérdést intézett a paragrafus atyjához, Pauler Tivadar igazságügyminiszterhez, hogy mit jelent tulajdonképen a paragrafus «fölvész» igéje? Válaszul azt kapta, hogy majd a bíróság fogja a nyelvtani és dogmatikai feladatot megoldani, majd az fogja megmagyarázni a «fölvész» ige jelentését. A bíróság eleinte büntetett, majd pedig, úgy emlékszem, a tatai esetben a védőügyvéd magyarázatát fogadta el, mely szerint Cser Vendel kath. segédlelkész, midőn a vegyesházasságból származott gyermeket megkeresztelte, azt nem a kath. egyházba, hanem az egyetemes kereszténységbe vette föl. Ezt a magyarázatot ismételte az elkeresztelés miatt törvény elé állított felsőbányai apát-plébános is.

Már most eltekintve attól, hogy az ügyvéd, így beszélve, jól ügyvédkedett-e arra a célra, hogy védencét fölmentsék; eltekintve továbbá attól, alkalmas-e az ilyen magyarázat arra, hogy valakit a keresztelezésért el ne csukjanak: a kath.

tan nevében és értelmében azt kell állítanom, hogy az ilyen felfogás a keresztségről *téves*, hogy az ilyen tan a kath. egyház hagyományára *hallatlan*. A kath. egyház 19 századon keresztül ezen mindennap kiszolgáltatót és mindenki előtt ismeretes szentségéről mindig azt tanította, hogy a keresztség fölvétele, tehát a megkeresztelkedés ténye által *a megkeresztelt a kath. egyházba vétetik föl*, vagyis hogy a megkeresztelkedés által lesz a kath. egyház tagjává, mint ezt a kis katekizmusban is tanultuk.

Alkalmazzuk csak a kérdést mimagunkra. Ugyan mi, akik jóval 1879 előtt születünk és keresztségben részesültünk, mi által, mely tény által s kizárólag mi által lettünk mi a kath. egyház tagjaivá? Szóval katolikusokká? A keresztség által és semmi más által. Valami külön más fölvételen nem mentünk keresztül.

Ez a kétségtelen tan, hogy, hogy nem, most hirtelen elhomályosult nálunk, azért behatóbban szükséges vele foglalkoznunk.

A laikusra, szóval az olyanra, aki vallási kérdésekkel érdemileg nem foglalkozik, ebben a kérdésben megtévesztőleg hathat az, hogy idő folytán a katolicizmus mellett sok hitfelekezet támadt s nálunk törvényesen el is van ismervé és hogy ezen hitfelekezetek mindegyikében szintén keresztelnek. Ez a körülmény azonban a keresztség jelentésén és hatásain semmit sem változtat. A felekezeteknél kiszolgáltatót keresztség, ha minden tekintetben érvényes (si valida adest materia et forma, cum intentione ministri saltem faciendi, quod facit ecclesia), katolikus keresztség, tehát a mi keresztségünk, olyan, mintha nálunk szolgáltatták volna ki; mert csak egy keresztség van. A kath. egyház ugyanis a felekezetek csecsemőit egyenlőknek tartja azokkal a csecsemőkkel, akik a keresztség fölvétele tekintetében «szükség» esetében forognak, mint mikor a baba szükségből kereszteli meg a kath. anyának életveszedelemben forgó csecsemőjét. Ősrégi kath. gyakorlat szerint pedig szükség esetében minden ember érvényesen keresztelhet. Szent Jeromos szerint: «Baptizare, si

tamen necessitas cogit, scimus, etiam laicis licere». (Dial. c. Lucif. n. 9.) Kereszthet zsidó, pogány vagy bármely felekezetű ember, férfi és nő, ha betartja az érvényesség föltételeit. De az így megkeresztelt gyermek is a kath. egyház tagja, az érvényes keresztség által abba vétetett föl, akárki keresztelte s bárminő anyakönyvbe vezették is be. S annak is marad az a gyermek mindaddig, míg magát máshová tartozónak, pl. protestánsnak nem vallja, ami rendesen az ú. n. prot. konfirmációnál történik. Azért ezen korig mi az ilyen gyermekkel úgy bántunk el, mint katolikussal. Ha az iskolában a mi hittanunkat kívánja tanulni, oda bocsátjuk; ha gyónáshoz, áldozáshoz akar járulni, meggyóntatjuk és megáldoztatjuk. Nincs is állami törvényünk, mely ebben akadályozná. «Valamennyi csecsemő, aki a heretikusok és schismaticusok közt érvényesen van megkeresztelve, az igaz (kath.) egyházhoz tartozik; s ugyanazok, ha felnőttek és a hit első elemeit vallják, míg «jóhiszeműek», látszólag ugyan a heretikusok vagy schismaticusok közé számíttatnak, valósággal azonban (re ipsa) Krisztus igaz egyházához tartoznak», vagyis katolikusok, írja Palmieri. (Tract. de Rom. Pontifice. 1877. 210. 1.)

A dolog magyarázata pedig az, hogy Krisztus csak egy keresztséget rendelt. «Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség» mondja sz. Pál. (Efez. 4, 5.) Ez pedig az a keresztség, amelynek kiszolgáltatását apostolaira bízta ama parancsában: «Elmenvén tanítások minden nemzeteket, megkeresztelvén őket az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében» (Máté 28, 19); ami hogy így is történt, az ősegyház legrégibb kánonon kívüli iratában, a Didachében (cap. 7.) olvassuk. Ezen keresztség által, tehát nem más szertartás által s nem más módon, hanem keresztség által vették föl maguk az apostolok Pünkösöd napján az első tagokat az egyházba. «A kik tehát elfogadták az ő (Péter apostol) beszédét, megkereszteltetének és hozzájuk állá az napon mintegy háromezer lélek, (et appositae sunt in die illa animae circiter tria millia), beszélük az Ap. Csel. 2, 41. — Appositae sunt, ez a mai híres «fölvész» az apostolok eljárásán először beigazolvá.

Innen a keresztség jellemző neve az ősegyházban: *ianua ecclesiae*, kapu, melyen át van a bemenet az egyházba; mivel, mint IV. Jenő pápa az örményeknek adott dekretumában mondja: «A keresztség által válunk Krisztus tagjaivá és az egyház *testéhez* tartozók.» Más eszköz vagy mód erre a célra nincsen. Ez a tan annyira az egyház köztudatában van és a kereszteleési rítusban is a mi ritualénk szerint annyira úgyszólván kézzelfogható kifejezést nyer, hogy bajos megérteni, hogyan tévedhettek még kath. egyházi férfiak is e mindennapi eljárás — egyházba való fölvétel — dolgában Magyarországon.

Az az «egyetemes kereszténység», amelyről annyi szó esik, újabb protestáns fogalom s abból keletkezett, hogy protestáns testvéreink a szabad bibliai vizsgálat elve folytán vagy kétszázötven sectára széjjelhullva, bizonyos egységet, illetőleg kapcsolatot kerestek egymás között s meg is találták az ú. n. alapvető és nem alapvető hitcikkelyekben. Akik az alapvetőkben megegyeznek, úgy tartják újabban, azok egy kereszténységet képeznek s alkotják együttesen az «egyetemes kereszténységet». Olyan conglomeratum-féle ez az egyetemes kereszténység, aminőt az előző századok nem ismertek, de amely még a XVI. században is teljesen ismeretlen volt.

Ennek a kapujául akarták most beállítani a keresztséget s még a katolikusokat is megtévesztették vele.

Nyilvánvaló ebből, hogyha a protestánsok idővel nem változtak volna át racionalistákká, hanem ha megmaradnak alapítóik kereszténysége mellett, azt kellene most állítaniok, amint kezdetben tették is, hogy minden keresztség az ő egyházaikba, a lutheranizmusba, vagy a kálvinizmusba stb. vesz föl, aszerint, amint a keresztelő lutheránus, kálvinista vagy más felekezetű. Mert csak egy lehet az igaz kereszténység, amint hogy csak egy a keresztség is. Hiszen a reformatió korában azt állították, hogy vissza akarják állítani az eredeti, a tiszta kereszténységet; tehát ha megtalálták azt az ősi, igazi kereszténységet, akkor abba az ő kereszténységükbe kellene a keresztségnek az embert fölvennie. A keresztség ugyanis

valóban «fölvétel»; nem azon kellene tehát fennakadniok, hogy fölvesz-e, hanem azt kellene vitatniok, hogy hová vesz föl, melyik egyházba?

A kérdés veleje a keresztség körül, ahová az egész vitát vissza kell vezetni, ugyanis az, hogy melyik a Krisztus igaz egyháza? Csakis az egyházzól, az egy igaz egyházzól lehet itt szó; mert rendeltetésénél fogva abba vesz föl a keresztség. A protestantizmus azonban, megkerülve a kérdést, nem azt mondja: a lutheranizmusba, a quákkerek közé stb. stb. vesz föl a keresztség; mert százfelé szakadozva, nem akar a mentő földél, az «egyetemes keresztyénység» ellen véteni; hanem sajátszerűen arra mutat rá, ami tulajdonkép nem is létezik, mert Krisztus olyan habarékot, aminő az «egyetemes keresztyénység», nem alapított. A kath. egyház ellenben azt mondja ezzel szemben: én vagyok az apostoli, soha meg nem szakadt utódlással bíró, Krisztus által alapított egyház; én az apostoli alapra vagyok építve. Aki szentségeim egyikét, a keresztséget, szükség esetén érvényesen kiszolgáltatja, legyen az pogány, zsidó, protestáns, férfi vagy nő, nekem kereszttel, az én tagjaimat szaporítja, tehát a megkereszteltet hozzám veszi föl.

Ez világos beszéd s a kath. egyház mindig így beszélt.

Hogy még érthetőbbé tegyem a mondottakat, utalok alapvető hittanunknak az egyház tagjairól szóló fejezetére. (Hurter: Dogmatica. I. 288. l.) A tagok szempontjából különbséget szokás tenni az egyház lelke és teste között. Az egyház lelkéhez a malaszt állapotában lévő emberek s olyanok tartoznak, akik a malaszt valamely alapvető ajándékának (pl. a hitnek) birtokában vannak, legyen aztán az az ember nevére nézve protestáns, mohamedán, pogány, katolikus stb. Ehhez képest értelmezzük a «sola salvifica ecclesia» sokszor félreértett axiomát, az egyedül üdvöztető egyházzól szóló tant is. Az egyház lelkéhez tartozókról mondjuk, hogy üdvözölni fognak, ha a malasztban végig megmaradnak. Sokan lehetnek ezek az összememberiségben, ha az egyház látható tagjai számához viszonyítjuk, mint sz. Ágoston mondja: *quam multae*

oves foris, quam multi lupi intus, mily sok juh van a látható egyházon kívül s mily sok farkas van azon belül. (Tract. 45. in Joan. n. 12.) Miután tehát, mint Palmieri mondja (i. mű 43. l.) «más az egyházban lenni, azaz az egyház látható tagjai közé tartozni és más ismét az örök üdvösséget elnyerni, amit össze szokás zavarni», azért azoktól, akik az egyház lelkéhez tartoznak, vagyis akik az örök üdvösséget el fogják nyerni, meg kell különböztetnünk azokat, akik egyszerűen az egyház testéhez tartoznak. Az egyház testéhez pedig azok tartoznak, akik az egyházhoz, mint külső, látható társulathoz tartoznak, akiket név szerint ker. katolikusoknak nevezünk és ismerünk s akik anyakönyveinkbe be vannak írva.

Hogy valaki ezek közé, vagyis az egyház testéhez tartozzék, öt kellékre van szüksége. Van szüksége hitre, hogy mindazt vallja és igaznak tartsa, amit a tanító-egyház, hogy higgyük, elénkbe ad; szüksége van a *keresztségre*, továbbá a többi megkeresztelttel való egyesülésre, hogy egy közös fő alatt mindnyájan egy testet, egy társulatot képezzenek és végre szüksége van a törvényes előjáróság alá való alárendeltségre. Aki ezen öt kellékkal bír s ezek közé tartozik az egyházba fölvevő keresztség is, az az egyháznak, mint látható társulatnak, tagja.

Ez a keresztség a kath. tan szerint: fölvétel a kath. egyházba.

Vajha tehát a keresztségről a katolikusok között ország-szerte keringő téves vélekedés végrevalahára megszűnnék, ha mindjárt börtönbe kerül is az igazság s vajha a képviselőházban ne ismétlődnének többé az ilyen párbeszéddek:

Szilágyi Dezső igazságügyminiszter..... Már most kéte-ly támad az iránt, vajjon az ily lelkész által történt megkeresztelés felvétel-e az egyházba vagy sem?

Komlóssy Ferenc (pap-képviselő): Nem az!

Szilágyi Dezső igazságügyminiszter: Én nem a képviselő úr véleményét kérdeztem. (Derűtség jobbfelől.) V. ö. M. Állam 1890. febr. 7. szám.

A tanulmány megjelenése után nemsokára ugyancsak a «Religio» febr. 22-ki számában ez a «Nyilatkozat» volt olvasható :

Becsés lapja febr. 12-ki számában dr. Dudek János a lap főhelyén megjelent cikkében röviden érinti, hogy ezelőtt pár évvel a nagybányai járásbíróság előtt én is olyanformán védekeztem, mintha a kisdéd a keresztelek által csak a kereszténység egyetemébe s nem Krisztus egyedül igaz egyházának tagjául avattatnék fel. Ám, mivel én annak még gondolatától is irtózom, hogy az egyháznak, melyért élek-halok, álláspontját a legutolsó vitában is feladjam, a Doktor úrnak alapos dogmatikusra valló cikkét pedig határozottan az egyház szelleme lengi át, katolikus papi hírnevem érdekében kijelentem, hogy én azt az utolsó betűig aláírom.

Nagyságos szerkesztő úrnak kitűnő tiszteletem nyilvánítása mellett stb.

Hazslinszky József
felsőbányai apát-plébános.

Ennek az irodalmi sikernek nagyon örültem.

XVIII.

A szentmise-áldozat valóságos eleme.

Amióta a trienti zsinat (Sess. XXII. can. I.) a protestánsok tagadásával szemben a szentmise «igaz és valóságos áldozati» jellegét, aminek már a Didaché is nevezi (cap. XIV. θυσία-sacrificium), mint ősi, hagyományos kath. tant hangsúlyozni volt kénytelen s a Catech. Rom. szerint a szentmise «a keresztdáldozattal egy és ugyanaz az áldozat» (unum et idem sacrificium II. c. 4. q. 74.); azóta a theológusok folyton annak a földerítésén fáradoznak: mi a szentmise-áldozat valóságos eleme, vagyis mi az, ami a szentmisét valóságos *áldozattá* (θυσία) teszi?

Félreértés elkerülése céljából megjegyzem, hogy a katholicizmusban mindig különbséget kell tenni a letéteménye-

zett kinyilatkoztatott tan (fidei depositum) és e tant kifejtő, megvilágító theologiai elméletek között. Az egyház a Krisztustól beállított s a magisterium és a hivek viszonyát szabályozó szervezet értelmében elibénk adja az egyes kinyilatkoztatott igazságokat, a dogmákat, a «Credo-t», melyeket hinnünk kell; mert sz. Pál szerint: *fides ex auditu est*, a hit hallásból vagyon. (Róm. 10, 17.) Ezek az igazságok tisztán és világosan állanak előttünk s a legegyszerűbb hívő csak úgy tudhatja őket, mint a legkiválóbb theologus. De ezek a dogmák az elmélődő ész kohójába is kerülnek, mely nem elégszik meg egyszerű elfogadásukkal, hanem kutatásának tárgyává teszi. Belső mivoltukat, egymással való összefüggésüket, okaikat, miért hogy ilyenek azok az igazságok, továbbá az ész által fölismerhető igazságokhoz való viszonyukat vizsgálja, szóval a «credo, ut intelligam» elvét érvényesíti velök szemben, az egész vonalon. Elméleteket állít föl, tudományos rendszerbe önti őket, mint mindent, amit a spekulatív ész munkába vesz.

Ezt a feldolgozó munkát nem a tanító-egyház, nem a magisterium végzi, hanem a tudományra bizza. Ő csak őrzi és hirdeti az apostolok halálával befejezett krisztusi kinyilatkoztatott tant: az igazságokat; tudományos feldolgozásukat, az ő ellenőrzése mellett, a theologusok végzik. Ebből áll elő a hitletételmeny és a theologia között levő különbség. Amarra nézve minden katolikus minden ingadozás és této-vázás nélkül biztonsággal van, mindenki mondhatja sz. Pállal: *scio, cui credidi et certus sum*. Tudhatja, mit kell Krisztus tanakép hinnie. Erre nézve ellenben, ami t. i. a hitigazságok tudományos feldolgozását, szóval a theológiát illeti, nem kell mindenkinek jártasnak lennie, hogy katolikus lehessen. Ehhez a felismeréshez idő és külön foglalkozás kell, mint minden tudomány műveléséhez. Amazt mindnyájunk számára a templomban hirdetik, ezt külön theologiai iskolákban tanítják.

S még egy különbséget kell szem előtt tartanunk. A tudománnyal velejár a mélyebb felismerés; de velejár az elméletek, a nézetek változatossága is s velejár sok pontban az

ingadozás, a bizonytalanság, a tudósok ellentétes felfogásai, sőt a kutatás befejezetlen volta, mely a keresett magyarázat tekintetében még megnyugtató feleletre nem juthatott el. Itt is, mint minden tudomány területén, folyton érezzük eszünk korlátolt voltát s azt, hogy kimérte Isten a tudás határait.

Ezeket a különbségeket pedig azért kell folyton szem előtt tartani, nehogy valaki a theologusok véleményeiben nyilatkozó változatosságot, sok esetben: bizonytalanságot, kételkedést, sőt ellentmondást a hit tárgyai, vagyis a hitigazságok bizonytalanságára magyarázza. Az ilyen a hitletéteményt a theológiával zavarná össze, a «Credo-t» a dogmatikával. Pedig ez a kettő nem egy dolog, hanem a kath. hit szempontjából nagyon is különbözik egymástól. Amannak tárgya a kinyilatkoztatott s a tanító-egyház által tisztán és világosan elibénk adott igazságok; emennek tárgya ama igazságok tudományos feldolgozása. Amaz isteni, ez meg emberi mű. Amaz föltétlen hitet követel; emez csak annyit, amennyit felhozott bizonyítékai érnek.

Ez a különbségtétel magyarázza meg a bevezető sorainkban feltüntetett tényállást is, hogy egyrészt a szentmise áldozati valósága dogma, melyhez, mint kinyilatkoztatott igazsághoz, kétség nem fér, azt minden katolikusként vallania kell s másrészt, hogy a theologusok mégis a felderítésén fáradoznak, anélkül, hogy a mai napig teljesen megnyugtató feleletre jutottak volna. Bizonyosság és bizonytalanság egy és ugyanazon igazság körül, hogy van ez? — kérdezhetné valaki. Úgy van, ahogy a fennebbiekben mondtuk. Nem a dogma, nem a hitigazság, nem az tehát a bizonytalan, hogy a szentmise valósággal áldozat: ez kétségen kívül áll, ebben ingadozni nem lehet. Bizonytalanság a tudományos kifejtésében, vagyis annak az elméleti megállapításában nyilatkozik: mihez helyezendő a szentmisében az áldozat valósító eleme? Ekörül térnek el a theologusok nézetei; de ez az eltérés egyáltalán nem érinti hitünket, hogy a szentmisét valóságos áldozatnak tartsuk. A hívőre ez a vitatkozás semmi vonatkozással nem bír.

Ezen közbevető felvilágosítás után, térjünk vissza a fel-tett kérdéshez: mibe helyezendő a szentmise-áldozat valószínű eleme?

A theologusok ennek a kérdésnek a kibogozásában a régi pogány vallások, nevezetesen pedig a zsidó theokratikus nép legális áldozataiból inductiók uton leszűrt áldozat-fogalomból s e fogalomnak a szentmisére (eucharistiára) való alkalmazásából indulnak ki. Az a fogalom, illetőleg meghatározás a theologusok közmegegyezése szerint a következő: az áldozat (θυσία) valamely látható, érzékelhető tárgy fölajánlása az Istennek, e tárgy valódi vagy egyébként ilyenfelül fölerő elrontása által, hogy ezzel, illetékes tekintély megállapítása szerint, Isten igazságos, s a magunk bűnös voltának elismerését nyilván tanusítsunk.

Az ilyen áldozat (megkülönböztetvén ettől a vallásokban szerepelt tágabb értelemben vett áldozatokat: az imát, az önmegtagadást, a jótékonyságot stb.) valószínű eleme, tehát a fölajánlás tényleges végrehajtása: a valódi vagy egyébként ilyenfelül fölerő (aequivalens) elrontás (destructio.)

Ennek a fogalomnak a szentmisére való alkalmazása folytán a kérdés állandóan ez: az eucharisztikus *Krisztuson*, ki a konzekráció által, mint szent Justin mondja: postquam ea alimonia per precem verba eius continentem facta est eucharistia (I. Apolog. c. 66.), ki, mondom, a konzekráció által, a kenyér és bor állagának átváltozása folytán, a kenyér és bor színe alatt valósággal és igazán jelen van, lévén a szentmise vérontás nélkül való újszövetségi áldozat, *miként megy végbe a valódival fölerő elrontás* (destructio Christi eucharistici), vagyis miben áll a felajánlásnak, illetőleg a föláldozásnak tényleges végrehajtása? Csak ha ez a kérdéses elrontás megy benne végbe, valósul meg a szentmisében az áldozat fönebb leírt fogalma, vagyis csak ez által lesz valószínű áldozattá.

Számos magyarázat, illetőleg elmélet merült föl e tekintetben. Régiebbek: Vasquezé, ki a lerontást Krisztus teste és vére két különböző szín alatt való jelenlétében, tehát a halált

jelző elválasztásában kereste, — Lessiusé, ki ugyanezt a a konzekráló szavak erejében vélte föltalálni, amennyiben ezen szavak erejénél fogva a kenyér színe alatt csak a test, a bor színe alatt csak a vér lesz jelen. Suarezé, aki ismét a kenyér és bor állagának átváltozásában s Krisztus föláldozandó testének és vérének ily módon való előállításában látta a lerontást. Azután De Lugoé; újabban Möhleré, Thalhofferé, Stöcklé, Franzé. Legnépszerűbb közöttük De Lugo János kardinális magyarázata, melyet nálunk Kisfaludy Béla volt egyetemi professor külön munkában fejtegetett és magáénak vallott. (A szentmise áldozati valósága. 1888. 73. l.) De Lugo szerint (De ven. euch. sacr. et de ss. Missae sacrificio. Disput. 19. sect. 5. Opp. ed. Venet. 1717. Tom. V.) a föláldozás ténye, vagyis a föláldozott tárgy (Krisztus) a valódival fölértő elrontása a misében a konzekráció alatt megy végbe, miután itt érvényesül Krisztuson a valódi elrontással egyenlő értékű elváltozás. Krisztus t. i. a konzekráció folytán a színek alatt olyan helyzetbe kerül, aminőbe az élő csak a halál hozhatja. Krisztus ugyanis az eucharistiában az élet birtokában van, de ezen élet lényeges működéseinek minden megnyilvánulása, sőt a működésnek, amennyiben az a tényleges kiterjedtség nélkül nem is gondolható érzéki élettől függ, minden természetes lehetsége nélkül (Christus in eucharistia sistitur in statu decliviori); azonfölül, amire természeténél fogva nem volt alkalmas, lelkünk eledelévé válik (corpus eius redditur aptum ad alios usus per modum cibi, respective sanguis per modum potus.) Ily módon — De Lugo szerint — a szentmiseáldozat magában (in se) s egyúttal, két szín alatt történvén a konzekráció, vonatkozó áldozat is (sacrificium relativum.)

Eme nézet sem helytálló minden részletében, mint azt Thalhoffer kifejtette; de még legvalószínűbb valamennyi között.

Legújabbán Pell, passai dogmatikus, újabb magyarázattal állott elő. (Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. Ein Lösungsversuch zur Meszopferfrage unter Revision des Opferbegriffes. Passau. 1910.) Nincs megelégedve az eddigi

elméletekkel. «Alle diese und ähnliche Versuche, Zerstörung und Tod in die Eucharistie hinein zu interpretieren, befriedigen nicht». Azért új uton próbálkozik és pedig akkép, hogy az áldozat számára új fogalmat keres. Fordítsuk meg, úgy mond, az eddigi eljárást: hasonlítsuk össze a keresztdózsatot az eucharistiával s ami bennük közös vonás, tegyük azt az áldozat lényeges jegyvé s ebből magyarázzuk aztán visszafelé az ószövetségi áldozatokat is. Ily módszer mellett az áldozat következő fogalmára jut el: «Das Wesen des Opfers ist ein in entsprechender sichtbarer Form zutage tretender Akt rückhaltsloser Selbsthingabe an Gott in Gehorsam und Liebe». (17. l.) Az áldozat lényege: a föltétlen odaadás az Istenhez engedelmesség és szeretet által s ennek valamely látható cselekedetben való nyilvánítása. Ha ez megvan, megvan Pell szerint a valódi áldozat is, melynek lényege a belső lelkülettől függ. Maga a forma, hogy ez a lelkület a szenvedésben, vérontásban, vagy hasonlóban nyilvánul-e, az áldozat létrejöttére teljesen lényegtelen. Ennélfogva oda következett: «Sind auch am Kreuze das Leiden und Sterben *nicht* das Wesen, sondern nur die Art und Weise seines *damaligen* Opfers, die Art und Weise, wie hic et nunc, d. h. den eben obwaltenden Umständen gemäss der liebende Gehorsam sich zu betätigen hatte, aber sie waren nicht das Lieben und Gehorsam selbst.» (24. l.)

Pellnél tehát a punctum saliens a destructio kiküszöbölése az áldozat fogalmából. Ez aztán igazán nemcsak új magyarázat, hanem az eddigi elméletekhez képest egészen új gondolat is.

Szerinte a destructio nem az egyedüli valószínű elem, ami az áldozatot áldozattá teszi; hanem csak az egyik a sok lehetséges forma közül, ahogy az Isten iránt való szeretet és engedelmesség külsőleg megnyilvánulhat. Nagyon természetes tehát, ha folytatólag ezt mondja: «Aber dieses Leiden und Sterben, worin am Kreuze der liebende Gehorsam sich nach auszen kundgab, *kann einer andern Tätigkeitsform ein und derselben gehorsamen Liebe Platz machen, ohne dasz das*

Wesen des Gehorsams und Liebens, der restlosen Selbsthingabe an Gott, d. i. des Opfers sich ändert.» (25. l.)

Krisztusnak mindenkor egyformán áldozatos érzülete tehát az az elem, ami valamennyi messiási cselekedetére rányomta az áldozat bélyegét, akár midőn engedelmességből kínokkal és halálgyötrelmekkel küzdött, akár midőn éhezett és sírt, akár midőn fáradtan ledőlt a hajóra, akár midőn megdicsőült állapotában az Atya jobbján ülve, a mennyből külsőleg és belsőleg építi Atyjának országát. (31. l.) Ide, ezen cselekedetei közé tartozik Pell szerint az eucharisztikus áldozat, a szentmise is, mely szintén csak egyik formája Krisztus lelkülete külső megnyilvánulásának. Ennélfogva szerzőnk szerint: «Die eucharistische Feier ist ein Opfer, und zwar das ganz nämliche Opfer, welches einstens der Gottmensch Jesus Christus beim letzten Abendmahle und am Kreuze dargebracht hat, insofern derselbe hier gegenwärtig ist *in den ganz gleichen Seelenakten* gehorsamer und liebender Hingabe an Gott, welche einst das Leiden und Sterben auf Golgotha zu einem Opfer gemacht haben, und welche auch seiner jetzigen messianischen Tätigkeit stetsfort ein und denselben Opferkarakter verleihen.» (32. l.)

Ebben áll Pell új elmélete a szentmise-áldozat valószínű eleméről. Nem folytatója a már említetteknek, nem a destrució mibenlétét keresi; hanem egyszerűen kiküszöböli azt, illetőleg olyan új fogalmát konstruálja az áldozatnak, amelyben destrucióról többé nem lehet szó. Ő egészen új sort kezd az eddigi fejtegetések mellett.

Szerintünk azonban, ami ebben az elméletben jó, az régi; ami ellenben új, pedig új akar lenni egészen, az el nem fogadható. Krisztus «engedelmes szeretetéről» már szent Pál beszélt: megalázta magát, engedelmes lévén; azonban Pál itt meg nem áll, hanem mindjárt hozzáteszi: engedelmes lévén mindhaláláig és pedig a keresztnak haláláig. Itt sem áll meg, hanem ezt a kapcsolatot állítja fel: «*Annak okáért* az Isten is fölmagasztalta őt és oly nevet ajándékozott neki, mely minden név fölött vagyon.» (Filipp. 2, 8—9.) Nem érezzük-e

vajjon, hogy Pál szemében Krisztus életének egy cselekedete sem hasonlítható össze a kereszten elszenvedett halálával; hogy tehát nem mindegy, mely formában nyilatkozott meg Krisztus szeretete és engedelmessége Isten iránt, hogy az mind egyformán áldozatnak legyen nevezhető? Sz. Pál szerint a kereszten elszenvedett halállal egy sem áll egysorban; mert csak «ennek okáért» és nem más szeretetbeli cselekedeteért magasztalta őt föl viszont az Isten. És csak «ennek okáért» adott neki oly (dicső) nevet, mely minden név fölött vagyon. Nem csoda, ha a kereszt a keresztény hagyományban is nemcsak egyik formája Krisztus áldozatos szeretetének; hanem ez az áldozat κατ'ἑξοχήν: a kereszt s nem más záloga megváltásunknak, a kereszt a malasztok forrása.

Továbbá a kath. felfogás szerint az Újszövetségben csak egy áldozat van: a keresztáldozat, úgy, hogy Hurterrel bizvást mondhatjuk az egész traditióról: «Patres docent, Christum unicum obtulisse sacrificium et in N. T. unum tantum Deo offerri sacrificium.» (Dogmatica. 1885. III. 355. l.) Pell szerint ellenben Krisztus földi élete folyamán annyi áldozatot mutatott volna be az Istennek, ahány cselekedetet vitt végbe; mert mindegyiknek, mint az egész incarnációnak is, szeretet és engedelmesség volt a motivuma.

Ennélfogva az egész elméletnek alaphibája az, hogy Pell a tág értelemben vett áldozat fogalmát alkalmazza az eucharisztikus-áldozatra s nem azt a fogalmat, melyet a szentírás, Egger helyes észrevétele szerint, «*contradistinguit ab actibus communibus cultus divini, quos per se quisque exercere potest et debet*» (Dogmatica. 1911. 812. l.) s amelyet fennebb bemutattunk. A szentírásban is megvan a tág és a szűk értelemben vett fogalom; de kizárólag csak az utóbbit alkalmazza a kereszthalálra, mint ez különösen a zsidókhoz írt egész levélből látható. Az ó-szövetségben is voltak szoros értelemben vett áldozatok a tágabb értelemben vettek mellett: típusai Krisztus kereszthalálának.

Abból pedig, hogy a kath. tan szerint Krisztus kereszthalálát kell tekintenünk az egyetlen áldozatnak, mely Krisz-

tus szeretetből származó egyéb cselekedeteivel (a tág értelemben nevezhető áldozatokkal) egy sorba nem állítható, következik továbbá, hogy Pell az áldozat fogalmából helytelenül küszöbölte ki a destructiót. A kereszthalálnak bizonyára a legjellemzőbb s lényeges vonása a destructio, a valódi lerontás, a halál volt; tehát olyasmi, amit Pella az áldozat fogalmában lényegtelennek mondani nem lehet: az az elem, Pell szavai-
val élve, mely «kann keiner anderen Tätigkeitsform ein und derselben gehorsamen Liebe Platz machen». Ugyanazt kell mondanunk az ószövetségi legális áldozatokról is, melyeknek hordozója s valószínű eleme a lerontás, a megsemmisítés volt.

Különben minden további okoskodásnak elejét veszi a szentmiseáldozatnak ősegyházi elnevezése: θυσία. (Didaché 14. feje.) θυω - lerombolni, megölni, elpusztítani s a belőle származó θυσία lerontás, elpusztítás fogalmával mutatja az őskeresztény felfogást az áldozatról, melyből a lerontást kivenni annyi, mint az áldozat fogalmát semmivé tenni.

S ezzel kapcsolatban Pell elméletében azt is helytelenítünk kell, hogy az áldozat fogalmának konstruálásában, az eddigi módszertől eltérve, a kereszthalálból akar visszafelé következtetni s nem akar megfordítva, előremenőleg, az ókori s nevezetesen a zsidó Isten rendelte áldozatokból indulni ki. Pedig ezekben mintegy az Isten mutatta meg az odavezető utat, ezekben állítván típusait a Világmegváltó halálának, mint szent Ágoston az ószövetségi áldozatokról, tekintettel a kereszthalálra, mondja: hoc unum multa illa sacrificia figurabant; erre az egyre mutattak valamennyien. (De civ. Dei. IV. 14.) Ha pedig így volt a dolog, helyes a mi eddigi módszerünk is az áldozat fogalmának megalkotása körül.

Pell tehát male sonans elméletével nemcsak nem fejtette meg a szentmisének, mint áldozatnak, valószínű elemét, nemcsak előre nem vitte a kérdést, egyszerűen megkerülvén azt; hanem ártott neki, eszmezavart idézett elő, mikor a tág és szoros értelemben vett áldozat fogalmát összekeverte, illetőleg midőn a köztük lévő lényeges különbséget, mint egykor a protestánsok, elmosta.

Sajátszerű egy tünet az, mely az utóbbi időben a keresztthalál és a szentmiseáldozat fogalma körül mutatkozik. Schell, mint láttuk, a megváltásból a satisfactio fogalmát, Pell az áldozatból a destructio fogalmát, Wieland meg az öskeresztény áldozati fogalomból (tehát ugyancsak a szentmiséből) «eine objective Darbringung»-ot kiküszöbölni, vagyis az egész áldozatot az eucharistiát kísérő imákba s nem Jézus teste és vére bemutatásába helyezni iparkodott. (L. művemet: Az öskereszténységből, 1912. 100. l.)

Csupa rokonvonás és csupa nem katolikus vonás. Honnan eredhetnek ezek az eltévelyedések? Mindig és mindenkor a félreértett haladás után való szertelen törekvésből. Azok a régi fogalmak nyersegek ezeknek a finomkodó férfiaknak, nagyon is reálisak, csak az elmúlt századokba valók; sőt, mint egyik-másik, ha nem is mondja ki nyíltan, de sejteti: a régi pogányság maradványai. Tehát igyekeznek őket ezektől a maradékvonásoktól megtisztítani s közelebb hozni a mai gondolkozáshoz, mely a vallási téren, mint sokszor halljuk, nem szereti az ilyen «antropomorfizáló» fogalmakat, hanem az érzelmeket: a szeretetet, az imát, a fohászt. A régi fogalmakat ezekkel a «lelkibb» dolgokkal igyekeznek megtölteni s Harnackék iskolájában ezt könnyű is elsajátítani.

Félreértés! A keresztény tanok fölött lehet spekulálni; de a kereszténységet magát spekulációval megalkotni, vagy újból megcsinálni nem lehet. Csupa érzelmekből nem telik egy vallás, fogalmak is kellenek ahhoz. Ezeket a fogalmakat pedig a kereszténységben megadta nekünk Jézus Krisztus; azokat tehát úgy kell elfogadnunk, ahogy ő adta. Nem is nyersegek azok, hanem minden időre titokteljesek; mert Isten titkairól tartalmaznak közléseket. Nincs is azokon középkori ballaszt, melyet róluk leköszörölnünk kellene; ellenkezőleg nagyon szépek és modernek, csak meg kell őket érteni. A megértés azonban nem kicserélés, nem fogalomváltoztatás.

Spekulációinkban nekünk katolikusoknak vezetőnk a nyilvánlatkoztatás, annak a talajáról lelépnünk nem szabad, sem pedig nem szabad mellette párhuzamosan a saját gondola-

tainkból új tartalmú kereszténységet csinálni. A haladó századoknak ilyen igényeik nincsenek, csak az egyes embereknek, akik föl nem értik azt, hogy a természetfeletti eredetű kereszténység változhatatlan elveivel csak addig boldogíthatja a nemzeteket, míg annak marad, aminek adva volt.

Sok oka volt tehát rá a vatikáni zsinatnak, mikor az ilyen újító törekvéseket megbélyegezve, kimondta kánonjában: «Ha azt tartja valaki, hogy lehetséges az, hogy az egyház a dogmáknak a tudomány haladása szerint más értelmet adhat, különbözött attól, amelyet eddig tulajdonított nekik, az heretikus». (Sess. III. de fide et ratione can. 3.)

XIX.

Kölcsey bánatos Hymnusa.

1903-ban dogmatikai vita folyt nálunk Kölcsey Hymnusa körül és pedig elég szenvedelmesen; mert nemcsak vallási, hanem hazafisági szempontok is belevegyültek a vitába. A sajtóban, de sőt a képviselőházban is mellette és ellene szólottak sokan, kivált mikor a «Magyar Állam» egy levelével Hetey Samu pécsi püspököt is megszólaltatta, mint akinek egyházmegyéjéből, a pécsi hadapródiskola egyik ünnepségén felmerült incidensből indult ki a mozgalom. (Religio, 1903. I. 253. l.)

A múlt század 50-es, 60-as éveiből maradt fenn ugyanis az a szokás, hogy bizonyos hazafias alkalmakkor az istentisztelet végével a templomokban is énekelték a Hymnust. Emiatt már azelőtt is, de kivált a jelzett évben először a pécsi hadapródiskolában, majd másutt is aggodalmuk támadt egyes kath. lelkészeknek, hogy ezt tenni talán még sem szabad és a Hymnus éneklését a templomban nem engedték meg. Ez az eljárás idézte elő a széles hullámokat vert mozgalmat. A lelkészek több okot hoztak fel intézkedésök igazolására. Nevezetesen, hogy templomainkban csak egyházhatóságilag jóváhagyott éneket szabad énekelni; hogy a Hymnus

szerzője protestáns és nevezetesen s ez volt a legaggodalmasabb ok, hogy dogmatikai hiba van benne a *penitenciatartás szentségéről* szóló *kath. tan ellen*.

Voltak, akik az aggodalmakat egyik-másik okból teljesen osztották (Magyar Sion, 1903. 395. l.); voltak másrészt, akik legalább is a dogmatikai hibát nem látták igazolva. (Religio, 1903. I. 259., 266., 274. l.) Ugron Gábor heveskedése és a «Magyarország» napilap egyéb támadó cikkei rábirtak, hogy én is hozzászóljak a nyugtalanító kérdéshez és pedig magában a «Magyarországban», amely fejtegetésemet aztán a «Magyar Sion» is átvette. (1903. 558. l.)

Szól pedig a következőképen:

Isten áldd meg a magyart! himnust a közérzület már régen a nemzet imájává avatta fel. A hazafias lelkesedés pillanataiban ezt szoktuk énekelni a társas összejöveteleken, a nyilvános ünnepeken, az iskolában, sőt hasonló alkalmakkor a templomban is az isteni tisztelet végén. Ez utóbbi körülmény folytán történt, hogy ismételten a multban s utoljára az idén a képviselőházban és a sajtóban is vitatták a kérdést, lehet-e ezt a hazafias ódát a kath. templomban énekelni? Némelyekben ugyanis az az aggodalom támadt, mintha a Hymnus protestáns szerzője beleütközött volna a kath. tanba, midőn a nemzet mult szenvedéseiben nemcsak a vétkes multnak, hanem a jövőnek megbűnhődését is kereste:

Megbűnhötte már e nép a multat s jövendőt!

Miután csak a multban elkövetett, szóval a már véghezvitt bűnös cselekedeteiért szokott bűnhődni az ember, különösnek látszik a jelen vagy épen a mult szenvedéseibe a még csak a jövőben elkövetendő vétkek bűnhődését belefoglalni. Mintha afféle csábítás rejlenék abban — gondolják némelyek — a jövő vétkezésre.

Mindazonáltal arra az ismételten felmerült kérdésre: Van-e Kölcssey Hymnusában, nevezetesen ebben a mondatában, dogmatikai hiba, azt vallom, hogy nincs. A hymnus első és utolsó versszakának kifogásolt két végső sora: Megbűnhötte már e nép a multat s jövendőt! nem egyéb, mint költői

kép, jobban mondva, az összszövegből teljesen jól érthető költői nagyítás, az ódai lendület kifolyása.

Kölcey, mint költeménye címében jelzi, a magyar nép zivataros századai hangolták e költeménye megírására. A Hymnus egész tartalma a szenvedésteljes mult képeivel van meg-
rakva; a «vad török», a «rabló mongol» s azok a többi igazán keserves idők lebegtek teremtő fantáziája előtt, amidőn az ezer oldalról zaklatott, üldözött magyar «nem lelé honját a hazában».

