

DEUM DOCUIT

SCHÜTZ ANTAL,
A HITUDÓS

DEUM DOCUIT

SCHÜTZ ANTAL,
A HITTUDÓS

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 1982.

NIHIL OBSTAT
JÓZSEF DR. GIANITS CANONICUS CENSOR

NR. 704-3/1981. IMPRIMI POTEST.
STRIGONII, DIE 4 MAII A. 1981.
LÁSZLÓ CARD. LÉKAI PRIMAS HUNGARIAE, ARCHIEPISCOPUS ESZTERGOM.

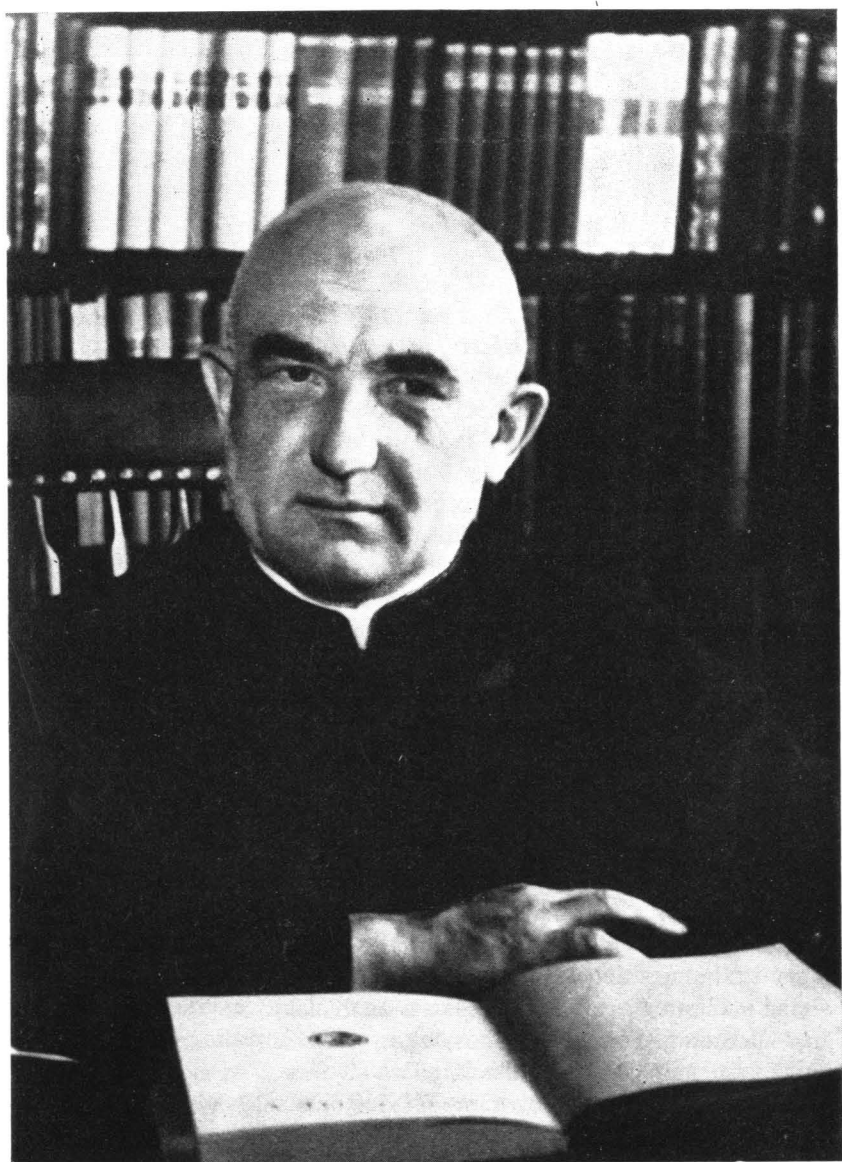
A PIARISTA TARTOMÁNYFŐNÖK 95/1981. SZ. ENGEDÉLYÉVEL.

SZERKESZTETTE:
DR. ELŐD ISTVÁN
PIARISTA TEOLÓGIAI TANÁR

A SZERKESZTŐ MUNKATÁRSAI:

DR. BELON GELLÉRT APÁTPLÉBÁNOS
DR. KONCZ LAJOS TEOL. TANÁR, SZEMINÁRIUMI REKTOR
DR. SÓCZÓ FERENC PIARISTA TEOLÓGIAI TANÁR
DR. TUBA IVÁN PIARISTA HITTANÁR

*Minden jog fenntartva
beleértve a bárminemű eljárással való
sokszorosítás jogát is.*



ELŐJÁRÓBAN

„Deum docuit”, azaz Istenről tanított. Ez a két latin szó olvasható a kerek száz évvel ezelőtt született Schütz Antal piarista egyetemi tanár sírjának emléktábláján. A latin kifejezés Szent Ágoston egy megállapításából való: „theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit= a hittudomány Istenről tanít, Istentől tanul, és Istenhez vezet bennünket” (Civ VIII 1).

Schütz Antal nemcsak szívesen hangoztatta ezt az elvet, de gyakorlatilag is megvalósította. Amikor hetvenedik születésnapján a Római Katolikus Központi Hittudományi Akadémia első rendes ülését tartotta, jegyzőkönyvben örököltette meg a volt professzor érdemeit, és megbízta Zemplén György dékánt, hogy Iványi János és Kecskés Pál kíséretében keressék fel a súlyos beteg Schütz Antalt, és a jegyzőkönyv kivonatának átnyújtásával fejezzék ki tiszteletüket és jókívánságaikat. „Mert – írja a jegyzőkönyvi kivonat – Pázmány óta senkinek sem sikerült olyan hatalmas és modern felkészültségű egységbe foglalni a keresztény hit rendszerét, amint azt Schütz Antal megalkotta.”

Huszonnyolc éven át működött Schütz Antal az akkor még Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának dogmatikai tanszékén, és ezen idő alatt – a jegyzőkönyv szavai szerint – „a dogmatika tanítását olyan nívóra emelte, amely méltán vette fel a versenyt a külföldi egyetemek dogmatika-tanításával. Szinte emberfeletti emlékezőtehetsége, bámulatos és töretlen szorgalma, elméjének szintetikus ereje és a teológia áhitatos, önfeláldozó szeretete volt a forrása annak a hatalmas életműnek, amely Schütz professzor kétkötetes *Dogmatikájá*-ban és annak latin nyelvű összefoglalásában leszűrődött. A Dogmatika valóban határkő a magyar teológiai tudomány történetében. A *bölcsélet elemei* című bölcséleti alapvetése a modern gondolkodás eredményeit törekszik beépíteni Szent Tamás tanításába. Ez a munkája a skolasztika művelőinek körén kívül is jól megérdemelt feltűnést keltett. *Szent Tamás*

Személyeivel-vel a művelt nagyközönség kezébe adott hasznos tájékoztatót a Doctor Angelicus gondolatvilágából. *Prohászka műveinek* kiadásával a magyar szellemi élet egyik legnagyobb gondolkodójának írásait gyűjtötte össze az utókor számára.

De ezeken kívül egymásután jelentek meg mélyenszántó könyvei, amelyekben a Pázmány Péter Tudományegyetem összes hallgatói számára tartott nyilvános előadásait közzétette. *Az Isten a történelemben*, a *Krisztus*, a *Házasság*, az *Örökkévalóság*, az *Eucharisztia* egy-egy gyöngyszeme a magyar teológiai irodalomnak. Bámulatosan egyesül ezekben a munkákban a gondolat mélységével a vonzó külső, a tanultság és a keresztény áhitat szelleme...” „Schütz Antal életműve elsősorban nem is az írott betű, hanem az élő tanítás, amelyet csodálatos szabatosággal, a meggyőződés erejével, érdekes, lebilincselő formában közölt hallgatóival. Legnagyobb művét az élő lelkekbe írta, akik az ő nyomán szerették meg a teológiát és indultak el a dogmatikai kutatás életet megtermékenyítő útjain” — olvasható a jegyzőkönyvben.

Önéletrajzában írja, hogy pályája kezdetén megkérdezte Prohászka-tól, melyik hivatást válassza, az elméleti vagy a gyakorlati tudósét-e. Prohászka azt felelte, hogy mind a kettőt. S valóban, ez a két vonal egyformán érvényesül életében és műveiben, különösen pályája elején, amikor két éven át a szegedi, majd tíz esztendőn át a pesti piarista gimnázium hittanáraként működött, közvetlen feladata tehát a diákpasztoráció volt, nem pedig a tudományos munka. Ebben az időben a valláspedagógia korszerű kérdéseivel foglalkozott. Egyik alapító tagja volt a Katolikus Hittanárok és Hitoktatók Egyesületének, és hosszú ideig tisztviselője; gyűlésein tevékenyen részt vett, előadásokat tartott és cikkeket írt. Középiskolai tanulók részére barátjával és rendtársával, Sik Sándorral együtt olyan *Imádságoskönyv*-et adott ki, amelyhez foghatót évtizedekig hiába kerestünk volna a világirodalomban. — Az 1910-es évek elején a középiskolák négy felső osztálya számára *hittankönyveket* írt. Tartalmi és valláspedagógiai szempontból ezek is úttörőknek számítottak, közel negyven éven át használatban voltak, és némelyikük 15 kiadást is megért.

Az „Imádságoskönyv”-höz kedves, személyes élményem fűződik: amikor kisdíák koromban először belelapoztam, s a lélek tükrében láttam magam elé villanni a fiatal fiú életének minden mozzanatát, annyira megszerettem, hogy bérmlálásomra ezt a jóbarát útikalauzt kértem ajándékul a bármaapámtól. S az „Imádságoskönyv” elkísért egész kisszeminarista koromig, sőt azon túl is. Benne találkoztam először az egyházi évvel, nagyon érdekelték az önnevelésre serkentő indításai, megkapott Assziszt

Szent Ferenc Naphimnusza és a magyar történelem nagyjainak imái. Később, mint fiúnevelő intézeti prefektus szívesen vettem újból a kezembe az „Imádságoskönyv”-et, most már növendékeim lelki hasznára is. Hosszú évek múlva legnagyobb örömöm volt, amikor az elkallódott „Imádságoskönyv”-et újból megtaláltam.

Felső gimnazista korunkban Schütz Antal hittankönyvei (Katolikus hittan, Katolikus erkölcstan, Katolikus egyháztörténelem, Katolikus hitvédelem) alapos észmunkát követeltek meg tőlünk, különösen a VIII. osztályban a Hitvédelem okfejtései. De szívesen végigjártuk ezt a szellemi észtornát, mert már akkor belepillantottunk hitünk és a természettudomány összefüggéseibe, mélységeibe, s bár nem volt könnyű a könyv stílusa és tartalma, de figyelmes olvasással mindig világosan meg lehetett érteni egy-egy fejezete mondanivalóját.

Már gimnáziumi hittankönyveiben jelentkeztek felcsillanásai annak a törekvésnek, amelyet jóval később a harmincas években kibontakozó „kérügmatis teológia” hangsúlyozott: a teológia ne maradjon fent a tudományos, sokszor absztrakt magaslatoiban, hanem találjon el a ma emberéhez, és adjon választ a problémáira. Schütz Antal könyveinek apró betűs bekezdéseiben mesteri kézzel olyan életközelségbe szötte bele a hittannak elvontabb alapigazságait is, hogy ezek remek képein, törőlmetszett hasonlatain keresztül megéreztük a dogma és az élet kapcsolatait. Dogmatikája mindvégig megőrzi a tudományos „csúcs”-szintet, s ugyanakkor első olvasásra is érthető, sőt érdeklődést kelt. Ebben nagy szerepe van arányérzékének: a témáját az egyes paragrafusokon belül alpontra osztja, ezeket ismét kisebb egységekre taglalja. S mindezt nemcsak az értelem, hanem a szem és a képzelet számára is azzal, hogy a nyomdatechnika minden adottságát felhasználja.

Dogmatikájával egyébként ötödik gimnazista korunkban találkoztunk először, mert kiváló adottságú hittanárunk, Krizsala Ferenc, nagykanizsai piarista mindig magával hozta a hittanórára, magyarázata alatt maga elé tette az első padra s közbe-közbe belepillantott. A magyarázatát Schütz dogmatikája alapján adta elő nekünk, de mindig érthetően és érdekesen. Mint Schütz professzor volt növendéke, ő ismertette meg bennünket tanára rendkívüli képességeivel, európai méretű tudós egyéniségével.

Filozófiai tanulmányaim idején Rómában szívesen fellapoztam Schütz Antalnak „A bölcsélet elemei” című könyvét, mert néha előfordult, hogy egyik-másik, szavakban bő tankönyvünk nem engedte a fáktól

meglátni az erdőt. Schütz könyve a maga rövid, lapidáris, de szemléletes probléma-felvetésével és tősgyökeres magyarázatával kitűnő útikalauz-ként vezetett rá a kérdés lényegére.

Schütz Antal már hittanár korában időt talált arra, hogy szűkebb értelemben vett hittudományos kérdésekkel is foglalkozzék. Érdeklődésének központjában az Isten-probléma állt, amit akkor még filozófiai oldaláról igyekezett megközelíteni, nem a kinyilatkoztatáséről, mint később, dogmatika-professzor korában tette.

Amikor az 1913-ban megüresedett hittudományi-filozófiai tanszékre – volt tanárai biztatására – ő is pályázatot nyújtott be, pályaműnek „Az istenbizonyítás logikája” című értekezését készítette. Közben már beiratkozott az egyetem bölcsészeti karára is, hogy matematikai és természettudományos ismereteit szakszerűbbé tegye. Később a würzburgi egyetem kísérleti pszichológiai fakultásán is szerzett doktorátust. Ugyanazon évben, 1916-ban nyert egyhangú meghívást az egyetem dogmatikai tanszékére.

Irodalmi működése elismeréseként a Magyar Tudományos Akadémia 1926-ban levelező, 1938-ban pedig rendes tagjai sorába választotta.

Nagy kár, hogy irodalmi működése szinte kizárólag magyar nyelven folyt, külföldre pedig – az említett würzburgi tartózkodás kivételével – csak kirándulni ment. Nevét és képességeit csak 1934 óta kezdték megismerni külföldön, ekkor kezdtek megjelenni először német, majd más nyelvű fordításban is egyes művei. Ezek közül különösen az „Isten a történelemben” című történetteológiai mű keltett nagy feltűnést. Az akkor világszerte nagy tekintélynek örvendő hittudományos folyóiratnak, a „Hochland”-nak szerkesztője, Karl Muth azt írta róla, hogy a szerző ezzel a művével egy sorba került a katolikus történetteológia leghíresebb művelőivel. A „Schönere Zukunft” című osztrák teológiai folyóirat folytatólagosan közölt részleteket a könyvből. Karl Muth különben személyesen is megismerkedett és barátságot kötött Schützcel, akárcsak Martin Grabmann müncheni teológia-professzor, aki a kéziratban fennmaradt középkori filozófiai művek felkutatásával és kiadásával szerzett hírnevet.

Schütz Antalt 1953. április 23-án temették. A szertartást Hamvas Endre csanádi püspök, apostoli adminisztrátor végezte. Rajta kívül négy más püspök volt jelen, élükön a megboldogult volt tanítványával, Czapi Gyula egri érsekkel, aki volt szegedi tanárát mindig felkereste, ha Pestre jött.

Születésének századik évfordulóján hittudományos érdemeit akarjuk bemutatni. Életrajzának megírása és életének méltatása az utókor feladata lesz.

Budapest, 1980. október 26.

DR. LÉKAI LÁSZLÓ
bíboros, prímás, érsek

I. RÉSZ

A MESTER

Sík Sándor:

A MESTER

(Schütz Antalnak, a mesternek és barátának)

A katedrán egy Férfi ül,
A két szeme úgy szúr belém,
Akár az Írás kettesselű kardja.
Úgy átvár, mint a szűz acél,
És mégis meleg, mint a mécs:
A hűvös eszmén átizzik a Lélek.

Beszél. Az Ige szól az ajkán,
És minden szava, mint a mérleg,
Amelyen minden egyensúlyban áll:
A fogalom, a sejtelem,
Az ihlet és az értelem,
A véges és a végtelen,
Tudás, tapintás, reveláció.

Néz és beszél. Van és vezet.
Érzem a végzetes Kezet,
Amely lenyúl és kényszerít megállni
A húsos földön, mint a fát,
És felnyúlni felhőkön át,
És hallani a harsonát:

„Deum docet et a Deo docetur.”

SCHÜTZ ANTAL, A DOGMATIKUS

Az életpálya még nem jutott fel a csúcra, de már a közelében járt, amikor Schütz Antal 1929 nyarán ezüstmiséjét ünnepelte. A korabeli megemlékezések már akkor eléggé érzékelték és regisztrálták, mit jelent az ő neve és működése a magyar Egyház és hittudomány életében. Az egyik értékelés ezt írta róla: „Isten szíve szerinti tudós, aki az igazság megismerésének olthatatlan vágyát jól össze tudja hangolni a krisztusi alázatosság parancsával. Bámulatosan sokoldalú polihisztor, aki a legellentetesebb tudományok területén is teljes otthonossággal mozog. Ízig-vérig teológus, aki a skolasztikus kimeríthetetlen témabőségével és verhetetlen logikájával, a misztikus meghatott bensőségével és szárnyaló lendületével nyúl minden teológiai kérdéshez. A magyar glóbusz legnagyobb vallási gondolkodója, akinek neve csak azért nem cseng az elismert világmárkák közt, mert szíve sugallatát követve, hű maradt az árva magyarsághoz és gyönyörű, de testvértelen nyelvéhez”¹.

E költői, de kifejező és helytálló összefoglalásból induljunk ki Schütz Antalnak, mint *dogmatikusnak megismeréséhez és értékeléséhez*. Az előbbi sorokból is a végszóhoz kapcsolódják a kezdet, valamennyire az ő kezdete is a német (sváb) eredettel és az ehhez kötődő teológiai forrásvidékkel, ill. teológiai nyelvezet kérdésével.

1. Gyökerek és teológiai forrásvidék

Bár az önéletrajz első fejezetei – a szülők, szülőföld, környezet, kezdő iskolaévek leírása – nem hagynak kétséget a kérdésben, mégis szinte hihetetlenül hangzik, amikor a „Hogyan lettem magyarrá” c. fejezetben leírva találjuk ezt a lapidáris mondatot: „tizenkét éves koromban még nem tudtam magyarul”². S hogy mit jelentett a „magyar nyelvet lépésről-lépésre meghódítani”, erről a „hosszú és halk útról” (59), ennek

„gyötrelméről” – vallomása szerint – „a beati possidentes nem is álmodnak” (68). S mégis olyan csúcsra tudott feljutni, hogy egyik kortársi méltatója szerint „a magyar tudományos teológiának nyelvét ő teremtette meg”³. Ő maga ugyanezt szerényebben így fogalmazta meg: „A magyar teológiai és bölcseleti nyelv kialakulásához én is hozzájárultam garasommal” (231). Lehet, hogy a magas nyelvérzékű stilszták kikövetkeztetik hittudósunk nyelvezetéből, pl. annak tömörségéből, súlyosságából (az egykori fültanúk pedig beszédének zenei hangsúlyaiból is) a német anyanyelvűséget, mégis ő tudott vállalkozni olyan nyelvi teremtmény munkára, amilyen a teológiai műszavak megalkotása volt, ráadásul találó, plasztikus magyar szavakkal.

Sokak szerint a német eredettel, ill. egy ilyen szellemi hangoltsággal van összefüggésben az a tény is, hogy tudományos és teológiai életművének *forrásvidékét* – természetesen az alapvető szent Tamáson túl – dominánsan a német nyelvterületen találjuk (kivételt képeznek a löweni kiadványok). A teológiában főképpen Moehler a forrás, de legfőképpen *Scheeben*, akit „az újabb idők legnagyobb hittudósának” vallott. Elsősorban óriási erudíciója és kivételes spekulatív tehetsége ragadta meg, még a kilencszázas évek elején, egyetemi hallgató korában az ifjú fogékony lelkét⁴. Később azt is észrevette, ami Scheebennél a legjelentősebb: ő nem apologetizál, mint a felvilágosodás óta a legtöbben, hanem a 13. és a 17. század nagy teológusainak mintájára igazi dogmatikát írt, mindent a kinyilatkoztatás fényében értékelve, módszeresen is. Később a Prohászka-művek sajtó alá rendezése és életművének tudatosítása és megírása közben ébredt rá még egy értékre, amit eddig Scheebenben is csak félárnyékban és öntudatlanul sejtett, s aminek kimondása miatt egy rossz akusztikájú korban Prohászkat indexre tették. Ez az a felismerés, hogy „tudományos megismerésünk a tudhatónak csak kis részét láthatja meg: az egyetemes vonatkozásokat... Azonban elszalasztja azt, ami színt, változatosságot, erőt, életet jelent: a konkrét létező, egyedi valóságot, és a transzcendens világot csak halvány, erőtlen körvonalakban sejteti meg”. Ezért kell „a zseniális meglátás magaslata” ahol egységbe talál tudomány, tudományt megelőző sejtés és tudomány fölötti intuíció.⁵

Persze ez a német nyelvterületi kapcsolódás összefüggésben van a magyar szellemi élet általános kötődésével is a német kultúrához, amelyből a két világháború között, ill. kissé már azt megelőzően jobbra csak az irodalom tudott bizonyos felszabadulást és nyitást teremteni, pl. a francia nyelvterület felé. Pedig teológiailag ilyen nyitás igen termékeny és progresszív lépés lehetett volna. Schütz használt francia forrásokat,

de ott csak a hagyományos, újskolasztikus szerzők iránt volt bizalma. Pedig a század elejétől kezdve már születőben és kibontakozóban volt az úgynevezett francia „új teológia”, amely bizonyos skolasztikus módszerek és eredmények elégtelenségét és egyoldalúságát kezdte kritizálni, és később, már a németek bekapcsolódásával, a II. Vatikáni Zsinat teológiai reformjának lett az előkészítője. Ez a „később” a német nyelvterületen csak a harmincas évek vége felé, sőt igazában még később jelentkezett. A mi hittudósunk életművére nézve ez a „később”, sajnos már elkésett volt. . .

Egyébként, hogy a tanításnak és minden kiejtett szónak milyen nem-sejtett dimenziója és következménye lehet (ezzel zárjuk ezt a részt), bizonyítja Schütz Antal vallomása Scheebennel való találkozásáról. Egyik tanára, nem is a dogmatikus, „egy alkalommal csak úgy melleleg megjegyezte: ez a Scheeben alighanem a 19. század legnagyobb dogmatikusa. No, az én elárvult dogmatikus lelkemnek sem kellett több; előzőleg elpanaszolta, hogy Prohászka előtt nagyon elégtelen volt a dogmatika tanítása a pesti egyetemen. Nyomiban elmentem a könyvkereskedésbe, megrendeltem fő művét, és nekiestem a három, egyenkint kb. ezerlapnyi kötetnek . . . Nem volt könnyű olvasmány. De negyedéves korom végéig befejeztem tanulmányozását és — dogmatikus lettem.” (173)

2. Hogyan lett dogmatikus?

Az előbbi határozott kijelentés csak az életpálya csúcsáról, az életirási visszavetítés tükrében ilyen biztos. A valóságban megvolt ennek is a fejlődés-története.

Több fejezet használja az Életem-ben ezt a formulázó címet: „Hogyan lettem” (magyarrá, diák, piarista, magyar író)? Nyugodtan lehetne ilyen cím is: Hogyan lettem dogmatikus? Mert egyetemi diák, sőt még hittanár és teológiai tanár korában sem végérvényesen eldöntött a kérdés. Szegedi gimnazista éveire visszatekintve írja: „Sétáimon sokat gondolkoztam, milyen szaktárgyakat válasszak jövőm pályámon (mint piarista pap-tanár). Terítékre került ott úgyszólván valamennyi lehetőség (történelem, mennyiségtan-fizika, magyar-latin), csak az nem, ami valóban lett. Jelölül, hogy én válogattam, de az *Úr Isten választott.*” (122)

Nem közismert, de tény, hogy Schütz Antalnak két doktorátusa volt: teológiai, amelyet a pesti egyetemen szerzett és pszichológiai, ezt Würzburgban Külpe Laboratóriumában szerezte meg a háború alatt. Az is

tény, hogy széles körű érdeklődése szinte a polihisztorság gyanújába hozza (matematikát, fizikát, anatómiát, biológiát, belgyógyászatot, nyelveket és nyelvtudományt is tanult), bár nem nehéz e tárgyak jórészeiben, s főképp ahogy Schütz műveiben később jelentkeznek, észlelni a bölcséleti irányulást és a teológiával való szembesítés igényét. Még inkább igaz, hogy legtitkosabb, legmélyebb vonzódása — sokak szerint — a bölcsélet volt. Mégis a Szentlélek irányításának és szándéka jelentkezésének kell tekinteni, hogy mikor a noviciátusban megkérdezték: milyen szaktárgyat választ, ő „sok fontolgatás után” bejelentette a teológiát. Ebben a döntésben, de a későbbi teológiai érlelődésben is nagy szerepet kapott már *Prohászka hatása*, először olvasmányain keresztül, később a személyes kapcsolaton át, majd az Összművek kiadásának elmélyülésében.

Kortörténeti jelentőségű, de mélyen személyes vallomás is, amit Prohászka írt: „Nem hiszem, hogy volt abban az időben Magyarországon kispap vagy a pasztorációban álló fiatalabb pap, aki nem érezte meg hatását. Esztergomból akkor valóságos legendák keltek útra életéről, tevékenységéről, mondásairól. És amit hallottunk növendégeitől, lobogó lelkesedést váltott ki belőlünk. Meghozattuk litografált szentbeszédeit (ezekből lettek később az Elmélkedések), és buzgón olvastuk” (143). Később mikor Prohászka rendszeresen kezdett Pestre járni, és lelkigyakorlatokat tartott az Egyetemi templomban, két teológus-társával együtt gyorsították a beszédek és átadták Prohászkanak. Ezekből lett a Dominus Jesus-sorozat. Prohászkaival pedig elkezdődött egy termékeny, bensőséges, de bizonyos distanciát tartó kapcsolat.

Szinte minden korabeli és későbbi értékelés Prohászka „szellemi tanítványának” tartja Schützt, s ezt ő maga is öntudattal, hálával, mégis minden hivatkozás nélkül vállalta. („Halálával fordult egyet velem a világ. Hiszen ezer meg ezer szállal belégyökereztem. Rajta és belőle erősödött és vett határozott tartalmat a hivatásom” (240). Kortársi méltatás így jellemezte kettejük kapcsolatát: „Nagy mestere bizonyára felszabadítólag hatott a tudásban lappangó intuitív erők kibontakozására, de Schütz saját tudós alkatának és munka-világának közvetlen átvennivalója tőle nem volt. Benne van mégis munkájában Prohászka szellemének levegője. . . Nagy témáinak bensőséggel átítatottsága, lelki valóságukban megragadása, életszerű látása, ez a könyvekben a tanítványi örökség. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az Isten Országa könyvei Prohászka szellemének hódító stációi magyar glóbuszunkon”.⁶

Érdekes megfigyelés viszont egy Schütz-tanítvány megállapítása, aki szerint a halott Prohászka jobban hatott rá, mint az élő. Prohászka

műveinek kiadása és a bennük való teljes elmélyülés észrevehetően befolyásolta teológiája további kibontakozását, még stílusát is. Ez utóbbi oldottabb, felszabadultabb lett, mint korábbi szigorúan tudományos, skolasztikus korszakában. És ehhez képest teológiai nyitottsága, modern problémaérzékenysége is tágult, s ezt ugyancsak a kevésbé skolasztikus, életszerű Prohászkanak köszönhetjük. Egyébként Prohászka és Schütz között a skolasztikához való viszonyban föltétlenül van különbség, ami személyes kapcsolatuk folyamán is időnkint jelentkezett. Prohászka ui. akkor tanult Rómában, amikor a XIII. Leó-féle teológiai reform (1879: Aeterni Patris-enciklikában a Szent Tamáshoz való visszatérés sürgetése) még bizonyos csöndes ellenállásba ütközött egyes tanárai részéről. S Prohászka ezt a kritikai fenntartást magával hozta Rómából. Schütz viszont kezdettől fogva teljes odaadással elkötelezte magát a tomizmusnak. Egy másik distancia is érvényesült viszonyukban. Nevezetesen az a nagy tisztelet, ami Schützben Prohászka iránt, a nála nagyobb teremtfői géniusszal szemben mindvégig megvolt. Végül — amiről kifejezett említést tesz az Életemben (143) — a tapintatos tartózkodás a nagyon lefoglalt, igénybe vett ember megterheltsége iránt.

A végén adjuk meg a választ az elején feltett kérdésre; nemcsak a belső titkosztos érlelődés világát tárva öl, hanem a külső kereteket is: hogyan, mikor lett *élethivatásszerűen*, véglegesen dogmatikus Schütz Antal? Ugyanazon évben, mikor Würzburgban letette a pszichológiai doktorátust, és Budapesten bölcseletből magántanár lett, váratlan esemény döntötte el életsorsát. 1916 húsvétján meghalt Dudek János, és a hittudományi kar júniusi ülésén egyhangúlag Schütz Antalt hívta meg utódjául a dogmatika tanszékére. 1916 őszén megkezdte a tanítást.

3. A dogmatikák születése és fogadtatása

„Életem új szakasza kezdődött, ... nekiláthattam hivatásomnak” — olvassuk az Életem „A dogmatika egyetemi tanára” c. fejezetének élén (225—6). A továbbiakban is idézzünk az önéletrajzból, mert a dogmatikák, Schütz Antal legnagyobb, korszakalkotó műveinek születésére mégiscsak ő maga a leghitelesebb forrás.

„Elveim világosan állottak előttem: úgy tanítani, hogy az egyes dogmatikai tételeket és fogalmakat a hallgatók szabatosan fölfogják, a dogmákról megélik, hogy azok nemcsak igazság, Isten bölcsessége, hanem élet is. A teológiai oktatást szigorúan a mai kor színvonalán akartam

tartani. A teológusnak ne kelljen magát silányabbnak éreznie más karok tagjainál... Sok gondot és fáradságot okozott az órákra való készülés. Én ti. mindig húzódoztam attól, hogy tanításom csak egy tankönyv elolvasása és értelmezése legyen. Ez lehet kényelmes. De én mindig éreztem, hogy tiszteletlenség az életfakasztó Logosz ellen... Sokat kínlódtam a tankönyvvel is. Először hozzám került a boldogult elődömtől készült jegyzet, és az indítás, hogy ezt használjam vezérfonalul. De csakhamar meg kellett győződnöm, hogy sejtésem valóság: Dudek apologéta volt, de nem dogmatikus... Próbálkoztam több szerzővel is, eredmény nélkül. Végre is magamra voltam utalva, és úgy segítettem magamon, ahogy tudtam. Először azt a módot választottam, hogy a szöveget magam diktáltam és szakaszonként magyaráztam... Ez a módszer sok időt rabol és nagyon megterheli a hallgatókat. Így lassan megérlelődött az elhatározásom, hogy magam írok tankönyvet... Számot vetettem azzal is, hogy hallgatóim fogyatékosan és az egymást követő évfolyamokban egyre fogyatékosabban tudnak latinul. Azonkívül meggyőződése, hogy a dogmatikát prédikálni is kell. Tehát magyar nyelvű dogmatikára is szükség van... Így tehát 1921-ben nekiláttam *dogmatikai tankönyv* írásának. Először a magyart írtam meg. Ezt sokkal terjedelmesebbnek és gazdagabbnak szántam... Aztán egy hallgatóm jegyzete alapján készítettem az inkább tankönyvszerű latint. Mind a magyarnál, mind a latinnál, nagy gondot fordítottam arra, hogy jól meg legyenek írva. Ez nagy munkát hárított rám. Két álló évig erősen dolgoztam. Sétálásra, vagy pihenésre nem jutott ezalatt idő... A végén a legépelt kézirat fél méter magas rakás lett” (226–230). Ismét bebizonyult, amit már 10 évvel korábban megtapasztalt, mikor a 4 középiskolás hittankönyv megírásába fogott, hogy „a tankönyvírás a legnehezebb mesterség, ha valaki jól és felelősséggel csinálja” (199).

Mégis megérte. Egy másik könyvével ugyan („Isten a történelemben”) nagyobb európai hírnévre és osztatlan elismerésre talált külföldön is, de a magyar Egyház és hittudomány számára Schütz Antal legnagyobb ajándéka a magyar nyelvű Dogmatika volt és maradt.

Így fogadták, ezzel a hálával az *ismertetések és reflexiók*. Még a Bangha-kritika is ezzel a felkiáltással kezdődött a Magyar Kultúrában: Végre egy Magyar dogmatika!? A jezsuita páter a két háború közti Magyarországnak legnagyobb apologétája, polémikus hitszónoka volt, éles, kritikus tolláról közsismert. Ma már teljességgel túl vagyunk azon a hitvitázó és a logika hideg vasával hadakozó stíluson, amit a Zsinat előtti hittudomány és szónoklattan helyenként-időnként képviselt. Schütz Antal

nagy „kísérlete” is áldozata lett e stílusnak. Az előbbi szó már Bangha kritikájából való, aki a továbbiakban néhány vállveregető mondat után így jellemzi általában az író Schützöt: „nem tartozott soha a könnyen olvasható írók közé, . . . az ő könyveit valahogy összeráncolt homlokkal kell olvasni, hogy egészen megértse az ember. . . Az igazat megvallva, félve vettük Schütz könyvét a kezünkbe, mert Schütz maga nem skolasztikai módszerrel dolgozó iskola neveltje.” Aztán elismeri, hogy Schütz „önálló munkával és szorgalommal belehatolt a skolasztikában szokásos gondolati finomságokba”, de „ha a szorosan dogmatikai részben nem is, bölcséleti kérdésekben gyakran homályosnak, nem is eléggé szabatosnak” találja a szerzőt. De néhány példa után rátér igazi mondanivalójára, kifejezve sajnálkozását, hogy „a skolasztikus módszer útjáról napjaink dogmatikai módszere sok helyen letért”. A skolasztikus neveltetés hiánya az oka szerinte annak, hogy sok pap „nem tud dogmatikai kérdésekről könnyedén, kedvesen és biztosan predikálni, nem tudja a modern kuszaságokat, a teológiai zagyaságokat (amelyekkel tele a világ) szinte játszva üstökön ragadni és diadalmasan visszaverni”.

Ma már történelmi távlatban alaptalannak, sőt súlyosan igaztalanak találjuk ezt az előítéletből fakadó, elmarasztaló kritikát, amely egy bizonyos „iskola” nevében, annak „vitatkozó módszerét” akarva ajánlhatni, egy ilyen fontos könyv megjelenését próbálta felhasználni a maga propagandájára. Schütz Antal választ készített, amely ugyan nagylelkűségből sohasem került publikálásra, de a kezünkben maradt kézirat tanúsága szerint (1923. IV. 27.) „megsemmisítő lett volna a bírálóra nézve” (231). A kifogásolt helyek és teológiai meghatározások korrektségét a legnagyobb tekintélyekre visszavezetve védi meg (Szent Tamást, Scheebent és számtalan jezsuita szerzőt idézve), végül a személyeskedő kitételekre „egy személyes megállapítást” tesz hittudósunk is. „A dogmatikából a körülmények mostohasága miatt nem volt tanárom; tehát idáig nyilvánosan nincs tudva, milyen iskola neveltje vagyok. Magamra utalva, hogy-mint küzdöttem, nem tartozik ide. Azonban már a húsz éves ifjúnak odaadásával felesküdtem a nagy XIII. Leó Aeterni Patrisában fölállított programra, már akkor mesteremmé tettem tudatosan az Egyházat, élő tanító tekintélyben és teológiai tudományos múltjában egyaránt; mindenütt kerestem és megbecsültem a legjobbat, nem néztem, milyen céggel és milyen iskolából jön”. Szerencsésebb kortársai előtt, főképp ha felelősségre akart felhívni, nem szégyellte kimondani magával kapcsolatban a megbélyegző minősítést: „autodidakta”. De ezt az „iskola-nélküliséget” — az ő adottságait véve figyelembe — termékeny „óstalaj-

nak” és az alkotó spontaneitást segítő szerencsének kell minősíteni, főképp ha olyan vasakarattal párosul, mint az övé volt (ahogy „földjeiről” írta: „a telepes németek közmondásos szorgalma”; 8, 10). A „személyes megállapítást” így folytatja: „A katolikus igazság katolikus, azaz egyetemes iskoláját jártam... Elismerem a rendi iskolák egyoldalúbb tanításmódjának jogosultságát és hálával tanulok belőlük. De azt tartom, hogy a teológiai tanításban és irodalomban megfelelő nyomatékkal képviselve kell lenni annak a módszernek is, mely a katolikus gondolat teljes eredményét, a katolikus teológiai múltnak összes tartalmi és formai értékeit iparkodik egyensúlyozott, élő szintézisbe egyesíteni. Én erre tettem föl életemet, és úgy gondolom, hogy ezzel szolgálom legjobban *Egyházamat, az igazság egyetemes főiskoláját.*”

Ismételjük: ez a vallomáson mély és mesteri válasz nem jelent meg s hol és sohasem. Hittudósunk íróasztala és a rendtársak kegyelele őrizte meg a mának. De e szerencsétlen kritika ellenében sokszoros jóvátételt kapott hittudósunk a papok, világi olvasók hálás reagálásaiban és a további értékelések zömében. Jelentősebb ismertetések: a Katholikus Szemlében Dr. Sebes Ferencé két ízben is (1922. X. és 1923. V. sz.), a Katholikus Nevelésben 1923/6. sz. Ezek sorából kiemelkedik az akkor külföldön tanító, Európa-hírű teológus, a magyar Horváth Sándor, az igazán skolasztikus szaktudós bírálata, amely kifejezett visszautasítása mindannak, amit a Magyar Kultúra állított: „Schütz Antal dogmatikája a maga nemében tökéletes... Nem kísérlet, hanem egy, a problémák egész erejét felfogó elmének a műve ez, amely gondolkodásra késztet és vezet... A könyv igen nagy értéket képvisel, s mint repertorium, nagy szolgálatokat fog tenni. (A szerző a magyar és latin dogmatikát egyszerre értékeli.) Módszere minden tekintetben megfelel. A skolasztikának régebbi veretű, de manapság kevésbé használható eszközeit mellőzi, de anélkül, hogy magának a módszernek igazán képző értékeit nélkülöznünk kellene.” Horváth Sándor összefoglalása: „Schütz két művének megjelenése eseményszámba megy a teológiai irodalom terén. Hogy mily nagy értéket képvisel főleg a magyar nyelvű dogmatika, azt a szakember nem is igen tudja megmondani. Nekem csak az tűnt fel, hogy a problémáknak minden, úgy spekulatív, mint pozitív oldala, oly jóleső érthetőséggel, tárgyilagossággal és leülepedett bölcsességgel van megvilágítva, hogy valóban párját kell keresni... Mindezek alapján bátran merem állítani, hogy dr. Schützöt e két műve az Egyház tudósainak legjobbjai közé emelte föl. Szívből örülök, hogy ezt magyar emberről írhatom le.”

A magyar nyelvű Dogmatika egy évtizeden belül elogyott, a latin

Summarium ugyancsak. 1935-ben a Theologia-folyóirat 2. számában „Előzetes szerzői jelentéssel” ad hírt Schütz *az új kiadások* tervéről. A latin már azon év őszén megjelent, a magyar 2. kiadás 1937-ben. Mindkét dogmatika jelentős átdolgozáson ment keresztül. A latinnál felhasználta „az elmúlt 10 év tapasztalatait és tanulságait”, igyekezett „növelni a tanulhatóságot és amennyire a tárgy engedi, a könnyűséget”. Feloldotta lehetőség szerint az I. kiadás néhol túl-tömör gondolatmeneteit, fogalmazásban és elrendezésben még nagyobb áttekinthetőségre törekedett. „Legjelentősebb változásként” bejelenti Schützt a theologia fundamentalis (apologetica) teljes anyagának fölvételét. Mindezek következtében a Summarium terjedelmileg majdnem kétszeresére növekedett.

Kevésbé vastagodott a magyar Dogmatika, bár a 284 oldalt jelentő, ide is beépített alapvető hittan komoly és értékes többlet az I. kiadáshoz képest. Az ezután megjelenő kritikák már disszonáns hang nélkül egy kórusban zengik a könyvek dicséretét. A legjelentősebbek: Oetter György a Theologia 1935/4. számában, Dr. Cavallier József a Nemzeti Újságban (1936. márc. 22.), a müncheni Martin Grabmanné (a nagy skolasztika-történész) a Divus Thomasban (1935. 13. k.), Dr. Pétery (Petró) József a Theológiában (1937. 4. sz.), és végül egy Magyar Kultúra-rehabilitáció is Jánosi József S. J. tollából (1938. 2.). Ez utóbbi az iskolás teológiák szembesítéséről szólva elismeri, hogy „jóllehet a szerző kifejezetten a tomista megoldást teszi magáévá, az ellentétes iskola érveit tárgyilagosan ismerteti, és nyugodt, előkelő hangon hozza föl ellene megfontolásait. Sőt egy helyütt így ír (Schütztől idézi): Sokkal nagyobb a katolikus igazság, semhogy egy iskola ki tudná méríteni és sokkal mélyebb kérdésekről van itt szó, semhogy bármelyik iskola ellehetne itt a másinak bíráló, kiigazító, kiegészítő és ellenőrző tevékenysége nélkül (I. 471. lap).” És a summázás: „Schütz dogmatikája világviszonylatban is kimagasló alkotás, ... és mind teológiai irodalmunkban, mind pedig az ilyen műtől elválaszthatatlan vallási elmélyedésben történelmi jelzőkké marad, és a szerző nevét is eltörölhetetlenül belefírja a magyar katolicizmus történetébe”.

4. A dogmatika – mai szemmel

Hittudósunk maga *élete* „szellemi pünkösdjének” vallotta a dogmatikák megírásának időszakát, amikor két éven át szinte éjjel-nappal dolgozott rajtuk. „Csak most állt előttem teljes fölségében, fölkavaró valósá-

gában, minden tehetséget szolgáltató és a legmagasabb teljesítményekre szító erejében a dogmák épülete. Lehet mondani, hogy csak most, de most aztán egészen megtaláltam magamat, azaz tudtam a tanításban mindezeket adni. Tűz gyulladt bennem, és a világosságánál megláttam, mivel tartozom hallgatóimnak, kik hivatva vannak az ország vezető papságának és causa exemplarisának lenni” (234).

Hogy saját korában mit jelentett a magyar Dogmatika, az előbbi fejezet már sokat érzékeltetett belőle. De amit a 2. kiadás előszava csöndes örömmel úgy jelentett be, hogy „dogmatikai korszakba jutottunk”, annak legalábbis hazai előkészítésében az ő munkájának is jelentős része volt. Csak egy magyar nyelvű teljes dogmatika, és csak egy ilyen, lélekkel átjárt könyv tudott a dogmatika birodalmába utat nyitni a vallásilag érdeklődők számára. Ezt érzékelt az egyik kortársi bíráló: „Valami csodálatosan meleg, bensőséges és áhitatos szellem fuvalma járja át ezt a dogmatikát. Aki olvassa, érzi az emmauszi tanítványokkal, hogy „gerjedez a szíve”. Az Úr Krisztus Lelke hatja át, aki szellem és élet. Valósággal theologia mentis et cordis, melyben a Logosz és Pneuma szép harmóniában érvényesülnek egymás mellett”.⁹

A Dogmatikában ezt tudja érzékeltetni ma is az elmélyülő olvasó. A Zsinat után feltörő új teológia másféle hangvétele és a skolasztikától elforduló módszere esetleg korhoz-kötötteknek s ezért túlhaladottnak érezheti Schütz Antal teologizáló „modorát”, de a stílus sohasem döntő és mindig korhoz kötött. Egy hittudós teológia-történeti értékét már az is meghatározza, hogy mit jelentett saját korának; de ha fölismerései, sejtései, teológiájának tartalmi mozzanatai beleéreztek a jövőbe is, sőt esetleg egy későbbi időszak előkészítői, alapozói tudtak lenni, már nagyságról és zsenialitásról kell beszélni.

Cserháti püspök pedig ezt állapítja meg „Az Egyház és szentségei” c. könyvében 1972-ben: „Kutatásaim során nagy hazai dogmatikusunkról, Schütz Antalról ismételtelen is kiderült, mennyire *új utakon járt* már 40 évvel ezelőtt” (11. o.). Az „új utakon” szélesebb teológiai horizontot is jelent (erre még később visszatérünk), itt most csak szoros dogmatikai szempontból próbáljuk fölvezetni hittudósunk „modernségét”.

Önéletrajzában említi pl., hogy mennyire hatással volt rá Schceben „pozitív” tárgyalási módja (Szentírás, hagyomány). Ezt elég mostohán kezelték akkoriban. Vegyük még hozzá, hogy a biblikus szövegeknek nem ragaszkodik a Vulgáthoz, hanem a héber, vagy görög szöveget részesíti előnyben, ha az eltér a Vulgátától, még akkor is, ha a Vulgata többet

bizonyítana; itt a Divino Afflante előszelét konstatálhatjuk hittudósunknál, módszertani modernségben.

Több részlet-kérdésben talált rá olyan álláspontra, amely az ő korában meglehetősen elszigeteltnek számított, de mára ez lett az általánosabb vélemény. Néhány példát sorolunk fel. A barokk skolasztika óta a teológia közel került az extrinzsecizmus határához: mintha a természetes rend és természetfölöttiség közt olyan nagy lenne a különbség, hogy a természetfeletti szinte ráerőszakolja magát a természetire. Ennek Biblia-ellenességét De Lubac, Daniélou, K. Rahner és mások is kimutatták újabban. De Schütz kezdettől fogva sokszor hivatkozott az elvre: gratia non destruit, sed perficit naturam, és a potentia oboedientialisról vallott nézete közel áll Rahner véleményéhez. Sokszor használt hasonlata szerint a két rend egybeépülése hasonlít a középkori várakéhoz, ahol alig lehet megkülönböztetni és szétválasztani, meddig a hegy, természetes sziklaalap és hol kezdődik a ráépítmény. Ebben a szellemben foglalt állást az analysis fidei kérdésében, s ebből következik az a huszas években kifogásolt, de azóta általánossá vált tétele is, hogy a teológia művelésének alanya a hittől megvilágosított értelem.

A püspöki ordo kérdésében több vonatkozásban önálló véleményt képviselt. Szerinte a püspök a joghatósági hatalmát is a szentelésben kapja, amit akkoriban sokan tagadtak. Továbbá: a püspöki méltóság az áldozópapssággal szemben külön hierarchiai jelleget ad, nem pedig a pap-ságnak egy kiegészítő mozzanata. E tételt mint valószínűbbet állítja az újabb hittudósok túlnyomó többségével, a skolasztikusoknak pedig csaknem egyhangú nézetével szemben. A II. Vatikánum mindkét kérdésben Schütznek adott igazat.

Érdemes még felfigyelni pl. arra, hogy az Eucharisziáról Schütz ugyanazt idézi, amit a Papi szolgálatról szóló zsinati Dekrétum (5. p., a Zsinat és Schütz egyképpen Szent Tamásból merítve és reá hivatkozva: III. 73, 3 c): az összes szentségek az Eucharisziára irányulnak. Ugyanazon a helyen Jézus emberségét két ízben is *összszentségnek* mondja, ami páratlanul modern felismerés és a mai teológia kiterjesztett szakramentalitás-szemléletének zseniális elővételezése.¹⁰ Ugyancsak érdemes még megemlíteni, hogy Schütz már 1939-ben alapos teológiai és lélektani vizsgálatnak vetette alá a mai karizmatikus mozgalmakban is annyira szereplő glosszoliát. Lényegében arra a következtetésre jutott, mint a józan maiak: létezik ilyen karizma, ma is előfordulhat, de nem tekinthető a legmagasabb rendű misztikai hatásnak, hanem éppen a kezdők, keresők, bizonyásra szorulóknak számára való...

Egy területen viszont — sajnos egy egész témakörben — Schütz Antal megrekedt a hagyományos teológia mentalitásában. Ezt a teljes igazság érdekében meg kell említenünk, annál is inkább, mert a terület a teológia alap- és kulcskérdésének tekinthető. Ez a témakör az új kiadásokba föl-vett kinyilatkoztatás-anyag. Hittudósunk e tárgyhoz használt legbővebben nem-német, hanem francia forrást, de sajnos a könyveiben is többször dicsért tradicionalista hittudóst, Gardeilt és Garridou-Lagranget. Pedig már elkezdődött a francia új teológia, és benne a hagyományos kinyilatkoztatás-felfogás bizonyos kritikája, legkorábban a dogmatörténész Lebreton részéről.

Fő panasz volt a régi felfogással szemben, hogy a kinyilatkoztatást hitigazságok közlésére redukálja. Sajnos ezt találjuk a Dogmatika I. 35. oldalán is, pedig itt sokkal többről van szó. Ezt a többet és mélyebbet megtalálhatta volna hittudósunk nagy német elődjénél, Scheebennél is, aki a kinyilatkoztatást — az igazságközléseken túl — már az Isten és ember személyes találkozásának és baráti életközösségének ismeri fel, főképp a későbbi műveiben.¹¹ Schütz elmaradásának e kérdésben bizonyára az a magyarázata, hogy a skolasztikára és részben szent Tamásra jellemző intellektualizmustól becsületből és alkati adottságánál fogva nem tudott úgy felszabadulni, mint egyéb, életközeli dogmatikai kérdéseknél.

Ilyen pl. a *szenstégtan*, melynek területén a szentségi jegy, mint jel szerepéről és egyháztani vonatkozásairól már egészen mai felfogást vallott. Úgyhogy Cserháti József elmélyült elemzése szerint „tanítása ma is helytálló”, amint az a legújabb teológusok nézetével való egybevetésből is kitűnik.¹² Később pedig kijelenti, hogy „Schütz egyházképe is modernnek mondható, mert Krisztus titokzatos testének szemléletére épül. A szentségi jegyet is e vonatkozásban szemléli. Ezért mondja, hogy a szentségi jegy a Jézus Krisztushoz, mint Főhöz való szerves hozzátartozásnak és az ő titokzatos teste tevékenységében való részvételnek záloga és biztosítéka.”¹³

Közismert, hogy a Zsinat teológiáját döntően a Lumen Gentium egyházképe határozza meg. E szempontból közelítve a dogmatikus Schützhöz és teológiájának legmélyebb, központi gondolatait, hordozóit keresve, a *krisztocentrikus szemléletre* és az ezt továbbmélyítő egyháztanára kell utalnunk. Krisztus-központú teológiai szemlélete abban az egyszerű, de mély formulában összegeződött, amit sokszor lehetett ajkáról hallani, s mely az egész üdvtörténetet és teológiát összefoglalja: „Az Ige az Atya ölen — Szentháromság, az Ige az Anya ölen — Krisztus, és az Ige az

Egyház ölen – Eucharisztia”.¹⁴ Ennek a Krisztus-központosságnak nyelvi kifejeződése az a tény is, hogy Krisztus szentháromsági neve, a Logosz, Ige Schütz teológiájának vezérszava. Első gyűjteményes könyvének ezt a címet adta: *Az Ige szolgálatában*. És ahányszor kiejtette, vagy leírta e szót, mindig a mélységes áhitat levegőjét éreztük körülötte. Legbensőbb ismerői közül sokan ugyancsak az Ige szolgálatában érzik kifejeződni legjobban egész egyéniségét. . . Amikor a dogmatikában a maga helyén föl kell vetni a „megtestesülés végső indítékának” kérdését (a híres anzelmi *Cur Deus homo?*), szent Tamás iránti teljes tisztelettel, mégis Duns Scotus válaszát értékeli mélyebbnek, teljesebbnek, nagyobb távlatúnak az úgynevezett abszolút megtestesülés-elmélettel.¹⁵ A tankönyvben igazában még nem foglal állást, de későbbi külön-előadásain, sőt már a „Krisztus”-ban is a skótuszi álláspontot képviseli: „Krisztus nemcsak az emberiség megváltója, hanem a mindenség feje és királya is; nemcsak a bűnnek köszönhetjük a megtestesülést, hanem a megtestesülés abszolút és minden egyebet meghaladó önértékének is”.¹⁶ És az eszkatológiai látomás – szinte Teilhard de Chardin elragadtatásával: „Az Istenember titka mint örök kovász áterjeszti az egész teremtetést és Isten bölcsességének tervei szerint lépésről-lépésre Isten felé érleli.”¹⁷

E látomás mögött *Krisztus titokzatos testének mély ekkleziológiája van*. Hittudósunk idejében, a dogmatikák születésekor az egyháztan általában és szinte törvényszerűen az Apologetika tárgykörébe tartozott. Ő megérezve – Moehler, Newman és Scheeben nyomán – e módszer és a létrejött külsőséges, jogibb jellegű egyházkép elégtelenségét, a dogmatikai elmélyülést választotta. Ennek felismerésében az Egyház Krisztus titokzatos mása, misztikus teste. „Miként Krisztusban láthatóan megjelent az istenség, úgy az Egyházban láthatóan megjelent Isten szeretete, beleáll az időbe és . . . az emberi gyarlóság tégláiból fölépíti az Isten városát”.¹⁸ A II. Vatikánum úgy fogja mondani – ugyanezt a szakramentalitás-koncepciót és az üdvrend „inkarnációs struktúráját” tartva szem előtt: az Egyház a világ egyetemes üdvözítő szentsége (E 48).

Még a dogmatikák előtt, 1921-ben, speciál-kollégiumként meghirdete hittudósunk a Krisztus titokzatos teste tanát. Azzal kezdte előadásait, hogy a katolikus hitigazságok közül háromnak különös mondanivalója van korunk számára. Az egyik a szentek egyessége, mint hitünk legszociálisabb dogmája, a másik Isten országának és Isten népének gondolata, és a harmadik Krisztus titokzatos testének tana. Húsz évvel később megjelent XII. Piusz enciklikája a „*Mystici Corporis*” kezdetű, és további húsz év múlva a Zsinat legátfogóbban „Isten népének” ismeri fel az Egy-

házat. Mindezen fölismerések mögött a történelmi helyzet, a korszükséglet morajlik. Schütz Antalnak jó hallása volt, korábban érzékelte a problémát, és ajánlotta a megoldást. A harmincas években egy újság-interjú során nyilatkozta¹⁹: „A szétmállott Nyugatnak létproblémája a societas, a Gemeinschaft, a közösség; meg kell találnia és követnie azokat a regeneráló erőket, amelyek a katolikus „corpus Christi Mysticum” tanában vannak.”

5. Isten országa — sorozat

A harmincas évek egyébként — mint az előbbi nyilatkozat is mutatja — meghozzák hittudósunk életében és munkásságában a még erőteljesebb megnyílást az élet, korproblémák, az emberiség világnézeti és erkölcsi ínsége felé. Eddig csak szaktudománya legbensőbb formálására és hangolására volt hatással a világ és a világban észlelt nyomorúság. Most jelentkezik hittudósunkban — szinte a kidőlt Prohászka (+ 1927) helyébe állva — az apostoli hivatással szélesebb fórumot kereső tanító. „Elhatároztam — olvassuk az Életemben (257) — hogy ösztől kezdve, lehetőleg minden évben *nyilvános előadásokat* tartok valamennyi kar hallgatóinak és más intelligens hallgatóknak, azzal a célzattal, hogy egy-egy katolikus igazságot az ő igényeiknek megfelelően alaposan megvilágítsak, meggyökereztessek és életté tegyek... Tervemet meg is valósítottam. 1930 őszén, szent Ágoston tiszteletére (akkor volt halálának 1500 éves fordulója) megkezdtem ezzel a címmel: Krisztus. Előadótérmet az egyetem legnagyobb termét választottam. Ez akkor az úgynevezett kupolaterem volt, kb. 600 ülő- és ugyanannyi állóhellyel... Nagyszámú és kitartó hallgatóság köszönte meg fáradozásomat.”