Ezeket a szenvedéseket pedig nem is kell a költő képzeletével nagyon kiszínezni: maga az oknyomozó történelem is nagyoknak rajzolja azókat. Voltak nálunk idők, amidőn az élők irigyelték a halottakat. Vegyük most hozzá Kölcey romlatlan s igen érzékeny lelkét, aki Hymnusát 1823-ban, a Metternich-korszak tudvalevőleg a magyarra épen nem örvendetes zaklatásokkal teli idejében, a Széchenyi István gróf korszakalkotó és üdvös reformokat megindító föllépése előtt írta s megértjük, hogy a kor borús hangulata a mult szomorú képeinek szemléletével kapcsolatban oly hatással volt reá, hogy a mult ezen szenvedései nagyságának lefestésére nem talált más kifejezést, mint azt, melyet a közélet is némi változtatban az igen szenvedő emberről sajnálkozva használ: megbűnhődte már e nép a multat s jövődőt.

Ebben a fölsóhajtásában csupán a mult szenvedéseinek a nagyságát akarja különös hangsúlyozással kiemelni, nem pedig a bűnbocsánat módjára vonatkozó kath. hittételt bolygatni; hiszen a Hymnus alapeszméje is a legelső magyar keresztény époszunk, a Zrinyiász vagy a Szigeti, veszedelem alapgondolata: bűneink miatt gyúlt harag kebledben. Kölcey is vallja Zrinyi Miklós gróffal, hogy a bűnbe merült nemzetet bűnei miatt érte a sok csapás.

A mult szenvedései s a jobb jövőre való kilátás eme hiánya, a magyarság akkori hangulatához képest, máskor is foglalkoztatták Kölcey hazafias, merengésre hajló lelkét, ami aztán szinte a kétségbeesésig menőleg, a jobb jövőről való teljes lemondásban, a Hymnusnál is erősebben nyilatkozott

meg később írt költeményeiben, a «Zrinyi dalában» és a «Zrinyi második dalában».

Költő, egy nagyon mélyen érző költő szól tehát hozzánk a Hymnusból s nem valami tévelygő dogmatikus.

Azért csak egy oly kor kereshetett ilyen súlyosnak látszó motivumot az «Isten áldd meg a magyart!» mellőzésére, amely korban ismét sokan kezdték nem érteni a költő igaz hazafias fájdalomtól megtépett lelkét, ugyanazok, akik Vörösmarty Szózatának az éneklését is betiltották. De annak a kornak — a múlt század 50-es éveinek, a Bach-korszaknak — az okoskodását mi nem követhetjük. Dogmatikai okunk nincs rá, hazafiságunk pedig nem is parancsolja, hanem egyenesen követeli, hogy énekeljük; mert igenis — a minap a Hymnusról írva — a nemzet történetéből vette a szót Ugron Gábor, mikor azt írta, hogy: a magyar katholikusság a legrégibb magyar hazafiság!

Ami pedig azt a másik körülményt, a kath. templomokban való éneklését illeti, annak is van megoldási módja. Igaz ugyan, hogy a Hymnus csak a «jókedvért, bőségért» könyörög és nem az isteni malasztért, amiért a kath. templomban elsősorban kell könyörögni; igaz az is, hogy a kath. templomban nem a protestáns költők szerzeményeit szokás énekelni. De elsőben is ez a Hymnus, mint Ugron Gábor helyesen megjegyzi, fohász és nem hitvallás (nem a hitcikkelyek felsorolása), mely a régi sanyarú időkre való visszaemlékezésnél és egy nyomasztó jelen hatása alatt elsősorban azért könyörög, aminek az ember legközvetlenebbül érzi szükségét, megszánásért: «Szánd meg Isten a magyart, kit vészek hányának» és jobb kedvért, ami épen nem hiba; mert hiszen mi templomainkban földi jókért is könyörgünk. Másodszor egy ilyen hymnusról maga a költő személyében alig jöhet tekintetbe akkor, midőn nem rendes templomi liturgikus énekről, hanem alkalmilag, a hazafias felbuzdulás pillanataiban éneklendő dalról van szó, melynek szerzőségét ilyen alkalommal szinte maga az egész nemzet képviseli.

Tehát azt a sokszor bolygatott s ma ismét a kedélye-

ket erős hullámvázban tartó kérdést, Kölcsény Hymnusának kath. templomainkban alkalomadtán, az isteni tisztelet befejezése után való énekelhetését, igenis szépen meg lehet oldani. Csakhogy ennek nem az a módja, amit Ugron Gábor javasol, hogy «követeljék hitsorsosaim annak éneklését»; mivel templomainkban tényleg csak egyháziilag jóváhagyott énekeket szabad énekelni és különben is, ha templomról van szó, ott követelésre nincs szükség, mivel az egyház a hívek szükségleteiről magától is gondoskodik; hanem módja az, hogy a püspöki kar egy megengedő rendelettel vessen véget a minduntalan fölmerülő és a plébánosoknak nem egyszer kellemetlenséget okozó kérdésnek.

✱

Ez Kölcsény Hymnusa dogmatikai szempontból az 1903. évi viták zajában megvilágítva. Azóta a kérdés föl nem merült.

Különben ha a penitenciatartás szentségének részeit: a lelkiismeretvizsgálatot, bánatot, gyónást, erősfogadást és elégtételt tekintjük, tulajdonképen csak az utolsó része: az elégtétel, a bűnhődés volt általa érintve, mely a bűnöknek a gyónásban nyert megbocsátása után fennmaradó ideiglenes büntetés eltörlésére még kiállandónak marad. A szenvedések és bajok, ha akár az egész nemzetet, akár pedig csak az egyes embereket sújtják, bűnbocsánatot nem eszközölhetnek; annak Krisztustól rendelt módja: a gyónás, a bűnök bánatos bevallása az arra rendelt pap előtt. A gyónás old fel a bűntől s a velejáró örök büntetéstől, a még fennmaradó ideiglenes büntetésért pedig vagy ezen, vagy a más világon, a tisztítóhelyen, kell még külön eleget tennünk.

Tehát a jelen kérdésben a gyónás szükségességének tagadásáról nem lehetett szó, csak arról, hogy a mult szenvedései elégtételül szolgálhatnak-e a «jövendőért», a még csak a jövőben megbocsátandó bűnök ideiglenes büntetéseinek elszenvédeéseért? Persze, hogy ez így képtelen kérdés volna, amely különben nemcsak a katolikus, de a protestáns hitrendszerbe se illik bele. A protestánsoknál sem ez a bűnbo-

csánat útja ; hanem a hit, jobban mondva a Krisztusba vetett bizalom náluk az, ami megigazulásra vezet. Nálunk meg a hittel társult gyónás, a világnak ez a legjobb sanatoriuma.

Nem ismeri Kölcssey finom, gyengéd lelkületét, aki Hymnusaiban támadó protestánst keres benne.

XX.

A polgári házasság állami dogmatikája.

A házasság, dogmatikai szempontból tekintve, egészen sajátos természetű szentség. Nem a pap szolgáltatja ki a híveknek, mint a többi szentséget, hanem maguk a házasságralépők szolgáltatják ki egymásnak ; a pap a kötésnél, a trienti zsinat rendelkezése óta, csak mint hiteles tanú szerepel, aki egyben az egyház áldását is adja az új frigyre. Azelőtt ez sem volt szükséges. Mint szentségnek az anyaga és alakja, ahogy a dogmatikában minden szentség lényeges alkotórészeit nevezzük, sajátos módon magukkal a házasságralépőkkel azonosul. A házasság szentségének anyaga, az, ami pl. a keresztség szentségénél a vízzel való leöntés, a házasságralépők testei, illetőleg a jog átadása egymás testére nemzés céljából ; alakja, az t. i., ami a keresztségben a vízöntést kísérő keresztelőszavak : Én téged keresztelek az Atyának stb., eme jog átvétele a házasulók külsőleg kifejezett beleegyezése (consensus) által. A házasulók eme cselekedetét analog értelemben szokás szerződésnek nevezni.

Eszerint a házasságban a szentség maga a házassági szerződés s a házasság szentségének anyaga és alakja, vagyis a szentséget alkotó részek, azonosak a házassági szerződés anyagával és alakjával. Maga a házassági szerződés t. i. az a látható jel, melyhez Krisztus a malaszt közlését kötötte, midőn a természetes házassági szerződést szentségi méltóságra emelte fel ; mivelhogy Krisztus a házasságot szentséggé téve, nem hozott be a kereszténységbe valami egészen új, azelőtt nem létezett intézményt, mint a többi szentségnél ; hanem a

már létezett természetjogi házasságot malasztközlő eszközzé avatta, szentséggé tette.

A keresztény házasságban tehát a szerződés és a szentség nem két, egymást kiegészítő, egymáshoz járuló rész oly értelemben, hogy a kész házassági szerződéshez papi áldás alakjában hozzájárulna a házasság szentsége; hanem maga a szerződés az, ami a házasságkötésben a szentséget képezi. A házasuló felek szerződést kötve, vagyis egymásra vonatkozó jogait egymásnak kölcsönösen átadva és elfogadva, veszik fel a házasság szentségét, részesei a házassági malaszt-nak, mely frigyüket megszenteli és a természetfeletti rendbe emeli, hogy mint igazi keresztények egy életen át a házasfelek erőnyeit gyakorolják és kötelességeit teljesíthessék.

Nem két különböző dolog eszerint a keresztény házasságban a szerződés és a szentség, mintha egymás nélkül is ellehetnének és egymástól el is volnának választhatók, úgy hogy a házassági szerződés, mint igazi házasság, a keresztény életben lehetséges volna szentségi jelleg nélkül is, vagy hogy a házasság szentsége lehetséges volna érvényes házassági szerződés nélkül. Ez se így, se úgy nem lehetséges; miután a szentség nem egyszerű járuléka a házassági szerződésnek, hanem a házassági szerződés maga a szentség, a szentség pedig maga a házassági szerződés. Elválaszthatatlanul egy és ugyanaz a dolog a keresztények között.

Amiből önként következik, hogy a keresztény világrendben a házasság, mint valamennyi más szentség, az államot megillető világi vonatkozásaitól (örökösödés stb.) eltekintve, teljesen és egészen az egyház jogkörébe tartozik. A szentségeket Krisztus az egyházra bízta. Úgy tekintsen minket az ember, — írja sz. Pál, — mint Krisztus szolgáit és az Isten titkainak sáfárait (tamquam dispensatores mysteriorum Dei), tehát mint a szentségek kiszolgáltatóit. (I. Kor. 4, 1.)

A polgári házasság intézménye minden fajában ezzel homlokegyenest ellenkező felfogáson alapszik. Egy lehetetlen vivisection. A keresztény házasságban elválasztja az ú. n. szerződést, mely kifejezést a házasulók akaratnyilvánítására

csak analóg módon használjuk a házasságban, mondom, a keresztény házasságban elválasztja a szerződést a szentségtől, mintha a szentség csak valami lényegtelen külső járuléka volna a szerződésnek és a szerződést az államnak, a szentséget pedig az egyháznak ítéli oda külön kezelés és eljárás végett. Ezt az így az állam jogkörébe átutalt házassági szerződést nevezik polgári házasságnak, mely az állam törvényei szerint jön létre a házasulók közt, teljes és érvényes házasságot állapít meg, laikus módon beszélve, akár járul hozzá a szentség, akár nem.

A kath. egyház tana szerint a házassági szerződés lévén maga a szentség, e szerződésnek anyaga és alakja magának a szentségnek anyaga és alakja, egy és ugyanaz a dolog, nyilvánvaló, hogy ha az állam ilyen felfogás alapján a házassági szerződést a maga jogkörébe vonja, az egyháztól egyszerűen elveszi hét szentségeinek egyikét, minélfogva az egyháznak a házasság szentségéből semmi sem marad, tehát nyilvánvaló jogfosztást szenved és maga a keresztény házasság is odakerül; ahová Krisztus nem rendelte. Mert a házasságkötésnél a trienti zsinat óta szereplő hiteles tanúnak (testis auctorisabilis), a papnak az áldása a házasságnál csak szentelvény jelentőségével bír, mely egyáltalán a házasság létrejöttéhez nem lényeges, bármennyire igyekeznek is laikus szemmel a dogmatikában járatlanok erre az áldásra rámagyarázni a házasság szentségi jellegét, melyet meghagyva az egyháznak, azt mondják, a polgári házasság behozatalával nem érintik az egyház jogkörét. Tulajdonképen pedig elvették tőle a házasság szentségét.

Az ellentétek eme rövid körvonalozásából feltárul előttünk a polgári házasság egész dogmatikája, melyet illetékelen faktor, az állam ír elő kath. alattvalói számára.

Hogy ezt a dogmatikát részleteiben bemutassuk, elvont elméleti fejtegetések helyett célszerűbbnek látjuk genetikus módon járni el: célszerű lesz tehát visszatérni a magyar polgári házassági törvényt (1894.) közvetetlenül megelőző időre s bizonyos jogtörténeti keretbe foglalva a kérdést, az akkori

időben a magyar jogászvilágban megnyilvánult nézetekből, felfogásokból és indokolásokból ismerni meg a polgári házasság természetét s a házasság szentségéhez való viszonyát. Azt hiszem, ennél elfogulatlanabban s tárgyilagosabban nem lehet bemutatni a polgári házasság állami dogmatikáját. Megjegyzem, hogy ez a fejtegetésem 1892-ben íródott s jelent meg a «Religióban» (1892. II. 289. s k. l.), tehát akkor, mikor szemtől-szembe pro és contra vitatkoztunk s így írva ma az ügyről, emlékezetem nem csalhat meg.

Az idő tehát 1892. november hava, midőn a kormány büroájában a házassági törvényjavaslaton javában dolgoztak. Ezeket írtam akkor.

I.

Köztudomású dolog, hogy az igazságügyi minisztériumban (Szilágyi Dezső volt a miniszter) már hosszabb ideje foglalkoznak a családjog kodifikációjával s a terv az, hogy ebbe egyik részletes intézkedésként a polgári házasság intézményét foglalják bele.

A javaslatot «hiteles adatok nyomán» a sajtó már ismertette. (Budapesti Hírlap ápril 17. és okt. 13. számában.) E közlések alapján a nálunk tervezett polgári házasság minbenlétéről fogalmat alkothatunk magunknak. A miniszteri tervezet szerint a *házasság polgári jogviszony*, mely az állami törvényhozás szabályozó jogkörébe tartozik. Ehhez képest a javaslat a házassági akadályokat, a házasság jogi következményeit és felbonthatóságát szabályozása körébe vonja; továbbá a házassági perekben való bíráskodást nem az egyházi, hanem a polgári hatóságokhoz tartozónak nyilvánítja s az eljárást is ily értelemben írja elő.

A házasságkötés rendes formájául a pap által való összeseketést hagyja meg s csak kivételesen akkor rendeli a házasságkötést a polgári hatóság elé, mikor a pap hitelvi okokból az eseketést megtagadja. (Így volt az első tervezetben; később a papra egyáltalán nem reflektáltak, mert rájöttek arra, hogy képtelenségre gondolnak.)

Amint a miniszteri javaslat e kivonata mutatja, amit nálunk terveznek, az a polgári házasság a maga valójában, amiből e házasság definícióját bárki is levonhatja magának. Nem is kell a részleteket ismernünk, csak az alapelvet, hogy megítélhessük, mi készül itt nálunk voltaképen. A házasságot egyszerűen polgári jogviszonynak, vagyis polgári szerződésnek dekretálják s az egyházi joghatóság köréből kiveszik; a róla való intézkedési jogot összeségében az állami törvényhozásra ruházzák át, mely egyedül lesz illetékes házassági akadályokat állítani, a házasság felbonthatóságát szabályozni s a házasság érvényessége vagy érvénytelensége fölött ítélni.

Ezzel a törvénnyel, illetőleg állami házassági kódexszel, legalább a törvény szemében, érvényét veszti a katolikusok, a protestánsok, a görög keletiek s az unitáriusok tana és kódexe a házasságról s valamennyire csak egy házassági jog lesz érvényes, az állam által előírt és szabályozott polgári házasság. Ezt értik az egységes házassági jog alatt. Hogy lehet-e ilyen egységes rámába szorítani a katolikusokat a felekezetekkel s hogy egyenlő mértéket jelent-e ez az egyikkel, meg a másikkal szemben, ha a házasságról s annak a dogmatikájáról van szó? arra majd később térünk rá.

Szóval a javaslatban a szorosan vett polgári házasság alapelvére van építve az új intézmény. Ennek az elvnek teljes mértékben való méltatására s így a polgári házasság *természetének* distinctív megismerésére nem szabad szem elől tévesztünk azt, amit Aschenbrier dr. hangoztat. T. i., hogy nem az képezi a polgári házasság lényegét, hogy ki előtt köttetik az, pap előtt vagy polgári közeg előtt-e; ez egészen másodlagos dolog. A dolog lényege az, hogy ki határozza meg azokat a föltételeket, melyek egy érvényes házasság létrejöttéhez szükségesek s ki ítél azon kérdés fölött: van-e, nincs-e házasság? Ez a lényeg, ez a fő. Ha ama föltételek meghatározása, vagyis a házasságbontó akadályok föllállítása az egyházhoz tartozik, ha az egyház ítél arról, van-e, nincs-e házasság, akkor a házasság egyházi; ha ellenben ezek az állam-

hoz tartoznak, akkor a házasság polgári, ha mindjárt az állam megbízásából pap adja is össze a feleket. (Religio. 1890. II. 330. I.)

A polgári házasságnak az egyháztól való megkülönböztetésénél nem arra kell tehát nézni, vajjon a polgárinak nevezett házasság pap vagy polgári közeg előtt kötött-e? Nem a kötésnél jelenlévő közeg után kell indulni. A közeg minősége mellékes. Mert a házasság lehet egyházi, anélkül, hogy kath. pap előtt kötöttetett volna. Mindenütt, ahol a trienti zsinat «Tametsi» dekretuma kihirdetve nem volt, például Angliában, Svájcban, Dániában stb., ott ma is érvényesek, mint a trienti zsinat előtt (1563.) általában érvényesek voltak, vagyis igazi, törvényes házasságok a pap jelenléte nélkül kötött ú. n. alattomos (clandestin) házasságok. Így híresek a grettna-greeni (Anglia) házasságkötések, melyek az odavaló kovács, tehát világi egyén előtt kötöttek s az ily módon létrejövő házasság mégis egyházi házasság volt. Vagy nálunk a vegyes házasság egyházi házasság, szentség, mint a tisztán katolikusok között kötött házasság, ahogyan az 1791. évi 26. t.-c. 16-ik pontja is szentségnek nevezi és szentség akkor is, a XVI. Gergely 1841-ben kiadott brevéje értelmében, ha a protestáns pásztor előtt kötik is a házasságot. Pedig a kath. egyház a prot. pásztor csak olybá veszi, mint más polgári egyént.

Egyházi lehet tehát a házasság, ha pap nélkül világi egyén előtt kötöttek is és viszont polgári lehet a házasság annak ellenére, hogy azt az állam a pap elé rendeli; mivel ilyenkor a pap nem mint az egyház szolgálja, hanem mint állami megbízott jár el. Az eljáró közeg személye tehát nem fontos.

A házasságot polgárivá azt teszi, ha a házasság fölött egész terjedelmében az állam gyakorolja a törvényhozási jogot. Ebben áll a polgári házasság lényege s nem az, hogy pap vagy világi egyén előtt kötik-e.

Ha a polgári házasságnak ezt az ismertető jegyét alkalmazzuk a miniszteri tervezetben behozatni szándékolt

házasságra, azt a szó legszorosabb értelmében vett polgári házasságnak kell mondanunk. Amit nálunk behozni szándékoznak az egyszerűen kontra-darabja a házasság szentségének, melyet a kath. egyház dogmájának vall s amelyet a keresztény civilizáció emberei a XVIII. század végeig kizárólag ismertek és gyakoroltak.

A házasság nálunk katolikusoknál szentség, a házassági szerződéssel egy és ugyanaz s mint ilyen, polgári vonatkozásaitól eltekintve, kizárólag az egyházi törvényhozás szabályozó jogkörébe tartozik. Reá vonatkozólag bontó akadályokat állítani, jogi következményeit szabályozni, felette bíraskodni, az egyháznak, mint a szentségek letéteményesének és kezelőjének, illetőleg kiszolgáltatójának kizárólagos joga. A házasság dogmánk szerint felbonthatatlan szövetség, melyet rendszeren a pap előtt, esküvés kíséretében kötnek. Mint szent dolog, az egyház színe és joghatósága alá tartozik. Tertul-lián szerint: *matrimonium ecclesia conciliat, confirmat oblatio, obsignat benedictio.* (Ad uxor. II. c. 9.)

Ezért ítélte el IX. Pius a Syllabusban a 66. tételt, mely szerint «a házasság szentsége csak némi nemű járuléka a házassági szerződésnek, ettől elválasztható s csupán a papi áldásban áll», mint ahogy ezt az államjogászok vitatják s ezen az alapon a házasságban a szerződést elválasztják a szentségtől, mintha a házasság két ilyen elemből volna összetéve. Az államnak a házasságra ezen az alapon vitatott törvényhozási jogát elítélte a trienti zsinat, mondván: «Ha azt állítja valaki, hogy a házassági ügyek nem az egyházi bíróság elé tartoznak, ki van rekesztve az egyházból». (Sess. XXIV. can. 12. de matrim.)

Midőn tehát az említett miniszteri tervezet a házasságot egyszerűen polgári jogviszonynak nyilvánítja s azt az állami törvényhozás alá rendeli: a kath. dogmával homlokegyenest ellenkező álláspontra helyezkedik s az ország többségét képező katolikusokra egy a lelkiismeretökkal ellenkező intézményt akar ráerőszakolni. Merő állami túlkapás s az egyház jogkörének gyöngédtelen megsértése volna ez egy oly fontos

ügyben, amelyről a család és a társadalom szilárd fennállása, a közerkölcs és a kétezeréves keresztény civilizáció nevében nem lehet eléggé ismételni: *quieta non movere*!

Ami pedig a javaslat szerint behozatni szándékolt polgári házasságnak a külföldön létezőkhez való viszonyát illeti, az a körülmény, hogy a házassági esketést a papra akarja bízni, mutatja, hogy a javaslat hazai nyomokon halad s külön specialitása akar lenni a polgári házasságnak. S azt hiszem, nem csalódom, ha azt állítom, hogy ez a gondolat a miniszteri javaslatba Kováts Gyula egyetemi professzor: *A házasságkötés Magyarországon* (1883. 250—73. l.) című művéből került bele.

Ha így volna a dolog, akkor Kováts művének útmutatása mellett a tervezett polgári házasság kinézését már most is megismerhetjük. Kovátsnál találjuk mintáját s abból tudhatjuk meg azt is, hogy a javaslatba, mely pedig a kötelező polgári házasság behozatalát célozza, a külföldön fönnálló mintáktól eltérőleg, hogyan kerülhetett a pap, mint állami közeg? Ugyanis ne tévesszen meg bennünket a javaslat e pontja; mert, ha a házasság egyszer az állami törvényhozás körébe tartozik, a pap csak mint állami közeg, csak mint az állam mandatáriusa szerepelhet benne s nem mint az egyházat képviselő közeg. A javaslatnak volt rá oka, amiért hogy épen papot akar használni a kötelező polgári házasságnál.

Kováts ugyanis, mint aki tanulmányozta a külföldi polgári házasságokat, figyelmeztet arra, hogy nem jó lesz egyiket vagy másikat a magunk számára megszeretni, miután nem szabad feledni, hogy «a kráter mélyében minő mérközések mennek ott véghez», azaz nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a polgári házasság, ahogy a külföldön szervezve van, mennyi bajjal, mennyi zavarral van ott összekötve?

Olaszországban — mondja — 1866. júl. 1-én hozták be a polgári házasságot oly módon, hogy habár a polgári hatóság előtt való összeadástól függ a házasság érvénye, a feleknek szabadságukban áll előbb s pap, az egyház elé menni,

mint a polgári hatóság elé. Ez az intézkedés azt eredményezte, hogy a nép házasságkötésre az egyház elé megy s még utólag sem keresi fel a polgári hatóságot. Így töménytelen házasság létesül, melyet az állam valóságos házasságnak nem ismer el s ezen a bajon a mai napig sem tud segíteni.

Franciaországban a Code Napoleon szerint az egyházat, a papot, csak akkor szabad fölkeresni, ha a felek a polgári hatóság előtt a házasságkötést elvégezték. Ezzel ismét az a baj jár, hogy ilyen módon igen könnyen ki lehet játszani azt a házasefet, aki súlyt fektet arra, hogy házassága az egyház által is elismert legyen. Már pedig az egyéni szabadság nagy sérelme rejlik abban, ha az egyik fél vallási érzülete a másik által lábbal taposható, annál inkább, mivel az egyház elé való járulást a francia családok megkívánják. Innen a franciák utat-módot keresnek arra, hogy már a házasságkötés formájának szabályozásában orvosoltassék a baj.

Németországban a birodalmi törvény 82-ik §-a, az úgynevezett Kaiserparagraph, kimondta, hogy a házasságkötés polgári formája által a felek még nem tettek eleget annak, amivel egyházuknak tartoznak, aminek következménye, hogy a házaselek a házasságkötésnek egyházi formáját, vagyis az egyház színe előtt való összeadást tekintik a házasságkötés tulajdonképeni aktusának.

Mind a három említett országban különben a kötelező polgári házasság divik.

A felhozott példákban Kováts azt a tanulságot merítette, hogy lehetetlen az állam és az egyház közti összeütközéseket elkerülni, ha az állam a házasságkötésre nézve a polgári formát szabja meg, azaz, ha a kötést kizárólag a polgári közeg elé rendeli. Azért jobbnak mondja a polgári házasságra nézve az egyházi házasságkötési formát előírni, azaz elrendelni, hogy a házasságot a pap előtt kössék s csak ha ez az asszisztenciát megtagadná, a feleket a polgári közeg elé állítani.

Így kerülhetett bele a javaslatba a pap, mint a kötelező polgári házasság közege. Kováts szerint, ha nálunk a törvény-

hozó egyszerűen a polgári közeget írná elő a polgári házasság számára, «a hitéletből sarjadott erős népszokással állana szemben» s ha «a házasságkötést egyáltalában más hatóság elé rendelné, mint az egyházi hatóság elé, a hitéletbe nagyon is beleütköznék». Hogy van egy harmadik eshetőség is, hogy t. i. a polgári közeg előtti kötést a népérzület, az állami intézmény nem nagy tiszteletére, nem sokra venné, arra Kováts, úgy látszik, nem gondolt.

Sajátságos! Egyrészt kimélni akarják a hitéletet, másrészt meg könnyű szívvel eltörlik — a szentséget! S ha mégis azt mondják, hogy ilyesmit tenni nincs szándékukban, akkor eljárásukban nincs logika.

Amint pedig Kováts a kötés formáját nem szeretné átvenni a külföldről, úgy a külföldi polgári házassági kodifikációt sem. Az ott uralkodó bajok visszarettentik attól; mert a polgári házasság mindenütt sok erkölcsi visszásságnak az okozója s nem oly épületes dolog, mint ahogy nálunk némely államjogász gondolja. A magyar közjogra — úgymond — és a magyarországi hitéletre illik egy pillantást vetni, mielőtt oly nagy reformra határoznók el magunkat, minő a házasságnak állam által létesítendő általános rendezése. Jobb, ha ebben a saját lábunkon állunk.

E célból áttanulmányozta a magyar házassági jog történetét s ebből a házassági reform számára mintának találta II. József császár 1786. márc. 6-án kiadott házassági pátenst, mely a hazai protestánsok házassági viszonyait a mai napig szabályozza. E pátenst a kötelező polgári házasságot kodifikálta s nálunk négy évig, 1790-ig, volt általánosan kötelező. Tehát Magyarországnak is volt már kötelező polgári házassága s ezt óhajtja most mintául állítani oda Kováts.

A pátenst — francia forradalmi minta szerint — 1. §-ában a házasságot polgári szerződésnek nyilvánítja s a polgári törvényszékeknek rendeli alá. Megszabja a házassági akadályokat s egyebek közt a 29. §-ban előírja, hogy «a kölcsönös házassági egyezés a pap, lelkipásztor vagy a pópa, valamint két tanú jelenlétében fejeztessék ki».

Ez tetszik Kovátsnak. «Az a házassági intézmény — írja — melyet József császár hozott be, a legjobb gyümölcsöket teremheti, ha kellő módon revideáltatik.» S meg is jelöli, hogyan kellene revideálni «a keresztény házassági alap-tételek lehető kimélésével».

Ez ime a tervezett polgári házasság természete és min-tája. Lehet, nem tudom, hogy készítői nem is gondolnak arra, miután nálunk nem sokan bővelkednek theologiai ismeretekben, hogy az egész tervezetnek a tendenciája, papot fogva cégérül, a protestáns elvek szerint laicizálni a házasság szentségét.

II.

A polgári házasságnak belső értéke szerint való megítélésére mi sem alkalmasabb, mint ismerni a bajokat, melyeket a külföldön előidézett s még folyton előidéző és mérlegelni az okokat, melyeket nálunk behozatalának szükségessége mellett hangoztatnak. Az egyikből csakúgy lehet tanulni, mint a másiból; ami nálunk annál fontosabb, mivel annak, aki valamit kezdeni akar, nem árt, ha esetleg mások kárán tanul.

Ami az első szempontot illeti, általában meg lehet állapítani, hogy a külföldön a polgári házasság sehol sem népszerű és leszámítva a csekély számú egyeseket, s hol nem akadnának ilyenek, mindenütt ráerőszakolt nyügnék nézik.

Kováts Gyula, aki barátja a polgári házasságnak, s egyébként református vallású, mélyreható tanulmányai után kénytelen bevallani, hogy a népelet a házasság tekintetében mindenütt az egyházi felfogásnak kedvez, valamint azt is, hogy amikor a közönség az állami törvényhozás pártjára áll, ez igen szomorú jelenségekkel kapcsolatos, a családok teljes elkereszténytelenedésével.

Megfontolandó egy nyilatkozat!

Sohm a kötelező polgári házasságról írt művében beszéli, hogy Németországban a párokat azután, hogy az állami közeg előtt a hivatalos házasságkötést elvégezték, a közelet még nem nevezi férjnek és feleségnek, sőt a menyasszony

tiltakozik az ilyen megszólítás ellen és kívánja, hogy kis-asszonynak nevezzék. A férj és feleség nevét csak az egyházi összeadás után ismerik el. Tudva ezt, a kormány rendeletet adott ki, amelyben az állami hivatalnokoktól és a katonatisztektől egyenesen megköveteli, hogy a fennálló polgári házasság ellenére egyháziilag is kössék meg házasságukat; mivel az állam érdeke megkívánja, hogy tisztviselőit a nép becsülje, ami nem történnék meg, ha az egyházi házasságkötést elmulasztanák,

Hogy mennyire nem a nép óhajából nőtt ki ez az intézmény, hanem csak rája erőszakolták, az az eljárás is mutatja, melynél fogva az állami törvények megtiltják a házassulandóknak előbb az egyház, mintsem a polgári közeg elé járulni; mivel jól tudják azt a kodifikátorok, hogy ha megengedik előbb a pap előtt kötni meg a házasságot, hogy akkor a felek a polgári közeget nem igen fogják fölkeresni. Példa rá Olaszország, hol a polgári házasságról szóló törvény ezt megengedte; de kötnek is ott százával egyházi házasságot, mely a polgári közeg elé nem megy, annak ellenére, hogy a törvény csak a polgári házasságot ismeri el érvényesnek.

Az állam és az egyház, a polgári törvény és a lelkiismeret között való állandó összeütközéseket idézett elő mindeütt a polgári házasság. Szóval a külföldnek a polgári házassággal igen szomorú tapasztalatai vannak.

Ezért nem is volt képes Kováts a külföldön oly mintát találni, amely szerint nálunk a polgári házasságot kodifikálni jónak tartaná; mondja is egy helyen, hogy nagy megpróbáltatásoknak tenné ki Magyarországot az, aki arra az ösvényre lépne, melyet a németek elhagyni készülnek és épen azért javasolja, hogy nekünk a saját erőnkhez képest kellend a házassági kodifikáció után látnunk. Mintha csak mi volnánk hivatva fölhaladni a bölcsék követ, ami eddig senkinek sem sikerült!

Ha pedig ez a sorsa a polgári házasságnak a külföldön, mifélek lehetnek azok az okok, amelyeknél fogva nálunk mégis annak a behozatalát sürgetik?

Államjogászaink e tekintetben először is a mostani házassági jogrendünk feldaraboltságára utalnak. Hogy annyiféle a házassági jog nálunk, ahány a felekezet! Azért vannak sokan, akik a polgári házasság behozatalát a jogi egység miatt kívánják, hogy az majd véget vet a mostani sokféleségnek. A cél a házassági jog egysége, írja Kováts Gyula s felpanaszolja, hogy az esetről-esetre való törvénycsinálás nálunk 1790. óta kezdődött, aminek a mi viszonyaink között egyenesen a szétdarabolásra kellett vezetnie. Szerinte az 1790—1. évi törvényhozás adta fel a jogi egységet, amennyiben a katolikusokra s a görög keletiekre nézve a József-féle házassági pátenst visszavonta, ennek folytán két nagy jogi rendszer került egymással ellentétbe; egyik részről a nevezett felekezetek joga, másik részről a protestánsok jogakép megmaradt pátenst. Ehhez járulnak az erdélyi lutheránusok, kálvinisták és unitáriusok külön házassági jogai s így nálunk, egy államban, most hatféle házassági jog létezik, mint ezt Sztehló Kornél «A házassági elválás. 1890.» című művében összeállította. Ez a modern centralisztikus «állameszmét» valló jogász szemében tűrhetetlen állapot, kivált, ha az egy-mást keresztező vegyesházasságok képében jelentkezik.

Kováts ezen egységesítendő házassági jog alapjául a József-féle pátenst ajánlja, mivel szerinte «ez volt nálunk a házasság jogi rendezésének első és utolsó nagy műve»; a Kováts-tól sokban eltérő s kivált a házasság fölbonthatóságáért rajongó Sztehló (ág. ev. vallású) ellenben az erdélyi szászok házassági jogára, mint követendő mintára utal; mivel «a Magyarország területén létező összes házassági jogrendek között ez a legökéletesebb».

Elsőben is tehát az egységes házassági jog ideálja volna az a fontos tényező, melynek kedvéért a nálunk fennálló felekezeti házassági jogokból tabula rasat kellene csinálni. Az egyik e tekintetben a protestáns házassági jogot képező József-féle pátenstre utal, a másik a luth. szászok házassági jogát tartja általánosítandónak, csak a nagy többséget képező katolikusok házassági jogát, ezt a sokszázados kipróbált termé-

ket, nem emlegeti senki: a katolikusokra mindent rá lehet húzni, az ő jogukat azonban senkire sem szabad!

Én azonban az ilyen eljárást, ezt a jogi egységesítést nálunk, ahol annyi vallás intézményeivel törvényesen be van véve, nem ideálisnak, hanem utópiának tartom s tartania kellene minden a kérdés mélyére látó férfúnak, a melynek, ha azt valaki megvalósítani akarná, még sokkal nagyobb összeütközésekre kellene vezetnie, mint aminőkre a polgári házasság behozatala a külföld jobbára egy vallású országaiban vezetett.

Az igaz, hogy az életben sokszor hiányzik a logika, a fejlemények sokszor kiszámíthatatlanok; de az önérzetes vallások körében ennek be kellene következnie.

Nálunk a bevett vallások tanaikkal s összes intézményeikkel együtt törvényesen bevetteknek, tehát intézményeikben nem bolygathatóknak tekintik magukat; ezenfelül, ha valahol, nálunk is a népelet a házasság tekintetében az egyházi felfogásnak kedvez; nem a községházára, hanem a templomba valónak tekinti a házasságkötést, vagyis irtózik a házasság ilyen profanálásától. Vajjon ilyen körülmények között lehet-e egykönnyen gondolni arra, hogy a felekezetek a polgári házasság kedvéért lemondanak a saját házassági jogaikról? Lehet-e várni azt, hogy népünk ezzel az intézménnyel valaha megbarátkozik?

Ime, protestánsaink házasságait eddig a József-féle pápens szabályozza, s pereikben a kir. törvényszék ítél; mivel az 1791. évi 26. t.-c. 11-ik pontjában biztosított jogukkal a saját külön egyházi törvényszékeik felállítására nem éltek. Legújabbán azonban, mint Sztehló beszéli, a ref. egyetemes egyházi convent actiót indított az önálló egyházi házassági bíróságok felállítása tárgyában és az ágost. hitv. egyház egyetemes gyűlését is felhívta a csatlakozásra. Ez utóbbi 1888. évi okt. 10-én tartott gyűlésében, a Sztehló által tett ellenindítvány elvetésével, azon közös bizottságba, mely a kérdést a reformátusokkal együtt tanulmányozni lesz hivatva, öt tagot küldött ki.

Vajjon az ilyen törekvés a protestánsok részéről a fele-

kezeti házassági jog feladását célozza-e? És midőn a prot. Kovács Albert (Egyházjogtan, 1879. 592. l.) azt írja: «A mai magyar protestáns tudat... az egyház befolyásától merőben függetlenül kötött házasságot, ha nem nevezné is ágyasságnak, mint a kath. klerus, de tisztességes viszonynak sem tartaná», — vajjon nem a nép általános érzületét fejezte-e ki, melyen a polgári házassággal való kísérletezés hajótörést szenvedne?

Továbbá azt gondolja-e valaki, hogy az ország többségét képező katolikusok, akiknek a Csáky-féle februári rendelet, mint afféle vexatio «dedit intellectum» s fölrázta őket álmaikból, némán viselik el vallási dogmájuk megsértését? Ne feledje ugyanis senki, hogy Magyarország egykori avita, haereditaria religiója már amúgy is sokat veszített egykor birt jogaiból, szinte csak árnyéka az ősi magyar kath. egyháznak; amiye sértetlenül maradt még, azok a dogmái. Ám ezekhez ne nyuljanak, mert vihart támasztanak, melyet lecsillapítani nem állandó majd módjukban.

Hát a görögkeleti románokat, szerbeket, akik szintén szentségnek vallják a házasságot, tanácsos-e épen most háborgatni vallásukban? Jól nézze meg tehát ezt a vallásilag, nemzetiségileg sokfelé osztott országot, aki ilyen Eris almát közénk dobni szándékozik.

Azt mondják ugyan az államjogászok, hogy az új intézmény a nép vallásos érzületét sérteni nem fogja; mert hiszen, hogy épen ezért vannak azon, hogy pap előtt kössék a polgári házasságot, mint II. József pátense korában. Hát akkor ez valami a komoly állami élethez nem illő hecsapás akar lenni? Kovács egyenesen mondja is, hogy a polgári házasság pap elé való rendelése egyházi szempontból csak «külső látszat». (255. l.) Ennélfogva ámitani akarják a népet, hogy egyházi házasságnak tekintsen olyasmit, ami töről metszett polgári házasság, a vallási dogmának tagadása.

Sajátságos, hogy a «népfelség» elvén alapuló mai törvényhozások sokszor bánnak így el alakoskodva a néppel; látszik, hogy az abszolutizmust felváltó mai alkotmányokban

sok tekintetben kevesebb az őszinteség, mint az abszolutizmusban volt.

Csakhogy ehhez a műtéthez közegül papot, legalább kath. papot, nem fognak; nem fog akadni olyan, aki egyháznak árulójává legyen s a népet is felvilágosíttjuk majd a «látszatról».

Különben megtette már ezt a próbát nálunk és Belgiumban (akkor még Habsburg területen) II. József. S mi volt az eredmény? Kováts szerint, az ilyen, t. i. a papság felhasználásával létesített polgári házasság csak addig állhatott fenn, míg József császár erőszakkal fenn birta tartani; végre «az egész intézmény a papság és az ezt gyámolító hatóságok ellentállásán megtörtött» s Lipót, József utódja, 1791. márc. 16-án az egészet visszavonta.

Ésszerűtlen dolog tehát nálunk ideálok, nevezetesen egységes házassági jog után áhitozni; holott nálunk, ebben az országban, semmisen ideális, hanem túlsok nemzetiség és vallás tarkítja a társadalmat, amelyek annyifelé húznak, ahányan csak vannak s nevezetesen minden vallásnak szerzett jogai is vannak.

Miután azok a felekezeti házassági jogok a bevett vallások jogai, azok mellett a nemzet ezután is békében megélhet, mint ahogy élt eddig. Ez a béke fenntartásának legegyszerűbb föltétele s a bölcs politikus ebben is, mint mindenben, ami a vallások ügyeit érinti, azt fogja hangoztatni: *quieta non movere*!

Igen ám, mondják erre, s ez az államjogászok második érve, nálunk a vegyesházasságok folytán oly társadalmi bajok állottak elő, melyeken csak az ország összes polgárait egyképen kötelező egységes polgári házassági jog által lehet segíteni.

Ugyanis az 1868. évi 48. t.-c. 1. §-a kimondta, hogy a vegyesházassági válóperekben mindenik félre nézve egyedül saját illetékes bíróságának az illető fél saját hitelvei alapján hozott jogerejű ítélete kötelező. Az 1868. évi 53. t.-c. 8. §-a szerint pedig: az áttértnek áttérése utáni minden cselekvé-

neyi azon egyház tanai szerint ítélendők meg, amelybe áttért, s az általa elhagyott egyház elvei reá nézve semmikép sem kötelezők. A törvény ezen intézkedése, illetőleg az 53. t.-c. 8. §-ának *bevett magyarázata szerint* Magyarországon minden házasság felbontható, tekintet nélkül arra, hogy megkötésekor a felek milyen vallásfelekezethez tartoztak. Ugyanis a bíróság a házassági per esetén nem azon vallás hitelvei szerint tartozik itélni, melyhez a hatásköre alá tartozó fél a házasság megkötésekor tartozott, hanem azon vallás elvei szerint, amelyhez a fél az ítélet meghozatalakor tartozik.

Ebből a kath. félre a bajok egész sora következik, akár a tisztán kath. házasságban élő felek egyike tér át más vallásra s házasele ellen pört indít; akár pedig a katolikussal vegyesházasságban élő nem kath. fél indítja meg a pört. Mindkét esetben a nem kath. félre nézve a felettes bíróság felbontja a házasságot; de a kath. félre nézve a házasság továbbra is fennáll, mivel a kath. dogma szerint az érvényesen megkötött s elhált házasság csak az egyik fél halálával bomlik fel, különben felbonthatatlan. (I. Kor. 7, 10—11; Pastor Hermac: Mand. 4.) Ennélfogva megtörténhetik, hogy Magyarországon egy férfinak egyidejűleg több felesége s egy nőnek több férje lehet. A vegyesházasság felbontása esetén az elváltasztott kath. fél házasságtörést követ el, ha mással közösül, míg az elváltasztott prot. fél, akinek személyére nézve a házasság felbontatott, ily esetben nemcsak házasságtörést nem követ el, hanem még más féllal házasságra is léphet s előbbi nejével törheti meg a második házasságot. Vagy ha a kath. nőre nézve a püspöki szentszék még az ágy- és asztaltól való elválasztást sem mondotta ki, a prot. férjre nézve pedig a házasságot a törvényszék fölbontotta, ily esetben a kath. nő saját egyháza törvényei szerint a férj kívánatára, ha az újból megnősült volna is, a házassági tartozást teljesíteni köteles. Ily esetben tehát a férj házasságtörést követ el, a nő nem. Ha ilyen viszonyból fiúgyermek születik, törvénytelen, ha leány, törvényes gyermek lesz.

Milyen továbbá az ilyen férjevesztett kath. nőnek a sorsa,

kit házassága folyton köt, míg férje újból nősülhet; milyen az ilyen házasságból született gyermekek sorsa? az tudja igazán, egész a megkönnyezésig, akinek volt alkalma közelről szemlélni az ilyen esetet.

Valóban épületes állapotok! — kiált fel Sztehló.

Ime, mondják az államjogászok, a szomorú társadalmi állapotok, melyek nálunk a vegyesházasságok folytán előállottak amiatt, hogy a kétféle vallású fél fölött nem egy bíróság s nem egy törvény szerint íté, mely mindkettőre nézve kimondhatná a teljes elválasztást. Ezért kell okvetetlenül behozni az egységes házassági jogot, polgári házasság alakjában!

Hogy a vegyesházasságok miatt támadt eme bajok tényleg megvannak, ki tagadhatná? De hogy a bajokból levont konkluzió helyes, vagyis, hogy ezen bajok szanálásának egyetlen orvosszere a polgári házasság behozatala volna, kercken tagadjuk.

Vajjon mi is idézte elő ezeket a kiáltó bajokat? Ha csak egy pár évtizeddel is visszamegyünk, úgy találjuk, hogy nálunk ezek a bajok 1868. előtt ismeretlenek voltak. Hazánkban a vegyesházasságok feletti bíráskodás az 1868. évi 48. t.-c. meghozatala előtt kizárólag a kath. szentszékek elé tartozván, a vegyesházasság ép oly kevéssé volt felbontható, mint a tisztán kath. házasság. Egyik fél sem kerülhetett abba az abnormis helyzetbe, hogy míg hitvestársa új házasságra léphetett, őt magát a régi házasság kötve tartotta. Hasonlóképen az 1868. évi 53. t.-c. 8. §-a monstruosus és minden jogi fogalmat gúnyoló intézkedésének sem volt nálunk semmi nyoma.

Ha tehát az említett bajok nálunk 68 előtt ismeretlenek voltak, vajjon ki idézte azokat elő? Ki más, mint az 1868-ki törvényhozás az élet követelményeit nem mérlegelő liberalizmusával. Tehát ne azt mondjuk, hogy az okozott bajokat egy újabb sérelemmel, a polgári házasság behozatalával orvosoljuk; hanem helyes logika az, hogy töröljük el vagy revideáljuk a bajok forrását: a két törvénycikket. Ezt kívánja a jog, igazság és a társadalom jól felfogott érdeke.

Az említett két törvénycikk kritikájával végezni éppen nem nehéz feladat, sőt könnyű annyiban, amennyiben ezt a feladatot már el is végezték helyettünk, és pedig Kováts a 48-ik, Sztehló az 53-ik t.-cikk tekintetében.

Ami a 48-ik t.-c. 1. §-át illeti, Kováts ekkép nyilatkozik róla, illetőleg ekkép ítéli el: «Az elv (a jogi dualizmus), melyről az 1868. évi 48. t.-cikkben szó van, alig tartozhat a jogi elvek sorába, s a házassági jogrendnek a legnagyobb mértékben való megbomlását fejezi ki, mely még az egész családi életbe is bele hat, a gyermekek családi állását is kétségesse teszi. Szinte azt csodálhatja az ember, hogy amellett az elv mellett, hogy létezhet jogi rend». (259. l.)

Valóban a vegyesházasság fölé, mely, mint minden házasság, a természeti és a pozitív isteni törvény szerint, egységes ügy (nem kettő, hanem egy test. Máté 19, 6.), kétféle törvényt állítani, a dolog természetével teljesen ellenkező intézkedés; nem jogi elv, hanem jogi botlás, mely szörnyen megboszulta magát és súlyos bajokkal árasztotta el társadalmunkat.

Ezért Kováts a törvénybe iktatott jogi dualizmust kiküszöbölni kívánja, úgy, hogy a vegyesházasságok felett csak egy bíróság és egy törvény alapján ítéljen, de természetesen az egységes polgári házassági jog alapján — a polgári bíróság.

Ez lenne szerinte a 48. t.-cikken az egyik változtatás.

A másik a jogelvre vonatkozik, amely szerint a polgári bíróságnak a vegyesházassági perekben eljárnia kellene s ez a: felbonthatatlanság. A mostani bajokon — úgymond — «csak úgy lehetne segíteni, ha azt a házasságot, melynél kath. fél részes, felbonthatatlannak jelentenők ki. Ez az országra mégis kisebb anomalia volna, mintha (az ilyen vegyesházasságoknál) a felbonthatóság általán megengedett lenne. Pedig helyesen csak a jogi dualizmus és a felbonthatatlanság között van választás. Az mindenesetre kisebb baj, ha a prot. félre nézve bizonyos házasság felbonthatatlan, mintha a jogi dualizmust a vegyesházasságra nézve fenntartanók. A dualizmus a jogi ren-

dezés szempontjából házassági jogunk nagyobb sérelmére válnék, mint az egyéni szabadságnak a házasság felbonthatatlansága akkor, midőn ez nem dogmatikus szempontból, de a jogi rendezés szempontjából elkerülhetlenné válik». (271. l.) Azért szerinte nemcsak a vegyesházassági bajok megszüntetése céljából, de magának az egységes házassági jognak, illetőleg a polgári házasságnak behozatalánál is *«az ország összes lakosait két táborba lehetne osztani s csak a nemkatholikuskokra nézve a felbonthatatlanság alól némi kivételeket tenni»*.

Akinek van érzéke a bajok orvoslása iránt, az ennek a vegyesházasság felbonthatatlansága mellett szóló argumentálásnak helyességét kétségbe nem vonhatja.

Miután pedig ez a Kováts-féle javaslat a dolog érdemére nézve csak a 68 előtti állapot visszaállítását jelenti; mivel a társadalmi bajokat eddig is csak a törvénybe lefektetett felbonthatóság elve okozta s következménye a jogi dualizmus volt: ha ennek az elvnek az eltörlését helyesnek ismerjük el, akkor az így restitult vegyes házasság kezelésére nem a polgári bíróság felállításának szüksége áll be, hanem az, hogy a vegyesházasságot, mint 68 előtt volt, ismét a kath. szentszékek illetékességi jogkörébe állítsuk vissza. Ezt kívánja a helyes logika.

Hiszen az egyházi bíróság is csak azt fogja kimondani, amit a világi bíróság, Kováts szerint: a vegyesházasság felbonthatatlanságát; s különben is mai vegyesházassági bajaink orvoslása nem az egyházi bíróságnak világival való felcserélésén, hanem a törvénybe iktatott felbonthatósági elv eltörlésén fordul meg.

«A visszasság, írja Aschenbrier professor, legegyszerűbben megszüntethető az által, hogy a felbonthatatlannak nyilvánított vegyesházasság ügyében való bíráskodás egy bíróságra, a katolikus szentszékre bízatik; megvolt ez így nálunk minden baj nélkül 1868-ig s megvan manap is Ausztriában, hol a vegyesházasság felbonthatatlan... Ha az állam a vegyesházasságot felbonthatatlannak jelenti ki, vallási sérelmet nem

követ el a protestánszon; nem kényszeríti őt olyasmire, mit vallása tilt, mert ez a házasság felbontását nem parancsolja, s nem tiltja el olyasmitől, mit vallása parancsol. Nem is veti őt alá a katolikus dogmának, mert hisz a felbonthatatlanság nemcsak dogma, hanem egyúttal jogi elv is.» (Religio 1890. II. 329. 1.)

A nem kath. házasságon lelkiismereti sérelem nem eshetik; mert ha nem bántja az, hogy katolikkal köt házasságot: abban az esetben is, ha pert kellene folytatnia, a kath. szentszék bíraskodása sem lehet rá nézve bántó.

Kováts megsemmisítő kritikája a 68. évi 48. t. cikkről tehát a mi álláspontunkat igazolja, mely szerint mai vegyesházassági bajaink orvosságát csak annak a 48. t. cikknek az eltörlése s a régi iudikatura visszaállítása képezheti. Mint ez gyakori mód a rossznak bizonyult törvényeknél. Egyben pedig a mondottakból az is kitűnik, hogy a vegyesházassági bajok orvoslásának a polgári házassággal logikai kapcsolata nincs.

Igy látja ezt Sztehló is. Szerinte is, ha a vegyesházasságot, mint a józan jogi felfogás, a bajok orvoslása s a társadalom érdeke kívánja, ismét felbonthatatlannak mondják ki, akkor polgári házasságra nem lesz szükség. Már pedig ő éppen ezt nem hajlandó elejteni, amiért is, Kovátscsal ellentétben, nemcsak a vegyesházasságra, hanem a tisztán kath. házasságokra nézve is a felbonthatatlanság dogmájának törlését kívánja.

Célzata világos. Neki az általánosan kötelező polgári házasság a házasság felbonthatóságával együtt azért kell, mert ez a prot. tan folyománya, tehát... tehát alkalmazni kell a katolikusokra is. Azon az alapon, hogy a prot. felfogás szerint «a házasság polgári kötés és az államhatalomnak jogában áll megkötésének és fölbontásának föltételeit meghatározni», támadja a kath. egyház felbonthatatlansági tanát ethikai és történeti szempontból és azt állítja, hogy a «reformatiónak volt fenntartva az emberi nemet ezen tan bilincseiből is kiszabadítani», mivel «csakis a házasság teljes felbontása és a fel-

szabadítás új házasságkötésre felel meg az emberi szabadság és erkölcsi rend követelményeinek.» S mivel a kath. egyház e pontban engedni nem akar, rá kell oktrojálni a prot. felfogást a polgári házasság alakjában. Ez persze nagyon megfelel a maga számára követelt lelkiismereti szabadságnak, a többségi elvnek és ama felfogásnak, melyet a prot. Szász Károly egykor Trefort életrajzában hangoztatott, hogy ma már minden művelt ember türelmes.

Természetes, hogy miután a házasságra vonatkozó kath. tanról így gondolkodik, Kováts az 1868. évi 48. t.-cikkre tett javaslatára célozva, ezt mondja: «Olyat nem képzelhetünk, hogy azon nagy vívmányokat, amelyeket 1868-ban végre a vallási egyenjogúság terén azáltal elértünk, hogy a prot. házasság (talán csak a vegyesházasság?) a kánonjog uralma alól felszabadított, egy tollvonással eltörölni lehessen»; mert aki «a vegyesházasság felbonthatatlansága mellett küzd, az a magyar nemzet évszázados jogfejlődésének liberalizmusa ellen támad a reakció érdekében.» Ennélfogva szerinte az «államhatalom nem fogja elkerülhetni a házassági elválás jogának egyöntetű, általános felbontást elrendelő szabályozását», vagyis a polgári házasság behozatalát.

Sztechlő ezeknek az eszméknek szenteli műve bevezetését, melyben a felbonthatatlanságnak, mint emberi találmánynak a vitatásával foglalkozik. Hogy az jogi elv is egyúttal s nemcsak dogma, nem tudja; figyelmen kívül hagyja továbbá, hogy vallása nem parancsolja, csak megengedi a házasság fölbonthatását; arra sem fektet súlyt, hogy a felbonthatóság megengedése már a priori megfosztja a házasság intézményét az állandóság minden jellegétől; végre dogmatikusnak áll be s állítja, hogy a felbonthatatlanság nem alapszik Krisztus tanításán (nem tudja, hogy Máté 5, 32; 19, 9. sz. Pál autentikus magyarázata szerint [I. Kor. 7, 10.] legföljebb az ágy- és asztaltól való elválásztásra vonatkozhatik) s hogy ismeretlen volt a kereszténység első századaiban. Pedig Aschenbrier dr. pontról-pontra az ellenkezőjét mutatta ki; ugyanígy Roszner Ervin báró, aki a többi között ezt írja: «A kereszténység első

három századában általánosan úgy értelmezték a szentírás tételét (Máté 5, 32.), hogy a házassági elválás soha sem ad jogot újabb házasságkötésre», ami homlokegyenest ellenkezik Sztehló amaz állításával, hogy a felbonthatatlansági tan «a pápai hatalom növelésére az V. században keletkezett.» Ha Sztehló pl. csak a II. század közepéről való Pastor Hermae (Mand. 4. — V. ö. művemmel: Bűnbocsánat az ősegyházban. 1910. 56. l.) idevonatkozó fejezetét olvasná el, rögtön az ellenkezőjéről győződnek meg. Hasonlókép írja Roszner, hogy «a pápák és az egyetemes zsinatok a házasság felbonthatóságát soha el nem ismerték.» (Régi magyar házassági jog. 1887. 299. l.) Böven tárgyalja a kérdést Palmieri: Tract. de matrim. christ. 1880. 149. l.

Miután tehát Sztehló csak az elfogult felekezeti ség leplel tudja a vegyesházasságról szóló 1868. évi 48. t.-c. botlását takarni, s miután a jelen kérdésben csak a jogi dualizmus és a felbonthatatlanság között van választás: az intézmény vallási és társadalmi jelentősége miatt csak az utóbbit lehet választani. A rossz törvénycikk tehát törlendő s az előbbi állapot állítandó vissza, anélkül, hogy a polgári házasságra bármi szükség volna.

Ami pedig az említett másik törvényt, az 1868. 53. évi t.-c. 8. §-át illeti, melynek alapján a kath. fél házasságát áttérése miatt felbontani és az apostata papokat törvényes házasságra bocsátani szokás: ez jogi monstrumnak beillik, de nem rationális törvénynek, miért szintén el kellene törölni.

Avagy nem különös intézkedés-e az, ha valakinek az áttérését visszaható erővel látják el egy évek (pl. 10—15 év) előtt kötött házasságra, vagy bármely régibb cselekedetére nézve? Miféle jogi elv ez? A törvény az áttértnek áttérése utáni cselekedeteiről beszél s a gyakorlat mégis az áttértnek áttérése előtti cselekedeteire, pl. törvényesen megkötött házasságára, bontó erejűnek ismeri el?

Mily máskép van ez Ausztriában. Ott a vallásváltoztatás csak az áttértnek vallásszövetkezeti jogaira bír kihatással; de nem a családi és házassági jogokra is. Ott, a

mely házasság megkötésekor felbonthatatlan volt s ilyen a vegyesházasság is, az egyáltalában nem bontható föl, ha a felek később el is hagyják a kath. vallást. Ausztriában a vegyesházassági komédiáknak és tragédiáknak semmi helyük nincsen.

De hogy különben ez a 8. §. mennyire jog- és észellenes, Sztehlótlól is megtanulhatjuk. Megfelelkezve arról, hogy könyve elején mennyire áradozott a 68-ki törvények dicséretétől, később egy jogi eset felemlítésénél ezt állítja fel elvül: «Az áttérés által az áttérőnek cselekvési képessége ugyan változást szenved, de az visszaható erővel nem bírhat oly cselekvényekre, melyeket ez áttérése előtt elkövetett. Ezen előbbi cselekvényei tehát érvényben maradnak és érvényességök azon jog szerint fog megítéltetni, amely az áttérőnek akkori hitvallása szerint azokra alkalmazandó volt.» (94. l.) Ez elítélése a 8. §-nak, s annak a kétségtelen bizonyítéka, hogy az a törvény rossz, hogy egy a jog eszméjével ellenkező elvet fejez ki, tehát nem tartható fenn.

Igy vagyunk a jelen házassági bajok tulajdonképeni okozójával, az 1868. évi 48. és 53. törvénycikkkel. A törvényhozás ezeket megalkotva hibázott és sok társadalmi bajnak okozója lett. A törvényhozásnak tehát meg kellene magát korrigálnia. Ha tehát a 48. t.-cikket egy helyesebbel pótolják és az 53. t.-c. 8. §-ának második felét pedig törlik, mindjárt orvosolva lesznek a vegyesházasságokból folyó mostani bajok s béke lesz — polgári házasság nélkül is.

III.

Ezek után kérdezhetné valaki, ha a vegyesházassági bajok orvoslásának ezen imént vázolt módja annyira nyilvánvaló, miért nem látják azt be az államjogászok is s miért sürgetik mégis egyhangulag a polgári házasságot?

Nem tartom magam oly elfogultnak, hogy azt higgyem, hogy csak én magam fogom fel a kérdést helyesen; ellenkezőleg, azt állítom, hogy államjogászaink is az említett bajokról konziderálva, csakúgy ismerik fel azok valódi okát, a rossz

törvényt, mint én. Hisz az imént is a vegyesházassági bajokat okozó két törvénycikk jogellenes voltát, két államjogász, Kovács és Sztehló állításaival igazoltam be.

Hát akkor miért nem kívánják ők is a két rossz törvény revízióját, s miért nem elégszenek meg ezzel; hanem ahelyett a sérelmes polgári házasság behozatalát követelik?

Ennek is megvan a maga oka, a maga motivuma, melyet ugyan könyvben kiírni nem szokás, kivált nálunk nem; de amelyet hazai mozgalmaink pszichológiája s társadalmunk összetétele a szemlélőnek eléggé elárul, amennyiben egyszer a halottégetésben, másszor a hittannak az iskolából való kiküszöbölésében, most pedig a polgári házasság kívánásában nyilvánkozik meg. Ez utóbbinak motivumát éppen nem nehéz fölfedezni, csak a bevett vallásoknak a házasságról szóló tanait egymás között s a polgári házassággal kell összehasonlítani.

Nálunk (1892-ben) öt «bevett» vallás van. Ezek közül a katolikus (latin és görög szert.) és a görög keleti egyház a házasságot szentségnek, következésképp kizárólagosan az egyház joghatósága alá tartozónak, — ellenben az ágost. ev., a ref. ev. és az unitarius vallás tisztára polgári ügyletnek, tehát a polgári hatóság alá tartozónak vallja; egyszóval annak, amit most nálunk a polgári házasság neve alatt az ország minden vallású lakosára kiterjeszteni szándékoznak.

A protestánsok a házasságot tisztára polgári ügyletnek nyilvánító eredeti tana idővel némileg módosult a vallásos felfogás felé. Luther Márton még ezt tanította: *Die Ehe ein äusserlich leiblich Ding ist, wie andere Handterung. Es kann Niemand läugnen, dasz die Ehe ein weltlich äusserlich Ding ist, wie Kleider und Speise, Haus und Hof, der weltlichen Obrigkeit unterthan*». — Kálvin János meg ezt tanította: *«... der Ehe als Anordnung Gottes käme ebenso wenig der Charakter eines Sacramentes zu, als dem Ackerbau und dem Handverk eines Barbiers oder Schusters, welche gleichfalls Anordnungen Gottes seien*». — Ime a két prot. vallásalapító eredeti tana a házasságról. (Schneemann: *Die Irrthümer über die Ehe*. 1865. 63. l.)

Követőik azonban változtattak az alapítók eme szalónképtelen stílusán, amennyiben a házasságkötést határozottan különb intézménynek ismerték el a borbélymesterségnél. Mint Sztehló beszéli, a XVI-ik és XVII-ik században annak ellenére, hogy tovább is polgári ügyletnek nevezték a házasságot, senkinek, legkevésbé pedig a kormányoknak jutott eszébe ezt az állítást komolyan venni s a házassági ügyekbe az egyházak mellőzésével avatkozni. Mindenki egyházi, vallási, templomba való ügynek tekintette a házasságkötést — a reformáltak között is.

A protestánsok is templomaikban kötötték a házasságot, szent-székek előtt perlekedtek, szóval dogmájuk ellenére is, ami az eljárást illeti, utánozták a kath. egyházat.

Ami szorosán a magyar protestánsokat illeti, az elvet magát, hogy a házasság polgári ügylet s hogy mint ilyen az állami hatalom jogkörébe tartozik, elméletben vallották; egyekben a tényleges házasságjogi fejlődés más irányt vett az erdélyieknél s mást a Királyhágón innenieknél.

Az erdélyiek már a XVI-ik század második felében bevett (recepta) vallás lévén, kezdet óta önálló házassági joggal és bíraskodással rendelkeznek. A magyarországiaknál az önálló házasságjogi fejlődés hiányzik s házasságaik felett a II. József-féle pápens rendelkezései szerint a kir. törvényszékek ítéelkeznek. Csak egy pár éve gondolkoznak az önálló szentszékek felállításáról, mivel ehhez az 1790. évi 26. t.-c. 11. pontja értelmében joguk volna, azonban eddig nem éltek vele.

Ezen történeti fejlődésnek következménye az, hogy jóllehet elvileg a katolikusok és a protestánsok között a házassági tan tekintetében lényeges különbség van, a protestáns nép is, mivel mindig imaházban a pásztor előtt kötötte és köti házasságait s a kir. törvényszékeknek felette való jogáról alig tud valamit, a házasságot csakúgy tekinti vallási, egyházi üggynek, mint a katolikusok. Nem is álmodik arról, hogy az ő házassága egyszerűen polgári házasság s tudom, hogy meggyülne vele a baja annak, ki azt a «külső látszatot», mint Kováts nevezi, t. i. a pásztor előtti kötést, megszüntetni akarná.

De azért a mély elvi ellentét a katolikusok és protestánsok között a mai napig fennáll, akkora ellentét, aminő a polgári és egyházi házasság között létezik.

Kováts Gyula a kettőt jellemzőleg ezeket írja: «A Királyhágón innen a protestánsok házassági biráskodást egyáltalán nem gyakorolnak. A Királyhágón túl pedig, jöllehet mind a kétféle prótestánsoknak, mind az unitáriusoknak saját székeik vannak, a prot. házassági biráskodásnak az a legfőbb elve, hogy a birói hatalom a király személyéből ered. A Királyhágón innen a dispensationalis hatalmat ma is az állam gyakorolja.» (296. l.) Ez a vallási külszínnel bevont, a pásztor előtt kötött polgári házasság a magyar protestánsoknál.

Ellenben ugyancsak Kováts szerint: «A kath. egyház könnyebben feladja a házasságkötés egyházi formáját, mint az általa vallott házassági akadályokat. Birói hatalmából engedni nem hajlandó. Nemcsak a külső látszatot óvja (t. i. mint a protestantizmus a pap előtti kötést), de a házasság belső valóságát is. És ezt elodáig teszi, hogy a saját souverenitását írja elő. *A hitélet a kath. egyházban a legkomolyabb s így a legkövetelőbb is*». (255. l.) Ez a házasság szentsége az egyház iurisdictionja alatt a katolikusoknál.

Mi már most a tanulság ebből? Az, hogy a mondottakból megsejtjük az igazi motivumot, mely a polgári házasság sürgetésénél államjogászaink kezébe adja a tollat. Megjegyzem, hogy államjogászaink protestánsok, vagy ha katolikusok, egyetemünk jogi karán hallgatták az egyházjogot. Az igazi motivuma ennek a mozgalomnak: a protestantizmus. A polgári házasság behozatala nálunk amint a római és görög katolikusok és a görög keletiek házassági dogmájának sutba dobását, úgy viszont a protestáns házassági tannak diadalát jelenti Magyarországon. Egységes lesz a házassági jog, mert az összes bevett vallások híveit egyképen fogja kötelezni: a protestáns házassági jog!

Nem a felekezeti házassági jogok többfélesége, nem is a vegyesházasság által okozott bajok orvoslása tehát a tulajdonképeni mozgóatója a polgári házasság után való vágyako-

zásnak; a bajokon, mint láttuk, másképen is lehetne segíteni: a főmotívum a kulisszák mögött rejlik. Ezt a helyzetet tartva szem előtt, bárki is megértheti: miért nem szabad az 1868. évi 53. t.-c. 12. §-át módosítani? miért nem szabad az 1868. évi 48. t.-cikket és az 53. t.-cikk 8. §-át törölni, jöllehet a joggal a legkiáltóbb ellentétben állanak? Megértheti, miért kell most a senkifiát nem bántó, a gyávaságig türelmes katolikusok ellen, a Csáky-féle februári rendelet fiaskója miatt, radikális eszközt használni, szóval miért kell a polgári házasságot behozni? Azért, mert ez a protestantizmusnak jól esik; mert az új házasságban az ő elveik fognak érvényesülni.

Természetesen a világért sem mondják ezt ki ilyen nyíltan; hanem szólamokba burkolják s megtévesztik a közönséget. Azt mondják, a februári rendelet bukása miatt az állami tekintély megóvása követeli a polgári házasságot. Ugyanezt kívánja szerintök a jogegyenlőség, a korszellem és a művelt nemzetek példája.

Csupa frázis; de meg vagyok róla győződve, ahogy ismerem embereinket, hogy ezekkel a frázisokkal győzni is fognak!

A februári rossz rendelet visszavonása valójában nem csorbíthatja, de éppen emelheti az állam tekintélyét; mivel azt bizonyítja, hogy vannak még államférfiak, akik beismerik hibáikat és nem tartják magukat csalhatatlanoknak. Hisz akárhány rendeletet visszavonnak, törvényt módosítanak nálunk máskor is, anélkül, hogy emiatt valakinek eszébe jutna féltetni az állam tekintélyét. Csak most egyszerre jutottak a nagy gondolatra, hogy veszélybe kerülne az állam tekintélye, ha a febr. rendelet minden ellenérték nélkül visszavonatnék. Pedig a polgári házasságnak semmi köze sincs sem a febr. rendelethez, sem az állami tekintély megóvásához.

De hát mondják mások: ott a művelt nemzetek példája, melyek már régen elfogadták az elvet, hogy a házasságban más a polgári szerződés és más a szentség; mivel pedig a polgári szerződés az állam körébe tartozik, oda kell tartoznia ezen a címen a házasságnak is.

Az igaz, a külső nemzetek példája erre vall, ezt tartják

s ezen a címen vezették be a polgári házasságot, visszaélve némely theologusok egészen más célból kigondolt, különben téves megkülönböztetésével. A házasságban a szerződést a szentségtől elsőnek megkülönböztette Canus Menyhért († 1560) s utána más theológusok is, akik a házasság szentségének kiszolgáltatójául a tanuként szereplő papot gondolták s nem a házasfeleket. Szándékuk jó, de naiv volt; így akarták a protestánsokat közelebb hozni a kath. tanhoz. Ezt a célt ugyan el nem érték, hanem elértek mást. Hallván a megkülönböztetést az egyház jogait a császári hatalom növelése érdekében csorbítani kész udvari kanonisták, azt a dogmatikából a jogi térre vitték át s egyrészt ennek a téves véleménynek, másrészt a prot. házassági tannak az alapján a házasságot egyszerűen állami ügynek deklarálták.

Az első volt a francia forradalom, mely a polgári házasság intézményét behozta. Nálunk s a Habsburgok örökös tartományaiban az aufkláristáktól körülvelt II. József császár próbálkozott meg vele, míg aztán a XIX. század folyamán, jobbra forradalmi mozgalmak között, általánossá lett. Ez Canus Menyhért dogmatikai distinctiójának világtörténelmi sorsa.

Már pedig a nézet teljesen tarthatatlan. A házasságban polgári szerződésről beszélni nem lehet. Ha a házasság eredetét tekintjük, előbb létezett az, mint bármely polgári hatalom; ha pedig a mai viszonyok közt nézzük, semmi sincs benne azokból az elemekből, amik a polgári szerződés kellékeit képezik.

«Die Ehe ist eine Einrichtung der Natur», — mondja Schneemann. Kováts Gyula meg ezt írja: «Az ember együttélése már föltételezi a házasságot s így az nem olyan valami, amit még csak a jogi rend hoz létre. A házasság oly ősz anyag, mit a jogrend már készen talál. S amire így bennünket a természetes felfogás is megtanít, azt az isteni kijelentés is megerősíti, amennyiben a házasságot, mint isteni alapítású intézményt, a teremtésre viszi vissza. (Gen. 1, 27; 2, 18. Máté 19, 4—6.) A házasság nem olyan, mint a tulajdon vagy

mint az adósság... Azért nagy tévedésnek tenné ki magát az, ki arra törekednék, hogy a házasságot, *mint merőben jogi viszonyt*, szabályozza.» Más szóval nagyot téved az, ki a házasságot polgári szerződésnek nézi.

Nincs itt olyan tárgy: pénz, vagyon, szolgálmány vagy hasonló, ami felett alkudozni lehetne s amiről szerződést kötni szokás. A házasságnál két személyről, két lélekről van szó. Nincs itt szó olyan föltételekről, melyek az alkudozók akaratától függnék s amelyek a szerződés pontjait szokták képezni: ami a házasságot képezi, az minden házasságra lépőre nézve a természettől változatlanul előre van megállapítva. A két különemű személy nem alkudozik, hanem elválaszthatatlan életviszonyba lép. A házasságot a szeretet hozza össze, őrzi a lelkiismeret, mint természeti kötelességet. Ezt a felekre nem valami alku, hanem a tarmészet rója ki.

Már hogy ebből az egészből mit követelhetne a maga számára az állami hatalom, azon a cimen, mivel hozzá a vagyonvétélről, cseréről, kibérlésről, pénzkölcsönről stb. szóló szerződések tartoznak, belátni nem lehet. A házasságot polgári szerződésnek tartani azért, mert az arra lépők polgárok; mert kötésénél az egyház kánonjaival nem ellenkező polgári törvények betartandók; mert a törvényes házasság által némely polgári jogok szereztetnek meg s mert a házasulók a hozományról, özvegytartásról s más ilyen dolgokról szerződhetnek, nem lehet, mivel ezek nem tartoznak a házasság lényegéhez. (Porubszky: Értekezés a polgári házasságról. 1868. 10. l.)

Ezt a házasságot, mely nem polgári szerződés, hanem a természet által megszentelt viszonya két különemű személynek, mint tanulmányom elején már fejtegettem, Krisztus szentségi méltóságra emelte, amint ezt az emberiséget megváltó működése magával hozta. De vajjon ezáltal az első emberpár óta létezett házasságnak természetét változtatta-e meg? Vajjon a természetes házasságkötéshez valami új ténykedést csatolt-e, ami mint szentség a házassági consensushoz járulna? Nem, Krisztus ilyesmit nem tett; hanem a házasság-

kötést magát, amelyet készen talált, emelte szentségi méltóságra, malasztközlő eszközzé avatta, úgy hogy a természetes házasságkötést kitevő elemek egyúttal a szentség anyaga és alakja lettek. A consensus maga a szentség. A consensusnak a felek részéről történt kinyilvánításával ki van szolgáltatva és föl van véve a keresztény házasság szentsége. Ennélfogva a felek kölcsönös megegyezését, illetőleg a megegyezés kinyilvánítását (ezt nevezzük analóg módon szerződésnek) csak úgy nem lehet elválasztani a szentségtől, mint nem lehet a vízzel való leöntést elválasztani a keresztségtől.

Azért, amint a keresztség szentségét senki sem tartja az állam jogkörébe tartozónak azon a címen, mert a vízijog az államhoz tartozik; úgy a házasság sem tartozhatik az állam joghatósága alá, mert a szerződések jogi szabályozása az államhoz tartozik. És pedig azért nem, mert a házasság szentségének fölvételekor polgári szerződés nem köttetik és mivel a szentség nem járuléka a consensusnak, hanem a consensus maga a szentség.

Amiből következik, hogy házasságra lépni akarni és a szentséget fölvenni nem akarni, a keresztények között erkölcsileg és jogilag lehetetlen. Azért a keresztények között, amely házasság nem szentség, nem is házasság. A házasságra lépők szentséget vesznek föl, s azt egymásnak szolgáltatják ki, ami a trienti zsinat előtt divott alattomos, vagyis a pap jelenléte nélkül kötött házasságoknál, melyeket az egyház mindig szentségnek tartott, legjobban kitűnik.

A házasság tehát, mivel szentség és nem polgári szerződés, tartozik az egyház kizárólagos joghatósága alá. Nem kisebb tekintély, mint Bluntschli, ekkép nyilatkozott erről: «Nur ein grobes Missverständniss der neueren Naturrechtslehre hat in der Ehe ein blosses Vertragsverhältniss, oder gar nur einen obligatorischen Contract sehen können.» (V. ö. Schopper: A polgári házasság. 1868. 25. l.) Az államhoz a házasságnak csak polgári vonatkozásai tartozván, ám intézkedjék ezekről, ha tetszik, függetlenül; de a házasság lényegéről való rendelkezést, törvényhozást és bíráskodást köte-

lessége az egyház kezében meghagyni, mert a szentségek hozzá tartoznak.

A polgári hatalom soha sem is gondolt erre. A «grobes Missverständniss»-t csak az aulikus jogászok és a forradalom hozták forgalomba, mert támadni akarták az egyházat. Ha a polgári hatalom csak gondolni is mert volna erre valaha, akkor, — hogy egy pár példát említsek, — II. Lothár I. Miklós pápa elé, VIII. Henrik VII. Kelemen pápa elé, I. Napoleon (Jeromos testvére és Pattersen amerikai nő között kötött és) VII. Pius pápa elé vitt házassági ügyében könnyen segíthetett volna magán a házasság fenntartását szilárdul védő pápákkal szemben. Inkább az egész Angliát elveszítette az egyház, de házassági jogán változtatni nem volt hajlandó. Csak a forradalmi idők vállalkoztak ilyen lépésre.

Az államnak tehát nincs joga a házasság szentsége helyébe polgári házasságot állítani; mert a cím, melyen azt teszi, egészen hamis.

Még egy harmadik okra is szoktak hivatkozni a polgári házasság hívei s ez az, hogy olyanok is vannak, akiknek nem tetszik az egyház előtt kötött házasság, vagy pedig akik oly házasságra akarnak lépni, melyet az egyház megkötni nem enged. Mivel pedig az állam gondoskodni tartozik polgárainak a szükségleteiről, nincs más mód, mint behozni a polgári házasságot. Reiszig államtitkár, a polgári házasságra célozva, a minap azt mondta választói előtt: Az állam polgárainak közszükségleteiről gondoskodni tartozik, szükséges tehát, hogy oly intézmények létesíttessenek, melyek a polgárok jogos igényeit valláskülönbség nélkül kielégítik.

Vajjon kik azok és hányan vannak, akiknek «közszükségleteiről» csak a polgári házasság által lehet gondoskodni? Nem nagyobb közszükséglet-e: nem bolygatni az egyházak békéjét és a társadalom egyik alapvető és legszentebb intézményét?

Kovács Albert, ámbár prot. létére nem tudja méltányolni a kath. házassági jogot, mégis elutasítólag nyilatkozik az ilyen szándék felől. «A polgári házasság érdekében, ugymond, csak

azon egy argumentumot lehet felhozni, hogy az egyházak néha dogmatikai okokból nem engednek megkötni oly házasságot, mely ellen fizikai és polgári, sőt erkölcsi szempontból sem (?) lehet kifogást tenni és megtagadják a házasság végleges felbontását még akkor is, midőn az tényleg már felbomlott, sőt talán a felek már új törvénytelen viszonyt kötöttek; már pedig az állam köteles ezen polgárainak magánérdekeit is védelmezni. Mindez egyáltalán nem talál a protestáns házassági jogra, de igen a katolikusokra. Azonban itt is az ilyen esetek az összes jogeseteknek mindenesetre igen kis percentjét teszik, mert a kath. házassági törvények a többség szükségzeit képesek kielégíteni s nem esnek azon hibába, mint a polgári házasság védői, kik az elenyésző kisebbség szükségéért (talán inkább: könnyelműségéért!) a nagy többség érdekeit és érzelmeit hajlandók megsérteni... Nem lehet tehát bölcs törvény az, amely azért, hogy az ezredik ember *tág lelkiismeretét* kielégítse, a többinek komoly erkölcsi érzületét megsérti.»

Egy negyedik ok gyanánt a külföldi országokra mutatnak, hogy ott is van polgári házasság és a vallás még sem ment tönkre. Nem ment tönkre, az igaz; de csak azon ellenhatás folytán, melyet az emberek a polgári házasság, mint rájuk erőszakolt nyüg ellen, mindenütt tanusítanak. Nem nagy tisztelet az, melyben ez az intézmény részesül; s nincs még egy másik intézménye a modern állami életnek, melyben akkora struccpolitikával védené a maga álláspontját, mint ebben.

Vannak végre, akik a mi nemzetiségekre tagolt nemzetünk egységes megerősödését várják a polgári házasságtól. No hát csak várják!...

*

A polgári házasságot behozták, polgári közeggel és a felbonthatóság kimondásával. Mint id. Andrassy Gyula gróf a főrendiházi tárgyalás alkalmával mondotta: az újabb időben valahányszor az egyház száll harcra az állammal, az államnak kell győzedelmeskednie. Győzött tehát, mint győzni szokott, akinek nagyobb anyagi hatalom áll rendelkezésére. De

az erősebb győzedelme nem mindig egyúttal az erkölcsi eszmény diadala is. Mi az előadottakban tani szempontból világítottuk meg a polgári házasság természetét, multját és jelenét, hogy nyilvánvaló legyen, miért fáj a magyar kath. egyháznak oly nagyon a seb, melyet rajta ütöttek.

XXI.

Hol van a mennyország?

Ez a dogmatikai kérdés ma homloktérben áll a németországi vallási mozgalmakban. Az agnosticizmus és az ember állatieredésének a kérdése úgy látszik kifárasztotta az embereket, másfelé fordítják érdeklődésüket. Haeckel Ernő varázsát megtépte az idő és a kutató tudomány. De a tagadás ősi szelleme nemcsak Madách «Az ember tragédiájában», hanem a történelemben is állandóan kísértve a kinyilatkoztatott kereszténységet, váltakozva más és más tani pontjaira tereli a figyelmet, hogy a harc soha véget ne érjen. Amint maga is időnkint más és más nevet vesz föl, úgy más és más kérdést tol előtérbe. Ami a közeli multban mint anyagelviség szerepelt, az ma természettudományos gondolkodásnak nevezi magát és miután az anyag nevében nem volt képes arra rábírni az embereket, hogy Vogttal és Büchnerrel egyszerűen az ajtó elé dobják ki az Istent és hogy elhiggyék Haeckelnek, hogy a világ, az élet és az ember keletkezése tisztára anyagi evolúció, most ez a névszerint természettudományos gondolkodássá átvedlett és az érzékelést kizárólagos ismeretforrásnak tartó anyagelviség oldalvást támadja a kereszténységet, divatot cserél és kezét fogva a «Hiszekegy» felett összeveszett protestantizmus-sal, a «túlvilágot» veszi ostrom alá.