Hogyan tisztázta ezt a kifelé-fordulást Schütz Antal a tudós lelkiismeretével és ad extra? Mert manapság, a zsinati nyitás és *világért való felelősség-vállalás* idején ez természetes, de az akkori katolikus hittudomány meglehetősen hosszú ideig „gettó”-helyzetben élt, és az efféle igény komoly, nem is akármilyen teológiai megalapozást kívánt. Mindenesetre hittudósunk nem tartotta hivatásától és a hittudomány feladatától idegennek ezt a vállalkozást. Sőt úgy érezte, nagyon is sok a mondanivalója és segítségi lehetősége a teológiának a világ különböző bajaira. Úgyhogy e nyilvános előadások, „publikumok” legmélyebb ösztönzője az a szilárd meggyőződés volt, ami az első, Krisztusról szóló sorozat végén így fogalmazódott meg: „Más alapot senki sem vethet, mint amely vettetett: az

Úr Jézus Krisztus. Ő a mindenség centruma és szíve; benne futnak össze az összes elméleti kérdések szálai és belőle indulnak ki fogyhatatlanul az alkotó erők áramai. Az örök élet erői és igéi őnála vannak; sem az egyeseknek és népeknek, sem a koroknak és irányoknak nincs kihez máshoz menni, s hozzá egy sem megy hiába”.²⁰ 1932 őszén pedig „Isten a történelemben” című, legnagyobb szabású egyetlen vállalkozásában így teljesebben tovább az alapeszme: „Jézus Krisztus a történelem kulcsa. Benne a történelemben lép az Isten, aki a történelem-indító embereszme teremtetője, a történelmi ember bűn-tragikumának bírja és megváltója. Isten többé nem lebeg fölötté mint csillag és végzet, hanem a maga személyének ölébe veszi föl ennek a történelemnek erőit és értékeit, sőt tragikumát is... A történelem nem gazdátlan szekér, az emberiség sorsa nem „isteniszesélyek” játéka, hanem Isten hozzája kötötte személyes érdekét, sorsközösséget vállalt vele, ... és lett ezáltal a történelemnek igazában nyitja, értelme és foglalata”.²¹

A teológia ilyen kortársi és ember-szolidáris felelősségét kevés hittudós hordozta ekkora súllyal az ő idejében. S hogy nem visszhang és eredmény nélkül, tanúsítja egyik legalaposabb ismertetője, Szekfü Ignác az „Isten Országá könyvei” c. tanulmányában 1934-ből, a Magyar Szemlében. „Nyilvános előadásain az egyetem hatalmas kupolaterme zsúfolva van valamennyi fakultásról jött hallgatókkal, az ablakdeszkákat is végigülik, százak hallgatják odaadó figyelemmel. Kerül minden napi aktualitást, nem dolgozik retorikai megoldásokkal, nem népszerűsít, hallgatóságával szemben a legnagyobb szellemi igényekkel lép fel, s a gondolat egészen meredek útjaitól sem kíméli meg őket.” Ezt írja Schütz Antal személyi varázsáról, az általa képviselt katolikus világnézet és teológia erejéről pedig így vélekedik: „A mának zavaros, megtépett, kusza valósága, a filozófus igazságtévése után, a dogmák életerejéből egyenesedik fel és tanul járni”.

E nyilvános előadásoknak könyv-publikációi az „Isten Országá” közös címszó alá lettek foglalva. Sokat használt, kedvelt vezérszava volt ez is Schütz Antal előadásainak, teológiájának. Legjellemzőbb tömörítésben jelentkeznek az Életem lapjain, amikor a súlyos betegségből lábadozó hittudós számot vet önmagával. Pl. (280): „Munkámmal nem magamat kerestem. Csak a legnagyobb ügyet akartam szolgálni, az Isten Országát”. És az utolsó mondat is ennek jegyében: „Ez az önéletrajz csak arról akart tanúságot tenni, hogy írója egy hosszú életen át iparkodott, úgy, ahogy telt tőle, dolgozni a magyar téren vitézkedő Isten Országáért”(282).

Az Isten Országá-szériának 5 kötete jelent meg, bár 6 előadás-sorozat hangzott el. A széria 5. kötete viszont nem az előadás-sorozatból való. A könyvek időrendben: Krisztus (1930), A házasság (1932), Isten a történelemben (1933), Az örökkévalóság (1936), Eucharisztia (1938). Négy ezek közül megjelent német nyelven is. Legnagyobb hatása külföldön kétségtelenül az Isten a történelemben c. kötetnek volt. De Krisztus-könyve megelőzte időben, és eléri teológiai nívóban a harmincas évek hasonló, kériumatikus jellegű külföldi Jézus-monografiáit, köztük K. Adam és R. Guardini világhíres műveit Krisztusról (1933, ill. 1938).

Kifejező jellemzést és értékelést kapunk a *Krisztus-könyvről*, amely tehát kulcs-alkotásnak is tekinthető az egész életműben, a már említett Szekffü-kritikában. „Ami bölcselkedés e könyvben van, az csak állványozás a kinyilatkoztatott valóság körül egészen jól észrevehetőleg nem megmerevítésére, hanem hogy az elméletek le ne tördeljenek belőle. Mögüle frissen, elevenen világít az evangélium Krisztus-egynisége. Ma tudományos szempontok szerint is Krisztus egyénisége a kulcs a mivoltára vonatkozó kérdéseknek, és Schütz tudományos követelményeket is teljesít, mikor Krisztus egyéniségét egész gazdag valójában igyekszik bemutatni. A könyv legszebb részei a helyek, hol erről szól, de az egész könyvön is átsugárzik ennek a csodálatos egyéniségnek a hatása. A könyv nem titkolja, hogy írója Krisztus igézete alatt áll, és így keresi a katolikus Egyházzal a Krisztus titkát kifejező formákat. Egyes helyek egy mély lélek legmélyéről feldobott kincsek, melyekben tudás, hit, intuitív erő nemegyszer teljes költőiség formáiba olvadva hullanak elénk... Pascalei bölcsességgel: ennek a könyvnek az írója nem keresné Krisztust a tudomány előtt, ha nem élné Krisztust.”

6. Schütz Antal „modernsége”

Ezen összefoglaló cím alatt hittudósunk egész életművét, tudományeszményét, metodikáját, hittudósi magatartását tesszük mérlegre — immár a szorosan vett dogmatikai korszerűség, vagy progresszivitás kitégítésével, de azért a teológián belül maradván. Ez a megközelítési szempont persze, hogy „modernség”, meglehetősen labilis. Az idők járásához viszonyítva ui. egészen relatív lehet, hogy mekkora időszakot vagyunk hajlandók befogadni e büszkélkedő címszó alá (minden új kor „modern”-nek érzi és vallja magát), másrészt, de ezzel összefüggésben a szubjektivitás veszélye is fennáll. A teológiában kb. azt vallhatjuk mo-

dernnek, progresszívnek, ami egy bizonyos korban – a korhoz kötöttség és aktualitás-igény jegyei és formaruhája mellett – olyan alapmagatartást képvisel, éspedig pregnáns, egyéni verettel, ami időfeletti értéknek bizonyul, vagy éppen később válik kiugróan korszerűvé. Vagy pedig, ha bizonyos felismerések, megsejtések, vagy rátalálások egy későbbi időszakban is helytállóak, sőt esetleg éppen akkorra tekinthetjük azokat beérettnek. Ezekkel a szempontokkal közelítjük és világítjuk át Schütz teológiai életművét, és igyekszünk bemutatni a mai értékelésben is helytálló mozzanatokot.

Formai szempontból Schütz Antal *tudományoszménye* mutatkozik mindjárt ilyen időtállóan. Egyik egykori tanítványa és rendtársa, Előd István mutatta meg ezt a Schütz halála utáni első, azóta is sajnos egyetlen nagyobb méltatásban.²² Schütz Antal életének és hivatásának központi gondolata és programja az Ige szolgálata volt. Több mint kétezer éves, szívós és áldozatos elmemunkában, lemondásban és harcban vívta ki az európai szellem azt a nagy meglátást, hogy van egy birodalom, ahová csak a föltétlen igazságkeresésnek van bejárása, és ahol a megtalált igazság elmélyítése, biztosítása és megvallása szent kötelesség.²³ A nagy görög bölcselek és szent Ágoston óta azt is tudjuk, hogy az igazság megtalálása és képviselése mindig a transzcendens és örök valósággal hozza kapcsolatba az embert. Minden igazság vagy hittétel, Isten világába enged betekintést. Mert Isten az igazság tárháza, ő az Abszolút Igazság, Igéje pedig önmagának második isteni személyébe „belemondott” s így abban tükröződő képe, az igazságoknak tökéletes foglalat.²⁴ Így az igazságkeresés végső fokon – Isten keresése, és az igazságot szeretni és szolgálni ugyanaz, mint az Igét szeretni és szolgálni. Szent Ágostonnal kapcsolatban mondotta egy rádió-előadásban (de saját életprogramját vallotta meg vele), hogy „embernek lenni annyi, mint igazságkeresőnek és igazságszomjazónak lenni”.²⁵

Ezért nem nézte, hol, kinél találja az igazságot. Ő nem volt gettóba zárkózott hittudós. Akkor még csak teológiai iskolák „szabadsága” létezett, és a teológiai pluralizmus ismeretlen volt a hittudományban. De Schütz Antal ilyen érzékkel és nagylelkűséggel teologizált. Sokkal egyetemesebb és eredetibb elme volt, hogysem lekötötte volna magát egy iskola mellett minden kérdésben. Erre nézve már hallottuk alapelvét „a katolikus igazság egyetemes iskolájáról” a Bangha-kritikára megfogalmazott válaszból. De nemcsak a katolikus teológiai iskolákkal volt ilyen nagylelkű. A protestáns „válság-teológiáról” írott ismertetését ezzel zárta²⁶: „A katolikus hittudomány a dialektikai teológiából nem egy

értékes indítást vehet”. Szent Ágoston és az Aquinói voltak eszményképei a régiek közül, Scheeben és Billot az újakból. Tehát ellentétpárok, dialektikus feszültségben. Szent Anzelm jubiláris évében, 1933-ban írta: „Sokszor eltűnődöm ezen az ellentéten: Ágoston-Tamás, augusztinizmus-tomizmus. Vajjon nem két ikercsillag-e, arra hivatva, hogy békés harmóniában időtlen időig keringjenek a láthatatlan középpont, az örök Logosz körül?”²⁷

A Bölcsélet elemei 2. kiadásával kapcsolatban írja²⁸ a skolasztikus filozófia fejlesztése (főképp értékrendi tágitása) védelmében: „A bölcselkedés kapuit tágra akartam nyitni, megéreztetni a problematikáját, ... mert régi meggyőződésem: az emberi elme Isten teremtménye minden korban, és ezért manicheus hiedelem azt vélni, hogy az utolsó hatszáz év alatt éppen a gondolkodás terén csak tévedést termelt.” Eszménye az igazi látó, akiben „sok lámpás ég: hű mécsesek és lobogó fáklyák, fény-szórók és ívlámpák; akinek lelke rakva van szemekkel kívül és belül, mint az apokaliptikus kerubnak (Ez 1 és Jel 4)”.²⁹ Teológus-hallgatói megfigyeléséből való az az észrevétel, hogy egyetemi előadásai sokkal merészebbek és modernebbek voltak (pl. a bibliai hermeneutikában: az ember származása, Éva teremtése stb.), mint a leírt Dogmatikában. Ilyen esetben efféle óvatosságot megjegyzés hívta fel a figyelmet a nyomtatott szöveg és előadott nézet közti különbségre: „Lássák meg, hogy itt egy ajtót nyitva kellett hagynunk!” Így nem véletlen a protestáns Foerster megállapítása róla (akinek pedagógiai műveit magyarra is fordította): „Schütz a katolikus egyházas kötöttség és szellemi szabadság ritka egyesítője”.

Hogy a teológiai iskolák véleményeinek és létjogosultságának megítélésében milyen nagylelkű és modernül „pluralista” szellemi volt, már láttuk. Egy mozzanatra még külön is felhívnanék a figyelmet. Mikor a ferences rend 1927-ben Szent Ferenc jubileumi ünneplésére készült, felkérték hittudósunkat egy tanulmányra, „Szent Ferenc nyomdokain” c. kiadványuk számára Schütz Antal 100 oldalas monográfiával tisztelgett „A klasszikus ferences hittudomány” előtt. Hamvas Endre így méltatta a tanulmányt³⁰: „A szerző nagy tisztelettel és szeretettel állítja a markánsan jellemzett ferences teológusok élére Duns Scotus alakját, nem az elferdített, hanem a tisztázottat, és hangsúlyozza azon hitét, hogy Szent Tamás vezérsége dacára a modern teológiában még nagy szava lehet a ferences irányzatnak.” És itt vegye át a szót maga a szerző hittudós: „A 16. század úgyszólván újra felfedezte a belső világot és azóta szenvedelmesen dolgozik teljes kiépítésén. Ha itt Przywara az inkább metafizikai irányba dolgozó skolasztikát Newmannal akarja kiegészíteni, Szent

Ferenc fiai saját nagyjaik (elsősorban Bonaventura) régi kincseiből sok ó és új értéket tudnak majd előhozni egy pszichikai integrálásnak az érdekében. Mert a mai hitkeresőknek jó része az absztrakt diszkurzív arisztotelészi intellektualizmussal szemben a föllevenített szent Ágoston-tól várja fölsegítését. A ferences hittudósoknak tehát a saját ágostonos hagyományaikat érdemes ismét energikusan munkába venni. Ez ismét Bonaventurára utal, akinek... irénikus szelleme — híven ápolva a szent-ágostoni hagyományokat, nem ágaskodott szent Tamásnak akkor egészen új, radikális arisztotelizmusa ellen, (és aki) programjává tette és misztikus hivatottságánál fogva tehetette a theologia mentis et cordis teljes összhangját”.³¹ Kell-e kommentálni, hogy mindez mekkora modernség: a skolasztika egyoldalú intellektualizmusának csöndes kritikája, a „pszichikai integrálás” szükségességének, a „modern hitkeresők” igényeinek fölismerése és a mellettük való kiállás.

„Az évtizedes szakadatlan munkában megérlelődött” *sajátos tudományos program* megfogalmazását — ismét ámulatba ejtő maisággal — leg-tömörebben az Életem lapjain találjuk (266–67). „A teológiát meg akartam termékenyíteni, nekilendíteni (s egyben a többi tudománnyal nemcsak versenyképessé tenni, hanem visszaszerezni régi vezérszerepét), azáltal, hogy módszerben, problémafölvetésben, tartalomban sajátos jellegének megóvása mellett eleven kapcsolatba hoztam a világi tudományokkal. Ezt megtettem a glosszoliáról szóló értekezésemben, rektori székfoglalómban, melyet a titokról és tudományról tartottam, ezt főképp az Eucharisziáról szóló munkámban, mellyel le akartam róni adósságomat is a szentségi Krisztus iránt a nagyszerű eucharisztikus, magyarországi világgyűlés alkalmából. A másik oldalról a profán tudományokat akartam gazdagítani és helyreigazítani a teológia segítségével. Ez azt hiszem, legjobban sikerült az Isten a történelemben c. könyvemben, aztán az Őrség címen összegyűjtött kisebb dolgozatokban, melyek egyúttal példákat adnak harmadik törekvésemre is: hogyan lehet időszerű gyakorlati kérdéseket megvilágítani a teológiával”. Mert meggyőződése, amit a Nemzeti Újság 1931. okt. 4-iki számában így fejezett ki: „A mostani nagy kultúrválság összes mozzanatai, kezdve a béke-problémán és végezve a mai gazdasági krízisen, értelmüket és megoldásukat ebben találják: ki és mi a — mi Istenünk?”

A fentebbi idézetben szó volt az *Eucharisztia* c. könyvről. Hogy Schütz Antal saját korában nem volt egyértelműen tradicionális teológus, sőt — minden tekintélye ellenére — fölmerültek problémák, bizalmatlanságok tanításának ortodoxiája iránt, és merész progresszivitás gyanúja is

keveredett, e könyv magyar és német kiadása bizonyítja. Már idehaza felmerült az aggodalom az egyházi cenzor részéről, összeegyeztethető-e a szubsztanciális jelenlét dogmája azzal a modern fizikai magyarázattal (Planck-féle kvantum- és Schrödinger hullám-nyaláb-elmélete), amelyet ő használ – az arisztotelészi-szenttamási anyag-elmélet helyett – az eucharisztias jelenlét megközelítésére. De aztán sikerült az aggályokat megszüntetni, főképp az I. Vatikánum hittudósának, Franzelinnek némileg hasonló kísérletére hivatkozva, amely a Leibniz-féle dinamista felfogást dolgozta be az Eucharisztia „fizikájába”.³² Egyébként elméletének jogosságát igyekezett mélyebben is megokolni a műben (ismét progresszív elv egy elkötelezett skolasztikustól!):

„A dogma közvetlenül Istentől kinyilatkoztatott igazság, titok, melyet alázatos, hívő elmével kell fogadni. Ellenben ezek az elmélések természetsszerű, mindannyiszor jelentkező és épp ezért szükséges és tiszteletre méltó kísérletek otthont készíteni a titoknak abban a világban, melyet az elme épít. De csak *kísérletek*. Tudatában vannak annak, hogy a titok nem a bölcselkedő elme világának szülötte, hanem más, felsőbb világnak küldötte. S a bölcselkedés itt csak arra vállalkozik, hogy valamilyen összeköttetést kapjon Istennek ezzel a fölséges legátusával, és valamiképpen szót értsen vele, nem pedig hogy mindenestül megértse és átlássa. Ezek a kísérletek nem építik újjá a hittitok világát az elme köveivel, hanem csak szerény utat, hidat, tornyot építenek bele, melyeknek gyér világa alkalmas valamelyes tájékozódásra, de korántsem arra, hogy meghódítsa. Épp ezért nem is szabad azt gondolni, hogy csak *egyetlenegy* ilyen út-, híd-, őrtorony-rendszer lehetséges. Az előző fejtegetéseknek egyik ki nem mondott, de kitűzött célja volt *via facti* (tett által) megmutatni, mennyire nincs igaza annak a napjainkban is hangoztatott modernista vádnak, hogy az Egyház épp az Eucharisztia tanaiban dogmatizálja az aristotelesi metafizikát. Mi megidéztük Eucharisztia-imádó grálszolgálatra az egész filozófiát és tudományt, hadd keljen föl és harcolja Isten harcait az okvetelenkedők ellen. . .”³³

Sajnos „okvetelenkedők” mindig akadnak. A német kiadás megjelenése után hittudósunk levelet kapott Breslauból egy „tudálékos nőtől” (ahogy később nevezte) 1939. okt. 12-iki keltezéssel. Schütz hagyatékából előkerült a levél, melyben ez olvasható: „Az Eucharisztia geometriája, fizikája és misztikája c. fejezetekben hozott analógiák a hittudósok számára lehetnek vonzók, de a laikusokat tévedésbe viszik. Hogy csak egy példát hozzak a 148. oldalról: A jelenlét maga nem létvalóság, hanem csak külső vonatkozás. . . A szónok szubsztancia szerint jelen

van a szószerken, azonban szavának erejével jelen van azon az egész területen, ahová elhat a szava stb. ... Ezzel szemben Scheeben azt mondja... Bocsásson meg, de végre is az igazságról van szó...” Persze mindjárt másképp hangzana a kiragadott szöveg, ha a körülötte levő teljes kontextust hoznánk, nem is szólva arról, hogy az aggodalmaskodó hölgy is vallja: csak hasonlatokról van szó. Sajnos az illető nemcsak Schützhöz fordult. Hittudósunk egy munkatársának tett bizalmas közléséből tudjuk a további részleteket. Feljelentés ment az ottani egyházi hatósághoz, sőt Rómába is, s ekkor a kiadó cég jelezte Schützhöz, hogy az indexre-tétel elkerülése érdekében kénytelen bevonni a könyvet. Ő kérte, hogy ezt ne tegyék, mert „mindig hajlandó kiállni annak vállalására és bizonyítására, amit megírt”. A kiadó válasza: álljon el szándékától, mert akkor könnyen még a magyar kiadás is veszélybe kerülhet. Schütz ezután beleegyezett a német kiadás visszavonásába. Ez az eset mindenesetre igazolja egy kortárs jellemzését hittudósunkról (benne a korabeli „panel”-hittudomány és művelőinek kemény kritikájával): „Önálló állásfoglalásokra nevel Schütz Summariuma is, és ez nem csekély érdem a mi korunkban, amikor oly kevés az önállóan gondolkodó, önállóan ítéletet alkotni tudó, még kevesebb az önálló, egyéni felelősség öntudatával cselekvő férfi”.³⁴

Schütz modernségéhez tartozik továbbá az a tudományos módszer, amelyet bölcséletileg is pontosan kidolgozott később³⁵, de spontánul már korábban is használt a teológiában: az általa *holotézisnek* nevezett metódus. Ennek is megvan a maga tudománytörténete. Mikor a mechanikus világmegfelfogás csődbe jutott, a tudományok valami új felé kerestek, és a valóságnak, különösen a szervezeteknek tüzetesebb tanulmányozása, a lelki életbe, főként az egyéni lelki életbe és a kultúrtermékekbe való elmerülés következményeképpen rátaláltak az – *egészre*. Rátaláltak a részekkel szemben jelentős többlettel rendelkező lényegalkotó mozzanatra, a fizikában a kvantum-elmélet óta a „komplementaritás elvére” s mindezek alapján a tudományos módszerben az analízis után a közép-koriak lényeg-megragadó „szintézisére”. Schütz életművében ezeknek felel meg a holotézis. „Ez abban áll, hogy a megismerésre váró tárgyhoz nem okoskodással, vagy elemzéssel közeledünk, hanem a konkrét egyedi egészet megragadó intuícióval. Ezt követi az analízis, azaz a részek megismerése, de úgy, hogy a részek az intuitíve megragadott egészhez való vonatkozásukban, tehát organikus, élő valóságukban szerepeljenek. Az így megismert részekről visszatérünk az egészhez, melyet a részek ismeretében most már az intuíciónál fensőbbrendű tudományos fogalmakkal

tudunk megjellegmezni. Az ily módon szabatosabban megismert egészlől megint világosság árad a részekre és így tovább. A tudományos megismerés haladása így folyton mélyebbre ereszkedő oszcillálás a középpont és a periféria között, amelyet az értelmezés tudománya találóan circulus hermeneuticusnak nevezett el.”³⁶

A dogmatikában és előadásaiiban ez a módszer úgy jelentkezett, hogy a hittitkok bemutatásánál sohasem elégedett meg az analízissel. Mindig nagyobb, mélyebb háttérbe állította őket, egymással szembesítve, összekapcsolva, nagy összefüggésekben állítva, hogy így egymást világítsák át, és minden mélységi dimenzió feltáruljon. Egy kissé az ő stílusában fogalmazva: a hittitkok csillagvilágának bármelyike állott a közvetlen érdeklődés és tárgyalás előterében, mindig az egész kozmosz, a teljes égbolt felragyogott vele együtt. Ezt egy nyilatkozatában úgy mondta (de a későbbi zsinati hangnemet és programot is felismerhetjük benne): „A régi igazságokat új fényben és új erővel mutassuk bel!”³⁷

Néhány rövid idézet és utalás — mozaikszerűen — még egészítse ki hittudósunk modernségének bemutatását. Egy következő Schütz-idézet meglepően fog hasonlítani K. Rahnernek egy megállapításához, amivel mostanában a teológiai továbbképzést szoktuk egyebek között indokolni. Hittudósunk már évtizedekkel korábban látta és kimondotta ezt: „A szellemi élet üteme ma oly gyors, hogy aki színvonalon akar maradni, tehát *a teológiában* is a kortársakhoz akar szólni, annak úgyszólván *minden öt évben újra kell tanulnia*” (Életem, 188). Dr. Székely László pap-költő emlékezéseiben olvasható, hogy 1946-ban meglátogatta Schützt a pesti rendházban. „Jött, ugye, megnézni egy emberroncsot?” — mondta némi keserűséggel. „Néhány percnvi beszélgetés után arra gondoltam: szeretnék én ilyen emberroncs lenni. Szelleme teljes frissességben vágott, minden aktuális dologra megvolt a kidolgozott véleménye, és éppen *a Bibliát fordította héberből* szemelvényekben. Költői szöveg lévén — mint költőtől — tanácsot is kért a szöveg metrumára nézve.”

Amit „*a vallás mai helyzetéről*” 1938-ban írt³⁸, számtalan felismerésében és eszmei tartalmában ma is helytállónak érezzük. „A történelmi ma színhelye az egész Föld és alanya az emberiség. Ma már az embermozgató nagy kérdések ügyében nincsenek „elszigetelt” jelenségek; a régi partikularizmust felváltotta az univerzalizmus; a területiális ember szemlélet helyébe lépett a planetáris... A vallások is közvetlen érintkezésbe jutottak. Ezzel megindult egy nagyarányú kölcsönhatás... és a vallási világforgalom kitárt kapuin beözönlik a *vallási relativizmus*... Sokakban eltompul a vallási igazság és az igazságnak abszolút kötelező

jellege iránti érzék... A Ma általános szellemi áramlata a *jelenvilágítás*, melynek jellegzetét adja a technizálódás és az eltömegesedés, mellyel együtt jár az életérzék primitivizálódása... Így a vallás elveszti a vezérlő és átfogó szerepét, ... és a jelenvilági kultúra a maga gravitációjával hovatovább *közömbössé* tesz a vallással szemben... *E világnak és az ő értékeinek istenítése*, a jelenvilági föladatak szolgálatának vallássá-avatója: ez a legveszedelmesebb veszedelem ma.”³⁹ Mindez a mostani, negyven évvel későbbi mában is érvényes, és az Egyház és a mai világ viszonyáról szóló zsinati okmány (19. p) szinte azonos szavakkal írt az emberi értékek istenítéséről.

7. Schütz és a „kérügmatikus teológia”

A progresszivitás folytatásaképpen ezt a kérdést külön is fel kell vetnünk, mert a vélemények ez ügyben különbözők, de bizonyos tisztázások és különböztetések nélkül nem is válaszolható meg a kérdés: „Kérügmatikus teológus” volt-e Schütz Antal?

Maga a fogalom, a *kérügmatikus teológia eszméje* a harmincas évek második felében merült fel és bontakozott ki komoly mozgalom formájában a német nyelvterületen. A kiindulás pasztorális tapasztalatból történt, keserűen állapítva meg a keresztény hívek személyes hitéletének elsatnyulását. Néhány teológus (Jungmann, K. Rahner, Dander) az okokat keresve rámutatott, milyen erőtlen a kereszténység „bemutatása” a világ felé. A predikációkban pl. a skolasztikus hittudomány szaknyelvét használják jórészt, a nagytömeg számára már idegen fogalmakkal (ha ugyan nem a még rosszabb kiüresedett barokk formákban). S „a teológiai könyvek elméleti módszere tükröződött a hittankönyvekben is, — panasolja fel Gál Ferenc is⁴⁰ — a hitből tantárgy lett, amit meg kell tanulni”. A probléma megoldására Jungmann azt ajánlotta, hogy a szaktudományos teológiát válasszák el a keresztény igehirdetéstől, s ennek ihletője, forrása, stílusban is a Szentírás és a szentatyák legyenek. Lackner és Lotz szerint többre van szükség. A tradicionális teológia mellé meg kell alkotni egy igehirdetési („kérügmatikus”) teológiát. Az első az egyetemeken tudománya legyen, kifejezetten szaktudományos, szisztematikus, a hagyományos terminológiával; a második pedig a szemináriumoké, a kérügma gyakorlati céljának alárendelve, biblikus-történeti, figyelemmel a lélektani és szociológiai szempontokra, nyelvezetében pedig egyszerű, plasztikus és szuggesztív. Legyen tehát elsősorban a szív teológiája, amely

nem annyira igazságok megértésére törekszik, hanem a kinyilatkoztatás és hitélet vonzó bemutatására és megélésére.

Schmaus, Stolz és mások e kettős teológia eszméjét elvetették és joggal. Az igazi teológia ui., ha hűséges akar maradni önmagához és tárgyához, nem lehet steril metafizika, hanem a misztériumok üdvösségi értékét is be kell mutatnia a keresztény egzisztencia számára. Viszont olyan teológia, amely lemondana a maga sajátos bizonyítási, demonstrációs igényéről és a rendszerezésről, megszűnne tudomány lenni. Jungmann értékelte ki végül is az évekig tartó kontroverzia eredményét, nagyjából ebben az egyszerű konklúzióban: a főkérdés itt nem az, hogy legyen-e az igehirdetésnek sajátos, önálló teológiája — a tudományos teológia ellenében, hanem hogy melyek a predikációnak sajátos törvényei — szembesítve a hittudománnyal.⁴¹ Vagyis a kérügmának megvan a külön karaktere, módszere és nyelvezte — a hittudományhoz viszonyítva, bár a predikáció, katechézis és teológia mind egyazon isteni forrásból, a kinyilatkoztatásból merít, de különböző mélységekből, az értelmi feldolgozás, reflexió különböző fokán, különböző céllal, s ezért különböző törvények, módszer alkalmazásával.⁴²

Már a mozgalom felvázolt története, a szellemi kontroverziának egyes állásfoglalásai mutatják, hogy hittudósunknak föltétlenül volt köze *eszméileg* és programszerűen is ahhoz, ami kérügmatis teológia néven került be a 20. század teológiatörténetébe. Persze a név még sehol sem létezett, és Schütz Antal már így vezette be a magyar Dogmatika 1922-es kiadását: „A dogmatika... tárgya a kinyilatkoztatás tényeinek és tanításainak rendszere, az örök Szentháromság emberszerető leereszkedésének ez a nagy jele, mely hivatva van a teremtés közepette felépíteni az Isten Országát. A kinyilatkoztatásnak ebből a világépítő és újító erejéből valamit a dogmatikának is kell sugározni. Az élet és szellem ígét szóltatni meg élet és szellem nélkül, körülhordozni az örök tüzet, és a világossággal együtt meleget terjeszteni nem akarni: mintha árulás volna az Isten Országá és annak gyermekei ellen. A theologia mentis et cordis ellen elvben nem is lehet kifogása senkinek, aki komolyan katolikus alapon áll; a gyakorlati megvalósítással is megbékélhetünk, ha a Pneuma nem érvényesül a Logos rovására, ha a dogmák hitéleti tárgyalásának nem esik áldozatul a dogmatikai szabatosság és szoliditás.”⁴³

A tiszteletre méltó program és tudatosság ellenére meg kell állapítanunk, hogy a Dogmatika jobbára mégiscsak tudomány maradt, s ez helyénvaló is. Viszont a könyv valláslélektani és hitéleti konzekvenciái és alluziói teljességgel kérügmatis szellemet árasztanak. Már korábban

is idéztük az Életem lapjairól (226), most kiemelten hozzuk: „úgy kell tanítani, hogy a hallgatók a dogmákról megélik, hogy azok nemcsak igazság, Isten bölcsessége, hanem élet is” „Azonkívül meggyőződéseim – írja később, hogy a dogmatikát prédikálni is kell. Tehát magyar nyelvű dogmatikára is szükség van, annival inkább, mert a latinul nem tudók számára a dogmatika zárt kapu volt” (229). Csakhogy a *dogmatikát prédikálni* általában sem könnyű dolog. Ha pedig valaki, mint régen szinte kivétel nélkül minden pap, skolasztikus módszerrel, szillogizmusok elme-tornáival tanulta a teológiát és hitigazságokat, csak intellektuális megközelítésben, minden hitéleti vonatkoztatás nélkül, szinte reménytelenül megvalósíthatatlannak tűnik a követelés. Sok lekipásztor tudja, saját keserves megélésből, milyen nehéz pl. Szentháromság-vasárnapján prédikálni, mert hitünknek ez a központi igazsága a hittudományos tárgyalásban egészen elteoretizálódott.

Az előbb egyébként akár abba is hagyhattuk volna e téma további tárgyalását, mert a fentebbi Schütz-követelésnél határozottabban és világosabban a kérügmátikus mozgalom sem jelentette ki, hogy a dogmatikát, teológiát prédikálni, meghirdetni kell (görögül: kérügma). De Schütz Antal élettörténetének megfigyelése sem hagy kétséget. Amikor 1916-ban a Pázmány-egyetem dogmatika-tanszékét elfoglalta, már 12 éves lelkipásztori munka állt mögötte. Ennek a lelkes, kezdő időszaknak mély benyomásai, tapasztalatai föltétlenül maradandó nyomokat hagytak a későbbi tudós életében is. „1910 körül egyszer súlyosan vajudtam – vallja ő maga (240) – ne egészen lekipásztorságra adjam-e magamat, radikálisan apostoli élettel. Kínlódásomat Prohászka oldotta meg: mindkettőt kell, tanulni, és lekipásztorságot folytatni, mint eddig.” Végezte is a gyakorlati lekipásztorkodást élete végéig, rendszeresen gyóntatott, lelki gyermekei voltak, vállalt exhortációkat, predikációkat, esketéseket stb. De dominánsan a tanári és az irodalmi munkában jelentkezik az apostoli, papi, lekipásztori magatartása. Egész életművét végigkísérik az olyasféle írások, mint az Ige szolgálatában található Dogma és élet, A kegyeletes lelkület dogmatikai indítékai, vagy az Eszmék és eszmények kötetben az egyik legsikerültebb ilyenfajta dolgozat (lelki gyakorlatos elmélkedésekből): A diakonátus dogmatikai eszméje. Mégis kétségtelen, hogy az igazán és szóról-szóra predikált dogmatikát – élőszóbeli előadásból áttéve – az Isten Országa-sorozat könyvei képviselik, hiszen ezekben valóságosan elhangzott tudományos igehirdetés rögzítődött, és pedig a személyes átélés, bensőség és tanúskodás hiteles jegyeivel, még az írott szavakon is átperselő forrósággal.

Ebből a szempontból nem jelentéktelen a teologizálás nyelvi *stílusa* sem. Hittudósunk tudatosan és igényesen vallotta és vállalta a szóba- és írásba-foglalás esztétikai követelményeit. Hallatlan erőfeszítéseket tett ő, a nem magyar anyanyelvű, hogy jól bírja, sőt magas fokon birtokolja azt a nyelvet, amellyel az Ige szolgálatát kívánta végezni. S bár e ponton lehetnek esetleg fenntartásaink, mégis érzünk igazságot is abban, amit egyik méltatója így summázott: Schütz Antal a teológia művésze is volt. És egy másik, éppen az Isten-Országa-sorozatról írva: „E gondolkodónak nem volt nehéz saját kifejezési formáit megtalálnia, erőteljes, plasztikus nyelvben ömlik gondolatai gazdagsága. Az előadói elevenség és fordulatosság is megmarad a könyvekben, s az elvont kérdések is színt és ízt kapnak hatalmas szemléletességéből, ... és az önkéntelen pátoz írói szépségével ragadják magukkal az olvasót”.⁴⁴ A vonzó és kifejező stílus pedig föltétlenül része és követelménye a kérügmátikus teológiának.

Tehát kérügmátikus teológus volt Schütz Antal? Biztos, hogy a követelményeit, céljait, programját vallotta és valósította már akkor, amikor erről még senki nem beszélt Európában. Magához a mozgalomhoz, lezajlott vitáihoz, képviselőihez — úgy tűnik — nem volt közvetlen köze. Amikor e mozgalom kibontakozott, ő — a mindig egy kissé magányos óriás, elszigetelten, már pályája csúcán állott, és sajnos nem is sokkal az „alkony” előtt (Vö. Életem, 265). . .

Mielőtt záró-fejezetünkre térnénk, próbáljuk — annak is előkészítésére — *összegezni* az eddigieket, főképp *hittudósunk teológiai életművét*. Ez a teljesítmény — úgy érezzük — tulajdonképpen egy paradoxonba foglalható. Schütz Antal — ahogy korának legjobbjai — tudatos és elkötelezett vállalással, egész odaadással az I. Vatikánum és újszolasztikus filozófia, teológia talaján állt, ezen az alapon alkotott egészen kiemelkedőt és általánosan elismertet. Mégis jóval több volt ennél. Éppen Szent Tamásra támaszkodó tudomány-eszménye, az igazság olthatatlan keresése, mely probléma-érzékenysége és a korával való szolidaritása szinte öntudatlanul, belső dinamikával segített, sürgette a továbblépésre, csöndes nyitásokra, új utakra, megsejtésekre, módszerben, stílusban, átfogó koncepciókban és számtalan részlet-kérdésben. És ez a *Schütz Antal*, bár látható életműve az újszolasztikával és I. Vatikánummal van szorosan összekapcsolódva, teológiájának mély-rétegeiben már jelzője, sőt készítője annak az ismeretlen jövődőlnek, amelyről akkor még senki sem sejtette, hogy II. Vatikánumnak fogják hívni.

8. Hittudósunk hatása

Amit itt záradékol röviden még számba szeretnénk venni, azt így választhatjuk: először személyes hatása a közvetlenül rábízottakra, aztán műveinek, szellemének kisugárzása a magyar Egyházra és hitéletre, végül hatása, értékelése a határokon és saját életidején túl.

„Az első dogma-óra élménye Schütz paterrel — írta egy tanítványa — egy életre megmaradt bennem. Azóta többször vallottam lelkigyakorlatokon, predikációkban lebírhatatlan hatását, főképp ha a hit bizonytalanságai kerültek szóba. Igyekeztem egykori gimnáziumi tanítványaival elbeszélgetni arról, milyen nyomokat hagyott Schütz Antal a lelkükben. Találtam pl. egy mérnököt és egy orvost, mindkettő egyértelműen vallotta meg, hogy élő katolikus hitüket neki köszönik”.⁴⁵ E sorok írója is a negyvenes években sok értelmiségi emberrel találkozott (katolikus és nem-katolikus egyaránt volt köztük), akiknek könyves-polcán Schütz Antal művei előkelő helyen sorakoztak, és akik e könyveknek tulajdonították a szekularizálódó világban megőrzött keresztény hitüket és világnézetüket.

Hatását felmérni igazában reménytelen vállalkozás, főképp ha nemcsak tudós-voltára, hanem pl. ifjúsági hittan- és imakönyveire is gondolunk. Ennek ellenére az is biztos, hogy egy őmaga által tervezett, de már el nem készült „Ex libris”-címkéjének kifejező jelképe szerint magányos, „vaspáncélba” öltözött ember volt, aki nem tudott egykönnyen feloldódni, „nem tudott udvart teremteni maga körül”, sőt sajnós, „nem tudott utódot sem nevelni tanszékének”. „Olyan magasan állott fölöttünk, hogy nemigen volt bátorságunk arra, még gondolatban sem, hogy nyomaiba lépjünk”.⁴⁶ Ezeknek volt következménye részben az a sajnálatos tény is, hogy dogmatikáját utána már nem sokáig tanították a Pázmány-egyetemen sem. Lassan elfelejtették azt a Summariomot, amelyről Martin Grabmann, a világhírű skolasztika-történész írt nagy elismeréssel egy 3 oldalas ismertetést a Divus Thomasban.⁴⁷ Diekamp, Hugon és Zubizarettával egy sorba állítva őt, felhívja a figyelmet Schütz latin Summariumára, amely „tomista veretű” és szent Ágoston, Bonaventura és az Aquinói összefoglalásaira emlékeztet. „Ez a kitűnő munka föltétlenül szélesebb elterjedést érdemel Szent István országának határain túl is.”

Nekünk mégis legfontosabb az, amit itt, „a magyar téreken” jelentett. E tanulmány keretében elsődlegesen azt tudatosítottuk, amit a hittudomány területén a *skolasztika és tomizmus* egészen magas igényű megteremtésével végzett hittudósunk. Ijjas Antal értékelése szerint⁴⁸ „mindaz az új, ami Nyugaton Mercier bíboros óriás alakja köré gyűlt, és mindaz, amit

a skolasztika lángeszű kutatója, a tündöklő Grabmann ásott ki és ágyazott bele egyetemes gondolkodás-történeti összefüggésekbe: Magyarországon rajta keresztül összefoglalódva valóságos ellenállhatatlan erővel sugárzik tovább.”

Igaz, a *történeti konstelláció* is kedvező volt. Hittudósunk is elismerte – mélységes hódolattal Prohászka gényusa és apostoli munkája iránt, hogy „az a vallási megújulás és nekierősödés, mely Európa-szerte valóságos katolikus reneszánsz jellegét öltötte, a századforduló körül elért hazánkba is” (145). Így Schütz Antal – több dogmatikus-elődjének sikertelen próbálkozása és kezdeményezése után – „a nagy Prohászka püspök négy évtizedes hősi erőfeszítéseinek nyomában már sok tekintetben feltört és megporhanyított talajon végezhetette a magvetés veritékes munkáját”.⁴⁹ 1966-ban, tehát már a Zsinat tükrében, egy külföldi megemlékezés⁵⁰ „korunk keresztény emberének méltó reprezentánsaként” idézi föl alakját. „Alapvető jellemzője volt a mélységes nyitottság a teljes valóság és igazság felé, összekapcsolva a keresztény apostol karizmájával, akinek legfőbb célja – Krisztusban mint Főben újraegyesíteni mindent” (Ef 1, 10).

Ebből a rangos és jelentős megemlékezésből idézzük még az alábbiakat: „A napjainkban szüntelenül növekvő Zsinat-utáni irodalom egyetemesen úgy látja, hogy a II. Vatikánumban egy roppant teológiai nyitás és erupció talált utat magának. Az ember ámulva kérdezi, hogyan történt mindez, ami évekkel ezelőtt még pusztá utópiának tűnt volna. Az ilyen szellemi kitöréseknek mégis megvan a maguk lappangási időszaka; esetleg évszázadokon át tart a csöndes és szorgos előkészítés kereső és teremtő szellemek munkájában, akiknek könnyes vetéséből fakadhat aztán a gazdag aratás. Ezek közé az *előfutárok közé tartozott Schütz Antal is*, a magyar dogmatikus professzor, akinek életműve – a nyelvi izolálódás miatt, hazája sorsában osztozva – a csöndes útkészítők névtelenségébe süllyedt. De a későbbi generációkat kötelezi a hála – fölismerni azok előkészítő munkáját, akiknek alapvetésére épül tovább a jövő; de szellemtörténetileg is tanulságos nyomon követni, hogy a nagy teológiai korszakok vezérlő eszméi és gondolatai mennyire elő vannak készítve, sőt elővételezve egyes teremtő elmékben.”

Ebben a meggyőződésben és ezzel a hálával igyekeztünk fölmérni a fentiekben a száz éve született Schütz Antal életművét és jelentőségét, sőt hatását *jelenvalóságát a mában*. S ezért jól esett hallani ilyen megbecsülő hangot külhoni értékelésben is, amely a mi hittudósunk személyét és művét európai és világegyházi távlatban is fölismerre, és szellemtörténeti jelentőségét megörökítette.

JEGYZETEK

1. Idézi a Nemzeti Újság 1931 okt. 4-iki száma, P-y K-r cikkében.
2. 130, Schütz Antal: Életem, Bp. 1942. A továbbiakban a szöveg között zárójelben hozott számok az Életem lapszámára vonatkoznak.
3. Szekfű I.: „Isten Országá könyvei”, in: Magyar Szemle 1934. nov.
4. Schütz: Őrség, Bp. 1936, 176. „Az újabb idők legnagyobb hittudósa”.
5. Schütz: Prohászka mint akadémikus, Bp. 1936. 26–7; Bölcsélet elemei, Bp. 1944³, 157. Vö. Előd: „Schütz Antal”, in: Vigilia 1954/2, 65.
6. Szekfű: Id. mű 35.
7. 1923 ápr. X. évf. 4. sz.
8. Religio, 1923/nov. 82. évf. 3. sz.
9. Sebes F.: „Schütz Antal dr – Dogmatika”, in: Katolikus Szemle, 1922. X.
10. Schütz: Az Eucharisztia helye a hitrendszerben, in: Titkok tudománya, Bp. 1940. 137, 135, 133.
11. Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg, 1959³, I.10–11,22; Die Mysterien des Christentums, Freiburg, 1941, 107; vö. a kérdés egészére Koncz: A mi Istenünk, Bp. 1978, 107–11.
12. Cserháti: Az Egyház és szentségei, Bp. 1972. 215.
13. Cserháti id. mű 220; vö. Schütz: Dogmatika, Bp. 1937. II. 380–1.
14. Vö. Schütz: Dogmatika II. 443.
15. Schütz: Dogmatika II. 38.
16. Schütz: Krisztus, Bp. 1940², 280–1.
17. Schütz: Dogmatika, II.36; Az örökkévalóság, Bp. 1937, 236–8, 316–7. Vö. e helyeket a zsinati okmányokkal: E 48, EM 38–39, továbbá Örökkévalóság 320–8 és EM 57–59.
18. Schütz: Dogmatika, II. 238.
19. Újság, 1936. jan. 12. Erdős István interjúja: „A modern emberről – Schütz Antal, Magyarország vezető katolikus elméje”.
20. Schütz: Krisztus, 298.
21. Schütz: Isten a történelemben, Bp. 1934. 180–1.
22. Előd: „Schütz Antal”, in: Vigilia 1954/2, 59–71.
23. Schütz: Titok és tudomány, Bp. 1940. 17.
24. Vö. Schütz: Dogmatika I. 416, 456–7.
25. Ld. Schütz: Eszmék és eszmények, Bp. 1933. 151.
26. Theologia 1935/1.
27. Schütz: Őrség, „A skolasztika atyja”, 127.

28. Életem 268–9; vö. Őrség 97.
29. Őrség, 46: Katolikus világnézés.
30. Katolikus Nevelés 1927/3.
31. Titkok tudománya, 289–90.
32. Ld. Schütz: Eucharisztia, Bp. 1938. 158 és 161.
33. Uo. 162–163.
34. Oetter Gy. Summarium-ismertetése, in: Theologia 1935/4, 372.
35. Ld. Bölcsélet elemei 157–8.
36. Vö. Előd id. cikk, in: Vigilia 1954/2, 65–66.
37. Nemzeti Újság 1931. okt. 4.
38. Ld. Titkok tudománya 1–96.
39. Uo. 28–38 passim.
40. Gál F.: Új utak a teológiában, in: Teológia 1967/1,5.
41. Jungmann: Le problème du message à transmettre où le problème kérygmaticque, in Lumen Vitae, 1950/5, 276.
42. Vö. Koncz Id. mű 120–21.
43. Dogmatika, Előszó XI.
44. Szekfű I. id. tanulmányában
45. Cavallier J. cikke, in: Nemzeti Újság 1936. III. 22.
46. Dr. Gálos László leveléből, 1964.
47. Divus Thomas 1935, 435–7.
48. Nemzeti Újság 1942. febr. 24: „A Corvin-láncos Schütz Antal”.
49. Balanyi Gy. beszédéből 1950. okt. 26-án, a hittudós 70. születésnapján.
50. Gerhardtsbote 1966/10, St. D.: „Universitätsprofessor DDR. Anton Schütz”.

SCHÜTZ ANTAL, A FILOZÓFUS

„... a bölcelet nem kész, hanem folyton készülő; és az emberek, akik dolgoznak rajta, nem vetkőzhetik le mindenestül egyéni lelkialkatukat, kortörténeti beágyazottságukat és az eredeti bűnnel megnyomatékozott *emberi megkötöttségüket*. Azzal számolnunk kell: ha még oly szenvedelmesen törtetünk is az eszmény után, teljesen el nem érjük ebben a földi életben. Ez a sors kísér minden emberi törekvést és vállalkozást. A bölceletet még *külön sors* űzi. Neki nemcsak előre kell törtetni, nemcsak az eszmény felé kell igyekeznie lépcsőről-lépésre, hanem úgyszólván minden bölcselő nemzedékben, s legalábbis protagonista képviselőiben a létért kell harcolnia, igazolnia kell létjogát és lehetőségét. Tehát úgyszólván újból kell megcsinálnia azt a munkát, amit előtte már annyiszor elvégeztek” (1).

Schütz Antalnak ezek a szavai, melyeket a keresztény bölcelet mivoltát elemezve mondott el, magukban foglalják saját bölcséleti tevékenységének is minden lényeges jegyét tartalmi és formai tekintetben. Tartalmilag: a „szenvedelmes törtetést” a világ, a lét egészének elmebeli megragadása után; az új egyéni és korszerű megoldások mellett a tradíció tudatos vállalását, a soha nem feledett emberi-karakterológiai szempont hangsúlyozását és a keresztény bölcselő sajátos és mégis egyetemes szemléletének hitvallását. Formailag: a pregnáns, veretes, néha mégis germanizmusokat átszűrő, minden precizitása és kifejező ereje mellett is helyenként a retorikába hajló nyelvet, melyet azonban a szerkesztő értelem ereje szilárdan tart össze.

Ez a szemlélet és ez a magatartás egy eszmetörténetileg kedvező pillanatban lépett be a magyar szellemi életbe és fejtette ki hatását. A reneszánsz és a felvilágosodás óta a szenvedélyesen újat kereső európai szellem nagyszámú filozófiai iskolát, eszmerendszert és ideológiát termelt ki, ezeknek minden előnyével és hátrányával: a világ sokrétűségének felismerése, a lehetőségek gazdagodása — a világnézés különböző lehető-

ségeit is beleszámítva — csakúgy ennek a nyugtot nem ismerő kutatásnak tulajdoníthatók, mint az egyértelmű és megnyugtató orientáció elvesztése, a korábban egyetemesen érvényes elvek fokozatos eltűnése is. Az eszmei-filozófiai felfogásnak ez az állandó hullámozása közelről érintette a teológiát is, hiszen közismert, hogy a teológia, mint a kinyilatkoztatás tudományos-fogalmi feldolgozása, nem függetlenítheti magát az egyes korok általános világértelmezési horizontjától, s annak mind gazdagsága és újszerűsége, mind problematikussága és ingadozásai visszahatnak rá. Napjaink erre elég példával szolgálnak.

Az általános szellemi atmoszférának ebbe az oszcilláló világába kívánt XIII. Leó pápa a katolikus teológia (és filozófia) számára néhány szilárd pillért kijelölni, amikor 1879-ben kiadott „Aeterni Patris” kezdetű enciklikájában Aquinói Szent Tamás bölceletét mint a katolikus szellemű bölcelet és hittudomány legtisztább forrását jelölte meg, és tanítását az egyházi tanintézetekben kötelezővé tette, hangsúlyozva azonban, hogy nem a tan minden részének szolgálja ismétlését, hanem elveinek, szellemének követését és felhasználását kívánja². Ennek az egyházi megnyilatkozásnak nyomán megindult filozófiai-teológiai tudományos tevékenység gyümölcse lett aztán az újszolasztikus, illetve ezen belül a neotomizmusnak nevezett irányzat nagy fellendülése, amelynek fontos forrásai Mercier bíboros munkái, a Cours supérieur de philosophie kötetei és az általa vezetett louvaini egyetem lettek. Ez előbbieket nagy szerepet kaptak Schütz Antal fejlődésében is.

Letompítva és hiányosan, a szokásos magyar megkéséssel mindkét fejlődési irány jelentkezett a hazai szellemi életben is. Bár eredeti rendszeralkotónk kevés van, a tárgyalt korban talán csak Böhm Károly (Az ember és világa, 1883) és a valamivel később színrelépő Pauler Ákos (Bevezetés a filozófiába, 1912) érdemelnek említést, a sokszerűség és az újszolasztika feltűnése nálunk is megfigyelhető. Az előbbi cikkekben és előadásokban, az utóbbi főleg az 1892-ben megalakult és 1893-tól működő Aquinói Szent Tamás Társaság (ezután: A. Szt. T. T.) működésében. Ez a társaság fóruma volt a katolikus tudományosságnak, az ülésein tartott rendszeres előadások először a Bölceleti Folyóiratban és a Religióban, később a Bölceleti Közleményekben jelentek meg³.

Schütz ebből a jószándékú, de nem mindig a kor általános színvonalán álló hazai bölceleti világból indult ki, de hamarosan tovább lépett, hogy a jelentős külföldi irányzatokon tájékozódva, a magyar filozófiai gondolkodásban addig ismeretlen eszmékkel és felfogásokkal álljon elő.

1900-ban megkezdte tanulmányait a budapesti egyetem hittudományi

karán; filozófiatanára Kiss János, akinek „nem volt nagyon alapos képzettsége, az igazi problematika és a tudományos haladás iránti érzéke. De jól tudta az újszolasztikát... Igazi tanár volt, és a szenttamási bölcsületnek az egyetemen kívül is lelkes és fáradhatatlan terjesztője és magyarázója, főleg a *Szent Tamás Társaságban*...”⁴. A tudományokra szomjas kispap maga is a Társaság tagja (majd 1930-tól elnöke) lesz, ezáltal részese, „szorgalmas hallgatója” az itt elhangzó előadásoknak. E személyes és közösségi hatásnak döntő szerepe volt abban, hogy munkássága először „elsősorban bölcséleti irányt vett”⁵.

Az A. Sz. T. T. indította el filozófiai olvasmányaiiban is: egy 1901-ben vállalt pályatétele kidolgozásakor tanulmányozza át először alaposan az első filozófiai kézikönyvet: A. Schmid Erkenntnislehrjét, majd D. Mercier Criteriologie-ját és a Cours supérieur de philosophie kötetét, s ez a tomista irányzatú indulás veti meg bölcslelettudásának alapját⁶. Ezt követi a bölcséleti elmélyülés: Tillmann Pesch logikája, a louvain-i kiadványok, B. Erdmann, Ch. Sigwart, W. Wundt, E. Hartmann, J. Geyser és természetesen Szent Tamás művei nyitják meg rendszeres filozófiai olvasmányainak hosszú sorát, melynek méreteiről művei és fennmaradt könyvtárának bejegyzésekkel tarkított darabjai tanúskodnak. Az elolvasott könyvek száma időnként a heti 30–40 kötetet is elérte⁷, tartalmuk pedig később mind irányzatban, mind jelentőségben egyre szélesebb skálát fogott át.

Filozófiai előadással először a piarista rendi növendékek önképzőköriében, az Academia Calasancianában szerepelt ismeretelméleti témával⁸. Hamarosan megjelennek első könyvismertetései, első ezek közül De Wulf: Histoire de la philosophie médiévale c. művének recenziója a Bölcséleti Folyóiratban 1905-ben⁹. Ezt sok hasonló követi majd: gazdag és éber szellemi tájékozódóképességének közhasznú lecsapódásai, egyben szellemi fejlődésének megállapítható mérföldkövei ezek a kritikailag összegzett olvasmánybeszámolók.

Első kinyomtatott nagyobb munkája: „*Főbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéről*. Bölcslelettörténeti kritikai tanulmány” az A. Sz. T. T. pályatételének kidolgozása, s a Bölcséleti Folyóiratban 1902–3-ban, majd különnyomatban jelent meg.