A gondolat nem új, csak most lett divatos. Strauss Dávid írta vagy félszáz év előtt, hogy a csillagászat, nevezetesen a Kopernik heliocentrikus rendszere, lehetetlenné tette az Isten létét, mert kihúzta lábai alól az eget. Nincs ott többé számára hely, mint ezt — szerinte — sokáig a keresz-

ténység hitte, Isten lakását a csillagszférákba, a magas égbe helyezvén. A maiak és Strauss ideje között csak az a különbség, hogy a mai természettudományosan gondolkodók kiszélesítették ezt a gondolatot és a «túlvilág» többi részletére: a mennyországra, tisztítóhelyre, pokolra, egyáltalán a halhatatlan, vagyis a test halála után is fennmaradó lélek életére is kiterjesztették. Ezek — szerintök — mind lehetetlen dolgok, tehát a valóságok sorából törlendők, mert a mindenségben nincsen számukra hely. Úgy gondolják, hogy Jézus, Pál apostol és az egyházatyák korában csakis a ptolomeusi, vagyis a földközponti rendszer mellett volt lehetséges egy ilyen «túlvilági» felfogás, vagy hit; a mai természettudományi tudásunkkal azonban az többé meg nem egyeztethető. A mi egünk üres Istentől, angyaloktól, szentektől, távcsöveink kinézték őket onnan. Elesvén ekkép a kinyilatkoztatott kereszténység hátterét képező «túlvilág», vagy «más-világ», ha mégis valamiféle vallásról szó lehet, az a természettudományosak szerint csak errefelé, ide erre az érzékelhető föld határaitra szorítkozhatik. (L. «Um Jatho-s Diesseitsreligion». Stimmen aus Maria-Laach. 1914. 505. l.)

Tehát, mint minden divatos, keresztényellenes kérdés felvetésekor, most is ismét csak a tudomány döntött volna le egy pillért a kereszténység épületéből. S hogy az efféle divatnak milyen befolyása van magukra a theologiai szak-körökre, abból következtethetjük, hogy Harnackék eme általuk szintén elavultnak nézett «ideológiáról» mélységesen hallgatnak, szóba se hozzák, a modernisták pedig nyíltan állást foglalnak a természettudományosan gondolkodók eme felfogása mellett. (L. *Dudek*: A modernizmus és a katolicizmus. 1908. 201—205. l.)

Csodálatos azonban, hogy ezt az ellentétet, mely állítólag a Kopernik-rendszer és a kereszténység «túlvilági» hite között fennforog, se maga Kopernik Miklós, ki nemcsak katolikus, hanem frauenburgi kanonok is volt (1543.), se a protestantizmus a túlvilági életben erősen hívő megalapítói nem vették észre, hanem mind a kettőt egyképp vallották. Valamint nem kevésbbé

különös az is, hogy soha senkinek sem jutott eszébe a csillagászat nevében kifogásolni pl. Petőfi «A hazáról» szóló klasszikus ódáját, melyben azt mondja: «Lement a Nap. De csillagok nem jöttek»; vagy ha bármelyikünk mondja: gyönyörű látvány volt, a Rigről néztük a Nap fölkelését. Pedig a mai tudomány szempontjából mi sem valóttalabb annál, mint hogy a Nap fölkel; az ilyen beszéd csak a ptolomeusi geocentrikus rendszer korában lehetett helyes és mi mégis, a csillagászatot sem véve ki, akár mindennap mondjuk ezt, anélkül, hogy valakinek csak eszébe is jutna figyelmeztetni bennünket a helytelen kifejezésre.

Úgy látom, hogy a természettudományosan gondolkodók legújabb ostromában is félreértés játssza a döntő szerepet, midőn, mint hangoztatják, a hely hiánya miatt, a Kopernik-rendszer nevében, vonják kétségbe a «túlvilágra» vonatkozó képzeink helyességét, mint ahogy azt a Kopernik rendszert megelőzőleg, tehát még a ptolomeusi rendszer uralma idején, a XIII. század elején, a francia Amalrik pantheista követőivel tette. (L. *Katschthaler-Kiss*: Kath. Ágazatos Hittan. VI. 123. l. — V. ö. Wetzer-Welte: Kirchenlexikon. Zweite Aufl. I. 676. l.)

A félreértést pedig abban találom, hogy az ellenfelek, nem lévén kellőkép tájékozva a kath. egyház dogmatikus tana (ma tulajdonképen már csak ez képviseli a keresztény kinyilatkoztatást) és a theológusok fejtegetései körül, olyasmit ostromolnak, ami az egyház dogmáiban nem foglaltatik és viszont amit a túlvilág elhelyezéséről a katolikus nép szájából hallanak, azt szakasztott akként magyarázzák, mint ha valakinek azért, mert a Nap keltéről vagy nyugvásáról beszél, szemére lehetne vetni, hogy tagadja a Kopernik-féle rendszert.

A helyzet ugyanis az, hogy az egyház a kinyilatkoztatás alapján valóban tanítja és alapvető dogmájának vallja a túlvilág létezését: van mennyország, van tisztítóhely, van pokol, a lélek halhatatlan, van örök élete. De amint ennek a tannak dogmatikus határozataiban ismételtlen is kifejezést

adott, úgy másrészt soha sem nyilatkozott arról: hol vannak ezek, hol a helyök? Nem nyilatkozott pedig azért, mert erről a kérdésről, t. i. a helyről, a kinyilatkoztatás sem szól közlebről. A kinyilatkoztatás elég szükszavú a túlvilági *állapot* festésében is, annyit mond csupán, amennyit a jelen élet folyamán mihez tartás végett tudnunk kell; a részleteket ellenben s így a «helyet» is, sűrű fátyollal fűdi el előttünk. Úgy vagyunk az egésszel, mint sz. Pál mondja: most tükör által homályban látunk, akkor pedig (a túlvilágon) színről-szinre. (I. Kor. 13, 12.) Jellemző vonása egyébként a kinyilatkoztatásnak, hogy a Krisztus által történt megváltást, mely pedig szoros összefüggésben van ezekkel a túlvilági állapotokkal vagy helyekkel, szintén nem hozza kapcsolatba más égi testekkel, vagyis a csillagokkal s azok esetleges lakóival; hanem kizárólag a Földre, csupán reánk, Ádám ivadékaira, vonatkoztatja.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az egyháznak nincs dogmatikus határozata a mennyország, a pokol stb. helyéről. Az ellenfelek eszerint nem ostromolhatják e tekintetben az egyház hivatalos tanát, mert olyan nincs. Egyben azonban azt is el kell ismernünk, hogy a keresztény tudatban ezekről a túlvilági állapotokról jelentkezik valami helyhez kötöttség, amivel nemcsak Dante «Isteni színjátékában», hanem a teológusok fejtegetéseiben s a hívő nép gondolkozásában is találkozunk. Az «alvilág», a magas «mennyek» s hasonló kifejezések eléggé tanuskodnak erről.

De másrészt az is tény, hogy a túlvilágról szólva, senki sem gondol a magunkféle testből álló ember vagy emberek ottani elhelyezésére; hanem a testtől elvált szellemi lélek jövő sorsára és hollétére. Ez pedig, épen tárgya miatt, nem olyan kérdés, mint ha azt kutatja a tudomány: vannak-e Marsnak vagy Siriusnak lakói; nem is olyan, melyet távcsővel lehetne eldönteni vagy amelyre a Kopernik-féle rendszer tanáiból lehetne valamiféle következtetést vonni.

A hely, vagy lakás, vagy elhelyezés szónak, ha ilyenről beszélünk, a dolog természeténél fogva itt, a jelen kérdésben,

a szokottnál, a földrajzinál vagy a csillagászatnál valami más értelmének kell lennie, amint hogy más az anyag, a test és más a szellem a lét rendjében.

Hogy tehát egyrészt a túlvilágnak a természettudomány nevében divatba hozott tagadása, illetőleg a tagadásnak értéke, másrészt ugyanennek a túlvilágnak a keresztény tudatban jelentkező elhelyezései felől tájékozódhassunk, mélyebben kell belehatolnunk a kérdésbe és a keresztény kinyilatkoztatás fénye mellett kell annak értelmét keresnünk.

I.

Kezdjük az Istenen; mivel a róla való helyes felfogásunk szerint igazodik az ú. n. túlvilág egész «területe».

Tegyük fel a kérdést: igaz-e az, hogy a csillagászat az égi szférák mesének nyilvánításával s a mi Földünk központi helyzetének elvetésével — ez a Kopernik-féle rendszer következménye — csakugyan kizárta az Istent az Égből s vele az egész túlvilágot? A felelet, keresztény tani szempontból tekintve, egyszerű és világos. A csillagászat az égi mechanika helyes felismerésével semmit se zárt ki, se Istent, se a túlvilágot; hanem kizárta a régi ptolomeusi világfelfogást.

Aki nincs helyhez kötve, azt nem lehet onnan kizárni; Isten sem volt tehát kizárható a csillagokból; mert ő a keresztény tan szerint s ez volt az ó-szövetségi zsidó vallásnak is egyik alapdogmája: nem anyag, nem test, hanem abszolút szellem s mint ilyen nem a csillagokban lakik, hanem *mindenütt jelenlévő*. Minden kis katekizmusunk hirdeti ezt, ha a természettudományosan gondolkodók annyira is nem veszik ezt tudomásul.

Tájékozódjunk erről a keresztény hit forrásai alapján.

Salamon templomot építvén az Úrnak s imádkozván hozzá, hogy atyjának, Dávidnak, tett ígéreteit teljesítse, így fohászkodik: Izrael Ura Istene, nincs hozzád hasonló Isten fenn az égben és alant a földön... De lehet-e azt vélni, hogy az Isten valóban a földön lakik? mert ha az ég és az egek egei

téged *be nem fogadhatnak*, mennyivel kevésbé e ház, melyet építettem? (Kir. III. könyve 8, 27.) A régi zsoltáros még plasztikusabban fejezi ki az Isten mindenütt jelenvalóságát: Hová menjek lelked elől? és hová fussak színed elől? Ha fölmegek az égbe, te ott vagy; ha leszálok a pokolba, jelen vagy; ha szárnyaimul veszem a hajnalt és a tenger végső határain lakom, oda is a te kezéd visz engem és a jobbod tart engem. (138, 7—10.)

Jézus pedig így oktatta a szamariabeli asszonyt az Istenről: *Lélek* az Isten és azoknak, kik őt imádják (nem Jeruzsálemben, sem Garizim hegyén, hanem) lélekben és igazságban kell imádniok. (Ján. 4, 24.)

Sz. Pál apostol Athenében találván egy oltárt, melyen írva vala: Az ismeretlen Istennek, így oktatta az athénebelieket: Akit tehát ti, mint ismeretlent, tiszteltok, azt hirdetem én nektek. Az Isten, ki alkotta e világot és mindazokat, mik abban vannak, a mennynek és földnek Ura lévén, nem kézzel alkotott templomokban lakik... egyből alkotta az egész emberi nemet... hogy keressék az Istent, jóllehet *egyikünk-től sincs messze, mert ő benne élünk, mozgunk és vagyunk*... (Ap. Csel. 17, 22—28.)

Mikor pedig ez az Isten hollétéről szóló keresztény tanítás elhangzott, a ptolomeusi világfelfogás kora volt. Érezzük-e vajjon rajta, hogy e tanítás valami helyhez, nevezetesen a csillagokhoz vagy a csillagszférákhoz köti az Istent, ott jelöl ki neki lakást? Érezzük-e rajta a geocentrikus rendszer nyomait? S érezzük-e, hogy itt az ellenkező felfogásnak, a Kopernik-rendszernek kellett jönnie s a Napot a mi megismerésünkben az őt megillető helyre kellett visszaállítania, hogy Strausszal szólva, Istent kilökjék a csillagok honából, ahol csak az emberi tévedés jelölt ki neki lakást? A világért se érezzük ki e tanításból az Istennek valamely helyhez, akár csillagszférákhoz, akár máshová való kötöttségét; ellenkezőleg egy fogalom bontakozik ki belőle egész világosan, melyet semmiféle érzékelhető lényre nem alkalmazhatunk: a tértől, a hely korlátaitól való mentesség, a mindenütt jelen-

valóság. Istent, a Szentírás idézett helyei szerint, nemcsak a salamoni templom, hanem az egek egei sem fogadhatják be, nem korlátozhatják; földön sem lakik s mégis egyikünkől sincs messze, benne élünk és mozgunk. Mindenütt ott van: az égben, a pokolban s a tenger végső határán. Mindenütt, mindenütt; mert lélek ő, abszolút szellem, kit nem a csillagokban, hanem lélekben és igazságban kell imádni.

Csak egy kis filozófiai gondolkodáshoz kell szokva lennie az embernek, hogy belássa, mikép a theologusok ebből a tanításból merítették a fogalom ama jegyeit, mikor az Isten mindenütt jelenvalóságát így határozták meg: est attributum Dei, vi cuius Deus nullo loco circumscibitur, sed omnibus locis realibus et possibilibus necessario et substantialiter praesens est. A mindenütt jelenvalóság az a tulajdonsága az Istennek, melynél fogva semmi hely őt be nem fogja; hanem minden lehető és tényleges helyen szükségképen és állagilag jelen van. Annyi ez, mint hogy az ő állaga a helyhez és a térhez való viszonyításon fölül áll.

A keresztény tan szerint tehát az Isten részén ki van zárva az anyagi testekkel járó helyhez kötöttség, mint aminőhöz mi emberek magunkra nézve s minden természeti testre nézve szokva vagyunk; akik csak egy bizonyos helyen lehetünk jelen, a térnek csak egy bizonyos részét foglalhatjuk el s ha ott vagyunk, ugyanabban az időben másutt nem lehetünk.

Ugyanezt tanították ugyancsak a ptolomeusi rendszer uralma idején élő szent Atyák, akik közül pl. szent Ágoston ezt írja: Isten semmi hely által nincs körülhatárolva, hanem magában mindenütt egészen jelen van. (Ep. ad Dard. 187. n. 14.) Sőt vannak, akik egyszerűen azt tanítják, hogy ha az Istent hely szerint akarjuk mérni, ő tulajdonkép sehol sincs: nusquam est localiter. (*Franzelin*: De Deo uno. 1883. 365. l.)

Ebből pedig nyilvánvalóan következik, mennyire tévednek a természettudományosan gondolkodók, ha azt hirdetik, hogy a Kopernik-féle rendszer hamisnak mutatta ki a kereszt-

tény felfogást az Isten létmódjáról, amennyiben kilökte őt a csillagok honából, ahová a kereszténység helyezte.

Nem hiába nem talált a rendszer felfedezője, Kopernik Miklós, semmi javítani valót a maga keresztény Isten-hitén, pedig a csillagok világrendi helyzetére ő tanította rá az emberiséget.

Mondanom is fölösleges, legalább azok előtt, akik a keresztény Isten-tant ismerik, hogy ez a mindenüttjelenlévő, a tér és a hely korlátai fölött álló Isten egy egész világgal más, mint a pantheisták *ἐν καὶ παρ*-ja, öntudatlan világ-szellemé, vagy az a bizonyos Spinoza-féle egyetlen és általános substantia, melynek kifejlődése, kialakulása, vagy nyilatkozása a mindenséget betöltő véges lények összege. Az Isten a keresztény felfogás szerint mindenütt jelenlévő, végtelen, de egyúttal az anyagi világtól állagilag különböző, élő *személyes* Isten; kinek nem állagából fejlődött, hanem teremtető akarata által lett minden; ki jó, szent és igazságos, ki mindent létben tart s gondját viseli mindennek.

Ez az Isten ama tulajdonsága szerint, melyben őt a térről és a helyről való fogalmainkhoz viszonyítva, az ész és a kinyilatkoztatás szerint megismerjük. Mert az Isten az oksági elv útján megismerhető általunk, bár végtelen mivoltában korlátolt emberi eszünkre nézve örökre felfoghatatlan marad. Fogalmaink róla tisztára csak analóg fogalmak, innen a földi lényekről reá átvive és sohasem fejezik ki őt úgy, ahogy valóban van.

Most pedig az Istenről fordítsuk tekintetünket magunkra, a földi emberre. Ezzel a végtelen, mindenüttjelenlévő Istennel áll szemben az ember, a véges, korlátolt lény, a teremtmény Teremtőjével és Urával szemben. Ha szíve hozzá vonzza, vagy ha a sok baj arra unszolja, hogy hozzá forduljon segítségért, olyankor mit kezdjen ezzel a mindenüttjelenvalósággal? Akárhová fordul, tudja, hogy ott az Isten; a zsoltáros szerint: az égben, a pokolban s a tenger végső határain, szóval mindenütt ott van. De az eszme, s az emberi érzés, hogy az erő és hatalom fölötte s nem alatta szokott

lenni, fölfelé irányítja az ember tekintetét: nem akárhová néz; hanem néz a magasság, az ég felé, mert térhez szokott természete ezt így mondja neki. Tehát olyankor lokalizál, elhelyezi az Istent, a magasságba, az égbe helyezi s nem a mélységbe; mert így képzei, mert így szokta meg az Urat, maga fölött.

Ezt szem előtt tartva, ismét az evangéliumhoz fordulhatunk. Nem mintha az Isten csak a csillagok fölött laknék; hanem ismerve az emberi természet érzékeléshez kötött szükségleteit, ugyanaz a Jézus is, ki az emberiségnek hirdette: Lélek az Isten, ezt is tanította a hegyi beszédben: Ti így imádkozzatok: Mi Atyánk, ki *vagy mennyekben*, szenteltessék a te neved. (Máté 6, 9.) Ti, emberek, így imádkozzatok! Az ember szempontja ez; mert ő így szokott fordulni az Istenhez, az Úrhoz, szemeit fölfelé emelve. Nem az Isten lakásáról akarja tehát Jézus az embereket kitanítani, a mindenüttjelenvaló Istennek nincs ilyene; hanem a magasság felé irányítva tekintetüket, arra akarja őket kioktatni, hogy a hatalmashoz, az Úrhoz, a magasságbelihez mi teremtmények csak kérve, könyörögve, hálálkodva fordulhatunk.

Van *Kaulenn*ek egy érdekes tanulmánya a «Himmel» címen, amelyben vizsgálat alá veszi a «menny» (coelum) szót, egyrészt az indogermán nyelvek etimológiájában, másrészt a Szentírás használata szerint. Kimutatja, hogy az az egyszerű érzéki észrehevés, melyet reánk a levegőég, mint afféle fedő (himil, varuna, οὐρανός), vagy boltozat (coelum = κοιλόν), vagy fenséges látvány (héber: samajim) gyakorol, miként vezette az embereket arra, hogy mindent, ami a föld felett látható (a csillagokat is befoglalva), mennynek, égnek nevezzenek. Sőt annak állandóságát, változatlanságát tekintve a földi dolgok folytonos változásával szemben, szimbolikusan az Isten székhelyének is kezdték tartani. A Biblia is, mindenkor az ember álláspontjából, különböző helyeken, ugyanezeket az értelmeket tükrözteti vissza; bár ahol Istenről van szó, a «menny» által, a föld gyarlóságaival szemben, inkább a felségest akarja kifejezésre juttatni. A Szentírásra vonatkozó kutatását aztán ebbe foglalja össze: «Nach allem diesem

bezeichnet der Ausdruck «Himmel» zusammenfassend die übersinnliche, *geistige Welt*, gegenüber der irdischen». (Wetzer-Weltes: Kirchenlexikon. 2. Aufl. V. 2112. 1.)

Mind emberi, mind földi szempont ez. A mindenütt-jelenlévőhöz így imádkozunk: Mi Atyánk, ki vagy az égben. Nem úgy beszélünk tehát róla, mint ahogy őt megilletné; hanem úgy, ahogy mi, az érzékiekhez szokott emberek, beszélni tudunk róla. Jóllehet mindenütt jelen van, mi lokalizáljuk őt, egyszerűen magunk fölé emeljük, mint ahogy mindent, ami nagyobb, hatalmasabb nálunk, nem magunk alá, hanem fölének valónak tartunk. Amint az egész Kopernik-féle rendszer ellenére, mert az érzékeinknek jobban megfelel, talán sohasem fogjuk másképp mondani, mint hogy a Nap fölkel, a Nap lenyugszik s nem úgy, hogy a Föld pályáján így meg úgy fordult a Nap felé. Így beszélve, alig értenők meg egymást. S ez a tudománytalan beszéd még sem tagadása a Kopernik-féle rendszernek, csak emberi kifejezés mód; hasonlóképp az Istennek kihelyezése az égbe is ilyen emberi kifejezés mód s nem az isteni mindenüttjelenvalóságunk tagadása, mint ahogy ezt a természettudományosan gondolkodók ránk fogni szeretnék.

Istennek tulajdonképen vett lakóhelyet tulajdonítani, a keresztény tan szerint, nem volna egyéb tűrhetetlen antropomorfizmusnál.

II.

Az eddigi fejtegetésből nyilván kitűnik, mily nagy félreértés van abban, ha sokan Strausszal azt állítják, hogy a földközponti rendszer megdőltével megdőlt a keresztény Isten-tan is, mivelhogy az Isten számára nem maradt hely az égben. Mintha a mindenütt jelenlévő abszolút szellemnek ember módjára lakásra volna szüksége!

Eme kérdés tisztázásával most már könnyebb lesz kellő világításba helyezni a természettudományosok (a monisták) többi kérdését: hol van a mennyország, hol van a pokol, hol él a lélek a test halála után?

Minthogy, mint említettem, az egyháznak eme különleges kérdésekre nincs dogmatikus határozata; dogmái ugyanis világosan tanítják a mennyország, a pokol, a tisztítóhely, az élet után következő ítélet, mint mindmegannyi *állapot* létezését, de a hely kérdésében: hol van az egyik, hol a másik, alább megérthető okokból, dogmatikusan nem nyilatkozott: az adható felelet nyomozásánál mindenekelőtt szem előtt kell tartanunk azt, hogy a túlvilág lakói az Istenen kívül, akinek jelenléti módjával az imént foglalkoztunk, nem a hely korlátai közt élő, tehát nem a fizikai törvényeknek és a földrajzi fogalmaknak alávetett emberek, hanem angyalok és az elköltözöttek lelkei, tehát nem anyagi, hanem szellemi lények. De viszont azt sem szabad felejtünk, hogy ezek a lények nem Isten, nem abszolút lény; hanem mindmegannyi teremtmények, tehát hogy ha létezési módjukról van szó, az abszolút isteni tulajdonság, a mindenüttjelenvalóság (omnipraesentia), nem illeti meg őket. Korlátolt emberi nyelven szólva, amelynek az érzékelhető világra szorítkozó kifejezései csak analóg módon vonatkoztathatók a szellemi világra, azt kell mondanunk, hogy ha az Isten a tér és hely korlátaitól menten mindenütt jelen van, ők csak *valahol* vannak. Így kell különböznie a teremtmény létezési módjának a Teremtőtől, ha mindjárt szellemi lényekről van is szó.

S ennek a valahol-nak megszokott emberi fogalmaink szerint való megközelítése: ez a hely kérdése. Ez a mi jelen kérdésünk.

A Szentírás elég szűkszavú, de a szükségeshez képest elég bőbeszédű is a túlvilági élet, mint állapot, ecsetelésében; azért az egyház tana is egészen határozott ebben a pontban. Induljunk ki tehát abból; hátha a túlvilági állapot eme festése megsejteti velünk azt a valahol-t is, amelyet keresünk.

A mennyország — az egyik állapot — az egyház tanítása szerint, az örök boldogság állapota, melyben a megigazult lelkek Istent színről-szinre látják s ebben boldogok, A visio Dei beatifica, az Isten színről-szinre való látása az,

amibe a kinyilatkoztatás s következésképp az egyház is az örök boldogság súlypontját helyezi: (*Hurter: Dogmatica.* 1885. III. 583. 1.) Ez mintegy a gyűjtőfogalom, mely a jámborok örök jutalmát képezi. Szerelmesim! — írja szent János apostol (I. lev. 3, 2.) — most Isten fiai vagyunk, de még nincs kijelentve, milyenek leszünk. Tudjuk azonban, hogy mikor ő meg fog jelenni, hasonlók leszünk hozzája; mert *láttni fogjuk őt, amint vagy.* Ugyanezt erősíti szent Pál. (I. Kor. 13, 12.) Az egyház pedig pl. a flórenci zsinaton ezt hirdette: A megtisztultak lelkei azonnal a mennyországba vétetnek föl és *világosan szemlél*ik a háromszemélyű egy Istent a maga valójában (sicuti est), érdemeik különbözősége szerint azonban egyik a másiknál tökéletesebben. (*Denzinger: Enchir. Symb.* 1908. 236. 1.)

Mi, a földiekhez szokott emberek, nem igen vagyunk képesek értékélni azt, hogy minemű legyen az a gyönyörűség, mely az örök szépség és jószág forrásából, az Isten szemléléséből, az üdvözölt lelkekre árad. De sejtjük, hogy valami mindent fölülmuló állapotnak kell lennie. Krisztus nagy szóval paradicsomnak nevezi (Luk. 23, 43.), szent Pál pedig egész emfázissal így ír róla: Szem nem látta, fül nem hallotta, sem az ember szívébe föl nem hatott, mit Isten azoknak készített, kik őt szeretik. (I. Kor. 2, 9.)

Ez nekünk utólérhetetlenül magas egy fogalom s mondom, csak sejtenünk lehet, hogy ez az örök boldogság tényleg a magasabb létrendbe (a «lumen gloriae» által) emelt lélek erőinek és képességeinek az Istennel való megfelelő foglalkozásában állhat.

Ebből a leírásból azonban, ha még oly magas is nekünk ez a fogalom, a mennyországot illetőleg arra a bizonyos *valahol*-ra már is következtetést vonhatunk. A színről-szinre való látás ugyanis föltételezi, hogy az üdvözöltek az Istennél és Istennel vannak. Másszóval, hogy *ott vannak*, ott élvezik az örök boldogságot, ahol az Isten van; mert hiszen ez a boldogság az Isten színről-szinre való látásában áll. Már most az előbb kifejtettek szerint ez az Isten, mindenütt

jelen lévén, az üdvözöltek által mindenütt színről-színre látható; de az elköltözött lélek maga, ha az üdvözölés jutott osztályrészeül, még sem láthatja mindenütt az Istent, mert nem tulajdonsága a mindenüttjelenvalóság, hanem csak valahol láthatja. Amiből következik, nem ugyan az Istenre, hanem az angyalokra és az üdvözöltekre nézve, lévén mint teremtmények mind véges lények, hogy a mennyország, melyben vannak, rájuk nézve csakugyan valamely hely, a szót analóg értelemben véve. Ily értelemben, t. i. a lelkekre nézve, csakugyan emlegetik a theologusok a mennyországot, mint valamely helyet, pl. *Egger*: *Coelum locus est, quo Deus facie ad faciem videtur*. (Dogmatica. 1911. 367. l.)

Azonban ne felejtjük, mivel nem anyagi testek helyéről, hanem szellemekről, következésképp nem a jelen fizikai rendről, hanem a természetfölötti rendről van szó, hogy ha a mennyországról, mint valami helyről beszélünk, ez a helyel való jelzés bizonyára egészen más valamit jelent, mint ha azt mondjuk, hogy valaki Londonban lakik vagy hogy Jupiter főbolygónak lakói vannak. A «hely» szónak itt csak valami analóg értelme lehet. Ime egy közelfekvő példa. Az ember tudvalevőleg testből és lélekből áll. Mi vagyunk azok és a filozófia már ennek a két állagnak a jelenléti módjáról is, lévén az egyik anyag, a másik, a lélek, meg eszes szellemi lény (Lásd: Keresem a lelket c. tanulmányomat), egészen másképp beszél. A test részenként terjed ki a tér vagy hely egyes részeiben; ahol van a fejem, ott nincs a lábam, hanem a tér más részében: ez a *praesentia circumscriptiva*; ellenben a lélekről, mely az egész testben van s az egészet betöltvén élteti, mint egyszerű, anyagtalan szellemi állagról azt mondjuk, hogy egészen van az egész testben és egészen a test minden részében: *praesentia definitiva*, amelyetől jól megkülönböztetendő az Isten mindenütt való jelenléte: *praesentia repletiva*.

Tehát már itt a természeti rendben, az emberben, sem az a lélek helyfoglalása, mint az anyagi testeké. Miként lehetne akkor róla túlvilági életében a fizikai testekre vonatkozó geometriai hely fogalmát állítani?

A valahol-nak a túlvilági szellemi létben való illusztrálására szolgálhat az, amit a theologusok a halál után következő, ú. n. részleges ítéletről s annak helyéről tanítanak. *Suarez* fölvetvén egyebek közt a kérdést, hogy a testtől való lélek — *anima separata* — hol és miként ítéltetik meg, így felel rá: «Úgy fogjuk föl a dolgot, hogy sem a megítélendő lélek nem száll föl az égbe, sem Krisztus nem száll le hozzá ítélethozatal céljából; hanem a halál pillanatában értelmé magasabb megvilágításban részesül (intellectualiter elevatur), hogy fölfogja a birói végzést. S ezt értjük az alatt, hogy a lélek ítélőszék elé járul minden további helyváltoztatás nélkül. S valószínű, hogy abban a pillanatban tudatára jut a maga megítélésének s annak, hogy üdvözölt vagy elkárhozott, nemcsak az Isten, hanem Krisztus, az ember, parancsa és végzése folytán». (*Opera omnia*. Ed. Berton, 1866. T. 19. p. 1008.) S *Egger* beszélvén ugyanezen részleges ítélet körülményeiről, hozzáteszi, hogy az ítélet ideje a halál pillanata, a hely pedig, ahol ez az ítélet végbemegy, az a hely, ahol az illető meghal. (*Dogmatica*, 1911. 1000 l.) S ezt a theologusok közös véleményének mondja.

A túlvilági «hely» vagy elhelyezkedés kezdete ime a lélekre nézve így illeszkedik bele az Isten mindenüttjelenvalóságába. A halál pillanatában megtörténő isteni ítélkezésnél eszerint nincs fölszállás s nincs leszállás, vagyis helyváltoztatás, s nem értjük, folyton szemelött tartva az isteni mindenüttjelenvalóságot, hogy ha a lélek sorsa az ítélettel egyszer meg van pecsételve, azaz, ha akár örök jutalomra, akár örök büntetésre méltónak ítéltetett, miért kellene azután valami fölszállásnak vagy leszállásnak, földrajzilag véve: magasságba, a csillagok közé való emelkedésnek, vagy viszont a mélységbe, a Föld középpontjába való sülyedésnek következnie ugyanarra a lélekre vonatkozólag, mikor a kinyilatkoztatás szerint, mint láttuk, az örök boldogság a mindenüttjelenlévő Isten színről-szinre való látásában, az örök kárhozat pedig eme látás megtagadásában s a lélekre szabott más büntetés (*poena damni et poena sensus*) kiállításában áll?

Akárminő sors jut is tehát a testtől elvált léleknek, akár jó, akár rossz, csakugyan valahol lesz, lesz helye; de ennek a földi méretek után igazodó szónak ott valami más, igazán túlvilági, illetőleg a szellemeknek megfelelő jelentése lehet csak. Találóaan fejezi ki magát *Oswald* (Eschatologie. 1868, 81. l.), midőn a tisztítóhelyre ítelt lélekről használni szokott kifejezést, hogy tisztulás céljából «különleges helyre» (purgatoriumba) utaltatik, így írja körül: «Sie wird in einen besonderen Zustand versetzt; «Ort» gilt hier im Sinne von status; denn über die Oertlichkeit dieses Zustandes halten wir einstweilen das Protokoll offen.» Azaz nem mondhatjuk oly módon, mint ahogy az embernek szoktunk helyet jelölni (mélységben, vagy magas hegyen, vagy városi börtönben stb. van), hogy az a megítélt lélek a Föld központjában lévő pokolba, vagy a csillagok fölé a hetedik égbe került; szóval nem beszélhetünk itt földrajzi helyről, vagy ha beszélünk, aminthogy az ember tényleg az elköltözöttek lelkeiről nem tud localisatio nélkül beszélni, mivelhogy az Istenről sem beszél máskép, akkor ez a beszédmód lehet természetes szükségletünk, lehet az érzékeléshez szokott megismerési módunk követelménye; de a dolognak, a lélek tényleges elhelyezkedésének, valójában nem felel meg.

Tehát az elköltözött lélek túlvilági helyéről analóg értelemben igenis lehet beszélni; lehet a mennyországról, a pokorról, nemcsak mint állapotról, hanem mint helyről is beszélni, mert a lélek, mint véges lény, csakugyan valahol van; de ezzel a «valahol»-al minden közelebbi földrajzi, vagy csillagászati helymeghatározás nélkül meg is kell elégednünk; mivel többet, mint földi vándorok, annak a helynek a fekvéséről nem tudhatunk. S ez az oka, hogy az egyház, követve a kinyilatkoztatást, a mennyország, a tisztítóhely vagy a pokol helyének, fekvésének közelebbi meghatározásába sohasem bocsátkozott.

Mindebből aztán végeredményképp következik, hogy a természettudományosan gondolkodók amaz állítása, mintha a mennyország, pokol stb. az újabb csillagásztani fölísmérés, nevezetesen a Kopernik-rendszer beállítása miatt, a hely

hiánya folytán, lehetetlenné vált volna, egyszerűen mesebeszéd; mert a kettőnek egymáshoz vajmi kevés köze van.

Szent Tamás empyreuma az égen, melyről a régiiek nyomán azt mondja, hogy: locus beatorum est (Sum. Theol. I. q. 66. a. 3.), valamint a népszerűekké vált dantei megálapítások a mennyországról, tisztítóhelyről és a poklóról (a «Divina Comoedia»-ban), egyszerűen az emberi lokalizáló természet kifolyásai, mely nem elégszik meg a «valahol»-lal, hanem szorosan meghatározott helyekhez köti képzeit. Valamint mi theologusok is, akik pedig, mint a jelen tanulmány is mutatja, behatóbban foglalkozunk a kérdésekkel, ha a közönségnek irunk vagy beszélünk, szintén csak helyhez kötötten, szinte földrajzi módra vagyunk kénytelenek a mennyországról, poklóról stb. beszélni; mert emberi megszokott módunk szerint, ha azt akarjuk, hogy megértsük egymást, másképp nem is beszélhetünk.

Maga Jézus Krisztus is, a túlvilági állapotokról beszélven, többször használt földi képeket, metaforákat, melyeket nem lehet betűszerinti értelemben magyarázni. Így az elkárhozottak kínjait, tehát egy túlvilági állapotot, a «fogak csikorgatásával» hasonlítja össze (Máté 25., 30.), amit a nagyon szenvedő, kínokban vergődő ember szokott végezni, lévén a fog a testnek s nem az elköltözött léleknek a szerve. Egy más alkalommal pedig a poklot a gehenna tüzének mondja (Luk. 12., 5.), ami szintén földi kép. Gehenna tulajdonképpen Jeruzsálemhez közel fekvő völgynek a neve volt, ahol egykor a zsidók Moloch bálványnak áldoztak. Ezért később Josiás király, mint afféle megvetett helyre, minden szemetet és hulladékokat rendelt kivetetni, amit időnkint tűzzel pusztítottak el. Innen a Gehenna mint valami undorító hely ment át a zsidó közbeszédbe. (*Pesch*: Praelect. Dogmat. IX. 303. l.)

Földi képek a mennyország, a pokol stb. a keresztény tudatba átment localisatiói is, akár a magas mennyekről, akár a mélységes poklóról beszélünk. Ezeknek a beszédmódoknak se a Kopernik-rendszerrel, se mással nem lehet véget vetni, mert szükségünk van rájuk.

Hogy milyen valójában a lelkek által elfoglalt túlvilági hely s mit kelljen azon érteni, azt majd csak akkor tudhatjuk meg igazán, ha egyszer odajutunk, ami mindegyikünkkel előbb-utóbb megtörténik. Byron angol költő, hogy siettesse a halált s mielőbb láthassa a túlvilági topografiát, egy görögországi szikláról ugrott le a mélységbe: oktondi módon öngyilkosságot követett el. Isten az ő kinyilatkoztatása útján nem látta szükségesnek ezt idő előtt tudatni velünk. A gazdagról és a Lázárról szóló parabolájában meg is mondta ezt Jézus. (Luk. 16., 27—31.) A gazdag a pokol kínjai között meglátván Ábrahámot így könyörgött hozzá: Kérlek, atyám! Küldd el Lázárt atyám házába, mert őt atyámfia van, tegyen azoknak bizonyosságot, hogy ne jussanak ők is e kínok helyére. És mondá neki Ábrahám: Van Mózesök és vannak prófétáik (nekünk pedig az evangélium), hallgassák azokat. Amaz pedig mondá: Nem úgy atyám, Ábrahám! hanem ha valaki a holtak közül hozzájuk menend, bűnbánatot tartanak. Mondá pedig neki: Ha Mózeset és a prófétákat nem hallgatják, ha valaki a halottak közül feltámad, annak sem hisznek.

III.

Még valamit a Schola állásfoglalásáról.

Fönnebbi nyomozásunkban az analogia fidei alapján indultunk el, vagyis abból, ami határozottan ki van nyilatkoztatva s az egyház dogmáit képezi, következtettünk a kevésbbé határozottra, a túlvilági állapotok helyeire. S ezen az alapon, tekintettel arra, hogy más az anyagi, vagyis az érzékelhető s más az érzéki tapasztalásunk alá nem eső szellemi világ, nagy általánosságban, minden további részletezés nélkül, csak annyit mondhattunk, hogy a mennyország, a pokol stb. helye «valahol» van. De egyben hangsúlyoztuk, hogy ez a «valahol» is egyszerűen földrajzi, innen a tért fogláló anyagi testek világából vett fogalom, tehát hogy oda át, ahol az anyagitól különböző lelki, szellemi létrendről van szó, csak analóg értelemben alkalmazható; ennélfogva hogy

csak azt akarjuk vele jelezni, hogy míg az Isten mindenütt jelenvaló, a tér és hely korlátaival felül álló valóság, az elköltözött lelkeket — animas separatas — mint teremtettt véges lényeket, Istennel szemben, csak korlátolt jelenlét, a «valahol» és nem a «mindenütt» illeti meg.

Hasonlóképp hozzátettük, hogy az érzékeléshez szokott ember ezt a túlvilági létmódra vonatkozó «valahol»-t szinte önként, a vele született hajlandóságánál fogva, lokalizálja, határozott helyhez köti, szorosan földrajzi módon kezeli; nem mintha ez a fogalom ilyen tartalommal a lelkek túlvilági létmódjának adaequat kifejezése volna; de mivel ő arról a létmódról másképp, mint a saját képére s az anyagi testek módjára formálva azt, beszélni nem tud. Ő akkor is, mikor a szellemvilágról beszél, a szellem helyett ezt az embert helyezi oda, antropomorfizál s a mennyországról, poklóról, akárcsak az ő Földjéről — erről a mi világtestünk-ről — beszél s annak a méreteit helyezi oda át.

Tényleg a legrégibb időtől fogva találkozunk ezzel a jelenséggel az emberiség vallási történetében. A túlvilági jutalom és büntetés képzete a paleontologikus leletek s az írott történelem tanúsága szerint egykorú lévén az emberi nem gondolkozásával, nemünk az üdvözülteket, a jókat, a magas mennyekbe, a csillagok fölé, az elkárhozottakat, a rosszakat, már valamivel közelebb, Földünk belsejébe, a sötétségbe, a tisztítóhelyen levőket pedig e földi tűzfolyó belső — a pokol — előtornácába helyezte. Ezekkel a képzetekkel, más és más név alatt, már a régi babylóniaknál, egyiptomiaknál és görögöknél találkozunk. Az ó-szövetségi zsidóvallás, majd a kereszténység is, miután a földi ember képzetvilágának teljesen megfelelnek, egyszerűen átvette ezeket a képeket (hades, seol, infernus); mert emberekhez csak emberi módon szólhatott.

Természetes dolog, hogy a túlvilágot illetőleg az egész keresztény hagyományban is ezzel a régi, lokalizáló beszéd-móddal találkozunk; aminek nem kevésbé természetes következménye volt, hogy sokan akadtak, akik a képet való-

ságnak vették s azt tartották, hogy a mennyország, mint egy meghatározott hely, csakugyan a csillagok fölött van, a pokol meg a Föld izzó-forró középpontjában, véve a dolgot szoros földrajzi, vagy csillagászati topografikus értelemben. A századok folyamán sok szentatya és neves skolasztikus beszélt így, a Szentírás egyes képes kifejezéseit betűszerint véve, amivel akaratlanul is a mai természettudományosan gondolkodóknak a már említett és taglalt félreértésre szolgáltatottak alkalmat. Pedig az a szentírási «égen, földön és föld alatt» csak olyan földi kép, mint midőn Krisztus az örök kínok helyét Gehennának, egy a Jeruzsálemhez közel fekvő, és a zsidók által utálattal emlegetett völgynek nevével jelezte. A Szentírás is csak földi képekben mutatja be a túlvilágot. A földi embernek a túlvilági állapotokról csak földi képekben lehet beszélni, az angyalok nyelvét ő nem érti meg.