Amint később „A bölcsélet elemei” c. összefoglaló művét metodikailag-didaktikailag első lépésként a gondolkodás bölcsületével kezdi – hiszen először meg kell győződni a megismerés értékéről, teljesítőképességéről, hogy azután ezt az ismerőképességet a létre irányítva tudjuk, mennyire hihetünk az elme számára kínálkozó felismeréseknek – úgy

filozófiai működésének során is ezt az utat követi, és ismeretelméleti kérdéseket tárgyal. (Tudatában van persze annak, hogy az emberi gondolkodás történetében ez az út fordított: először érdeklődik az ember a lét iránt, s csak a különböző eltérő nézetek láttán rendül meg naiv bizalma, s kezd el módszeresen kételkedni az ismeretek értékében; s annak is, hogy az ismeretelmélet kérdései aztán végső fokon csak a megismerés *gyakorlatával* válaszolhatók meg¹⁰). Ebben a dolgozatában jórészt még a hagyományos magyar terminológiát használja, a később oly jellemző frappáns fogalmazásaival csak ritkán találkozunk; tartalmilag azonban együtt van itt mindaz, ami majd kiforrottabb ismeretelméleti tanainak is magvát jelenti: a bölcsellettörténet jelentős képviselőinek, irányzatainak történeti-kritikai elemzése és egyértelmű, de nem merev, hanem a modern elméletek világánál újragondolt állásfoglalása az „Iskola” (= skolasztika) tanítása mellett. Kimondja, hogy értelmi ismereteink elvonás útján jönnek létre: „az értelem az általánost és a lényegest elvonja az érzéki egyedből” (Különlenyomat 309. l.), így létrejönnek a szellemi ismeret jellegű fogalmak, melyek eredetében tehát mind a tárgy, mind az alany döntő szerepet játszik, és melyek létrejötte az érzékelésben kezdődik, s a szellem öntevékenységében fejeződik be. A megismerés folyamatának és az idevágó nézeteknek alapos, de mégis csak kijárt nyomokon történő elemzésénél nagyobb jelentőségűek a saját bölcselati fejlődése számára, hogy már itt leszögezi: „...horror metaphysicae, ez a kor betegsége, s így az ismerettan az a mező, ahol máris folynak a csatározások mindkét részről (ti. a metafizikusok és a metafizikát tagadók részéről), s ahol majdan meg kell vívni a döntő ütközetet” (321–22. l.). S feltűnik a philosophia perennis, az „örök filozófia”, az európai filozófia vezérágának gondolata is: „A philosophia perennis új nagyszerű diadalát a napi bölcselkedéssel szemben az ismerettannak kell meghoznia” (322. l.), amely egyben elvi állásfoglalást is jelent az európai bölcsélet nagy tradíciói mellett, elvetve azt a nézetet, „mintha a tudomány folyamának szükségképpen úgy kellene érvényesülnie, hogy minden mozzanat új irányokat törjön; mintha az egymást követő koroknak mindig új alapokat kellene kigondolnia a régiekkel szemben” (319. l.). Ezek a felismerések a későbbi életmű súlypontjai felé mutatnak már: a metafizikát ismét jogaiába visszahelyező ismeretelméleti vizsgálódás és az újat tudatosan a régire építő, programként vallott philosophia perennis felé. Elméleti tisztázás mellett tehát program is ez a munka, amelyben már sok későbbi markáns állásfoglalás csírája érik.

Ez a metafizikai tájékozódás hozza első gyümölcseit következő na-

gyobb dolgozatában, az 1907-ben megjelent „*Kezdet és vég a világfolyamatban*” c. hittudományi doktori értekezésében. Az értekezés színvonala meghaladja az átlagos doktori értekezések színvonalát¹¹. Központi magja az Arisztotelész-Szent Tamás-féle, mozgásból kiinduló istenbizonyítás. Ezt az érvet azonban felmerülő részletkérdéseivel, az elmúlt századok és főleg a modern természettudományok által felvetett nehézségek alapos vizsgálatával és cáfolatával, a részlet-érvek gondos mérlegelésével fejti ki. Már itt érvényesül későbbi — főleg előadásaiban követett — tulajdonsága: az ellenvéleményt is oly gondosan adja elő, hogy mindaddig, míg annak cáfolata nem következik, az olvasó-hallgató hajlandó azt helyesnek tekinteni. S ebben a filozófiai kérdésben ellenvélemények ugyancsak adódnak, ezért előrehaladása igen módszeresen történik: a téma jelentőségének tisztázása után a mozgásról, mint a világfolyamat egyetemes alakjáról szól (jelezve, hogy a mozgás voltaképp a változás fogalmának felel meg), majd a mozgások irányáról és az energia megmaradásának törvényéről. Itt kapcsolja be a dolgozat egyik — talán legvitathatóbb — pontját: az entrópiatörvény értékelését amelynek tényéről és bizonyító erejéről meg van győződve. Végül a természeti törvények értékének és határainak, a világegyetem és világfolyamat végességének és a mozgásra alkalmazott oksági elvnek vizsgálatán keresztül jut el az első mozgató elfogadásának szükségszerű követelményéhez.

Az okfejtés a korabeli természettudományos felfogás és filozófiai irányok imponáló ismerete és felhasználása mellett is szilárdan a philosophia perennis alapján áll. Így természetesen érvelése elkerülhetetlenül az oksági érvben csúcsosodik ki, amelyet a ható-okságban (causa efficiens) talál különösen vizsgálatra méltónak, s ennek mivoltát elhatárolja a mechanikus természeti okságtól, melynek „sok képviselője elfelejti, hogy mesterségesen körülhatárolt területen mozog” (141. l.). Már ekkor kidolgozza azt a később is szívesen alkalmazott bizonyítási rövidletét, melyet némi módosítással az Abszolútum igazolásának logikai felépítésében más kiindulású gondolatmenetekben is többször újra felhasznál: „Ami mozog, azt más mozgatja, ámde nem lehet minden lény mozgó, mert akkor *mindent másnak* kellene mozgatni; a *mindenen* kívül pedig nincs más” (158. l.). Jól érzi, hogy itt azonnal jelentkezik az az ellenvetés, amelyet a tapasztalati és nem metafizikai gondolkodáshoz szokott elme szokott fölhozni, amikor ti. az utóbbit nem a gondolat, hanem az elképzelés vezeti, s a szemléletesség hiánya miatt elfogadhatatlannak tart olyan következtetést, amelynek pedig logikai formája hibátlan és előtértelei tartalmilag is meggyőzők, azaz eleget tesz az igazi ismeretre vezető

helyes következtetés követelményeinek. Ezért hozzáfűzi: „Az ... ne tévesszen meg, hogy a mozdulatlan mozdító, a *merő tény* gondolatába nem könnyen találunk be. Hiszen a végokról csak analóg fogalmaink vannak” (153. l.). A létanalógiára azonban itt még csak hivatkozik, a létrendek későbbi alapos kidolgozására majd csak nagy összefoglaló művében kerül sor. — Mindenesetre érdekes módszert követ: a természettudományos ismereteket és következtetéseket úgy illeszti be a bizonyítás menetébe, hogy előtűnik: ezek nem ellenkeznek a rájuk következő metafizikai okfejtéssel, sőt sokszor egyenesen követelik azt, mégis a filozófiai gondolatmenet nem direkt függvénye egy-egy természettudományos tétel igazságának. Ezt az eljárást tudatosan alkalmazza: a természettudomány oldaláról támasztott nehézségek másképp „hathatósan le nem fegyverezhetők, mint a természettudomány saját elveinek, módszérének, ismeretelméletének felhasználásával” — mondja — (163. l.), ugyanakkor megőrzi bölcséleti eljárásának viszonylagos függetlenségét. Ezért a mű értékét csak felületi rétegében érinti bizonyos megállapítások vitathatósága, mint például az entrópia-törvény tételei: a „folyamatokban az entrópia a maximum felé halad. A világ öregszik, az idő nem jár el nyomtalanul rajta, az anyag hitványul, az energia elfajul”; „... a folyamatok sora nem konvergens ... a majdani maximumnak (ti. az entrópia maximumának) megfelel a hajdani minimum, és ez a kezdet” (58. l.). „A korunkbeli természettudomány legbüszkébb törvénye tehát ellentmondást nem tűrő módon kijelenti a világfolyamat végét, ha nem is tárja föl kimerítően részleteit” (122. l.). Az egész bizonyítás igazi ereje ugyanis — a munka jellegénél fogva — a viszonylagos önállóságot élvező filozófiai (metafizikai) következtetésekben van, s ezek logikája tiszta és gondos. Méltán utalnak tehát az értekezés korabeli kritikussai a műnek az addigi magyar filozófiai irodalomban hézaggótló szerepére.

Lényegében hasonló úton jár a Hittudományi Folyóirat 1908-i évfolyamában és ugyanebben az évben különlenyomatban is megjelenő „*Energetika és bölcsélet*” c. tanulmányában is. Alcíme pontosan megmondja a mű tartalmát: Az energetikai alaptételek tartalma, természettudományos értéke és bölcséleti jelentősége. Nem meríti ki a kérdést, de ez nem is célja: „Ezen értekezésnek nincs más szándéka, mint rámutatni azon gazdag bölcséleti tartalomra, mely az energetikában... még jobbra kiaknázatlanul hever” (Különlenyomat 57. l.). Először ismerteti — a korabeli tudás imponáló szintjén — a két energetikai alaptételt, és részletezi a szerepüket (energiák megmaradása, átalakulása stb.), majd értékeli mondanivalójukat a természetbölcsélet és a filozófiai istentan

(-érvek) szempontjából. Az energetika törvényei és az arisztotelész-i-Szent Tamás-i természetbölcselet megállapításai között érdekes párhuzamokat állít fel, az előbbinek a tapasztalat alapján megfogalmazott törvényében az utóbbinak sokkal korábbi tételeit, fogalmait fedezi fel: pl. a változás hagyományos skolasztikus meghatározásában szereplő „quantum ad aliquid manet”-et (a változóban változatlanul maradó valamit), úgy értelmezi, hogy a változás folyamán maradandó elem bizonyos értelemben azonosítható — persze csak a természeti folyamatokban — a mennyiségükben maradandó, fajukra nézve átalakítható energiákkal. De utal arra, hogy ez csak a két elv közelségét jelenti, s hangsúlyozza, a változásban szereplő aliquid manens, a valami megmaradó a „hylé proté” metafizikai fogalom, melynek egyenértékét a valóságban egzakt tapasztalati úton hiába keresnénk (42. l.). Az energetika tételeit azonban szoros kapcsolatba lehet hozni a metafizika actus-potentia tanával — vagy legalábbis: az előbbi semmiképpen sem mond annak ellent, sőt inkább erősíteni látszik azt.

De jelentőségük — ha nem is közvetlenül bizonyító erejük — lehet az energiatörvényeknek a filozófiai istentanban is, melyeknek előtételeit szilárdítják, a tételeket természettudományos területen illusztrálják. A kozmológiai (a világ fogyatékoságaiból kiinduló), a nomológiai (a világban található törvényszerűségekből érvelő) és a teleológiai (a célosságot alapul vevő) istenérveket támogatják az energiatörvények léte, számszerűségeik stb. Párhuzamai, utalás és bizonyító erő, természettudományos tény és filozófiai illetékesség között meghúzott éles határvonalai itt is gondosan egyértelműek. Példa erre: „Természetesen eszem ágában sincs bizonyító erőt tulajdonítani az entrópiaérvnek elszigetelten azoktól a gondolatmenetektől, amelyeknek első rendszerét Aristoteles, Platon és Szent Ágoston nyomán Szent Tamás adta. A bölcseleti istenismeret mindig metafizika, és e meredek utakat sem lehet helyettesíteni a fizika kényelmesebb ösvényeivel” (56. l.). „Az energiatételek s nevezetesen az entrópiatétel csak premisszákat szolgáltatnak az istenérvekhez, lendítő és éltető erejük mindig az okság metafizikai elve marad” (56. l.). Így konkrét tudományos értéke mellett ez a munka jó példa a metodikai és illetőségi kérdések óvatos és tiszta alkalmazására is, melyeket nem egy — akár filozófiai, akár természettudományos — munka sokszor meglehetősen pongyolással kezel, ami aztán az emberi tudás e két területe közötti terméketlen határvillongásokra és igazságtalan értelmezésekre vezethet.

Talán még világosabban kitűnik a természettudományos megállapí-

tásokat gondos elemzés után metafizikai következtetésekhez kiindulási alapul vevő eljárásmód a Hittudományi Folyóiratban 1911-ben megjelent „*Az anyag mivoltáról*” írt természetbölcseleti értekezésből. Eredetileg ezt is az Aquinói Szent Tamás Társaságban olvasta fel a szerző (1910). Mi az anyag? — ezt a régi természetbölcseleti kérdést vizsgálja, s először — ismét csak megnyerő alapossággal, problémaérzéssel és bámulatos olvasottsággal — áttekinti a korabeli természettudománynak az anyagról vallott nézeteit, kísérleti eredményeit, az anyag mivoltát illető teóriáit és hipotéziseit. Ezt követően kísérli meg a saját bölcseleti álláspontját megfogalmazni, mely szerint az anyag metafizikailag nem merő meghatározatlan képesség és merő kiterjedtség, nem kontinuum, hanem szakadozott valóság, egyedeinek léttartalma dinamikai jellegű, nem azonos az energiával, végül mintegy meghatározásként: az anyag egyszerű dinamidek (nem statikai mivoltú) meghatározott mennyisége. Kétségtelen, hogy mai szemmel nézve ez a tanulmány is sok tekintetben túlhaladott, hiszen a természetbölcseleti tapasztalati kiindulópont az atomkutatás és modern elméleti fizika eredményei folytán lényegesen megváltozott — erre Schütz maga is utal az „Életem”-ben (200–201. l.) — mégis, ha másra nem, szabad kezdeményezőkedvére, problémaérzékre jó példa ez a munka, nem utolsósorban ahogyan a régi arisztotelészi elvektől is eltér, ha azok a tények előtt tarthatatlannak bizonyulnak. Így pl. éppen az első tételében feladja Arisztotelésznek „hülé” (ősanyag) fogalmát „mint minden anyagi történés fenekén lappangó, teljesen meghatározatlan s minden meghatározás iránt fogékony képesség(ét), mely minden létezőnek immanens alkotó elve” (55. l.). Ezzel a bátor önállósággal még többször találkozunk, néha-néha ez váltja ki másokból a nem éppen elismerő „autodidakta” megjelölést, de ez képesíti arra is, hogy saját magát korrigálja, mint ahogy az itt adott anyagelmélet is átdolgozott, tovább csiszolt formában újul majd meg a Bölcselet második kiadásában, jóllehet ott, a mű tankönyv jellegénél fogva, épp az alapos tapasztalati tudományos bevezetés és az aporetika részletei vesznek el. Érdekes a tanulmány annyiban is, hogy ezzel mintegy vége szakad a korai szabadabb, kötetlenebb szellemi kalandozásoknak, s a későbbi munkákban már az egyértelműbben megvont érdeklődési kör tematikái kerülnek elő, így lezártnak mondható az érdekes filozófiai részletkérdések kismonográfiászerű feldolgozásának sora.

Bár alakilag a kismonográfiák csoportjába tartozik, tartalmilag Schütz nagy összefoglaló munkái egyik lényeges tárgyterületének elővételezése az 1913-ban a Hittudományi Folyóiratban, majd még ez évben különle-

nyomatként is megjelenő „*Az Isten-bizonyítás logikája*” c. értekezése. Terjedelmesen (161 l.) elemzi az istenérvek filozófiai lehetőségeit és kísérleteit. Szigorúan filozófiai szempontokat alkalmaz, bár mint címe („-bizonyítás”) is mutatja, apologetikai célkitűzése is van. „Non confundantur super me, qui quaerunt Te, Domine!” (Ps. 68) – mondja a motója, s valóban a tanulmány előzménye a későbbi A bölcelet elemeiben és Dogmatikájában kifejtett istenérveknek, tehát teológiájába épül be.

Az apologetikával rokonítja eljárás módja is: nem a filozófiában általánosabban alkalmazott utat választja, hogy ti. a lét következetes elemzése útján, a „bizonyítás” szándéka nélkül jutna el az Abszolútum elfogadásának szükségességéhez, hanem eleve felveszi az istenfogalmat, felmutatja lényeges jellemzőit, s utána keresi a hozzá vezető gondolati utat. Ezt elvszerűen teszi: „Ha bizonyítani akarok, egészen szabatosan meg kell határoznom, mit akarok bizonyítani” (59. l.). És: „... kell-e az Isten-eszme lehetőségét előzetesen logikailag igazolni, mikor az istenbizonyításnál voltaképpen nem arról van szó, mi az Isten, hanem arról: van-e Isten?” Felelete: „Isten létének s mibenlétének bizonyítása között junktim áll fönn: vagyis ugyanazok a gondolatműveletek egyszerre igazolják Isten létét és lényegét; lehetetlen igazolni Isten létét, mivoltának megállapítása nélkül” (73. l.). Ezért az istenbizonyítások problematikájának, logikai alapjainak és történetének gondos felvázolása és az előzetes istenfogalom megmutatása után az istenbizonyítás elvét keresi, hogy ennek következetes alkalmazásával a kezdeti homályos fogalmat is egyértelműbben határozhassa meg. A bizonyítás alapjának az okság elvét tartja. S itt igen szabatosan jár el: a korabeli irodalom minden jelentős szempontját, nehézségét felveti (Mercier, Schmid, Gutberlet, Lang, Kiss J. műveit kifejezetten is említi), hogy tiszta elemző munkával kihámozza a számára elfogadható feleletet. Úgy látja, hogy Isten szellemisége, személyessége, transzcendenciája „könnyen adódnak az okság elvéből”. Nehezebb abszolút voltának igazolása, de az okság elve marad itt is a döntő tényező, csak persze a teljes logikai, ontológiai terjedelmében, vagyis amennyiben azt sürgeti, hogy „mindennek elégséges okot keresünk s nem szabja meg, milyen kereteken túl nem szabad azt megtalálnunk” (87. l.).

Mínthogy a bizonyítás formája szillogizmus, a következő lépés a helyes középfogalmak megtalálása. Ezek lényeges feltételeként a fogalmak tárgyának létezését említi, hiszen csak létezőből következtethetünk a létezőre. A tanulmány legértékesebb része talán éppen ez: hallatlan körültekintéssel és finom gondolati mérlegeléssel keresi meg azokat a jelen-

ségeket, amelyek az abszolút való egyes vonásainak igazolására kiindulópontul szolgálhatnak.

Végül az istenérvek mérlegét, értékelését adja, a problematikához kapcsolódó történeti áttekintéssel. Említi többek között Braig nézetét (Gottesbeweis oder Gottesbeweise, 1888), mely szerint igazában egy istenbizonyíték van három mozzanatban: az ontológiai, nomológiai és teleológiai szempontból vizsgált lét, melynek alapján mint végső okhoz, egy értelmes és személyes valóhoz jutunk el, s ezt nevezzük Istennek. Bár ezt a nézetet csak megemlíti, későbbi munkássága, a Bölcelet és a Dogmatika is azt mutatják, hogy szemléletére ez a felfogás meghatározó volt a maga istenérveinek kidolgozásakor, amint a dolgozat egyéb részei: pl. a záró következtetések: az istenbizonyítás evidenciája, a természetes ész bizonyítási munkája és a hit viszonyának kérdése, sőt bizonyos terminológiai kérdések is későbbi gondolatmenetek, terminusok első jelentkezéseinek tekinthetők. Az eltérés utóbb írt munkáihoz képest kettős: a dolgozat javára szól, hogy későbbi kézikönyvszerű „homlokráncoltató” fogalmazásai helyett itt oldottabb stílusban ír, alaposabban foglalkozik a nehézségekkel, amelyek az olvasóban feltámadhatnak; hátrányos, hogy helyenként még nem rendelkezik azzal a tömörséggel, mely az ezt követő műveknek áttekinthetőségét, elsajátíthatóságát adja. Az értekezés azonban így is a téma magyar nyelvű klasszikusaként tartható számon, s érvelései a mai filozófiai istentan álláspontjai előtt is megállják a helyüket, ha – főleg a transzcendentális módszer oldaláról – némi kiegészítésre is szorulnak. Ez azonban már tudatosan követett filozófiai irányának kérdése is, amiről később még majd szólunk.

A bölcelet elemei

1927-ben jelent meg Schütz Antal bölceleti tankönyve, összefoglalása: „A bölcelet elemei Szent Tamás alapján”. A munka kedvező kritikai visszhangot váltott ki; joggal, mert Schütz legjobb érdemeit egyesíti magában: nagy olvasottságot, tájékozottságot a legtágabban vett irodalomban, áttekinthető szerkezetet és frappáns tömörségű fogalmazást. Álláspontja alapvetően az újszolasztikáé, a neotomizmusé, de nem az iskola tanainak egyszerű visszhangját adja, hanem felhasználja a modern tudományok felismeréseit, és saját problémaelemző munkájának eredményeit is, hogy a régi kérdések és az új felek antinomiáit egymáshoz közelítse. Így ez a munka már első kiadásában túllépte egy egyszerű tankönyv

kereteit, s elgondolásában egy, a skolasztika alapján álló új filozófiai szintézis sikerült kísérlete lett.

De nem a végső. Időközben a szerző nézetei, ismeretei nem kis változáson mentek át. Elsősorban még inkább megerősödött benne a philosophia perennis gondolata, amely már az első kiadás mottójaként is szerepelt. A második kiadás (1940) (ezután: Bölcelet) előszavában ezt nyomatékosan is megfogalmazza: „Nem az én bölceletemet akartam adni, hanem a bölceletet, a philosophia perennis értelmében”. Mint láttuk, ez az elgondolás már korábban is ismételtelen felbukkan nála. A javított kiadás keletkezésének időpontja azonban — szellemtörténetileg is, egyéni fejlődését tekintve is — különösen kedvező volt a philosophia perennis elvét valló mű megalkotására. A „philosophia perennis”¹³, az „örök filozófia” ugyanis nem más, mint annak az elfogadása, hogy a filozófia ténylegesen komoly tudomány, amely nem csupán kérdéseket tesz fel, hanem időálló problémamegoldásokat is ad¹⁴. Éppen ezért megbecsüli az elmúlt korok hatalmas filozófiai örökségét, nem tekintti azt csupán a kor jellegét kifejező állítások kultúrtörténeti érdekességű tömegének, hanem a jelen kérdéseivel és megoldási lehetőségeivel szembesítve felhasználja arra, ami minden filozofálás célja: az igazság megismerésére. Tradíció és újszerű saját keresés egysége a philosophia perennis, melynek programja „...sohasem lehet valamely történetileg adott rendszerhez való százszázalékos csatlakozás s a mellette jóban rosszban kitartás...”¹⁵, hanem a már megszerzett felismeréseknek és a tovább lépő korok és a mindenkori egyéni kutatás új eredményeinek egységbe foglalása.

A Bölcelet keletkezésének kora több ilyen szintézis lehetőségét teremti meg: a metafizikát látszólagosan lehetetlennek nyilvánító Kant követőinek, a kantianusoknak egységes iskolája már korábban felbomlik, és így a kritikai harcokban láthatóvá válnak Kant időfölötti értékei, lappangó metafizikája, s ezáltal rendszere sok tekintetben közelíthető lesz a nagy metafizikai rendszerekhez; az értékelmélet egyik ága ismét előtérbe állítja az „ens et bonum convertuntur” („minden létező jó”) nagy szintézis lehetőségét magába foglaló gondolatát; az újskolasztika egyre inkább közeledik a korabeli természettudományokhoz (nem utolsósorban az utóbbi jelentős felismerései révén), végül figyelemre méltó hatással lépnek fel olyan új irányok, melyek újszerű módszereik, kérdésfeltevéseik mellett is szoros kapcsolatban állnak a skolasztikával: Husserl, N. Hartmann stb.¹⁵ De nemcsak a kor, Schütz bölcselő alkata is alkalmas volt az új filozófiai szintézis létrehozására: már tanulmányaiban

látható volt az a képessége, hogy figyelembe veszi a modern természet-tudományok eredményeit, s ezeket konfrontálja a filozófiai szemlélettel; sajátosan kitartó problémaoldozó és mindent elvekre visszavezető gondolkodásmódja révén sikeresen tudott átlépni az egyes iskolák inkább csak terminológiai, szempontbeli különbségein, észrevette bennük a közös felkínálkozó megoldásokat; alapvető szemlélete, hogy csak egy igazság van, a „Logos”-gondolat következtetés végiggondolása egy nagy hajtóerejű, építő tudományos étosz kialakulását segítette elő benne; végül nem utolsósorban a rendi hovatartozása által is tápot kapó erős pedagógiai hajlandósága a nagy szintézis, a világban, életben való eligazodás alapjául szolgáló egységes, tradíciót és jelent magába záró összefoglalás megalkotására serkentette.

Ezeknek a tényezőknek szerencsés találkozása eredményeként jelent meg 1940-ben „A bölcsélet elemei” c. könyve bővített, átdolgozott formában.

A könyv előszava az 1927-es kiadással szemben három mozzanatban emeli ki a maga újdonságát: az akkori problematikára hangoltságban, az előadás olvasmányosabbá tételében s mindezek nyomában járó jelentős bővítésekben, amelyek — a két kiadás összetartozása ellenére is — nem egy vonatkozásban merőben új művet eredményeznek. Különösen érvényes ez a karakterológiára, az általános értékelméltre és főként a tudományelméletre. Ezek a részek mind felfogásban, mind anyagismertben túllépik az első kiadás szorosabb skolasztikus körvonalait, s valóban szerencsés és bátor újítást jelentenek, s ugyanakkor — egy s más pontban — a különböző oldalról jövő kritikának is támadási felületet nyújtanak.

A Bölcsélet eszmegyűjtő területe igen tág. Alapvetően természetesen a skolasztika arisztotelészi-tomisztikus felfogása határozza meg. De éppen philosophia perennis-igényénél fogva magában foglalja a közbülső és a modern idők számos jelentős irányát, kísérletét, hipotézisét is. A történeti filozófiai iskolák közül a legtöbbet Kanttal és követőivel vitatkozik, elsősorban ismeretelméleti idealizmusukat veti el. Ezt természetesen Kant ismeretelméleti kriticismusának gyakorlati következményei miatt teszi: épp a próté philosophia alapvető kérdése: az Abszolútum észbeli, a tapasztalatból kiinduló és elméleti következtetésekben kicsúcsosodó igazolhatóságának megvédése érdekében. Schütz az ismeretelméletben kísérli meg tematikusan Kant felfogásának cáfolatát, a későbbiekben sokszor beéri az alapvető ismeretelméleti tévedésre való hivatkozással; de Kant, mint „nagy kérdező” mindvégig jelen van a különböző kér-

dések tárgyalásában. Kevesebbszer szerepelnek Descartes, Leibniz és Hegel, akiket azonban szintén a philosophia perennis oszlopaiként tart számon. —

A közelmúlt filozófusai közül sok tekintetben adója Franz Brentanónak, Bernhardt Bolzanónak és A. Meinongnak, akiknek gondolat-, ill. tárgylelméleti indításokat köszönhet, Edmund Husserlnek, akinek fenomenológiai módszerét szívesen alkalmazza (bár talán nem mindig hitelesen), Nikolai Hartmann-nak, akivel szemben szintén a kritikus tisztelet álláspontját foglalja el, továbbá az értékelmélet képviselőinek, elsősorban Johannes Hessennek. Végül a mű háttérét alkotja a modern természet- és társadalomtudomány számos kiváló alkotása, melyeknek ilyen méretű ismerete és kritikus átvétele egyedülálló az addigi magyar filozófiai irodalomban. Ezeknek felhasználása azonban — összefoglaló-tankönyv jellegének megfelelően — mértéktartó és hallatlanul tömör.

Nehéz lenne ilyen rövid keretben a mű koncepcióját megrajzolni. Talán nem egészen tükrözi a hét nagy fejezet sorrendje (gondatelmélet, ismeretelmélet, tudományelmélet, lételmélet, metafizika, értékbölcselet, antropológia) sem, itt ugyanis egy bizonyos eltolódás lépett fel: a létfogalom és létrendek sajátos — egyébként sok eredetiséget mutató felfogása miatt — elvált egymástól az eredeti *filozófiai* rendszer és ennek didaktikailag feldolgozott szisztémája. Lényeges mindenestre a két főrésze: a gondolkodás és a lét bölcseletére való tagolás. Az elsőben a logika, az ismeretelmélet és tudományelmélet kérdései kerülnek elő. Döntő itt természetesen az ismeretelmélet, melynek sokat vitatott kérdéseiben Schütz a kritikai realizmus álláspontját vallja, mely szerint az igazság létezik (szemben a relativizmus, szkepticizmus minden formájával); megismerhető az ember sajátos absztraháló szellemi képességével; ez a megismerés túllépi a tudat körét, s eléri a tudatkívüli, objektív, transzcendens valóságot. Mindezek bizonyítására alapvetően a valóság és a megismerés folyamatának elemzését használja fel, s az okság alapvető tudattényében találja meg azt a hidat, amely a belső, tudati valóságból a külső, objektív világba vezet: „... bizonyos ismereteinknek vannak olyan sajátosságai, melyek elutasíthatatlanul *a tudattól független valókra utalnak mint okokra...*” (109–110. l.). (Hogy érvelése mennyiben meggyőző, majd később vizsgáljuk.) S ez a tapasztalaton túli, de valóságos (metafizikai) világra is érvényes: „Az okság elve azt kívánja, hogy keressük mindennek elégséges okát; de nem szabja meg, hogy ezt az elégséges okot csak a tapasztalás körében keressük. Sőt, ha itt meg nem találjuk, sürget kilép-nünk és ott keresni, ahol tényleg megtalálhatjuk” (111–112. l.). Ugyan-

akkor az elvi tisztázás mellett utal arra, hogy az elme teljesítőképességének vizsgálata nem ejthető meg egy hermetikusan elzárt ismeretkritikában, hanem ennek mindig a tényleges tárgyi megismerés folyamatára kell épülnie, s ezért az általános ismeretelméleti elvek vizsgálata után a részletes, ismerettárgyak szerint tagolt ismeretkritikát a második nagy rész, a lételmélet keretében fejti ki.

A Bölcséletnek a magyar filozófiai irodalomban hozott újdonsága igazában itt, a lét bölcséletének címzett második főrészen található. Míg az ismeretelmélet megelégedett a skolasztikus realizmusnak az újabb gondolatelméletre hangolásával és az elsősorban Kant által támasztott nehézségekkel való szembenézéssel, lételmélete már nem jelentéktelen mértékben átalakítja a skolasztika létfogalmát, amennyiben a létet — annak elvileg hangsúlyozott egységét fenntartva — négy létrendre: a tapasztalati, metafizikai, eszmei és értékrendre tagolja. Bár a lét ezen területek mindegyikéről állítható (vagyis az, hogy a megfelelő területekhez tartozó való (ens) *van*, azaz ítélet alanyává tehető (ez ugyanis a lét-meghatározásának legfoghatóbb kritériuma), az egyes létrendek sajátos létformája az, amely megszabja, milyen értelemben állíthatjuk a létet az egyes valókról. Így lesz érthető, hogy az olyan különböző természetű valók, mint pl. egy fa (tapasztalati), a lélek (metafizikai), egy matematikai törvény (eszmei) és egy érték: pl. jószág (értékrendi) egyaránt vannak, sajátos létformájukban, azaz az első kettő *létezik* (tapasztalati, ill. metafizikai létezéssel), a harmadik *fennáll*, a negyedik *érvényes* — hogy a Schütz által használt, létrendiséget jellemző kifejezéssel éljünk.

Ez az elgondolás — természetesen az itt ki nem fejthető részletezésben — a philosophia perennis szempontjából több imponálóan érdekes felismerést tartalmaz, figyelemre méltó feleletet ad sokat vitatott kérdésekre (a metafizikum mivolta; universalék), beilleszti a csak nemrég feltűnt, de sok új felismerést hozó értékelméletet a hagyományos területek közé, érvényesíti az akkor új tárgyelmelet (Gegenstandslehre) sok finom megkülönböztetését, és ugyanakkor egységbe foglalja az újkori mindennapi — sőt sokszor filozófiai — gondolkodás számára széteső jelenségcsoportokat. Mindazonáltal nem kis mértékben eltér a hagyományos skolasztikus felfogástól és a felhasznált újabb irányzatoktól egyaránt, s mindkét oldalnak nem kevés támadási felületet is nyújt. A lehetséges kritikai szempontok mellőzésével talán csak a legfontosabbra mutatunk itt rá: ti. hogy a létfogalom megtartani kívánt és sokszor hangoztatott egysége a részletes kifejtés során többször is kérdéssé, illetve az új tagolás kevésbé meggyőzővé válik, hiszen pl. a metafizikai létrend e szerint a fel-

fogás szerint a részletesen ki nem fejtett metafizikai okozás szempontján kívül lényegében csak a megismerés módja tekintetében különbözik a tapasztalatitól (következtetés-tapasztalás), vagy pl. a tapasztalati és értékrend túlhangsúlyozott különbözősége csak alig engedi meg, hogy velük kapcsolatban valóban létegyeségről beszéljünk (Schütz ezt azzal próbálja áthidalni, hogy minden tapasztalati létezőt potenciális érték-hordozónak tekint), s az értékek és eszmei tárgyak különböző létrendisége sem látszik eléggé megokoltnak, a tényleges különbségek (fennállás-érvényesség stb.) ellenére sem. Figyelembe kell azonban venni, hogy új szintézis szándékáról van itt szó, s a megkérdőjelezhető pontok sem érvénytelenítik azt, hogy az alapvető elgondolás: az újabbkori filozófia elszigetelten kidolgozott területeinek, mint pl. az értékeknek egységes, átfogó szempont, ill. a létfogalom alá helyezése bátor kísérlet volt, s több mozzanatban valóban sikerültnek mondható. Ebből az alapvető létrendi koncepcióból adódnak aztán a Bölcelet különleges értékei és vitatható megoldásai. Minthogy szemléletmódját legfontosabb vonásaiban az arisztotelészitaniási felfogás határozza meg, nagy szerepet játszanak benne az Abszolútum igazolásához vezető gondolatmenetek. S itt ezeknek különleges gazdagsága tűnik fel: az abszolút létezőhöz vezető logikai út alapformája: (... ha van lét, mely megokolást igényel, akkor van olyan lét is, mely magamagát okolja meg” — „ámde van valami létező; tehát ennek elégséges okaként van abszolút létező való” (327–328. l.), az abszolút való transzcendens, mert...) több alakot nyer aszerint, hogy a tapasztalati világ melyik vonásából kiindulva alkalmazza. „Az Istenbizonyítások logikája”-tanulmány eljárásai értek itt be korszerű és frappáns formára.

Ugyancsak az egységesítő skolasztikus szemlélet összefogó ereje mutatkozik meg a sok területen alkalmazott, tulajdonképpeni vagy analóg értelemben vett anyagi, formai, cél és létesítő ok gyakori alkalmazásában is. Nem tagadható, hogy ezek keresése és feltalálása több téma elemzésekor meghökkentő eredménnyel jár, ugyanigy az arisztotelészti potenciaktus tané is. Pl. analóg módon a társadalomra alkalmazva; a filozófiai lélektanban stb. Olykor-olykor azonban egységesítő szerepük inkább csak didaktikai téren mutatható ki, s nem okvetlenül a tárgyalt valóságterület léteiségében. Ezek a pontok azok, ahol joggal felmerül a kérdés, hogy az arisztotelészti kategóriák tagadhatatlan és kiterjedt érvényességük ellenére is jogosan keresendők-e mindezen jelenségekben, s didaktikai szemléletességük a valók taglalásában nem állja-e útját a mélyebb filozófiai analízisnek.

„A bölcelet elemei” mint láttuk, főleg a létrendi tagolódás újszerű

felfogásával nyújt szemléleti változást a hagyományos irányzatokhoz képest. Legfeltűnőbb ez az *értékelméletében*. Ez egyrészt komoly és nem is sikertelen kísérlet a német értékelméleti iránynak a skolasztikával való összehangolására, s bizonyos, hogy az értékfilozófiának magyar nyelven talán első igazán tömör és mégis grandiózus összefoglalása. Ugyanakkor több tekintetben kritikája is, pl. az értékmegismerés alapvető kérdésében, amikor épp az értelmi szerzők legjelesebbjeivel, Lotzéval és Schelerrel száll vitába, s emocionalizmusukkal szemben megvédi a tomista intellektualizmust: az értelmi megismerés elsőbbségét; ill. különbséget tesz a „közvetlen és eszmélő értékelés” (396. l.) között, s az előbbiről megállapítja: „... az értékelés szerve: *a léttel szemben legalapvetőbb módon állásfoglaló egész személyiség*” (397. l.). Nem ilyen sikerült azonban annak a döntőbb kérdésnek a megoldása, hogyan gyökereznek az értékek a létben. Bizonyos, hogy ez a probléma nem csekély erőfeszítést kíván újabb szerzőktől sem, s többször olyan megoldásokat találunk, amelyek vagy az értékelés elemi tudattényeinek, vagy a racionális értelem egyeztető törekvéseinek csak hiányosan felelnek meg¹⁵. Schütz sem tud itt egyértelmű megállapítást adni, s jóllehet mind a jelenségfeltárás, mind a kritikus mérlegelés szempontjából itt csillantja meg leggazdagabban a képességeit — többször is ellentmondásba kerül a saját megállapításaiival. Elveti az értékkozmozgizmus arisztotelészi elvét (*ens et bonum convertuntur*), s a létezőket csak mint értékhordozókat fogadja el. Ellentmondásainak forrása talán abban lehet, hogy míg méltán megcsodálta és követte, sőt kiegészítette a lotze-scheleri értékidealizmus értékelését és -leírását, mely a létezés és az értékek szétválasztását hangsúlyozza, addig elvben hű akar maradni a skolasztikus ontológia létegyeséglvéhez is, de nem csatlakozik az értékrealizmushoz, mely a létesítést és az értékeket azonos terjedelműnek vallja. Mindenesetre mintha maga is érezné a kérdés nyitottságát, és amellet, hogy tételszerűen megfogalmazza az értékrend autonóm és abszolút jellegét, „Az értékrend és az abszolútum” (399. skk.) fejezetben még egyszer nyomatékosan Istenre vezet vissza minden létet, létezésit és értékrendet egyaránt, ezáltal is jelezve, hogy a létegyeséget az Abszolútumba gyökereztetés által sértetlenül megőrizni kívánja. Hogy azonban ez a szándék nem nyert megfelelő kifejtést, mutatja az is, hogy a könyvét érő kritikák értékelméletével kapcsolatban „modern platonizmus”-ról beszélnek⁸, hiszen e ponton valóban legtávolabbra került az arisztotelészi-tomista létfogalomtól, amely a legelvontabb gondolatokat is a „létezési lét”-ben alapozza meg. Bárhogy is áll a kérdés, tény, hogy ugyanakkor az értékek

világának, megismerésének és az értékmegvalósításnak sok tekintetben olyan finom és gazdag leírását kapjuk meg e részben, melyhez foghatót addigi filozófiai irodalmunkban nem igen találunk.

„A bölcelet elemei”-nek másik újdonságot jelentő része volt az antropológia második nagy fejezete, a *karakterológia*. Ez a terület már régóta foglalkoztatta Schützöt. Könyvtárának tanúsága szerint is szinte minden művet birtokolt e témában, amelyek főleg a századforduló táján és a század első négy évtizedében jelentősnek számítottak. Az emberi jellem, alkat rejtélye ekkor pszichológusok, pszichiáterek, irodalomesztétikusok és szaktudósok nagy számát foglalkoztatta, és új emberismereti-antropológiai meglátásokat ígért. Schütz 1927-ben erről a témáról olvasta fel székfoglaló értekezését a Magyar Tudományos Akadémián „*Charakterologia és aristotelesi metafizika*” címmel. Ebben leszögezi, hogy a karakterológia egyetlen kérdéskörében sem lehet meg metafizikai megalapozás nélkül, hiszen az ember csak a lét egészébe ágyazottságában válik érthetővé. A metafizikai megalapozást pedig legalkalmasabban az arisztotelészi bölcelet nyújthatja: az ontológiai problémában (a jellem-egyedítés elve), a rendszertani problémában (az arisztotelészi egyedelemzés kategóriái), a genetikai kérdésben és a jellem „jelentéstana” kérdésében (test és lélek összefüggése) egyaránt. Kimondja, hogy az „arisztotelészi metafizika értelmében szervesen kiépített theizmus az a próté philosophia, melynek talajában gyökeret verhet egy, az egyedi valónak, prótosz karakter-nek titokzatos mélységeihez és gazdagságához hozzáarányított és egyben pontosan jellegzett, tartalmi és formai mozzanataiban egyensúlyozott karakterologia” (70. l.).

Ezt az alapjában véve módszertani programadást egészíti ki (sőt egy-két pontban korrigálja is) az 1931-ben a Magyar Filozófiai Társaságban tartott *Szent Ágoston karakterológiai jelentősége* c. előadása. Ágoston „De Trinitate” c. művét elemzi a karakterológiai metafizika, antropológia és noétika szemszögéből. Meggyőzően mutatja be, hogy az ágostoni életmű egésze, kiemelkedően pedig ez a munkája a karakterológia számára olyan újszerű, el nem hanyagolható, zseniális kiindulópontokat, eljárásokat és látásmódot kínál, hogy megkockáztatja a kijelentést: „Lehet ő még a Nyugat szelleméhez méltó karakterológiának is atyja” (i. m., *Eszmék és eszmények*, 196. l.). Kiemelkedő része a dolgozatnak az a része, ahol bebizonyítja, hogy az Abszolútum, Isten „lényegesen karakteromorf, azaz végtelenségében is megjellegzett valóság” – ágostoni terminológiával „species” – , tehát abszolút szellemisége ellenére is valahogyan kép, ösképe a mindenségnek. Majd ebből az alapgondolatból

fejt ki egy új, Ágostonra épülő karakterológia problémaköreit, módszerét, s jelzi, hogy az idegen lélek világának megismerése nem egyszerű analógiás következtetéssel, hanem a legújabb elméletekből ismert „közvetlen együttélés”-sel („quadam conspiratione naturali”) (178. l.) történik.

Ezeknek az értekezéseknek a gondolatait dolgozza ki és programját valósítja meg — persze a mű tankönyv jellegének megfelelő tömörséggel és elrendezésben — a Bölcsleletben. Így amikor itt jellemről, jellemtudományról, a jellem típusairól, alkatáról, megnyilvánulásairól ír, nem leíró jellemtant vagy emberismereti segédkönyvet kíván adni, hanem a kérdések filozófiai aspektusai foglalkoztatják: „miképp lehet belátni külső, nem lelki mozzanatok ablakán keresztül idegen lelkek világába” (502. l.), a jellem-tipológia értelme és értéke (509. skk. l.), mi bizonyítja a jellem egységét, milyen létszabta keretek közt folyik le a „jellemalakulás drámája” (516. skk. l.), milyen metafizikai alapokon nyugszanak a jellem megnyilvánulásai stb., tehát lényegében a karakterológiára alkalmazott ismeretelméletről, metafizikáról van szó. S a metafizikához írt bevezetésében leszögezett elve: „A metafizikai redukció első föltétele ... az észleleti valóságnak minél tüzetesebb ismerete” (302. l.) érvényesül akkor, amikor következtetéseikhez a történeti és korabeli jellemtipológiák és -elméletek széles ívű, tömören ismertetett alapjáról indul ki. Magát a jellemet metafizikumnak tekinti (520. l.), mely csak a tapasztaláson túlélve egy részletesen kidolgozott (ill. kidolgozandó) jelelmélet segítségével közelíthető meg (520—528. l.), s kialakulása egy „többdimenziós és több lehetőségű kezdőképeség”-ből „termékeny polarítások” feszültsége, de nem feloldhatatlan ellentéte által történik (516—520. l.). Jellemtanában félreismerhetetlenül döntő szerepet játszanak Ludwig Klages nézetei, felosztásaiban, elemzéseiben szorosan támaszkodik rá, ugyanakkor azonban saját metafizikája álláspontjáról elveti ennek biologizmusát és „egyoldalú szellem-eszméjé”-t (520. l.), s az „emberlétet egész mélységében és terjedelmében” átfogó jellemtant attól a metafizikai karakterológiától várja, „mely a keresztény alaptanításokkal szövetkezik” (520. l.).

Kiemelkedő a könyv — az addigi magyar tudományos irodalomban páratlan — *tudományelmélete*. Anyaga gazdag, az ókortól kezdve napjainkig történetileg szemlélteti a nyugati tudományoszmény kialakulását, tárgyalja a tudomány alapelemeit, módszereit. A tudományok tagolódásának mind elméletileg, mind gyakorlatilag nagy súlyú kérdésében átmeneti megoldást fogad el, amikor a tiszta és alkalmazott tudományokra osztást ajánlja, jóllehet tudatában van annak, hogy nem „volna ajánlatos őket beleerőltetni az elmélet prokrusztész-ágyába; ezzel megrekedne a

haladásuk” (147. l.). A tudományos módszerek között az analízis és szintézis tradicionális eljárásai mellett kiemelkedő helyet biztosít a — saját tevékenységében is szívesen alkalmazott — *holotézis*nek, mely abból az elvből kiindulva, hogy az egész sohasem azonos a részek összegével, először mintegy intuitíve tételezi az egészet, annak világánál érti meg a részeket, s ebből visszatérve az egészre, azt még szabatosabban megismerheti (157–158. l.). Ez a sokszorosán megismételhető, oszcilláló értelmi mozgás olyan ismeretet tesz lehetővé, melyet a két másik módszer egyike sem biztosíthat önmagában.

Rövid, de tartalmas kifejtésben foglalkozik a filozófia módszertanával. Ennek lényegét a fenomenológiai nézésben és a következtetésben látja. Az előbbi a tudat előtt közvetlenül megjelenő tények alkatát és ismerérelációit tárja fel (207–208. l.), az utóbbi elvezet a szellemi nézés számára nem közvetlenül felkínálkozó ismeretekhez, és különös jelentőséget kap a metafizikában, ahol „a tapasztalatot visszavezeti (reducit) metafizikai gyökerére” (302. l.), s mint „visszavezető következtetés”, *redukció* a metafizika sajátos módszerét alkotja.

Az egyes tudományágak tárgyi és módszertani elemzése, a tudomány pszichológiájának és szociológiájának tárgyalása után önálló fejezetben vizsgálja a tudomány és világnézet mivoltát és igen bonyolult összefüggéseit, s a világnézet feladatát abban látja, hogy a világ egészére ad kitekintést, amennyiben „minden részletben megláttatja az egészet, föltárja a világ értelmét, és feleletével kielégíti az ember értelmét és szívét is.” Azonkívül lehetővé teszi a közvetlen eligazodást a gyakorlati életben. „A tudomány szociológiai tényezővé elsősorban a világnézet közvetítésével válik” (242. l.).

„A bölcsélet elemei”-nek megjelentetése nagy és bátor tett volt. Nagy, mert a mű egyedül áll összefoglaló, a filozófia majd minden kérdését legalább érintő, többet meg részletezéssel feldolgozó kézi-, ill. tankönyv jellegével a magyar tudományos irodalomban. Bátor, mert bár elkötelezettje az arisztotelészi-tomista iránynak, ezt a philosophia perennis meghirdetett programja szerint újragondolja, mélyreható felfogásbeli újdonságokat alkalmaz, újszerű kérdésfeltevésekkel, megoldásokkal, tájékozódási horizonttal gazdagítja, mely „már akkor is tiszteletet érdemel, ha csak részletekre korlátozódik. Schütz azonban minden jelentős ponton rávilágít a feladatra, és a megoldáshoz is utat mutat”¹⁷. Hogy persze a könyv sajtóvisszhangjában ellenvélemények nyilvánítása, óvások és kritika is helyet kaptak, mind az arisztotelikus-tomista szemlélet, mind a kantizmus oldaláról, az természetes, de az elismerés mégis egy-

értelműen meghaladta a kritikus megjegyzések és sokszor jogos óvások hangját. A mű megjelenésekor és az azóta eltelt időben is tényleges hiányt pótol az eredeti alkotásokban nem túl gazdag magyar filozófiai irodalomban, és méltán állítható olyan szerzők munkái mellé, mint Böhm Károly és Pauler Ákos, ha hangsúlyozottan vallott hagyománykövető jellegénél fogva, nem is kíván vetekedni azokkal, mint eredeti rendszerekkel. Sőt a szerző más műveiben is megtalálható erényénél fogva, hogy ti. sok korát meghaladó kérdést legalább érint és jelez, ma is kíváncsú és megbízható szellemi forrás az igazi bölcséleti és világnézeti tájékozódást keresők számára, akár általános eligazodást, akár egyes filozófiai részletkérdésekben felvilágosítást igényelnek.

Az 1930-as évektől kezdve megszorodtak Schütznek a filozófia lényegét és irányait érintő előadásai, melyek rendszerint nyomtatásban is megjelentek. 1933-ban „*Szent Anzelm tudományos jelentősége*” címmel tartja elnöki megnyitóját az Aquinói Szent Tamás Társaságban, később ez az előadása bekerült az Őrség c. kötetébe „A skolasztika atyja” címmel. Ebben Anzelmet az ágostoni szellemi hagyományba állítja be, mely szellemtípus jellegét az énből kiinduló, az intuíció szárnyalását felhasználó, az egyéniséget hangsúlyozó gondolkodásban látja a Szent Tamás-i bölcselkedés homlokegyenest ellentétes eljárásaival szemben. De felveti a kérdést – amit, mint tudjuk, élete vége felé magánbeszélgetéseiben is többször megpendített – „augusztinizmus, tomizmus – vajon nem két ikercsillag-e, arra hivatva, hogy békés harmóniában, a szférák zenéjében időtlen időig keringjenek a láthatatlan középpont, az örök *Logos* körül?” (Őrség, 127. l.), egyre inkább közeledve az augusztinizmus történeti-szellemi értékeinek elismeréséhez. – Ugyancsak filozófiatörténeti méltatás „*A legnagyobb magyar bölcselő*” címmel 1933-ban Pauler Ákosról tartott emlékbeszéde. – A népszerűsítő ismertetés eszközeit használja, és sokat dicsért előadásainak érdemeit csillantja fel két fejtegetésében, melyeket 1935-ben az Aquinói Szent Tamás Társaságban tartott „*Mi a bölcsélet?*” és „*Keresztény bölcsélet*” címmel. Az előbbiben egy szellemes anekdota kapcsán a filozófia meghatározásában a már korábról ismert, tulajdonképpen arisztotelészi formulához jut el: „*philosophia est cognitio rerum per altissimas causas*”- a filozófia a dolgoknak legmélyebb okai-ban való megismerése (Őrség, 92. l.). Ez persze sem azt nem jelenti, hogy a keresztény filozófus érveit a kinyilatkoztatásból merítheti, sem azt, hogy a keresztény bölcséletet kizárólagosan egy történeti irányhoz lehetne kötni, bár tagadhatatlan, hogy ennek a követelménynek eddig leginkább az itt egész pontosan nem körvonalazott *philosophia peren-*

nis tesz eleget. A keresztény bölcslő helyes magatartása abban áll, hogy programjában az igazság etikai követelményének szemmel tartásával arra törekszik, hogy értelmi állásfoglalásában csakis a tárgyi szempontoknak adjon döntő szerepet. „Tehát nem pszichikai, hanem metodikai elfogulatlanság a program; az alanyiség mint el nem tüntethető adottság, a tárgyiség mint eszmény” (Őrség, 99. l.). Annak a többször is kifejtett gondolatának gyakorlati alkalmazása tűnik itt fel, miszerint a tudomány-előzeteknek nem szabad ugyan kérdésessé tenniük a tudomány tárgyilagosságát és egyetemességét, mégis be kell látni, hogy ember „nem közelíthet az igazsághoz teljes elfogulatlansággal”, „*a tudományos föltétlenség, előzetnélküliség ... karakterológiai lehetetlenség*”, „*a tudományos tevékenység területének megválasztásába, lefolyásának mikéntjébe és színezésébe*” befolynak emberi sajátosságok, de ezek „magát a tárgyi igazságot érintetlenül hagyják” (A bölcelet elemei, 227. l.). A keresztény vallási szemlélet és a bölcelet viszonyát egyébként máshol is felveti; a Pauler emlékbeszédben (103–104. l.) két, ill. három feltételt kíván meg a két terület harmóniájának biztosítására. Egy ismeretelméletit: a magát kereszténynek nevező gondolkodásnak vallania kell az ész autonóm tudományos jogát, és el kell kerülnie az agnoszticizmus és gnoszticizmus szélsőségeit; egy metafizikait: az analogia entis, a létanalógia segítségével jusson el az ens absolutumnak, az abszolút létezőnek (Isten) ne csak posztulátumként kezeléséhez, hanem annak bölceleti tételezéséhez és analóg megértéséhez is; végül személyes követelménye: a bölcslő ne higgye azt, hogy „ősei vele kezdődnek”, hanem ismerje el, hogy az igazság megismerésének a hit is, s mások felismerése is (philosophia perennis!) forrásai lehetnek (Őrség, 107–108. l.).

Schütz Antal filozófiai munkássága természetesen nem merül ki az ismertetett művekben. Mint említettük, számtalan hozzászólása, recenziója, előadása (főleg a harmincas években) továbbá teológiai munkái, előadásai és beszélgetései is sok értékes bölceleti felismerést, újszerű távlatokat csillantanak meg. Ezek részletes feldolgozása azonban túlnőne a jelen dolgozat keretein.

Munkáinak és filozófiai tevékenységének ez után a távolról sem teljes áttekintése után azonban feltétlenül kínálkozik a kérdés: hol van Schütz Antal helye a modern filozófiai irányok és ezek nagyszámú képviselőinek sorában? A válasz nem egészen egyszerű. Az eddigiekből is kitűnik, hogy ő maga tudatosan az újszolasztika, ill. pontosabban a neotomizmus álláspontját vallotta a legtöbb kérdésben, így nyilvánvaló, hogy bölceletének egésze az – a múlt század második fele óta időleges megtorpanások

után is a századunk közepéig egyre erősödő — újszolasztika áramvonalába tartozik. Mégpedig annak nem a mereven tradicionalista vonalába, melyet jogos elmarasztalással paleotomizmusnak szoktunk nevezni, s mely egy-két alapos összefoglaláson kívül újat alig hozott; hanem az újszolasztika haladó, megnyílt irányához, amelyet legjobban Mercier és louvaini iskolája képvisel. Ennek az iskolának érdeme, hogy az újszolasztika rövid időn belül az egyik legsúlyosabb és új kérdéseknek is megnyílt filozófiai irányzat lett, amely sikerrel folytatott párbeszédet az újkori európai filozófiával és a modern pozitív tudományokkal. Az újszolasztika problémaköre Schütz életművében mind értekezéseinek témaválasztásában, mind összefoglaló munkájának rendszerében meghatározó módon van jelen. S itt hangsúlyozni kell, hogy bölcséleti életművének súlyát nem csupán az „iskola” elveinek elfogadása és ismétlése biztosítja, hanem éppen az, hogy mennyire konkrétan valószínűsítette meg az alapítórekvést, hogy a régi elveket a modern tudományok tapasztalati és az újkori filozófia differenciált elméleti problémabázisán kell továbbépíteni (13). E tekintetben aligha találunk hozzá hasonlót, legalábbis hazai viszonylatban. Igaz, ez a konfrontáció önála sem teljes, joggal említhetjük itt példának a többek által hiányolt egzisztenciális, ill. egzisztencialista kérdéskör, a transzcendentális módszer és a perszonalizmus csaknem teljesen figyelmen kívül hagyását. De erre nézve elmondhatjuk, hogy egyrészt aligha képzelhető el rendszer, amely önmaga dialogizáló elhatárolásában hiánytalanul kitérne minden lehetséges más irányzatra, másrészt az említett irányok kortársi, kibontakozó jellegüknél fogva nem is voltak minden esetben áttekinthetők számára, továbbá a pozitívan kifejtett tan (többször a teológiai munkákban!) sokszor már burkoltan magában hordja a saját állásfoglalást, amely nem egyszer más elméletek implicit kritikája is.

A hazai bölcséleti világban keresve Schütz helyét több érdekes szembeállítás kínálkozna. Ilyen lehetne az ismételten említett két másik nagy rendszeralkotó, Böhm Károly és Pauler Ákos gondolatvilágával való összevetés. Vagy annak a szerepköri és alkati különbségnek a vizsgálata mely a neotomizmus másik jelentős kortársi hazai képviselőjétől, a domonkos Horváth Sándortól választja el. Esetleg utóhatásának vizsgálata, mennyiben volt és van szerepe a legalaposabb magyar bölcséleti tankönyvnek későbbi nemzedékek eszmevilágára és bölcselő praxisára.

Lehet ugyan néhány érdekes megállapítást tenni ezekre nézve, hogy pl. Schütz rendszere, értékfilozófiájának kísértő neoplatonizmusa ellenére is egy igen termékeny új létszemlélet csíráit rejt; hogy Pauler csodálatosan

kicsiszolt rendszerével szemben ugyan az övé néha hézagos, de szinte minden fejezetben termékeny új kiindulások lehetőségét kínálja; továbbá, hogy Horváth Sándor megelőzi őt a bölcseleti elmélyedés képességében, de alul marad, ha a problémafelvetés iránti érzéket és a bölcselettörténeti látókört tekintjük; vagy hogy „A bölcselet elemei”-t igazában tartósan nem használták a nem túl sok jó tankönyvvel rendelkező hazai filozófia-oktatásban, annál inkább szerepe volt egy bizonyos papi, ill. értelmiségi réteg *kézikönyve*ként stb. Ezek a kérdések azonban mint a kor szellemi életének néhány más jelensége is, a végső szó kimondása előtt még több alapos részlettanulmányt igényelnének.

Többet mondhatunk azonban, már egy ilyen summázó áttekintésben is, érdemeiről. Ha kritizálható is megoldásaiban és kifejtésében, mégis jelentős marad az *új lét- és tárgyleméletében* megindított kezdeményezése. A létrendi tagolás általa előterjesztett formája valószínűleg több helyen korrekcióra szorul, arra azonban alkalmas, hogy láthatóvá tegyen olyan jelenségeket, amelyeket a hagyományos tomista szerzők figyelmen kívül hagynak, vagy legalább rámutasson olyan antinomiákra, amelyek Platón óta még a formailag teljesen zárt rendszerek mélyén is ott lapanganak. A platonizmus-arisztotelizmus, ill. az augusztinizmus -tomizmus eszme- és látássíkjaiknak sokszor feloldhatatlan, mégis nem elhanyagolható határvonala gyakran és gondolatébresztően válik láthatóvá ebben az életműben. — A programadáson csak némileg jut túl, de így is iránymutató az a kísérlete, hogy a karakterológiát — mondhatnánk általánosabban tapasztalati jellemtant is — a teljesebb megértést biztosító metafizikai alapokra helyezze. Filozófiai antropológia, tapasztalati lélek-jellem-alkattan sokszor jelentkezik egymásra vonatkozás nélkül, vagy csak jelzésszerűen utalva a másik létezésére. Ha egyes mai lélektani iskolák (pl. V. E. Frankl Sinntherapie-ja stb.) mint tapasztalati hatótényezőt alkalmazza a tágabb egzisztenciális beágyazást, ha gyakorlati lélektani iskolák, pszichiátriai eljárások, újabbán népszerű meditációs mozgalmak sokszor nyújtanak terjedelmes (bár nem ritkán kérdéses) metafizikai megalapozást, akkor bizonyára a speciális metafizikának ez az ága is rászorul az utóbbi évszázadban felhalmozott gazdag empirikus anyag elméleti értékesítésére, legyen bár a neve karakterológia vagy bármi más egyéb. — Schütz érdemei közé tartozik, erről már beszéltünk, rendszeralkotó bátorsága is. Számtalan részlettanulmány nem pótolta volna azt a hatást, amelyet gnózeológiai és didaktikai tekintetben elért a rendszere. E tekintetben valóban érvényes a holotézis módszertani eljárása: a szisztéma egésze az, amely fényt vet a részletkérdések megoldásaira és for-

dítva. S ha ez a rendszer támadható is, ha elő is tűnnek logikai rései, akkor is – sokszor éppen ezáltal – utal félreérthetetlenül a továbbgondolás szükségességére vagy szólít fel más, termékenyebb válasz keresésére. Az újszolasztikának ez az első – s talán utolsó – magyar nyelvű összefoglalása filozófiai irodalmunk egyedülálló nyeresége.

Végül a filozófia széles területének feldolgozásával függ össze még egy mozzanat: az életmű hozzájárulása egy új, ill. sokban első magyar filozófiai terminológia kialakításához. Schütz Antal nyelvéről sokat lehetne szólni. Ha a műveiben előforduló egy-egy magyartalanságán megütközünk, és elmosolyogva gondolunk arra, hogy a szerző külön cikket ír „Hogyan lettem magyar író?” címmel; ha műveit gyakran homlokráncolva is kell olvasnunk nyelvének nehézkessége miatt, nem szabad felednünk: ugyanakkor nehéz lenne megszámlálni a fontos terminus technicusok *sikerült* magyarításait, melyek közül azóta sok meghonosodott a magyar nyelvű filozófiai irodalomban; nem lehet tagadnunk: szemléletes és veretes fogalmazásai nemegyszer valóban egy eredeti szellem gondolati-nyelvi remeklései. A tanulmányok, a nagy teológiai-filozófiai művek magyar bölceleti terminológiája egészében, más hasonló művekkel összevetve, nagy nyeresége a hazai bölceleti kultúrának, mint erről a jelen kiadvány szemelvényeit olvasva is meggyőződhetünk.

Schütz Antal filozófiai munkásságának ez a vázlatos áttekintése inkább csak művein vezetett végig. Igazi hatása azonban akkor lenne felmérhető, ha némileg fény derülne arra a befolyásra is, amelyet évtizedeken át hallgatóira és olvasóira gyakorolt. Talán nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a pozitivizmus tulajdonképpen filozófiaellenes légköre után ő volt az, aki a magyar szellemi élet széles köreiben újra érdeklődést keltett a filozófia, a metafizikai orientációjú gondolkodás és életszemlélet iránt, s komoly társadalmi érvénnyel becsületet szerzett az eleinte talán szkeptikusan fogadott katolikus bölceleti tudományosságna.

Tudós személyiségének közvetlen varázsa, kisugárzó tudományos etikájának személyes vonzereje idővel nyilván csökken, műveinek örök értékei azonban, a philosophia perennis impozáns épületében, ma és később is az egyetemes és keresztény kultúra kincsei közé tartoznak. S mikor napjaink kereső emberének, keresztényének éppen arra van szüksége, hogy létének, hitének minél szélesebb alapokat keressen, melyek az egyetemes emberi kultúrával, a világ egészével összekötik, kíváncsok, hogy felfedezze és hasznosítsa a maga számára azokat az időtálló tanításokat, melyeket Schütz Antal filozófiája a becsület és bátor kérdezőnek ma is nyújtani képes.

JEGYZETEK

1. Mi a keresztény bölcselet? Őrség. Bp. 1936. 94. l.
2. XIII. Leo: Encyclica Aeterni Patris. 1879.
3. Az Aquinói Szent Tamás Társaság Értesítője. Bp. 1943.
4. és 5. Schütz Antal: Életem. Bp. 1942. 152. l.
6. u.o. 153–154. l.
7. u.o. 258. l.
8. Az Academia Calasactiana kéziratok jegyzőkönyvei (1901. nov. 30).
9. Bölcséleti Folyóirat. 1905. 105. l.
10. Schütz Antal: A bölcselet elemei. Bp. 1940. 76. l., 112. l.
11. Zubriczky Aladár ismertetése a Katholikus Szemlében (21. köt. 11. sz. 990–991. l.).
12. Az elnevezés Steuchus Engubiuştól (1540) származik. Az újskolaszтика gyakran használja, és kiépíti a pontos fogalmát. Schütz olvasmányaiiban is, előadásokban is ismételtén találkozhattott vele. Az Aquinói Szent Tamás Társaságban Prohászka – akitől amúgy is több indítást kapott – négy alkalommal (1908, 1911, 1913, 1914) tartott róla előadást.
13. – 14. – 15. Moór Gyula: Philosophia perennis.
15. Vö. Johannes B. Lotze: Ontologia. Herder, 1963. 133. l. E. Coreth: Metaphysik. Tyrolia, 1961. 377–459. l.
16. – 17. Kecskés Pál ismertetése a Theologia VIII. köt. I. számában (1941), 32–35. l.

BELON GELLÉRT:

SCHÜTZ ANTAL, A TANÁR

Otto Willmann-t idézve szerettem volna mondani Schütz Antal: „Ein Mann, ein Wort”. Ha egy mondatba kellene élet művét belesűríteni, akkor ez mondat az, ami átfogja egyéniségét, törekvéseit, munkásságát. Maga az a tény, hogy több mint negyven éven át tanított, először mint középiskolai hittanár, majd mint egyetemi tanár, mutatja hivatástudatát; hogy pedig már diák korában és a szerzetesi újoncév alatt is tanított, arra utal, hogy alkattal is tanári beállítottságú volt. Pláne, ha hozzávesszük, hogy tanítói célzattal írta meg betegségében „Életem” c. önéletrajzát, – teljesen igazolva látjuk, hogy benne a tanárság és az emberség teljesen összeforrott, és olyan szünbiózist alkotott, hogy tanári mivoltában élte ki emberségét, és az emberséget szolgálta tanárságával. A humánus és a hivatás csodálatos plaszticitással olvadt egyggyé benne.

Éppen ezért talán nem is jó szó oktatói működésének jellemzésére a tanár, hanem a költői lényeglátás fogalmazásához kell folyamodnunk, és őt Sík Sándorral így neveznünk: a Mester. A tanár ugyanis egy kissé könyv-ízű szó. És Schütztől mi sem állott távolabb, mint tankönyvből tanítani. Noha sok tankönyvet írt, ő mindig könyv és jegyzet nélkül ment az órára. Előadásait is jegyzet nélkül tartotta, a könyvben megjelente-ket később írta le. Mintha jelezni akart volna ezzel is, hogy amit mond, azt életébe építette bele. Minden egyes megnyilatkozása, minden egyes órája tanúságtevés volt az igazság mellett, melynek meg akarta nyerni hallgatóit. Ezért volt több, mint tanár. A tanár csak tanokat, elgondolásokokat és kísérleteket közvetít, a mester foglalkozásának minden csínját-bínját át akarja adni a tanulni akarónak. A tanár lead, a mester átad. Sokszor szokta emlegetni Schopenhauert, aki pesszimizmusa ellenére ezt mondta: Ha Plutarkhoszt olvasom, szárnyaim nőnek. Valami ilyen szellemi nemző erőt érzett meg mindenki, aki közelébe jutott, és ez válthatta ki hallgatóiból a prófétának járó tiszteletet.

A hivatástudat elég korán és eléggé pontosan megfogalmazódott

benne. „Világosan láttam, és a magam vívódása megerősített benne, hogy a legnagyobb jó, amit embertársainknak tehetünk, ha tudatos vallás-erkölcsi életre segítjük őket . . . Világosabban láttam, hogy a tudomány milyen hatalmas eszköz lehet a lelkek vezetésére. Fölsejlett bennem az a meglátás is, hogy a tudomány művelése voltaképpen igazságszolgálat. A vallásos élet is az. Két kézzel kaptam tehát olyan pálya után, hol a tudomány művelése élethivatásom lehet a vallással karöltve. Hogy ezt a tudományt terjeszteni kell, hogy tanítani kell, . . . ez lelkesedéssel töltött el” — írja a piaristákhoz való belépésekor (Életem, 136). Amikor az egyetemre fölkerülve találkozik az akkor meginduló katolikus megújulással és hallgatja, sőt gyorsírással két társával együtt leírja Prohászka férfiaknak tartott konferencia-beszédeit, — akkor ez hallatlan újdonságként hatott! — jutalmul a püspököknek éppen megjelent és forradalmi változásként ható Föld és ég című művét kapta. „Mindez — írja — a legmagasabb fokra hevített elszántságban csattant ki: a legnagyobb odaadással mindent megtenni az evangéliumnak magyar téreken való elterjedéséért” (Életem, 145).

Ezt az ifjúkori álmát: tudománnyal az Istenhez, valósította meg életében és életének minden fázisában. Amint Kecskés Pál professzor-társa írja: „Önmagát legjobban karakterizálta ezzel a címmel: Az Ige szolgálatában. Ebben látom kifejezve egész egyéniségét. Több mint 20 évig tanítottunk együtt, amit láttam és kiéreztem belőle, az a nagy felelősségtudat a Verbummal szemben. Egész élete úgy áll előttem, mint egy szolgálat, az Ige szolgálata. Ez magyarázza tudományos buzgóságát is. Úgy érezte, ránk van bízva az Isteni Ige.” És minél inkább előrehaladt korban is, tanulmányaiban is, annál jobban átérezte ezt a szolgálatot. Magyar dogmatikájának elkészítését szellemi pünkösdjének mondja. „Csak most áll előttem teljes föntségében, fölkaroló valóságában, minden tehetséget szolgáltató és a legmagasabb teljesítményekre szító erejében a dogmák épülete. Lehet mondani, hogy csak most, de most azután egészen megtaláltam magamat, azaz tudtam a tanításban mindezeket adni. Tűz gyulladt bennem, és világosságánál megláttam, mivel tartozom hallgatóimnak . . . Együttal kitüzesedett erőm, adni mindazt, ami telt tőlem” (Életem, 234). A katolikus tanításnak ez a belső feszítő ereje annyira áthatotta, hogy ez nemcsak tanári működésében, de minden megnyilatkozásában érvényesült. Többször fájón emlegette, hogy az egyetemen négyévenként sorba kerülő pap-rektorok székfoglaló előadásuk témáját sohasem választották teológiai szaktárgyaik köréből. Még az egyháziasságáról híres Wolkenberg Alajos sem hozott elő az erkölcstanból — aminek professzora

volt — semmiféle kérdést. Pedig mennyit lehetett volna! Schütz Titok és tudomány címen tartotta meg székfoglalóját, és ezzel — mint maga mondja — az Oltáriszentségnek akarta tudománya legjavát adni.

Ha most ebből az optikából nézzük tanári működését, nem csodálkozunk a visszaemlékezőkben élő benyomásokon. Ezek valahogy levetett sarukkal gondolnak vissza óráira, melyek mindegyike egy-egy theophania volt, abban az értelemben, hogy az előadáson áttüzelt a dogma isteni világának jelenléte, mint Mózesnek az égő csipkebokornál, és tanúi lehetnek az isteni titok áldásáért küzdő értelem Jákob-küzdelmének.

Hogy hogyan fogta föl középiskolai hittanárságát, arra jellemző Mátray János megemlékezése: „Mikor Pesten először tanított nyolcadikban, első óráján a gyerekek derűsen nézegették, sőt komolytalanul sugdolózza bírálgatták az önérzetes fellépésű apró emberkét. Rájuk nézett szűrös szemével s nyugodt hangon megszólalt: Ő úgy tudja, nem kisgyerekekkel van dolga, hanem az élet előtt álló fiatalemberekkel, akiknek úgy akarja adni az apologétikát, hogy meglássák és nyugodtan elfogadni tudják, amit az Egyház tanít. — Elcsendesedtek, s ettől kezdve tudós professzornak kijáró tisztelettel hallgatták.” Ez a komoly fellépés fogta meg szinte valamennyi visszaemlékezőjét. Igaz, hogy ez alkatában lehetett, mert egy osztálytársa így ír: „Szokatlan egyéniség volt, amilyenek nyolc év alatt seholsem találkoztam. Mentés volt a gyerek- és kamaszkor minden gyengeségétől. Szinte idegenszerűen tökéletes volt. Komoly, higgadt, mint egy felnőtt, de azért emberi; nem komor, magábavonult, még kevésbé fölényeskedő. Szinte kívül állt az osztály közösségén, fölötte állt. De nem egy jezsuita vagy karthauzi komolyságával, hanem jókedvűen; barátságosan mosolyogva gyarlóságainkon” (Dr. Némethy-Benisch Artur). Az osztálytárs szavait visszhangozza a tanítvány is. „Kettőt tudunk róla teljes bizonyossággal: azt, hogy szent, és azt, hogy zseni . . . Sohasem gorombáskodott, bár egyáltalán nem volt flegmatikus; sodrából soha ki nem jött. . . Ha pirongatott, akkor is kényesen vigyázott, hogy senkinek az önérzetét le ne törje . . . Nagyon jó pedagógus volt, de nagyon jó didakta is. Magyarázatai egy percre sem voltak unalmasak. Forró áradással jött belőle a szó. Amellett szorgalmasan, szokratizált’, hagyott minket is gondolkodni.” Mindezeket írja az a Székely László, aki mint lelkipásztor, tanár és író, le tudta mérni az embereket, és meri kritizálni is őt. „Úgy emlékszem, exhortációi meglehetősen a fejünk fölött száguldottak el, de a nagy hév és lobogó meggyőződés akkor is hatott ránk. Magyarázatai pedig lekötöttek.” Terescsényi György írónk regényében megörökíti Schütz alakját, kissé idealizáltan, mint Schütz

testi-lelki jóbarátja, Zimányi megjegyzi. De mégis jellemző, hogy rosszabb elbeszélésében miket sommáz: „Egy év alatt Mátyás (a regény hőse) többet kapott valláserkölcsi nevelésből, mint későbbi tanulóévei alatt együttvéve. — A vallástanárnak legkülönösebb szokása volt, hogy nem kedvezett jobban a jeles tanulónak, és legnagyobb figyelmével, sokszor türelmét próbára tévő érdeklődésével a gyengébb felfogású, sőt rosszabb magaviseletű fiúkat tüntette ki. A szokatlan viselkedést, mely merőben ellentétben volt a többi professzoréval, sokáig nem értették meg a fiúk. Egy napon ... a tanév vége felé ez is kiderült.” (Terescsényi: Lélek. 226. l.)

E néhány szemelvényből azt látjuk, hogy Schütz a középiskolai hit-tanárságot úgy fogta fel, hogy az igazsággal kell nevelnie az igazság-keresőket vagy legalábbis az igazságra várókat. Hitt az igazság tisztító és nevelő erejében, és a tanulóiban is tisztelte az igazságkeresés fáradtságos munkáját, de főleg az egyéniséget és szabadságot. „Nem volt született agitátor: mindig inkább az eszmén keresztül hatott az akaratra. Nem nógatott unos-untalan” (Székely László). Eszménye a férfias valóság volt, mely nem az érzelmekben teljesül ki, és nem a személyi szimpátiákon vagy pszichikai ráhatásokon épül, hanem az értelmes és hívő ember felelős állásfoglalásán. Bár ez a férfias eszmény követése többek szemében kissé rideggé tette elvont eszmék iránt túlzottan is érdeklődő és sok elfoglaltsága miatt mindig időhiányban szenvedő és ezért szűkszavúra mért egyéniségét, de ebben nagy segítsége volt Sík Sándor, előbb tanítványa, majd tanártársa, aki „a szív embere volt és diákkorában sokat forgolódott a Regnum Marianum papjai között, akik ... egy melegebb, atyaiabb és a diákok apró gyakorlati problémáival is bibelődő pedagógiát képviseltek” (Előd István). Kezdetről fogva tagja, majd egy évtizeden át jegyzője lett a jobbadán regnumisták irányította Katolikus Hittanárok és Hitoktatók Egyesületének, melynek szellemi légkörében (és tízes évektől kezdve Fr. W. Foerster ígézetében) jobban emberközelle lépett. Így nem tarthatjuk túlzásnak, ha írói munkásságának 25. évfordulójára megjelent művének ünneplésére a pesti gimnázium tanári kara rendkívüli értekezletre gyűlt össze, melynek elnöke Kisparti János ezt mondja: Schütz „rendi hagyományainkat követve és sok tekintetben új utakat jelölve meg, hirdette szóban és írásban, hogy az iskola a tanítást állítsa a nevelés szolgálatába. A nevelésnek pedig minden vonatkozásban a végső célja az isteni Ige lehet, amely telve van kegyelemmel és igazsággal. A hit igazságainak megértésére írta nagy didaktikai érzékkel általánosan elismert kitűnő tankönyveit a felső osztályok számára.” És Sík

Sándorral együtt szerkesztett Imádságos könyvére is utalva folytatja: „Az ebben megnyilatkozó felfogásával és lelkiületével lett iskolánk egyik legnagyobb hatású tanára.” A Hittanárok és Hitoktatók lapja, a Katolikus Nevelés többek között így búcsúztatja egyetemi tanárrá történt meghívása után: „Az eredetiség jegyével bírnak a középiskolák számára írt tankönyvei. Ezeket az egyre jobban térfoglaló könyveket a jól megválasztott anyag, a világos gondolatfűzés, a szabatos és szép fogalmazás különbözteti meg. Úttörőkké teszi őket az apologetikus földolgozás következetes keresztülvitele, a vallásnak szoros kapcsolatba hozása az élettel, továbbá, hogy kis terjedelmük mellett nagy anyagot ölelnek fel, s végül a második kiadáshoz függelékül kapcsolt olvasmányok. A régen vajúdó vallástani olvasókönyv kérdését ugyanis oly módon oldja meg a kitűnő szerző, hogy minden könyve végén 25–30 oldalnyi terjedelemben a Szentírásból, a szentatyákból, egyházi, sőt világi íróktól megvilágító és bizonyító szövegeket közöl. E részben is a legjobbat adja . . .”

Egész középiskolai hittanári egyéniségét is, működését is Zubriczky Aladár egyetemi professzor fogalmazta meg legrapánssabban, midőn pályája kezdetén írt hitvédelmi könyvét bírálva 1907-ben ezt írta: „Nézetét mindig erősen indokolja, és az ellenkező nézettel sem bánik mostohán vagy lenézően.” Vagyis tanítási tétéleit a tudomány és élet széles folyamába ágyazva mint saját meggyőződését adta elő, és tisztelettel nézett azokra a tanokra és életekre, amik az igazságot nem teljesen birtokolják vagy képviselik.

Sokkal inkább érvényes ez a megállapítás Schützre mint egyetemi tanárra. Még teológus korában egyik tanárának odavetett megjegyzése alapján megszerzi Scheeben háromkötetes Dogmatikáját és azt áttanulmányozva mondja: „Dogmatikus lettem” (Életem, 173). Igaz, közben a filozófia felé is tájékozódott, würzburgi doktorátust is szerzett, de mindez csak azt segítette elő, ami életének alapvető felfogása volt: az evangéliumot a tudomány színe előtt képviselni. Ifjabb rendtársai eligazítására a bölcsészetre is beiratkozott, sőt „egymásután tanulta át az általuk használt szakkönyveket: matematikát, fizikát, földrajzot, történelmet, irodalmat, sőt később az orvostudomány szakirodalmát is tanulmányozta” (Előd). Így nem lep meg bennünket, hogy a dogmatika tanítását ezzel a teljes fegyverzettel és mindenre való nyitottsággal kezdte meg.

Hermann Egyed premontrei, későbbi tanártársa, történész írja róla: „Először 1919 őszén kerültem vele szembe. A teológiát az innsbrucki egyetemen hallgattam, és 19-ben szigorlatozni kellett visszamennem . . . Nem sok kilátás volt az osztrák vízum megnyerésére, . . . engedélyt kér-

tem tehát a fundamentális és dogmatika órák látogatására. Schütz órái felejthetetlenek voltak ... A katedra szélén állva minden jegyzet nélkül adott elő. Ez szokatlan volt, mert köztudomású, hogy odakinn a professzorok talán túlnyomó többsége szószerint gyakorolja a „praelectio”-t. ... Kristálytisza formában, tudományos precizitással és életközelségre hozta a dogmatikát, meg egyéb tételeket. Akármilyen különösnek hangzik is: hat féléven át heti 10 órás dogmatikai tanulmányok után most jöttem rá, hogy a dogmának köze van az élethez is. És szinte sajnáltam, hogy a vízum-ügy néhány hét múlva megoldódott, és Innsbruckba kellett mennem. Irigykedve gondoltam vissza Schütz Antal hallgatóira.”

Magam is tíz év múlva fölkerülve az egyetemre, valamilyen nimbuszban állt előttem, noha nem láthattam, mert abban az évben szabadságon volt. De szinte istenkáromlásnak éreztem minden bíráló szót vele kapcsolatban, ha megesett. Nem csalódtam semmit, amikor harmadéven tanítani kezdett. Előadásaiiban az ragadott meg, hogy a dogmatikai tételek távlatait megmutatta, és a titkok áhítatát sugározta imponáló, férfias alázattal. Művésze volt az összefüggések kiépítésének, és bámulatos súlyt tudott adni a legmellékesebbnek látszó kérdésnek vagy megjegyzésnek is. Egyetlen tévtant sem kezdett magyarázni, amíg a benne levő igazságra vagy igazságszikrára rá nem mutatott.

„Valami mély építő erő áradt belőle — írja Gálos László. Igaza van Sík Sándor versének, hogy mindig egyensúlyban volt nála a véges és a végtelen. Minden hittételt, pl. eredeti bűnt, széles alapon felvázolt, bevezetett. Megállapította helyét a keresztény eszmarendszerben, viszonyát a többi hittételhez. A hitigazság helyét, szerepét végignyomozta az emberi gondolkodás egész történelmében. Kitért hitéleti és liturgiai vonatkozásaira. Feltárta például Pelágiusztól Rousseauig az optimista vagyis az eredeti bűnt tagadó, és a manicheusoktól Lutheren át Tolsztojig a túlzó pesszista álláspontot. Továbbá mi vonatkozása van a neveléshez és önneveléshez, végül korunk problémáihoz ... Egy hittétel tárgyalása természetesen több óráig eltartott, de erőből, időből egyaránt futotta.”

Ugyanezt vallja 20 éven át tanártársa, Kecskés Pál professzor: „Tudományos működését sokoldalúság jellemezte. Csodálatos mennyire terjedt figyelme ... Jellegzetes volt az is, mennyire igyekezett az elméletet a gyakorlattal egyesíteni; s milyen sikerrel cáfolta meg a dogmatizmusnak azt a vádját, hogy a dogmák a gyakorlati életben elfogulttá és szűk látókörűvé tesznek. Időszzerűvé és gyakorlativá tudta tenni a dogmákat. Ez különböztette meg több más, kiváló tehetségű professzortól. Például Horváth Sándortól, akinek elméje elmélyedőbb, spekulatív talentuma

erősebb volt, de nem volt gyakorlati, és nem tudta megértetni magát . . . Az intenzitást az extenzitással csak ő tudta produkálni. Sokszor csodálkoztam: honnan szerezhette ezt a képességet, ezt a sokféle tudást?” Szinte szó szerint ezt állapította meg a protestáns Foerster: Eine seltene Einheit von katholischer Gebundenheit und geistiger Freiheit. (Sima János közlése.)

„Fáy Attila, Kornis tanársegédje mondotta: szerinte az a legnagyobb érdeme Schütznek, hogy fel tudja hívni a figyelmet a problémákra. Amikor tehát vitatható kérdésekről szól, minden komoly véleményt megszólaltat, és rámutat, hogy itt bő helye van még a további kutatásnak, sőt az utat megjelöli, amelyen szerinte a megoldás keresendő” (Simon Sándor). Filozófikus beállítottsága segítette abban, hogy a kérdéseket föltegye illetőleg megtalálja. Mondogatta is, hogy sokszor nehezebb a kérdést föltenni, mint a választ megtalálni. Ezért adózott mindig tisztelettel és megbecsüléssel az emberi gondolkodás kérdésföltevői iránt. És ha nem is folyamodott kész megoldási receptekhez, mindig az az optimizmus vezette, hogy Istennek minden kérdésre van valamilyen hozzá méltó megoldása, amit a teológus megtalálhat. Maga elkötelezte bár magát szent Tamásnak, de manicheus ízünek vallotta azt a fölfogást, hogy szent Tamás óta az emberi szellem csak tévedni tudott, és új kérdéseket képtelen volt fölvetni, amikre természetesen új feleleteket kell adni. Emiatt többen eklektikusnak tartják, és ezt autodidaktaságának tudják be. Ezt az autodidaktaságot Schütz maga is elvállalja, de hogy mennyire otthon volt a tomizmusban, mutatja az európai hírű tomistának, Horváth Sándornak nyilatkozata, aki – bár bírálta Schütz tomizmusát – mégis azt mondta: „Hálát adhatunk a jó Istennek, hogy Schütz rátalált szent Tamásra. Mert mi lenne, ha ezzel az ésszel és ezzel az írásművészettel nem a tomizmust hirdetné? . . . (Hajós György, pécsi teol. tanár).

Hihetetlen arányú törekvés volt benne a szintézisre. Már középiskolás hittankönyvei és főiskolai tanári jegyzetei is erre mutatnak, de legfőképpen magyar Dogmatikája. Pázmány Kalauza óta ilyen jelentőségű munka nem jelent meg a hittudomány terén (Hajós, Gálos, Takács József). Ezt a szintézisre való törekvést kívánta magának Horváth Sándor, aki meghitt barátjának, Hajós Györgynek ezt mondja: „Ha az én tudásomat összehetnének Schütz Tóni probléma-látásával és széles rétegű előadásmódjával, akkor mi magyarok nagyon előremennénk.” És ez így igaz is. Hiszen az „Isten a történelemben” német fordítását elolvasta a nagyműveltségű Karl Muth és „egyenrangúnak mondotta a német Mochlerékkel ” (Sima). És Cavallier József, aki közeli kapcsolat-

ban volt Romano Guardinivel, ezt írja róla: „Guardini németül ír, és könyveit úgyszólván világszerte ismerik. Mégis Schütz fog meg jobban... Guardini elvont gondolatmeneteiben ugyanaz a forrás buzog, mint Schütz Antal gondolataiban. Tudom, hogy ez az egyetemes katolikus világnézet. Schütz Antalban azonban még más is van. Megegyezem magammal abban, hogy ezeknek veleje a csodálatosan finom valóság-érzék.”

Ebbe a valóság-érzékbe állította bele a dogmákat, és így akarta megcsinálni a theologia mentis et cordis szintézisét. E nagy szintetikus munkának voltak kisugárzásai dogmatika-órái. Órákon nem adott rá módot, hogy kérdezzünk, de a bőség kiáradása el is fojtotta bennünk a kérdezést. Ezt szemináriumára hagyta. Különórájában egy alkalommal olvasmányainkat kellett teológus szemmel taglalni. Emlékszem rá, én akkor Dosztojevszkij Megmételyezettek c. két kötetes regényét ismertettem, és úgy szólt hozzá, mint aki nemrég olvasta. — Általában arra tanított, hogy a meghökkentő állításokat ne vegyük készpénznek, hanem mérjük le előbb, hogy áll meg az igazság színe előtt, és csak azután állapítsuk meg viszonyát a katolikus igazsággal. Arra is tanítgatott, hogy a katolikum költőszava a „nemcsak...hanem...is”, nem pedig a „vagy-vagy”. A teremtést az incarnatióban szemlélte mindig, ezért a teremtett világ semmi igazságát nem tartotta idegennek a teológiától. Szerette idézni: Nil divini et humani a me alienum puto.

Akarta, hogy tanítványai is egyetemes látással nézzék a problémákat. Ezért számolnak be ismerői nagy szintézisterveiről. Sik Sándor, aki talán a legközelebb állott hozzá, mondja: „Volt egy nagy életerve: Istenről akart írni egy nagy, mindenre kiterjedő monográfiát. Ezért tanult annyi filozófiát, matematikát, fizikát, kísérleti lélektant, ezért ment Würzburgba.” Később ez erre a hármas feladatra módosul: „Hármas feladatot tűzött később teológiai működése elé: a teológia teljes áttekintése, bölcséleti megalapozása, és végül a teológia és a tudományok vonatkozásai” (Sima János). A mi időnkben, a harmincas években mindig emlegetett egy theologiai symbolica-t, amit szeretne megírni, amelyben végül is a teremtett világot akarta fölvonultatni az Isten mellett mindabban, amit természet, tudomány, művészet és irodalom felmutathat. Valószínűleg olyasmire gondolt, amit később Hans Urs von Balthasar — gondolom 8 kötetben — megírt. Kár, hogy nem tudott egy kört maga körül kialakítani, amely segítette volna őt terveinek megvalósításában. Ebben nem utánozta német professzor-eszményeit, akik részlet-kérdéseket kiadnak hallgatóiknak kutatás és feldolgozás végett. De még csak utódot sem nevelt magának! Igazat kell adnunk Gálos Lászlónak, hogy ebben

elsősorban a teológus tehetségekkel és munkákkal nem sokat törődő egyházkormányzat volt hibás. De az is okozta, hogy „ő – írja Gálos – olyan magasan állott felettünk, hogy nem igen volt bátorságunk arra még gondolni sem, hogy nyomaiba lépjünk. Egy alkalommal az idősebb ember rezignációjával mondta nekem: Sajnos, összes tanítványaim közül csak ketten dolgoztak, Ibrányi és Ön.” – Mindent megtett hallgatóiért, de mintha nem tudta volna őket magához emelni. Sőt, mintha a távol-ságot tartani akarta volna. Egyik rendkívül tehetséges társunk, Ervin Gábor az eredeti bűnről készítette doktori értekezését. A téma-tervet előre be kellett nyújtani. Ő már az eredeti bűnről szóló előadásában jelezte, hogy a Tridentinum körüli teológusok (Vasquez, Suarez) műveit kell átkutatni és éles filozófiai elemzésekre van ehhez szükség. Azzal adta vissza a tervezetet: meliora charismata! Ervin Gábor mégis kidolgozta a tételt, de Schütz mintha nem fogadta volna azzal az elismeréssel ahogy egy általa is kitűnőnek minősített dolgozatot kellett volna fogadni.

Tanári egyénisége kiteljesült az ún. publikumokban. „Nagy közlési vágy volt benne, ezért hirdetett előadásokat minden kar hallgatói részére” – írja egyik rendtársa. Belső apostoli heve arra sarkallta, hogy a tudomány színe előtt igazolja Krisztust, illetve a katolikus dogmákat. „Mindnyájunk emlékezetében maradnak – írja Ervin Gábor – azok a felejthetetlen esti órák, amikor a Pázmány-egyetem kupolatermében szorongtunk, több ezres zsibongó tömeg... Egyszerre megjelent a „pater” – tanítványai egymás közt így emlegették: rövid a-val, ahogyan ő szokta kiejteni –, néma csend lett a teremben, mindenki fölállt, míg ő letette kis kabátját, maga elé rakta óráját, egy mozdulatával helyet kínált, s feszült, rövid szünet után betöltötte a termet szinte érzékelhetővé vált gondolataival, a Logoszt oly kézzelfogható alakban idézve, hogy egy órára az örök igazság országában éltünk.” Ugyanezt állapítja meg kultúr-bölcselőnk, Hamvas Béla: „Schütz is egészen benne él a korában. Nincs zuga az irodalomnak, ahová ne nézett volna be. Filozófiai, pszichológiai, történeti, szociológiai tájékozottsága szilárdra és mélyre teszi, amit mond, ... Minden szava elevenre talál, tele van szíva a mával, a jelen emberének problémáival, világszemléletével, lelkeségével; és neki szól: a ma emberének.” Hat sorozatot tartott, ezekből négy könyvben is megjelent: Krisztus, A házasság, Isten a történelemben és Az örökkévalóság. Végig változatlan érdeklődés kísérte ezeket az előadásokat, és újságok tolmácsolták a kívánságot, hogy folytatásuk következzen. Gálos László emlékezik arra, hogy még 1921-ben első óráján fölvetette, hogy „a katolikus hitigazságok közül melyik lenne az, amelynek korunk számára különös

mondanivalója van. Három hitigazságot jelölt meg: a szentek egyességét, mint hitünk legszociálisabb dogmáját; Isten országa és népe gondolatát; és Krisztus titokzatos testének tanát. Az utóbbit rendkívül gonddal dolgozta ki, és hogy mennyire igaza volt, mutatják az azóta megjelent pápai enciklikák (Mystici corporis, 1943)” és a II. vatikáni zsinat Egyházról szóló képei: Isten népe, Krisztus titokzatos teste, stb. Ezt a külön előadást az összes karok hallgatói hallgathatták. (Talán a hittudományi kar hallgatóira gondolt Gálos, mert ekkor még nem újította fel a Prohászka által kezdeményezett publikum-előadásokat. Ezt csak később, 1930-ban kezdte el.) Később már az egyre zavarosodó közéleti helyzet miatt, de meg betegsége következtében is, nem került sor ezekre a nyilvános előadásokra. Újabb témáival még közelebb került volna a való élethez olyan értelemben, ahogyan azóta a zsinat felvetette.

Az is lehet, hogy gátolta őt az oltáriszentségről szóló művének német fordítása körül támadt zavar. Egy breslaui hölgy – nyilván egyházi körök sugallatára – félreértette a valóságos jelenlét egyik hasonlatát. Lépéseket tett Schütznél is, az ottani érsekségen, sőt Rómában is, aminek az lett a következménye, hogy a könyvkiadó Herder cég a német fordítást bevonta. Schütz barátja, Vékey Károly piarista szerint Martin Grabmann és Serédi prímás is közvetített ebben az ügyben, de nem lehet a közvetítés írásos nyomaira akadni. Galla Ferenc dékán emlékezete szerint is volt szó közvetítésről, de az nem hivatalos úton történhetett. Az Isten a történelemben c. könyv német fordításával kapcsolatban is lehetett ilyesmiről hallani. Az utóbbi szokatlan visszhangot, igen kedvező fogadtatást váltott ki, de aztán eltűnt a háború zajában. Az ötvenes évek elején az elfeledettségéből vette elő Karl Rahner, s idézett belőle.

Mindenesetre tudománnyal tanítani és nevelni, ez volt Schütz tanári programja, aki szenvedélyesen hitt az igazság fölszabadító és tisztító erejében. Különleges pedagógiai eszközöket nem használt. Egyetlen ifjúsági egyesületet sem vezetett, a cserkészlet virágkorában is csak oldallagosan és kisegítésképpen cserkészkedett csapatnál, Sik Sándor bevonulásakor egy-két hónapra. A ritkán előforduló fegyelmetlenséget is tudományával intézte el. Egy konkrét esetben nem piritott rá a rendetlenkedőre, csak annyit mondott: Van egy titkos tudományom, amivel azt is látom, amit nem akarják, hogy lássam! Karakterológiai tudására utalt. Elég volt ahhoz, hogy halálos csend legyen. Érdekes, hogy élete végső szakaszában az elméleti pedagógiában dolgozott. Mint Pauler Ákos és Kornis Gyula filozófus professzorok a pedagógiánál kötöttek ki, úgy Schütz is. Kornis hatvanadik születésnapjára írt 1944-ben egy terjedelmes

cikket Symphonia Pedagogica címmel, majd egy kétkötetes pedagógiát rendi használatra. De ezek már nem jelenhettek meg nyomtatásban.

Az egyéniségével nevelt. Az eszmei magasokról egy-egy megjegyzésével leszállt, és maradandó mondásokkal tudta emlékezetessé tenni magát. Abszolút tekintélynek tartottuk, de ő mégsem éldelgett a megfélebbeszhetetlen tekintély köpönyegében, hanem ilyeneket is mert mondani: Nekem is vannak bűneim – amit Székely László tanúsága szerint egyszerűen nem hittek el diákjai. – Vagy az egyetemen: Minden nagy embernek vannak olyan pillanatai, sőt órái, amikért nem vállal felelősséget a nyilvánosság előtt. Az eszmékkal küszködő fiatal lelkeknek igen nagy felszabadítása volt ez a szorongások alól, amik az elvek megvalósításáért való harcban jelentkezhetnek. De megjegyzései kiterjedtek a testi életre is: Ha fáradtak, feküdjenek a padlóra terített kabátra vagy pokrócra, 10 perc után egészen felüdülnek. Mindig hordjanak maguknál egy-egy szelet csokoládét vagy kockacukrot, s ha hosszú gyóntatások vagy tanítások közben jelentkezik a fáradtság, vegyék be. Lábról mindig jól öltözenek! A tavasz ravasz! – jelszóval csukatta be a márciusi melegben nyitott ablaknál veszteglőkkel az ablakot.

Mindezeket össze is foglalta, amikor Teológus önművelés címmel a teológiai kar összes hallgatóinak két-féléves kollégiumot hirdetett. Első félévben csak a testi dolgokat tárgyalta, kitért az egészség-ápolásra, az ülő foglalkozással járó veszedelmekre is. A második félévben az intelligencia-képzést, a memória-ápolást, az ítélkezés feltételeit, a tudományos kutatás és módszer formáit tárta hallgatói elé. Szinte lélegzetviassafojtva hallgattuk végig, hiszen teljesen gyakorlati dolgokról folyt a szó. Kár, hogy ezek jegyzet formájában sem maradtak meg! Ő maga nem tulajdonított ennek jelentős szerepet önéletrajzában.

Egész nevelői egyénisége néhány mondásából is sugárzik, amelyek hallgatóiban sűrítve őrizték meg a „pateri” bölcsességet. Fentebb már egykettőt idéztünk: Hogy a katolikus kötőszó nem a vagy-vagy, de a „nemcsak... hanem... is”; hogy „Istennél mindenre van megoldás.” Sorjázní lehetne a schützi bölcsesség aforizmáit tovább: „Annak rendje-módja szerint kell szembenézni a kérdésekkel”. „A világ nem fog hozzám alkalmazkodni, nekem kell a világhoz alkalmazkodnom.” „A keresztyén ember sohasem izgul”. „A fej valamiképpen koncentrált ember”. „Minél szellemibb egy ember, annál inkább benne van egyes állásfoglalásában”. „Gyakran nehezebb kérdéseket feltenni, mint feleletet adni”. Ha valamire kérték, felelete ez volt: „Szívesen, ha muszáj”. A kérdések tárgyalásában szolidnak kell lenni, a felvetett problémáknál kellőképpen kell „tájéko-

zódni”, és fel kell tární az igazságok és értékek „begyökézését”. Fölhívta a figyelmünket, hogy az élettéljesség a „poláros ellentétek” feszültségeiből ered, és nemegyszer utalt a kereszténység nagy paradoxonjaira.

Gálos László nagyon jellemzőnek mondja, ami Szent Anzelm jubiláris évében, 1933-ban írt tanulmánya végén olvasható: „Sokszor eltűnődöm ezen az ellentétén: Ágoston — Tamás, augusztinizmus — tomizmus. Vajon nem két iker-csillag-e, arra hivatva, hogy békés harmóniában, a szférák zenéjében időtlen időkg keringjenek a láthatatlan középpont, az örök Logosz körül?” A szent Anzelm-féle fogalmazást: Credo ut intelligam — intelligo ut credam-ot nem ellentmondásként kezelte, hanem az ember szellemiségének két pólusaként, amiből bőséges és termékeny élet fakad. Hit és ész, Isten és világ, kegyelem és természet nem egymást kizáró valóságok, de egymásban és egymással szemben feszülő pólusok: minél jobban tanulok, annál inkább hiszek, és minél mélyebben hiszek, annál többet fogok megtudni a valóságról. Ez volt tanárságának credoja.

1949-ben, már nagyon összetörten veti papírra a következőket, melyek utolsó szavainak is tekinthetők, mert az utána következő esztendőkbén már szellemi-testi tehetetlenségben tengődött 1953-ban bekövetkezett haláláig: „Majd síromból is szóljon hozzád szavam: Isten van. A gondolkodó elme előtt ez világos. Lehet, de nem kell bizonyítani. Isten személyes, szent Valóság, Logosz és Szent Szív, Pantokratór. Ez mély titok, amelyet örömmel kell és lehet hinni!” (H. P.-nek írt utolsó leveléből). E vallomással be is zárul pályájának íve: az Isten tanúságtevő hirdetésére indult el, és az Isten tanújaként zárta földi életét.

SCHÜTZ ANTAL ÉS A TÖRTÉNETTEOLÓGIA

I. Egy szintézis születése

Önéletrajzában Schütz Antal beszámol róla, hogy Prohászka összmunkáinak kiadása után félévi szabadságot kért az egyetemtől. Nyugat-európai útja elsősorban a pihenést és fölüdülést szolgálta, de 1929 karácsonya után Münchenbe már azért utazik, hogy tanulmányozza az ottani „rendkívül intenzív és sikeres pasztorációt”. Felejthetetlennek és termékenynek mondja sűrű találkozásait a német katolikus szellemi élet vezetőivel (Theodor Häcker, Dietrich v. Hildebrandt, Erick Przywara, Karl Muth, Ruth Schaumann). A tapasztalások fellelkesítették: „Elhatároztam, hogy az ősztől kezdve lehetőleg minden évben nyilvános előadásokat tartok valamennyi kar hallgatóinak és más intelligens hallgatónak, azzal a céllal, hogy egy-egy katolikus igazságot az ő igényeiknek megfelelőleg alaposan megvilágítsak, meggyökeresítssek és életté tegyek” (É. 257.).

Tervét valóra váltotta. 1930 őszén a bp.-i Pázmány Péter egyetem ún. kupola-termében megkezdte Krisztusról szóló előadásait. Világos gondolatmeneteivel és a tudományágak legkülönbözőbb területeiről előadásába épített ismeretanyaggal nagyszámú hallgatóságának lankadatlan figyelmét ébren tudta tartani. A sorozat sikere nyomán a következő évben a házasságot választotta tárgyul. A téma még nagyobb közönséget vonzott. A következő tanévre meghirdetett, harmadik ilyen előadássorozatának címe: Isten a történelemben.

A történelemnek — mint tudománynak és mint emberi-filozófiai problémának — jelentősége a XIX. század kezdete óta állandóan növekszik az emberiség szellemi életében. A korábbi alapfogalmak — Isten, majd a természet — helyét a történelem foglalta el, azóta az ember fogalmának meghatározását is csak a történelem kategóriájának bevonásával tartják lehetségesnek. A történelem mivoltára, fejlődésmenetére, végső értelmére, vonatkozó problémákat századunk háborús-viharos évtizedei még aktuálisabbá tették. Szent Ágoston életpéldájáról tudjuk, hogy kritikus periódusokban az emberek fokozottan érdeklődnek a sorsuknak

érzett történelem értelme, jelentése iránt. Valahányszor a történelem „szekere fordul vagy gyors lejtőre kerül” (IT 5), a történelem problémája újra valóságos életproblémává lesz: rejlik-e ésszerűség a történelemben? értelmes tervet valósítanak-e az egyént átfogó és eszközként használó erők? vagy vak lavina a történelem, amely kitűzött cél nélkül lezúdul, mindent összezúz, szétmorzsol, s csak saját romjain állapodik meg?

Hazai bölcséletünk meglehetősen elhanyagolta a történelmet. Az egyháztörténelem sem jutott túl az adatgyűjtésen és az apologizáláson. Történetfilozófiai nézetek 1912-től láttak szórványosan napvilágot a Történelmi Szemle „Elmélet” c. rovatában. A hiányt a szintén piaristának indult Kornis Gyula iparkodott 1924-ben megjelent összefoglaló Történetfilozófiájával pótolni, amelyben szigorú logikai rendszerbe rakta szét a problémaköröket. Műve áttekinthető és olvasmányos. Alighanem igaza van azonban Gálos Lászlónak, aki a skolasztikus bölcsellettől el-elkalandozó Kornis könyvében frappirozó tényezőt lát arra, hogy Schütz megalkotta a maga történetapológiáját. Kornis ugyanis a történelem értelme után kérdezve arra a némiképp relativista álláspontra jutott (206. 8.), hogy „az örök értékekről való meggyőződés, mely az emberiség történeti életének végső céljáról és további transcedens sorsáról való felfogásunk alapja, inkább a hit posztulátuma, semmint a szigorú logikai bizonyítás tárgya, . . . az embernek, ennek az animal metaphysicum-nak legmélyebb lelki szükségletéből, el nem nyomható sóvárgásából fakad.” De nem halad túl Goethe véleményén: „A világ és az emberiség történetének egyedüli és legmélyebb tárgya, melynek minden egyéb alá van rendelve, mindenkor a hitetlenség és a hit küzdelme marad” (West-östlicher Divan). A történelemnek tehát aszerint van vagy nincs értelme, hogy van-e valakinek hite, vagy nincs. Erre a végkövetkeztetésre akar válaszolni Schütz, amennyiben tisztán logikai úton, a befolyásolhatatlan értelem előtt igyekszik a történelem értelmét megkeresni, sőt ebből egyenesen bizonyítékot állítani Isten mellett.

Megbírkózni a történelemmel, ez Schütz életének nagy adóssága volt. „A történelmet mindig nagyon tanultam, még sem tudtam igazában. Áttekintésem akkor lett, mikor középiskolai tankönyvet írtam 1912-ben, betekintésem pedig csak akkor, mikor 1933-ban az egyetemen nyilvános előadássorozatot tartottam” (É 100). Húsz év óta érlelte magában a problémát, és a szokásos nyári előtanulmányok után elkészítette a vázlatot. Amikor azonban október legelején — „megkezdtem az előadásokat, megrémülve láttam, milyen kevés hozzá a tudásom, sőt a megoldást szolgáló gondolatom is. A következő két hónapban azután olyan munkát

kellett kifejtenem, mint még soha. Egyik hétről a másikra sokszor 30–40 munkát is kellett átvennem... A szentháromságos Úr Isten, kinek csilága alá helyeztem épen ezeket az előadásokat, megsegített. Bele engedett látnom a történelemnek nem törvényszerűségébe – ilyen nincsen –, hanem törvényébe” (É 258).

A „zseniális autodidakta” (Horváth Sándor nevezi így) megbirkózott föladatával. Az előszóval elmondott előadásokat minden alkalommal a rákövetkező két nap alatt gyorsírással megfogalmazta, hogy a tíz előadás elhangzása után legépelje és nyomdába adja. Így született meg 1933-ban, november végén legkedvesebb könyve (Kalmár Ödönnek nyilatkozott így róla), amelyet egyik legeredetibb alkotásának tarthatunk, s hazai téreken csak Pázmány Kalauzával vagy Prohászka Diadalmas világnézetével mérhetünk össze.

Az első probléma-fölvető értekezésben erkölcstelenségnek bélyegezi a történelemmel szembeni közömbösséget vagy merő passzivitást, miközben emberfölötti erők föltartóztathatatlan és sodró menetelésbe kezdenek. A történelembölcsező igazi föladata: történelmet élni tanítani, történelmi felelősségre nevelni. Föl kell tenni a kérdést: miképpen juthatunk „olyan magatartásra, mely történelmi hivatássá avatja egyéni életünket és ráképesít, hogy a történelem szövőszékén ülve egy-egy szálal mi is beledolgozzunk szövetébe, és pedig nem éppen a legszürkébbet” (14. l.). De ahhoz, hogy történelmet csináljunk, szükséges a történelmi eszmélés.

II. Schütz történelemmetafizikája és -teológiája

A történelembölcselet legnagyobb kérdése: van-e a történelemnek értelme? olyan ösvény-e, amelynek minden kanyargóssága, szédítő és kilátástalan szakaszai ellenére is van iránya, vezet-e valahová, sőt jó végre visz-e? Erre a kérdésre az immanens történet szemlélet és a historizmus nem tud feleletet adni: „Akármilyen történelmi jelenséget megkérdesz: miért vagy, az ő felelete mindig az lesz: azért, hogy helyet adjak utódomnak” (124. l.). A történelem nagy miértjére maga a történelem néma marad: „az ember csak azt hallja ki a történelem zsvájából, amit maga belekiáltott” (37. l.). Az ember „magát a történelmet hiába ostromolja; abból ki nem pattan az értésnek és erőnek szikrája!” Ezért Schütz bölcselete transzcendens: „a történelem tekervényes ösvényein csak Isten igazít el” (26. l.).

1. *A történelemből Istenhez*

A történelem metafizikájával foglalkozó elme vállalja, hogy fölemelkedik a történelmi tapasztalás síkjáról. Schütz három értekezésben bizonyítja, hogy a történelem kiutal önmagából: minden irracionáléja, tragikuma, tehetetlen vergődése Isten felé mutat. Amiből az ateista és az immanens történelemszemlélet tökélet kovácsol Isten tagadására és a történelmi monizmusra, mindaz „a logika kérlelhetetlen törvényei szerint” tanúságot tesz az abszolút személyes Értelemről, Akaratról és Erőről.

Értelem, érték és erő: ez a hármas kulcsa minden elméleti és gyakorlati problémának. De a történelem, amíg merőben a történelmi szemhatárra korlátozódik tekintetünk, irracionálét, tragikumot mutat és csüggesztő tehetetlenséget és erőtlenséget. A világban mutatkozó fájdalom és szenvedés, gonoszság és bajok örökké érvül szolgálnak az elkeseredett ember kezében a lázadásra. Minden idők vallásos bölcselői lankadatlanul védelmezik az Isten becsületét, theodiceát művelnek (a szót Leibniz vezeti be a filozófiai-teológiai nyelvhasználatba). Schütz nem elégszik meg a formális-aprioris válasszal, hogy ti. a rossznak összeegyeztethetőnek kell lennie a végtelenül hatalmas, bölcs és jószágos Istennel, hanem támadásba lendül, amikor épp a történelmi értelmetlenségekből, tragikumból és erőtlenségből alkotja meg történelmi istenérvét. Megkérdezi, nem döbben-e elénk az irracionálé résein át a Logosznak mindent átfogó és földoldó nagy racionáléja? nem hallható-e ki a halálhörgésből és csatazajból egy irgalmas és szent Isten szívedobbanása, s a nagy tehetetlenség és vergődés nem diadalmas erőnek kikiáltója-e? (27. l.). A történelem fölséges rom, melynek áll egy-egy íve, oszlopfeje, és legalább körvonalaiban sejthető alaprajza, s abból csodadolgokat lehet következtetni építőmesteréről (38. l.). A történelmi életfolyamnak tragikus szaggatottságából és disszonanciáiból kihallani egy magasabb harmoniának sejtéseit, a történelem sötét színezése végelemzésben felsőbb Világítás árnyéka (63. l.). A történelemben észlelhető gyöngesség és változékonyság oda vezet bennünket az erős Isten zsámolya elé (125. l.).

a) *Út az irracionálétól az Értelemig.* — A történelem számunkra nem szöveggönyv, melyet elejétől fogva biztosan elolvassunk, sorról-sorra, fejezetről-fejezetre, s melynek értelmét végül egy mondattal ki lehet fejezni. De vannak sorok és hasábok, melyeket el tudunk olvasni; és amit kibetűztünk, elég arra, hogy meglássuk benne az abszolút Értelem kézjegyét. „Ami értelem az elfogulatlan történeti tudat és történettudomány számára felénk csillan a történelem folyamából, elég arra, hogy az egész történetet értelem, sőt abszolút, azaz önmagából merítő önelégűség és

öntermékeny Értelem gondolatművének tekintsük. Ami gondolati elemet nyújt a történelem, elégséges arra, hogy istenbizonyítéknak szolgáljon alapul” (38. l.).