A túlzásokat ennél fogva ebben a kérdésben kerülni kell. Hogy az újabb időből csak egyet említsek föl, túlzásba esik Bautz münsteri dogmatikus a Görgényi Jenő által magyarra is lefordított (1913.) «A pokol» című művében, a pokol helyének meghatározásával foglalkozva. (55. l.) Régi nyomokon haladva, a pokol helyét kerekén a Föld belsejébe internalja, a poklot határozott, körülhatárolt helynek veszi és a pokol tüzét, nem figyelve szent Ágoston okos nyilatkozatára: «Qui ignis cujusmodi sit, hominum scire arbitror neminem, nisi forte cui spiritus divinus ostendit» (De civ. Dei 20., 16.), nemcsak valódi, reális; hanem egyszerűen anyagi tűznek veszi s ilyen következtetésre jut: «Ha a pokol az ő tüzével földünk belsejében van, mire alapos érveket hoztunk fel, akkor nem kell képzelődés, hanem elég a komoly, okos elrélkedés ahhoz, hogy a föld belsejében levő pokol s a föld felületén tapasztalható bizonyos jelenségek közt bizonyos közelebbi vagy távolabbi összefüggést találjunk.» (76. l.)

A föld felületén tapasztalható s a meleg magasabb fokát föltételező jelenségek alatt nem lehet mást érteni, mint a hőforrásokat, továbbá a vulkáni kitöréseket stb. Bautz szerint tehát ezeket a jelenségeket egyenesen a pokol tüze

okozná, ami határozott túlzás. Nem egyéb ez az anyagi és a szellemi világrend értelmetlen összezavarásánál.

Más újabb dogmatikusaink (Perrone, Pesch, Pohle) tartózkodóbbak e tekintetben s a mennyországról, pokolról beszélvén, vagy egyszerűen «állapotnak és helynek» (status et locus) nevezik, a hely minden további részletezése nélkül, vagy csak állapotnak, a hely említése nélkül.

Helyesen. Nem lehetünk mi dogmatikusok katolikusab-
bak a kath. egyháznál, mely a túlvilági állapotok helyéről soha földrajzi módon nem nyilatkozott. A kíváncsiak kérdezősködésére legmegfelelőbb ismételni aranyuszájú szent János szavait: Ne azt kérdezzük, hogy hol van a pokol; hanem arra törekedjünk, hogy azt kikerüljük. (Hom. 31. in epist. ad Rom. n. 5.)

Bautzzal kapcsolatban befejezésül még néhány szót kell ejtenem az örök tűzről. Az «örök tűz», vagy a gehennai «tűz» a szentatyák egyhangú értelmezése szerint valódi és nem képletes, szóval nem metaforikus tüzet jelent; nem úgy, mint az örök büntetést jelző más szentirási kifejezések, mint a «sírás és a fogak csikorgatása», vagy (Márk 9., 47. szerint) «az ő *férgők* meg nem hal.» Ezek metaforák. Azonban amint nem szabad képletes, vagyis átvitt értelemben magyarázni azt a tüzet, úgy viszont nem szabad a mienkkel, a földi tűzzel sem azonosítani. Hurter szerint: «Cum dicimus ignem inferni esse verum et proprium, non propterea dicimus, eum prorsus esse eundem cum igne, quo nos modo utimur.» (Dogm. III. 559. l.) Hogy aztán minő a természete és hatása ennek a túlvilági «tűznek», nevezetesen hogy hogyan kínozhat tűz (egy testi ható) szellemet, arra nézve többféle hipotézis merült fel a theológiában; de még a legnépszerűbb, a szent Tamás «alligatiós» elmélete, melyet Suarez továbbfejlesztett és Toletus javított, sem mondható kielégítőnek. (Egger: Dogm. 1024. l.) Hogy a tűznek a testekre pusztító, bomlasztó hatása van, ismerjük; de a tűznek arról a hatásáról, hogy a lelket, tehát egy szellemi állagot, «megkötözve», «lebilincselve» kínozza, anélkül, hogy elpusztítsa,

illetőleg hogy állagában — hogy úgy mondjuk — megbolygassa, arról nekünk sejtelmünk sincs. Erre nézve tapasztalaton alapuló analógiánk hiányzik. Egészen a tűz ismert hatásával ellenkező hatás ez. Ennélfogva a Bautz könyvén végigvonuló az a felfogás, a megfelelő következtetésekkel, hogy «az egyház és a Szentírás is olyan tűzről beszélnek, mely a földi tűzzel azonos természettel bír» (258. l.), egyszerűen túlzás számba megy. Szóval a részletekbe menő spekuláció ebben a kérdésben nem vezet eredményre, ezt a dolgot mi nem tudhatjuk.

Az egyes szentek életleírásaiban olvasható s olykor a túlvilági életre, nevezetesen a lelkek szenvedő állapotára és helyzetére vonatkozó ú. n. magánkinyilatkoztatások a jelen kérdésben, midőn annak tudományos, névszerint dogmatikai megvitatásáról van szó, súllyal nem birhatnak; tájékoztató, vagy éppen bizonyító érvül nem használhatók. Nem is ez a rendeltetésök, ha mindjárt tartalmilag, mint jámbor olvasmányok, nem is ellenkeznek a kath. hit- és erkölcstannal, amely szempontból az egyház is tudomást szokott venni róluk. Egyszerűen a túlvilágról a keresztény tudatban kifejlődött s a már fennebb említett természetszerű emberi lokalizálás színesebb reflexeinek tekinthetők.

FÜGGELÉK.

Egyházi vagyonunk eredete.

Nem dogmatikai, hanem egy folyton emlegetett magyar jogtörténeti kérdés ez, melyről tájékoztatás céljából jó lesz itt a függelékben röviden megemlékezni.

Állami eredetű-e a magyar kath. egyházi vagyon? Következésképp államiak-e a mi egyházi javaink vagy sem? Oly kérdés ez, amelyre nem lehet csak úgy gondolomformán felelni; hanem olyan, amely felől csak szoros történeti kutatás alapján lehet alaposan tájékozódni.

Egyházi vagyonunk jogi természetének megítélésénél megszűre vezetne annak jelen állapotában való kialakulását s a különféle jogcímeket, melyeken gyarapodott, aminők a vétel, magánadományok, cserék stb. részletezni. De nem is szükséges; elég ismerni egyházi vagyonunk keletkezését szent István király alatt a XI. század elején; mert hiszen az ő adományaiból keletkezett az első egyházi birtok, ő alapította az első püspökségeket s akkori vagyonuk alapját képezi a továbbgyarapított egyházi vagyon egész állagának a mai napig.

A kérdés tehát erre redukálódik: micsoda vagyonból adományozta meg szent István az egyházat; más szóval: miből állította fel az első püspökségeket és apátságokat?

Az oknyomozó történetírás felelete a következő. Katona István, az oknyomozó történetírás atyja, beszélván a szent István által alapított püspökségek és apátságok birtokairól, fölveti a kérdést: honnan volt szent Istvánnak ehhez szükséges költsége és földje? S feleli: Magyarország nagyrésze képezte birtokát, melyből mások jogainak sérelme nélkül szabadon adományozhatott. Hist. Crit. Regum Hung., 1779. I. 117. l. Így ír: «Certum est, opulentissimos esse tum epi-

seopatus, tum abbatias, quas S. Stephanus excitavit. Unde vero tanti suppetebant illi seu sumtus, quibus tot aedes sacras et coenobia statueret, seu fundi, quos iis in dotem addicerat? Fatendum scilicet est, *magnam Hungariae partem ita S. Stephanum possedissee*, nullius ut iuribus obnoxiamlibere donare potuerit. Arpadum certe fecisse quidem aliquas donationes, quoties novas terras occupavit, apud Anonymum legimus; maximam tamen partem sibi suisque posteris utendam reliquisse, tum ex eiusdem Anonymi de donatis pluribus terris silentio, tum ex laudatis S. Stephani foundationibus, quas ex alieno non fecerit, colligimus. Ipse Carthuitius, habuisse S. Stephanum suos proprios fundos aperte his verbis innuit: Coeperunt enim urbes eius desolare, praedia vastare, possessiones depraedari, servos caedere. — Árpád birtokairól értekezik Karácsonyi János, Csánki: Árpád és az Árpádok című emlékművében. 1908. 137. l.

Szalay László szerint István mind a *magáéból*, mind Koppány, Gyula, Keán, Othum legyőzetése után a hadi zsákmányból látta el adományokkal az egyházat. (Magyarország története, 1852. I. 107. l. — V. ö. a somogyi királyi birtokról Kath. Szemle. 1906. 26. l.)

Lányi-Knauz szerint, az alap, melyből az egyházi javak folytak, a magyar fejedelmi *család* honosztályi örökségében foglaltatott. (Magyar Egyháztörténelem, 1866. I. 388. l. — V. ö. Karácsonyi: Szent István király élete. 1904. 29. l.)

Pauler Gyula ekkép részletezi a dolgot: István a primás székhelyéül Esztergomot, a világi fejedelem lakását, választá. Délkeletre Esztergomtől, a Duna-Tisza-köz egyik sáros vidékén, *szintén az Árpádok családi birtokán*, feküdt Kalocsa, ide is tervezett püspökséget... a veszprémi püspökség területén feküdtek az Árpád-ház legnevezetesebb birtokai s azért lőn az mintegy a királyi család házi püspöksége. (Magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt. 1893. I. 40. és 53. l.)

Porubszky József szerint: Magyarország nagyobb része az Árpád-ház tulajdona volt. Ebből adományozván szent István s utódai az egyházaknak, ezek birtokai csak úgy magánjel-

legű s nem állami eredetű adományok, mint bármely privát nemesé, kinek őseit jószággal jutalmazták meg *sajátjukból* az Árpád-házi királyok. (A magyarországi kath. püspökségek, káptalanok, plébániák, zárdák javainak jogi jellege és alanya. 1871. 21. l.)

Ime a forrás, melyből egyházi vagyonunk eredt: az Árpád-ház magán családi birtoka.

Ebből állította fel szent István az első püspökségeket és apátságokat s így cselekedtek utána Árpád-házi utódai is; például Álmos herceg családi vagyonából alapította a dömösi prépostságot, I. Géza király a garamszentbenedeki apátságot s így tovább. Alapították pedig lelkük üdvösségére s a keresztény tanok terjesztésére.

Állami vagyonból se szent István, se utódai nem adományozhatták meg az egyházat azon egyszerű oknál fogva, mert magyar állami vagyon abban az időben még nem létezett.

A tényállás megértése végett vissza kell magunkat képzelnünk az ország X. és XI. századbéli sajátsterű s a maiaktól teljesen elűtő gazdasági s birtokviszonyaiba. A honfoglaló nomád magyar nép, számra talán kétszázezren, elfoglalta ezt a mai földet, természetesen nem a mostani kultivált állapotában, hanem úgy, ahogy azt az erre átvonuló vándornépek itthagyták; a dunántúli pannoni és a rómaiaktól némileg civilizált résztől eltekintve: őserdőségeket, mezőségeket, mocsarakat, ingoványokat. Itt ütötte fel sátrait a magyar nép, vadászattal, halászattal s hadi kalandokkal foglalkozva.

Ezt az elfoglalt területet a vezér és a nemzetségek között osztották föl olyképen, hogy emlékeink tanúsága szerint az egész föld az Árpád-család és a 108 nemzetség magánbirtokát képezte, így szólva a mai nyelven, hogy megkülönböztetésük a későbbi fejleménytől, az állami birtoktól. Minden nemzetség vagyona tulajdonképen törzsbirtok vagy közös birtok volt, amelyhez a törzs és a nem minden tagjának bizonyos joga volt. A mai értelemben vett magántulajdon aztán István király egyik legelső törvénye által vált kötelezővé. «Azt akarjuk, hogy mindenkinek meglegyen a tulajdon birtoka. És ezt

szabadon hagyhassa fiaira, leányaira, rokonaira vagy az egyházra.» Ekkor kellett végbemennie a törzsek és nemzetségek kebelében a részletes nagy földosztásnak, az addig közös törzsbirtok családonként való felosztásának; mert István nemcsak külsőleg akarta művelni a népet, hanem le is akarta telepíteni, a folytonos vándorlás helyett meghatározott földhöz kötni. Egy harmadik tulajdonosról, t. i. az államról, tehát állami birtokról, állami szervezetről beszélni akarni abban a korban s ebben az országban, nem volna egyéb, mint a mai fejlett jogi- és birtokviszonyaink átvitele abba az ősi primitív korba, a X. századba, a mikor, Marczalival szólva: «Állam nem volt, csak törzsek». (Társadalmunk történeti fejlődése gazdasági alapon. Budapest. Szemle, 1914. áprilisi füzet 3. l.)

Más világ volt az akkor, a társadalmi berendezettség más, t. i. még igen fejletlen foka.

Az állam, mint az összességtől különálló egység, mint az összesség érdekében működő organizmus, írja Timon Ákos professor, a középkori népek képzetében még hiányzott. (Magyar alkotmány- és jogtörténet, 1903. 106. l.) De a királyt sem nézték annak, mint ma. Az államélet fejletlenségének e korszakában, mondja tovább, a királyra átszállott hatalmat nem úgy fogták föl, mint egyetemes közjogi alapon nyugvó közhatalmat, melyet a király az összesség érdekében gyakorol, mely a királyra az összesség érdekében ruháztatott át; hanem inkább, mint a király személyes hatalmát, mint az ő magánhatalmát. (U. ott. 107. l.)

Egészen más jogi élet volt tehát akkor nálunk, ebben az országban, mint ma; más gazdasági viszonyok, más intézmények, más emberek.

A kétféle, királyi családi és a nemzetségi magánbirtoknak megfelelően volt királyi és nemzeti hadseregünk; ebből folyólag a király hatalma is birtokához képest nőtt vagy gyengült. Innen magyarázható pl. II. Endre hatalmának gyengülése és pénzzavarai, amint családi javainak nagyrészt elosztogatta s viszont III. Béla király nagy tekintélye, ki már francia királyleányt is kapott feleségül, mivel igen tetemes vagyonnal rendelkezett.

Az Árpád-ház családi magánvagyonából adományoztatván egyházi, püspökségi és apátsági javaink, azok tehát semmi címen állami eredetű javaknak nem nevezhetők. Ezért mondtotta szent István törvénykönyvében: az egyházi javak úgy állnak a király oltalma alatt, mint a többi, a saját örökségéhez tartozó javai s ezért nevezi pl. a tihanyi oklevél a monostornak adományozott területeket «királyi réteknek», «királyi erdőknek». (Marczali: A magyar történet kútfői. 1902. 69, 77, 82—3. l.)

Karácsonyinak, eme kor specialistájának a veszprémi-völgyi apácák alapító oklevelén sarkaló meggyőződése, mint magánértésülésből tudom, az, hogy első királyaink legnagyobb-részt nem (az akkoriban csekély értékű) ingatlanokat adtak az egyháznak, illetőleg a püspökségeknek, hanem csak szolgákat s ezekkel együtt, mint függelék, járt a föld is. Később a XII. századtól kezdve az egyház maga is szerzett, úgy hogy az akkori egyházi javak fele már nem adomány, hanem szerzemény.

Igy állván a dolog az Árpádkori földbirtokkal, a honfoglalók birtokáival, egészen érthetetlen, hogyan jut Timon Ákos arra az ötletre, hogy a királyi családi és a nemzetségi birtokokon kívül még egy harmadik birtokspeciest is fölvesz az akkori viszonyok közé: a senki birtokát és nagyon homályos fogalmazással végre abból származtatja az egyháznak tett adományozásokat is. Felfogása ez: «A viszonyok úgy hozták magukkal, hogy az ország területének jelentékeny része a nemzetiségi földosztásba *bele nem vonatott*, semmiféle szálláshoz nem tartozott. Ennek oka magának az illető területnek természeti, földrajzi sajátosságaiban rejlett. A rengeteg erdőségeket egyfelől, a kiterjedt mocsaras vidékeket másfelől, miknek hasznát nem vehették (egy vadászó, halászó nomád nép?), szabadon hagyták. Ezek a szabadon maradt terület-részek a törzsnek *közös* vagyonát, közös birtokát képezték (és mégis szabadon hagyták őket?) Ezeken a meg nem szállott területeken kívül voltak azonban még olyan földek is, melyek a várak őrzésére és fenntartására rendelt népek ellátására szolgáltak: a várföldek». (U. ott. 66. l.)

Ezek lettek volna az a harmadik species: a senki birtoka.

Megjegyzendő, hogy ezek a senki földjei, mint a fogalmazásból is látszik, merő fictio: az előbbieik tulajdonkép a törzsek közös birtokát, a várföldek pedig a király magánbirtokát képezték s csak azért hasítja ki őket egy harmadik birtokspeciessé, hogy később erre a konkluzióra juthasson: «E törzsi közös tulajdon *csak akkor változott át nemzeti vagy állami közvagyonná*, midőn a monarchikus elv győzelemre jutásával a király (szent István) *rúteszi kezét* a törzsek rendelkezése alatt állott, a szálláson kívül levő földbirtokokra s azokat közvetlenül a királyi hatalomnak veti alá». (67. l.)

Ez a felfogás, mélyen különben oly nehéz tisztába jönni, nemcsak semmi történeti adatra nem támaszkodik; hanem ellenmondásban van mindazzal is, amit Timon könyvében az akkori «államélet» fejletlenségéről fejteget. (L. részletesen művemben: Kritikai tanulmányok, 1904. 494—505. l.)

Hasonló anachronismusba esik Acsády, midőn a szent István-korabeli püspökségekről szólva, írja: «Az anyagi alapot, a fekvő vagyont a király adta, ki a rengeteg államjóságból bőkezűen juttatott az egyháznak.» (A magyar birodalom története. 1903. I. 88. l.)

Se államjóság, se rengeteg államjóság akkor még nem létezett; ilyesmi később, a szent korona fogalmának fejlődésével az Anjouk kora, tehát a XIV. század felé kezd jelentkezni. «A feleország a király tulajdona», mondja Marczali (id. értekezésében. 10. l.), ebből adományozta meg az egyházat.

Legkülönösebb volt azonban Deák Ferenc tévedése, kinek leginkább köszönhetjük talán azt, hogy a mult században egyházi javainkról, mint állami eredetű vagyonról azóta elterjedt szólam oly mély gyökeret vert. 1848. augusztusában tárgyalta a képviselőház Eötvös József kultuszminiszter a közös iskolák felállításáról benyújtott javaslatát. A protestánsok ellene voltak, mert féltették iskolai alapítványait. Ekkor felállt Deák, az igazságügyminiszter s a háborgók megnyugta-

tására kijelentette, hogy az államnak nincs jogában lefoglalni alapítványait. De — így szölt folytatólag — ne hasonlítsa senki össze a protestánsok alapítványait a katolikus alapítványokkal, «miután — úgymond — ezeknek nem csekély része a status javaiból adatott már ki István által azon jószágokból, amelyeket a status közszükségeinek fedezésére rendelkez eleink akkor, mikor a jószágokat fölosztották». (Áldor: Deák Ferenc élete. II. kiadás. 170. l.)

Jó, hogy nem mondja, hogy eleink azt akkor a belügyi és a közoktatási miniszter javaslata és előirányzata szerint tették; ez sem volna nagyobb anachronismus, mint Árpádék korában a status (állam) közszükségeiről beszélni. Deák Ferenc a saját korának, a mult századnak képét vetítette 8 századdal előbbre, a vadászó- és halászó nomád magyar nép korába és statust, status közszükségeit, a status javait meglátta ott, ahol még csak ott tartottak, hogy a népet állandó lakáshoz és foglalkozáshoz szoktassák. Ekkora történeti tudás volt tehát szükséges ahhoz a konkluzióhoz, hogy senki se hasonlítsa össze a prot. alapítványokat a katolikusokéval! Persze hogy nem; mert a prot. alapítványok egyenesen az égből hullottak a földre és Bethlen Gábor, a szegény katonafiú pl., a saját zsebéből s nem a fejedelmi vagyonból gazdagította egyháza kulturális intézményeit. A mult eseményeit, ha róluk akarunk beszélni, először ismerni kell; másodszor megítélésüknél kétféle mértéket nem szabad alkalmazni.

Miután egyházi javaink állami eredetét mai történeti ismereteink mellett az említett módokon bizonyítani nem lehet, újabban azok, akik az autonómiával kapcsolatban a a miniszter kezelése alatt álló kath. alapjainkat és alapítványainkat, mint tisztára kath. egyházi vagyont, állami vagyonnak szeretnék minősíteni, más módszerhez folyamodnak. Három ilyen okirat került eddig forgalomba, mely a katolikusokat jogos tulajdonukból kiforgatni szeretné: az 1870-ki képviselőház által alapjaink jogi természetének megvizsgálására kiküldött bizottságé; azután a második (1897.) autonómiai kongresszussal közölt félhivatalos (Wlassits-féle) «Memoran-

dum» és a harmadik, a Lukács György volt kultuszminiszter által kiadott s alapjainkról szóló törvénytervezet. (Lásd kime-
rítő tanulmányomat erről: Religio 1906. 39. s k l.)

Miben áll ez az újabb módszer? Mint Günther Antal mostani kuriai elnök az «Autonomiáról» írt klasszikus mono-
grafiájában (Die kath. Autonomie in Ungarn. Separatab-
druck aus dem «Archiv für kath. Kirchenrecht», 1901. Mainz)
annak idején részletről-részletre kimutatta, abban, hogy alkot-
mányunk és vagyoni jogi fejlődésünk teljes nem ismerésével
egyházi vagyonunk természetének megítélésére a mi fejlődé-
sünktől teljesen idegen, német jogi elméleteket alkalmaznak.
Ez pedig gyökeres tévedés. A német vagyoni jog a hűbéri jog
alapján fejlődött, nálunk nem; míg ott a vagyon az alhűbére-
sek kezébe visszavonhatólag haszonélvezetre került, addig
nálunk a vezér és a nemzetségek birtokának jogalapja a fog-
lalás, a teljes és érinthetetlen magántulajon.

Amit tehát az egyház akkor, az Árpádok alatt, a királyi
család magánvagyonából kapott, az a szállásbirtok természe-
tével bírt, az az egyháznak visszavonhatatlan, még maga a
király által sem visszavehető, se más célra jogosan nem for-
dítható magántulajdonát képezi. S ez a természete egyházi
vagyonunknak végigvonul összes régibb törvényeinken; kife-
jezést nyer a Tripartitumban is, hol a koronára visszaszálló
nemesi és a megüresedett egyházi, illetőleg püspökségi vagyon
között az a különbség tétetik, hogy míg az előbbit eladomá-
nyozhatja a király, az utóbbit a püspökutódnak kell átadnia.
(Hárm. Könyv. I. R. 10. cím, 3. §. V. ö. művemet: A kath.
autonomia függő kérdései, 1912. 47. l.)

Tehát ezzel az újabb, a mi vagyoni jogunkra nem illő
módszerrel sem lehet egyházi javaink állami eredetét és ter-
mészetét kimutatni. Csak úgy mellékesen említem fel, hogy a
legújabbban Ágoston Péter írt egyházi javaink állami eredeté-
ről. (Huszedik század, 1908. 180. l.) Fejtegetéséből azonban
kitűnik, hogy jogtörténeti fejlődésünket se nem ismeri, se nem
kutatja; pozitív adatok nélkül, tücsköt-bogarat összekeverve
okoskodik. Úgy gondolja: a király nem volt jogosítva az or-

szág tulajdonát képező javakat elidegeníteni s mivel ezt hiszi, neki támad az egyház tulajdonjogának.

Nem más, hanem az így szerzett egyházi vagyonból eredőleg keletkeztek a kormány kezelésébe a helytartótanács kezéből 1848-ban átment kath. alapjaink és alapítványaink is (részint a török hódítás alatt elpusztult káptalanok és kolostorok, részint az eltörölt jezsuiták és más szerzetesrendek vagyonából); ennél fogva, mint Apponyi Albert gróf és Apáthy István annak idején kimutatták (A magyarországi kath. vallási és tanulmányi alapok és alapítványok jogi természetének megvizsgálására a képviselőház 1880. szept. 30. üléséből kirendelt bizottság előadójának, gróf Apponyi Albert és Apáthy István országgyűlési képviselőknek jelentései. 1883. Kiadta a Szent-István-Társulat.), azok sem lehetnek más természetűek, mint azon ősi egyházi vagyon, amelyből idővel keletkeztek. Azok is a magyar kath. egyház magántulajdona.

Ami nevezetesen ezeknek az alapoknak és alapítványoknak az autonómia részére kiadhatását illeti, mint Günther dr. világosan kimutatta (I. műve 28. l. — Turi: A főkegyuri jog és az autonomia, 1907. 39. l.), az az 1848. évi III. t. cikk változtatása nélkül történhet. A mai miniszteri kezelés ugyanis csak ideiglenes expediens a főkegyúr részéről, mi abból is kitetszik, hogy alapjaink sohasem foglaltattak állami költségvetésbe s ma is a királytól, mint főkegyúrtól, kinevezett ellenőrzőbizottság felügyel kezelésükre.

Tisztán áll tehát a jogtörténet szerint a mi egyházi vagyonjogi helyzetünk; azt-se szólamokkal, se idegenből átvett jogi elméletekkel elhomályosítani nem lehet. Javaink nem állami eredetű vagyon, hanem a királyi családi magánvagyonából adományozott s későbbi szerzeményekkel gyarapított jószág, olyan, mintha a király ma a holicsei családi uradalmából apátságot alapítana, ami családi s nem állami vagyon. Teljesen olyan természetű tehát püspökségeink vagyona, mint bármely magánembernek helyes jogi címen szerzett magánvagyon s olyan egyúttal, melynek a hosszú századokon át nemzeti kulturánk vette legnagyobb hasznát s veszi ma is.

Tiltakoznunk kell tehát a tudomány, nevezetesen az oknyomozó történet tanusága nevében régi hazai jogi fejleményeinknek egyházunk rovására, idegen elméletek által való meghamisítása s a mai fejlett történeti ismereteinkkel ellenkező hamis szólamok terjesztése ellen. Mi katolikusok tiszteljük mások vagyonát, tiszteljük a mienket is. A mesterségesen felszinen tartott eszmezavarnak egyszerre véget vethetne a régóta vajudó kath. autonomia életheléptetése, a jogkörök törvényes rendezése, amit kellő érdeklődés és eleven ügyszeretet által végre is elérhetünk.

A halotthamvasztásról.

Lázasan siető korunk kérdést kérdésre halmoz s különösen a vallási téren azt is kérdésre veti, ahol nincs is kérdeznivaló. Ilyen újabb kérdés a halottak eltemetése. Vannak, akiknek a halottak szokásos földbe való eltemetése helyett a tetemek elhamvasztása kell. Vajjon miért? Fölhoznak közegészségi, gazdasági és esztetikai okokat, s elhallgatják az igazi okot, hogy a hamvasztás csak egyik ütőkártya a kezökben a vallás és a vallás által megszentelt hagyományok ellen.

Megjegyzem, a hamvasztás a keresztény vallás egy dogmájába sem ütközik. Amit a Hiszekegyben vallunk: a test jövőendő feltámadására nézve teljesen közömbös, vajjon a halálban tetemmé váló emberi test lassú bomlással vegyül-e a föld alkatrészei közé, vagy a tűz által fölemésztve válik-e hamuvá? Elemeiben így is úgy is fönnmarad; mert a természetben semmi sem vész el. Ha az egyház mégis a halotthamvasztók ellen foglal állást, az a tendencia miatt történik, mely törekvéseiket vezeti. Fönn kívánja tartani a kegyeletes szokást, melyet az emberi ész helyesel és a szív hajlandósága megfelelőnek talál, valamint a vallás már régen megszentelt s amely szokás ellen józanul semmi okos érvet fölhozni nem lehet. Antiquissimum sepulturae genus, a legrégebb temetkezési mód az, mint már a pogány Cicero nevezi. (De legib. 1, 2, n. 22.)

A hajánál fogva előhúzott kérdés közelebbi megvilágítást kíván.

Keressük föl először az antik világot s nézzük a pogányok eljárását halottaik körül. Hogy a ránk maradt írott emlékek sorából csak egyet említsek, Sophokles halhatatlan tragédiájának, az «Antigone»-nak, a tragikum a temetés körül forog. Kreon, Theba királya, büntetésből megtiltotta eltemetni Polynikes királyfinak holttestét. Azonban huga, Antigone, a természet és az istenek törvényére hivatkozva, a kiszabott büntetés ellenére is, mely a király parancsának megszegőjére várt, elhatározta magában, hogy eltemeti.

A két nővér, Antigone és Ismene között, emiatt hosszabb párbeszéd folyik (Sophokles-Csiky: Antigone 24. l.):

Antigone.

Nem tagadá meg hajthatatlan szívű Kreon
Egyik fivérünktől *a tisztes temetést*?
Eteoklest (mint a törvény és megszentelt szokás
Kívánja) eltemetteté, hogy tisztelet
Fogadja oda lenn az árnyékvilágban őt;
De Polynikest, a boldogtalant
Sem eltemettetni, megsíratni sem szabad,
Temetlenül, siratlanul heverjen ott
A puszta földön...
Akarsz-e részes lenni tervemben? Beszélj.

Ismene.

Mi vakmerő tervről beszélsz? Mi szándékod?

Antigone.

A holtat önkezemmel eltemetni ma.

Ismene.

Megtennéd azt, mi az egész népnek tilos?

Antigone.

Testvérünkért — ha te nem is — én megteszem.
Ne mondjon engem *híszegőnek* senki sem.

S Oedipus hőslelkű leánya megteszi, amit elhatározott magában: megszegi a király tilalmát, hogy lelkiismerete szavá-

nak engedelmeskedjék. Eltemeti testvérét. A két kötelesség összeütközése tragikus hőssé teszi, örök példájává az ingathatatlan szilárd jellemnek. Bátran mondja oda Kreonnak:

Nem Zeus volt az, ki a parancsot hirdeté
 S Diké istennő, ki az árnyak közt honol,
 Az emberszív számára ily törvényt nem ad.
 Parancsodat nem tarthatám oly nagyon, én
 Halandó, hogy miatta megtagadjam a
 Nagy istenek örök, *nem írt törvényeit.*
 Isten törvénye nem ma, tegnap óta áll,
 Öröktől él s korát nem tudja senki sem;
 Megtörni ezt a törvényt ember kedvéért,
 S az égietől érdemelni büntetést —
 Nem volt erőm
 Nem fáj a sír nekem, de fájna az nagyon,
 Ha sírjától megfosztva, temetetlenül
 Látnám porladni testvéremnek csontjait,
 Kit szült saját anyám. Ez fáj, nem a halál!

A hős lelkű görög leány, bátran meghalva tetteért, a tisztes temetés apotheosisát zengte el örök időkre. Az örök forrásra: az ész szavára s a természetes érzésre hivatkozott eljárásában; nem csoda, ha a többi pogányok is így gondolkoztak, akiknél a tisztes temetés szintén szabály számba ment s a tetem megégetése csak ritkán és kivételes okokból történt, akárcsak a mai természeti népeknél.

Az irott emlékeknél azonban talán még elevenebben s nagyobb számmal beszélnek erről a felfogásról a leletek, a fölösött régi sírok embermaradványaikkal, ahogy a paleontologia őket bemutatja. Nem is kell messzire mennünk, hogy erről meggyőződjunk, elég ha itthon maradunk. A honfoglalást megelőző népvándorlási korból, nevezetesen a kelták, rómaiak, avarok stb. idejéből sok pogánykori sír került újabban felszínre hazánkban. A sok eltemetett tetem mellett csak itt-ott akadtak egy-egy urnára. Az orosházi őskori sírmező, az eger-szegi római temető, a závodi népvándorlaskori sírmező, az ártándi Árpádkori sírlelet, a szent-gróthi ásatás, a galgóczi honfoglalaskori lelet stb. stb., mind arról tanúskodnak, hogy ezek

a népek eltemették halottjaikat. (Hampel: *Archaeologiai Értesítő*, 1886, 1890. és 1896. évfolyamaiban leírva olvashatók az említett leletek.) Például a szent-gróthi leletnél azt olvashatjuk az *Értesítőben*, hogy az átkutatott 51 sír közül csak kettő mutat urna-temetkezésre, 49 ellenben csontvázas sír. (Hampel: *Arch. Ért.* 1896. 127. l.) A honfoglaláskori magyar sírokban ott találjuk az ember mellett a ló, maradványait is, mivel a pogány magyar lovával szeretett eltemetkezni.

Téves tehát az a felfogás, mintha az antik világban a halotthamvasztás általános szokást képezett volna. (L. Csernoch: *A halottégetésről*. 1887. 7. l. — Ruland: *Geschichte der kirchlichen Leichenfeier*. 1901. 217. l.) Egyáltalán nem. Voltak népek, amelyek egyszerűen elásták halottjaikat; voltak, amelyek tengeri sóval óvták meg a tetemet az enyészettől, vagy bebalzsamozták. De legáltalánosabb volt mégis az eltemetés és pedig, amennyire csak kísérni tudjuk a leletek útján az emberiség történetét, mindenkor vallási szertartások kíséretében történt az, amire a halott fekvési módja, a melléje elhelyezett tárgyak s más hasonló körülmények mutatnak.

Plinius szerint a rómaiaknál akkor kezdett általánosabban elterjedni a tetemégetés, mikor a provinciákban eltemetett halottjaikat a barbárok kiásták és megrabolták. S példaként említi, hogy Sylla is csak azért akart elégettetni, mivel attól tartott, hogy holta után vele is úgy bánnak el. (*Hist. naturalis*: VII. 54.)

Különben, ismétlem, az ókori népek eljárása halottjaik körül, mindenkor az illető nép vallási felfogásával állott a legszorosabb összefüggésben. Csupán e felfogásnak a kifolyása volt. Nevezetesen a görögöknél és a rómaiaknál, a későbbben, a fejedelmeiknek az istenek közé való iktatásakor, mind sürűbben divatba jött tetemégetés is, amelynél a főnőbb említett provinciális szempont nem játszott szerepét, szintén csak az emberről vallott vallási felfogásuknak, névszerint anyagi bölcseletüknek volt gyakorlati alkalmazása, amint erről Ovidius (*Tristium* I. és *Elegia* IV.), valamint Quintilianus tanuskodnak. Az emberi lelket félig anyagi lénynek tartották,

mely — kivált Heraklitos bölcsesete szerint — annyira össze van növe a testtel, hogy abból, miként az arany az ércből, csak tűz által válhatik ki. Azt tartották tehát, hogy a lelkét tűz által előbb levegőformájúvá kell változtatni, mielőtt az égi régiókba szállhatna. A «consecratio cum rogo» kifejezésnek ez volt a jelentménye.

Szabadkőműves felebarátaink tehát rosszul vannak tájékozva az ókori népek történelme felől, midőn náluk egyszerűen csak halotthamvasztásról beszélnek.

Valami rokon vonás azonban mégis van köztük és a későbbi pogányok között. A kereszténység fölléptével t. i. a pogányok, amikor csak tehették, a keresztények tetemeit elégették; de ez már nem vallási felfogásuk motívumából történt, hanem a gyűlölet és bosszú műve volt. Látván ugyanis, hogy a keresztények isteni alapítójuk példájára nagy gonddal takarítják el hitsorsosaik tetemeit, gondolják sírjaikat és látogatják, hogy a vértanuk példájából erőt és bátorságot merítsenek, a hóhér pallosa alatt kiszzenvedettek vagy az állatok által szétmarcangoltak testeit elégették, a hamut szétszórták, hogy a keresztények se a végtisztességet nekik meg ne adhassák, se pedig, mint tévesen okoskodtak, föltámadásukban ne reménykedhessenek. «És ezt azért teszik, mondja Eusebius történetíró (Hist. Eccl. V., 1.), mintha ők az Istennél nagyobb és erősebbek lehetnének s a föltámadást tőlük elrabolhatnák, hogy, mint mondják, a kivégzetteknek még a feltámadás reménye se maradjon meg... Lássuk, mondogatják a pogányok, vajjon fel fognak-e támadni s vajjon velük lesz-e Istenük és képes lesz-e őket kezeinkből kiszabadítani?»

Ez a törekvés a valódi motívuma a mai halotthamvasztók vezetőinek is. Hogy ezt nem vallják be, tehát nem őszinték, semmit nem változtat a dolgon.

Valamint pedig a pogány ember, csupán eszének a vezetése mellett általában legmegfelelőbbnek tartotta kedves halottjának az elföldelését, az anyaföldnek vallási szertartások között való átadását s mint a sírleletek mutatják, e célra sértetlennek tartott külön helyet is (temetőt) jelölt ki halottai

számára; hasonlóképp cselekedett az isteni kinyilatkoztatásban részesült s a kereszténységre, mint egyetemes vallásra, előkészítő zsidóság is. Szent könyvében olvasta Jahvének Ádámmal intézett szavát: «Orcád verejtékével eszed a kenyeret, míglen visszatérsz a földbe, melyből vétettél, mert por vagy és porrá leszel». (Gen. 3, 19.) Állandóan a földbe temetkezett. Ismételten olvassuk ezt későbbi szent könyveiben is. Így a Prédikátor könyvében: «A por visszatérjen földjébe, ahonnan lett és a lélek visszamenjen az Istenhez, ki őt adta». (12, 7.) Jézus Sirákiánál pedig: «Fiam! a halotton könnyez, és takarítsd el testét *szokás szerint* és ne hanyagold el az ő temetését». (38, 26.)

Valami az emberi természetnek megfelelő eljárás ez. Nehezen válunk el végleg kedveseinktől; de ha már válnunk kell s azon változtatnunk nem lehet, jól esik legalább tudnunk, hogy valahogy mégis csak abban az összetételben maradnak meg, ahogy ismertük őket. Ott fekszenek a föld alatt s mi meglátogathatjuk őket. Nincs ellenben semmi, ami úgy bántana, mint a teljes megsemmisülés gondolata, az a mód, ahogy a tűz hirtelen semmivé teszi kedveseink alakját. Annak, akinek volt kedves halottja, nem kell ezt bővebben magyaráznunk. Valósággal a szív örök postulatuma az eltemetés, természetünk követelménye, mint Antigone nevezte.

A kereszténység a tetemeltakarítás jelentőségét még ennél is magasabb eszmekörbe emelte és pedig az emberről vallott tanaival. A kereszténység tanaiból szűrődött le az ember, mint önálló, mint öncélú egyéniség fogalma, akinek hivatása nem az, mint az őskor államaiban, hogy az egészben, a nagy tömegben elenyésszen; hanem hogy a saját jogaival éljen és saját kötelességeit teljesítse és pedig szoros egyéni felelősség terhe alatt. A testben és lélekben egy személyt képező ember méltósága és kölcsönösen kötelező megbecsülése az újkorban, innen datálódik; ez képezi az ókoriakat felváltó keresztény civilizáció egyik sarkalatos elvét, egész társadalmi életünk és berendezkedésünk alapját.

Az ember sajátos egyéni jogai és kötelességei mind lel-

kére, mind testére vonatkoznak, szóval az egész emberre s a megbecsülés is mind a kettőt megilleti.

Valóban magasra kellett emelkednie az ember test szerint való megbecsülésének is, amint elhangzott az a tan, hogy a keresztény ember teste Krisztus tagja (I. Kor. 6, 15.), amiért a testi bűnök is igen súlyosan beszámíttatnak neki (Máté 5, 27—32; I. Kor. 9, 13—18.); hogy teste a Szentlélek temploma, ki benne vagyon (I. Kor. 6, 29.) s hogy e test a föltámadás dicsőségében fog részesülni. (Ján. 11, 25; I. Kor. 15, 12.)

Igy bővült ki az a motiváció, amellyel már a pogány ember is megfelelőbbnek találta halottainak eltemetését, mint az elhamvasztást; a mennyiben inkább a természet lassú bomlasztó munkájára bízta a holttestet, semhogy a tűz által hirtelenében véget vetett volna annak. Az eltemetés a kereszténységben egyúttal az ember jövő sorsának szimbolikus kifejezője is lett. Innen a temetők elhelyezése a templom körül. A keresztények az anyaföldbe letett halottól csak a viszontlátásra búcsuznak, égő fáklyákkal, az élő hit jelvényeivel kísérik ki, sírját kereszttel, a feltámadás jelvényével jelölik, érte imádkoznak és a sirt, valamint a benne fekvő testvérüket oly épségben tartják meg, amennyire csak a természet bontó törvénye megengedi. De megsemmisítéséhez a maguk részéről semmivel sem járulnak hozzá. Meghatóan nyilatkozik ez a szorgosság és kegyelet a holtak körül az ősi római katakombákban, nevezetesen a lokulusokat környező festményeken (Czobor: A ker. műarcheologia encyclopediája, 1883. 29—159. l.); újabban pedig valóságos temetői művészetté fejlődik, pl. a római Campo Santo síremlékein.

Igy temette a keresztény nép a maga halottait közel két ezer évig. Ezen idő alatt az eretnekek a kath. egyház minden tanát és intézményét kikezdték, a temetéshez azonban a legtulzább érte sem nyúlt hozzá soha, egész a francia forradalomig. A felforgatásnak ezen eszeveszett idejében, midőn a fölülről erkölcsileg és anyagilag romlásba kergetett társadalom minden szenvedelme hirtelen fölszabadult s gyülő-

letében felforgatni iparkodott mindent, ami csak a multra emlékeztetett: mondom, az általános elpogányosodás orgiái között merült föl először a franciáknál a halotthamvasztás gondolata. Hogyne: hiszen a konvent egyízben Isten ellen is elrendelt szavazást.