Karakterológiailag a történelemnek van jellege: úgy jelenik meg előttünk, mint arculatok, jellegek, képek együttese s egymásutánja. A történetírás ezeket a történelmet morfológiailag megalkotó jellegeknek eszmékké való formálása és hűséges megfogalmazása. A történettudás csak úgy lehetséges, ha a történelmi valóság és a történettudó egybe vannak hangolva, ha a történelmi valóság tud az értelem számára fogódzópontokat nyújtani eszmék alkotásához, vagyis ha a történelemben eszmék valósulnak, ha abba a történelmi valóságba kiolvasható gondolatok vannak beleírva. Ezt az egybehangolást csak az abszolút személyes Értelem tudja megcsinálni. (42–50. l.).

Dinamikailag a történelemnek vannak olyan tényezői, amelyek hajtják és táplálják a történelmi folyamatot: igények, természeti helyzet, múlt történelmi konstelláció. Mindez énfölötti adottság az ember számára. S minthogy gondolati elemek együtteségei, el is kellett őket előzetesen gondolni, nem lehet véletlen találkozások eredményének minősíteni. A történelmi ítéletalkotás szintén feltételezi az ítéletalkotó értelemnek és a megítélt valóságnak előzetes egybehangolását; végelemzésben ez is csak az abszolút Értelemtől jöhet (50–55. l.).

A történelemnek van *formája*: a történelmi idő, amit kitölt a történelmi egyszerűség, föl-nem-cserélhetőség és meg-nem-változtathatóság anyaga. Az időt sem ember nem alkotta, sem maga a történelem nem csinálja. Oka csak alkotó értelem lehet, mely megszabja az idő folyásának irányát és egyszerűségét, amely a történelmi időpontnak kijelöli helyét az idő vonalán. Az idő árában sodródik maga az ember is, de az emberi elme, amely maga is mint időelem a pillanat gyermeke, mégis föléje is emelkedik a pillanatnak. Össze tudja kötni az időben széthulló valóságelemeket, a múltat és a jövőt: értelmezi a történelmet. Ez csak úgy lehetséges, ha van valami benne a végtelenségből, ahonnan kiszakadt, abból az időfelettségbe vágyódásból, amely csak az örökkévalóságban nyerhet kielégülést. — Ez a gondolatmenet Szent Ágoston Vallomásaiból való, de kidolgozás közben Schütz rajta tartja szemét Kanton, Bergsonon és Einsteinen, sőt számot vet Heidegger egzisztenciális bölcséletével is (55–61. l.).

b) *Út a tragikumtól az Értékekig*. A történelmet jellemzi az ember harca a természettel, az elemi csapásként jelentkező háborúk, a hatalmaskodás, démoni kegyetlenkedés és fanatizmus. Tragikumról akkor

beszélünk, ha átlagot meghaladó emberi értékek ütköznek felsőbb erőkkel. Az ember igényeivel olyan adottságok közé van állítva, melyekkel nincs arányban tehetsége; az eszmények önállósulnak szerzőiktől (autizmus), és minden eszme ikreket szül (ambivalencia): de mindennél inkább kint, bajt és hajszoltságot idéz elő az ember örök kielégítetlensége.

Komor realizmusában Schütz sorra elutasítja a békéltető, mindent harmoniában föloldó magyarázat-kísérleteket. Nem hajlandó a történelmi folyamatok szerencsés kifejeleteiben látni a történelem értelmét, mert ezek eltörpülnek a népek és korok pusztulásának borzalma mellett; vérszegény irodalmiaskodás lenne a tragikumot csak háttérnek gondolni a történelem rőzsaszínű képeihez. Azt sem fogadja el, hogy a „Weltgericht lenne Weltgeschichte”, mert a bűnök egyáltalán nem nyerne a történelem folyamán kiegyenlítést, jó és rossz a történelemben egyaránt a halál útján jár (79. l.). A haladás – mintha a történelem útja következetesen az egymást követő fázisok nagyobbértékűségének irányában haladna – szintén csak egyes korok önhittségének álma. Jövő történelmi fázisok nagyobb haladottsága különben sem kárpótolja az előző nemzedékeket szenvedéseikért. Nem tud hinni olyan törvényszerűségekben sem, amelyek immanens ritmusban tudnák föloldani a történelem értelmét, és a jövőt is előreláthatóvá tennék.

De rámutat a transzcendens pesszimizmus tarthatatlanságára is. Ez a nézet a tragikumot, az orvosolhatatlan kettősséget beleviszi az abszolútumba, de nem tud felelni arra a kérdésre: honnan a kettősség? A tragikum nem önérték, a tagadás nem lehet az első szó. A történelmi tragikum főnnállásával hirdeti, hogy szerzője olyan valóság, amely fölötte áll a tragikumnak. S ha a történelmi tragikum szereplői szükségképp személyek, sőt a személyesség döntő szerepet játszik benne, akkor szerzője sem lehet személytelen. A történelmi tragikum éjszakájából is az Isten arca néz ránk; de nem a lágy, nyárspolgári Jóisten, hanem a próféták nagyszabású kemény Isten-arca (91. l.).

c) *Út a tehetetlenségtől az Erőig.* – A történelem úgy áll előttünk, mint folyamat, amelyet nem emberek csinálnak, hanem az embereken csinálódik. A heroe-worship aláásására idézi a gyakorlati politikus Bismarckot: „Az államférfi sohasem tud maga alkotni; ő csak várni és hallgatózni tud, míg meghallja Isten lépteit átdöngeni az eseményeken; akkor aztán előugrani és megragadni köpenye csücskét: ez minden.” De akár a természettel küszködő embert, akár kiemelten a nagy embert, akár a rendkívüli történelmi fordulókat vesszük szemügyre, alkalmazható rájuk a Wundt pszichológiájából kölcsönzött „Prinzip der schöpferischen Resultanten”:

az eredő több, mint a komponensek összege. Nemcsak a nagy embert nem lehet levezetni a környezetből, a nagy eseményt az előzetből, hanem minden egyes – még oly igénytelen – egyénben és jelentéktelen eseményben is benne van az a több, az az új, ami nem egyszerűen *aequivalense* a réginek. Ennek a többletnek oka csak a Lét teljessége, minden lét és erő forrása lehet (93–107. l.).

Itt a történelmi tényezők latbavetése során utal Schütz három „kirívó jelenségre”, amelyek a történelemben állnak ugyan, történelmi erőkként történelmet csinálnak, és mégsem mindenestül történelmi valók. A Szentírás és népe, Jézus Krisztus és műve, továbbá az Egyház egyéb történelmi mozzanatoknál közvetlenebbül bizonyítják a személyesen jelenlevő Istent (107–124. l.). A mai olvasó – századunk szentírástudományi eredményeinek ismeretében – ezeknek az apologetikus érveknek a kifejtését esetleg nem eléggé meggyőzőnek érezheti.

De a fönti három gondolatmenet azt is megmutatta, hogy a filozófia maga nem tudja véglegesen, teljes megnyugtatóra megoldani azokat a nagy metafizikai alapproblémákat, amelyeket fölvet. A probléma oldozgatásában eljut egy bizonyos – néha szédítő – magasságig, de aztán ingadozni érzi lába alatt a talajt. A megnyugtató feleletnek más világból kell jönnie (129. l.).

2. Isten mint a történelem kulcsa

Schütz a történelmi alapon is biztosított Isten-ismeret magaslatáról visszanéz a történelemre, és ott megépíti a helyes történelelmnézés háromszögelési pontjait (129. l.). A kinyilatkoztatásban nyert teljesebb, átfogóbb Isten-eszmének világánál próbálja fölnyitni a történelem hétepcsétes könyvét (130. l.). Ha minden más magyarázó kísérlet is a történeten kívül kénytelen kényszeredett hipotézisei hídfőit kiépíteni, nem lehet a hit megoldásait eleve kisebb értékűeknek minősíteni.

Kiköt az Értelm-Érték-Erő hármas alapkategóriájánál, és átviszi ezeket a szentháromságos Isten-eszmébe: a történelem Isten teremő hatalmának, megváltó bölcsességének és közösségépítő szent szeretetének műve. A történelem kulcsa az első Ádám: az ember, amint kikerült a Teremő kezéből; a második Ádám: Jézus Krisztus, az istenember és Megváltó; harmadik tényező az Isten országa, a *Civitas Dei* mint a megszentelő Isten elgondolása és műve (131. l.). A történelem a teremő Isten embereszméjének, a megváltó Isten tökéletesedés eszméjének és a szentelő Isten közösség-alkotó eszméjének időbeli kifejtőzése (217. l.). Ez az első pillanatra mesterkéltnak is tűnhető trinitárius szerkezet adja meg annak

a három értekezésnek témáját, amely Schütz történelem-szintézisének második állomását mutatja be.

„Teremtsünk embert!” — elsősorban ennek az isteni szónak kommentárja a történelem végnélküli kísérletezése. Amit a Teremtő-Isten belegondolt az ember-teremtésbe, az csak izenként, időben tud kifejtőzni a történelem változásaiban (131–158. l.).

Másodsorban a történelem bűn és vágy a megváltás után. A bűn logikájának kibontakozása és ellenáramlatai: a tisztulás vágya, előkészület a Megváltóra s a megváltó Istenemberhez való vonatkozás — ezek a további fázisai a történelemnek és feloldói tragikumának. Minden eszmében, törekvésben, alkotásban van megváltódni akarás is; a megváltás akkor következik be, ha valamiképpen összeköttetésbe kerül Krisztussal (159–184. l.).

A történelem harmadik tényezője a szentelő Isten, aki megalkotja Isten országát, s ez oldja meg a közösség problematikáját. Isten országa magának az örök Istennek, az ő változatlan szent elveinek, eszményeinek és erőinek belegyökereztetése a történelemben. Szembenáll az istentelenség országával, de ez nem az állam: az istentelenség nem is tud végleg megszervezkedni, mert az állam is isteni gondolat. — A *De Civitate Dei*-ma újra meg kellene írni: a két ország nem határolható el az ismert keretek között. Minden Isten országának dolgozik — ha mindjárt bűnön át is —, amin csak rajta van az igazságkeresés bélyege. Isten országának legjelentősebb hivatása: soha el nem lankadó éberségben latbavetni minden erejét, hogy ez az ország terjedjen, mégpedig kifelé is: egyre több embert, intézményt, irányt és keretet kell meghódítania; befelé pedig egyre teljesebb tartalommal kell kibontakoztatnia értékeit (185–213. l.).

3. *Istennel a történelemben*

Miután meglegelte a történelmi értés hármas kulcsát, a nyert szempontokat Schütz kipróbálja a történelmi valóságon.

„Ami az időbeli egymásután folyamatosságában valósul, annak bármilyen mozzanatát és szakaszát csak úgy lehet igazán megérteni, ha fázisnak fogjuk föl, vagyis ha hozzámérjük egy kezdő- és egy végmozgathoz, ha meghatározzuk azt a dinamikus helyet, amelyet elfoglal az összekötő vonalon *kezdet és vég* között. Ezt a vonalat a kezdet és vég nemcsak határolja, hanem meg is határozza, irányában és tartalmában egyaránt” (218. l.). A merő történelembölcselet síkján a történelmi kezdet és vég kérdése is megoldhatatlan: a történelem metafizikája kérlelhetetlenül a hit kapujához vezet el. „Kezdet és vég a teremtő Istennek mint

olyannak elgondolása, aki mint alfa és omega ott áll minden rajta kívül eső létnek kezdetén, és kezében tartja annak vég felé igazodó összes szárait” (218. l.).

Az emberi történelem kezdetének előadásában Schütz előbb gondosan bemutatja a préhistoria tapasztalati anyagát, majd a kinyilatkoztatás felől — a kor katolikus teológusokat kötő fegyelmének megfelelően — megítéli a fejlődésméleteket (miközben alig észrevehetően „nyitva hagy egy ajtót”). A véggel kapcsolatban kimutatja mind a pesszimista, mind az optimista eszkatológizmus tarthatatlanságát. A történelem végén nincs földi paradicsom, mert az abszolútum nem valósulhat meg történelmi keretek közt, hiszen ezektől elválaszthatatlan a kísérlet és a tragikum. A történelem befejezése a végítélet. Ekkor majd előttünk áll az embereszme minden vonása, járttá lesz a tisztulás minden útja, csak ebben az értelemben van haladás (220–249. l.).

A történelmi *folymat* korokra, szakokra és fázisokra osztása régtől foglalkoztatja a történészeket hogy rendet teremtsenek a kaotikus anyagban. A teremtoi embereszme történelembölcseleti szemlélete lényege szerint világtörténeti, és a történelem számára egységes vonatkozási tengelyt tételez fel. Ezt Schütz az európai történelemben találja meg, mert ez hordozza négy évszázada azt a világot egységesítő munkát, amely a múlt századra a föld összes lakott részeit szellemi és gazdasági kapcsolatokkal világtörténelemmé foglalta össze. Majd magáévá teszi Ranke klasszikus megállapítását: az európai történelemnek csomópontja Róma. Így nyeri meg visszánézésben a történelem vörös fonalát. A történelem igazi fázisait az egyeseknek, közösségeknek, eszményeknek és tendenciáknak Krisztushoz való viszonyában keresi. Az egyes népek és kultúrák más és más időben kerülhetnek Krisztus megértésének hasonló fázisába, s egy-egy kor keresztszövetében a legkülönbözőbb fázisok találhatók együtt (250–278. l.; Lásd még a Függelékét).

Ma az individualizmus meg a jelenvilágiság válságát éljük, s még a holnap is válság és tragikum lesz — jövődöli a korának állapotát fölmérő tudós — csak a holnaputántól remélhetjük az új embert, aki nem a dagodásra, hanem a megélhetésre van beállítva, s ezért energiái nem a jelenvilágra korlátozódnak, hanem megtalálta mélyebb és szellemibb tartalmát (299. l.). A válságokat meg lehet állítani, illetve lehet jobb jövő felé terelni. Minden egyéni állásfoglalás és tett, sőt minden történelmi eszmélés már maga egy darab történelem (305. l.). Ez a történelem nem úgy csúszott ki véletlenül az Isten kezéből egy óvatlan pillanatban, az ítélet a történelemnek szerves befejezése. „A keresztyén lelkiismeret tehát

elítéli a Jónásokat, kik leülnek a ricinus árnyékába, és várják a kénköves tüzes esőt a bűnös Ninivére, és éppúgy elítéli a Lótnékat, kik menekülnek ugyan a tüzes istenítélet elől, de – visszanéznek” (306. l.). „A hívő tudja, hogy a történelmi jövő neki nem futurum, hanem imperativus. A jövő Isten ölében van, és a hit Isten ölébe hajtja le a ma gondjaitól és gyötrelmeitől fájós fejét, de teljes erővel nekifeszül a ma föladatának” (307. l.).

III. A mű fogadtatása

Schütz könyvére az első érdemleges recenzió a Magyar Kultúra 1934. év 8. (április 20.) számában jelent meg – *Oetter György* váci teológiai tanár tollából. „Teljes, nagy tudományos értékű és katolikus világnézet alapján álló történelembölcselet”-nek mondja a tudós professzor művét. Röviden bemutatja tartalmát, majd ünnepli „a rengeteg – nemcsak történelmi tudományokra kiterjedő – filozófiai és pozitív tudást, . . . amely lenyűgöző hatással van az olvasóra”. Jellemzőnek találja még a szerzőnél megszokott „sűrített” stílust, „mely a legprecízebb szabatosságra törekszik minden kifejezésében”. Schütz műve nyomán jelentős változást remél a történelemszemlélet terén, elsősorban a katolikus akadémikusok körében.

Pár hónappal később ugyanezen folyóirat lapjain (aug. 5.) *Noszlopi László* alaposabb ismertetést ad. Bö tudománytörténeti bevezetés után elismeri, hogy a kinyilatkoztatás és a katolikum világánál, de korunk tudományos eredményeit tekintve is bizonyos szempontból első kézzel ragadja meg a témát, és úgy vizsgálódik a történelem egyetemes problémáinak körében Schütz Antal, és ez a körülmény ad mély időszerűséget kiváló és rendkívüli munkájának. A szerző gondolatainak kristályosodási tengelyét abban látja, hogy leszámol a pesszimizmusra csábító kísértéssel, „azzal a döbbenettel, amely a mélyebben gondolkodót a történelem lapjainak forgatásakor elfogja”. Az igazi feneketlen pesszimizmus lényege a rossz végső diadalmaskodásába vetett hit. „Schütz a történet vérfolyását és igazságtalanságait nyitott szemmel, de istenességtől áthatott lélekkel nézi és a pesszimizmust Isten-kereséssel győzi le. Történelembölcselete pontosabban a hittudománytól támogatott keresztény bölcseleti Isten-tan egyik különleges fejezetébe tartozik”. Noszlopi jól ragadja meg Schütz alapvető mondanivalóját: minden fogyatkozás, baj és értékellenesség mivoltánál fogva csak véges lehet, költői képpel: „csak felhő, mely az örök szépség, igazság és jóság Napját eltakarja”. Szilárdnak és meg-

nyugtatónak mondja azokat az istenbizonyításokat, amiket Schütz a történeti valóságból épít föl, sőt maga is megtoldja egyvel: a történeti időbeliségéből érvel. Minden kultúrkorszak valami szükségszerű többletet is tartalmaz az első korokkal szemben. A jelen ugyanis magában hordja a múlt kitörölhetetlen nyomát, ami a múlttal szemben szükségképpen egyirányú továbbjutást jelent. Ennek azonban kell, hogy legyen elégséges létesítő oka és végső célja, ha mindjárt a végtelenben is. — Ez a gondolatmenet azonban csak akkor különböznék a változó történelmi létből vett legáltalánosabb argumentumtól, ha bizonyítaná, hogy az idő múlásával értékgyarapodás, az ember maradandó önfelelmúlása következne be. — Záró soraiban Noszlopi megállapítja, hogy „a minden mozzanatában egészen katolikus, az Egyház legsajátabb gondolatkincséből merítő, de egyúttal egészen az eleven valóságban álló s a jelenségekre világos reflektorkévéket vetítő Schütz: a kor irányító katolikus gondolkodói közé tartozik, akik segítői, előmozdítói korunk küzdelmes szellemi előrejutásának a katolikum felé”.

A Theologia 1934. év 2. számában *Almásy József* foglalja össze röviden Schütz könyvének tartalmát. Elismeri, hogy a kinyilatkoztatás segítségével sikerült megoldania a történetbölcselet minden főbb problémáját. Felülről ereszkedett le a történelemhez s nem követett el rajta erőszakot, mint azok, akik a materialista vagy panteista filozófia, a biológia vagy a fajelmélet tájékaról közeledtek feléje. Észrevételezi azonban, hogy Schütz minden biztos történeti tudása és judiciuma ellenére is inkább dogmatikus, mint historikus. „Akkor jó igazán lendületbe, ha dogma-kifejtésről vagy filozófiai meggondolásról van szó, s ezért kívánna az ember itt-ott kissé több történelmi igazolást vagy szemléltetést... Schütz Antal modern, katolikus s ami a fő, egyéni történetfilozófiai rendszert alkotott. Megindul-e vajon az ő nyomain az a kongeniális hisztorikus, aki megírja magát az embereszmé, a megváltódás és az Isten országa történetét?”

A Magyar Szemle 1934. év novemberi számában *Szekfü Ignác* az Isten Országa Könyvei három eddig megjelent kötetét együtt méltatja. — Schütz történelembölcseletéről a legnagyobb elismerés hangján ír: „Az istenérv hídjába, melynek ívét a történelmi irracionálé résein kisugárzó elemekből szentágostoni architektúrában emel a történelem szakadéka fölé, a ma szellemi kultúrájának egész anyaga bele van építve. Meredek ív, de az egyetlen út, mely a historizmus ingoványából kivezet. Az emberi gondolat örök gravitációjának, a metafizikának szükségszerűen bekövetkezett feltámadása.” Amikor pedig Schütz a metafizikai bázisról átlép a hit kapuján, a legmélyebb keresztény hitigazságokat vonultatja föl

korunk egész szellemi tudományossága előtt, s belőlük sugároztatja át a történelemre értelmet adó, a tragikumot feloldó szempontokat. „Ezt a nagyszabású képet már hívő ember rajzolja hívő embereknek; akik lelkének örök delejtűje a Szentháromságban való hit, s akiknek hite ebben a képben világot átfogó keresztény kultúrává szélesedik.” De a nem-hívők is észrevehetik, mennyire „hiánytalanul felveszi és új megvilágításba helyezi a legújabb kor történet-szociológiai és lélektani munkájával felderített történelmi tényezőket, s hogy semminő elmélet ilyen egységbe, ilyen értelmességbe a történelmet együvé látni nem tudja”. Szekfü Ignác sikeresnek ítéli Schütz szintézisét, „akinek személyében intuitív erejű teológus a kor szellemi irányai iránt nagy érzékenységgel bíró gazdag szellemmel találkozott”. A könyv „a keresztény történelmi öntudatnak bossuet-i és görres-i erejű és jelentőségű mai önmagára eszmélése. És beszédes dokumentuma annak, hogy ilyen öntudat van, s a világnak reá szüksége van.”

Az Isten a történelemben 1936-ban Zoltán Veremund OSB fordításában megjelent a salzburgi Pustet kiadónál „*Gott in der Geschichte, eine Geschichtsmetaphysik und -theologie*” címmel. A könyvre az egész német katolikus sajtó reagált, mégpedig egyértelmű elismeréssel és dicsérrel.

M. Rast SJ a *Stimen der Zeit*-ben őszinte elragadtatással írja, hogy a könyv lebilincsel ragyogó stílusával és a problémák tömegével. A *Wiener Zeitung* a mű elragadó és eleven előadását, a történelem, bölcsélet és hit-tudomány szellemes egységét dicséri. A *Schönere Zukunft* Schütz munkáját a kor legjelentősebb alkotásai közé sorolja, és három számában közöl kiadós szemelvényeket belőle.

A pozitív értékelések egész sorát indítja el a tekintélyes Karl Muth, aki a *Hochland* 1936. évi decemberi számában „Post Christum natum” c. cikkében a következő lábjegyzettel idéz Schütz könyvéből: „legújabb műve olyan teljesítmény, amilyenekre hálásan emlékezünk, Görres, Möhler, Windischmann, Molitor és hasonló férfiak nagy korszakából”.

Karl Schmid a „Sankt Wiborada” évkönyvben (1937) észreveszi, hogy Schütz elsősorban a német irodalom talaján áll, és könyve pozitív irányú kritikája minden eddigi történelemfilozófiának. „A könyv átfog eget, földet és poklot, mert Dante szelleméhez hasonló él benne.”

Egy bécsi folyóiratban („In Heiliger Sendung” II. 10/11) D. Rudolf Blüml arról vall, hogy régóta vágyódott ilyen könyvre, mert „a mi történeteszemléletünk és történetírásunk igazából túlságosan is csak – kronológikus, csak-emberi, s fölületen alapos, de alapjában fölületes. Schütz

professzor ebben a könyvében olyan történelemszemléletre vezet és terel rá, amely a fölületeken át bepillantást enged nekünk a mélységbe.”

A svájci Jakob Gander két cikkben is méltatja Schütz könyvét, a baseli Wir lesen-ben és a luzerni Vaterland-ban. El van bűvölve a rendkívüli gondolatok mélyértelműségétől és nyelvi megformálásától. Véleménye szerint Josef Bernhart „Sinn der Geschichte”-je óta (érdekes, hogy Theodor Häcker 1935-ben megjelent „Der Christ und die Geschichte” c. könyvét egyikük sem említi!) nem dolgoztak ilyen erőteljesen e kérdés-halmaz megoldásán. „Viszonylag kevés irodalom létezik erről a témáról, olyan meg egyáltalán nem, amely az előttünk levő könyvben tárgyalt problémáinak általánosságában és mélyebb áramaiban ennyire utána-menne . . . Átfogó történelmi, filozófiai és teológiai tudományok szintézise, minden oldala egy nagy személyiség dikciója.”

Fönntartásokkal csak a protestáns Theologische Literaturzeitung 1937. évi 4. számában találkozunk. A cikkíró Wehrung úgy találja, hogy Schütz fogalmazásai általában tág látókörűek és elfogulatlanok, de Lutherre és a protestantizmusra tett néhány megjegyzésében csődöt mondott a szerző objektív érzéke. A katolikus istentanra általánosságban jellemző kauzális következtetési eljárást itt — a maga szélességében a történelmi világra alkalmazva — filozófiai túlfeszítésnek tartja és vallási-lag is meggondolandónak: kell-e olyan racionális biztosítással körülvenni a hitet? Tipikusan katolikus a szellem, valamint a változásmentes lét ókorból kölcsönzött értelmezése, a hieratikus mozzanat (törvény és alkotmány) hangsúlyozása Isten országában. Elégedetlen Krisztus képével, aki mintha csak összefoglalná azt, amit a történelemnek — egyének, népek, korszakok és kultúrák előttünk áttekinthetetlen sorában — meg kell valósítania, tehát afféle „Zentralmensch”: konkrét egyéniségének határai eltűnnek. A protestánsok jobban tudatosítják, hogy Krisztust a napok végéig támadás éri egyházában is, ezért idegenül nézik az Ország gyarapodó teljességének, extenzív és intenzív növekedésének képét. Dicsérik viszont Schütz tágkeblűségét, amiért elhatárolja magát Szent Ágoston-tól, aki a világfölköti nézőpontok egyoldalú hangsúlyozásával nem biztosított kellő fontosságot az államnak és a kultúrának.

Ilyen széles körű elismerés, élénk könyvsiker után bárkit meglephet a tény, hogy Schütz eszméi a továbbiakban nem befolyásolták a német teológiai gondolkodást. Föl-fölbukkan ugyan még a mostani évtizedek lexikális munkáinak irodalomjegyzékében, de a cikkek fogalmazásában nem lehet fölfedezni az élő hatást. Pusztán érdekességként érdemes megemlíteni, hogy a köztudottan kevés kortárs teológust olvasó Karl Rahner

1951 elején tartott „Weltgeschichte und Weltmission” c. innsbrucki előadásában idéz Schütz könyvéből, annak a megállapításának illusztrálására, hogy egy évszázada van világtörténelem, és annak a kérdésnek eldöntésére, hogy van-e ennek a világtörténelemnek belső középpontja, szerkezete. De tovább fejtegetéseiben nem épít rá.

A feledés kézenfekvő oka a világháború, amely kemény cezúrát húzott az emlékezetekbe, Schütz pedig később nem keltett új impulzusokat. De elgondolkodtató Gál Ferenc bírálata is: Ő azért látja Schütz „nagyszerű munkáját” túlhaladottnak, mert az „nagyszabású apologetika”, az újabb történelemszemlélet pedig már nem azt akarja igazolni, hogy az emberi történés összeegyeztethető a kinyilatkoztatás istenfogalmával, hanem azt keresi, hogy mi van kialakulóban, merre tart egyáltalán a történelem (Idő az örökkévalóságban, 210. l.).

IV. A keresztény történelembölcselet jogosultsága

Akik Schütz művének elavultságát emlegetik, meghaladottnak tartják az apologizálást. Pedig a keresztény ember éppúgy filozofálhat, tehát módszeresen és kritikusan, észérvekkel éppúgy vitatkozhat az ember alaphelyzetéről és tapasztalásairól, mint a buddhista vagy a marxista. A bölcselet az elvekről, az első okokról eszmélkedik. Ezért Schütz Keresztény bölcselet c. írásával összhangban (Őrség 82–100) megállapíthatjuk, hogy az ember vallási dimenziójának bölcseleti földolgozása nem állhat meg a pusztá fenomenológiánál: okaiban is vizsgálnia kell a jelenségeket. Ennek során vagy önámításnak fogja találni a történelem értelmét, vagy az isteni valóság megjelenését látja meg benne, és akkor rájön, hogy a történelem is kinyilatkoztatás. A bölcslő keresztény tehát jogosan foglalkozik az emberi történelem isteni dimenziójának problémájával is (J. Splett: Die theologische Dimension der Geschichte, ZKTh 1978/2).

Századunk derekától azonban a történelem filozófus kutatói elsősorban nem a külső események lefolyásával, szerkezetével, irányával foglalkoznak, hanem az ember lényeges vonásának (Heidegger: egzisztenciál) mondott „történelmiséggel”. Az ember történelmi lény: önértelmezéséhez hozzátartozik, hogy életét és az emberiség életét kezdetére és végére vonatkoztassa, saját konkrét lényegét adott múlt és hátralékos jövő között szabadság és elrendeltség dialógusában érje utól (A. Darlap). A történelmiség a filozófiai zsargon divatszava lett. Ha tehát a keresztény bölcslő filozófiai reflexióban válaszolni akar arra, hogy milyen viszony-

ban van az emberi történelem Istennel, előbb meg kell világítania, hogy az ember személyessége, szabadsága és történelmisége már eleve magában foglal valamilyen Istenhez-vonatkozást, és teljes megértésükhöz és igazolásukhoz ezt az alapviszonyt kell kifejezni.

Miből és minek él az ember? Az élet rá van utalva valamilyen értelemre, amiből élhető: de amiből élhető, azért élni, sőt meghalni is érdemes. Így, ha lényegest akarunk mondani az emberről, rendeltetéséről is kell beszél-nünk (Fichte). Ám ez a rendeltetés nem lehet maga az ember és törté-nelme, mert ez a válasz az értelem kérdését a pusztá ténylegességgel intézi el. Másban sem lehet a rendeltetése, mert akkor veszélybe kerülne önértékűsége, eszközzé süllyedne. Vagy nincs tehát válasz, és az ember minden történelmi vállalkozása „passion inutile” (Sartre), vagy pedig annak az irányában érti meg magát, akit Nicolaus Cusanus „Nem-Másnak” nevezett.

A két alapelehetőség között választani kell: döntéstől megkímélő, elmé-letileg kényszerítő fölvilágosítás nem áll a bölcselő rendelkezésére. Ön-magunk, a világ és a történelem tapasztalása és megértése: szabadság-történet. De ha az egzisztencialistákat követve az egész történelem értel-mét csak az egyének történelmiségében látnánk, nem vennénk eléggé komolyan az emberiség történelmét, melynek az egyén nemcsak tagja, de részese is.

Egyes értelmezők szerint a történelmiség értelmét a ténylegesen történt történelem mutatja be. Ebben a táborban az egyik irányzat a világtörté-nelmet vonalszerűen ábrázolja: lineáris elképzelésébe beletartozik a súly-lyedés (hanyatlás) és az emelkedés (haladás), sőt a kettő kombinációi (ív, hullámvonal, ciklusok) is. De mindenképp egy út rajzolódik szemünk elé (pl. alfától az ómegaig), amelynek célja a kezdeti várakozás betelje-sedése, akár egyenes vonalban, akár spirálszerűen, akár csak zuhanások után éri el ezt a teljességet. A történelem értelme eszerint céljában lenne. Egy másik irányzat így fogalmaz: „A történelem nem azért történik, hogy valahová megérkezzen, ahol célja elérése után megszűnik; hanem önmaga kedvéért történik.” „A történelem értelme nem előtte, nem utána, nem fölötte, hanem benne van: ő maga” (M. Müller). Eredet és jövő helyett itt a mindenkori középpont határozza meg az értelmet. — Mert hogy tényleg elérkezünk az abszolút jövőbe, arra isteni garancia kellene; különben nem tudhatjuk, nem marad-e a történelem örökre adós vele. Ennek az irányzatnak azonban válaszolnia kell, hogy van-e a történelmi koroknak „fő”-középpontja, ami nélkül az ember „történelmekbe bonyo-lódva” maradna, nem találna meg közös, átfogó üdvösségét.

A történelemben különböző, közös nevezőre nem hozható világnézetek és világtrendvázlatok találkoznak. Ezek dialógusa nem vezet el az igazsághoz, hiszen koncertjük nemcsak a „szimfonikus igazság” gazdag együttese, hanem az igazság bűnös eltorzítása és elhomályosítása is, a makacsság és önféjűség kakofóniája.

„Igazságdarwinizmus” lenne, ha az erősebb-létet a jog bizonyítékául vennénk (mint Schiller híres axiómája: „A világtörténelem világítélet”). Ha azonban komolyan hiszünk az igazságokban, „az interpretációk konfliktusa” (P. Ricoeur) arra késztet bennünket, hogy várakozóan tekintünk az Isten, a világ, ember és történelem autentikus magyarázata után: tekintéllyel bíró „végső” szó után. K. Rahner megállapítása szerint „a profán történelem nagyban és egészben nem nyújt egyértelmű magyarázatot a benne végbemenő üdvre vagy nem-üdvre (Unheil) vonatkozóan”. A hívő számára azonban Jézus Krisztusban, „Isten visszavonhatatlanul elfogadott minket szeretetben, és saját végtelen igazság-, élet- és öröklétteljességét a mi birtokunkká tette”. Az üdvösséget kifejezetten, egyszer s mindenkorra egy teljhatalmú hangnak kell kimondania felénk, hogy ne a kárhozát hallgatása legyen a végső szó történelmünkéről.

Nem a filozófus dolga eldönteni, hogy elhangzott-e valójában ez a szó, és ha igen, hol hangzott el. Azt sem vizsgálja közelebbről, hogyan hangozhatnék el, hogy fölfogható legyen. De annyit meg lehet állapítani a bölcselati reflexióban, hogy a történelem értelem-nélküli „természet-történet” lenne igazság- és Isten-vonatkozás nélkül: kilátástalan történelem lenne, ha nem tudnánk, hogy „középen” már elfogadta az Isten, aki „Immánu-Él”, azaz velünk és köztünk élő Isten.

V. Újabb történelemteológiai megfontolások

A filozófiai eszmélkedés után a teológia feladata már, hogy a tényleges isteni szó fényében vizsgálja Istennek a történelem urának tevékenységét a világban az ember üdvössége érdekében, és ítéletet mondjon a földi realitások értékéről az örökkévalóság szempontjából (Daniélou: *Geschichtstheologie*) (LTK).

A kereszténység történelmi vallás. A keresztény ember az élő Istent vallja, aki cselekedett a történelemben, és aki Jézus Krisztusban maga is történelmivé lett. „A kereszténységen kívül minden vallás támaszt, szilárd álláspontot akar nyújtani az embernek az örök cserélődésben, menedéket az általános elmúlásban. Erre lettek kitalálva. Krisztus végrehajtja a for-

dított mozgást az időbe, mégpedig annak abszolút hiábavalóságába. Nem az időt áldozza föl, hanem önmagát az időben” — írja H. Urs von Balthasar, aki szerint az idő azért „hiábavaló”, mert a történelmi cselekvés hatásai korlátozottak, a cselekvő ember pedig pótolhatatlanul egyszeri életét veti bele. A keresztény számára tehát az idő és a történelem nem lehet negatívum, vagy tökéletlenség, amit szívesen elsöpörne, hogy az örökkel, a változatlanul egyesüljön. A hit felől semmi sem tűnhet közömbösnek, ami a történelemben történik. S ha korunkban fokozott nyomatékkal kérdezik: mi a történelem értelme és mennyire fontos a történelmi cselekvés, akkor a teológia nem húzódozhat, vállalkoznia kell a történelemteológia kidolgozására.

Előzményként protestáns oldalon már ott vannak K. Barth, O. Cullmann, R. Bultmann, F. Gogarten nagyszabású kísérletei. A katolikus Egyházban ma a történelemnek eszkatológikus szemlélete és a megtestesülésből kiinduló szemlélete állnak szemben egymással. Az előbbi Isten országának transzcendenciáját hangsúlyozza: ez már most hatékony, bár nem mutatható ki evilágban; emiatt az evangélium és a világ között mindig konfliktus van, és a keresztény magatartás örök várakozás és reménykedés. Ezzel az eszkatológikus nézettel szemben állnak más történetteológiák (mindenekelőtt Teilhard-é), amelyek számára a megtestesülés az emberiség új történelmi fejlődésének kezdetét jelenti: a szeretet és kegyelem evangéliuma kovásként egyre jobban átjárja az emberiséget. J. Daniélou, Y. Congar, Hugo és Karl Rahner, H. U. von Balthasar próbálkoztak a két nézet szintézisével, de egymástól különböző hangsúlyozással.

Schütz műve és az újabb vállalkozások között a legszembevetőbb különbség az, hogy az utóbbiak bővebben merítenek a biblikus teológiából. Walter Kasper a *Sacramentum mundi* teológiai lexikon *Geschichtstheologie* cikkében leszögezi, hogy a történelemteológia *kiindulópontja* nem lehet más, csak az Újszövetség központi-kérügmája: *Jézus a Krisztus*. Ezzel a kijelentéssel kimondtunk valamit egy határozott, egyszeri történelmi eseményről, amely egy evilágba és a világtörténelemben sorolható időpontban, sub Pontio Pilato ment végbe. Ez a történés meghozta a választott nép előző ígéret- és szövetségétörténetének teljességét, amelybe a pogány népek is eleve bele voltak foglalva (Gal 3, 7–9). Ezek az eszkatológikus napok egy utolsó időszakot alkotnak, Isten türelmének idejét (Róm 2, 4; 9, 22), a misszió korát, amíg az idők teljessége be nem következik (Róm 11, 25), az Egyház korát.

A történelem ebben a kérügmában Isten-rendelte időtartam, tartalmi-

lag minősített idő, a kegyelem és a döntés ideje. Feszült mozgás az igérettől a teljesülés felé, a már megkezdett teljeseződéstől annak végérvényes megnyilvánulása felé. Az Újszövetség időérzékelését tehát a Krisztus-történes határozza meg: az idő nem állandóan csordogáló valami, nem az ember kérlelhetetlen ura, ahonnét nincs visszakozz; az idő az Isten ideje, ajándéka és kegyelme, olyan idő, amelybe beköszöntött az örökkévalóság. — A történelemteológia tehát elsősorban a krisztológia analízise: a Jézus Krisztusról szóló ígehirdetésből elemez ki bennfoglalt, rejtőző igazságokat (Balthasar). Schütz teológiája kétségkívül Krisztus-központú, de ő másképp fogalmazza a krisztusi megváltás jelentőségét.

Az említett inkarnatórikus történelemteológia abban a veszélyben van, hogy a krisztológiai üzenetet, a megtestesülést olyan elvnek veszi, amelyből egyszerűen levezethetők a történelemteológiai ismeretek. Pedig Isten és az ember közti szövetségtörténet csúcspontjáról van szó, tehát a történelem nemcsak isteni tettek sorozata, hanem emberi válaszoké is (Daniélou).

A krisztusi üzenet szabadnak hirdeti az embert ennek a világkorszaknak hatalmaitól és erőitől; nem szolgálja többé a mulandóságnak és az idő megfordíthatatlanságának. A keresztyén megszabadul az idő szolgásgától, mert az idő így új jelentést kap: Krisztussal teli kegyelmi idő, az ember végső üdvülehetősége és egyben a döntés ideje, amit ki kell használni (Ef 5, 16; Kol 4, 5). Ha ezt a kétpólusos kiindulást bölcséleti fogalmak segítségével akarnánk tovább tisztázni, a találkozás kategóriája kínálkoznék. Legjobb volna a történelmet a Szentírás értelmében szövetségtörténetként fölfogni.

Az Újszövetség lineáris időfölfogását O. Cullmann ajánlja. Fejtegetésében helyesen elkülönül azoktól, akik a történelmet pusztán az egzisztenciális történelmiségre szűkítik, akik szerint az ember csak egy mindig-most pontszerűségében él. A „lineáris időfölfogás” mégsem felel meg az Újszövetség üzenetének. Nem is sajátosan újszövetségi, hanem a „Bárki-Ember” időfölfogása, jelenthetné a futó, elmúló, üresen elfolyó időt is, amely értéktelenül elsüllyed — bírálja E. Brunner. Az idő folyamszerűsége széttephetetlenül össze van kötve a múltkonysággal, az átmenetiséggel, azzal a gondolattal, hogy nem időzhetünk ott, és nem térhetünk vissza oda, ami elmúlt. Ha az idő lineáris, akkor az ember a már visszacsinálhatatlan tények megfordíthatatlan időbeli mozgásának törvénye alatt görnyed. Pedig az Újszövetség meghirdette az újrakezdés lehetőségének kegyelmét is.

Ezért van némi igaza R. Bultmannnak és iskolájának, amikor a tisztán

objektív, lineáris időfogalommal szemben az egzisztenciális időt hangsúlyozzák, a szubjektív történelmiséget, a szótériológikus időt. A Krisztus-esemény hirdetése magában foglalja a külső történelmi időt is, a szubjektív történelmiséget is; az előbbi nyújtja a történelmi teret, az utóbbi a döntés pillanatát.

A történelem teológiai lényegének meghatározása csak a krisztológia és szótériológia kettős egységéből lehetséges, két bibliai fogalom, aión és kairosz együttes bevonásával. Az első jelenti az Istentől rendelt időtartamot, a második az embernek adott döntési pillanatot. Az aiónok az emberi történelem időszakai, világkorok, amelyek az egész fogható valóság ősrendjét fejezik ki. Isten a teremtetők, Ő szabott nekik mértéket és időt, de Ő maga szabad marad velük szemben, nem lesz saját időprogramjának rabszolgája. — A kairosz szót a profán görög is használja a cselekvéshez kedvező időre. De míg a görög úgy véli, hogy maga ítélteti meg, adott-e a kairosz, az Újszövetség tudja, hogy a kairosz egészen Isten rendelkezésétől függ (Jn 7, 6. 8). Az önálló ember öntörvényű és emberközpontú magatartásával szemben élénk állítja Jézus theonóm és theocentrikus magatartását.

Összefoglalva az eddigieket: Bibliai értelemben a történelem Isten és az emberiség közti dialógus, amely megkülönböztethető időszakokban zajlik le. Idő és történelem az Újszövetségben nem időfolyam, sem pusztán pontszerű történelmiség, hanem történelmi egzisztenciánk léttére és látóhatára, amelyet Isten üdvözítő szándéka és az emberi engedelmisség vagy engedetlenség nyit meg számunkra. Ez a történelem nem képzelhető el se vonalnak, se körnek, sem nem spirálnak, hullámvonalnak, ingalengésnek, de dialektikus hármassugrásnak vagy szerves növekedési folyamatnak sem, legfőljebb dialógikusan előrehaladó feszültségmezőnek két olyan pólus között, amelyek véglegesen össze vannak kötve egymással Krisztusban (W. Kasper: Glaube und Geschichte, 79).

A történelem tehát Krisztus normája és mértéke alatt áll. Krisztussal végső és döntő szakaszába lépett. Ezért nem akarhat soha autonómnak vagy autarknak föltűnni. Az evangélium elítéli az evilági utópiákat, sőt ezek magukat ítélik el, mert az embert egyre inkább kiszolgáltatják egy magában köröző üzemnek és hajszanak, egy állandó pokoli körnek, amelyben az ember meg akarja szabadítani az életét a külvilág nyomásától, de közben elveszíti önmagát. Ma egyre kevesebb teológus mer gyógyíthatatlan dualizmust vallani üdvtörténet és világtörténelem között. Aligha mondható keresztény szemszögből jelentéktelennek, pl. a világban található járványok vagy éhínség leküzdésére irányuló fáradozás olyan

megfontolásból, hogy itt csak evilági utópiáról, szekularizált reményről van szó. Különbözik az is kimutatható, hogy a szekularizáció eredendően nem keresztényellenes jellegű, hanem a szabadság evangéliumának hirdetéséből következik, mert az tanította meg az embert, hogy a világot és történelmet ne nézze numinózus hatalomnak, vakon kirótt sorsnak, hanem munkát és felelősséget igénylő földadatnak.

A kereszténység kihúzza a talajt minden evilági utópia álmessiaszi jövővárása alól. Ha az időbeliség az elfogadás és engedelmeség létmódját jelenti, akkor az idő átugrása az engedetlenség lényege. A negyedik evangélium szerint Jézus emberi életének centruma, hogy engedelmesen figyeli az Atyától megállapított órát (Balthasar). Az evangéliumi növekedéshasonlatok értelme sem az, hogy állandó a növekedés az aratás napjáig, hanem, hogy tudni kell várni és türelemmel lenni az aratásig. A keresztény a jó végleges győzelmének tudatában él, de a jó állandóan érvényesülő haladásáról nem tudhat. Ezért a világot nem optimizmussal, hanem józan realizmussal nézi, tudván arról, hogy az Isten adta órát el is lehet szalasztani, el is lehet aludni. Nem a hit, hanem az utópiák jelentenek ópiumot a népeknek. A hit szabadabbá teszi az embert, hogy az utópista jövőbe-meredés helyett az itt és most lehetőséget tegye – nem a sikernek vagy a történelem konkrét menetének ismeretében, hanem az „órának” engedelmeskedve.

A krisztológiai kiindulásból még egy hermeneutikai elv következik a történelemteológiai kijelentésekre nézve. A keresztény üzenet eszkatológusnak minősíti a jelen történelmet, kegyelmi és döntési időnek nyilvánítja. De amint a teológia kezdeteiről tárgyaló fejezetében csak aitiológikus kijelentések lehetnek, amelyek megadják a jelent hordozó alapot, és amint a végső dolgokról szóló tételek is csak a jelent meghatározó Krisztus-eseményt és az ember jelen üdv tapasztalását vetítik ki a teljesedés módusába (K. Rahner), úgy a történelemteológiai kijelentések is csak a krisztológia, a megváltástan és a teológiai embertan mozzanatainak foghatók föl. S amennyire a kezdetről és a végről nem közvetít a dogmatika objektíve tudható eseményeket fölidéző vagy elővételező riportot, éppúgy nem közölhet vagy értékelhet a történelemteológia olyan profán történelmi eseményeket, amelyek a historikum területén is pótolnák ismereteinket. Konkrét profántörténelmi tényállásokról egyszerűen nincsenek kinyilatkoztatott igazságaink.

A krisztológikus kezdés magától átvezet a *teo-lógiai megalapozásba*. Az őskeresztény igehirdetés theocentrikus. Isteni rendelés szerint zajló történelemről, Isten ígéreteinek és üdvözítő tervének teljesedéséről beszél.

A jelen üdvhelyzet döntő komolyságát a benne cselekvő Isten adja meg. Izrael először saját történelmében tapasztalta meg, hogy Jahve uralkodik a történelmen. De csak ezért rendelkezhet szuverenitással a történelemben, mert abszolút Úr az egész valóság fölött, mely szuverén kezdeményezésének köszöni eredetét. A teremthetnek tehát eredetileg csak szolgáló szerepe volt: erősítenie kellett a bizalmat Jahve hatalmában.

A világkorok az aiónok teremthőjére és királyára utalnak (Zsid 1, 2; 11, 3; 1 Tim 1, 17). A Szentírás az aióniosz (= örök) szóval Istennek ezt a szuverenitását, időfölényét fejezi ki. Az öröklét tehát bibliai értelemben elsődlegesen nem az idő tagadását jelenti, nem életteleniséget és merevséget sugall, hanem kimondja Isten uralmát az időben és az idő fölött. Abszolút szabadságot állít – sőt föltételez – az időtől és annak egymásutánjától. Isten oly fölényes az idővel szemben, hogy még az időben is szabad az időtől. Minden időt magában foglal, és minden időponttal együtt létezik, noha egyikük sem korlátozza. Ezért nem ellentmondás, hogy Isten ember lett, időbeli lett, időt szakít magának köztünk, és mégis örök marad (lásd Schütz szép fejtegetését a témáról „Az örökkévalóság” 3. értekezésében).

A megtestesülés motívumát kereső elméletek közül a történelemteológia Duns Scotus-énak juttatja az elsőbbséget. Tomista létére rokonszenvvel mutatja be Schütz ezt a klasszikus ferences hittudományról írt tanulmányában (Titkok tudománya 264–266 l.). A történelmet Isten nem monológna tervezte, amelyben a Logosz monosz beszél, hanem dialógusnak, mely akkor éri el csúcspontját, amikor az ember Jézus szabad személyes tetteivel engedelmeskedik az Atyának. A történelemnek az örökkévalóság színe előtt csak az emberi természet Jézus Krisztusban igenelt szabadsága adja meg értékét és érvényét, s megakadályozza, hogy az örökkévalóság fölszívja, végtelen Molochként elnyelje a történelmet. Az ember végleges döntésének olyan méltósága és érvényessége van, hogy Isten is respektálja. E döntés gyümölcse a történelem állományába ágyazottan megmarad (K. Rahner). Ez a megmaradó érvény nem jelent szembeállást Istennel, mert Ő ezt Krisztus emberségében öröktől fogva megtervezte. Isten az annyira komolyan vett történelemmel szemben is szabad és szuverén marad, sőt épp benne bizonyul a történelem urának. Mivel az egész teremtés eleve Krisztusban áll fönn (Kol 1, 17), Isten az ember bűnét is eleve fölülmúlta. Az egész időt nemcsak Isten örökkévalósága fogja át, de Krisztus is minősíti. Isten azért enged időt az embernek, mert az egész történelmet arra rendelte, hogy Krisztusban helyreállítsa. „Jézus Krisztus egy nagy gratia praeveniens, megelőzi a bűn meg-

semmisítő üzemét” (H. Küng). Ez nem veszi el az embertől történelmi szabadságának komolyságát, de bizonyítja Isten mindig nagyobb dicsőségét és mindent felülmúló kegyelmét. Hitünkéből tudjuk, hogy a végén Krisztus által Isten lesz minden mindenben, és a bűn fölötti diadala nyilvánvaló lesz (Kor 15), ezért remélhetjük mindenki üdvösségét, de számolnunk kell az elkárhozás lehetőségével is. A pillanati döntéseknek örök jelentősége van.

Mindenegy korszaknak van saját, Isten színe előtt érvényes értelme is. Ezért nem ítélné meg világítéletként egyiküket sem a világtörténelem pusztá továbbmenetele. Ezért lehetetlen a történelem teológiai megszerkesztése, periodizálása vagy végső értékelése addig, míg Isten ki nem mondja az utolsó szót (eszkhatosz logosz). A történelem immanens szerkezeti törvényszerűségeiből nem lehet föltárni a végső ítéletet, mert nemcsak a benne ható erők meghosszabbítása: Isten fogja szuverén szabadságában kimondani. Az időről és örökkévalóságról szóló elvont teológiai eszmélkedést ki kell tehát egészíteni a Schütz idejében még nem hangoztatott *üdv történeti szemlélettel*.

Isten örök üdvözítő elhatározása a történelemben fejtőzik ki. A történelem minden pillanatban telítve van örökléttel, mégis csak úton van eszkatológikus céljához. Az újszövetségi teológiát meghatározza a „már” és „még nem” feszültsége. Isten uralma ugyan Krisztus szavával és művével már beköszöntött, erői már hatnak a jelenre, de sem az Egyházzal nem azonosítható, sem máshol a földi-történelmi térben nem lokalizálható. Az egyháztörténelmet sem, a világtörténelmet még kevésbé lehet úgy tekinteni, mintha Isten uralmának szerves kibontakozása lenne. A haladás mellett mindig ott áll a bűn, valamint az állandó megújulás és megtérés szükségessége.

A végidős teljesülésig kell egy legitim üdv történetileg szükségszerű pluralizmusnak lennie a teremtés és megváltás valósága között, természet és kegyelem, Egyház és világ, üdv történet és világtörténelem között.

A megkülönböztetés nem jelent elválasztást és elkülönítést. A történelem eszkatológikus szemlélete nemcsak legitim pluralizmust alapoz meg, de a különböző területek belső egymáshoz rendeltségét és egységét is. Teremtés és megváltás, természet és kegyelem egymáshoz rendelődése, amit cikkeiben Schütz is szinte unos-untalan emlegetett a „*gratia perficit naturam*” elvvel, ma többnyire közkinccse mind a katolikus, mind a protestáns teológiának. A teremtés tulajdona egy belső odarendelődé, *desiderium naturale* Krisztusra; egy *potentia oboedientialis*, amely belső célirányulást is mond, nemcsak negatív, a kegyelemnek való nem-

ellenmondást. Ezen a ponton Rahner a Schütz által is képviselt tomista nézethez pártolt. Minthogy ez az odarendelődés mind az Isten, mind az ember részéről személyes és szabad, nem állítja, hogy a természet szükségyszerűséggel követeli a kegyelmet. Az ember akkor is ember marad, ha elzárkózik a kegyelemtől. A teremtésnek ez a viszonylagos önállósága az üdvtörténés föltétele; ezt médiumként elővételezni kell az üdvtörténetnek, hogy belevalósuljon, hogy az Isten emberré válásakor fölvegye és csorbíthatatlanul és vegyítetlenül megőrizze. Tehát K. Barthal elmondható, hogy a teremtés a szövetség külső alapja, a szövetség pedig a teremtés belső alapja.

Teremtés és megváltás céljának egysége kapcsolja össze az üdv-történetet és a profán történetet. A történelem nem az ürességbe fut, hanem Krisztusban és Krisztus felé mozog. De ez az összefüggés a jelen üdvtörténeti helyzetben a történelmen belül nem viszonyítható simán; burkolt marad, csak hittel ragadható meg. Minden olyan kísérlet, amely bizonyos történelmi eseményeket egyértelműen üdvtörténetileg értelmez: vagy csak szellemes játszadozás, vagy pedig Isten ítéletét próbálja elővételezni, s megfelelkezik minden historikum kétértelműségéről. De a hitben az egész profán történelem már valamiképpen üdvtörténet is, mert Krisztus fölvette és magára irányította (Darlap). Az üdvösség a látszat ellenére ebben az ambivalens történelemben történik, de mint üdveseményt mégis mindig szóban kell tanúsítani, és elfogadni is csak úgy lehet, ha hiszünk a hirdető és tanúsító szónak.

Az Egyház az ige és a szentségek szolgálatával aktualizálja Jézus Krisztus idejét történelmünkben ittre és mostra, ugyanakkor Krisztus egyszeri egzisztenciáját egyetemesíti (Balthasar). Elsősorban az új teremtésnek van tehát elkötelezve; és mivel az új világnak egyszer át kell fognia az egész teremtést, s mivel az Egyház feje, Krisztus a teremtésnek is feje, az Egyházat kozmikus szerep is megilleti. Krisztus benne és általa akarja uralma alá vonni a világot. Így az Egyháznak törvényes föladata és felelőssége van a világ iránt, de őriznie kell a különböző területek pluralizmusát. Ezért nem válhat a filozófia teológiává, a gazdaság karitásszá, a tudomány jámborsággá. Mindezen területeken az Egyház az emberiségnek csak élő lelkiismerete lehet. Nem közölhet imperatívuszokat, hanem csak principiumokat (K. Rahner), és még inkább föladata a paraklészisz (vigasztaló bátorítás).

Ebből nem következik, hogy egyes keresztények vagy csoportjaik nem vállalhatnának, sőt nem kellene vállalniuk konkrét felelősséget. Csak az következik, hogy a keresztény és a világi tevékenység nem okvetlenül

fedik egymást, s hogy a keresztény egyént világi földadatának megoldásában önálló felelősség illeti meg.

A keresztény minden utópia, vágyálom, ideológia, történelemmitosz és illúzió radikalizmusával szembeállítja a józanságot, a valóság tudomásulvételét, az elengedettséget, a fölényes humort és a törhetetlen reményt. A tradicionalista restaurációval és a megmerevedett konzervatizmussal szemben eszkatológikus nyíltsággal néz a jövő elé és hivatásának mind nagyobb követelményei elé, a romboló újtásszomjjal és fanatikus messianizmussal szemben vállalja az engedelmességet a mindenkori „óra” iránt és a várítudás türelmét, amíg idő van.

Végző soron nemcsak a filozófusnak, de a teológusnak is csak töredékes marad a történelem. A szimfónia egy tételének töredéke, amelyet senki sem tud most kiegészíteni. Ezért sorolta H. U. von Balthasar a történelem értelmének kérdését a teológia tremendumai közé (*Das Ganze im Fragment*, 1963). A teológia is csak azt kutatja, hol fedezhető föl létünk töredékességében valami irányulás az egész felé. Ezért a témáról megjelent nagy művek szerzőihez hasonlóan én is beismerem: írásom csak vázlat — az elérhetetlen teljesség igényével szemben; de azt is vallom, hogy az újabb erőfeszítések áttekintése nem csökkentheti nagyrabecsülésünket Schütz Antal szellemi teljesítményei iránt.

ELŐD ISTVÁN:

SCHÜTZ ANTAL PÁLYÁJA ÉS IRODALMI MŰKÖDÉSÉNEK BIBLIOGRÁFIÁJA

I.

1880. október 26-án született egy egészen kis torontálmegyei faluban, Kistószegen. Apja kisiparos, aki később pár hold földet is művelt felesben. Négy gyermeke közül a három fiú egyetemet végzett. Mindhárman a szegedi piaristák gimnáziumában érettségiztek; ingyen kaptak lakást és kosztot a rendházban annak fejében, hogy kisebb házi munkákban segédkeztek. Nagyobbik öccse királygyűrűs orvosdoktor, egyetemi magántanár, a kisebbik gimnáziumi tanár, majd igazgató lett Temesvárott. Antal csak a polgári iskola két osztályának elvégzése után került be a harmadik gimnáziumi osztályba. Nagy gondot okozott neki, hogy nem jól beszélt magyarul. Egyik tanára vezetésével sokat tanulmányozta a magyar nyelv klasszikusait, egy nyelvészeti könyvet és a *Nyelvőr* c. folyóiratot. Kitűnő érettségi után belépett a piarista rendbe, Vácra került, ahol a novíciátusban együtt volt a nála fiatalabb Juhász Gyulával, a nagy költővel, aki félév után visszament Szegedre, és folytatta gimnáziumi tanulmányait. Schütz Antal a következő évben, 1900-ban, a budapesti piarista növendéknevelő intézet tagja lett, és négy éven át végezte a Pázmány Egyetem Hittudományi Karát.

Már rendi növendék korában több cikke jelent meg.

1. *Szabad tudomány és Egyház.* — „Kalazantinum” 7. évf. 1902. 5–6 sz.
2. *Önképző munkásságunk tartalma.* Elnöki megnyitó az Academia Calasanctianában. — „Kalazantinum” 8. évf. 1902. 2. sz.
3. *Eszmény.* — „Kalazantinum” 8. évf. 1903. 8–9. sz.
4. *Az esszének élete és a kereszténységhez való viszonya.* — „Kalazantinum” 9. évf. 1903. 2–3. sz. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
5. *Lectorum unius libri timeo.* — „Kalazantinum” 9. évf. 1904. 5. sz.
6. *Önismeret.* — „Kalazantinum” 9. évf. 1904. 6. sz.
7. *Kalazanti Szent József eszményiünk.* Beszéd. — „Kalazantinum” 9.

- évf. 1904. 8. sz. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
8. *Nys: Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique c. művének ismertetése.* „Bölcséleti Folyóirat” 1904. 189 kk. — Vö. Religio 1903. I. évf. 222—250. l.
9. *Ne ítéljete!* — „Kalazantium” 11. évf. 1906. 5. sz.
10. *Vir oboediens.* — „Kalazantinum” 11. évf. 1906. 10. sz.

II.

1904-ben szentelték pappá, ezután két évig a szegedi gimnáziumban hittant, latint és magyar irodalmat tanított. 1906-tól 1916-ig a piaristák budapesti gimnáziumában tanította a hittant, a rendi növendékek teológiai főiskoláján pedig a theologia fundamentalis-t, a dogmatikát és pár éven keresztül a bibliikumot. Akkoriban nehéz volt hozzájutni főiskolai tankönyvekhez és jegyzetekhez, ezért ilyeneket ő maga sokszorosított tanítványai számára.

Tanársága kezdetén gyakran írt könyvismertetéseket, bírálatokat, hozzászólásokat és cikkeket.

11. *De Wulf: Histoire de la Philosophie médiévale c. művének ismertetése.* „Bölcséleti folyóirat” 1905. 105. l.
12. *Észrevételek a Budapesti Szemlének egy bírálatára.* „Egyetemes Kritikai Lapok” 4. évf. 1906. 46—47. l.
13. *A középiskola reformja. Vita a középiskolai kérdésről. I. kötet c. mű ismertetése.* „Egyetemes Kritikai Lapok” 4. évf. 1906. 9. sz. 70—73. l.
14. *Bárány Gerő: A kultúra értékéről c. művének ismertetése.* „Egyetemes Kritikai Lapok” 5. évf. 1907. 33. l.
15. *Prónai Antal: Új szavalókönyv c. művének ismertetése.* „Katholikus Nevelés” 1. évf. 1907. 142—143. l.
16. *Vincze József dr: Szent Ferenc és társainak legendája c. művének ismertetése.* „Katholikus Nevelés” 1. évf. 1907. 236—237. l.
17. *Hám Antal dr.: Hitelemzés tan c. művének ismertetése.* „Katholikus Nevelés” 1. évf. 1907. 6. sz. 274—275. l.
18. *Nilkes: Modern hitvédelmi fegyverek c. művének ismertetése.* „Katholikus Nevelés” 1. évf. 1907. 376—378. l.
19. *Foerster: Sexualethik und Sexualpädagogik (1907) c. művének ismertetése.* „Magyar Középiskola” 1. évf. 1908. 72—83.
20. *Szent Imre életének nevelő értéke.* Beszéd a Budapesti Kegyesitanító-

- rendi Főgimnázium 1907. évi jubileumi ünnepségén. Klny. a „Főgimnázium 1907—08. évi Értesítőjéből”. Bp. 1908. Stephaneum ny. 7 lap. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
21. Horváth Zoltán: *A teremtés napjai a Biblia és a természettudományok mai állása szerint, Rimaszombat, 1907. c. művének ismertetése.* „Katholikus Szemle” 22. kötet, 1908. 119—120. l.
 22. Pauler Ákos: *Az etikai megismerés természete c. mű ismertetése.* „Katholikus Szemle” 22. köt. 1908. 835—838. l.
 23. *A „Magyar Középiskola” c. lap ismertetése* Christophoros álnéven. „Katholikus Nevelés” 2. évf. 1908. 140—141. l.
 24. *A középiskolai hitnevelés főbb nehézségei korunkban.* „Katholikus Nevelés” 2. évf. 1908. 206—213. és 265—270. l. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 25. *Erkölcsei koncentráció.* Cikk. „Magyar Középiskola” 1. évf. 1908. 8—89. l. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 26. Komócsy: *A gyermekek nemi felvilágosítása, és Kemény: A nemi probléma c. művek ismertetése.* „Magyar Középiskola” 1. évf. 1908. 493—497. l.
 27. Willmann. „Magyar Középiskola” 1. évf. 1908. 609—615. l. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 28. Szuszai A.: *A jellem útja c. mű ismertetése.* „Magyar Középiskola” 2. évf. 1909. 248—250. — Ugyanez (Christphoros álnéven) „Religio” 68. évf. 1909. 685—686. l.
 29. *A gimnáziumból távozó ifjaink.* (sa jelzéssel). „Magyar Középiskola” 2. évf. 1909. 313—314. l.
 30. *A Mária-kongregációk vezetőinek VIII. országos értekezlete.* (Christophoros álnéven) „Magyar Középiskola” 2. évf. 1909. 436—437. l.
 31. Nagy—Mattyasovszky: *A lelkiélet könyve c. mű ismertetése.* „Magyar Középiskola” 2. évf. 1909. 497—499.
 32. Bangha B.: *Jellemrajzok a katolikus Egyház életéből c. mű ismertetése.* „Magyar Középiskola” 2. évf. 1909. 565—567.
 33. *Szűz Mária szeplőtelen fogantatása jóhír.* „Szent Gellért”. 1908. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 34. *Végső célunk és az Oltáriszentség.* „Örökimádás” 1908. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
 35. *A keresztény házasság.* Hat esküvői beszéd. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.

36. *Egy kiváló nevelő szellemi pályája.* (Foerster) „Religio” 68. évf. 88–90 és 102–104. 1. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
37. *Baruzzi: Leibniz avec des nombreux textes inédits c. mű ismertetése.* „Katholikus Szemle” 1909. 870–872. 1.
38. *Karenovics József: Erkölcsi nevelés, és Ember Sándor: Az erkölcsi nevelés problémája c. művek ismertetése.* „Katholikus Szemle” 23. köt. 1909. 1097–1098. 1.
39. *A jelenkori etikai nevelés követelése és a középiskolai vallásoktatás.* „Katholikus Nevelés” 3. évf. 1909. 417–427. és 474–483. 1.
40. *Kaszás Rajmund: Az állati lélek c. mű ismertetése.* „Katholikus Szemle” 24. köt. 1910. 117. 118. 1.
41. *Lehmen, A.: Logik, Kritik und Ontologie, és Gredt, J.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae c. művek ismertetése.* „Katholikus Szemle” 24. köt. 1910. 229–231.
42. *Hadzsega Bazil: Természetbölcselet és világnézet c. mű ismertetése.* „Katholikus Szemle” 24. köt. 1910. 1011–1013. 1.
43. *Vogt, E.: A fehér liliom c. mű ismertetése.* „Magyar Középiskola” 3. évf. 1910. 242.
44. *Gyűlések, kurzusok...* (Christophoros álnéven). „Magyar Középiskola” 3. évf. 1910. 426–427. 1.
45. *A győri beszéd.* (Christophoros álnéven). „Magyar Középiskola” 3. évf. 1910. 482–483.
46. *Kornis Gy.: A pszichológia és logika elemei és Elemi pszichológiai kísérletek c. művek ismertetése.* „Magyar Középiskola” 4. évf. 1911. 39–43.
47. *Gerely József: A katechezis az apostolok idejében c. mű ismertetése.* „Magyar Középiskola” 4. évf. 1911. 378. 1.
48. *Szuszai A.: Kalauz a Krisztusi életre c. mű ismertetése.* „Magyar Középiskola” 4. évf. 1911. 434–439.
49. *Kozári Gyula: Emberi okmányok a tegnapi és holnap irodalmából c. mű ismertetése.* „Religio” 70. évf. 1911. 46–48. 1.
50. *Werdenich E.: A természetbölcselet kézikönyve c. mű ismertetése.* „Katholikus Szemle” 25. köt. 1911. 870–873.
51. *Gredt, J.: Metaphysica, ethica c. mű ismertetése.* „Katholikus Szemle” 26. köt. 1912. 691–692.
52. *Bognár Czevil: A fizika alapfogalmainak és alapelveinek ismeretelméleti vizsgálata c. mű ismertetése.* „Katholikus Szemle” 26. köt. 1912. 667–669. 1.

53. Lehmen, A.: *Theodicee c. mű ismertetése*. „Katholikus Szemle” 27. köt. 1913. 1119–1120.
54. Maywald Kal. József. „Alkotmány” 1911. okt. 31.
55. Dr. Prónai Antal. „Alkotmány” 1914. máj. 30.
56. Foerster Budapesten. „Élet” 4. évf. 1912. 553–556.
57. Tóth Kálmán: *A magánkinyilatkoztatásokról c. mű ismertetése*. „Hittudományi Folyóirat” 23. évf. 1912. 369–370.
58. Pesch, Chr.: *Praelectiones dogmaticae c. mű ismertetése*. „Hittudományi Folyóirat” 24. évf. 1913. 154–156. l.
59. Klimke, Fr.: *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen c. mű ismertetése*. „Hittudományi Folyóirat” 24. évf. 1913. 156–163. l.
60. Székely István: *A hegyi beszéd magyarázata c. mű ismertetése*. „Religio” 72. évf. 1913. 804–806. l.
61. Pesch, Chr.: *Compendium theologiae dogmaticae c. mű ismertetése*. „Religio” 73. évf. 1914. 853–855. l.
62. *A Louvain-i piaristáknál*. Cikk a „Kalazantinum” c. folyóiratban, 19. évf. 1914.

III.

Könyvismertetéseinél és cikkeinél jelentősebbek a középiskolák négy felső osztálya számára írt hittankönyvei, és rendtársával, Sík Sándorral együtt írt imádságoskönyve. Hittankönyvei és imádságoskönyve sok kiadást értek meg, és majdnem negyven éven keresztül használatban voltak az egész országban.

63. *Katholikus hitvédelem*. Középfokú iskolák legfelső osztálya számára és magánhasználatra. Bp. 1907. Szent István Társulat. 11 11. – 2. átdolgozott kiad. 1913. VI, 150 l. – 3. kiad. 1918. VI, 147. l. – 4. kiad. 1922. VI, 147. l. – 5. kiad. 1927. VI, 147 l. – 6. kiad. 1931. VI, 148 l. – 7. kiad. 1938. VI, 148 l. – 8. kiad. 1939. VI, 148 l. – 9. kiad. 1941. VI, 148 l. – 1942-ben, 1944-ben és 1946-ban újra nyomták a 9. kiadást.
64. *Katholikus egyháztörténelem*. Középfokú iskolák részére. Bp. 1911. Szent István Társulat. VIII, 179 l. – 2. kiad. 1916. VII, 131 l. – 3. kiad. 1920. VII, 131, 25 l. – 4. kiad. 1923. VII, 131, 25 l. – 5. javított kiad. 1926. VII, 128, 35 l. – 6. kiad. 1929. VII, 128, 35 l. – 7. kiad. 1932. VII, 128, 35 l. – 8. kiad. 1936. VII, 128, 35 l. – 9. kiad.

1939. VII, 129, 35 l. — 10. kiad. 1940. VII, 129, 35 l. — 11. kiad. 1941. VII, 129, 35 l. — 12. kiad. 1942. VII, 129, 35 l. — 13. kiad. 1943. VII, 129, 35 l. — 14. kiad. 1946. VII, 129, 33 l.
65. *Katolikus hittan*. Középfokú iskolák számára. Bp. 1911. Szent István Társulat, VIII, 147 l. — 2. átdolgozott kiad. 1915. VIII, 115, 25 l. — 3. kiad. 1918. VII, 115, 23 l. — 4. kiad. 1921. VII, 116, 25 l. — 5. kiad. 1923. VII, 115, 25 l. — 6. kiad. 1925. VII, 116, 25 l. — 7. kiad. 1927. VII, 115, 25 l. — 8. kiad. 1929. VII, 115, 25 l. — 9. kiad. 1932. VII, 115, 25 l. — 10. kiad. 1934. VII, 115, 25 l. — 11. kiad. 1936. VII, 115, 25 l. — 12. kiad. 1938. VII, 115, 25 l. — 13. kiad. 1939. VII, 115, 25 l. — 14. kiad. 1940. VII, 115, 25 l. — 15. kiad. 1941. VII, 115, 25 l. — 1942-ben, 1943-ban, 1945-ben és 1946-ban újra nyomták a 15. kiadást.
66. *Katolikus erkölcstan*. Középfokú iskolák számára. Bpest, 1912. Szent István Társulat, VIII, 151 l. — 2. átdolgozott kiad. 1915. VI, 116, 29 l. — 3. kiad. 1918. VI, 116, 29 l. — 4. kiad. 1921. VI, 116, 29 l. — 5. kiad. 1922. VI, 117, 29 l. — 6. kiad. 1925. VI, 117, 29 l. — 7. javított kiad. 1928. VI, 117, 32 l. — 8. kiad. 1930. VI, 117, 32 l. — 9. kiad. 1934. VI, 117, 32 l. — 10. kiad. 1936. VI, 117, 32 l. — 11. kiad. 1939. VI, 117, 32 l. — 12. kiad. 1939. VI, 117, 35 — 13. kiad. 1941. VI, 117, 35 l. — 1943-ban, 1944-ben, 1946-ban és 1947-ben újra nyomták a 13. kiadást.
67. *Imádságoskönyv*. Egyszersmind kalauz a lelki életre. A tanulóifjúság számára (Sík Sándorral együtt.) Bp. 1913. Szent István Társulat. 662 l. — 2. kiad. 1917. 662 l. — 3. kiad. 1917. 662 l. — 4. kiad. 1920. 662 l. — 5. kiad. 1922. 662 l. — 6. kiad. 1925. 662 l. — 7. kiad. 1927. 662 l. — 8. kiad. 1930. 662 l. — 9. kiad. 1934. 676 l. — 10. kiad. 1937. 676 l. — 11. kiad. 1940. 692 l. — 12. kiad. 1943. 691 l. — 1946-ban, 1947-ben és 1949-ben újra nyomták a 12. kiadást.

IV.

Iskolába járó és már kikerült tanítványait tartotta szem előtt akkor is, amikor pályadíjat nyert munkáit, doktori értekezését és jelentősebb előadásait megjelentette, továbbá a századunk elején ünnepelt pedagógusnak Fr. W. Foersternek két munkáját magyarra fordította.

68. *Főbb elméletek az értelmi ismeretek eredetéről*. Bölcsellettörténeti kritikai tanulmány. Az egyetem hittudományi karán pályadíjat nyert

- munka. Különlenyomat a „Bölcseleti Folyóirat” 1902–1903 évfolyamaiból. Egyes részei megjelentek „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
Budapest, 1903. Athenaeum, 322 l.
69. *A szeplőtelen fogantatás hitágazatának tartalma, igazsága és hittani jelentősége.* A Szegedi Városi Főgimnázium jubileumi ünnepségén, 1904. december 8-án tartott ünnepi beszéd. Különlenyomat a főgimnázium 1905–04. évi Értesítőjéből. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
Szeged, 1905. 8 l.
70. *Kezdet és vég a világfolyamatban.* Hittudományi doktori értekezés. Egyes részei megjelentek „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
Bp. Szent István Társulat, 1907. 167 l.
71. *Energetika és bölcselet.* Felolvasás az Aquinói Szent Tamás Társaságban. Különlenyomat a „Hittudományi Folyóirat” 1908. évi évfolyamából. Megjelent az „Ige szolgálatában” c. műben is.
Bp. Athenaeum, 1908. 57. l.
72. *Istenérvek középiskolai hittanításunkban.* Felolvasás a Hittanárok és Hitoktatók első katechetikai kurzusán, 1908. július 3-án. Különlenyomat a „Katholikus Nevelés” c. folyóirat 3. évfolyamából.
Bp. 1909. Stephanaeum, 29 l.
73. *Az anyag mivoltáról.* Természetbölcseleti értekezés. Felolvasás az Aquinói Szent Tamás Társaság ülésén, 1910. okt. 5-én. Különlenyomat a „Hittudományi Folyóirat” 22. évfolyamából.
Bp. Athenaeum, 1911. 93 l.
74. *Szemponatok a mai panteizmus étiológiájához.* Cikk. „Religio” 89. évf. 1910. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményben is.
75. *Krisztus jelenléte az Oltáriszentségben.* Megjelent az „Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is. Bp. 1910. Szent István Társulat, 68 l. (Hitvédelmi könyvtár).
76. *Az istenbizonyítás logikája.* Különlenyomat a „Hittudományi Folyóirat” 1913. évi évfolyamából.
Bp. 1913. Stephanaeum, 161 l.
77. *Fr. W. Foerster: A nemi élet etikája és pedagógiája.* Fordította Schütz Antal.
Bp. 1909. Szent István Társulat, 199 l. — 2. kiad. 1912. 208 l.
78. *Fr. W. Foerster: Élet és jellem.* Fordította Schütz Antal. Bp. 1913.

A Szociális Misszió Társulat kiadása. 340 l. — 2. jav. kiadás: 1914. 340 l. — 3. kiad. 1920. VIII, 331 l. — 4. kiad. 1934. VIII, 337 l. — 5. kiad. 1944. VIII, 337 l.

V.

Az 1914–15. tanévet a gimnáziumban a világháború miatt már május elején befejezték. Ez módot adott Schütznek arra, hogy Würzburgban a májustól augusztusig tartó második félévben a Külpe által alapított pszichológiai laboratóriumban, Külpe asszisztensének, Petersnek vezetésével dolgozzon. Közben a teológiai kar előadásait is hallgatta. Másik pszichológiai professzora, Marbe felszólította, hogy készítsen doktori értekezést „a kiemelkedő szótársításokról”. A következő tanévben Budapesten sok ilyen irányú kísérletet végzett diákjain és hallgatóin. A nyár folyamán ismét Würzburgban dolgozott, értekezését elfogadták, levizgáztott és doktorrá avatták.

79. *Kiemelkedő szótársítások.* Felolvasás az Aquinói Szent Tamás Társaság ülésén 1916. január 26-án. Különlenyomat a „Religio” 75. évf. 121–132 és 204–235 l. Megjelent „Az Ige szolgálatában” is. Bp. 1916. 31 l.

VI.

1916-tól 1946-ig a dogmatika professzora volt a Pázmány Egyetem Hittudományi Karán. Két ízben a kari dékán, egy ízben az egyetem rector magnificus-a tisztségét is viselte. Professzorsága nagy eredménye, hogy hallgatóit latin és a nagyközönség számára is hozzáférhető magyar nyelvű dogmatikai tankönyvvel ajándékozta meg. Ezeknek első kiadása a huszas évek elején, átdolgozott és bővített második kiadása a harmincas évek közepén jelent meg. Mivel a dogmatika tanítása szükségessé teszi a skolasztikus filozófia ismeretét, a modern tudományokkal szembeállított skolasztikus filozófiai tankönyvet is írt a huszas évek második felében, és ezt is átdolgozta és kibővítette 1940-ben. Hasonló célkitűzéssel jelent meg Aquinói Szent Tamás szemelvényekben című kétnyelvű munkája a negyvenes évek elején.

80. *Dogmatika.* A katolikus hitigazságok rendszere. Főiskolai és magánhasználatra. Budapest, Szent István Társulat, 1923. I. köt.

- XI, 528 l., II. köt. VIII, 557 l. — 2. bővített kiadás 1937. I. köt. XX, 651 l., II. köt. 736 l. — 3. változatlan kiad. 1944. — 4. változatlan kiad. 1947, de csak az I. kötet jelent meg.
81. *Summarium Theologiae Dogmaticae et Fundamentalis*. Budapest 1923. Soc. S. Stephani. VIII, 346 l. — 2. átdolg. és bőv. kiad. 1935. VIII, 540 l. — 3. kiad. 1936. VIII, 540 l.
 82. *A bölcsélet elemei Szent Tamás alapján*. Bp. 1927. Szent István Társulat. 283 l. — 2. bőv. és átdolg. kiadás 1940. VIII, 584 l. — 3. vált. kiad. 1944, VIII, 544 l. — 4. kiad. 1948. VIII, 584 l.
 83. *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*. Magyarul és latinul. Vál., bev., ford. és magy. Schütz Antal. Budapest, 1943. Szent István Társulat. VIII, 479 l. — 2. vált. kiadás 1943. VIII, 479 l. — 3. kiad. 1943. VIII, 479 l.
 84. *Tanévnyitó beszéd a Pázmány-Egyetem 1932. szept. 19-i közgyűlésén*. Különlenyomat a Budapesti Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem tanácsának 1932. szept. 19-i ülésén mondott beszédek c. kiadványból. Bp. 1932. Egyet. ny. 90 l.
 85. *Titok és tudomány*. Rectori székfoglaló. Bp. 1940. Egyetemi nyomda 33 l.
 86. *A Budapesti Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Tanulmányi, Fegyelmi és Leckepénz-szabályzata*. Kibocsátja Schütz Antal rektor. Bp. 1940. Egyet. nyomda. 111 l.
Egyetemi tanár korábban továbbra is írt cikkeket, ismertetéseket és tartott előadásokat.
 87. *Kinek a pártján van az Isten a háborúban?* Megjelent a Katholikus Népszövetség előadássorozatában 1915. ápr. 14-én, és „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 88. *Hogyan lett a Szociális Missziótársulat?* Cikk „A Szociális Missziótársulat” c. füzetben. 1917.
 89. *Szociális munka és krisztusi jellem*. Megjelent a Szociális Misszió Társulat sorozatos kiadványai között 1917-ben és „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 90. *A középiskolai fiúk nemi védelme*. Előadás a „Nemzetvédő Szövetség a nemi bajok ellen” törvény-előkészítő szakértekezletén 1917. május 19-én. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 91. *Tudomány és világnézet*. Cikk az „Ifjú Nemzet” c. lapban, melynek

- Schütz följjegyzése szerint – csak egyetlen száma jelent meg 1918 végén.
92. *A szentségi jegy mivoltáról.* A „Religio” 77. évf. 1918. 28–47, 93–113, 193–212. 1. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
 93. *Gutberlet, C.: Experimentelle Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der Pädagogie* c. mű ismertetése. „Religio” 77. évf. 1918. 627–630. 1.
 94. *A cserkészmozgalom – Új világ küszöbe.* (Schütz A. a magyar cserkészetről.) „Nemzeti Újság” 11. évf. 1919. márc. 13.
 95. *Szentbeszéd a piüinkösd utáni 9. vasárnapra.* Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 96. *Szilveszter estéjén.* Szentbeszéd a budapesti piarista kápolnában. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 97. *A papi hivatás.* Két újmisen mondott beszéd. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 98. *Pázmány Péter. Willmann.* „Magyar Középiskola” 13. évf. 1920. 101–103. 1. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 99. *A kegyelem mivoltáról.* Megjelent az „Egyházi Lapok” 1920-i évfolyamában és „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 100. *Nemzeti újjászületésünk pszichodinamikai föltételei.* Az Aquinói Szent Tamás Társaságban 1920. május 12-én tartott előadás. Megjelent „Az Ige szolgálatában” című gyűjteményes műben.
 101. *A kegyeletes lelkület és dogmatikai indítékai.* Előadás a budapesti papság havi összejövetelén 1920. november 3-án. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 102. *A Divina Commedia theologiai inspirációja.* A Katholikus Dante-Bizottság 1922. február 12-i emlékünnepeén tartott felolvasás. Megjelent a „Katholikus Szemle” 1922. 6. számában 321–337 lap, és a Reiner János által szerkesztett „Dante emlékkönyv” 1924 c. kiadványban, továbbá „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
 103. *Zubriczky Aladár: Jézus élete és a vallástörténet c. mű ismertetése.* „Religio” 82. évf. 1923. 226–227 1.
 104. *Áldozat-elméletek.* A Pázmány-Egyetem Hittudományi Karán az 1923–24-i tanév első felében tartott különelőadás. Megjelent „Az Ige szolgálatában” című gyűjteményes műben.
 105. *Horváth Sándor: Aquinói Szent Tamás világnézete c. mű ismertetése.* „Egyházi Lapok” 47. évf. 1924. 11–12 1.

106. *Papi hivatásra való nevelés a középiskolában.* Előadás a Hittanárok és Hitoktatók Egyesületének továbbképző kurzusán 1924. június 25-én. Különlenyomat a „Katholikus Nevelés” 16. évf. 1924. nov. dec. számából. 11 l. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” című gyűjteményes műben is.
107. *Katolikus kötelességek a tudománnyal szemben.* Országos Magyar Katolikus Diákszövetség 1924. okt. 11-i nagygyűlésén tartott előadás. Megjelent „Az Ige szolgálatában” című gyűjteményes műben.
108. *A missziós tevékenység dogmatikai indítékai.* Előadás a Hittanárok és Hitoktatók Egyesületének missziós kurzusán 1925. január 9-én. „Katholikus Nevelés” 17. évf. 1925. 130–137. l.
109. *Szabó, P. Sadoc: De scientia beata Christi c. mű* ismertetése. „Religio” 84. évf. 1925. 162–164 l.
110. *Katolikus nemzetnevelő feladatok.* Beszéd a XVII. Orsz. Kath. Nagygyűlésen 1925. október 12-én. Különlenyomat a „Katholikus Nevelés” 18. évf. 1926. 4–11. lapjairól. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
111. *Fiatalság.* A pesti Szent Imre Kollégium estéjén 1925. nov. 24-én a Pesti Vigadóban tartott előadás. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
112. *A mi reményünk.* „Kaposvári Katolikus Értesítő” 2. évf. 1926.
113. *Idő és örökkévalóság.* A budapest-belvárosi egyházközség böjti estjén tartott előadás 1926. márc. 10-én. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben is.
114. *Zubriczky Aladár,* Pázmány-egyetemi tanár. A Szent István Akadémia nevében mondott búcsúztató a ravatalnál, a Pázmány-egyetem csarnokában, 1926. március 28-án. Megjelent „Az Ige szolgálatában” című gyűjteményes műben.
115. *Szent Alajos.* Szentbeszéd a Magyarországi Mária Kongregációk Orsz. Kongresszusa alkalmából a Szent István bazilikában, 1926. május 23-án. „Katholikus Nevelés” 18. évf. 1926. 237–240. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” című gyűjteményes műben is.
116. *Canisius Szent Péter tollal a kezében.* Szentbeszéd a jezsuiták budapesti templomában tartott triduumon 1926. dec. 7-én. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.
117. *Székely István,* Pázmány-egyetemi tanár. A Magyar Tudományos Akadémia nevében mondott búcsúztató a sírnál, 1927. február 28-án. Megjelent az „Akadémiai Értesítő” 38. kötetében és „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményes műben.

118. *Tudomány és világnézet*. Megjelent a „Vox Academica” első számában, 1927-ben.
119. *A klasszikus ferences theologia*. Különlenyomat a magyar ferencesek „Szent Ferenc nyomdokain” c. jubileumi művéből. Bp. 1927. Pesti Könyvnyomda Rt. 51 l. — Némileg átdolgozva megjelent a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes műben.
120. *A világ vége a theológia és a természettudomány szerint*. A „Katholikus Diákszövetség” hittudományos kurzusán 1927. okt.–nov.-ben tartott előadás. Megjelent „Az Ige szolgálatában” című gyűjteményes műben.
121. *Az egyházi pálya*. A Budapesti Piarista Diákszövetség pályaválasztási kurzusán 1928. január 5-én tartott előadás. Megjelent az „Életpályák” c. füzetben, Bp. 1928. Székesfővárosi házi nyomda, 5–10 l. — Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
122. *Vörösmarty*. A Budapesti Piarista Diákszövetség 1928. dec. 6-án tartott lakomáján mondott serlegbeszéd. Megjelent az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
123. *Harminc éves találkozóra*. 1929. pünkösd napján mondott szentbeszéd. „Szegedi Katolikus Tudósító” 1929. június 1. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
124. *Huszonöt éves papságra*. Válasz rendtárs-tanítványaim üdvözlésére 1929. június 23-án. Megjelent az „Eszmék és eszmények” című gyűjteményes műben és különlenyomatban.
125. *A középiskolai vallástan mint tantárgy*. Előadás a Hittanárok és Hitoktatók Kongresszusán, 1930. június 23-án. „Katholikus Nevelés” 21. évf. 1930. 228–236. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
126. *Kiss János ravatalánál mondott búcsúbeszéd*, 1930. aug. 22-én. Megjelent „A Szent István Akadémia Értesítőjében” és az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
127. *Szent Ágoston. Halálának 1500 éves fordulójára*. „Katholikus Szemle” 44. köt. 1930. 385–403. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. műben „Szent Ágoston másfélezer év távlatában” címen.
128. *Házasság, szűzesség, szüziesség*. „Kaposvári Katolikus Értesítő” 6. évf. 1930. nov. 1. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” című gyűjteményes műben.
129. *Szent Ágoston ma*. Rádióelőadás 1930-ban. „Élet” 1930. dec. 21. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.

130. *Szent Ágoston karakterológiai jelentősége.* De Trinitate című műve alapján. Felolvasás a Magyar Filozófiai Társaság Szent Ágoston emlékünnepeén, 1931. január 20-án. „Athenaeum” 1931.
131. *Zubriczky Aladár emlékezete.* Beszéd a Budapesti Piarista Diákszövetség 1931. március 8-án tartott közgyűlésén. Bp. 1931. Székesfővárosi nyomda, 9 l. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
132. *Istennel vagy Isten nélkül?* „Fiatal Magyarország” 1931. március 1. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
133. *A teológiai tanárok szakképzettsége.* A teológiai tanárok országos értekezletén, 1931. június 25-én tartott előadás. Megjelent „A Teológiai Tanárok Országos Értekezlete” c. füzetben. Székesfehérvár, 1931. és az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
134. *A dogmák időszerűsége.* Felelet egy kérdésre. „Nemzeti Újság” 1931. okt. 4. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
135. *Korunk válsága és az Oltáriszentség.* Előadás az eucharisztikus díszgyűlésen, 1931. október 12-én. „Örökimádás” 11. sz. 1931. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
136. *A diakonátus dogmatikai eszméje.* Két elmélkedés a Központi Szemináriumban. Különlenyomat a bp-i papnövendékek „Magyar Iskolájának” jubileumi Emlékönyvéből. Bp. 1931. Kapisztrán nyomda, Vác. 23 l. — Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
137. *A papság szociális nevelése.* Előadás a Hittanárok és Hitoktatók Szociális Kurzusán, 1932. január 25-én. „Katolikus Nevelés” 24. évf. 1932. 65–76 l. — Megjelent még az „Eszmék és eszmények” című gyűjteményes műben.
138. *Szellemi szintézis és vallás.* Előadás az Eötvös Kollégiumban 1932. május 13-án. Megjelent az „Őrség” című gyűjteményes műben.
139. *Schütz A. lelkigyakorlatából vett néhány gondolat.* Összeállította Degré Alajos. „Fiatal Magyarország” 2. évf. 1932. jún.
140. *Szent Anzelm tudományos jelentősége.* Elnöki megnyitó az Aquinói Szent Tamás Társaság 1933. ápr. 5. ünnepi gyűlésén. „Katolikus Szemle” 47. köt. 1933. 401–411. l. — Megjelent még az „Őrség” c. gyűjteményes műben „A skolasztika atyja” címen.
141. *A legnagyobb magyar bölcselő.* Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1933. okt. 18-án tartott Pauler-emlékülésén mondott megnyitó.

- Megjelent az „Athenaeum” Pauler-számában 1933. és az „Őrség” című gyűjteményes műben.
142. *Örökimádás*. A katolikus nagygyűléssel kapcsolatos eucharisziás gyűlésen tartott előadás 1933. október 11-én. „Örökimádás” 1934. évi évfolyama. Megjelent még az „Őrség” c. gyűjteményben.
 143. *Hogyan keletkezett a Missziótársulat?* „Keresztény nő” 21. évf. 1933. okt. – nov.
 144. *A piarista iskola szelleme*. A budapesti piarista kápolnában 1933. november 26-án mondott ifjúsági szentbeszéd. Megjelent a Budapesti Piarista Gimnázium 1933–34. Értesítőjében és a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben.
 145. *A hittudomány jelen fázisa és feladatai*. „Theologia” 1. évf. 1934. 1–20, 97–111 l. Megjelent még az „Őrség” c. gyűjteményes műben.
 146. *A dogmatika irodalma*. „Theologia” 1. köt. 1934. 264–271. l.
 147. *Fr. Lueger: Die Unsterblichkeitsfrage bei Joh. Duns Scotus című mű ismertetése*. „Theologia” 1. köt. 1934. 284. l.
 148. *Katolikus világnézés*. „Katolikus Szemle” 48. köt. 1934. 4–6. Megjelent még az „Őrség” című gyűjteményes műben.
 149. *Az „őstehetségek”*. „Budapesti Hírlap” 1934. szept. 20. Megjelent még a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben.
 150. *A katolikus család mint eszmény és valóság*. „Élet” 25. évf. 1934. 693–694. l.
 151. *Tömeg és elit*. Előadás a Katolikus Szemle első előadássorozatán, 1935 februárjában. „Katolikus Szemle” 49. köt. 1935. 277–286. és 336–342. l. Megjelent még az „Őrség” c. műben.
 152. *Válság-teológia*. „Theologia” 2. köt. 1935. 75–79 l.
 153. *„Bölcséleti szintézis”*. „Theologia” 2. köt. 136. 79–80 l.
 154. *Április 2.* „Keresztény Nő” 23. évf. 1935. ápr. Megjelent még a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben, továbbá „Hazavárás” címen a „Piarista Öregdiák” 4. évf. 1940. 1. számában.
 155. *Az államiság dogmatikai gyökere és normája*. Az esztergomi katolikus nyári egyetemen tartott bevezető előadás 1935. június 21-én. Megjelent az „Őrség” c. gyűjteményes kötetben.
 156. *Az újabb idők legnagyobb hittudósa*. Scheeben születésének századik évfordulója alkalmából. „Theologia” 2. évf. 1935. 166–174 l. Megjelent még az „Őrség” c. gyűjteményben.
 157. *Hittudomány és hitélet*. „Theologia” 3. évf. 1936. 1–7 l. Megjelent még az „Őrség” c. gyűjteményben.

158. *Tudományelmélet és hittudomány.* „Theologia” 3. köt. 1936. 366–371. l.
159. *Mea culpa.* „Keresztény Nő” 24. évf. 1936. 36–37. l.
160. *Szociális kötöttség és szellemi szabadság.* A „Katolikus Szemle” előadássorozatán tartott előadás 1936. április 1-én. Megjelent az „Őrség” c. műben.
161. *Húsvétest.* Rádióelőadás 1936. április 11-én. Megjelent az „Őrség” c. műben.
162. *Szent őrség.* Első része Vigilia címen megjelent mint bevezető a „Vigilia” első számában, 1935-ben. Második része „Az Új Kor” 1936. évi évfolyamának 1. számában. Mindkét része olvasható az „Őrség” című gyűjteményben is.
163. *Miért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget?* „Theologia” 4. köt. 1937. 1–21. l. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes kötetben.
164. *Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítése.* „Theologia” 4. köt. 1937. 97–107. l. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes kötetben.
165. *Descartes és Szent Tamás.* Megnyitó beszéd az Aquinói Szent Tamás Társaság 1937. évi közgyűlésén, március 10-én. „Bölcséleti Közlemények” 3. köt. 1937. 1–8. l. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes kötetben.
166. *Tegnap és holnap között.* „Katolikus Szemle” 51. köt. 1937. 257–266. l. Megjelent még a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes kötetben.
167. *Mi a vallás?* „Theologia” 4. köt. 1937. 289–297. l. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes kötetben.
168. *A vallás hazája.* „Tükör” 5. évf. 1937. dec.
169. *A vallás mai helyzete.* Megjelent „A mai világ képe” c. kiadvány (Kir. M. Egyet. ny.) 1. kötetében 1938-ban. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. kötetben és különlenyomatban is.
170. *Az elmélet és gyakorlat szempontjai az egyetemi oktatás célkitűzésében.* Előadás az 1936. évi Orsz. Felsőoktatási Kongresszuson. Különlenyomat a „Magyar Felsőoktatás” c. műből. Bp. 1937. Egyet. ny. 14. l.
171. *Előszó Fr. W. Faber: Ez nagy szentség valóban címmel fordított könyvéhez.* — Fordította a budapesti növendékpapság Magyar Iskolája. Megjelent 1937-ben.
172. *Prodromos.* Előszó a „Magyar Katolikus Elbeszélők” c. novella-

- gyűjteményhez, amely a Franklin Társulat kiadásában jelent meg 1937-ben. 5—10 l.
173. *Turul és kereszt.* Rádiófelolvasás Prohászka halálának 10. évfordulóján, 1937. ápr. 2. „Vigilia” 1938. 4. évf. 4—8. l. Megjelent még a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben is.
 174. *Krisztus, antikrisztus, krisztushordozók.* „Nemzeti Újság”. 1. rész: 1937 máj. 2., 2. rész: 1938. máj. 29. Mindkét rész megjelent még a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben is.
 175. *Mit adhatnak a könyvek?* Megjelent Kőhalmi Béla „Az új könyvek” c. kiadványban. Bp. 1937. Megjelent még a „Magyar életerő” c. gyűjteményes műben.
 176. *Európa sorsdöntő órája.* „Vasárnap” 1937. febr. 28.
 177. *A nemzetnevelő Pázmány.* Felolvasás a Szent István Akadémia Pázmány Péter halála 300. évfordulója emlékére 1937. december 12-én tartott XXI. ünnepi ülésén. Budapest, 1938. Stephanaeum ny. 21 l.
 178. *Az Eucharisztia helye a hitrendszerben.* „Theologia” 5. köt. 1938. 97—105. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes műben.
 179. *Szent Tamás tanítása az eucharisztikus színekről.* Megnyitó az Aquinói Szent Tamás Társaság közgyűlésén 1938. márc. 9-én. „Bölcséleti Közlemények” 4. köt. 1938. 1—9. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes műben is.
 180. *Mik nekünk a szentek?* Bevezető cikk a „Korunk szentjei” c. könyvhöz, amely a Magyar Katolikus Írók Könyvei sorozatban jelent meg, a Révai nyomásával, 1938-ban. 5—17. l.
 181. „Disputa”. „Vigilia” 4. évf. 1938. 249—252. l.
 182. *Vigiliás lelkület.* „Vigilia” 1938. 4. évf. 661—662. l. Megjelent még a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben is.
 183. *Az eucharisztia-alapító krisztusi tanúság gyökere és ereje.* „Vigilia” 1938. 4. évf. 764—775. l.
 184. *Szent Tamás szellemtörténeti megvilágításban* „Theologia” 5. köt. 1938. 362—366. l.
 185. *Magyar karácsonyest 1938-ban.* Rádiófelolvasás karácsony estéjén. Megjelent a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben.
 186. *A szenttamási istenbizonyítás gnózeológiájához.* Megnyitó beszéd az Aquinói Szent Tamás Társaság 1939. március 8-i közgyűlésén. „Bölcséleti Közlemények” 5. évf. 1939. 1—7. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes kötetben.

187. *A glosszologia*. Különlenyomat a Theologia 6. évf. 1939. 195–203. lapjairól. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes műben is.
188. *Húsvétest 1939-ben*. Felolvasás a rádióban 1939. ápr. 8-án. Megjelent a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes műben.
189. *Magyar bizás*. „Egyedül vagyunk” 2. évf. 1939 május. Megjelent még a „Magyar Életerő” c. gyűjteményes kötetben.
190. *A szentek legtudósabbja és a tudósok legszentebbje*. Szentbeszéd a budapesti domonkosok templomában. „Credo” 17. évf. 1939. 62–64. és 77–80. l. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményes kötetben.
191. *A házasság eszménye*. „Asszonyok-leányok” 7. évf. 1940 jan.
192. *Időszzerű missziós meggondolások*. Cikk az Unio Cleri 14. évkönyvében, 1940. Megjelent még a „Titkok tudománya” c. gyűjteményben.
193. *Tősgyökeresség*. „Keresztény Nő” 28. évf. 1940 május.

VII.

Amikor ezüstmiséjéhez készülődött, egy kötetbe gyűjtötte addigi dolgozataiból, előadásából és beszédeiből azokat, amelyekről úgy gondolta, hogy másoknak is útmutatásokat és indításokat adhatnak. Élete során ezenkívül még négy ilyen gyűjteményes művet adott ki. Az ezekben olvasható cikkek és tanulmányok az eddigiekben a maguk helyén említésre kerültek.

194. *Az Ige szolgálatában*. Összegyűjtött dolgozatok, előadások, beszédek. Budapest, Hungária ny. 1928. Saját kiadás, VIII, 642 l.
195. *Eszmék és eszmények*. Összegyűjtött dolgozatok, előadások, beszédek. Budapest, 1933. Stephanaeum, 230 l.
196. *Őrség*. Korkérdések és tájékozódások. Budapest, 1936. Szent István Társulat, 314 l.
197. *Magyar életerő*. (Korszerű magyar könyvek c. sorozat 1. szám) Budapest, 1939. Korda nyomda, 153 l.
198. *Titkok tudománya*. Korszerű hittudományos dolgozatok. Budapest, 1940. Szent István Társulat, IV, 349 l.
199. *A szentek élete az év minden napjára*. Szerkesztette, 46 szent életét írta és az apróbetűs cikkek 94 százalékát is ő írta. Munkatársai:

Balanyi György, Sebes Ferenc, Szamek József és Tomek Vince
piaristák, I–IV. köt.
Budapest, Szent István Társulat, 1932–1933.

VIII.

Prohászka Ottokárt régóta ismerte Schütz Antal, hallgatta előadásait, olvasta írásait, nyaraláskor is nemegyszer együtt voltak. Prohászka 1927-ben bekövetkezett halála alkalmából több ízben előadott és írt róla. Prohászka összegyűjtött munkáinak szerkesztésére és sajtó alá rendezésére is őt kérte fel a Szent István Társulat.

200. *Gyászbeszéd Prohászka Ottokár temetésekor a székesfehérvári székes-egyházban* 1927. április 6-án. „Keresztény Nő” 1927. évi évfolyam. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményben.

201. *Prohászka Ottokár emlékezete*. Előadás a Hittanárok és Hitoktatók Egyesületében 1927. május 19-én. „Katholikus Nevelés” 19. évf. 1927. 209–216 l. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményben és különlenyomatban is.

202. *Prohászka Ottokár a hittudós*. „Magyar Kultúra” 14. évf. 1927. 337–341 l.

203. *Prohászka Ottokár emlékezete*. Beszéd a Katholikus Nagygyűlésen 1927. október 18-án. Különlenyomat a Katholikus Almanach 1928. évi kötetéből.

Bp. 1928. 15 l. Megjelent „Az Ige szolgálatában” c. gyűjteményben is.

204. *Prohászka Ottokár emlékezete*. Felolvasás a Szent István Akadémia 1927. dec. 18-i ünnepi ülésén. „Katholikus Szemle” 43. köt. 1928. 65–69. l. Megjelent még „Az Ige szolgálatában” c. műben is.

205. *Prohászka rendkívülisége*. „Korunk Szava” 1932. okt. 15. Megjelent az „Eszmék és eszmények” c. kiadványban is.

206. *Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái 25 kötetben*. Bevezetésekkel és jegyzetekkel ellátta Schütz Antal.
Budapest, 1929. Szent István Társulat.

207. *Prohászka pályája*. Élet- és jellemrajz. Különlenyomat a Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái 25. kötetéből.

Bp. 1929. Stephanaeum, 152. 2 l. 6 melléklet.

208. *Prohászka Ottokár: Élet kenye*. Az Oltáriszentség imádása. Különlenyomat Prohászka Ottokár összegyűjtött munkáiból.

Bp. 1929. Szent István Társulat. 356 l.

IX.

1929 decemberében az egyetemi katolikus ifjúsági egyesületek kérték a Hittudományi Kartól, hogy hirdessen olyan világnézeti előadásokat, amelyeket a többi kar hallgatói is felvehetnek. Az előadások tartására Schütz Antalt kérte fel a Kar. 1930-tól kezdve 6 éven át a tanév első felében hirdette meg a tíz-tíz előadásból álló sorozatot. Ezeket a „publicum”-okat szép számban látogatták nem-egyetemisták is. Négy sorozat megjelent könyvalakban, némelyik idegen nyelvre fordítva is.

209. *Krisztus*. Tíz előadás valamennyi kar hallgatóinak. Bp. 1932. Szent István Társulat. 270 l. (Szent István könyvek sorozat 100–101. – 2. kiadás: 1940. 299 l. (Isten országa sorozat 1. köt) – 3. kiadás: 1944. 299 l.

210. *A házasság*. Tíz előadás.

Bp. 1933. Szent István Társulat. 223 l. (Szent István könyvek sorozat, 109. sz.). – 2. kiad. 1940. 223 l. (Isten országa sorozat 2. sz.) – 3. kiad. é. n. (1943), 223 l. – 4. kiad. é. n. Az előbbinek változatlan lenyomata.

211. *Isten a történelemben*. Tíz előadás.

Bp. 1934. Szent István Társulat. 320 l. (Isten országa sorozat 3 köt.) – 2. kiad. 1934. 320 l. – 3. kiad. 1940. 320 l. – 4. kiad. é. n. 320 l. – 5. kiad. 1943. 320 l.

212. *Az örökkévalóság*. Tíz előadás.

Bp. 1936. Szent István Társulat. 336 l. (Isten országa sorozat 4. köt.) – 2. kiad. 1937. 336 l.

213. *Eucharisztia*. Az Oltáriszentség a hit és ész világánál.

Bp. 1938. Szent István Társulat. 358 l. (Isten országa sorozat 5. köt.) – 2. átnézett kiadás 1943. 358 l.

X.

A *Hittanárok és Hitoktatók Egyesületének* megalakulása (1906) óta tagja és sokáig főjegyzője volt. Az egyesület életében élénk tevékenységet folytatott. Előadásainak jó része megjelent a *Katholikus Nevelés* című egyesületi lapban.

1908 óta titkára, 1930-tól 1947-ig elnöke volt az *Aquinói Szent Tamás Társaságnak*. Itt tartott előadásait jórészt a *Katholikus Szemlében* tette közzé. A Társaság 1935 óta Szent Tamás könyvtár címen bölcseleti

tárgyú kisebb könyveket jelentetett meg. Ezekben is olvashatók cikkek Schütz Antaltól.

214. *Mi a bölcselet?* A Szent Tamás Társaság első bölcseleti kurzusának bevezető előadása 1934 decemberében. Megjelent a Szent Tamás könyvtár 1. füzetében.

Bp. 1935. Stephanaeum ny. 3–20 l. Megjelent még az „Őrség” c. gyűjteményes műben is.

215. *Keresztény bölcselet.* A Szent Tamás Társaság bölcseleti kurzusán tartott előadás 1935 februárjában. Megjelent a Szent Tamás könyvtár 1. füzetében. Bp. 1935. Stephanaeum ny. 94–114 l. Megjelent még az „Őrség” c. gyűjteményes kötetben is.

216. *Szellemi és nem-szellemi valóságok.* Megjelent a Szent Tamás könyvtár 4. füzetében.

Bp. 1938. Stephanaeum ny. 60–84 l.

217. *Ki a mi Istenünk?* Megjelent a Szent Tamás könyvtár 5. füzetében. Budapesten, 1939. Stephanaeum ny. 82–101 l. Megjelent még a „Magyar életerő” c. gyűjteményes műben.

A Szent István Akadémia hittudományi és bölcseleti osztálya 1909-ben rendes tagjává, 1951-ben tiszteleti tagjává választotta. Felolvasásait a Katholikus Szemlében közölték.

A Magyar Tudományos Akadémia második osztálya 1925-ben levelező, 1939-ben rendes tagjának választotta. Az Akadémiában négy ízben tartott felolvasást.

218. *Charakterologia és aristotelesi metafizika.* Székfoglaló értekezés a Magyar Tudományos Akadémia második osztályának 1927. évi április 4-én tartott ülésén.

Budapest, 1927. Kiadja a MTA 74 l.

219. *Logikák és logika.* Székfoglaló értekezés. Mint rendes tag felolvasta a Magyar Tudományos Akadémia második osztályának 1939. december 18-án tartott ülésén.

Bp. 1941. MTA 90 l.

220. *Prohászka mint akadémikus.* Felolvasta a Magyar Tudományos Akadémia ünnepi közgyűlésén 1936. május 17-én.

Bp. 1936. Franklin ny. 31 l.

XI.

1941 februárjában agyvérzés és baloldali bénulás érte. Szeptembertől már taníthatott három éven át és — ha nem is a nála megszokott mértékben — később is folytatta régi tevékenységét. Betegsége idején orvosi tanácsára írta meg önéletrajzát. Néha kisebb, 1948-tól kezdve már nagyobb agyérögörcsök is felléptek nála, és utolsó huszonegy hónapját betegségben kellett töltenie, teljes leépültségben.

221. *A piarista eszmény.* Rádióelőadás. Különlönyomat a piarista jubileumi Emlékkönyvből. Budapest, 1942.

222. *Életem.* Emlékezések.

Budapest, 1942. Szent István Társulat. 249 l.

223. *Az egység útjának kátyúja és emelkedője.* „Az Egység Útja” 1. évf. 1943. 1. sz.

224. *A mennyország királynője.* „Áve Mária” 7. évf. 1944. 1. sz. 3—4 l.

225. *Szent Ágoston Confessiói magyarul.* (Balogh József fordítása). Különlönyomat a „Budapesti Szemle” 1944. évi januári füzetéből.

226. *A papi műveltség mélyítése.* „Papi lelkeség” c. füzet 14. száma. Szeged, 1944.

227. *A keresztény egység-mozgalom transzcendens normája.* I. rész. „Az Egység Útja” 2. évf. 1944. 10. sz. 292—294 l.

228. *Struktúrtörvények a dogmák világában.* „Theologia” 14. évf. 74—85 l.

229. *A búzakenyér kérdése.* „Áve Mária” VIII. évf. 1945? 4—6 l.

230. *Legújabb bölcséleti áramlatok.* Előadás a Hittanárok és Hitoktatók 1947. évi kongresszusán. Megjelent a „Kongresszusunk” c. sokszorosított füzetben.

231. *Asszisi Szent Ferenc mint nevelő.* A szombathelyi ferences teológián tartott előadás 1947. augusztus 17-én. Különlönyomat a „Magyar Barát” c. lap 1948. pünkösdi számából.

XII.

Idegen nyelven megjelent írásai

232. *Zur Psychologie der bevorzugten Assoziationen und des Denkens.* Inaugural-Dissertation. Würzburg, 1916. 74 l. Megjelent még: Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen. Band 4. Heft 4. S. 187 ff. Leipzig, B. G. Teubner, 1917.

233. *Ottokár Prohászka, ein grosser Bischof der Gegenwart*. „Hochland” 1930–31. 4. füzet. Megjelent még az „Eszmék és eszmények” c. gyűjteményes műben.
234. *Pauler und die christliche Philosophie*. Gedächtnisrede in der Thomas-Gesellschaft, Budapest am 18. Okt. 1933. „Gedänkschrift für Akos von Pauler”.
235. *Um die katholische Kulturmethode*. „Schönere Zukunft” 1936–37. Jg. 12. No. 25. P. 659 sq.
236. *Gott in der Geschichte*. Eine Geschichtsmetaphysik und -theologie. Ins Deutsche übertragen von Veremund Zoltán. Salzburg, 1936. Pustet. Pp 292.
237. *Deus na Historia, una metaphysica et theologia de Historia*. Ford. Antonio Sancho. Rio de Janeiro, 1936.
238. *Bog w Historii*. Ford. Tłumaczyl S. L. Budapest, 1942. Házi sokszorosításban. Lengyel könyvtár, 310 l.
239. *Dios en la Historias*. Ford. Antonio Sancho. Madrid-Buenos Aires, 1949.
240. *Cristo*. Barcelona, 1944. 229 l. Luis Gili.
241. *Der Mensch und die Ewigkeit*. München, 1938. Kösel-Pustet. 395 l.
242. *Christus mit uns*. München, 1939. Kösel-Pustet, 288 l. (Az Eucharisztiá c. mű fordítása.)
243. *Több német folyóirat részleteket közölt a németre fordított művekből*:
 - a) Kath. Kirchenzeitung. Salzburg, 1936. Jahrgang 76. No. 21.: Die Aufgabe des geschichtlichen Heute. címen a Gott in der Geschichte c. műből.
 - b) Ugyanebből a műből: „Schönere Zukunft” 1935–36. Jg. 11. No. 36. 955–956 l.; 1936–37. Jg. 12. No. 6. 141–143 l.; No. 10. 259–261 l.
 - c) A „Gott mit uns” c. műből: „Schönere Zukunft” 1938–39. No. 37. 959–960 l. – 1939. No. 38. 988–990 l.

XIII.

Több olyan írásnak kézirata maradt ránk, amelyek bizonyos körülmények közbejötté miatt nem jelentek meg nyomtatásban.