A konvent 1796-ban bizottságot küldött ki a laikus temetés szabályozására; de megállapodni valami elfogadható módon nem tudott. Nehéz volt t. i. kigondolni oly temetkezési módot, melyből egyrészt ki legyen zárva a vallási elem s másrészt mégis megfeleljen az embernek. Egyesek fakultatív halottégetést ajánlottak; mások a szabadság nevében úgy temették el halottjaikat, ahogy épen nekik tetszett. Voltak olyanok is, akik egyszerűen a mezőre dobták ki a tetemeket; míg végre az általános zűrzavarnak, így a «nemzeti temetéseknek» is Napoleon császár erős keze véget vetett.

De az eszme elhangzott, a föld megmozdult; az állami és társadalmi forradalmat, megbővítve a tudományba bevitt forradalommal, onnan örökölte a XIX. század. A Napoleon hadseregei nyomában járó francia felforgatási eszmék annyira megbolygatták a lelkek egyensúlyát, hogy azóta nyugalmat nem lelnek. A rombolási vágy erőt vett rajtuk. Állam kell nekik tekintély nélkül, tudomány Isten nélkül, társadalom valóság nélkül. Előbb a pantheismusba botlott filozófia divatja járta, aztán a természettudomány fellendülésével az anyagelviség hódított s ennek nevében a keresztény világnézet helyébe az ú. n. természettudományos, illetőleg anyagelvi világnézetet igyekeztek és igyekeznek állítani az életbe. S amint a francia forradalom első dolgának tartotta megrendszabályozni a kath. egyházat, úgy a modern áramlat sem ismer sürgősebb teendőt, mint a kath. intézményeket kiküszöbölni a társadalmi életből. A család elvilágiasítására szolgál neki a polgári házasság, az iskola elvilágiasítására a laikus morál, a társadalom elvilágiasítására a felekezeten álló állam. Az embert állattá igyekszik minősíteni, a vallást pedig elrejtendő magánügygé, hogy lassan kipusztítsa a lelkekből.

Aki nem ebből a perspektívából szemléli a katholicizmus

ellen irányuló egyes kirohanásokat, az nem értette meg korát, vagy naivul meg van tévesztve; miután az anyagelviség vagy amint ma nevezik: a természettudományos gondolkodás korifeusai nem oly őszinték, mint a francia forradalmárok voltak. A maiak álarc alatt dolgoznak.

A kikezdésre szánt keresztény intézmények közé tartozik ezidőszert a temetés. Ezt nálunk még nem sikerült profanálni. Nem csoda tehát, ha újabb időben, hol itt, hol ott jelenik meg egy könyv, alakul egy-egy egylet a halotthamvasztás népszerűsítése céljából, kifejezetten szabadkőműves cégér alatt. A múlt század 70-es évei óta ismételve föl-fölbukkan a mozgalom, az utolsó években már itten a városházán is próbálkozott s ha a törekvés legalább eddig nagyobb külső sikert nem mutathatott föl, annak tulajdonítható, hogy ebben a pontban a «természettudományos gondolkodás» az emberi közérületben erős ellenfélre talált.

Hogy elközösítették a temetőket, az nekik még nem elég; míg így is bizonyos vallásos jelleget viselnek, még így is eléggé keresztények. A jövőendő feltámadásra figyelmeztetnek s ezzel a jelen élet magasabb céljára: ezt nem tűrhetik a természettudományosok. Egy kolumbárium bizonyára nem ilyen gondolatokat támaszt s az elrakott urnák legfőlebb egy múzeum benyomását gyakorolják az emberre: ebben csakugyan nincs keresztény vonás. S ez a mozgalom alapmotívuma. Ezért kell nekik olyan nagyon a temetők eltörlése.

A «titkos társulat» tagjai azonban a nagyközönség elé más színben állítják a kérdést. Azt mondják, a vallásos érzületet a világért sem akarják bántani, a halotthamvasztást csupán közegészségi, gazdasági és esztetikai érdekből tartják behoandónak. (L. Staatslexikon der Görres-gesellschaft, 1901. I. 738. l.)

Ezek az okok csak ürügyek, melyeknek semmi reális értékük nincs.

Ami a közegészségügyet illeti, tudvalevő dolog, hogy a temetők sohasem ártottak a községbeliek egészségének; mert az emlegetett fertőzés a föld talajában mese, mely nem léte-

zik, amint nemrég Katona József dr. fővárosi tisztiorvos külön röpiratban kifejtette. Aki Svájcban utazott, láthatta, hogy ott a temetők ma is, nem mint nálunk a községen kívül, hanem bent a községben, a templom körül vannak, mint egykor a középkorban s ennek a művelt országnak nem jutott eszébe a közegészség miatt változtatni a kegyeletes szokáson. Ha a természettudományosok igazán szívéből viselnék a közegészségügyet, akkor nem a temetőkre gondolnának, hanem alkotnának egyesületet, mely bejárná a falvakat s kioktatná az embereket a szobák, az utcák, az udvarok tisztántartásáról, a nemi bűn káros voltáról, a gyermekek gondozásáról, az orvosok szaporításának szükségességéről és a mértékletesség megtartásáról.

A gazdasági érdek emlegetése, hogy a temetők beszüntetésével sok használható földet lehetne megtakarítani, igazán szintén csak az együgyűek megtévesztésére van kigondolva. Két dolgot hallgatnak el. Először, hogy a sírhelyért legtöbb helyen fizetni kell és másodsor elhallgatják, hogy a hamvasztás miibe kerül? Ahogy pl. Budapesten vagyunk, azokért a területekért, amelyeken a köztemetők vannak, se gabona-termeléssel, se más értékesítéssel nem lehetne oly jövedelmet kihozni, aminő ma évente a fővárosnak a sírhelyek eladásából jut. Nem is a művelhető földben van nálunk hiány, hanem sok helyütt inkább az intenzív művelésben és a kívándorlás folytán előállott munkaerőben.

De ha még oly megtakarítást jelentene is a temetők művelés alá vonása, amint nem jelent, vajjon ez a merkantil érdek fölér-e azzal az érdekkal, melyet a kegyelet ír elénk? Meg tudnám-e tagadni atyámtól, anyámtól, testvéremtől, jó barátomtól azt a másfél négyzetméter földet, mely tetemét takarja, csak azért, hogy én egy pár koronával esetleg gazdagabb legyek? Míg emberi szívében van, ilyen okoskodás nem talál nálunk meghallgatásra, annál kevésbbé, mert hiszen az elhamvasztás épen drága luxus s nem jelent megtakarítást.

Az esztétikai érv meg csak a perverz érzékű emberre bírhat hatással. Vajjon a tetem elégetése a velejáró megrázó

tünetekkel együtt szebb valami, mint a mai eltemetés? Ez még gondolatnak is visszataszító.

Különben felesleges ezekkel az érvekkel komolyan foglalkozni; hiszen hirdetőik épúgy ismerik semmis voltukat, mint mi s csak azért hangoztatják, hogy az avatatlanok megtevesztésére valamit mondani látszassanak. A temetők kérdésénél, illetőleg a halotthamvasztás terjesztésénél egészen más t. i. vallási, jobban mondva vallástalan indokok szerepelnek. Űtni akarnak vele egyet a kereszténységen, vagy mint olyik mondja: a papságon. Csak egy mozzanata, csak egy részlete ez ama harcnak, melyet az egész vonalon a katolicizmusnak üzentek. Itt Budapesten mindenki tisztában van a mozgatókkal és a mozgatók szándékaival.

Azért teljesen érthető a kath. egyház állásfoglalása a halotthamvasztás ellen. A kánoni törvénytárban, valamint az egyházi törvények újabb gyűjteményeiben erre vonatkozó rendelkezést nem találunk. Egyszerűen azért, mert a multban ilyen intézkedésre nem volt szükség. Az első határozat, melyet a Congregatio Sacri Officii, XIII. Leo pápa jóváhagyásával, kiadott, 1886. május 16-áról való.

Számos püspök és hívő a kongregációhoz ezt a kérdést intézte:

1. Szabad-e oly társulatokba belépni, melyeknek célja az emberi tetemek elégetésének szokását előmozdítani?
2. Szabad-e végrendeletileg olykép intézkedni, hogy akár a saját, akár mások holtteste elégettessék?

A kongregáció az első kérdésre tagadólag felelt s amenyiben a szabadkőműves páholyok fiókegyleteiről van szó, az illetők a páholyokra szabott egyházi büntetés alá esnek. A másik kérdésre hasonlóképp tagadólag válaszolt. (Csernoch: A halottégetésről. 74. l.)

Egy későbbi, 1892. júl. 27-én kelt határozatával pedig ugyanez a kongregáció eltiltotta azoknak végső szentségekkel való ellátását, akik haláluk után testük elégetését rendelték el. (Ruland i. műve 288. l.)

A kath. ember ebből megérthet mindent s ha csak egy

kis önérzet van benne, nem vállalkozhatik arra a gyászos szerepre, hogy a halotthamvasztás pártolásával egyháza ellenségeinek a szekerét tolja. Még a pogány ember is tisztet temetést kívánt hozzátartozóinak, a modern barbárok ellenben, szenvedélyeiktől elvakulva, még annak az eszmei magaslataira sem tudnak emelkedni. Bezzeg, ha azok az őskori emberek is így gondolkodtak volna s ha elhamvasztják halottaikat, ma a természettudományosok az őskori embermaradványok alapján nem vitatkozhatnának se darwinizmusról, se az ember állati eredetéről. Mert az az őskori tisztet temetés még a tudomány érdekeit is szolgálta.

Különben megemlítem, hogy midőn ezelőtt vagy nyolc évvel megalakult itt Budapesten a szabadkőművesek agitációjára az első magyar központi halottégető-egyesület, első orvosi folyóiratunk, a «Gyógyászat», azonnal felszólalt ellene és pedig a büntetőigazságszolgáltatás érdekében, nehogy ez az eljárás, t. i. a tetemhamvasztás, különösen a biztosítási esetek kapesán mind gyakrabban előforduló mérgezések alkalmával, bűnpalástoló eszközzé váljék.

Ime egy részlet belőle. «Még szociális tekintetben is emelkedik ezen kérdés (az arzénmérgezés) jelentősége, ha hódítani lesz képes azon újból intenzívebbé vált mozgalom, mely a hullaégetés körül buzgólkodik. A legmesszebbmenő óvóintézkedések válnak szükségessé, hogy a hullaégetés ne váljék a bűnöket palástoló methodussá és ha azt látjuk, hogy az arzén nyomai tényleg megvannak minden szervezetben, még a hulla hamumaradványainak vizsgálata sem nyújt garanciát, mert az ebben talált arzénnyomok értékesítésénél hiányzik a kritérium: melyik szerv tartalmazta az arzént? Nem is volna elegendő az elégetendő hullák praeventiv boncolása; minden, csak némileg gyanus esetben az egyes szerveknek vegyi vizsgálata is szükséges volna, oly körülményszerűség, melyre a hullaégetés *különcködése* valóban alig érdemes.»

«A hullák ezidőszerte divó eltakarításának kétségtelenül számos inconvenientiája van, írja tovább, köztük olyan, mely az egészségügyet is károsítja. *De nem a földbe elhantolás*

képezi a legnagyobb egészségügyi és szociális-ökonomikus hátrányt. A föld hatalmas desiniciens és a temetők számára lefoglalt földrészek sem improduktívek. A legnagyobb hátrány kétségtelenül a hulla eltakarítása körül kifejlődő fényűzés.» (M. Állam. 1906. jan. 20.)

A haszontalan fényűzést kell tehát megszüntetni; de magát a temetést tiszteletben kell tartani.

A vallás mint magánügy.

Némely szólam olyan, mint sok mai ember: két arca van. Az egyikkel őszinte és igaz; a másikkal meg kétszínűsködik. A szólamok e sorába tartozik a vallásnak magánüggé váló minősítése is. Úgy, ahogy hangzik e frázis, a világon a legigazabb dolog. A vallás valóban mindenkinek legsajátabb egyéni ügye, mellyel egyedül Istennek és lelkiismeretének tartozik. Olyan igaz, mint a magántulajdon érinthetetlen voltának klasszikus kifejezése az angolnál: az én házam az én váram.

Vigyázni kell azonban rá; mert ma már ezt az igaz szólamot is meghamisították s kétszínűvé tették. Gyanuba fogom azt az embert, aki ezt a magától értetődő tételt nagyon hangoztatja előttem. Több, mint bizonyos, hogy az ilyen a vallásra (már t. i. a keresztény vallásra) nem ad semmit, azért olyan nagyon magánügye az. Vallási ürességének, ha nem ellenszenvének a takarója. Ilyenkor az a szólam a vallás mélységes lebecsülését jelenti s az illetőnek tulajdonképp úgy kellene beszélnie: a vallás szégyelni való gyengeség, tehát eltakarandó magánügy, melybe az ember gyermekkorában került, de amelyről férfiaknak többé beszélni nem illik; s mivel a vallás ilyen, ki is kell zárni az iskolákból a vallástanítást. A raffinált mai ember azonban nem így nyíltan mondja ezt ki; hanem szent arcot vág hozzá s nagyon szépen mondja: a vallás magánügy, tanítását bizzuk tehát a családra.

A magában nagyon igaz szólam tehát két arcúvá lett s azt a másik, azt a hamis kétszínű arcát egy hosszú történeti

fejlődésnek köszönheti; míg aztán végre oda került, ahol teljesen a helyén van, az egész társadalmat a materializmus elvei szerint berendezni akaró szociáldemokrácia erfurti programjába, melynek egyik pontja az, hogy: a vallás magánügy.

A multban a vallásról, mint magánügyről, nem beszéltek; nem volt szükségök erre a szólamra, mert volt vallásuk. Ujabban azonban sok embernek szüksége van erre a fűgefalevélre, ami szertelen haladásunknak egyik kétségbeejtő jele. Hogy megértsük ezt a fejlődést, kissé vissza kell mennünk a multba, annak a vallástörténeti alakulatnak a vázolására, melynek a magánügyes vallás a végső folyamánya.

Nem megszólást írok vázolva e fejlődést; hanem a történet könyveit forgatom s azokból beszélek. A vallásnak magánügygő, vagy ami ma körülbelöl egyre megy: megúnt, értéktelen tárggyá való nyilvánításában a kereszténység körében a XVI. század óta végbement megosztásnak lassan le-szűrődött *lemondó* gondolata nyilatkozik meg. A protestantizmus által megindított vallási háborúságnak végső következménye ez. A menet egészen világos. Kezdetben protestáns testvéreink nagyon is nyilvános, illetőleg közügynek tekintették a vallást. Csaknem két századon át küzdött a protestantizmus az elsőségért a katholicizmus ellen. Ezt ugyan elérnie nem sikerült; de sikerült neki más, amit elérni talán maga sem akart, sikerült csökkentenie a keresztény vallás tekintélyét s a vallásos meggyőződés igazolható voltának elismerését az emberek szemében, egész addig a mértékig, míg a sok vajúdás után a közfelfogásba utat nem talált a gondolat, hogy a kereszténység sok formája közül, a sok felekezet képében, krisztusnak egyik sem igazolható történetileg; tehát hogy vagy mindenik jó, vagy mindenik rossz, s így legjobb lesz a keresztény vallást mindenki magánügyének tekinteni.

Ennek a tani szempontból teljesen téves felfogásnak idővel ki kellett alakulnia. S hogy csakugyan így is történt a dolog, szomorúan tapasztalhatjuk. A vallási téren a tekintély elvének az elvetése s az evangéliumi szabád vizsgálatnak a

kimondása, illetőleg az emberi önkénynek az evangéliumokra való rászabadítása, ami ellen az őskereszténységnek mindjárt első fönnmaradt irodalmi terméke, a Didaché, annyira tiltakozik, vallási megoszlásra vezette az azelőtt egységes keresztény népet. Hiába lépett fel emiatt Luther mindjárt 1525-ben a tőle már is eltérő felfogást valló anabaptisták ellen, az elv ki volt mondva s csakhamar meghozta gyümölcseit, a szekták rohamos szaporodását, amit a reformatio vezetőinek megakadályozni se módjában, se jogában nem állott. Szaporodtak azok időről-időre s ma már kétszáz egynehány olyan szektára oszlik a protestantismus, amelyek mind egyképen evangéliumi alapon álló egyházaknak tartják magukat.

Ismeretes, hogy a szekták eleinte milyen elkeseredetten küzdöttek nemcsak a katholicizmus, hanem egymás ellen is; a mi magyar irodalmi emlékeink is sokat beszélnek erről a harcról. Végre is győzött az egyszer kimondott elv ereje, az a belátás, hogy utóljára is nincs joguk bármit is egymás szemére vetni. Az egyik szekta csak olyan folyománya az evangéliumi szabad vizsgálatnak, mint a másik; ép oly jónak és igaznak tarthatja magát, mint a másik, a minek aztán az egymásról való előbbi vélekedésben is változást kellett előidéznie. Kezdték simulni egymáshoz, sőt kölcsönös igazolásukra feltalálták az *egyetemes kereszténység* gondolatát, azt a mentő deszkát, amelyre rátelepedve, azt mondták egymásnak, hogy ők mind igaz egyházak, s csak különböző, de egyenlő-jogú formái a kereszténységnek és az alapvető hitcikkelyek (articuli fundamentales) egysége folytán együttvéve tulajdonképpen csak egy egyházat képeznek.

A sokféleség azonban fennállott s csak egy lévén az igazság, az emberek fejében nehezen volt eloszlatható az a féregként rágódó gondolat, hogy ez az egymásról való jó vélekedésük talán még sem egészen igaz. Ismeretes volt különben keletkezésök; tanaik összehasonlítása pedig nyilvánvaló ellentmondásokat tüntetett fel közöttük: s ez a tagadhatatlan tény a további és pedig rájuk nézve nem kedvező következtetések magvát rejtette méhében. Nem csoda, ha az idő és a

viszonyok csakugyan ebben az irányban érlelték azokat a magvakat.

Egyikök, a prot. Lessing, a XVIII. század végével közrebocsátotta «Bölcs Náthán»-ját (l. a róla szóló értekezésemet a «Hittud. Folyóirat» 1890. évfolyamában) s nagyot rántott az addigi prot. logikán. Kimondotta, hogy biz egyik prot. egyház sem igaz s a három gyűrűről szóló mesében arról oktatta ki őket, hogy hiábavaló is az igaz keresztény vallás keresése, mert az többé föl nem található. De ennél a logikai fordulatnál bizonyosan csak a sok protestáns szektára gondolt; mert különben a «Náthán» egész tartalmával ellene mond ennek a Boccacio-féle, az igaz vallás meg nem találhatóságáról szóló mesének, amennyiben a drámában szereplő három vallás: a kereszténység, a zsidóság és a mohamedanizmus közül a zsidó vallást magasztalja fel mindenföltre. A mindig hangos protestantismusnak ime ezt az arculesapást kellett elszenvednie a saját fiától.

Akárcsak azt mondotta volna nekik, egyiktek sem igaz vallás; hanem a zsidóság az, tehát menjetek oda be! Ennyire persze még a XVIII. századvégi, az enciklopedistáktól elnevelt gondolkodás sem volt hajlandó s a helyett, hogy tekintvén addig befutott változatos pályájukat, visszatértek volna oda, ahonnan egykor kitértek: a katholicizmusba, megnyugvást találtak Lessing ötletében, hogy az igaz keresztény vallás többé föl nem található.

Ime a prot. igazhivősegből így csirádzott ki végül minden jobb meggyőződés ellenére a vallási indifferentismus, illetőleg a vallási meggyőződésről s az igazság felismeréséről való teljes lemondás, mely csakhamar a bibliai racionalismus neve alatt a prot. Michaelisek, Semlerek, Eichhornok által neki fordította a rudat az addig bevehetetlen egyetlen prot. várnak: a Bibliának is s azóta folyton tépve azt, a mai napig már oda jutott, hogy annak köztük már egy ép betűje sincs.

A nagy felekezeti harcok alatt így csökkentette meg a protestantismus a maga kebelében a keresztény vallás tisztelét s utóljára is a közönséges emberi nézetek, a filozófiai

rendszerek értékére leszállította, amiből lassan leszűrődött nem mint pozitív fölismerés, hanem mint a további kiutat nem találó lemondás a szólam: a vallás magánügy. Csak az kellett még hozzá, hogy a zsidóságban is kifejlődjék a hitetlenség s hogy ez a hitetlen zsidóság rávesse magát a szociáldemokráciára: a két új bajtárs egymásra talált s most teli torokkal kiáltják a világba, hogy a keresztény vallás magánügy, vagyis a világból egyszerűen kipusztítandó ügy, a mult idők babonás maradványa. Vállvetve döngetik s egyben pártjukra vonni iparkodnak a katholicizmust is, mint amelynek a vallásos hit dolgában még egyedül van veszteni valója.

Ez volt a fejlődés útja a magánügyes vallás felé.

Amit tehát csak a prot. szektákról, mint afféle történeti fejleményről, kellett volna állítani, hogy egyformán jók vagy egyformán hamisak, azt átvitték magára a kereszténységre, mely pedig a XVI. század előtt is létezett s megteremtette az újkori civilisatiót a kath. egyház által. Az egyedül jogosult polgári türelmet, mely szent Ágoston elve szerint: diligite homines, occidite errores, megkülönböztetvén a vallásoktól az őket követő embereket, ezek számára kölcsönös türelmet és tiszteletet hirdet, kiterjesztették azt a dogmatikára is, jogosultnak nyilvánították a vallási indifferentizmust, a «minden vallás egyképen jó» elvét, amibe pedig az igazság fölismerése után sóvárgó emberi ész soha bele nem nyugodhatik.

Az igazságról való lemondást magában foglaló modern szólam, hogy a vallás magánügy, a protestantizmusban fejlődött ki s onnan járja be a világot. Lemondás ez a kereszténység történeti értékének fölismerhetőségéről s végső céljában támadás a katholicizmus ellen; mert, mint elébb mondtam, csak ennek van még veszíteni valója. S a kisebbség mindig agilisabb lévén, mint a többség, sikerült neki sok katolikust is ilyen irányban megtévesztenie, kik nem vevén észre, mi rejlik tulujdonképen a szépen hangzó frázis alatt, jöhíszeműleg beállanak a hitetlenség szekértolói közé.

Az ilyen romboló munka, az ilyen megtévesztés azonban csak ideig-óráig arathat diadalt; mert se a történelmet vég-

leg meghamisítani, se az igazságot jogaiból kiforgatni nem lehet; utóljára is kivívja az a változó divatok ellenére is a maga jussát.

Az osztó igazság ugyanis követeli, hogy a protestánsok azt, amit a szabad vizsgálati elvre támaszkodva, a saját kereszténységökből kihoztak, tartsák meg maguknak. Ha nekik a kereszténység nem életelv, nem megállapodott igazság, hanem csak kutatási objektum, melyen élelméjűségöket muto-gassák s ötletek kigondolásában gyakorolják magukat, legyen meg nekik kedvük szerint. De ne akarják a katholicizmust is a maguk árjába sodorni; ne tévesszék meg embereinket is oly irányban, mintha az ő gondolatuk a katholicizmus gondolata volna. Temessék halottjaikat, a sok kigondolt szisztemát: a történeti pozitív kereszténység nem a változó tudományos divatok csinálására van a világon. Hasonlóképen az állam is, föladata lévén alattvalóinak földi jólétéről s a köz-békéről gondoskodni, helyezkedhetik a polgári türelem alap-jára, mint az egyes polgár is a társadalmi életben; de a dogmatikai türelmet, vagyis a sokféle vallástanítás egyenlően igaz voltát, nem mondhatja ki jogosnak. Az államra ennek az elbírálása nem is tartozik; de az egyes ember sem ismerheti el a dogmatikai türelmet igaznak, mert a történeti igaz-ság fölismerése, mint minden téren, a vallási téren is lehet-séges.

Az ártatlannak, sőt egészen helyesnek látszó modern frázis alatt, hogy a vallás magánügy, tehát tulajdonképpen világnézetek küzdelme rejlik s csak az avatatlan nem látja be, mennyire következetes magához a kath. egyház, midőn e szólam modern értelmezése ellen állást foglal.

Állást foglal ellene; mert nem oszthatja se a racionalista protestánsok, se a materialista szociáldemokraták felfogását a kereszténységről, mint legazdálkodott nagyságról.

A vallás, mint magánügy, a modern értelmezésben tehát nem kath. elv. És sajnos, csakis ebben az értelmezésben kering ma közszájon. Azért vigyázni kell a kétarcú emberekre, akik azzal a jóhiszemű katolikusokat megtevesztetni s a ke-

reszténység ellen folytatott harcra maguk mellé sorakoztatni iparkodnak.

Tudnivaló ugyanis, hogy a «magánügy» szónak, mint az elején említettem, van helyes, van igaz értelme is.

A magánügy, mint az ügyek egyik faja, különbözik a másik fajtól, a nyilvános ügytől, mint a magánérdek különbözik a közérdektől, vagy a magánjog a közjogtól a jogtudományban. A kettőt megkülönböztetjük egymástól; de egyiknek sem szabad ellenkeznie a másikkal. Se magánügy nem lehet olyasmi, ami a közügynek kárára van; sem pedig a közügy nem nyomhatja el, nem teheti lehetetlenné a jogosult magánügyet. Ez a keresztény civilizációnak az ókori pogány civilizációval szemben lényeges eleme, ez az egyéniség joga, melyet ő ismertetett el a világgal s amelyen egész újkori haladásunk alapszik. Az egyén nem enyészhetik el az egészben, az egyetemesben; de, mint öncéllal bíró erkölcsi lény, egyéniségét, mint a társadalom tagja is, megtartja. Viszont az összes polgárok szükséges közülete, az állam, a társadalom, az összesség jogos érdekeit fenntartani és védeni tartozik ott, ahol az egyéniség a maga jogát egyoldalúlag túlhajtani hajlandó. Eötvös a «XIX. század uralkodó eszméiben» nem tudja eléggé magasztalni a kereszténységet eme jogrend beállításának érdemeiért.

«Az én házam az én váram» jogi elv gyűjtőfogalma mindannak, amit csak a magánügy s az általa feltételezett magánjog szentségének nevezhetünk. Enyém testem és lelkem; enyéim a tehetségeim, enyéim a munkám és annak gyümölcse, mit szorosan magántulajdonnak nevezünk; enyém mindenkifőlött a lelkiismeretem, enyém a meggyőződése s a dolgokról való ítéletem mindaddig a határig, míg annak a megnyilatkozása mások ép ilyen magánjogába nem ütközik. Az én házam valóban az én váram.

Ide, e mögé a vár mögé tartozik a vallás is, mint az egyéni lelkiismeret szentélyének egyik legsajátabb tulajdona. Magánügy az a szó legteljesebb értelmében, az enyém az, mint az elébb felsorolt valamennyi jog. Ezekhez nyúlni, eze-

ket megtámadni, ezekért valakit kérdőre vonni senkinek sem áll jogában; ellenkezőleg minden ember, aki a művelt névre számot tart, azokat a másokban is tisztelni tartozik.

Ezekről a jogokról s használatukról senkinek Istenen kívül számot adni nem tartozom, senki érték engem felelősségre nem vonhat, kivéve egyet: egyházamat, ezt a Krisztustól rendelt s épen azért nem e világból való hatalmat, melynek tagjául lelkiismeretemmel kötöttem le magamat. De ekkor is nem valami embernek, hanem Isten törvényszerű s általam ilyennek elismert helyettesének számolok be. Krisztustól ered ugyanis az intézkedés: Akiknek megbocsájtjátok bűneiket, megbocsáttatnak nekik. (Ján. 20., 23.)

A vallást ilyen értelemben magánügynek nevezni, egészen helyes és jogos eljárás. Helytelen azonban a modern értelmezésben, midőn azt a szót az egyéni hitetlenség takarására használják s a vallást oly értéktelen valaminek tüntetik fel, aminek kifejezést adni, amelyről egyéni jogon mások előtt beszélni, vagy elveit, kivált a nyilvános élet terén, az egyéni megnyilatkozásokban követni nem szabad, vagy legalább is nem illik.

A vallás nem azért magánügy, mert elrejtendő ügy; hanem azért magánügy, mert ahhoz senki másnak nyúlni nem szabad. Tehát nem oly értelemben magánügy az, mintha annak, mivel a nyilvánosság hozzá nem nyúlhat, az illető egyénnek se volna szabad hasznát vennie s azt szíve rejtékébe annyira el kellene zárnia, hogy abból szavaiba, cselekedeteibe ne kerülhessen bele semmi. Otthon — mondják — magában tegyen, ami tetszik; imádja az Istent, ahogy neki tetszik, legfőleg még a templomban mutassa magát valamely vallás hívének; de azontúl vallásosságának jelét se adja s különösen a nyilvános pályán igazodjék a senkitől meg nem határozható ú. n. közvélemény, illetőleg bizonyos hangadók tetzése, a pillanatnyi divatos hangulat szerint.

Ilyen magánügyes vallás nem kath. elv; hanem lemondás az igazságról s egyben a keresztény vallásnak igazolatlan háttérbe szorítása, elértéktelenítése, sutba dobása; szóval egy

helyes jogi elvnek meghamisítása, ami két szempontból is sérti az igazságot és pedig tudományos s gyakorlati szempontból.

Tudományos szempontból; mert, mint láttuk, a protestantizmus a vallási indifferentismusba, vagyis ahhoz a tételhez, hogy minden keresztény vallás jó, egy helytelen kiindulás folytán jutott, mely zsákutcába vitte. Ez tehát az ő privát baja.

De sérti az igazságot gyakorlati szempontból is; mert a «vallás magánügy» szólam modern értelmezésben egy lehetetlen császárágást végez az egységes emberen, amit a józan ész be nem vesz.

Abból a téves felfogásból indulva ki, hogy a vallás egyáltalán nem szükséges az embernek s akár van az embernek vallása, akár nincs, az mindegy; s továbbá föltételezve azt, hogy ha van, az csak valami a szivbe rejthető érzelem, a lélek valami rejtelmes metafizikai szükséglete s nem tani rendszer, életelv, melyet követni kell: követeli az embertől, hogy vallási meggyőződése ne legyen meggyőződés; követeli tőle, hogy vallási meggyőződése ne befolyásolja egész lelki világát, gondolatait, szavait, cselekedeteit. Hogy úgy viselkedjék, mint akinek nincs vallása. Követeli tőle azt az immoralitást, hogy a magán életben vallásos ember a nyilvános életben ne legyen vallásos, hogy tegyen esetleg vallása elvei ellen is. A «vallás magánügy» szólam modern értelmezésben követeli végre, hogy az egész nyilvános élet s annak minden szerve úgy rendeztessék be, mintha a vallás egyáltalán nem léteznék.

Az egyugyanazon emberben a magánembernek elválasztása a nyilvános embertől, ez a farizeismus egy század óta a legsötétebb foltja civilizációnknak s ennek a szolgálatába hajtották a «vallás magánügy» szólamot is.

A vallásnak ilyen értelemben magánüggé váló nyilvánítását, amennyiben a lelki sivárságot, a vallásban való megfogyatkozást, a vallással való nemtörődést, az ember cselekedeteinek a vallás elveitől való elválasztását s az embernek lehetetlen kettéosztását akarja helyes elvként elismertetni a világgal; szóval amennyiben ezt a modern erkölcstelenséget

akarja szentesíteni, melytől annyira boldogtalan a mi korunk: ezt mi visszautasítjuk s korunk szellemi betegségének, a XX. század eretnkségének nevezzük. Ilyen értelemben a vallás nem lehet magánügy, hanem nagyon is nyilvános ügynek kell annak lennie. Nyilvánosnak kell lennie oly értelemben, hogy nem szabad eltitkolva rejtőznie, nem szabad bujkálnia; hanem igenis meg kell nyilatkoznia az emberen — az igazság napfényre való — úgy gondolataiban, mint szavaiban és cselekedeteiben, úgy a családi körben, mint a forumon; mert az ember, akár itt, akár ott jelenjék meg, mindig egy és ugyanaz az ember. Nem született hamiskodásra. Ezen azonban nem azt értjük, hogy aztán egyebet se tegyen, mint hogy szüntelen fitogtassa vallását, vagy hogy másokat támadjon vallásukban, a világért se ezt értjük; hanem értjük azt, hogy vallása elvei és erkölctana szerint cselekedjék mindig és mindenkor s ezt a jogát senkitől elvitatni ne engedje; amiről különben — a mindennapi tapasztalat szerint — leginkább csak a gyáván viselkedő katolikusok szoktak megfélekezni.

Az imént kifejtettekben meg van adva egyuttal a felelet arra a manap sokat feszegetett kérdésre is: utaljuk-e a vallást tanítását az iskolából a családi körbe?

A felelet a leghatározottabban tagadó, nevezetesen a pedagógia nevében is.

Az ilyen óhaj, az ilyen követelés egyenes folyománya a vallás, illetőleg a vallástan ama kevésrebecsülésének, mely a vallásnak, mint magánügynek, fönnebb kifejtett modern fogalmában bennfoglaltatik. Meglátszik ez különben amaz őszinteség hiányon is, amellyel ezt a követelést mindenféle álürügyekkel körülbástyázni igyekeznek. Hogy ez különösen a társadalmi béke fönntartására s a felekezeti surlódások eltüntetésére volna szükséges. Mintha nem maga a közélet, hanem az iskola nevelné a felekezeti surlódásokat. Ez mind csak ürügy; az igazi ok, mely a vallást tanítását ki szeretné nézni az iskolából, a vallás lebecsülése, semmibe vétele, a lelkekben lappangó atheismus, mely a magánügy címén az összes intézményekből ki szeretné törülni a vallást, nevezetesen a kereszténységet.

Ami különösen a pedagógiai szempontot illeti, a vallástan tanítása az iskolában a legtermészetesebb pedagógiai követelmény, ami csak képzelhető s azért a tulajdonképeni eszményi iskola a hitvallásos iskola. T. i. az olyan iskola, amelyben a vallástan nemcsak mint rendes tantárgy szerepel, hanem amelyben az összes tárgyakat egy és ugyanazon vallás szelleme lengi át.

Az iskolának és pedig nemcsak az elemi, hanem a középiskolának is elsőrendű célja a nevelés, a jellemképzés, amelynek magának a tanításnak is szolgálatában kell állania.

Egységes, szilárd jellem megalapozása a tanulóban első sorban az a munka, melyet az iskolától követelnünk kell. Az olyan iskola, kivált az alsóbb fokon, mely csak tanít, mely csak ismeretekkel igyekszik elhalmozni a tanuló elméjét, s nem nevel, az iskola nevét sem érdemli meg, amennyiben az ilyen rendszerint a tanításban is inkább csak szemfényvesztést űz, mint komoly munkát végez. Jellem szükséges az életre, az egységes elvektől vezetett s azokban megszilárdított akarat; az ismeret az könnyebben sajátítható el, azt később is lehet pótolni; de a jellemre nevelést nem. Különben is az ismeret jellem nélkül, nem hiába mondta Rousseau is, inkább káros, mint hasznos. Jellem pedig csak egységes elvek alapján, tehát csak a hitvallásos iskolában fejleszthető; más iskola már berendezésénél fogva, nevezetesen tanerőinek különfélesége folytán, sem képes erre.

Ugyanis a jellemre való nevelésnek elveit, legerősebb motivumait, nem a semmitmondó, a levegőben lógó ú. n. független vagy laikus ethika, hanem csak a kinyilatkoztatott keresztény vallás szolgáltathatja, mely nem alkudozik a nemtelen szenvedélyekkel, nem hizeleg az önzésnek, hanem számon kéri az embernek még a legtitkosabb gondolatait is. Ez a vallás szolgáltatja azt az egységes világnézetet, melyen edződik, erősödik a fiatal akarat, hogy ha majd kilép az életbe s az majd lekoptat róla sokat, mindig maradjon rajta a jóból annyi, amennyivel a hasznos, a kötelességeiket teljesítő polgárok számát szaporíthatja, nem pedig a bukott existenciákat.

Hogyan nézne még csak ki is a mai vallásilag erősen magánügyes világ és társadalom, ha a hitvallásos iskolák úgy ahogy nem ellensúlyoznák a sok bajt és ferdeséget, mely a modern elmékben megterem! Hány ember él még későbbi korában is gyermekkori benyomásaiból s ha nem züllik el teljesen, hányat tart vissza ebben az egykori gyermekkori vallásoktatásból lelkében megmaradt néhány eszmetöredék?

Nemcsak nem szabad tehát a vallástant kiküszöbölni az iskolából; hanem ellenkezőleg erősíteni kell minden fokon. Vissza kellene térni az egész vonalon a Fináczy professor által földicsért régibb, ú. n. jezsuita iskola tradícióira, arra az egységes nevelő szellemre, mely a többi tárgyakat is a vallás-tan támogatására használta föl. Nagy férfaink, akik a múlt századbéli nagy nemzeti átalakulást végrehajtották, a nagy és önzetlen szellemek, még mind ilyen iskolákban nevelkedtek föl.

Ne engedjünk tehát vezető szerepet az olyanoknak, akik lelkök sivárságát a magánüggé minősített vallás ürügye alatt másokra is akarják oktroyálni. Mi katolikusok nem fizethetjük másoknak, az atyai örökséget tékozlóknak, a deficitjét.

Küzdjünk a nemi bűn ellen!

Mint egy rossz álmról, úgy kell sokszor megemlékeznünk a sötét nemi bűnről; mert hát úgy vagyunk vele, hogy soha sem beszélhetünk eleget — ellene. Az ember megrontója, a családi élet bomlasztója, a nemesebb gondolkodás beszenyvezője, az anyagi jólét tönkretévője: ez a szexuális bűn, a nemi ösztönnel nemtelen célokra való visszaélés.

A fajfenntartó nemi ösztönnek ugyanis természetjelölte magasztos célja van, az emberi nem fenntartása és szaporítása a házasság útján. Más célja nincs és aki ettől a céljától eltéríti s más célt tűz ki eléje, azon előbb-utóbb maga a természet boszulja meg magát. Tragikus hőst csinál belőle s sokszor szinte hasonlíthatatlanul nagy büntetéssel sújtja a csekélynek látszó bűnt.

A vele való visszaélés, mint mindennel, ami az ember

kezeügyébe kerül, nem valamely korszak kivételes bűne, megvolt az mindig; de mindig bűnnek bélyegezték. Ma azonban, mint Paulsen egyik művében (*Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit*. Berlin. 1908. 55. l.) nemrég fejtegette s elítélte, a pogányoskodó korszellem hatása alatt az a veszedelmes fordulat kezd beállni, hogy a nemi ösztönnel való visszaélést, a testiségi bűnt, többé nem bűnnek, nem visszaélésnek, hanem valamiféle természeti jognak kezdik minősíteni; ellenben az ész által parancsolt megfékezését, a nemi önmegtartóztatást egyszerűen lehetetlennek, sőt az egészségre károsnak hirdetik. Akad nem egy szülő, tanár és orvos, aki egészen helyesnek, sőt szükségesnek találja, ha a fiatal ember, mint mondani szokás, kitombolja magát.

A sötétben bujkáló bűnnek polgárjoggal való ez az újabb keletű, könnyelmű és meggondolatlan felruházása a legnagyobb tévedés s egyben nagy veszedelem, ami csak képzelhető. Másrészt teljesen valótlan az, mintha az önmegtartóztatás, a testi vágyak megfékezése, vagy mint nevezzük: a tiszta élet követése lehetetlen, sőt az egészségre káros volna.

Sok idevonatkozó fejtegetésre hivatkozhatnám; de csak egy párt említek föl. Ilyen Good Pál tengerész tiszti-orvos magyarra fordított «*Erkölc és erő*» című műve. (Franciából fordította Hupka Ödön. Budapest. 1908.) Nem lehet megindulás nélkül olvasni különösen ama részleteit, melyekben fejtegeti és példákkal illusztrálja, hogy a fajtalankodás hány ember egészségét teszi tönkre; hogy minő akadálya a boldog házasságnak s hogy mennyire valóságos mérge az egészséges nemzedék kifejlődésének. Nevezetesen ismételten hangsúlyozza, hogy «az érzéki kicsapongás annál veszedelmesebb, minél előbb kezdődött.»

Nem tud továbbá eléggé tiltakozni ama fönnebb említett balvélekedés ellen, melyet a mai kor szuggerált magának, mintha a nemi ösztön fékezése lehetetlen s mintha annak a házasságon kívül való kielégítése az egészség követelménye volna. «Általánosan elterjedt előítélet az, hogy a teljes önmegtartóztatás veszedelmessé válhatik. Ilyen veszedelemről —

úgymond — szó sem lehet.» A kérdés szakszerű ismertetése mellett hivatkozik a Brüsszelben 1902. szeptemberében az egészség- és erkölcsápolás ügyében tartott második nemzetközi kongresszusra, mely egyhangú határozatképen kimondta: «Különösen az ifjúságot kell kioktatni arra vonatkozólag, hogy a tiszta élet egy cseppet sem káros az egészségre, sőt inkább egészségi és orvosi szempontból feltétlenül ajánlatos.»