1. *Tudós nemzedék*. Előadás a Magyar Tudományos Akadémiában 1944. októberében. Rectori ünnepi beszédnek volt szánva 1941. május 13-ára,

„de ezt megakadályozta egy felsőbb Kéz kemény belenyúlása”, ti. agyvérzése.

2. *Symphonia paedagogica*. 1944-ben kiadásra tervezett Kornis-Emlékkönyv számára készült bevezető cikk. Az Emlékkönyv a háborús események miatt nem jelenhetett meg.
3. Előszó a *Katolikus Hitvédelem* kéziratban maradt második átdolgozásához. 1944.
4. *Evangéliumharmónia*. Az evangéliumok görög szövege alapján készült 1946-ban.
5. *Pedagógia*. Két kötetnyi gyorsírásos jegyzet, a negyvenes évek végéről.
6. *Istenhez Istenben*. Imádságoskönyv felnőttek részére. 1950.

II. RÉSZ

SZEMELVÉNYEK

A MIATYÁNK PARAFRÁZISA (KIFEJTÉSE)

Mi Atyánk! — Nagy szó ez, Uram, az ügyefogyott teremtmény, a por- és hamuember így szólítja meg az Urat, a Fölségest, a Végtelet: Atyám! Magamtól nem tudnám ezt, nem merném kimondani: Jézus Krisztus, a Te Fiad tanított rá. Most már tudom, Uram, hogy szeretetből teremtettél: Atyám vagy! Tudom, hogy szüntelen figyelsz rám és segítesz: Atyám vagy. Nem akarod a bűnös halálát, hanem, hogy éljen: Atyám vagy. Te Atyám vagy, és minden ember testvérem. Szeretni akarom őket, mint édes testvéreket. Milyen fiad vagyok, Uram? Nem vagyok-e tékozló fiú? — „Fölkelek és Atyámhoz megyek.”

Ki vagy a mennyekben. — Ott van a mennyország, Uram, ahol Te vagy. — Te mindenütt jelen vagy, de különösképpen jelen vagy a tiszta szívben, amely bírja megszentelő kegyelmedet. — Te mondtad, Uram, hogy ha ketten vagy hárman összejönnek a Te nevedben, ott vagy közöttük. A templomokban együtt vagyunk isteni színed előtt, köztünk vagy, és ott a mennyország. — Vajon úgy viselkedem-e, Uram, ilyenkor, mint színed előtt illik? — Végül pedig az örök dicsőségben vársz a Te hűséges fiadra. Vajon úgy élek-e, hogy odajussak eléd, Istenem, reménységem? „Nyugtalan az én lelkem, míg meg nem nyugszik Benned.”

Szenteltessék meg a Te neved. — Megszenteli, áldja, dicséri, Uram, nevedet minden, ami él: a mennyei karok az égben, az élettelen természet a földön. Dicsérjenek, Uram, imádságukkal az emberek is, érdemtelenül kitüntetett teremtményeid. Imádlak, Uram, fölséged trónján, imádlak lelkem mélyén, és porba hullok színed előtt. „Szent, szent, szent a seregek Ura, Istene!”

Jöjjön el a Te országod. — „Isten országa igazság, béke és öröm a Szentlélekben” (Szent Pál). Add, Uram, hogy fölismerjem ezt az elrejtett kincset és odaadjam érte mindenemet, és csak ennek az országnak, csak Teneked éljek. — Az Anyaszentegyház a Te országod a földön. Uram, Te alapítottad, hogy terjesszen „igazságot, békét és örömet a Szentlélek-

ben”. Te magasztaltad föl és tetted minden népek hazájává. — Hálát adok Neked, Uram, hogy e szent ország polgárává tettél; adj erőt, hogy katolikus voltomat sohase szégyeljem és soha meg ne gyalázzam; adj kegyelmet, hogy én is terjesszem a Te országodat, a katolikus igazság, a szeretet, a kötelességteljesítés, a tisztaság, a hősiesség és a krisztusi öröm szellemét.

Legyen meg a Te akaratod, miképpen mennyben, azonképpen itt a földön is. — A nagy természet, a lélektelen teremtmények, Uram, öntudatlanul és ösztönszerűen cselekszik akaratod, melyet beléjük oltottál. Nekem, én Atyám, szabadságot adtál, és azt kívánod, hogy ésszel, szabadon, szeretetből és örömmel teljesítsem akaratodat. Elém adtad azt parancsokban, Egyházad, előjáróim, tanáraink szavában. Úgy akarom tekinteni őket, mint a Te küldötteidet, Uram, és követni akarom szavukat. „Mert az én kenyerem Atyámnak akaratát teljesíteni.” Mindenben és mindenkor jó sorsban és szenvedésben, szerencsében és szerencsétlenségben azt akarom, Uram, amit Te akarsz, mert kiírthatatlan a meggyőződés, hogy amit Te akarsz, az a legjobb, és azért nekem is föltétlenül érdemes azt akarni.

Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma. — Nem kérek, Uram, többet, csak amire szükségem van. Az étel csak arra való, hogy fönntartsa erőmet a Te szolgálatodra. A mindennapi kenyeret pedig, bizalommal hiszem, nem vonod meg tőlem, jóságos Atyám. Nem kérek bőséget, hisz tudom, a bőség elkényeztet. Adj, Uram, nekem igénytelen, erőteljes egyszerűséget! Te adsz nekem ételt, Te adsz mindent, azért meg is akarok emlékezni Rólad és áldani nevedet ajándékaidért. De meg akarok emlékezni embertársaimról is, akiknek kezemunkája ad nekem kenyeret, és azokról, akiknek kifürkészhetetlen bölcsességed akaratából alig vagy egyáltalán nem jut kenyér. Adj, én Istenem, fogyhatatlan szeretetet, hogy kenyeremet mindenkor szívesen megosszam az ínségesekkel.

És bocsásd meg a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétetteknek. — Annyi jóságodért, mennyi Atyám, mivel fizettem Neked? Hálátlan és nyomorult bűnös vagyok, Uram, önmagamtól képtelen új életet kezdeni. Jöjj, én üdvözítő Istenem, bocsásd meg bűnemet; „hínts meg izsóppal és megtisztulok, moss meg és fehérebb leszek, mint a hó.” És áldani fogom nevedet, és örömmel bocsátok meg testvéremnek, aki valaha megbántott. Mi vagyok én, Uram, hogy keményebb szívű legyek Nálad? Nem akarok úgy tenni, mint a gonosz szolga, akiről példabeszédet mondtál. Tudom, hogy hetvenhét-szer kell megbocsátanom

felebarátomnak, és hogy a szeretet hosszantűrő. Adj nekem, Uram, bocsánatot, és adj nekem türelmes, szelíd szeretetet.

És ne vigy minket a kísértésbe. — Állj mellettem, Uram, állj mellettem szüntelen életem útjain. Te tudod, mennyi sötétség környez, mennyi veszedelem rémit, mennyi csábítás les rám, mennyi kísértése a testnek, világnak, gonosz léleknek. Te nem kísértesz bennünket, Uram, de megengeded, hogy megkísértessünk. Megengeded, mert szabadságot adtál nekünk, és azt akarod, hogy elszánt küzdelemmel érdemeljük ki a dicsőség koronáját. Nem akarok félni a kísértésektől, mert Te nem hagysz el, és elég nekem a Te kegyelmed. Kérve-kérlek, én üdvözítő Istenem, meg ne vond tőlem a kísértésekben erősítő kegyelmedet.

De szabadíts meg a gonosztól. — Nincs más gonosz, Uram, Te előtted a földön, csak a bűn. Ments meg, Uram, ments meg a bűntől, ments meg a bűnre csábító gonosz lélektől, ments meg a bűn zsoldjától, az örök kárhozattól. Mindent inkább, Uram, szenvedni inkább, meghalni inkább, csak bűnt ne! Szent Fiad biztat, Uram, azért könyörgök Hozzád. Add nekem kegyelmedet, légy az én erősségem, szabadíts meg a gonosztól. Amen.

(Imádságoskönyv, 107—110 lap).

A MUNKA

1. Minden egészséges embernek kötelessége dolgozni, és súlyos bünt követ el, ki elegendő ok nélkül huzamosabban henyél. Aki nem szorul kenyérkereső munkára, annak vagy családi otthonában, vagy a közjó érdekében (játékonysági mozgalmak, törvényhozás, államkormányzás, különféle kultúrmozgalmak) kell dolgoznia.¹

1. *Munkára hív föl az Isten*, midőn parancsot ad a föld meghódítására, és a bűnbeesés után kimondja: „Orcád verejtékével eszed kenyeredet”. Ezt a parancsot az Úr Jézus tulajdon életével nyomósította és megszentelte: ácsműhelyben nőtt fel, nyilvános tevékenységében pedig fölségesen igazolta tulajdon szavait: „Az én Atyám mindeztideig munkálkodik, én is munkálkodom”. (Jn 5, 17).

2. Munkára kényszerít a természet; mindenekelőtt *saját természetünk*, mely nem enged nyugodnunk: „örökké a világ sem áll; de amíg áll és amíg él, ront vagy javít, de nem henyél!” (*Vörösmarty*). Továbbá a *nagy természet* magától tövist és bojtortjánt terem, s csak munka árán ad megélhetést. Az emberek is azért társulnak, hogy emberhez méltóbb, jobb létet teremtsenek, és méltán élősdinek tekintik, aki erejéhez mérten hozzá nem járul a társadalom nagy munkájához. Kemény, de igaz Szent Pál szava: „Aki nem akar dolgozni, ne is egyék” (2 Tesz 3, 10).

Ezért érthető, ha épp a *kézimunkások*, kiknek munkája legtöbbször egyhangú és fárasztó, egyre határozottabban hangoztatják munkájuk értékét, és megfelelő ellenértéket kívánnak. S az úgynevezett uraknak, kiknek nem kell a mindennapi kenyérért küzdeni, dolgozniok kell nemcsak azért, mert nekik is szólnak Isten parancsai, hanem azért is, hogy példával megmutassák, mennyire megbecsülik ők is a munkát, és az életküzdelemből mennyire kiveszik részüket. Nagy megnyugvás a kényszer-

¹ Ez a szöveg 1913-ban készült.

ből dolgozók számára, ha látják, hogy önként és keményen dolgoznak olyanok is, akik nincsenek rászorulva.¹

3. Munkára sarkallnak a *munka áldásai*: a) A jól végzett munka tiszta öröm forrása. Mert él bennünk az alkotás vágya, és ez kielégítést nyer a nemes munkában. A henye az alkotás vágyát elfojtja magában, s azért önmagával való elégedetlenség és életuntság az osztályrésze. Munka után édes a nyugalom, jóízű az étel és üdítő az álom. b) A rendes munka az az egészséges légkör, hol megteremnek az erények: munkásság az élet sója, mely romlástól megóvja; ellenben a renyhesség az ördög vánkosa.

2. A dolgozás módjára nézve kötelességünk

1. *lelkiismeretesen dolgozni*; a legcsekélyebb ránk bízott munkát is teljes gonddal kell végeznünk akkor is, ha semmi ellenőrzéstől nem tartunk.

Ezzel tartozunk a) sajátmagunknak; hisz a legcsekélyebb munkába is mintegy belefényképezzük saját lelkünket. Aki tehát hevenyészett, fölületes munkát végez, saját magáról állít ki szegénységi bizonyítványt. S mert minden tevékenységünk visszahat ránk, a lelkiismeretlenül dolgozó embernek második természetévé válik a felületesség és a belső züllés. Továbbá b) kötelességünké teszi a lelkiismeretes munkát a *közjólét*. A mai társadalmi szervezet annyira szövevényes, hogy tetteink számos ember érdekeit érintik. Mérhetetlen bajnak lehet oka a lelkiismeretlen orvos, építő, postás, mérnök, rendőr, pap, katona; s ha napjaink borzalmas katasztrófái (vasúti, építési szerencsétlenségek, fertőző betegségek gyors terjedése) sokszor villámként megmutatják a lelkiismeretlenség szörnyű átkát, nem szabad felejtetni, hogy kicsinyből lesz a nagy: abból lesz a lelkiismeretlen orvos, gondatlan építő, hanyag hatósági közeg, aki tanuló korában rendetlenül állította ki füzeteit, későn járt az órákra, hanyagul tanulta meg leckéit. c) Minket keresztényeket pedig a lelkiismeretes munkára főként annak az igazságnak kell indítania, hogy *Isten színe előtt és az ő számára dolgozunk*. Az igazán alapos, kicsinyben is hű munkát az emberiség a kereszténységnek köszönheti.

2. *Annyit és úgy kell dolgozni, amint képesek vagyunk*. Nem érheti be az elégséges eredménnyel sem az iskolában, sem az életben, kinek az Úristen jelesre adott tehetséget. Amennyi talentumot kiki kapott, annyinak kamatairól köteles majd elszámolni (Mt 25, 14–20).

¹ Ez a szöveg 1913-ban készült.

Nem kényszeredve, szolgálélekkel, hanem *készséggel és szívesen kell végezni* a legutolsó és legegységesebb munkát is. A legegységesebb testi munkát is örömmel fogja végezni és megbecsülni, aki tudja, hogy Isten azt éppúgy beszámítja, mint a szellemi. Egyébként a testi munka több alkalmat ad a nemesedésre, mert rákényszerít, hogy minden mozdulatunkon, testünk minden izmán uralkodjunk, és megtanuljunk egész lelkünkkel a munkánál jelen lenni. Ezért a testi munkában oly *jellemnevelő erő* van, melyet a szellemi munka nem is képes megadni; sőt a szellemi munka valakit el is szoktathat az önuralomtól, s még hozzá könnyen fölfuvalkodottá tesz. Innen van, hogy sok igen tanult ember jellem és igazi lelki műveltség dolgában oly sajnálatosan hátramaradt. Az értelmi pályára készülő ifjúnak nem szabad irtózni a testi munkától (különbféle házi teendők stb.).

(Katolikus erkölcsan középiskolák számára, 87–89 oldal)

RÉSZLETEK „A KEGYELEM MIVOLTÁRÓL” CÍMŰ CIKKBŐL

1. A kegyelem az Isten emberszerető leereszkedésének és az önmagán fölülemelkedni vágyó ember Isten-keresésének találkozója és záloga. A kegyelemben a Szentháromság a maga titokzatos, kimeríthetetlenül gazdag és boldogító életének gyökérszálaait ereszti a lélekbe, hogy az ember aztán a maga természeti képességeit mindenestül meghaladó, teljesen istenies életet tudjon élni, amely egyenesen a Szentháromság örök életébe nő belé. A kegyelem a szeretetlenségek és értetlenségek e világában megföllebezhetetlen bizonyosság rá, hogy van, aki ért, szeret és nem szűk marokkal mér (Róm. 5, 20). És a kudarcok és nyomorúságok e tengerében a kegyelem zálog és el nem homályosodó biztatás rá, hogy van miért élni, van a legügyefogyottabbnak is páratlan kincse: az Isten egyszülött Fiának életét élni és bemenni az ő örökségébe.

Akiknek már most hivatásuk ezt a kincset másokkal megbecsültetni, másokat megszerzésére és megőrzésére vezetni, azoknak elsősorban maguknak kell eltetni a kegyelem ígézetével...

Ám az emberek sokfélék, igényeik különböző fokúak, és bizony sokféle utat kell annak tudni, aki hozzájuk akar férkőzni. Szent Pál egyenest *mindene* lett mindenkinek, hogy megnyerje őket Krisztusnak (I Kor 9, 19–22); és a legkisebb falu papja sem mondhat le a Krisztusról követésben járó apostolnak arról az igényéről, hogy kenyeret és nem követ juttat az Úr asztaláról családja aprajának és nagyjának, s pedagógiai ambíciója: nem leszállni a rábízottaknak nivójára és ott maradni, hanem fölemelni őket a maga színvonalára. — Aztán meg tudjuk: kemény a magyar lélek; nehéz ebből a turáni fönsíkról idesodort kovából kicsiholni a kegyelmi élet szikráit. Itt bizony meg kell tudni ütni minden hűrt, és meg kell tudni szólaltatni a kegyelmi élet minden hódító, ígésző szavát. Ám a száj a szív bőségéből szól.

Tehát magának a papnak kell mindenekelőtt eltetni a természetfölötti élet elvének, a kegyelemnek lehetőleg színes, élettől duzzadó vízióival,

hogy aztán tudjon róla szólni színes képekben, gazdag fordulatokban, hódító erővel. Azért sohasem szabad megunnia hitünk nagy igazságainak elmélyedő szemléletét; sőt mindannyiszor újból tágra nyílt lélekkel, maga-feledő elmélyedéssel kell odatapadnia a nagy hitigazságokra, hogy mindannyiszor valami újat lessen meg mélységes titkaiból, amit aztán az újság ihletével és hatásával mondhat el — *circumdabo altare tuum Domine* (a titkok ősforrását), ut *audiam* vocem laudis, et enarrem universa mirabilia tua.¹

De nemcsak erről van szó: hallani Isten csodáit, kilesni a kegyelem titokzatos szépségeit és elmondani. Hanem: *vestra quoque res agitur*.² Néma megilletődéssel gondolok a lelkészkedő pap hivatási és helyzeti nehézségeire — *foris pugnae, intus timores*.³ De minél borúsabb földi reményeinek látóhatára, annál inkább van helyén, hogy fölemelje tekintetét a hegyekre, honnan segítsége jöhet, és újra fölfödözze és mindennél többre becsülje azt a kincset, melyet amaz örök hegyekről hozott, és már bölcsőjébe tett jó angyala: az Egyház, és amely mint a Mágnes hegyéről levált vaskő, visszahúz eredő helyére.

2. Efféle gondolatok vezetnek, mikor itt újra fölvetem a kegyelem mivoltának kérdését — nem azért, hogy rá új, idáig nem hallott feleletet adjak, hanem, hogy alkalmat nyújtsak új, friss értésre és alkalmazásra. A katolikus dogmának fölséges kiváltsága, hogy a lélek és az élet örvénylő mélységeiből előtörő minden viharos kérdésre van válasza, és az Isten iskoláját alázatos és tanulékony elmével járó dogmatikusnak van módja, mint a bölcs családtyának, hogy a kincseiből ő és új dolgokat hozzon elő.

Nem szándékom most szálakra fejteni az itt fölmerülő spekulatív problémák szövedékeit — bármennyire hivatgatnak nagyszerű távlatok, és sürgetik a hívő elme adóját olyan kérdések, melyek Szent Ágoston óta nem hagyják nyugodni az Egyház leggondolkodóbb fiait. Hanem rajta vagyok, hogy olyan fogalmakat adjak, melyek a kegyelem sáfárjának a maga lelki életében, a szószéken, az iskolában és lélekvezetésben közvetlenül hasznára lehetnek. Evégből szándékom megszólaltatni első-sorban azokat a képeket, hasonlatokat, analógiákat, amelyeket a természeti rend birodalma kínál a kegyelem mivoltának megvilágítására és gazdag tartalmának meg páratlan értékének megsejtésére.

Körüljáróm oltárodát, hangosan hirdetem dicsőségedet, elbeszélem minden csoda-

¹ tettetet (26. zs)

² titeket érintő dologról is szó esik

³ kívül harcok, belül félelem (2 Kor 7,5)

Hisz a kegyelmet tárgyaló katolikus tanok sarktétele, hogy a kegyelem nem rontja le a természetet, hanem tökéletesíti, magasabb létrendbe emeli; majd azt mondanám: a kegyelem rendje magasabb fekvésben játszsa el a természet dallamát. A kegyelem világa tehát nem idegen a természet világától. Nem természet, mint a mindenkori pelagianizmus vagyis a lapos racionalizmus és a naturalizmus gondolja; de nem is természetellenes, mint a 16. századi hitújítók és katolikusba oltódni akaró utánczóik, a janzenisták inszinuálták; hanem természetszerű, jól-lehet természetfölötti. Következésképp a természet alkalmas arra, hogy hasonlatokban beszéljen nekünk arról a kegyelemről, melyre nincs szemünk és fülünk, de amely színtelen árnyékként jár-kél tudásunk hátterében, ha szemünkkel és fülünkkel is közelébe nem tudunk férközni. Az Údvözítő sem átalotta a mezők füvét, a verebeket, a mustármagot, a szőlőtőt, a hétköznapi élet jelenségeit, lakomát és menyegzőt szegődtetni, hogy legyenek a legfölségesebb természetfölötti igazságok szószólói és szemléltető tanítói; készítette az elemeket, a vizet, kenyeret, olajat, bort, hogy a kegyelemnek nemcsak szemléltető jelei legyenek, hanem tartói és közlői (a szentségekben). S ha Görres azzal a gondolattal állt neki misztikát írni, hogy a rendkívüli természetfölötti jelenségek világában egyetemes törvényszerűség uralkodik, gondolom, lehetséges és érdemes vállalkozás volna megírni egy Theologia Symbolicát, amelyben minden természeti lény és jelenségcsoport egy-egy fok volna azon a Jákob-lajtorján, ahol a földi dolgok szemléletén indul a hívő elme, és legtetején a természetfölötti valóság egébe nyit.

Erre a tárgyalásra fölbiztat a nagy szentatyáknak és teológusoknak példája is; elsősorban Szent Tamás, aki mint tudva van, különösen Summájában sokszor meglepő fényt csíhol ki egészen közönséges hasonlatokból. Természetesen gondos elemzést kívánnak ezek az analógiák és hasonlatok, hogy el ne kenjék a hitigazságnak szabatos dogmatikai tartalmát. A jól kezelt hasonlat nemcsak azzal tanít, amiben talál, hanem azzal is, amiben sántít. . .

3. Mielőtt a tárgyra térek, előljáróban egy tájékoztató megjegyzést:

Valahányszor föl van téve a kérdés: mi ez vagy az, kétféleképp lehet felelni. Ha, mondjuk, meg akarok felelni arra a kérdésre: Mi a konyhasó? megtehetem azt, hogy fölsorolom a tulajdonságait és hatásait, a színét, ízét, oldhatóságát stb., megmondom, mi mindenre jó. Ezzel megmondtam mi a konyhasó. Minden dolog azzal mutatja meg mivoltát, amit tesz. Hatásai árulják el; nem adhat mást, mint ami lényege; amint a régi magyar költő mondta:

Arany bornak gyöngy a szikrázatja;
Arany elmének gyöngy a gondolatja.

Persze, a gondolkodó ember ezzel be nem éri. Ahol hatást észlel, ott ható okot keres; ahol tevékenységet lát, ott tevékeny valakit vagy valamit sejt. Mi az, ami a konyhasó ízét, színét, ízesítőt, konzerváló stb. erejét teszi? A kémikus azt feleli: hidrogén és klór vegyülete. Mi az, ami egy állat vagy növény életjelenségei mögött van, mint azok oka, hordozója, gyökere? Arisztotelész azt feleli: az állati, illetve növényi lélek. Ha így sikerül rátalálni a dolog mivoltára, megtaláltuk a lényegét.

A kegyelmet mindkét módon iparkodunk megközelíteni: megfigyeljük közvetlen hatásait, de kinyomozzuk azt a valamit is, ami ilyen hatásokban fejtiöz ki.

A kegyelem természetfölötti életre képesítő isteni ajándék. Ezek a sorok figyelmen kívül hagyják a segítő és megszentelő kegyelem különbségét. Megállapításaink mindkettőre vonatkoznak, de a dolog természete szerint elsősorban a megszentelő kegyelemre illenek, mint amely a zárándokállapotban adott mindenfajta kegyelemnek célja és normája.

4. *Szabatos* meghatározásban a kegyelem járulékos Isten-ajándék a természetfölötti élettevékenységre — *accidens supernaturale ad salutariter agendum*. A tanítás alsóbb fokain *ajánlatosabb*, mert szemléletesebb és a gyakorlati keresztény élettel közvetlenebbül kapcsolható, ez a meghatározás: „A kegyelem az Isten (per appropriationem: a Szentlélek) ereje, amely titokzatos módon a lélekbe ereszkedik, és azt képessé teszi úgy gondolkodni, érezni és cselekedni, mint az Isten fogadott fiaihoz illik, azaz úgy, amint Jézus Krisztus gondolkodott, érzett és cselekedett”. *Teljes*, és ezért egészen eleven fogalmat azonban csak akkor nyerünk, ha a kegyelmet úgy tekintjük, mint közbül álló valamit két végpont között, mint küldöttet, amely hatékony követségben jár küldője és a címzett között: a külső az Isten, a címzett az ember, a küldőnc a kegyelem.

Pontosabban: A kegyelem forrása az Isten kegyessége, amely nem éri be a teremtés fölséges adományáival, hanem olyan valamit szán nekünk, ami meghaladja erőinket és igényeinket, ti. a legbensőbb Isten-közösséget; még pedig teljesen az ő boldog színe-látásában, elővételezésében és előkészítésében földi életünkben. A kegyelem célja, rendeltetése pedig megteremteni a lélekben a természetfölötti élettevékenységet: képessé tenni a lelket arra, hogy az Isten fiainak gondolatait gondolja és tetteit tegye. Maga a kegyelem a kettő között áll. *Nem egyszerűen az Isten kegyes lelkiülete* (favor Dei), mint azt Luther és majdnem úgy Stattler és Hermes

tanította. *Nem is egyszerűen a természetfölötti élettevékenységek a lélekben, mint azt köreinkben is többen gondolják, és amint Szent Ágostonba belemagyarázták és vallották a janzenisták. A katolikus igazság az eretnek egyoldulóságok végletei között van. A kegyelem az isteni kegyes jóakarat küldöttje, hírnöke, záloga, valószínűje, végrehajtója egyfelől, másfelől pedig természetfölötti élettevékenységeinek okozója, de nem azonos velük, amint pl. az ész nem azonos a gondolkozással (mint azt a Wundtféle pszichikai aktualizmus tanítja), vagy a gyógyulás nem azonos az orvossággal. Ezért nincs egészen helyesen föltéve az a kérdés, melyet néha kegyelemben élő emberhez intéznek: „Mely gondolataidat, elhatározásaidat stb. írnád abba a rovatba: kegyelem”? Csak azt lehet ésszerűen kérdezni: Mely gondolataid, gerjedelmeid, elhatározásaid stb. tartoznak ebbe a rovatba: természetfölötti tettek? Persze, lehet-e még az utóbbi kérdésre is oly könnyen felelni, amint némelyik gondolja, nem akarom itt eldönteni.*

5. A kegyelemről tehát úgy lesz gazdag tartalmát és fölségét megközelítő eleven képünk, ha nem tévesztjük szem elől, hogy ott áll, mint teljes hatalmú közvetítő az isteni kegyesség és az emberi kegyelmi élet között.

Nevezetesen sohasem kellene kegyelemről szólni vagy elmélkedni anélkül, hogy rá nem eszmélnénk forrására, az Isten mérhetetlen kegyességére, melynek örök forrásaiból állandóan buzog és árad a kegyelem. *Ezt az égi virágot még gondolatban sem szabad letépni isteni gyökeréről.* Azért van kegyelem, azért remélhetek kegyelmet, mert az Isten kegyes. Kegyes nemcsak abban, hogy egyáltalán megteremtett, bár a teremtés is az Isten szuverén teremtő akaratának, alkotó kedvének a műve. Szent Ágoston nagyon helyesen mondja, hogy az Isten teremtő tevékenységének nincs semmi más indítéka, mint az, hogy akart teremteni; igazán „jókedvében” teremtette az Isten az embert. De pusztán erre szorítani az isteni kegyelmet pelagianizmus, racionalizmus volna, Istennek gúzsbakötése, és legnemesebb reményeink és ambícióink látóhatárának elfüggönyözése. Az a kegyesség, amelyből a kegyelem fakad, az Isten leereszkedésének, adakozó jókedvének egy új fokozata. Minden becsületes atya kötelességének tudja, hogy fiának állásbeli, tisztas nevelést adjon. Úgy lehet azonban nagyon megszereti fia jövőjét, és vágya kél fiát úgy neveltetni, hogy az messze meghaladja a közönséges mértéket; és ez őt új nagy áldozatokra sarkallja. Így kegyel az Isten, mikor kegyelmet készül adni! Az a kegy ez, amellyel a fejedelem nagyon megszereti és fiává fogadja szolgáját; amellyel a híres mester megkedveli, bizalmába fogadja és legbensőbb titkaiba beavatja tanítványát. Persze hozzá kell venni, hogy minket, az Ádámhan

bukottakat, úgy kegyel Isten, hogy egyben megkegyelmez, mint az apa tékozló fiának, mint a fejedelem hűtlen szolgájának, mint a mester hálátlan tanítványának.

A kegyelem már most ennek az *isteni kegynek a tükrözése a lelken*. Az Isten kegyes nagy szeretetében rámosolyog a lélekre, és a lélek visszamosolyog, mint a lelkes tanítványnak, a szűzies jegyesnek arcáról visszamosolyog a szerető mesternek, illetve vőlegénynek tulajdon nagy szeretete. Ezen az alapon aztán a keresztyény erre a kérdésre: mi benned a kegyelem, igenis felelheti azt: ami bennem tetszik az Istennek, ami miatt kedve telik bennem, amin megakad a szeme, mikor rám tekint. A kegyelem tehát *valami*, ami különbözik az Isten kegyétől, ami a léleknek sajátjává tud válni: ajándék, amely nem azonos az ajándékozóval; de a legteljesebb realitással kifejezi és hirdeti kegyességét, és kegyelhetővé, kedvessé tesz.

Ebből nagy gyakorlati *tanulság* folyik: A kegyelem Istennek teljesen ingyen adott ajándéka, Istennek teljesen szuverén önelhatározásából tett látogatása alattvalójánál. Nem tudom hívni, sőt még kívánni sem, ha ő előbb nem jelentkezik; még kevésbé tudok rászorgálni, hogy hozzám betérjen. Mégis lelkem akkor leginkább rokon velem, tehát akkor van legtöbb reménye arra, hogy jól érzi magát a kegyelem nálam, ha teljes tudatossággal ápolom a kegyes lelkületet; ha észbe veszem, hogy az Isten, amint fölkelti napját a jókra és gonoszokra, úgy teljes értéssel, szeretettel, türelemmel, gyöngédséggel tekint le a földre, minden egyes emberre, és kész belélehelni ezt a nagy szeretet-lelkét. Erre a fölülről jövő kegyáradatra úgy felel a lélek a leghelyesebben, ha maga is kitárul, és nagy kegyességgel, következetes jóakarattal tekint minden embertársára. A jóakaró lélek leginkább rokon a kegyelemmel; legalaposabb reménye is van arra, hogy rászáll a kegyelem és állandó lakást vesz nála (Jn 14, 23; Jel 3, 20).

Ez a kegyelem aztán képesít *kegyelmi életre*, azaz természetfölötti élettevékenységekre. Itt a szó szoros értelmében vett természetfölötti tevékenységről van szó; nem egyszerűen egy megbomlott, beteges lélek gyógyításáról — a kegyelem nemcsak orvosság; nem pusztán egy lábadozó vagy rogyadozó tehetség megsegítéséről — a kegyelem nemcsak istáp; sőt nem is éppen csak egyszerű gazdagításról, amilyen volna pl.. az emberi értelemnek angyalivá való fokozása. A kegyelem egy egészen új rendbeli élet csírájának beoltása, és ennél fogva *egészen új rendbeli életre képesít*. A kegyelmi élet annyira több a természetinél, mint a nemes gyümölcs a vadnál, a világosság a sötétségnél, az élő szervezet kiválósága a halottnál; sőt ennél is több: Isten fiainak élete a lehetőség szerint hasonlatos

magának Istennek életéhez, sőt magának az isteni életnek belefolytatódása az emberibe. A szentatyáknak és a 13. századi nagy skolasztikusoknak ez a tanítása a katolikus hitegésznek egy sarkalatos igazsága; a 18. századi fölvilágosodás teológiája egy időre (be a 19. század közepéig) elhomályosította a mi látóhatárainkon is, de egy Kleutgen, Schätzler, Scheeben stb. energikus és mélyreható tevékenysége következtében ismét teológiai köztulajdonná lett, és egyben a kegyelem egyedülálló értékét biztosította. Abban van az Isten páratlan kegyessége, hogy a kegyelemben új, mégpedig fölülmúlhatatlan, mert isteni élet elvét oltja belénk.

6. Mindezt elevenen szemlélteti *négy hasonlat*, melyek közül hármat klasszikussá tett már a szentatyák teológiája, a negyediket legyen szabad hozzájuk adni, mint amely mint azok, szintén híven nyomon követi a Szentírás útmutatásait.

1. A legtöbbször a legrészletesebben *fényhez* hasonlítják a kegyelmet. Csakugyan Isten a legtisztább fényforrás (Jn 1; Jn 1, 5; 2 Kor 3, 18) legkifejezőbb jelképe a nap (Ps 44): rásugározza a maga világosságát az emberre, aki ezáltal világosság fiává lesz, a világosság cselekedeteit cselekszi (a keresztség, a kegyelem első közlője: phótitizmosz-megvilágosítás szentsége; Jézus Krisztus a világ világossága Szent János evangéliumában). Ez a legszabatosabb hasonlat a kegyelem fönt vázolt mivoltának megvilágítására: a fény közvetlenül a fényforrástól jó (a kegyelem az Istentől) tőle relatíve független, de eredetének természetét magán hordozza (éterrezgés a forrásban, tovaterjedésében és hatásában; a színképelemzést megalapozó természettörvény szerint minden fény elárulja forrásának természetét), és fényessé teszi, a fényforrás tulajdonságaiba öltözteti a megvilágított tárgyat, nemcsak külsőleg (az alkonypírban égő ablakok!) hanem belsőleg is (foszforeszkálás, Alpenglühen!). Ennek az utóbbi mozzanatnak a nyomatékozására segítségül veszik a szentatyák, különösen Basilius a tüzet: amint a tűz fényessé, izzóvá, széppé teszi a hideg rozsdás vasat, úgy alakítja át a kegyelem a lelket . . .

2. A kegyelem *az Isten magja* (Jn 1, 13; 1 Jn 3, 9; 1 Pt 1, 23; vö. Mt 13, 37 kk). A magban a növény összesűríti a legvelejét, s ha megfelelő talajba ejti, magához hasonló új tenyészetet fakaszt. Ez a kegyelemnek talán nem annyira szabatos képe, mint a fény (a kegyelem járulékoltát nem szemlélteti), de annyival beszédesebb, amennyivel gazdagabb a szerves világ a szervetlennél. Ami a föntjelzett szempontokból itt szóba jöhet, azt jól lehet szemléltetni Petőfinek egy szép strófáján, amelyet az egri kispapok körében írt, akik télvíz idején befogadták és gondjukba vették az agyoncsigázott vándor költőt. Azt írja:

Kedvemnek ha magja volna,
elvetném a hó felett;
ha kikelne, rózsaeerdő
koszorúzná a telet.

A költő csak merész óhajtaát fejezett ki. Isten kedvének azonban van magja — a kegyelem, és ha elveti a természet hava fölött, csakugyan új élet, a természetfölötti élet rózsaeerdeje koszorúzza a bűnös lét telét. Ennek a hasonlatnak a gondolatkörében mozog Szent Pál gyönyörű hasonlata: vad olajfa az ember, és ebbe az Isten beleoltja a *nemes olajbujtaát*, az ő saját életének elvét, a kegyelmet (Róm 11, 17 kk).

3. A kegyelem olyan, mint egy *új lélek*, amely új életre kelti az embert, aki a természetfölötti ételle szemben halott. Ez a hasonlat nagyszerűen kifejezésre juttatja a kegyelem természetfölöttiségét, továbbá sokféle funkcióját — e tekintetben többet beszél, mint bármelyik más, és valóban méltó Szent Ágostonhoz, a nagy pszichológus-teológushoz, aki ezt kedvelte legjobban. Még jobban illeszkedik, ha a Gen 2 nyomán úgy fogjuk föl, mint Isten lehetét, mellyel rácsókolja a lélekre a maga életét, szeretetének melegét, erejét, tüzet, értékét. Így a leghatékonyabban kifejezésre jut a kegyelem járulékvolta, forrásával való összefüggése (accidens-voltával együtt), tartalma, értéke.

4. A kegyelem *isteni szó*, amely kiindulva az Isten szájából, az őt teljes gazdagságában kimerítő módon kimondó örök Igéből (vö. Szent János evangéliumának bevezetését), Isten legbensőbb titkairól, legédesebb szeretetéről szól oly hatékonyan, hogy fölfigyelésre készíti a természetfölötti életre süket embert, és beléje sűgja és ilteti az Isten gondolatát, szeretetét, életét. Az emberi szó nem merőben mechanikus gondolatjegy, hanem mintegy *mysterium naturae*,¹ az emberi gondolat és érzés sajátosságos megtestesítése, amely elválik szőlójától, megtalálja a szőlítottat, és benne tudatra kelti a szőlónak lelki életét. A kegyelem összes fönt tárgyalt mozanatai itt teljes szabatossággal szemléltetve vannak.

E négy hasonlat bármelyikén be lehet mutatni az egész kegyelemtant; némelyik tételt természetesen ez, mást az a hasonlat tükrözöttet alkalmazható módon.

7. A *megszentelő kegyelem*. A megszentelő kegyelmet mindenekelőtt meg lehet jellemezni *közvetlen hatásaival*: A megszentelő kegyelem termé-

¹ a természet titka

szetfölötti erő, amely a lelket Isten előtt szentté, igazzá teszi, a megigazultság állapotába helyezi.

Mi a *megigazultság*? Betű szerint akkor igaz, megigazult az ember, amikor jól van beigazítva. És ez akkor forog fönn, amikor a lélek Isten felé van fordítva, amikor rajta csüng, mint élete gyökerén, feléje tart, mint a csecsemő az anyai emlő felé. Magától értetődik, hogy természetfölötti beigazításról van szó. A jelen üdvrendben, ha valaki az Isten felé csak természeti erőivel tartana, elvétené a célját; éppúgy, mint aki negyedik emeleti lakó létére szórakozottságában már a harmadik emeleten kanyarodik le a fölépcsőről, és az ugyanolyan beosztású folyosón hiába nyitogat egy idegen ajtót. Az igaz lélek Isten felé fordul, mint a napraforgó a nap felé, mint a ládikával leborított valamennyi fűszál úgy görbül növés közben, hogy a ládika oldalában levő egyetlen nyílás felé, a világosság felé fordul a hegye.

A jelen üdvrendben a helyes beigazodás megigazulás, azaz helyreigazodás egy megcsuklás, elfordulás, kifecamodás után. A *bűn* ugyanis (természetesen csak a halálos bűn jön itt szóba) mint tett két mozzanatot tartalmaz: a bűnös hátat fordít az Istennek, s ugyanakkor odafordul valami máshoz: Me dereliquerunt fontem aquae vivae et fecerunt sibi cisternas, quae continere non valent aquas¹ (Jer 2, 13). Már most ez a bűnös tett nyomot hagy a lélekben; nemcsak ront az akaraton, ami az aszkézist érdekli, de itt a következőben figyelmen kívül maradhat; hanem a lélek fonák helyzetbe kerül: ki van vetve a rendes, természetszerű sodrából, el van vágva élete forrásától; olyan, mint az ember, akinek el van csavarva a feje; olyan, mint a szem, amely le van csukva a világosság előtt. Már most a kegyelem az az erő, amely ezt a kifecamodott lelket helyreállítja, arcát ismét Isten felé fordítja, szemét ismét megnyitja a világosságnak, lekonyult, hervadásnak indult kelyhét ismét megnyitja a mennyei harmatnak . . .

A teológia azt mondja, hogy a kegyelem erő, amely a bűnt valóban eltörli, nemcsak befödi (mint a szép köpönyeg a rút testet), s a lelket valóban szentté és igazzá teszi, és nemcsak olyannak jelenti ki, mint pl. a bíró a vádlottat bizonyítékok híján becsületes embernek nyilvánítja, ha mindjárt nem is az. A Luther-féle protestantizmussal szemben külön kellett nyomatékozni a kegyelemnek ezt a lélek-átformáló erejét, amely egyébként Isten abszolút igaz-voltában adva van. Isten nem jelentheti ki

¹ Elhagytak engem, az élő vizek forrását, azért, hogy ciszternákat ássanak maguknak, ciszternákat, amelyek megrepedeznek, így nem tarthatják meg a vizet.

szentnek azt, aki nem szent, és nem nézheti nem-bűnösnek, aki bűnös. A modern protestánsok ebben a kérdésben közeledtek a katolikus állásponthoz. Mindamellet ma is jó hangsúlyozni, hogy a megigazulás egy-séges folyamat, amelyben csak az ész különböztet két mozzanatot: bűn-bocsánatot és megszentelést — úgy mint észművelettel lehet különböz-tetni a szoba elhagyása és a folyosóra való kimenés közt. A valóságban a kettő együtt jár: nincs bűnbocsánat megigazulás nélkül és viszont. Következésképpen *bűn és kegyelem közt szöges ellentét van*. Nem férnek meg együtt még gondolatban sem. A kegyelem világosság: amint meg-jelenik, távozik a sötétség; élet, amely nem fér meg a halállal; szózat, amely megtöri a csendet; Krisztus, akinek nincs közössége Béliállal. A viszony természetesen kölcsönös: amint megjelenik a bűn, a sötétség, a halál, távozik a világosság és az élet. A bűn gyilkosa a lélek életének. Lehetetlen két Úrnak szolgálni; amint az ember komolyan szóba áll Béliállal, bánatosan, de biztosan távozik Krisztus.

8. Mi a kegyelem, ha magában tekintjük? *Mi az a valami, ami eltörli a bűnt és a lelket igazzá, szentté teszi?*

Azt mondja a Tridentinum, hogy a megszentelő kegyelem *a megiga-zulás formái oka* (causa formalis iustificationis eaque unica). A formai okot az jellemzi, hogy a legbensőbben odatapad a lényhez, a maga teljes tartalmát átönti belé, és azzá teszi, aminek ismerjük és valljuk — amint a pecsét rányomja a vésetét a lágy viaszra, amint a lélek átjárja a testet, amint az ismeret vagy ügyesség hozzásimul a lélekhez.

Ma már természetesen nem jöhet szóba *Petrus Lombardusnak* az az egyébként érdekes fölfogása, hogy maga a Szentlélek az, aki által igaz és szent a megigazult ember. Hiszen kétségtelen, hogy a nap teszi fényessé az üveggolyót, de az üveggolyó fénye nem a nap fénye; a tanár teszi tudóvá a tanulót; de a tanár tudománya nem a tanuló tudása. Az Isten (per appropriationem a Szentlélek) szentsége által válik szentté az ember lelke, de a lélek szentsége nem az Isten szentsége. Isten az én szentségem-nek létesítő, nem formai oka. A formai ok ott van magában a dologban mint annak egyik alkotó eleme, mint hozzá tapadó tulajdona: az én tudá-somnak egyik ható oka a tudomány, formai oka azonban a tudásom, értelmemnek felkészültsége, mely elválaszthatatlan tulajdona lett. A ke-gyelem ilyen lelki felkészültség, lelki tulajdonság, melyet Isten oltott beléje, amely a lelket igazzá, szentté, Isten előtt kedvessé teszi. Éspedig olyan tulajdonság, amely arra van szánva, hogy huzamosan, tartósan for-málja a lelket. A Szentírás és a szentatyák tanítása szerint a kegyelem a lel-ket mint venyigét beoltja Krisztusba, a szőlőtőkébe, illetve tagjává teszi

Krisztus testének, természetesen nem pillanatokra, hanem az állandóság célzatával; beleereszkedik a lélekbe, és itt új életet indít meg; az Isten természetében való részesedés, isteni fiúság létesítője stb. Vagyis a kegyelem a lélekbe oltott állandó jellegű meghatározottság, tulajdonság, qualitas animae inhaerens. Ami különben abból is kitűnik, hogy létesíti a megigazultságot; ám a megigazultság állapot, tehát tartósságra szánt valami.

Tehát a megszentelő kegyelem magában, azaz ontológiai mivoltában tekintve *járu*lék. Szubsztancia, magánvaló nem is lehet, mert természetfölötti magánvaló = teremtmény fölötti teremtmény ellentmondás, amint azt nagy egyértelműséggel jogosan vallják a hittudósok Ripaldával szemben. Nem maga az Isten, de nem is közvetlen lelki élmény, hanem Istennek egy műve; Istent tekintve okozat, a lélek életét és állapotait (a megigazultságot) tekintve ok; Isten és a lélek között álló természetfölötti *járu*lék, mégpedig *minőség* . . .

S ha minőség, joggal föltehető a kérdés: Minővé teszi a lelket? *Mi a tartalma ennek a minőségnek?* A szín színessé, a tudomány tudóssá, az állhatatosság következetessé tesz. Minővé tesz a kegyelem?

A kinyilatkoztatás nem hágy kétségben: Szent Pál szerint Isten egy-
szülött Fiának hasonlóságába öltözünk (Róm 8, 29), Szent János szerint hasonlók leszünk Istenhez (1 Jn 3,1–3), Szent Péternek gyakran idézett tanítása szerint a lélek részessé válik Isten természetében (2 Pt 1,4). Szent Ambrus azt mondja, hogy a lélekre ráfesti a kegyelem az Isten arcképét; azt meg csaknem valamennyien tanítják, hogy a Gen 1,26. szavában: „teremté Isten az embert a maga képére és hasonlatosságára”, a hasonlatosság a kegyelem műve; sőt habozás nélkül ismétlik Szent Athanasius merész tételét: Isten emberré lett, hogy az embert Istenné tegye.

Ezen nincs mit értelmezni: *A kegyelem olyan minősültség, mely a lelket hasonlóvá teszi Istenhez.* Ám a lélek már természetből Istennek képe-mása. A kegyelem pedig természetfölötti életnek elve, következésképp új, magasabb fokú hasonlóságot közöl a lélekkel. *Miben áll ez?*

Mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy a hasonlóságban helye van a fokozatoknak. Az egyik gyerek jobban hasonlít szülőire, mint a másik; az egyik arckép találóbb, mint a másik; az egyik tanítvány jobban megközelíti a mestert, mint a másik; és vannak festő-iskolák, melyeknek bizonyos műveiről a szakember sem tudja megmondani, a mesternek vagy a tanítványoknak ecsete alól kerültek-e ki. Ha tehát a természet halvány vonásokban rávázolja a lélekre az Isten képét, a kegyelem számára van hely és mód ezt a képet jobban kidolgozni. Mikor ezt a „jobban”-t, keressük, nem szabad felejtenu

sen új élet csíráját oltja a lélekbe; a természetfölötti élet nemcsak intenzívebb, hanem lényegesen új, különb élet, mint a természeti. Milyen területen keressük tehát azt az Istenhez való hasonlóságot, amelyet a kegyelem közöl a lélekkel, mely lényegesen más, mint a természeti Isten-képe, és mégis annak az irányában van?

Szent Tamásnak (I. 93, 1–9; III 2, 10, ad 1) és Suareznek (De gratia VII, 1, 30) útmutatásai nyomán azt feleljük: A lélek természet szerint abban hasonlít az Istenhez, hogy *szellem*; vagyis olyan lény, mely az igazságért mint olyanért tud lelkesedni és áldozni, tekintet nélkül az ön- vagy fajfőntartásához való viszonyára. Hogy milyen szög alatt hajlik az Uranus holdjainak keringési síkja, milyen az angyalok viszonya a térhez, valós vagy merőben észlelés különbség van-e lényeg és szubsztancia közt — olyan kérdések, melyeknek semmi közük az ön- vagy fajfőntartáshoz; ezek csak olyan valónak lehetnek élettartalma, amelyet maga az igazság érdekel, akár mint megismerés tárgya, akár mint akarás célja. Ez a pont az, ahol találkozik a lélek az Istennel, aki a magánvaló teljes igazság (vö. Jn 4, 24). A természet rendje szerint a lélek az igazságot a természet értelmes következtető szemléletéből meríti és a természet talaján iparkodik megvalósítani. Ezáltal természetesen sokféle megkötöttségbe kerül, aminek rendszeres nagy bizonyítékát szolgáltatják a bölcséleti rendszerek és a kultúrtörökvések: tiszteletre méltó nekilendülések és szármalmas vergődések, nagyszerű kérdések és szegényes feleletek. Már most a kegyelemben az Isten maga nyilatkozik meg a lélek előtt; a teremtés messzeható sokasága helyébe az Egység, a látszat helyett maga az Igazság tárul a megnyílt és külön erre beállított és fölhúzott lélek elé. A kegyelemben a lélek mintegy megmártózik az Istenség fénykörében, és ezáltal képessé válik zavartalanul és közvetlenül Istenbe merülni. A kegyelemben valóra válik minden panteista mellékíz nélkül az a plótinuszi megállapítás, melynek Goethe adott költői kifejezést:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
wie könnten wir das Licht erblicken?
Wohnt' nicht in uns des Gottes Kraft,
wie könnt' und Göttliches entzücken?¹

¹ Ha a szemünk nem napszerű,
hogyan is láthatnánk a fényt mi?
ha nem él bennünk isteni erő,
hogy bűvölhet el, ami égi?
(Kálnoky László ford. Goethe válogatott művei. Versek. Bp. 1963)

9. Ha a megszentelő kegyelmet úgy fogjuk föl, hogy az természetfölötti Isten-barátságot közlő lelki minőség, meghatározottság, akkor gyökereszerű és egységes fogalmat nyerünk azokról a kegyelmi mozzanatokról is, amelyeket a megszentelő kegyelem közvetlen, formai hatásainak címén *effectus formales gratiae* sanctificantis címén szokás tárgyalni; és ez viszont megvilágítja a kegyelem mivoltát.

1. A megszentelő kegyelem által a lélek *Isten barátjává* lesz. Itt nem szükség bizonyítanunk a tényt, amelyhez nem fér kétség; és nem kell fejtegetnünk az értékét: a barátságot annyira áhító és a földön oly gyéren találó lélek páratlan kitüntetését — ez közvetlenül kínálkozik. Itt csak az a kérdés: *Miképpen válik a lélek az Isten barátjává*, amikor a barátság bizonyos egyenrangúságot kíván, s Isten és lélek között oly mély rangkülönbség örvénylik?! Mert hát a barátság igazi filozófiáját mégiscsak ez a közmondás foglalja egybe: *Amicitia pares aut invenit aut facit*.¹

Amikor Isten kegyes nagy leereszkedésében fölkeresi az embert, nem azért teszi, mert az embert önmagához hasonlónak találja. Az ember Isten-szerűsége az Isten barátkozásának nem oka, hanem következménye: Isten rámosolyogja az emberre kegyes nagy szeretetét, addig míg az ember hasonló módon és bizalommal visszamosolyog — mint az egészséges élénk csecsemő vidám anyjára. És a bizalmas viszony már maga nagy nivelláló: a gyakori bensőséges érintkezés emberek közt is azt eredményezi, hogy az alacsonyabb lelki tartalmú barát lassan hozzáért a magasabbhoz. Hisz ennek nincs előtte titka — mint az Istennek nem volt Mamre völgyében Ábrahám előtt (Gen 18), és mint az Úr Krisztusnak nem volt tanítványai előtt (Jn 15,13). Sőt meg lehet figyelni, hogy az erősebb egyéniség még a maga modorát, hanghordozását, sőt arckifejezését is rányomja barátjára. Fokozott mértékben következik be ez a hasonulás ott, hol a viszony még bensőségesebb. Megfigyelték, hogy szép egyetértésben élő éltesebb házaspárok egész gondolkodásukban, ítéletalkotásukban, sőt fiziognómiájukban is egymáshoz hasonultak.

A kegyelemben a lélek a barátinál is bensőségesebb érintkezésbe kerül Istennel; a kinyilatkoztatás a nagy próféták kora óta jegyesinek nevezi a viszonyt (Oz 1—3, Ez 26 stb. Ps 44; Sir). Ebben az érintkezésben a lélek mintegy magára ölti Isten fiziognómiáját; nemcsak érzésben, gondolkodásban, igyekezetben utánozza Istent, hanem bensőleg, metafizikai valójában hasonlít hozzá. Forró nyári időben a nap addig süti a

¹ a barátság vagy egyenlőnek találja, vagy azzá teszi a barátkozókat

havasok szürke tar fejét, míg az nemcsak tükrözi, hanem magába szívja fényét, és amikor alkonyodik, az Alpenglühen búvós rózsás izzásban visszaleheli a napnak az ő hűsége tüzeit. Isten a maga tüzevel átízíttja a lelket, és így teszi képessé arra, hogy méltóan, rangosan viszonzza az ő nagy szeretetét.

2. A kegyelem *Isten fiává* teszi a lelket. Nem természetes fiává — Isten a maga természetét örök titokzatos nemzés útján csak egyszer közölheti mint Atya a Fiúval, akinek aztán mint egyszülött Fiúnak láttuk a dicsőségét (Jn 1, 14). Az ember fogadott fiú. S ez is fölbecsülhetetlen nagy méltóság; hasonlíthatatlanul több, mint amikor a leghatalmasabb fejedelem egyszülött fiával egyenlő rangba emeli jobbágyát, és egyenlő tisztiséget és örökséget juttat neki.

Ám Isten ezzel be nem éri. A fogadott fiú kap rangot, kap talán szeretetet, és ha fogékony, külsőleg beilleszkedik a családba, amely befogadta. De fogadó atyjának vére, természete meg nem adatik neki, ha még oly nagy is a kölcsönös szeretet. Isten azonban tesz róla, ut filii Dei nominemur et simus (1 Jn 3, 1).¹ A természetes fiúság abban áll, hogy a hasonlóság a vérség útján száll át a nemzőről a nemzetre. A kegyelem isteni mag, valós isteni hasonlóság, ezt az Isten beleoltja a lélekbe, és amint előkelő ősi családok minden sarja büszkén hordja külsején és lelkén a családi vonásokat, a kegyelemmel teljes lélek magán viseli az Isten családi jegyét, láthatatlanul az emberek előtt, de valósággal Isten és angyalai előtt, akik ujjongva nézik: Haec est generatio quaerentium — et invenientium Deum.² A kegyelem révén Isten vére csörgedez a lélek ereiben, és e páratlan nemes vérnek minden biztatása és kötelezése állandóan szól a keresztenyhez: Gondold meg, hogy Istennek vagy gyermeke — úgy bízzál és úgy örizkedjél!

3. A kegyelem a lelket *a Szentháromságnak, és különösen a Szentléleknek templomává* avatja. A kegyelem Isten adománya, és ahol ez az adomány van, ott kell lennie az adományozónak is, mert hisz Isten ott van, ahol tevékeny, és az ember iránti nagy szeretetét azzal tetézi, hogy mint vőlegény, nemcsak ajándékot hoz jegyesének, hanem önmagát adja.

Itt érdemes egy pillanatra megállni: *Miképp van jelen Isten a megigazultnak lelkében?* Csak úgy, mint egyebütt — hisz mindenütt jelen van?

A kegyelem a lehető leggazdagabb léttartalom, hisz a léleknek lehető legteljesebb fölhangoltsága és megnyitottsága Isten iránt; Istenhez való

¹ az Isten gyermekeinek hívják minket és azok is vagyunk

² ez az Istent keresők — és Őt meg is találók népe

olyan hasonlóság léttartalom és léterő tekintetében, amelynek nincs mása a teremtésben. Következésképp Isten itt sokkal intenzívebben van jelen, sőt azt kell mondani, magasabb fokban. A természet Isten lábának zsá-molya, a kegyelem trónusa.