Hivatkozik Kraft-Ebing-re, Mantegazzára s más orvosi tekintélyekre; végül pedig ezt írja: «Kutassák föl az összes könyvtárakat, kérjék ki az ó- és újvilág orvosi kapacitásainak véleményét és ha csak egy, hivatása magaslatán álló orvos, vagy ha az egészség-ápolásról, vagy gyógyászatról szóló szakmunka csak egy, a nemi önmegtartóztatásból eredő betegségi esetet is tud felhozni, vagy ki tudja mutatni, hogy a nemi önmegtartóztatás bizonyos betegségekre tesz hajlandóvá, vagy hogy ilyen hajlamot növel: akkor elégetem művemet s örökös hallgatásba merülök».

Világos beszéd egy sokat tapasztalt orvos szájából, mely-lyel szemben a kufárok vélekedésének nincs súlya.

Hogy pedig hazuról is hozzak föl egy-két előttem ismert példát, említem Katona József drt, székesfővárosi kerületi tisztii orvost, ki néhány év előtt a «Religióban» beható tanulmányt írt «A nagy bűn»-ről s abban a többi közt ezt mondja: «Akad elég sok lelkiismeretlen, még hírnevesebb orvos is, aki a serdülő ifjúnak legcsekélyebb izgalmi panaszára a Venus útját ajánlja. Pedig az ilyen orvos ebbeli tanácsát, magyarán mondva, légből szedte.

Komoly orvosi munkában ilyet olvasni nem lehet, sőt épen ellenkezőleg, a legtekintélyesebb szakférfiak vallják és hirdetik, hogy a megtartóztatás (abstinentia) a nemi élettől igen is lehetséges, anélkül, hogy az egészségre a legcsekélyebb visszahatással lenne. Fődolog a helyes életmód és testnevelési rendszer.» (1907. 25. l.)

Ugyanez az orvos a nemi betegségek terjedésének megakadályozására a fővárosban alakult országos védő egyesület

munkáját, mely minden vallás-erkölcsi alapot mellőzve, pusztán a fölvilágosítás és kioktatás útján akarja megóvni az embereket a nemi betegségektől, egyoldalúnak s célra nem vezetőnek itéli. «Ne az legyen — úgymond — a főcél, hogy oly állapotokat teremtsünk, ami különben sem sikerül, hogy az emberek minden fertőzés veszélye nélkül most már szabadon és bátran élhessenek nemi vágyaiknak; hanem paulo maiora canamus, magasabb szempontból is tekintsük a dolgot. Hiszen az ember eszes lény, éljen tehát hivatás- és rendeltetészerűen.» (U. ott. 95. l.)

Dobrovits Mátyás dr., a pozsonyi állami kórház főorvosa, néhány év előtt a pozsonyi tanári körben fejtegette a kérdést, s meggyőző érvekkel kimutatta, hogy a «házasságelőtti nemi egyesülés, melyből helyrehozhatatlan bajok erednek, nemcsak nem egészséges, hanem egyenesen káros, mert miatta megakad az ifjú testi fejlődése. De nem is szükséges, hangsúlyozta tovább; a nemi képesség azért el nem vész, mert egy elválasztó mirigyet gyakorolni nem kell.» (Religio. 1907. 203. l.) Végül vázolván a nemi bűnből eredő testi és erkölcsi bajokat, intette a tanárokat, hogy az ifjúságot ilyen irányban idejében világosítsák föl.

Paulsen, a modern ethikusok vezető alakja, a már említett művében teljes meggyőződésből hirdeti a házasságon kívüli önmeztartóztatás szükségét; erősen megrója Frensennek divatból felkapott s szabad szerelmet hirdető «Hilligenlei»-át s az egyetemi orvosi karokra nézve igen megszívlelendő indítvánnyal lép föl. Úgy látja, hogy ma-holnap a családoknál az orvos foglalja el a pap, a lekipásztor egykori tanácsadó szerepét. Hogy tehát az orvosok, akiknek részt tulajdonít a nemi bűn szabad üzéséről ápoló előítélet elterjesztésében, ne csak testi oldaláról tekintsék az embert, hanem magasabb, lelki szempontból is, indítványozza, hogy az egyetemeken az orvos-tan hallgatók számára «orvosi etikát» előadó katedrák állíttassanak fel. (I. műve. 68. l.)

A mondottakból gondolom eléggé kitűnik, hogy mesebeszéd az, mintha az ifjú s a nem ifjú is, főbenjáró kára nélkül

szabadon követhetné nemi ösztöne sugalmait, vagy mintha az önmegtartóztatás ártana az ember egészségének.

A nemi ösztön érzéki élvezetre való kihasználása meghamisítása a Teremtő szándékának, ki azt a fajfenntartás céljából oltotta az emberbe. Crescite et multiplicamini — mondotta az első embernek. A közélet, a családok, a kórházak s az egyesek szomorú tapasztalatai pedig eléggé bizonyítják, hogy ezen ösztön ellen büntetlenül vétkezni nem lehet.

Hasonlóképen előítélet az is, mintha rajta uralkodni nem lehetne. Lehet, ha kerülve az izgató alkalmakat, olvasmányokat, kora ifjúságunktól kezdve az annyira szükséges önmegtagadásban, nevezetesen rendetlen vágyaink fékezésében gyakoroljuk magunkat. Bonum est viro, si a juventute portaverit iugum suum, mondja az Irás. Aki ezt elmulasztja vagy az ellenkezőjét teszi, abból természetesen az érzékiség rabja válik, a legszolgaiabb ember a világon.

Ne is huzódozzunk az önmegtagadástól, vágyaink fékezésétől; mert hát van-e emberi élet soknemű önmegtagadás nélkül? Bizony nincs és nem is lehet; mivel küzdés az ember élete a földön.

Ámítanak tehát, akik meghamisítva a természet által kijelölt célt, még a természetre mernek hivatkozni a szexuális bűn szépítésében.

Nem felesleges végre rámutatni arra a másik balyélekedésre sem, mintha a tiszta élet örömtelen, üres és sivár élet volna. A legtávolabbról sem. Éppen ellenkezőleg áll a dolog. A tiszta élet által nyújtott öntudatnál, az ártatlan szív örömeinél nincs nagyobb gyönyörűség a földön. Akik tapasztalták, tudják, mennyire igaza van Vörösmartynak:

Mi az, mi embert boldoggá tehetne?
Kincs! hír! *gyönyör*? Legyen bár mint özőn,
A telhetetlen elmerülhet benne,
S nem fogja tudni, hogy van *szívöröm*.

— — — — —
Kéjt vesz, ki sok kéjt szórakozva kerget:
Csak a *szerénynek* nem hoz vágya kint.

Pázmány-tanulmányok.

I.

Pázmány Péter fejlődése.

(Köszöntő a Pázmány-serleggel a Pázmány-Egyesület 1913. jan. 30-án tartott lakomáján.)

Tisztelt Irótársaim !

Pázmány Péterről beszélni s egyben egyénisége és történeti jelentőségű működése szellemébe elmélyedni, mindenkor fölemelő egy feladat. Gazdagabb, nemesebb lesz tőle, aki foglalkozik vele. Mert kivételes egyénisége ép oly sokoldalú, mint amilyen sokoldalú s a magyar nemzet életébe vágó volt működése. Mint egy gócpontot, úgy hullámozták körül zaklatott korának zűrzavaros eseményei s ő föléjük emelkedve, valamennyivel érezttette irányító hatását: mint egyházfő, mint író, mint vezető államférfiú s főkép mint egyháza, meghasonlott nemzete s királya érdekeinek a megegyeztetője.

A Gondviselés adta őt nekünk abban a szenvedésekkel teli korban, midőn a magyar föld három részre darabolódott, midőn a török hódoltsághoz a vallási megosztás bajai járultak, midőn, a krónikás szerint, a sok szenvedés miatt az élők irigyelték a halottakat.

Minden ingott akkor, csak Pázmány állott szilárdan s éles látásával gondozta a jelent s jövőndőt. Ilyennek ismerték kora vezető férfiai. I. Rákóczy György csak úgy követte tanácsait, mint II. Ferdinánd. Csodálatoskép, ő, a kath., de a messze jövőbe látó főpap, az önálló, ha mindjárt protestáns Erdélyt a nemzet érdekében valónak tartotta. Meggyőző tanításával vagy harminc magyar főrangú családot konvertált s ezzel abban a jobbagykorban a katholicizmust ismét fölénybe állította. Akik pedig tanításával ellenkeztek, nem tudtak neki megfelelni s Kalauzára a külföldi prot. tudományhoz fordultak feleletért. S midőn ekkép a jelent egyen-

gette, a nemzet messzeható kulturális igényeiről sem feledkezett meg: egyetemével s mint a magyar próza megalkotója ma is világít előttünk.

Valóban egyike volt a legnagyobb férfiaknak, akiket ez a magyar föld valaha a keblén hordozott.

Azonban se kivételes egyéniségével, se nagy horderejű működésével nem kívánok ebben az ünnepies pillanatban közelebbről foglalkozni; az illustris szónokok egész sora megtette ezt előttem más hasonló alkalommal. Egy problémát ragadok ki Pázmány életéből, melyet életíróinál nem találtam eléggé földerítve, mely sokat foglalkoztatott s amely önöket is, mint írókat, közelebbről érdekli s ez az ő nagy férfiúvá való fejlődése.

Minél jobban elmerültem a XVI. század végének, a politikai irányítás kézbevételeivel egyjelentésű protestantizmus fölülkerekedése korszakának tanulmányozásába, minden kiváló egyéni tulajdonságai ellenére is annál inkább megfajthatatlan találynak látszott előttem Pázmány, a kath. pap, pályája sikereivel s különösen a meghasonlott lelkekre gyakorolt ama hatásával, melynél fogva a számbelileg megfogyatkozott katholicizmust ismét lábra tudta állítani.

Voltak ugyanis abban az időben más tehetséges és tevékeny férfiak is, mind az egyházpolitikai, mind az irodalmi téren; de ilyen sikerrel távolról sem dicsekedhetett egyik sem. Oláh Miklós, az ellenreformáció kezdeményezője, majd Verancsics Antal primások egyházpolitikai működése; Telegdy Miklós prédikációi; Monoszlay András 1588-ban megjelent szép Apológiája mind nem tudtak a közszellemben belemarkolni úgy, hogy annak csak némi fordulatot is adhattak volna. Pázmány rendkívüli tehetségei sem látszottak nekem egymagukban kielégítőleg megmagyarázni a fordulat titkát. Tudjuk ugyanis a köztapasztalatból, hogy a legfényesebb tehetség is csak olyan, mint a növény; még a legerőteljesebb se fejtheti ki díszzeit, ha megfelelő talajba nem kerül, ha a körülmények nem kedveznek neki. Sőt elcsenvesz, ahelyett, hogy kifejtené pompáját, melyre képesítve

van. Megfelelő miliő kell a tehetségnek is, hogy érvényesülhessen.

Kutatásaim közben Ipolyi Veresmartijában rá akadtam egy megjegyzésre, mely útbaigazított. Azt írja Ipolyi: Forgách Ferenc gróf nyitrai püspök fedezte föl Pázmányt a magyar egyház számára. Ime a rejtély kulcsa, csak részeire kell bontani.

Forgách püspök eszes és rendkívül energikus férfiú volt, igazi fia a hős Forgách Simon generálisnak, a szomszéd Komjátiból. Egyházmegyéje urai, az Apponyiak, Thurzók, Ungnádok, Zerdahelyiek stb. úgyszólván már mind protestánsok voltak; az ő terve meg nem kisebb volt, mint visszatéríteni őket a katholicizmusra. Egy konvertitához egészen hozzáméltó gondolat. Csakhogy a terv, a szándék még nem elég, annyit más püspökök is akartak. Forgách azonban — Fraknói megjegyzése szerint — valamennyinél jobban felismerte a helyzet titkát. Nem helyezte reményét az akkori időben híveket térítő és visszatérítő földesúri jogba; rájött arra, hogy a protestánsokkal csak az általuk használt eszközökkel lehet sikeresen megküzdeni: iskolával, nemzeti nyelvű szószékkel s különösen az elméket fölvilágosító sajtóval, iratokkal.

Igy esett szeme Pázmányra, a gráci egyetemi jezsuitatanárra, akivel vagy Grácban, vagy még hamarabb a közeli Vág-Sellyén, ahol a jezsuitáknak rezidenciájuk volt, ismerkedett meg. Ő Pázmányban neki való férfit ismert fel s maga mellé vette.

Ime két nagy szellem találkozása a XVII. század elején, akik kiegészítették egymást a nagy mű, az ellenreformáció diadala juttatásában. Forgách püspök, egyúttal az ország kancellárja, adta a külső tekintélyt és az anyagi eszközöket, Pázmány a szellemi erőt. Hogy ez a miliő indította meg Pázmányt az azzá való fejlődését, amivé később lett, szinte kézzelfoghatólag mutatja legelső vitairata, a Radosnyárról, a nyitrai püspök nyári lakából 1602-ből keltezett s Magyary Miklós sárvári prédikátor: Az ország romlásának okairól

című művére írt Felelete. Nem annyira Magyarynak, mint inkább Nádasdy Tamás grófnak, a túladunai hadak főkapitányának, a lutheranizmus nagy pártfogójának, szól benne az ország előtt akkor még ismeretlen jezsuita. Minden során meglátszik a lángész ereje; de a hangján, a szokatlanul bátor föllépésén érezzük, hogy az író háta mögött ott áll a félelmet nem ismerő Forgách püspök, az ország kancellárja.

Ilyen bemutatkozás s ilyen támogatás mellett indulhattott aztán Pázmány pályájának és Forgách püspök, majd érsek-primás oldala mellett, majd 1616-ban a primási székben követve őt, fejlődhetett a magyar történetben megörökített Pázmánnyá. Az erőteljes növény jó talajba volt elültetve, jó miliőbe került; nélküle bizonyára jeles tanár lehetett volna a gráci egyetemen, vagy, hazájába visszatérve, jeles hittérítő, mint Szántó, Balásffy vagy mint Bethlen Gábor kedveltje, a neves bibliafordító: Káldy György; de nem a magyar történet nagynevű Pázmányja.

Igy látom én Pázmány Péter fejlődésének a problémáját. A közélet terén, valamint az irodalomban is könnyű a nagy tehetségnek fejlődni s nagyokat alkotni, ha az alap jól, meg van vetveszámára, ha a kellő miliőbe van beállítva. Azért Pázmány további nagyszerű működésének a méltatásánál soha sem szabad megfeledkezni nagy mentoráról, Forgách Ferenc gróf nyitrai püspökről, aki a kedvező miliőt megteremtette számára.

De, t. uraim, ez a Forgách-Pázmány probléma egyébként is tanulságos. Rávilágít a mindenkori s így a mai kath. irodalom fölvirágoztatásának a titkára is. Ma ugyan mások a viszonyok s más a magyar kath. irodalom feladata, mint Pázmány korában volt. De egy tekintetben a helyzet mindig ugyanaz; ma is a tehetségeknek megfelelő miliőre van szükségük, hogy fejlődhessenek. Közismert s egyúttal sajnos dolog, hogy ma nincs olyan magyar kath. irodalmunk, mint aminő lehetne s aminő számbeli fölényünknel fogva megilletne bennünket. Vajjon talán az arra való tehetségek hiányzanak-e? A viláért sem; szinte ujjal lehetne rámutatni a

már kipróbált vagy a folyton fel-felbukkanó ifjú tehetségekre, melyek azonban felkarolás híján vagy elcsenevésznek, vagy más táborba sietnek kenyeret keresni. Hiányzik nálunk a tudomány, az irodalom s a tehetségek igaz, őszinte értékelése és megbecsülése, hiányzanak a Forgách Ferencek. Mert a természet rendje szerint a nagy tehetség magában nem elég; munkára a tehetségnek is, mint a növénynek, előbb megfelelő miliő kell, hogy fejlődhessék. Ez a mi helyzetünk titka.

A nagy Pázmány emlékére és a magyar kath. irodalom fölvirágoztatására ürítem e serleget. Legyen a mi tollunk is olyan színmagyar, mint az övé volt. Legyen a mi szeretetünk is olyan odaadó egyházunk és hazánk iránt, mint az övé volt. Támadjanak nekünk is a helyzet titkát fölismerő Forgách Ferenceink, hogy a sorainkban rejtőzködő sok erő és tehetség működésbe hozva, megteremthesse minden ágában a virágzó, az értékes kath. irodalmat. Egyebekben, hogy Eszterházy nádorhoz intézett egyik levelével zárom szavaimat: «Istenemet buzgó szívvel kérem, hogy a kegyelmetek gondolatit és tanácsit vezérelje minden üdvösleges jókra». (Hanuy: Pázmány levelei. II. 147. l.)

II.

Pázmány Péter politikai és kulturális működése.

(Ünnepi beszéd, a Fraknoi által emelt Pázmány-síremléknek a pozsonyi koronázó székesegyházban való átadásakor 1914. jún. 7-én)

A domból jövet gyülekeztünk itt össze. Egy sírnál állottunk, melybe 1637. ápril 3-án temették el Pázmány Pétert. Azóta 277 év mult el. Közel háromszáz esztendő. Királyok és főpapok, politikusok és felekezeti nagyságok hosszú sora dőlt ki azóta az élők közül s vajjon ki emlékszik rájuk? Ellenben Pázmány nevének említésénél egyszerre fölszillan mindnyájunk tekintete s valami belső hang azt sugja nekünk: ez a név nem halhat meg, ezt nem felejtethjük el!

Fraknoi Vilmos püspök úré az érdem, hogy az általa emelt Pázmány-siremlék felavatása alkalmából gyűlhettünk össze itt Pozsonyban, Pázmány századokra kiható működésének egyik színhelyén. S a Pázmány-Egyesület szíves felszólítása következtében nekem jutott a megtisztelő feladat, hogy ebből az alkalomból a környezet inspirációja alatt az emlékekből néhány szálát összefűzzek s rátegyem arra a sírra, mely nemcsak a magyar katolicizmus egykori restaurátorának, hanem egyben az ingadozó magyar államiság erőskezü megszilárdítójának hamvait takarja. Rátegyem Pázmány sírjára, akin tipikus kiadásban szemlélhetjük a nagy történeti igazságot, hogy a magyar katolicizmus egyúttal a legrégebb hazafiság is.

Feladatomból nagyszerű s mégsem nehéz; mert Pázmány egyéniségének századokra kiható fontosságát nem nekem kell megállapítanom, megtette azt már helyettem a történelem. Én a tényeknek csak egyszerű interpretátora lehetek, amely célra életének azt a szakát választom, melyben nagy protektorát, Forgách Ferenc grófot, előbb nyitrai püspököt, majd esztergomi érseket s az ország primását, 1616-ban, érseki és primási székén követve, Nagyszombat székhellyel, jobbra itt Pozsonyban oldogatta a nehéz állam- és egyházpolitikai problémákat, mint olyan, akinek kezében az akkori hihetetlenül bonyolódott hazai viszonyok összes szála futottak össze. Igen, az összes szálak. Mert amije volt Richelieu biboros Franciaországnak, az volt valamivel jellemesebb kortársa, Pázmány Péter, Magyarországnak.

Ezzel az interpretálással pedig csak rövid indokolását akarom felújítani annak, miért oly felejtethetlen ebben a hazában Pázmány Péter.

Pázmány működésének megértésére és jellemzésére nem lehet a mai mértéket alkalmazni; más a mai helyzet, mások országos és egyháztársadalmi viszonyaink. Az ő kora egyszerűen kivételes kor volt, talán a legválságosabb a mi nemzeti történelmünkben, amelyben minden, maga a lét vagy nemlét, forgott kockán. Pázmányt tehát a saját korának mértékével kell mérnünk.

Hihetetlenül gyászos korszak volt az, hacsak a külső keretét tekintjük is.

Ami ma egységes magyar királyság, az akkor három részre volt darabolva s három ura volt. A magyar királyságot csupán egy keskeny sáv erre a nyugati határszélen képezte, Pozsonytól Kassáig, majd Komáromig s lefelé Buccariig, Pozsony fővárossal. Ez volt akkor nálunk a megfigyelt közötti katolicizmus főterülete is. A Nagy Magyar Alföld le a határig, Buda székhellyel, török birtok. Erdély, némi tiszántúli és inneni részekkel, protestáns terület külön fejedelemséggel s Gyulafehérvár székhellyel. Ez lett a Hunyadyak egységes, katolikus Magyarországból a mohácsi csata után. Területileg, vallásilag megoszolva, darabokra tépve.

A gyászkeretet azonban még jobban illusztrálja a belső tartalom. Hogy érseki széke elfoglalásakor hová szorult, mivé törpült a nemrég még uralkodó katolicizmus, jellemzően az a tény mutatja, hogy a diéta egy pár évvel előtte nagy szótöbbséggel már protestánst ültetett a nádori székbe, Illésházy Istvánt választván nádornak. Ennél is nagyobb baj volt a három országrész népének általános erkölcsi romlása: a vallást, az alattvalói hűséget s a férfikart aszerint változtatták és kezelték, aki többet adott érte. Valósággal a megvesztegetésekre alapított török becsület irányította a magyar keresztények gondolkozását is. Továbbá az összetartó erő, a királyi trón, sem állott szilárdan; a németrómai császárság feladataival, kivált a reformációval, kint elfoglalt Habsburgok, katolikus voltuknál fogva, száz év lefolyása alatt sem tudták megkedveltetni magukat az országban. Mindezek tetejébe 1619-ben a szomszéd Csehországban kitört a 30 éves vallási háború, mely aztán időtlen-időig lekötve tartotta nemcsak a Habsburgok erejét, hanem a külföldi protestánsokkal szövetséges erdélyi fejedelmek révén a három országrészt is állandó izgalomba hozta.

Ennek a hihetetlenül bonyolult helyzetnek osztályosa lett Pázmány, a primás. Hogy irányító szerepéhez juthasson, eleinte mindenféle akadályokkal kellett megküzdenie. A gyenge

katholicizmusra nem támaszkodhatott, a protestánsok meg a Forgách primás oldalán kifejtett erős hitvédői működéséért meggyűlöltek, legerősebb támadójukat látták benne. Annyira ment kezdetben az ellenséges hangulat ellene, hogy Bethlen Gábor 1620-iki besztércehányai országgyűlése száműzetését határozta el.

De ez csak egy pár évig tartott így. Öt-hat év multán már az események középpontjában találjuk. Vezet és irányít. Odaállította felismert lángesze és energikus, önzetlen jelleme. Oda II. Ferdinánd király feltétlen bizalma és a viszonyok kiáltó szüksége. A kor maga találta meg benne gondviseléses férfiát. A királyi országrésznek volt nádora s voltak más neves férfiai is, s mégis az ő tanácsához vagy közbenjárásához folyamodott úgy a király, mint Bethlen Gábor és I. Rákóczy György. Benne bíztak a személyének varázsa alatt a protestantizmusból nagy számmal visszatérő katolikus főrendek s természetesen őt szidták tovább a protestáns pásztorok.

Valami nagyszerű kép az, mely Pázmány eme működéséről s az összebogozott szálakat kibontogató nagy szellemről az egykorú fennmaradt levelezésből eléink tárul.

S hogy mindjárt az eredménnyel jellemezzem működését, mi volt Pázmány primás működésének az eredménye? A talált helyzet megfordítása. Javulás minden téren. S e javulást nem erőszakkal, hanem szelleme hatalmával idézte elő. Jellemzésül csak két tényt említek föl. A nádori székben — primássága második felében — már kath. férfiú, Eszterházy Miklós ül. A halálakor trónralépett új királyt, III. Ferdinándot pedig I. Rákóczy György prot. fejedelem követői is mentek üdvözölni Bécsbe.

Ahogy ma egyetemlegesen tudjuk elbírálni működését, az őt szempontra irányult. Lehetőleg úgy igyekezett kezelni az erdélyi prot. fejedelmeket, hogy a török további segítségét ne vegyék igénybe, tehát hogy az ne csak ne terjessze tovább hatalmát, hanem lehetőleg visszaszoríttassék. A német ellen s a nemzet önállósága érdekében fönn kívánta tartani

az erdélyi fejedelemséget, egyben azonban a királyi tekintély megerősítésén is fáradozott. A protestánsok kivívott jogait bántani nem engedte s ezzel a felekezeti békét ápolta; de legjobb erejét mégis a katolicizmus megerősítésére és terjesztésére fordította.

Van ebben az eljárásban állampolitika és van egyházpolitika, azonban oly sajátzerű összeállításban, hogy ellentéteit mai szemmel nehéz megértenünk s azért nem csoda, ha Andrassy Gyula gróf könyvében is úgy találjuk, hogy Pázmány politikáját nem tudta érdeme szerint méltányolni. (A magyar állam fennmaradásának és alkotmányos szabadságának okai. 1905. II. 266. l.) Pedig ami nekünk ma különösnek látszik, az az ország akkori viszonyai között égető szükségét képezett, nevezetesen az önálló Erdély, mely nélkül, a királyához hű Pázmány XVII. századbéli stílusa szerint: gallérunk mögé pökik a német. Elégge tapasztalhatta a nagy primás, amint mi is alaposan megtanulhattuk azóta, hogy a Bécsben lakó magyar király és német tanácsosai között, hazánk iránt való jó indulatukat tekintve, igen sokszor különbséget kell tennünk. Nem mindig az történik, amit a király esetleg akarna. Jó volt tehát, ha van egy kis hátvédünk; amint ma sem árt, ha minden hazáját és királyát szerető magyar ember, királyhűsége mellett is egy kicsit függetlenségi.

A bihari alispán fia, a nagyeszű Pázmány, jól átlátott a szitán s ebből magyarázható, hogy rendíthetetlen királyhűsége mellett is szerette, ha fönnáll az önálló Erdély.

Hasonló módon kell értelmeznünk egyházpolitikáját is. Még 1608-ban, midőn még Forgách primás oldalán tevékenkedett, a hozzá kérdéssel forduló II. Mátyás királynak azt javasolta, ne nyúljon a protestánsok törvénybiztosította jogaihoz. Egyrészt mert tisztelte a törvényt; másrészt mert belátta, hogy az ellenkező eljárásban milyen veszedelem rejlik a hazára a törökökkel szövetséget kötött protestánsok részéről. S ebben a pontban már Andrassy Gyula gróf is jól lát be Pázmány lelkébe. Pázmány a katolicizmus erősítésére soha

sem nyúlt erőszakhoz. Tapasztalatból ismerte, hogy főképp a lelkek magárahagyatottsága okozta hazánkban az idegen eredetű protestantizmus elterjedését a mohácsi napok után. Azért, Andrassy szerint is: «Bizik önmagában és ügyének meggyőzhetetlen igazában. Az egyenlő és szabad mérkőzés útján aratott diadalt becsüli a legtöbbre és leginkább ezen a módon hódít. A lelkekre hatva, éri el nagy sikereit». Miután pedig ilyen volt a védelmi módszere, hiábavalóknak bizonyultak Alvinczy Péter kassai prédikátor gyűlölködő hangon írt röpiratai; hiábavalónak bizonyult a pásztorok minden erőlködése, amint a protestánsok az 1613-ban megjelent főművére, a «Kalauzra,» nem tudtak megfelelni, hanem feleletért Wittenbergbe fordultak s onnan is csak tíz év múlva jött meg a felelet: a katholicizmus térhódítása a protestáns főuri családok s természetesen a hozzájuk kötött jobbágyság részén körülbelül biztosítva volt; a protestantizmust belső elvérzés fogta el.

A fordulat megértéséhez figyelembe kell még venni azt a másik ellentétet is, mely Pázmány hitvitázó iratai és politikai levelei, valamint templomi prédikációi közt észlelhető. Ott vallási tanokkal, itt emberekkel állott szemben. Ott kiméltlen; mert nem tűrheti a téves tant, hanem fényes logikájával az utolsó ízigszéjjel szedi. Itt is egyenes szavú, de kiméltelen: nem téveszti el szeme elől a viszonyok követelményeit. Folyton békére buzdít. Ő tanított rá a gyakorlatban a dogmatikai és a polgári türelem közt teendő különbségre.

Ezzel az eljárásával bizonyára vonzotta az embereket s még valamivel: ritka egyenes, nyílt jellemével. Akárki volt is az, senkivel szemben sem ismert hizelgő szót, de restrictio mentalisokat sem. Épp oly nyílt, egyenes szavú volt az őt rendkívül becsülő II. Ferdinánd királlyal, mint VIII. Orbán pápával szemben, midőn követségben járt nála Rómában, hogy a svéd Gusztáv Adolfot támogató franciáktól eltérítse, amilyen egyenes szavú volt Bethlen Gáborral, vagy a barátsága után áhítozó I. Rákóczy Györggyel szemben. Mindegy volt neki, katolikus-e valaki vagy protestáns, mindenkinek érthető

szóval mondta el a maga nézetét, anélkül, hogy gorombának lehetett volna tartani. Ma rendszerint csak akkor szokás így beszélni az emberekkel, ha az illető nincs jelen. Pázmány mindig szembe beszélt.

Némi különbség van mégis a Bethlenhez és I. Rákóczy Györgyhez írt levelei között, ami ismét Beöthy Ákost annyira megtévesztette könyvében, hogy egészen méltatlan sorokat kokárdázott meg a nagy Pázmányról. (A magyar államiség fejlődése, küzdelmei. I. 367—377. l.) Pázmány t. i. keményebben bánt el Bethlen Gáborral, mint Rákóczyval; de ennek oka a két különböző egyéniségben rejlett. Bethlennek ismételten szemére veti, hogy nem tartja meg szavát; azután pedig, hogy ugyanaz a Bethlen Gábor, aki a törökökkel és a külföldi protestánsokkal szövetkezve, ismételten vezette hadait II. Ferdinánd ellen, 1621-ben egyszerre csak fejébe vette, hogy felesége, a Károlyi-leány, halála után megkéri Ferdinánd király fiatalabb leányának, Cecilia Renátának kezét, hogy tehát a Habsburgokkal lép rokonságba s ennek fejében kész váraiba német sereget fogadni, a katolikusoknak kedvezni, sőt esetleg maga is katolikussá lesz; sőt midőn ugyanez a Bethlen, aki a besztercebányai gyűlésen Pázmánnyal együtt a jezsuitákat is száműzte az országhól, most egyszerre a jezsuitákkal is barátkozni kezd s rábírja Káldy Györgyöt, menjen Bécsbe s befolyásával egyengesse útját az udvarnál: amin talán más kapva-kapott volna, Pázmány ezután épen semmit sem ad rá s a királyt is figyelmezteti, ne hajoljon kérésére, mivel nem lehet tudni, mit forgat fejében.

Erre a nyílt, egyenes jellemére mutat végre az, hogy ugyanakkor, midőn I. Rákóczy Györggyel igen barátságosan levelezik, kemény ellentállást fejt ki a kath. nádorral, Eszterházy Miklóssal szemben; mivel Erdélyt el szeretne volna hódítani s mivel egyben-másban, mint nádor, úgy járt el, illetőleg intézkedett, amit Pázmány a köz javára helytelennek ítél. Pázmány tehát nem ismerte a ma a sajtóban s a politikai közéletben divatozó kettős morált.

Ezek Pázmány működésének főbb vonásai. Mindent

összevéve: lángeszében, ritka egyenes jellemében s végre abban a tapasztalatban, hogy katonai, állami és felekezeti ügyekre vonatkozó tanácsai rendszerint igen jóknak bizonyultak, keresem a helyzet titkát, a lelkekre gyakorolt nagy befolyásának a kulcsát, amiből a katolicizmus túlsúlyra emelésében nyilvánuló rendkívüli sikerei is magyarázhatók.

Micsoda napok járhattak tehát itt, a koronázó városban, midőn Pázmány lakott a falai között! Midőn lóháton kísérté fel a várba a hajón érkező királyt; midőn itt tárgyalt Bethlen szombatos kancellárjával, a Kemény Zsigmond regényéből is ismert Pécsy Simonnal; midőn itt gyülekeztek a békekövetek s Pázmány irodájából intézték az ország sorsát; és végre midőn ez az országmozgató Pázmány, belefáradva a napi munkába, itt kertészkedett a saját kertjében s már júniusban érett őszi barackjaival eldicsekedett?

Mert ki hinné, hogy ez a nagy államférfiú, ki egyúttal elsőrangú író is volt, a magyar próza megeremtője, amint e minőségében talán legszebben a prot. Beöthy Zsolt jellemezte; mondom, ki hinné, hogy ez a Pázmány egyúttal nagy gazda is volt, már tudniillik a töröktől mentes birtokain? Pedig az volt. Maga igazgatta uradalmait, maga vezette a számadásokat, maga adta el a termést s természetesen ezzel nagyban fokozta az érseki jövedelmeket, amelyekre nagy szüksége volt — az elhanyagolt magyar kultúrának.

S itt egy új oldaláról mutatkozik be nekünk a nagy Pázmány. A magyar kultúrát nem tataroznia kellett, hanem alapjaiból újból kellett kezdenie. Mikor elfoglalta érsekségét, 900 plébániát számító terjedelmes egyházmegyéjében alig száz plébánost talált, azok is nagyrészt műveltség és erkölcsösség tekintetében kifogás alá estek. Licentiatusoknak nevezett világiak látták el többnyire a hívek lelki szükségleteit. Ebben tártult föl előtte a protestantizmus terjedésének egyik főoka. Azért tisztában volt vele, hogy ha sikert akar elérni, első sorban jó papságot kell magának nevelnie. Nekí is látott a munkának. Nagyszombatban és Bécsben papnevelő intézetet

emelt s Rómába is küldött növendékeket. Tartott zsinatokat s főespereseivel látogatatta az egyházmegyéjét. Hasonlóan felkarolta az iskolaügyet. Nagyszombatban nemesi konviktust állított; Pozsonyban s több más városban gimnáziumokat alapított s azokat jezsuiták vezetésére bízta.

Amivel pedig a magyar pedagógia történetében egyenesen korszakalkotó, elsőnek hangoztatta a leányképzés szükségét s nemcsak prédikációiban oktatta ki erről a szülőket; hanem hogy gyakorlatilag is megmutassa annak a módját, ide Pozsonyba letelepítette a klarisszákat s felállította az első leánynevelő intézetet.

A nagy kulturférfinak azonban ez sem volt elég. Hogy elmaradt nemzetét a művelt nemzetek sorába helyezze, a legnagyobbra vállalkozott, amit másutt csak egész nemzet vagy az uralkodó család ereje tehetett meg, tudományegyetemet alapított Nagyszombatban. — A hazafi lelke nyilatkozik meg e legnagyobb alkotása elé tűzött célban; nemzete jövőjét tartja szem előtt s nem kevesebbet óhajt, mint írja, mint hogy azon az egyetemen s egyetem által «a harcias nemzet erkölcei szelidüljenek s az egyház és állam igazgatására alkalmas férfiak neveltessenek». Szerencsésnek érzem magam, hogy Pázmány ezen egyetemén, mely most az újjáalakított budapesti tudományegyetem, én is szolgálhatom Pázmány magasztos céljait.

Csodálva láthatjuk ezekből, hogy mennyire feltárult Pázmány lelke előtt kora és nemzete minden szükségletének titka s még bámulatosabb az, hogy abban a pénzszegény korban, midőn a királyi kincstár is annyszor üres volt, hogy tudott ennyit alkotni? Ném is egészen 21 évig volt az ország primása s keze nyoma meglátszott mindenben.

Néhány fővonásban ismerve mindezt, vajjon csodálkozhatunk-e azon, hogy Pázmány személyének varázsa alatt annak idején megújult a magyar föld színe s nevezetesen, hogy működése folytán újból erőre kapott a csaknem megsemmisült magyar katolicizmus? S következésképp nem egészen természetes dolog-e, hogy neve több század múltán

sem ment feledésbe, hanem ma is oly elevenen él a köz-tudatban, akár csak egy most szereplő nagyságé?

A történelem nem volna igazságos bírő, ha ez más-képp történhetnék. Pázmány neve halhatatlan, mert ő azt megérdemelte. *Mortuus adhuc loquitur.* Beszél, beszél s beszél róla kivált itt Pozsonyban, működése egykori színhelyén, minden; beszélnek ezek a várromok, ezek az utcák, ezek a házak, ez a dóm, amelyben annyszor prédikált, az akkori események egykorú tanúi. Mind látták Pázmányt az ő nagy-szerű, mindent újjáteremtő működése közt.

Hozzánk is, itt összegyűlve, mintha elevenebben szólna Pázmány emléke. Azért nem búcsuzhatunk el Pozsonytól, illetőleg Pázmánytól méltóbban, mintha működéséből egy-két tanulságot viszünk magunkkal útravalóul.

Véssük először is szivünkbe az ő lángoló hazaszere-tetét, melyért a legnagyobb lemondásokra és áldozatokra is képes volt. Országunk ma ugyan nincs szétdarabolva, mint az ő idejében; hanem politikailag egységes. Azonban helyze-ténél és történeti örökségénél fogva most is küzd bajokkal s fog is küzdeni mindig. Nekünk nem juthat az a békés sors osztályrészül, aminőben az egy nyelvű s jobbára egyvallású nyugati nemzetek élnek, amelyek azonkívül más országgal nincsenek társulva. Mi összetételünknel fogva nehezen kor-mányozható nemzet vagyunk. Csak egy mód vezethet itt békés együttélésre s a nemzet fölvirágoztatására, az, melyet Pázmány mutatott. Ha őszintén és igazán őrizve lelkünkben a királyhűséget, egymás között nem az ellentéteket keressük, nem azt, ami polgárt elválaszt polgártól, hanem azt, ami mindnyájunkat egyesíteni képes. Ha tehát a polgári békére törekszünk, melyet Pázmány annyszor hangoztatott. Törvény-tisztelet és szabadság, párosulva az egymás iránt tanúsított türelemmel, teremtheti meg a kölcsönös megbecsülést, a békés társadalmi fejlődés alapföltételét.

Ez az egyik tanulság.

A másikat Pázmány legnagyobb alkotásával, a tudo-mányegyetemmel kapcsolatban akarom levonni. A nagy ala-

pító azt akarta, hogy egyetemén «az egyház és állam igazgatására alkalmas férfiak neveltessenek». Neveltetnek is. De mi, akik szombatonként ezen az egyetemen doktorokat avatunk, szeretnénk ott több keresztény s nevezetesen több kath. úri ifjúval találkozni; mert amennyire ismerem Pázmány gondolkodását s nemesi érzületét, ő bizonyára elsősorban rájuk gondolt. Tanuljanak tehát, képezzék magukat keresztény ifjaink; mert ha nem teszik, panaszra aztán ne nyilják a szájuk, ha mások, az agilisabbak, mindenben megelőzik őket.

Ez a második tanulság.

Egy harmadik arra vonatkozik, hogy gondoljunk arra, hogy Pázmány egyetemének illenék katolikusnak maradnia.

Egy negyedik tanulság Pázmány életéből a katolikusok összetartására s az összetartás előnyeire vonatkozik, ha van, aki ezt az összetartást létesíteni képes. Ha nem tartunk össze, mindenünkből kiforgatnak azok, akik összetartanak...

De legyen elég a tanulságokból ennyi.

Pázmány: mortuus adhuc loquitur, halála után is beszél, oktat, figyelmeztet és buzdít bennünket. Utat és módot mutat. Tegyük róla, hogy szavának fogamatja legyen... Áldó szelleme termékenyítse meg a mi jóra irányuló törekvéseinket!

III.

Bevezetés Pázmány «Theologia Scholastica»-jába.

(Special-kollégiumom az 1908—9. tanévben.)

1. Pázmány hátrahagyott és az egyetemi könyvtárban őrzött kéziratai között az egyik, Fraknoi nézete szerint, Dobronoky Péternek, a nagyszombati jezsuita kollegium rektorának s Pázmány jó barátjának kezeirésével, ezt a címet viseli: «Theologia Scholastica Cardinalis Pázmány, quam Graecii dictavit anno 1603. et deniceps, Collegio Tyrnaviensis in memoriam academici fundatoris data 1638.»

Irodalomtörténetünk, mely Pázmány magyar nyelvű vitairatait klasszikusaink sorában emlegeti, erről a művéről

hallgat. Bizonyára két okból. Először, mert latinul van írva s másodszer, mert nyomtatásban csak a legújabb időben jelent meg. Innen az egyetemes theologiai irodalomtörténet írói is, mint Hurter «Nomenclator»-ában s Werner Károly az ő «Geschichte»-jében szintén említettlenül hagyják. Az irodalomban csak azóta tesz számot, hogy tudományegyetemünk hittudományi kara Pázmány összes (magyar-latin) műveit teljes sorozatban sajtó alá rendezte, vagy újból kiadta. Ebből az alkalomból jelent meg a «Theologia Scholastica» is, mint a latin sorozat IV., V. s részben VI. kötete, Breznay Béla professzor, a mű sajtó alá rendezőjének «Praefatio»-jával (az 1899., 1901. és 1904. években), miután e sorozat három első kötete Pázmány latin filozófiai műveit foglalja magában.

A nyomtatásban megjelent mű címe: «Petri Cardinalis Pázmány Theologia Scholastica, seu commentarii et disputationes, quae supersunt in secundam Theologicae S. Thomae Aquinatis Summae et tertiam partem.»

Maga a kéziratos mű Pázmánynak, még mint jezsuitának s gráci egyetemi tanárnak az 160³/₄, 160⁴/₅, 160⁵/₆, és 160⁶/₇. tanévekben tartott theologiai előadásait, illetőleg diktátumait tartalmazza, részben sajátkezűleg, részben idegen kézzel írva; de az idegen kezű írást is maga javította s bővítette.

A kézirat Pázmány halála után hagyatékából került a nagyszombati jezsuita collegium birtokába, mint címében olvassuk: In memoriam academici fundatoris. Emlékül maradt az általa 1635-ben alapított egyetemnek. Mint ilyen, egyrészt emlékéét őrzi egyetemünk nagynevű alapítójának, lévén a mai budapesti egyetemünk a Mária Terézia által Budára, majd fia, II. József által Pestre áthelyezett s újjáalakított Pázmány-alapította nagyszombati egyetem; másrészt pedig letéteményese Pázmány gráci egyetemi theologiai előadásainak, tehát Pázmányban az egykori tanárt mutatja be nekünk.

Ime az ok, miért került ez a mű kathedrára. A kegyeleten kívül ugyanis, mely egyetemünk részéről Pázmányt mindenkor megilleti, szorosan tudományos cél is vezetett, midőn 1908/9. tanév első szemeszterében, heti egy órával,

előadásaim sorozatába *e mű ismertetését* fölvettem. Részben a tudományban divó szokást is követtem. Ma ugyanis a hittudományban mindenfelé észleljük a visszatérést a régiekhez; a protestánsok között ennek az iránynak a többi között egyik legkiválóbb képviselője a berlini Harnack. Kiadják és tanulmányozzák műveiket. A «Theologia Scholastica» is a régibb kornak maradványa s miután most már nyomtatásban is birjuk, mi is visszatérhetünk rá s tanulmányozhatjuk benne a Schola mestereinek tanítványát; a jeles római tanárok, névszerint Vasquez Mihály dogmatikai előadásainak a hallgatóját, akinek iskolai diktátumait Pázmány — a tanítvány — kezével följegyezve s egy kötetbe foglalva, szintén őrzi egyetemi könyvtárunk.

2. *Pázmány életviszonyai.* A mű előtt előbb szerzőjével kell megismerkednünk. Pázmány élete a közönség előtt is nagyjában a magyar irodalomtörténetből ismeretes. Született 1570-ben (tehát a török uralom idejében) Nagyváradon kálvinista szülőktől; meghalt 1637-ben márc. 19-én. Pozsonyban, a dómban, a főoltár előtt van eltemetve. Teljes életrajzát Fraknoi Vilmos írta meg (Pázmány Péter és kora. 3 kötet, 1868—82. és Pázmány Péter, 1886, egy kötet, a történeti életrajzok között). Levelezését előadásaim óta 2 kötetben Hanuy Ferenc dr. gyűjtötte össze s Pázmány műveinek befejezése gyanánt az egyetem adta ki. (1910—11.)

Pázmány életének, nevezetesen ifjú korának egyes részleteivel újabban Karácsonyi János foglalkozott behatóbban. Értekezett «Panaszról», a Pázmánycsalád a Sebes Körös mellett Biharban fekvő ősi birtokáról, a honnan praedicatumukat is vették. (Religio. 1907. 395. l.) Azután írt Pázmány ifjúságáról és rokoni összeköttetéseiről (Religio. 1907. 351. l.); több idevonatkozó, eddig kevésbé ismert részletet világítva meg. Eszerint Pázmány Péter, Pázmány Miklósnak, a bihari alispánnak és a szomszédos birtokú Masszay (szerinte helyesen: Majsay) László leányának, Margitnak, volt egyetlen gyermeke. Új mozzanat továbbá az, amit az ifjú Pázmány kath. hitre való áttéréséről állapított meg. Karácsonyi szerint Possevinó

Antal jezsuita atya körútjában Naggyáradon találkozott Pázmány atyjával s ez fiát 1583-ban az ő ráhatása alatt küldte Kolozsvárra jezsuitákhoz iskolába; ami különben akkor a kálvinista családokban épen nem volt szokatlan eljárás. Az ifjú Pázmányra Kolozsvárt Schreck Farkas jezsuita tanár volt nagy hatással (a legújabb ideig Szántó Arator István jezsuitára gondoltak), úgy hogy 1587-ben belépett a jezsuita rendbe s a noviciátust Krakóban töltötte. Innen, mivel a krakói levegő ártalmas volt egészségére, 1590-ben Bécsbe került filozófiára, onnan pedig előljárói, kath. mostohaanyja beleegyezésével, 1593-ban Rómába küldték theológiára.

A tanulmányunk tárgyát képező műve értékelése céljából különösen fontos, hogy ismerjük Pázmány növendéki, valamint kezdő tanári idejére vonatkozó életviszonyait, nevezetesen studiumait 1593-tól egész 1603-ig; midőn mint gráci egyetemi tanár a jelen könyvbe foglalt theologiai előadásait tanítványainak tollba mondotta. Ugyanis, mint alább lesz arról szó, mindjárt tanulmányai végeztével Grácba, a rend egyetemére került.

Először is tudnunk kell, kik voltak Rómában — mint ma mondanók — dogmatikus tanárai; mivel a növendékre későbbi irodalmi működése szempontjából a legelső s legmélyebb hatást rendszerint tanárai gyakorolják.

Breznay dr. «Praefatio»-jában erre vonatkozólag egyszer azt mondja: Roma e schola Bellarmini reversus (XI.), máskor meg: Bellarminus Collegii Romani S. J. Rector superior eius fuit (VIII.), ismét más alkalommal: Magistris suis Bellarmino et Vasquez. (XIV.) Ebből az következik, hogy Pázmánynak Rómában Bellarmin és Vasquez voltak dogmatikus tanárai.

Ezzel szemben Kovács Lajos prem. tanár (Pázmány «Kalauza» és Bellarmin «Disputatiói». 1908. 80. l.) vitatja, hogy Pázmány római tartózkodása alatt Bellarmin már nem tanárkodott, hanem a római jezsuita kollegiumnak volt rektora; tehát hogy Pázmánynak csupán előljárója lehetett. S mivel Bellarmin ezt írja «Önéletrajzában»: «Anno 1592. fac-

tus est rector collegii Romani, non finivit suum triennium, sed missus est Neapolim, ut ibi esset provincialis,» következik, hogy mint előjáróval is csak 1594-ig érintkezhetett.

Eszerint Bellarmin nem volt Pázmány tanára, mint Breznayn kívül Ipolyi (Veresmarty életrajzában) és Fraknoi is gondolták. Mellékesen megjegyzem, hogy mivel Pázmány, mint rendi növendék, a római jezsuita kollegiumnak volt tagja, hiába keresnök nevét Steinhüber «Geschichte des Collegiums Germanico-hungaricum» című műve magyar növendékei között.

Ezenkívül Fraknoi (Pázmány P. élete és kora I. 9. l.), hivatkozva Timon «Purpura Hungarica» című művére, azt állítja, hogy Rómában Vasquez és Valentia atyák voltak vezetői. Ugyanezt olvastam Kolozsvárt a ferenciek kolostorában lévő Pázmány-képen: Romae sub celeberrimis viris Patre Georgio de Valentia et Michaele Vasquez S. J. Hispanis studuit.»

Ebből egészen bizonyos az, hogy Vasquez de Padilla Mihály (megkülönböztetendő a híresebb Vasquez Gábortól) csakugyan tanára volt. Ezt mondja maga Pázmány a már említett és sajátkezűleg írt római iskolai diktátumának elején: «1593. per R. P. Michaelem Vasquez.» Tartalma: I. De incarnatione. II. De sacramentis in genere (vége hiányos). III. De SS. Eucharistia. Ez utóbbinak homlokán ismét ez olvasható: Novemb. 1593. R. P. Mich. Vasquez.

Valentiára nézve ellenben Pázmánynál semmiféle följegyzést nem találunk; sőt erre nézve hasonló nehézség látszik fennforogni, mint Bellarmint illetőleg. Ugyanis Hurter «Nomenclator»-ában (I. 281. l.) írja, hogy Valentia csak 1598-ban került Rómába tanárnak. Ugyanezt ismétli a Wetzer-Welte-féle «Kirchenlexikon» is (II. kiad. 12. köt. «Valentia» alatt). Ennélfogva Valentia a Rómából 1597-ben eltávozott Pázmánynak nem lehetett tanára. Pedig két tanárának kellett lennie, mivel a jezsuita iskolákban mindig két tanár adja elő a dogmatikát, vagy mint akkor mondták: a theológiát. Ezek közül Vasquez Mihály bizonyos lévén, nyomozandónak marad a másik tanár, akinek nevét eddig biztosan meg nem állapíthattam.

A theologiai kurzus végeztével, előjárói azonnal 1597-ben

Grácban alkalmazták tanulmányi felügyelőnek, egy évre rá pedig ugyanott az egyetemen a filozófia tanára lett, aminek emléke az újabban szintén kiadott három kötetes filozófiai diktátuma. Azonban nem sokáig működhetett katedráján; mert mint Veres Endre «Carillo Alfonz levelezései 1907» című művében olvassuk, Carillo jezsuita provincialis Pázmányt 1600 októberében Grácból Vágsellyére, a jezsuiták egyik akkori főhelyére, helyezte át. Ettől fogva három éven át Magyarországon tartózkodott, különösen Forgách Ferenc gróf nyitrai püspök mellett, a hittérítés munkájában fáradozva s irodalmilag is ekkor lépett fel először. (L. tanulmányomat: Pázmány Péter Nyitrán. Religio. 1907. 91. l.)

Első magyarul írt s nyomtatásban megjelent műve — ő írt elsőnek a magyar jezsuiták közül magyarul — a «Felelet»-e volt, mely cáfolatul jelent meg Magyary István sárvári (Vasm.) luth. prédikátor «Az országokban való sok romlásoknak okairól» címen kiadott művére. A «Felelet» előszava szerint (l. Pázmány P. összes művei I. köt. 894. l.), kelt: Radosniae, vagyis Radosnyán, közel Pöstyénhez (Nyitrán.), a nyitrai püspök most is fönnálló négy tornyos nagy kastélyában írta. A művet, mint ugyanott olvassuk: pridie Idus Oct. 1602-ben készítette el; nyomtatásban azonban csak 1903-ban jelent meg Nagyszombatban.

1603. szept. 20-án innen ismét visszatért Grácba, (ez már a Bocskay-fölkelés ideje volt) s az ottani egyetemen újból tanár lett; de már nem a filozófiának, hanem a theológiának tanára. Mint a «Theologia Scholastica» 358. oldalán ő maga sajátkezüleg följegyezte: katedráját nov. 7-én foglalta el. Ettől fogva négy éven át magyarázta szent Tamás Summá-ját, illetőleg diktálta kéziratos művét; 1607-ben pedig újból s véglegesen visszatért hazájába, Forgách Ferenc püspök, akkor már kinevezett esztergomi érsek kérelmére, kinek jobb keze, majd 1616-ban utódja lett.

3. A «*Theologia Scholastica*» tartalma. A négy év (1603—1607) tanári munkáját tartalmazza jelen könyvünk. És pedig, mivel, mint az 1695-iki jezsuita «*Ratio Studiorum*»

utólag írásban is kifejezte, a jezsuitáknál minden theol. tanárnak szent Tamást kellett nyomon követnie, a Th. Schol. tartalma is a «Summára» támaszkodik, annak quaestióit és articulusait követi sorjában, a következő módon.

A Summa (mely három, illetőleg négy részre oszlik fel: Pars I., Prima II-ac, Secunda II-ac et Pars III) Pars I-ájáról csak a rövid előszóban emlékezik meg, különben azt mellőzve, mindjárt a I-a II-ac-en kezdi előadását s mint szent Tamás, ő is, a «De ultimo fine hominis in communi» értekezik. Így indul a mű s a szent Tamás további articulussainak megfelelően, jó darabig csupa ethikai anyagot fejtetget és csak itt-ott vet fel közben dogmatikai kérdéseket is, a régi theologiai iskolák bevett módszere szerint, amidőn a ma már két önálló tantárgyat képező dogmatika és moralis még egységes egybefoglalt tantárgyként kezeltetett.

A minket közelebbről érdeklő dogmatikus részeket a «Theologia Scholastica»-ból tehát külön kell kiemelnünk.

Az *első* kötetben a bűnről szóló morális szakaszban találjuk az első dogmatikai fejtegetést: «De peccato originali» 281—322-ik oldalig. A *második* kötetben már «In tertiam partem Summae» tér át s valamint szent Tamás, miután az ember végső céljáról s a rávezető eszközökről, a malasztól s az erényekről értekezett, e részében átmegy az érdemi okra: Jézus Krisztusra s tárgyalja a «De Verbo incarnato» tant, hasonlóképp Pázmány is. Azonban a malasztot mellőzve, Pázmány második dogmatikai tractatusa: «De Verbo incarnato» (355—587-ik oldalig.) Ezután följegyezve következik négy évi hallgatóinak a névsora (588—591. l.), erre pedig «De Sacramentis in genere» (595—752.) Ugyanebben a kötetében a szentségek közül a «De baptismo» is tárgyal; de csak az elejét. (754—801. l.)

A *harmadik* kötetben folytatólag tárgyalja a keresztségről szóló tant, a 39. oldalig. Utána, de nagyon röviden (40—46 l.) «De confirmatione» s végül «De Eucharistia» (47—188 l.); de csak mint szentségről s nevezetesen az erre vonatkozó egyik kérdésről: a transsubstantiációról.

Ez az egész, ami bennünket, mint dogmatikusokat, Pázmány «Theologia Scholastica»-jából érdekel.

A fundamentalista szintén talál őt érdeklő részekre az első kötetben, a «De fide qua virtute theologica» című részben. Nevezetesen a «de natura fidei», a «de magisterio vivo, de ecclesia et pontifice ejusque infallibilitate» kérdésekről, I. 380. és 464—514. oldalakon.

A mű nagyobb részét azonban a ma külön tárgyként előadott morális képezi, Breznay dr. által a nyomtatott kiadásban új címek alá foglalva: De generalibus moralis christianae principiiis; de ultimo fine hominis; de actibus humanis; de peccatis — és De virtutibus doctrina morum christiana specialis: de fide, spe et charitate, de iustitia et iure, de religione.

Mindezekből kitetszik, hogy Pázmány műve, a «Theologia Scholastica», nem a mai értelemben vett dogmatika; hanem annak csak néhány részletét tartalmazza. Megjegyzendő különben, hogy sz. Tamás Summájának első részét, t. i. az Istenről és a teremtésről szóló tant, nem adta elő, legalább a kéziratban annak nyomát nem találjuk; a végén pedig az eucharistiánál, mint szentségnél, szakad meg a fonal.

4) A «Theologia Scholastica» hiányzó részei. A kézirati szövegen érezhető nyomok arra látszanak mutatni, hogy Pázmány egyetemi előadásainak s következőkép a kéziratba bekerült diktátumoknak is történetök van. Habet sua fata libellus. Több jeltől ugyanis arra kell következtetnünk, hogy Pázmány a katedrán tényleg többet adott elő a dogmatikai anyagból, mint amennyi a kéziratban ránk maradt.

Igy az I. kötet 29, 59. és 119., a II. kötet 587. oldalán ezt a megjegyzést találjuk: deficit textus, hiányzik a folytatás. Ez azonban csupán a leírási hiányra is vonatkozhatik. Nagyobb fontosságú az, amit magában a fennmaradt szövegben több helyütt olvasunk. Idézve a nyomtatott példányt, az I. kötet 89. oldalán, a belső cselekedetekről beszélve, ezt mondja Pázmány: *cum explicaremus, quomodo species Angelorum possint esse naturales in repraesentando*. Sz. Tamás első ré-

szében a Pázmány által e helyütt említett 55. quaestiójában csakugyan az angyalokról értekeznek. Pázmány eme szavaiból tehát feltétlenül arra kell következtetnünk, hogy az angyalokról szóló quaestiót ő is kommentálta előadásában; de művében ez az előadása hiányzik. Ugyancsak az I. kötet 376. oldalán (a bocsánatos bűn alanyáról beszélve) a végén ezt mondja: *Caetera, quae ad has duas quaestiones pertinent, facilia sunt, et in Medina aut Valentia videri poterunt; nos enim brevitati servire oportuit, ut materiae difficiliori de necessitate gratiae tempus locusque daretur. Siet tehát egy fontosabb anyag: a a malaszt tárgyalására; amiből hasonlóképp föltételezhetjük, hogy elő is adta az iskolában, könyvében azonban ez is teljesen hiányzik. (Sz. Tamás a malasztól I—II.-ae q. 109. seq. tárgyal.) Egyenesen megerősít pedig ebben a hiszemünkben, amit I. 320. oldalon az eredeti bűnnel kapcsolatban ír: *Probabimus autem de gratia, nullam esse actionem...* és egy-két sorral alább: *Et ideo dicemus gratiam sanctificantem esse aliam formam...* Nyilván tárgyalta tehát a malasztól szóló tant, anélkül, hogy megtudhatnók, hogy mit?*

Breznay dr. is észrevette e hiányt s «Praefatiojában» föl is vetette a kérdést: mi lehet ennek az oka? De az okot nem találta el; mert amit mentségül fölhoz: *tempus virum eximium et summe industrium defecisse* (X.), hogy elő akarta adni, de nem maradt hozzá ideje, annál kevésbbé állhat meg, mert hiszen szent Tamásnak a *gratia* után következő részeit tárgyalta; tehát ha ideje nem futotta volna, ezeket kellett volna elhagynia, nem pedig azt, ami a sorrendben előbb áll. Különben is az angelológiáról egyenesen maga Pázmány mondja, hogy tárgyalta.

A magában homályos kérdésre meglepő világosságot vet Aquaviva jezsuita generális 1604-ből való s a budapesti egyetemi könyvtárban «*Collectio Caprinaiana*» tom. 99. pag. 34—39. másolatban őrzött irata, ezen címmel: *Censura propositionum P. Petri Pazmanii professoris theologiae Graecii a Claudio Aquaviva Roma missa anno 1604. ad P. Alfonsum Carillum provincialem Austriae.*»

Az irathból megtudjuk, hogy valaki Rómába a generális-hoz beküldötte Pázmány gráci előadásainak kéziratát (*«acceptis litteris et scriptis omnibus pertinentibus»* írja a generális a levélben); a generális megvizsgáltatta az anyagot és 12 tételt belőle megcenzurázott. Legtöbbje a tételeknek a malaszt-ról szól, vagy ami azzal összefüggésben van, a 8. és 9. tétel pedig az angyalokról.

Ilyen cenzurázott tételek: Propos. I. *«Auxilium gratiae necessarium esse ad efficiendum quodlibet opus moraliter bonum, etiam si alias sit naturale ac virtutis acquisitae.»* Propos. 8. *«Angelos non est certum, non fuisse creatos ante hunc mundum corporeum»*. Valóban, ha mai szemmel nézzük őket, az előbbi tétel csakugyan úgy hangzik, mint Baius és Quesnellus elítélt hasonló tételei; az utóbbi pedig olyan, hogy a IV. lateráni zsinat határozata óta (1215): *qui (creator) sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam* — nem igen akadt theologus, aki vallotta volna.

A végén ezenfelül ezt írja a generális: 13. *aliae multae propositiones in litteris ad nos missis inveniuntur. Sed quia negat illas se docuisse, vel dixisse (eszerint Pázmány ellen valafni tani vizsgálat volt folyamathán), nihil addendum occurrit in hac parte.*

Az irat bevezetésében pedig akkép intézkedik, hogy e tételek formális visszavonását nem kívánja Pázmánytól; hanem azt kívánja csupán, hogy majd alkalmilag, jövődő előadásai-ban, ellenkező tételeket tanítson: *quasi propria sponte mutando sententiam.*

Ime a hiányok oka!

Az engedelmes Pázmány bizonyára ezért hagyta el kéziratában az előadott, de cenzurált részeket (*de gratia, de angelis*) teljesen, mivel 1607-ben végleg elhagyván a kathedrát, azokat újból előadnia, illetőleg újból átdolgoznia nem volt többé alkalma.

Amint pedig ez a cenzuráról szóló Kaprinai-féle levél-

másolat eléggé megmagyarázza a «Theol. Scholastica» egyes hiányait; úgy egy másik, az exaeteni (Hollandia) jezsuita collegium levéltárában fennmaradt eredeti Pázmány-levél (kiadta Hanuy: P. Pázmány epistolae collectae. 1910. I. 16. l.) azt bizonyítja, hogy Pázmányt a generális máskor is vonta felelősségre egyes kathedrai tételei miatt.

Pázmány eme sajátkezű levelét 1606. aug. 21-én Grác-ból írta Aquaviva generálisnak. A levél hosszú és különösen második felében több, nevezetesen a Kaprinaiból ismert cenzurákra vonatkozó panaszt is foglal magában. Azt írja, hogy 1604-ben az ellene hozott cenzurákra hosszasan válaszolt (diffusas litteras scripsit); de levelét, melyre «az idén (1606-ban) a nagybőjt végén» véletlenül bukkant rá, ott (Grácban) visszatartották s nem küldték el Rómába. Ezért történhetett, írja a többi között, amint utóbb a generálishoz írt leveleiben kétszer-háromszor is fölpanaszolta, hogy a censoroknak további magatartása nem az volt, mint a minő lehetett volna, ha ama 1604-ki védőirata akkor kezükbe kerül.

Ez a panasz azt mutatja, hogy a Kaprinai-féle levélmásolatban foglalt cenzuraügynek folytatása is volt, hogy Pázmányt további cenzurák is érték, amit gyanítani enged az exaeteni levél amaz állítása is, melyben azt mondja Pázmány, hogyha amaz akkori védőiratát az utolsó cenzor (qui ultimo censuit) olvasta volna, most több tételéről másképp ítél. Azért az utolsó cenzurát (a levél elején olvassuk is a két cenzurált tételt) «surreptitia»-nak, a nem jól informált cenzortól hozott-nak mondja. Nem akar panaszkodni, úgymond, hanem csak azért írja ezt: ut. P. V. intelligat, quomodo res geratur.

Mindenesetre az eset mögött a gráciak részéről Pázmánnyal szemben folytatott valami nem jóhiszemű agitációt kell gyanítanunk. Amit megerősíteni látszik egy más körülmény is, amelyről Pázmány ugyanezen levelében megemlékezik. Azt mondja ugyanis, hogy P. Deckerius tanártársa előadásából ő is küldött 1604-ben két quaestióból vett néhány propositiót a P. generálisnak Rómába; hogyha, úgymond, az ő tételeit olyan szigoruan bírálják (tam exacte censentur), azokat is, mint a

hittel ellenkezőket (*fidei contrarias*) ítéljek el; de, úgymond, feleletet sem kapott (*verbum nullum accepi*). Ez bizony az eljárásban kétféle mértékre mutat, amit az egyenes lelkű Pázmány fölpanaszolni kénytelen.

Eme exaeteni levél megírására tulajdonkép alkalmul szolgált a generális egy irata, melyet a provinciális útján intézett Pázmányhoz s melyben két újabban cenzurázott tételét közli vele. Azért Pázmány így kezdi levelét: *Paucos ante dies, prorsus inopinato redditae mihi sunt litterae R. P. V. provinciális cum censura duarum propositionum, quas non sine gravi animi mei dolore vidi: Ea imprimis de causa, quod cum summo studio conatus sim, nullam huiusmodi rerum occasionem dare, videam tamen evadere non potuisse. Sit nomen domini benedictum.*

Azután részletesen kifejti, mely értelemben tanította a két cenzurázott tételt. Az első: *An subsistentia creata ex natura rei distinguatur a natura et an Scoti, Durandi, aliorumque sententia, quae docet: non distingui creatam subsistentiam a natura nisi ratione, destruat mysterium incarnationis?* A második propositio a soteriologiában szereplő elégtételadásról szól három részben: *An pura creatura cum quacunque gratia possit pro peccato mortali perfecte satisfacere Deo etc.?*

Szóval ez az utoljára kifogásolt két tétel már az «Incar-natio» körébe tartozott.

A két ismertetett iratból, azt hiszem, eléggé megérthetjük a «Theologia Scholastica» hiányzó dogmatikus részeit. De még más dolgokra is következtethetünk belőlük. Így arra, hogy Pázmánynak erősen önállóan gondolkodó fejnek kellett lennie, különben nem kerül a rendi indexre. Azután meg az a többszöri feladás a rendtársak részéről arra is mutat, hogy Pázmánynak már a rend kebelében eltöltött tanári élete is meglehetősen mozgalmas lehetett, akárcsak a későbbi itthoni hitvédői pályája. Volt tehát alkalm a támadásokra jókor megedzenie magát.

5. *Viszonya sz. Tamáshoz.* Pázmány a jezsuita tanítási rendszer szerint előadásaiiban aquinói sz. Tamás Summáját

követte. Breznay dr. a «Praefatióban» erre vonatkozólag ezt írja (XIII.): *suo modo imitator S. Thomae Aquinatis, doctrina sacra imbutus magistro Gabriele Vasquez illustri*... Majd (XIV.): *Suo iudicio semper incedebat, et tamen rara exceptione a D. Thoma discessit.*

Mindkét állítás félreértésre ad alkalmat, amennyiben elsőben is Vasquez Gábornak, mint volt tanárának, kiemelésével, Pazmányynak theologiai irányát, illetőleg a korabeli theologusok között elfoglalt álláspontját látszik jelezni. Ez pedig távol áll a valóságtól. Se tanára nem volt Pázmánynak; hanem, mint láttuk, a kevésbbé híres Michael de Padilla Vasquez előadásait hallgatta Rómában; se pedig Vasquez Gábor irányát nem követte, ellenkezőleg, előadásaiban sokszor foglalt ellene állást, mint a kéziratos műből láthatjuk. Vasquez Gáborról, Suarez vetélytársáról, ugyanis ezt írja Hurter (Nomenclator I. 264. l.): *Elucet in operibus eius... etiam quaedam singularitas et a communi tritaque Scholae doctrina dissentiendi libertas, quae nonnumquam abreptas sententias minus tutas vel etiam erroneas tuetur.* — Vasquez Gábort többször bizonyos különködés jellemzi felfogásában.

A mi pedig Pázmány viszonyát szent Tamás Summájához illeti, az körülbelül abban merül ki, hogy állandóan a Summából indul ki. Különben a Summa egymás után következő quaestióinak egy-egy articulusát, olykor több articulust is egybecsatolva, tanítványai előtt felolvasottnak tekinti s nem magát az articulust fejtegeti, hanem a rája vonatkozó vagy vele kapcsolatban álló s újabban felmerült skolasztikus kérdéseket. Ezeknek a kérdéseknek a különböző nézetek szerint való megvilágítását összegezi; végül pedig a saját nézetét adja elő, többnyire bő indokolással, folyamatos előadásban s nem syllogisticus formában, ami által teljes áttekintést nyújt az illető kérdés akkori tudományos állásáról.

De az egymásutánt is úgy kell érteni, hogy nem veszi sorba s nem kommentározza a Summa összes quaestióit, sem pedig a quaestiók összes articulusait, ez óriási munka volna; hanem válogat. Így pl. mindjárt az elején az I. quaestio után

átugrik a XVII-re (31. l.) s ebből is öt articulust összevonva, a rájuk vonatkozó «unam difficultatem» röviden tárgyalja; a többi négyet (a quaestio szent Tamásnál kilenc articulusból áll) elhagyja s fejtegetése végén egy rövid megjegyzéssel igazítja el a dolgot: Ex quibus facile intelligitur doctrina sequentium articulorum (39. l.).

Pázmány tehát tulajdonképen nem is szent Tamás tételit fejtegeti, mint inkább szent Tamást tovább fejlesztve, a Summa kapcsán újabban felmerült skolasztikus kérdések és nézetek körül tájékoztat, keresi a helyes álláspontot s a saját egyéniségét is igyekszik érvényesíteni, mikor a felsorolt nézetek után oda teszi: mea sententia autem est. Így pl. a 72., 105, 135. stb. oldalakon.

A II. kötet 13. oldalán pedig egyenesen ezeket olvassuk: Nos praetermissis ceteris virtutibus moralibus, quae de iustitia videbantur dicenda, explicabimus et brevitatis ac lucis causa, relicta D. Thomae methodo, disputationes 15 instituemus.

A kapcsolat Pázmány «Theologia Scholasticája» és szent Tamás «Summája» között tehát inkább csak a külső kerekre szorítkozik.

6. A «Theologia Scholastica» tudományos értékelése. Valamely könyv tudományos értékét egyrészt a szerző sajátos munkája, illetőleg a könyv anyagának és módszeres földolgozásának érett volta, másrészt pedig azon hatások szerint mérlegeljük, melyek alatt állva a szerző, több-kevesebb önállósággal alkotta meg művét.

Az első szemponton különösen azt az időkörményt értjük, midőn a szerző maga itéli művét megjelenésre érettnak, ami rendszerint a könyv megjelenésével egyidejűnek vétetik. A komoly szerző t. i. akkor szokta nyilvánosságra bocsátani művét, ha azt a maga részéről befejezettnek, szóval a közrebocsátásra már alkalmasnak gondolja.

A «Theologia Scholastica» belső becsének megítélésénél ez a szempont különös figyelmet igényel. Szerzője, Pázmány, amellet, hogy életében annyi könyvet bocsátott közre, ezt a kéziratot haláláig fiókjában tartotta s csak halála után a vég-

rondeleti végrehajtók jóindulatából került a nagyszombati jezsuita kollégium birtokába. Hogy ő maga hogyan vélekedett róla, azon az egy beszélő körülményen kívül, hogy ki nem adta, semmiféle nyomára nem akadunk. Egy más körülmény azonban mégis azt mutatja, hogy nem kevésre becsülte: A kézirati mű, ahogy ma bírjuk, nem a gráci tanársága idejéből, hanem egy későbbi időből való; mert a négy tanév hallgatóit egy sorozatban csak azután lehetett bevezetnie, miután már a tanársága elmúlt. Az a benyomásom, hogy Pázmány a művet Forgách oldala mellett, tehát 1607 után, részint sajátkezűleg másolta, részint más által másoltatta a meglévő iskolai jegyzetei alapján, tehát oly időben, midőn az egyház kormányzata s hitvitái már teljesen elfoglalták. Ha pedig tetemes elfoglaltsága mellett is gondját viselte a műnek s még másolására is szakított időt, ez mutatja, hogy mégis csak becsesnek tartotta.

Ha még sem adta ki, pedig egy ilyen könyvnek a megjelenítése éppen az ő részéről nagyon jól illett volna szellemi ajándéknak az általa alapított egyetem számára, amidőn másrészt összegyűjtött prédikációinak jó részét csak egy évvel halála előtt 1636-ban adta ki, ebből a tényből némi valószínűséggel arra lehet következtetni, hogy vagy maga sem ítélte sajtó alá érettnak, vagy talán azon rend tagjainak használatára nem ítélte alkalmasnak, amely rend részéről előadásai egykor annyi kifogásban részesültek.

Bármilyen is volt az igazi oka annak, hogy fiókjában elzárva tartotta, az az egy bizonyos, hogy ki nem adta, s a kézirat csak mint kézirat maradt reánk. Tényleg, a kézirati anyag belső szerkezete némi befejezetlenséget árul el. A «Theologia Scholastica» tételei kidolgozás tekintetében különböző értékűek. Némelyek és pedig elég nagy számmal, inkább csak előadási kivonatoknak tekinthetők s gondosabb kidolgozást igényelnének; mások ellenben (pl. a római pápáról szóló disputáció) teljesen ki vannak dolgozva. Általában az előttünk fekvő mű, mint Breznay dr. is megjegyezte: *est liber ab auctore non ubique revisus*. (XV.) Hiába, a jó iskolai könyvek

csak kathedrán ülve készülnek s később, hogy befejezhesse, ez hiányzott Pázmánynak.

Ebből a körülményből azonban korántsem következik az, hogy a jelen műnek semmi tudományos értéke nincsen. Ellenkezőleg, Pázmány nagy tehetségére vall, hogy műve ilyen állapotában is, az első földolgozásban, a relativnál magasabb értékkel jeleskedik, akárcsak neveltjének, Zrínyi Miklósnak, Szigeti veszedelme, s egyetemünk theologiai kara, midőn első ízben nyomtatásban bocsátotta közre, nemcsak emléket állított Pázmánynak, mint egyetemi tanárnak; hanem egyúttal hasznosan tanulmányozható könyvvvel is gazdagította hittudományi irodalmunkat, mindnyájunk számára hozzáférhetővé tévén a nagy magyar skolasztikust.

A másik szempont, t. i. a hatások figyelembe vétele, melyek alatt állva a szerző több-kevesebb önállósággal alkotta meg művét, nem kevésbé fontos az irodalmi művek értékének a megállapításánál. Rendesen ezt a szempontot értjük, midőn valamely könyv tudományos értékéről beszélünk, amennyiben az illető szakban a kérdések tüzetesebb megvilágítása által valóban haladást jelent, vagy pedig csak többé-kevésbé szerencsés reprodukálása a meglevő közkeletű nézeteknek.

Hogy Pázmány tudott önálló lenni, nemcsak magyar műveinek, nevezetesen a «Kalauznak» legújabbban kimutatott önállósága bizonyítja, hanem több tételének főnnebb említett cenzurása is. Tapasztalat szerint nem a másoló, nem a járt utak taposója, hanem csak a maga lábán járó szerző szokott ilyen akadályokba botlani.

A mi szorosan a «Theologia Scholastica»-t illeti, hogy tényleg megállapítható-e rajta valami idegen hatás, részint tanárai, részint pedig a korabeli nagy theologusok műveiből, mint ez a kezdő tanárnál alig kerülhető el, és ha igen, mely mértékben? — továbbá ki volt a kedvelt theologusa? minő állást foglalt el a thomistákkal és a jezsuita iskolákban divó nézetekkel szemben? mely kérdésekben vallott egészen önálló nézetet? ezeket részletesen és nyomról-nyomra kimutatni a további kutatásoknak s nevezetesen a «Th. Schola-

stica» beható tanulmányozásának marad feladata. Ez ma egészen új feladatként jelentkezik előttünk s a theologusoknak hasznos foglalkozásul kínálkozik.

Amint vannak Shakespeare, Dante, Göethe, nálunk Széchenyi, Arany stb. tanulmányozói; úgy óhajtható volna, ha sorainkban is hasonlóképp akadnának Pázmány nagybecsű irodalmi hagyatékának s ebben a kérdés alatt levő «Theologia Scholastica»-nak specialista tanulmányozói is.

7. A «*Theologia Scholastica*» jellemző tulajdonságai. Első benyomásunk, egyúttal e mű első jellemző tulajdonsága a nagy különbségre vonatkozik, mely eme tankönyv és a mi theologiai tankönyveink tartalma és módszere között jelentkezik. A tárgyalás súlypontja Pázmánynál nem arra esik, hogy a szóban forgó hitigazság hol és miként foglaltatik a kinyilatkoztatás két forrásában: a szentírásban és a hagyományban; — hanem arra, ha a kérdés emez oldalát rendszerint nem is mellőzi teljesen, hogy miként értendő az illető hitigazság s a szemben álló nehézségek miként oldandók meg, nemkülönben az esetleges nézetek között melyik a legvalószínűbb nézet? Valósággal: fides quaerens intellectum, a Pázmány műve.

Módszere tehát a speculativ vagy skolasztikus módszer, jelentékenyen nehezebb, mint a pozitív módszer, mely csupán csak valamely hitigazság kinyilatkoztatott volta után kutat. A skolasztikus módszer ott fogja meg a kérdést, ahol a pozitív theologia elhagyta. Azért Pázmánynál fő a spekuláció, érvei közt döntő a szent Tamás szava és gyakran hivatkozik Aristotelesre. Ezt a fejtegetési módszert így írja körül Genér: Fidei dogmata, quae ex munere suo dogmatico-polemica theologia adserit, urget et vindicat, scholastica ex proprio instituto quaestionibus suis amplissime explicat, nitideque elucidat. Illa nimirum unice mysteriorum fidem respicit, haec autem eorumdem intelligentiam et quatenus fas est penetrationem; illa fidem gignit, haec ipsam nutrit, roborat, illustrat, amplificat; illa efficit, ut credas, haec, ut, quae credis, capias et lubentius teneas.

a) A sokszor megszólt scholastica, illetőleg skolasztikai mód-

szer tehát úgy szent Tamásnál, mint Pázmánynál, nem valami felesleges szörszálhasogatás, mint azt némelyek úgy láttatásban gondolják; nem is a pozitív theologia mellett valami különálló más theologia (theologia csak egy, azonban módszere sokféle lehet); hanem a theologiai kérdések megvitatásának egy külön módszere, a hitigazságok értelmét kereső ész munkája.

b) Ebből folyólag könyvünk második tulajdonsága egy-egy tétel legmélységesebb mélyeibe való behatolás és a finom észbeli megkülönböztetések mérlegelése. Nekünk, akik a dogmatico-spekulatív módszerhez vagyunk szokva, sokszor szinte fárasztó, szokatlan ez az eljárás; Pázmány ellenben a legnagyobb lelki élvezettel végzi. Fejtegetésein észlelhető egy a maitól nagyon különböző kor jellege, a sokféle újabb tudományág folytán meg nem osztott, le nem kötött, vagy már magát a kinyilatkoztatást is tagadó szisztemáktól ki nem fárasztott figyelem. Az ő figyelme még osztatlanul csak egy pontra irányul, csak a kinyilatkoztatott igazság mélyebb és mélyebb megértését keresi. A kor theológiáját akkor még csak egy tantárgy képezte.

c) A rövid, syllogisticus következtetések nála szélesebb, folyamatos előadásba mennek át. Előadása értekezés. A filozófiai rendszeres előképzettséget mindenkor föltételezi és a fogalmak részletezésébe, miként ez a mai tankönyveinkben történik, ritkán bocsátkozik.

d) Skolasztikus módszeréből kifolyólag nem tárgyalja külön a szentirási és külön a hagyományi érveket, miként ezt a mai pozitív módszer teszi, hanem alkalomadtán s együttesen. Az egyházi tradíció tekintetében, szemmel tartván az akkori protestánsok álláspontját, leginkább az első öt századra látszik fektetni a súlyt. (I. 498, 506. l.) Annál gondosabban tájékoztat az egyes kérdéseknél a theologusok között felmerült nézetekről; hallgatóját eme tradíció teljes ismeretébe vezeti be s egyben kifejti, melyiket tartja elfogadhatónak.

e) Érvelése világos, előadása eleven és nem száraz, stílusa a többi skolasztikuséhoz hasonló, eléggé latinus. Amit

előad, arra jól tanítja rá hallgatóját, világosan megvitat minden kérdést. (Ebben jelentkezik a négy évre osztott s ennek folytán a kellő érlelési idővel rendelkező dogmatikai tanítás egyik nagy előnye: sietve nem végez semmit.) Pázmány maga készítette el előadásait s tollba mondta tanítványainak; kész tankönyvet az iskolában nem használt. Tanításának, mint egyáltalán az akkori skolasztikus tanításnak, eredménye a mélyebb, az egész egyént átfogó hit, ennek megfelelően elevenebb keresztény érzület s öntudatosabb keresztény cselekvésmód lehetett.

Tehát a «Theologia Scholastica» tanulmányozása, nevezetesen egy tekintet a vallásbeli ellenfelek minőségére s tanaikra, akiket emleget és azon ellenfelekre, valamint tanaikra, akikkel mi ma állunk szemben, mély bepillantást enged az idők változásaiba s a két egymástól nagyon is különböző kor lelkébe.

*

Ezen «Bevezetés» után hozzáfoghatunk Pázmány «Theologia Scholastica»-ja első dogmatikus tractatus-ának a tanulmányozásához. A «De peccato originali», az eredeti bűnről szól az (I. 281. l.), vonatkozással szent Tamás: Sum. Theol. I—II-ae. q. 81—83.....

A szerző művei:

1. **A keresztény vallás apológiája.**

Ára 2 korona 40 fillér. A Szent-István-Társulat kiadása.

2. **A magyar baptisták szervezete és hitvallomása.** Ára 1 korona 60 fillér.

3. **A modernizmus és a katolicizmus.**

Ára 3 korona 20 fillér.

4. **Származástan és Világnézet.**

Ára 2 korona 50 fillér.

5. **Bűnbocsánat az ősegyházban.**

Ára 2 korona 50 fillér.

6. **Az őskereszténységből I.**

(Dogmatörténeti tanulmányok.) Ára 4 korona.

7. **A kath. autonomia függő kérdései.**

Ára 2 korona.

8. **Kritikai tanulmányok.**

(Magyar egyháztörténelmi apologia.) Ára 4 korona 20 fillér.

Kaphatók a Szent-István-Társulat könyvkereskedésében Budapest, IV., Kecskeméti-utca 2. sz.