Ezt úgy is szabad értelmezni, hogy a kegyelem fölkészíti a lelket, föl-készíti olyan formára, hogy az Isten szívesen száll meg ott — úgy mint a finomlelkű ember szívesen lakik olyan házban, amelynek egész stílja rokon az ő lelkével; miként a mécsbél, amelyet épp az imént oltottak el, még annyira rokon a lánggal, hogy amint közelítjük hozzá, magához szívja.

10. *A segítő kegyelem.* A segítő kegyelem mivoltát is elsősorban haté-konyasága mutatja meg. Abból látom meg legvilágosabban, mi a segítő kegyelem, ha gondosan szemügyre veszem, *miben, mire segít.*

Szerencsés itt a magyar nyelvhasználat, mely a 16. századi teológiai nyelvhasználatra támaszkodva *segítő* kegyelemről beszél. Mert csakugyan az ember nagy föladata elé van állítva: úgy kell cselekednie, hogy Isten-nek kedve teljék benne; úgy kell viselkednie embertársakkal szemben, hivatási kötelessége teljesítésében, súlyos kísértés leküzdésében, hogy az méltó legyen Isten fiához. Ez nehéz dolog, az embernek saját „ember-ségéből” nem telik, segítségre van szüksége. Ám segíteni *sokféleképpen lehet.*

Az első húsvét reggelen a jámbor asszonyok nagy aggodalommal tana-kodtak, ki hengeríti el a súlyos követ a nagy halott sírjáról. Ez nem ment volna külső segítség, idegen kéz nélkül. Más eset: a kis diák csüggeteg lélekkel ül számtani föladata előtt, görnyed rajza fölött, megfeneklett, nem tud sem előre, sem hátra. Segítség nélkül nem boldogul; de itt a segítségnek nem kell éppen idegen kéz közvetlen munkájának lenni. Elég lehet egy kis új magyarázás, egy nehezebb fogás megmutatása, sőt talán akárhányszor elég egy kis biztatás. Sőt el lehet az ember nemegyszer minden külső segítség nélkül is. Karthágón a harmadik pún háborúban segített — legalább kis időre — a végső kétségbeesés nyomán költ végső, elkeseredett elszántság. S hányszor segített meg egy (Tróját hosszú idő óta ostromló) hadat egy jó ötlet — ha csak fa-ló volt is. Minden emberi tett elgondolás és végrehajtás; s ezért a tetterre hivatott emberen akkor van segítve, ha kellő időben rendelkezésre áll a kellő gondolat és a kellő tetterő; ha helyén van az esze és a szíve. Ezért a kegyelmi segítség is kétféle, mint a káté is tanítja: *megvilágosítja az értelmet és megindítja az akaratot.*

Fölvilágosítani és megindítani még mindig többféleképpen lehet. Fölvilágosít a tanító, magyarázó szó, indít a buzdítás, parancs is. Az Őszö-

vetség méltán ünnepli a törvényt, az Isten kinyilatkoztatott szavát ez oldalról is (pl. 18. és 118. zsolt.). A szó katolikus értelmében vett segítő kegyelem azonban több ennél; belső, a lelket közvetlenül a tettek gyökerénél megragadó segítség, melyet az imént jelzett irányban, a mentő gondolatok, segítő ötletek, a jóra serkentő gerjedezők és fölbuzdulások irányában kell keresnünk: az Emmausba igyekvő két tanítvány érezte, hogy gerjede szíviük, amint beszélt nekik az Üdvözítő az úton és megmagyarázta nekik az Írást (Lk 24, 32). A pelagianizmussal szemben az Egyház azt nyomatékoztatta, hogy *van* isteni segítség, amely belül fogja meg a lelket, amely belső világosságot gyújt, nehéz helyzetekben mentő ötleteket ad, buzdulatokat és elhatározásokat gerjeszt — mintegy titokzatos jótékony szél az örök halmok felől, amely a lelket meg tudja fogni akármely csücskénél, és viszi aztán a maga irányában, mint a kerubokat Ezekiel látomásában: ahová a lélek indítja, oda menének és nem fordulnának meg, míg menének (Ez 1, 12.).

Mivoltára nézve tehát a segítő kegyelem ugyanabba a kategóriába tartozik, mint a megszentelő, tőle csak abban különbözik, hogy nem állandó, nem állapot-teremtő, hanem átmenő, egy-egy tetre képesítő, *qualitas fluens*; a régibb tomisták szerint dispozició: olyan formán, mint a húr fölhangoltsága, az ágyú beállítása lövésre, a táplálék kémiai átalakítása avégből, hogy a szervezetnek alkotó elemévé válhasson.

Eszerint magát a segítő kegyelmet nem kell keresnünk azokban a jó mentő gondolatokban, világos helyzetmegítélésekben, hirtelen helyes következtetésekben, serkentő gerjedelmekben és buzdulatokban, amelyek minden magára eszmélő lelki ember jól ismer tulajdon tapasztalásából — ezekben mindben működik a kegyelem, de nem azonos velük. A segítő kegyelem nem lelki tény, hanem a lelki tényeket lehetővé tevő valami, a tudattényeket megelőző (itt természetesen nem az időrend, hanem a dologi jelentőség elsősége jobb számba) valóság, mint pl. az ész megelőzi a gondolatot, az akarat az akarást, sőt általában a lélek a lelki életet. A segítő kegyelem természetfölötti életelv; a természetfölötti élettevékenység, az üdvös tett pedig eredő, amelynek két összetevője van: az emberi természeti tehetség és a belé oltott kegyelem.

Ebből természetesen következik, hogy a természetfölötti pszichológiának nem lesz módjában közvetlenül megfigyelni, belsőleg megtapasztalni a kegyelmet, éppúgy, mint a természeti pszichológia megfigyeléseinek nem közvetlenül hozzáférhetők pl. a különféle lelki tehetségek és a lélek-szubsztancia, hanem azokra a metafizikai elvek segítségével következtet. A kegyelemre teológiai következtetés vezet: A kinyilatkoztatásból tud-

juk, hogy van az embernek természetfölötti hivatása, képes ilyen cselekedetre; tehát létezik természetfölötti segítő erő, amelynek mivoltát a teológus éppúgy kutatja, mint a pszichológus és metafizikus a lelki tehetségek és a lélek-szubsztancia mivoltát. A kegyelem tanulmányozására és gyakorlati szemléltetésére természetesen kiválóan alkalmasak legfeljebb hatásai, amint a nagy szenteken és főként az üdvtörténetben (Szentírás) mutatkoznak.

A segítő kegyelemnek ez a fölfogása híven nyomon követi Szent Tamásnak és iskolájának gondolatait. Ez a vázlatos gondolatmenet természetesen nem tart igényt arra, hogy a két nagy iskola százados vitakérdését eldönti. Csak azt akarta megmutatni, hogy ez a fölfogás szemléletessé tehető; és meg akarta sejtetni mennyire következetes, és mennyire egybevág a megszentelő kegyelemről vallott általános fölfogással.

(Az Ige szolgálatában 378—401.)

A KEGYELETES LELKÜLET ÉS DOGMATIKAI INDÍTÉKAI

I. Mivolta — Sajátságos, hogy amiről itt szó van, arra nincs egészen megfelelő magyar szavunk. A kegyeletes lelkület nevével azt akarom jelölni, amit latin-román kölcsönszóval pietásnak, németül Ehrfurchtnak mondanak. Ha ebből a tényből mindjárt azt is kellene következtetni, hogy a pietás idegen palánta, Pannónia virágos kertjében mégis volna helye; s az örök ligeteből való átültetését akarja szolgálni ez az elmélés is.

1. *Mi a kegyeletes lelkület?* — A pietás gyökér; gyökere az aktív és a társas erényeknek, miként az alázat gyökere a passzív erényeknek; sőt mint a természetfölötti fogékonyságnak, a potentia oboedientialis-nak kiképzése, valamiképpen gyökere a természetfölötti rendnek is. Ez a gyökér *három szálból* van sodorva — nyilván innen van nagy ereje: triplex funis difficile rumpitur.

a) A kegyelet mindenekelőtt mélységes meggyőződéses *hódolat* az iránt, ami fölöttünk van, kivált a „Magasságbeli” iránt. Vele jár az az állandó, egyetemes és termékeny sejtés, hogy igen-igen sok az, ami fölöttünk van, a természetben is, embertársainkban is, azoknak lelkületében és motívumaiban, a társadalomban, az egyesek és közösségek életföladataiban és programjaiban, főként azonban abban a láthatatlan világban, mely a természetén és társadalmon túl nyílik. Az Úr félelme a bölcsességeknek is, a kegyeletnek is kezdete.

b) A kegyelet *megilletődés* azzal szemben, ami mellettünk és alattunk van, *tisztelet* azzal szemben, ami körülöttünk van. A kegyeletes lélekben állandóan, a tudat alatt is dolgozik az a sejtés, hogy sok mindent embertársaimban, a társadalomban, de magamban is másképp látnék, ha Isten szemével nézném. Épp ezért a kegyeletes ember nagy kímélettel nyúl mindenhez, amivel dolga akad; lelki hallgatagsággal meghányja-veti és földolgozza azt, amit első találkozásra meg nem ért — főként mások viselkedésében; nagy méltányosságot és türelmet tanúsít azzal szemben is, ami nincs ínyére, és azokkal szemben is, akik ellenére járnak.

c) A kegyelet nagy *megnyíltság* a valóság iránt, magafeledt rajtafelejtkezés a dolgokon — az a lelkület, mely kisugárzik a tágra nyílt gyermekszemekből, mikor csodás világokat tár föl előttük a tárgyszerű színes előadás.

Azonban ezeknél az elvont jellemzéseknél jobban beszélnek a valóságok: Kegyeletes lelkület az, ami előmlik az *Úrangyala* imádság tartalmán és hangulatán, amely kulminál *Szűz Mária* önmegadásában: Ime az Úr szolgáló leánya, legyen nekem a te igéd szerint. *Szent Péter* az evangéliumokban a kegyeletességnek szinte megtestesülése. Az evangéliumokból mindenünnen rám néz abból az izgékony, robbanékony alakból az a hűséges szempár, mely gyermekded magafeledéssel Mesterére tapad, mintha mindig azt mondaná: Jó nekünk itt; készítsünk három hajlékot: Neked egyet, Mózesnek egyet, Illésnek egyet — önmagára nem gondol. És ha valaki kérdi, miért éppen őreá bízta az Üdvözítő az egyházi főség nagy tisztét, én teljes tisztelettel a nagy értelmezők iránt azt mondom: elsősorban ezért a fönntartás nélküli magafeledő odaadásért. A kegyeletes lelkület árad azokról az arcokról, melyekkel a 4–9. század barbárjai hallgatták a hittérítők szavát; annak a középkori lovagnak alakjáról, aki talpig vasban ott térdel az Oltáriszentség előtt kardjára támaszkodva, páncélos derékkel, de alázatosan meghajtott fővel és Grál-vár vízióval lelkében.

A kegyeletességnek nagy leckéjét adja az az *egyiptomi pap*, aki a világhíró Solonnak azt mondja: Ti görögök, gyerekek maradtok, és nem lestek aggastyánok sohasem; állhatatlan gyerek-lélek lakik bennetek, mert nincs ősi hitetek és mohos tanítmánytok (Plat. Tim. 22). A kegyeletes lelkület nagy szentje Asszisi Szt. Ferenc. Mikor a Szabályban utasítást ad, hogyan foltozzák durva folttal csuhájukat a testvérek, közben dicsőítvén az Istent, így folytatja: „Óva intem a testvéreket, hogy meg ne vessék, se el ne ítéljék azokat, akiket színes lágy ruhákban, finom ételek és italok mellett látnak, hanem kiki magamagáról ítéljen, és magamagát becsejölje csekélyebbre”. A Végrendeletben pedig „Azután adott és ad nekem az Úr olyan nagy hitet a papok iránt, kik a római Egyház szabványai szerint vannak, hogy papi jellegük miatt még akkor is náluk keresnék menedéket, ha üldöznének engem. És ha mindjárt Salomonnak egész bölcsességével rendelkezném is, s ha valahol szegény és igénytelen világi papokkal találkoznék, mégis csak az ő engedelyyükkel prédikálnék”. S amit Ehrle ástott ki a feledés homályából: A testvérek panaszt tettek Szent Ferencnél, hogy a püspökök sokszor nehézkesek a prédikálás engedelyyezésében, emiatt aztán napokig kell tétlenül vesztegelniök; ezért kérik,

szeresszen nekik kiváltságot. Ő erre azt írja vissza: „Ti kistestvérek, nem ismeritek föl Isten akaratát, és nem engeditek úgy megtérni a világot, amint Isten akarja. Mert én szeretet, alázat és kegyeletesség által akarom először a prelátusokat megnyerni. Ha ők látják szent életünket és irántuk való mélységes tiszteletünket, ők majd maguk kérnek föl bennünket a prédikálásra, és hatékonyabban kezünkre járnak majd, mint a privilegiумok, melyek kevésbé visznek”.

Ha pedig a dolgot a fonákjáról nézzük: *A kegyeletesség ellentéte* az a lelkiület, mely nem tud fölfelé nézni, mely nem tud fölismerni és elismerni semmi nagyságot; az a lelkiület, melynek számára nincsenek titkok és problémák; a wagneri lélek szemben a faustival; a száraz lélek, mely nem tud csodálkozni; az önmagába fordult, autista lélek, mely nem tud kilépni énje szűk köréből és rajtafelejtkezni a dolgokon, a tárgyi valóságon. Tehát pietástalan a lelki cigány és cinikus, aki mindent frivolizál; a kritikaszter, akinek semmi sem elég jó, aki minden virágot szétszed, ahelyett hogy koszorúba fonná; az epés, aki a maga fekete lelkét vetíti bele másokba és a világ folyásába; a kuckóban meghúzódó filiszter, aki nem vesz fáradságot még arra se, hogy a porondon küzdőt, aki érte is verejtékezik és vérzik, legalább iparkodjék megérteni; a szubjektivista, aki önmagát fényképezi bele az emberekbe és a dolgokba; a falu bölcse, aki mindent jobban tud; a bugyborékoló, akinek mindjárt mindenre van szentenciája — teljes ellentétje annak, amit Szent Lukács rajzol elénk Szűz Máriáról: „Anyja pedig ez ígéket mind szívében tartja vala” (2, 51) — a kegyeletlen nem tud semmit sem hallgatagon hordozni és érlelni; a szadduceus, aki mindennel elkészült, aki csodát, titkot, eszményt és idealizmust elintézett. A pietástalanság prototípusa, aki gyökértelenségében régít nem tud tisztelni, s ezért folyton újat vadász, és pedig racionalizmusában nem ott, ahol az építő nagy értékek vannak: a hódolatban, odaadásban, áhítatban; aki ahasvérusi úzottságában a létnek egy ajtaja előtt sem tud megállapodni annyi időre, hogy egészen föltárujon előtte és megláttassa vele a valóság mélységeit; a született forradalmár és robantó, mállasztó és bomlasztó.

2. *A pietás jelentősége.* — Azt állítom, hogy *kegyeletesség nélkül nem oldható meg az európai kultúra legégetőbb kérdése*, melyben kicsúcsosodik válsága . . .

a) *A közösség szellemének visszaszerzésére* és elmélyítésére nincs más forrásunk. Visszahozhatatlanul eltűntek azok az idők, mikor a közös eredet, közös sors és a teljesen egyforma élettartalom és életnívó forrasztotta össze a közösségeket. Viszont merő megfontolás, egy mondjuk

tudatossági fokra emelt „contract social”, egy programszerű elhatározás vagy éppenséggel törvény szintén nem segít. Nem segítene akkor sem, ha nem föltételezné már azt a közösségi szellemet, melyet meg akar teremteni, ha tehát nem volna filius ante patrem. Még pedig azért nem, mert a közösségi szellem csak akkor lesz elég erős és termékeny, ha van benne valami természetszerű, mélyen a lélekben gyökerező, ami az ösztön biztonságával hat és a természetszerűség erejével képes ellensúlyozni minden atomizáló individualizmust.

Ez csak a pietásos lelkületből jöhet. Ez ugyanis az egyéniségben élő és csírázó mozzanat, és mégis a *közösségbe épít*. Hisz egyik alapvonása, hogy az egyént odafűzi az egyénen túli valósághoz, tehát a közösséghez is, annak eszményeihez, föladataihoz, felelősségeihez, s természetszerűen enged annak a hatásnak, mely a közösség szelleméből, törvényeiből a tekintélyből jön . . .

b) *A termékenység és alkotó erő* a kultúrföladatok egész területén csak a lélek szűz méhében fakad, abban a lélekben, mely tiszteletre hangoló titkot sejt minden adottságban és föladatban, és ezért mindig kész szövetkezni a felsőbb erőkkel és nevezetesen a legfelsőbbekkel. A kegyeletes lélek önmagától megszabadulva beleszabadul föladataiba, a nagy tárgyi valóságokba. Ezért sohasem lesz lezárt; mindig nyitva marad a kívülről, kivált a felülről jövő indításoknak és tanulságoknak. Erunt docibiles Dei¹ — ezzel jellemzi a próféta a messiasási időket; és valóban, a jövő reményei azokban a lelkekben fakadnak, melyek végig megőrzik az érintetlen nagy tanulékonytságot.

Nem volna nehéz megmutatnom, hogy ezen a vonalon kell keresni a kegyeletesség és a kegyelmesség a pietás és potentia oboedientialis belső rokonságát. Akiben van kegyeletes lélek, abban elő van készítve a talaj a kegyelmeknek, különösen a Szentlélek ajándékainak befogadására. A kegyeletesség visszaad valamit az elveszett és a mélyenlátóktól visszavisszasírt paradicsomi naívságból, s az egyoldalú ész-művelés nagy ellen-szere. S így ebben az értelemben is igaznak bizonyul, amit Szent Pál némileg más árnyalattal mond: Pietas ad omnia utilis, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae (1 Tim. 4, 8).²

¹ Isten tanítványai lesznek

² A pietas mindentre jó, mert a jelen és az eljövendő élet ígérete kapcsolódik hozzá.

II. *A kegyeletesség dogmatikai indítékai.* — Itt az első kérdés, hogy *miért kell nekünk természetfölötti, dogmatikai indítékok után néznünk?*

Miért? Egyszerűen azért, mert a természet maga nem futja.

a) Mindenekelőtt a *természet* úgy, mint most van, *kegyetlen*. Végig bizsereg rajta a Lucifer lelke: Non serviam; szaggatja az a tragikus feszültség, melyet a 2. zsoltár oly megrázóan juttat kifejezésre: Fremue-runt gentes et populi meditati sunt inania adversus Dominum et adversus Christum eius: Dirumpamus vincula eorum et proiciamus a nobis iugum ipsorum.¹ Csak vegyük észre és érezzük át, mennyi nyers természet, mennyi kegyelemtől át nem gyúrt temperamentum éli ki magát a fanatizmus zelus amarus-ában, a jámborkodó előljáró-gyalázásban, a meddő intézkedés-kritizálásban, inkvizíciós velleitásokban; nem is szólva e világ okosságának fölburjánzásáról, jelenvilági szempontoknak, taktikázásoknak és fogható előnyök hajhászásának gyakorlatáról, sőt rendszeréről . . . Az elveszett paradicsommal együtt az egészséges, naív, odaadó lelkiület vesztét is siratjuk, és ha komolyan visszasírjuk, ama kapu elé kell jár-nunk, ahonnan azt az elveszett paradicsomot várjuk vissza.

b) A következetes és átfogó kegyeletesség *nagy dolog*; megszerzése, biztosítása, és kiművelése nem egy-egy ünnepnap műve, nem hangulatok szüleménye, hanem hosszú lejárátú föladat. Itt csakis a fölöttünk álló örök igazságok kínálkoznak elég bőséges és állandó forrásnak.

c) A kegyeletesség alaphulláma, az áhítatos, sejtelmekbe emelkedő és táguló, magafeledéssel a föltáru-ló valóságba magát belebámuló lélek csak a *misztérium világában* sarjad ki és nő meg. Az az életadó misztérium pedig, melytől távol van az életnyelő éjszaka, csak abban a világban lel-hető, mely az örök Ige szavára állott elő: Verba quae locutus sum vobis, spiritus sunt et vita.² Ezt megmutatom néhány középponti dogmás igazságon.

1. *A terem-tő Isten dogmakörében* közvetlenül a következő szempontok kínálkoznak:

a) *A terem-tés* alapdogmája értelmében minden, ami bármiképp viseli a lét nevét, természet és eszes valók, egyedek és közösségek meg fajok, fönnállások és folyamatok, múltak és jövőndők vagy jöhető-k, minden vonatkozásukban Istennek elgondolásai; minden az Ige, a Logosz által

¹ Miért háborognak a nemzetek? A népek miért kovácsolnak hiú terveket? A föld királyai fölkelnek, nagyjai összeesküsznek az Úr ellen és Fölkentje ellen: „Törjük össze bilincüket, tépjük szét rabláncukat!”

² Hozzátok intézett szavaim lélek és élet (Jn 6, 63)

lett, és nélküle semmi sem lett abból, ami lett. Következésképp mindenben kell mélységes, következetes, maradék nélküli értelemnek lennie: *Intelligentia ubique*¹ kiáltott föl Nagy Albert. S akiben ez az igazság mély meggyőződéssé vált, az gyökerében legyőzte a kritikaszer szellemet, a kegyeletességnek ezt az ősi ellenét; mert bármilyen jelenség avagy élettapasztalat színe előtt tudni fogja, hogy annak okvetlenül van mély, örökkévalóságba nyúló értelme, és készítve lesz azt türelemmel, alázattal, tanulékonyassággal keresni. Így óva marad attól a pietástalan pökhendi szellemtől, mely oly hamar ért és — elítél . . . Óvatosság a nagyon világos esetekkel szemben! Ezt a föliratot láttatja vele a teremtés dogmája minden jelenségen és adottságon.

b) Isten azonban nemcsak az értelmesség bélyegét nyomta rá minden valóságra, és ezzel elzárta a szarkasztikus kritikaszer elől a dolgok ajtaját; hanem a teremtés alapgondolata értelmében a legbensőbbben ott van a világban, minden egyes lényben, annak minden lépésében és pihegésében. Ez az *Isten fönn tartó és együttható tevékenységről* szóló dogmatikai igazság (vö. Dogm. I 32 §). — Mi következik ebből? Az, hogy az egész mindenség és benne minden lény, tehát a történelem is és benne minden ember és minden ember-sors egy-egy égő csipkebokor, melyből, a titokzatos Istenség lángja tör elő és szól megföllebezhetetlen parancsszóval: Csak saru-levetve, csak fő-meghajtvá, áhítatos hallgatással és a meghallgatás föltétlen készségével szabad oda közelíteni. A babiloni fogáság utáni zsidóság valami sajátos végzetes ösztönrel iparkodott szabadulni az isteni immanenciának ettől a fölséges igazságtól, melyet pedig az Ószövetség oly nagy határozottsággal fejez ki; Istent egyre jobban távolította a világtól, azzal az ürüggyel, hogy az ő szent fölségét nem szabad összekeverni a teremtménnyel — és megszületett az a talmudista és utóbb racionalista szellem, mely a kegyeletességnek szöges ellentéte és gyilkosa. Ezt a műveletet veszedelmesen hasonló indítékból, hasonló módon és eredménnyel megismételte a deizmus, a fölvilágosodott, kegyetlen, tisztulatlan 18. század szellemdivatja.

c) Isten a *gondviselő* tevékenységében fölséges kegyelettel kezeli műveit. Mikor a természetet természetfölötti létbe emeli, rendkívül finom fogással fogja meg, és vigyáz, hogy ne törjön és ne torzítsa rajta semmit: *gratia non destruit sed perficit naturam*.² Mikor érvényt kell szerezni a föltétlen szentségnek és az isteni világtervnek, vigyázva vigyáz, hogy a

¹ Mindenütt értelem!

² a kegyelem nem rontja le a természetet, hanem tökéletesíti

füstölgő mécsbelet ki ne oltsa, és a gyöngé nadszalat össze ne törje. Még a legnagyobb bűnösökkel szemben is hosszútűrő, és még a konkolyvetőkkel szemben is megvárja az aratás napját. Elutasíthatatlan nagy fölhívás ez a csak kissé is Isten-félő lélek számára, hogy ne merjen ő se más úton járni: ne merjen sötét, keserű lélekkel, vaskesztyűs kézzel neki-menni Isten ültetvényeinek, még a kigyomlálásra szántaknak sem; hanem teljes buzgósággal, de egyben teljes bölcsességgel is várja az aratás napját, és tanuljon meg Saulokat is úgy tekinteni, hogy ki ne nézze belőlük, hanem meglássa bennük a Pált. Istennek a világgal szemben tanúsított ez a kegyeletes magatartása mennyi indítást és irányítást ad: alattvalóknak, elégedetleneknek, érthetetleneknek, ellentétes irányoknak és embereknek olyan kezelésére, mely valaha majd helyeslésre számíthat a kegyeletes Isten előtt!

Ebből az is kitűnik, hogy a kegyelet *úgyszólván ott folytatja, ahol Isten abbahagyta*; a hívő léleknek a maga konkrét életfolyamatait közvetlenül Istentől kell átvennie, mikor még ott van rajtuk az Isten teremő kezének, annak a mérhetetlenül gyöngéd, szerető kéznek és érintésének melege: neki fiúi gyöngédséggel és tisztelettel kell azokat átvenni és kezelni. A kegyelet így beleépít a kegyelembe és ezzel az örökkévalóságba. A kegyetlenség elfelé épít; azaz nem épít, hanem bont.

Dehát akkor hová vész a *kritika joga*, értem az önálló ítélet-alkotás és az ennek alapján való értékelés jogát, mely mintha természetünkkel adva volna?! A kegyeletes lélek komolyan veszi erre vonatkozólag az Üdvözítőnek komoly szavát, és egyedül jogos kritikának azt tartja, amely a szenvedelmesség és egyoldalúság nélkül fölfogott tényeket az örök elvekhez méri avégből, hogy oda visszavezesse, vagy ezt a visszavezetést előkészítse. A kegyeletes lélek számára még a szükséges kritikai tevékenységben is az elvek, a tárgyi valóság döntenek, és nem a tisztulatlan temperamentum, melyre az önszeretet oly szívesen aggat elvi címkéket. Természetes, hogy a pietásos lélek teljesen tiszteletben tartja a tényeket — ich habe einen heiligen Respekt vor den Tatsachen, mondja egy híres teológus.

2. *A katolikum dogmakörében*: A katolikum a kegyelet főiskolája; hisz a kegyeletesség komponensei és a katolikum főjellemzékei ugyanazon a vonalon vannak.

a) A katolikum a tárgyi valóságnak *föltétlen respektálása* szemben minden szubjektívizmussal: a kinyilatkoztatott igazságokat vasmarokkal fogja, és nem engedi semmiféle csábítással és ijesztéssel szemben. Csak gondoljunk a közelmúltból is arra, hogyan képviseli a mindenkori kor-

szellemmel szemben hajlíthatatlanul és alku nélkül a kinyilatkoztatás álláspontját ezekben a kérdésekben: a Szentírás sugalmazottsága, a pápa tévedhetetlensége, Krisztus istensége, az evangéliumok történeti jellege, a dogma abszolút és változhatatlan igazság-tartalma szemben minden historizmussal és relativizmussal (modernizmussal). Ezzel kemény, de hatékony iskolába fogja a lelket, éppen abba, ami a kegyeletnek egyik főgyökere: az egyéni ízlés és szeszély ellenére föltétlenül meghajolni a tények előtt. A katolikumban a felülről eredő abszolút értékek belenőnek, belegyökereznek és ágaznak a történelembe és életbe. Az Egyház mint krisztophorosz¹ mintegy állandó úrnapi körmenetben körülhordozza a változhatatlan örök Igazságot, az Igét; folyton az emberiség elé tárja a Krisztus-kép változhatatlan örök vonásait, és készíti, hogy átformálódjék erre a képre, mikor a természetnek, különösen az egyéniségbe, a szubjektivizmusba szabadult természetnek állandó nagy kísértése van Krisztust átformálni a magunk képére. A 16. század óta az európai történelem forradalmak, anarchiák, lázadások és atomizálódások folyamata. Ez nem a katolikumnak megy rovására, hanem annak a mozgalomnak, mely vakmerő kézzel az alanyiség körébe rántotta a kinyilatkoztatás objektívumát.

b) Az Egyház ősi erejében és szűzi hamvasságában *őrzi a misztériumot*; egen a Szentháromság, megtestesülés és kegyelmi megszentelés hármasszavazata gyöngítetlen fényben ragyog a századok éjjelén keresztül; és rajtuk a magaslatokat kereső lélek a szemléletes oktatás és a kegyelmi fölvilágosítás ezer nyelvén megtanul a jelenségek mögé nézni. Kivált az Oltáriszentség napról-napra megtanít, hogy az érzéki fátyol mögött végtelen valóságok titkos világa nyílik... Így a naponkénti gyakorlódásnak, az életbe való benyúlásnak közvetlenségével megtanuljuk, hogy bőségesen vannak az égen és földön dolgok, melyekről a merő emberi bölcsesség kompendiumai mitsem tudnak; s így gyökeresen kigyógyulunk abból a kegyelet-öldöső felületességből és önhittségből, mely mindent tud vagy jobban tud, és úgy gondolja, hogy elég neki jönni, látni és — győzni. Az áhítatos, félő borzongás, mely a pietás termékenységi gyökere, itt fogyhatatlan egészséges táplálékot lel. Ezért fogunk még arról hallani, és talán valamit még meg is érünk belőle, miképp születik újjá a katolikus hittitokból nemcsak beteg társadalmunk, hanem megmerevedett egyéni életünk és életkedvünk is...

¹ krisztushordozó

c) A katolikum *a tekintély őre*. Ha nem érveléssel, hanem a tekintély igényeivel lép a lélek elé, annak végső gyökere az a tény, hogy természetfölötti, kinyilatkoztatott adottságokkal, tehát a nagy objektívummal jön. A tekintélynek dogmatikai alapja a szentségi karakter. De ezzel megint közvetlen, szemléletes és meggyökerező oktatást ad a kegyeletesség nagy leckéjének egy jelentős fejezetéből: gyakorlatilag megtanít különbséget tenni elv és személy, a kegyelet-nevelő tárgyi valóság és kegyelet-fojto-gató alanyi tényezők között. Az eleven hitből élő katolikust sohasem zökkentetik ki kegyeletes lelkületéből keserves személyes élettapasztalatok, melyek gyökértelenebb embereket oly könnyen behódítanak kritikaszter, pesszimista, anarchista hangulatokba. Őt elvek vezetik, istenileg megpecsételt megbízások előtt hódol meg; személyekkel tett tapasztalatok tehát nem zökkentetik ki. Így a szentségi jegy, a karakter, mely a Krisztusra való hivatottság pecsétje, egyben a kegyeletnek is pecsétje, a kegyeletlenség pedig az aposztázia fészke.

A kegyelet az egyéni és a társas vallás-erkölcsi élet fölépítésében és helyreállításában vezető szerepre van szánva. Igazán hódító tényezővé tenni azonban nincs más mód — a lelki társadalmi megújulás egyetlen módja —, mint *ha egyesek nagy stílusban képviselik*. Nagy dolog a következetes keresztény evangéliumi élet; nem megy az másképpen, ha csak egyetlen egy ponton is akarunk eredményt, mint ha a szentek szenvedélyességével járunk utána. De akkor van is foganatja. A következetes keresztény jellem, az átdolgozott szent egyéniség erőcentrum: ellenállhatatlan erővel maga köré csoportosít egy tábor, melyet a belőle kiáradó titokzatos sugárzás szervez meg és éltet. Az ilyen lélek nem maradhat véka alatt; fénye ott ragyog a hétköznapiság ködében, mint csipkebokor, és minden Mózesből kiváltja az elhatározást: elmegyek és megnézem ezt a nagy látványt. S abban az órában megszületik az új Izrael: Isten népe, mely a tespedés fogságából kiragadja magát, és megy elfoglalni az ígért-földjét.

Hol támadjanak a kegyeletes lelkületnek ilyen égő csipkebokrai és Mózesei, ha nem azok körében, akiknek naponként föllobog annak ős-tüze a szentmisében, és ég éjjel és nappal az Oltáriszentség titkában!?

(Az Ige szolgálatában, 547 – 557)

JÉZUS KRISZTUS SZEMÉLYISÉGÉNEK CSODÁJA

Jézus Krisztus személyisége, vagy amint szeretik ma mondani, *jelleme*, amint az evangéliumból élénk rajzolódik, nemcsak meghaladja a történelem legkiválóbbjait, hanem olyan vonásokat mutat, melyeket nem lehet karakterológiaiilag megmagyarázni, melyek kézzelfoghatóan embe rentúli eredetre utalnak, tehát együttvéve *erkölcsi csoda*-számba mennek. Jézus Krisztus egyéniségét a következő szempontok szerint kell méltatni:

1. *Transzcendencia*. Az evangéliumban Jézus Krisztus úgy jelenik meg mint *ember*, aki nem tart magától idegennek semmit, ami igazán és nemesen emberi. Megfordul lakomákon és lakodalmakban, szívesen betér barátainak és tisztelőinek házába, szóbaáll szegényekkel és előkelőkkel; értéssel és kedvteléssel nyugtatja tekintetét az élet és természet ezer tarka jelenségén, meglátja az utcán ugráló és sípoló gyerekeket, a vámnál ülő éhes tekintetű vámosokat, a kamaráját kisöprő, mécsesét igazító, garasát kereső, kis kenyérét gyúró özvegyet, a vőlegényre váró hajadonokat; hallja és érti a természet halk nyelvét: mit mond a mezőkön a fű és liliom, füge és szőlő, mit csipog a veréb a héjazaton, és mit vijjog a saskeselyű a levegőben; megfigyeli a kertészt és szőlőművest, a szántóvetőt és aratót; ember, aki jár-kel, elfárad és megéhezik, kérdez és vitatkozik, elszomorodik és fölujjong. És ez a minden ízében ember, aki mindkét lábával benneáll az életben, mégis föltétlen szuverénséggel, a legteljesebb szabadsággal és függetlenséggel megy végig rajta. Mindent besugároz egyéniségének melege, őt magát azonban semmi be nem fogja. Nincs hol lehajtania fejét, rendesen néhány cigányhal vagy egy marék búza az eledele, és mindamellet t nincs nála még nyoma sem a koldus vagy akárcsak a rideg aszkéta lelkiületnek, éppúgy mint nem ejti meg az előkelők társasága; érintetlenül és diadalmasan megy végig azon az életen, amely körülö zönli. Mi több: mihelyt megszólal, nyomban megérezzük, hogy benne és vele *más világ* nyílik meg előttünk. Hangja mintha harangszó volna,

mely elérhetetlen távolban szól, és mégis lelkünkben csendül meg; tekintete mintha a végtelenből nézne ránk és mégis közel; megilletődően idegen és mégis rokon, döbrentő és mégis vonzó, más világ és mégis mindenestül a mi világunk.

2. *Teljesség.* A belülvalóságnak, a szellemerkölcsi kiválóságnak egész világa tárul föl Krisztusban. Ami egy jellemnek nagyvonalúságot tud adni még szűk életkeretek között is, a *hívás* iránti teljes odaadás, Krisztusnál világméretekbe tágul. Föladatának tekinti az embereket Isten igazságára vezetni: Én azért jöttem a világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. És ennek a föladatnak szól minden lépése és lélekzése. A hívás iránti odaadás alaptónusában fölragyog *minden erény*: egyetemes és fogyhatatlan szeretet gyámoltalanok és erősek, szentek és bűnösök, gyermeklelkek és farizeusok meg nekikeményedett szadduceusok iránt; határtalan türelem, értés, irgalom, alázat, bensőség, áhítat. És miként a külső életrelációkon érintetlenül, szuverén diadalmassággal ment végig, úgy nagy erkölcsi föladatok és problémák lapályaiból illetetlen tisztaságban emelkedik ki, mint az Eiger havasa a nyári napsugárban. Ki fedd meg engem közületek a bűnről, így merte rákérdeni a kákán is csomót kereső kajánságot, és tizenkilenc század óta senki sem meri vádló szóra nyitni ajkát. S ennek az erkölcsi nagyságnak megfelelő *szellemi nagyság* jár a kíséretében. A titokzatos másvilágról úgy szól, mintaki lát és teljességből merít; e világ dolgait felülről nézi és fenéig átlátja, a legkényesebb helyzeteket is döbbenetes magátólértetődéssel oldja meg. Minden szavában benne zúg az egész mindenség. Aki el tudta mondani a Hegyi beszédet, az tekintetével átfogta az életet és történelmet, a jelen és másvilágot, a mélységet és magasságot.

Ennek a tartalmi jellemteljességnek páratlansága akkor tűnik ki igazi mivoltában, ha összevetjük a legnagyobb erény- és jellemhősökkel, a *szentekkel*. Ezek közül a legjelesebbek is egy-egy irányban váltak ki. Nem úgy Krisztus: Akármilyen oldalról közelítjük meg kiválóságát, lassan-lassan, legalább a sejtés éjszakájában kigyullad minden kiválósága. Ha pl. elmélyedünk irgalmasságában, lassan meglátjuk benne szigorú igazságosságát, világalakító erejét és egeket ölelő transzcendens öntudatát és imádságos lelkületét...

3. *Egyetemesség.* A történelemben a legnagyobbak is koruknak, népüknek, kultúrájuknak gyermekei; Platón az alkonyodó görög világ gyermeke, Ágoston a hanyatló római kultúra fia, Néri Fülöp 16. századvégi olasz szent, Nagy Sz. Terézia 16. századi spanyol nő; még Szent Pál is szellemének óriás felsőbbsege dacára zsidó — ex secta pharisae-

orum.¹ Krisztus is zsidó test szerint — Israel e quibus Christus secundum carnem.² De az embert emberré nem a teste és vére teszi, hanem a szelleme. És Krisztuson ki tud kimutatni csak egy szemernyit is a zsidó szellemből? Krisztus élesen körülrajzolt *egyénség*, aki eltörölhetetlenül mint ilyen belénkvésődik már első jordánparti megjelenésében. Ez az élesen megjellegzett egyénség a szellemiségnek fajtól, kortól és történeti kultúrfázistól teljesen érintetlen egyetemességében példátlan jelenség a történelemben. Ezt nem emberek gondolták ki; ez a kép csak látás után készülhetett. Az ember, ha maga indul eszménykereső útra, egészen egyoldalú eszményt alkot. Épp ezért egy Szókratész, a humanisták joggal megbámult embere, semmit sem mond a mai bémunkásnak, egy Szent Ágoston nem eszmény a katonának, egy Páli Szt. Vince a tudósoknak, és így tovább. És íme, Krisztus tud *eszménye* lenni a tudósoknak, pedig nem írt egy értekezést sem, és nem alapított akadémiát; tud *eszménye* lenni a katonának, pedig Szent Péternek visszaparancsolta a kardját; *eszménye* a rómainak, pedig nem imperialista, *eszménye* a görögnek, pedig nem filozófál, *eszménye* a Keletnek, pedig nem kvietista, és *eszménye* a Nyugatnak, pedig nem kultúrtörtető; *eszménye* a vergődőknek és keresőknek, pedig ő beérkezett; *eszménye* egy szóval minden életszaknak, minden állásnak és minden nemnek.

4. *Harmónia.* Krisztusban tökéletes harmóniába egyesülnek azok a vonások, melyek másoknál harcban állnak és egymást gyöngítik, vagy a legjobb esetben egymást változtatják: transzcendencia és a legteljesebb valóságérzék, átható világlátás és gyermekded közvetlenség, egyetemes nézés meg elvi következetesség s viszont az egyedi helyzetek legpontosabb megítélése, imádságos bensőség és gyakorlatiasság, a legteljesebb igénytelenség és a legegészségesebb életigenlés, alázat és önérzet, gyöngédség és határozottság. Ennek a sokdimenziójú jellempolaritásnak láthatatlan centruma és egységének biztosítója a küldetése iránti föltétlen odaadás, és ennek alapja: a páratlan istenközösség. Ebből fakad jellemének még egy példátlan vonása: a legteljesebb *mértékesség*. Az emberek között nincs az az ész, mely időnként ne akarna ragyogni; nincs az az erő, mely ne volna kísértve olykor mutogatni magát; nincs az az apostoli buzgóság, melyet néha el ne fogna valami ideges lázasság. Nem így Krisztus. Ő nem idegeskedik és nem kapkod. Szinte kézzelfoghatóan mutatja, hogy ő tud várni, neki van ideje, neki nem kell mohó sietséggel lepörgetni egy prog-

¹ a farizeusok szektájából való (vö. Fil. 3, 5)

² test szerint az izraeliták közül származik Krisztus (Róm 9, 5)

ramot, mint akinek lejár az ideje. Ő rendelkezik a csodatevésnek minden hatalmával, és mégis: három halottámasztás, tíz természetcsoda, huszonegy gyógyítás minden, amit az evangélium itt elmond. Ezzel szemben az emberi képzelet és törekvés hogy tobzódik az erő fitogtatásában! A legnagyobb dolog embernek: mértéket vinni az erő teljességébe. Ezt a földadatot maradék nélkül megoldani csak Krisztusnak sikerült.

5. *Befejezettség.* Ő ott áll az emberek előtt bűn nélkül; de büntelensége nem tisztulás, bűnbánat és vezeklés gyümölcse. Transzcendenciája már tizenkét éves korában bámulatba ejti környezetét (Lk 2, 49). Mikor először szólal meg nyilvánosan szülőföldjén, a kafarnaumi zsinagógában, álmélkodva tanakodnak tulajdon földije: Honnan tud ez írást, mikor nem tanulta? Ott áll az erkölcsi tökéletesség legmagasabb csúcsán, és legcsekélyebb nyom sem vall arra, hogy oda úgy kellett fölkapaszkodnia. A történelem nagyjai közül a legnagyobbakat is az jellemzi, hogy éjszakából, alulról, távolról küzdötték föl magukat Isten közelébe. Nem is mondom, egy Buddhának, Mohamednek és annyi másnak, akiket nagyoknak tart az emberiségnek jelentékeny része, hanem egy Ágostonnak, Pálnak megvoltak nemcsak a tanuló, hanem a nagyon is kérdőjeles vándorévei; Krisztusnak nem! Ő a befejezettség az abszolútság jellegével lép elénk. Krisztus bűnbánatot és bűnbocsánatot hirdet mindenki számára; de ő maga nem veszi igénybe, és vele szemben senkinek sem jut eszébe reáolvasni: *medice, cura teipsum*.¹ Az istenfiúság evangéliumát hirdeti és istenfiúságra hív; de ő maga kezdettől fogva ott van. Fölszólít mindenkit: Legyetek tökéletesek, és magamagát ebbe a fölhívásba nem veszi bele.

6. *Erő.* Aki egyszer találkozott Krisztussal, mássá lett. Ő ránéz a tagadó Péterre, és az a tekintet bánatot fakaszt, melynek könnyei többé el nem apadnak. Az ölni kész Gualbert János felé kitarja keresztalakban karjait, és a hetyke katonából alázatos szerzetes lesz. Ez a két találkozás tipikus. Az evangélium mintha a kétezer év előtti korból kiemelkednék az időtlen lét régiójába; onnan sugározza erőit *minden korra és minden nemzedékre*. Ma is ahány bűnös eléje vánszorog, ahány irgalmas kar eléje visz inaszakadtat, az ő szájából hallja: Menj békével, és ne vétkezzél többet; és — erőt érez járni ezen az úton. Fölkeresik Nikodémusok kétségeik éjjelén, és megnyugodva távoznak; találkoznak vele késedelmes tanítványok emmausi útjukban, és szavára fölgerjed szívük; magukba szállt

¹ ha orvos vagy, gyógyítsd meg először magadat

szadduceusok és vámosok meghívják lakomájukra, és megtapasztalják Zakeussal, hogy az nap üdvössége lett házuknak. Gazdag ifjak otthagynak mindent és követik őt; írástudók az ő színe előtt irányítanak, mi a fontos a törvényben; akik terhelve vannak és fáradtak, végeláthatatlan menetben hozzája zárandokolnak, és ő megenyhíti őket. Erő árad belőle, és ennek áldásáért tolonganak kicsinyek és jóllakottak, munkások és művészek, anyókák és professzorok. S ami talán még csodálatosabb: jel lett, melynek *ellenemondanak* mindmáig. Ma is ott settenkedik körülötte a kritika minden farizeusa és a nyugalmit meg pozícióját féltő szadduceusok hada, és mind feneketlen gyűlölettel tanakodik ma is, hogyan tehetnék ártalmatlanná. Ez a gyűlölet ott parázslék a Krisztustépő kriticismusban nem kevésbé, mint egy Anatole France alattomoságában és a nagypénteki csöcselékre emlékeztetők fanatikus kegyetlenségében. Példátlan dolog, hogy valaki évezredek múlva is még mindig a közvetlen élet középpontjában áll: szeretik és gyűlölik, mint mikor élt; nem egyszerűen kultusztárgy, vagy álmodozók és kutatók vagy épenséggel ritkasággyűjtők célja, mint Konfucius vagy Buddha vagy akár Mohamed; hanem a lüktető, hullámzó életnek pólusa, forrása, centruma.

Ennek a példátlan jelenségnek csak egy kielégítő magyarázata van, csak egy *elégséges oka* lehet, az, amit Szent János evangéliumának próló-gusa juttat kifejezésre; „Az Ige testté lőn és mi köztünk lakozék; és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttének dicsőségét, aki teljes volt kegyelemmel és igazsággal.”

S ebből jelentős *apologétikai következmény* foly, melyre már többször történt itt utalás: Ezt a személyiséget az első hívő közösség hite nem tudta megalkotni, ez nem az első keresztény nemzedékek kitalálása. Hisz meghaladja az ember hatókörét. A pszichológia és karakterológia törvényei itt át vannak törve. Jézus Krisztus az ő jellemével és személyiségével meghaladja az embernek elérhető lelki-erkölcsi színvonalat; következképpen emberi erő nem hozhatta létre. S ennek a rendkívül jelentős ténynek, mely az evangéliumok történeti megbízhatóságának erős támasza, értékes megerősítést adja a történelem. Az első hívő község is meg volt győződve, hogy Jézus Krisztus személyiségének rendkívülisége csak egy magyarázatot tűr meg: Krisztus több mint ember, benne ember alakjában megjelent az Isten. Ámde ez a gondolat: Isten emberré lesz és a földön jár, mint egy közülünk, ősidők óta kíséri és környékezi az intenzív vallási lelkületet, és így a vallástörténetben és a vallási irodalomban bőven van példa arra, hogy *milyennek gondolta el a jámbor lelkület az emberré lett Istent*. Sőt van módunk tanulmányozni, hogyan

tükröződött ez a gondolat az első keresztények lelkében. Ott vannak az újszövetségi apokrifok. Éppen ezeknek banalitásai, sutaságai, hívságai¹ kézzelfoghatóan mutatják, hogyan festene az evangéliumban is Jézus Krisztus egyénisége, ha ilyen jámbor képzelet szüleménye volna. És így az apokrifok, az evangélium utánzatai, visszajáról új bizonyosságot tesznek az evangéliumok hitelességéről és megbízhatóságáról.

(Dogmatika 3. kiad. I. köt. 110—113).

¹ Példák *Schütz*: Krisztus 129. lap.

AZ EUCHARISZTIA HELYE A HITRENDSZERBEN

1.

Ma a hittudományos köztudat a hitrendszert nagyjából így látja: Isten önmagában és Isten a műveiben. Isten művei pedig a teremtés és fölemelés, a bűnbeeséssel kapcsolatos megváltás és ennek tényleges módja a megtestesülés, azután a krisztusi életmegszentelés, melynek elve a kegyelem, intézményei az Egyház és a szentségek, betetőzése a végső dolgok. Az Eucharisztia itt *a szentségek közt* kap helyet. Ott tárgyalja a Tridentinum és a plébánosok számára kiadott Trentói Káté; odahelyezi a keresztény köztudat, még elnevezésében is: Oltáriszentség. Úgy tetszik tehát, hogy „res iudicata”-val állunk szemben.

Pedig az Eucharisziának ebben az elhelyezésében a tüzetesebb elmélés komoly *nehézségeket* is talál.

Mindenekelőtt az Eucharisztia *áldozat* is. És az áldozat nem szentség, viszont az istentisztelet középpontja. Bizonyos, hogy a jelentőségében alig túlozható *liturgiai mozgalom* dogmatikai értelmezésére és irányítására nem elég az Eucharisziát egyszerűen szentségnek minősíteni. S ha ettől el is vonatkoztatnánk, itt van egy másik tény: az egyházi életben idestova hét százada jelentős helye van az adorációnak; s jóllehet ezt a magyar nyelvhasználat szentségimádásnak mondja, a teológus joggal kérdi: melyik más szentségnél jöhet csak szóba is az imádás?

Teológiai szempontból döntő azonban egy más mozzanat. A szentségnek mai kánoni meghatározása (kegyelem-közlő jel) a többi hat szentségnél csak a készülő szentségre illik (sacramentum in fieri); minden egyéb, az esetleges föléledés is, már csak hatás, s a megszünt, hatásaiban tovább élő szentség (sacramentum in esse) körébe esik. Hat esetben tehát a szentség voltaképpen személyen végbemenő *cselekmény* (actio confere-rens gratiam), teljes összhangban azzal a sarkalatos teológiai tétellel, hogy minden kegyelemközlés őstípusa, a szentháromsági személyek küldése (missio) mindig személyhez történik (Dogmatika I^o 437). Ha ezzel a kategóriával közelítünk az Eucharisziához, kitűnik, hogy a „készítés”,

a cselekmény ebben az esetben nem szentség, hanem áldozatbemutatás. Hisz az Eucharisztia a szentmisében „készül”. A kegyelemközlés ettől független mozzanat: az „áldoztatás”. Ha helyt is adnánk annak a figyelemre méltó elméletnek, mellyel a Mária Laach-i bencések igyekeznek dogmatikailag elmélyíteni a liturgikus mozgalmat, értem O. Casel ún. misztérium-elméletét (Das christliche Kultmysterium ²1935), akkor is csak azt kellene mondanunk: Ha a szentség-valósítás, nevezetesen az eucharisztiai áldozat nem más, mint titokzatos, de valóságos jelenítése és közlése a szentség-, ill. áldozat-tételező krisztusi tettnek, még élesebb világításba kerül a szentségek cselekmény jellege; a szentségház kincse viszont, az „Oltáriszenség” a maga hitrendszerei elszigeteltségében marad.

Akkor tehát az Eucharisziát tegyük *külön helyre* magában a szentségek rendszerében! Ha a többi szentség cselekmény, és ezért átmeneti jellegű, akkor minősítsük az Eucharisziát állandó, maradandó szentségnek; a cselekmény itt nem szentség, hanem áldozat, és az áldozatkészítés eredménye az „Oltáriszenség”! Hisz bizonyos, hogy az általános szentségtanban szereplő kérdések közül nem egy az Eucharisztia színe előtt megtorpan. Így pl. itt más a szentség „készítése” és más a kiszolgáltatása; ezért ez az egyetlen szentség, melyet valaki önmagának is kiszolgáltathat, és amelynél értelmét veszti az „érvénytelen” kiszolgáltatás szempontja. A szentség ún. „közelebbi anyagának” meghatározásánál a teológia itt zavarban van (Dogmatika II² 513). Hatását pedig már Szent Tamás (Summa theol. III 73, 1 ad 3) helyesen, de a többi szentségtől eltérően a misztikus Krisztus kiépítésében látja.

Az *állandó szentség* (sacramentum permanens) gondolata kétségkívül egy régibb, a mai teológia magaslatáról nézve differenciálatlanabb szentség-fogalom irányába mutat. Visszavisz abba az időbe, mikor még a szentség, a sacramentum általában „res sacra et arcana” volt, titokzatos isteni erőnek hordozója és sugárzója, és ezt az erőt ugyancsak kiváltságos hatású, titokzatos cselekvény, konszekráció útján kapta. Ez a szentség-fogalom lett hazajáró lelke a *görög teológiának*, mikor kezdte a bér-málást úgy nézni, hogy a pátriárka által megszentelt és csakis általa szentelhető kenet, a müron már magában tartalmazza a Szentlélek erejét, melyet aztán a közönséges áldozópap is tud a kenet kiosztása útján közölni. Sőt ezen a vonalon mozog a görög keresztvárségi teológia is, mikor azt tartja, hogy Jézus Krisztus a jordáni megkeresztelkedés által megszentelte a vizet (a platóni realizmus szellemében: egy konkrét vízben a vizet), és voltaképpen a víznek ez a szakrális ereje az, ami az újjászületés kegyelmét adja.

Egy más gondolat is szóbajöhet az Eucharisztia szentségrendi helyzetének tisztázására. Lehet azt mondani: az Eucharisztia mindenesetre egy a hét szentség közül; de másrészt kiemelkedik a hétből, sőt egybefogja valamennyit mint *fő és alapszentség*, mint a szentségek Szerzőjének misztikai valósága. Ez a fölfogás teológiai analógiákra hivatkozhatik. Tudva van pl., hogy az „igazság”, iustitia egy az erények közül, és egyúttal átfogó és gyökeres értelemben jelenti egyáltalán a megigazultságot. Egy valaha igen elterjedt és nagy nevekre támaszkodó fölfogás szerint a szeretet (caritas) a kegyelmi adományok egyike a hit és remény mellett, és egyúttal maga a megszentelő kegyelem (Dogmatika II² 198). Ugyanígy az Eucharisztia egy a hét szentség közül, és egyúttal *a* szentség, mert a szentségek kútfejeként, Jézus Krisztusnak szentségi valósága. Hisz végelemzésben minden egyes szentség maga a szentelő Krisztus, vagyis a szentelő krisztusi emberségnek mint instrumentum coniunctumnak a történelemben és az egyházi életben való belefolytatódása, mintegy aprópénzre-váltása. Minden egyes szentség mint instrumentum separatum Krisztus közvetlen keze érintése. A keresztségben Krisztus az, aki az ő új életének ölébe emel; a töredelemben ő az, aki, mint a házasságtörő asszonynak (Jn 8), mondja a bűnösnek: Meg vannak bocsátva bűneid, menj és ne vétkezzél többet. S ennek a gyökeres, ősz-szentségnek, a szentelő ember Krisztusnak szervezett valósulása az Egyház, a szimbóliumos, hatásos szent jelek rendjében pedig, a szentségek síkján – az Eucharisztia.

2.

De ezzel máris jelezve van az a táj, ahol keresnünk kell az Eucharisztia igazi hazáját a hitrendszerben. Ti. a teológiai rendszerezés százados útjain vissza kell mennünk egészen addig a helyig, ahol az Eucharisztia titka fakad; oda, ahol az Eucharisztia még az alapító *Krisztus kezében* van; és azt kell figyelniünk, vajon ő hová teszi le.

Az Úr Krisztus Eucharisztia-alapító tevékenységének *három fordulója* van, és mindegyik az Eucharisztia nagy valóságának egy-egy arculatát mutatja.

1. Az elsőnek színhelye túl van a Galileai Tengeren, Bethsaida Julias közelében, kb. 25 km-nyire attól a kietlen sziklás helytől (Caesarea Philippi), ahol elhangzott a történelemnek egyik legsúlyosabb szava: Te Péter vagy (Mt 16; a mienknek történeti okmánya: Jn 6). Itt is elhangzott

ígéret alakjában egy nagy szó: „Az én testem bizonyos étel, és az én vérem bizonyos ital... Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, annak örök élete legyen, és én feltámasztom őt az utolsó napon”. Itt élénk világít az *Eucharisztia mint eledel*; nem egy a dolgok közül, melyekkel az ember táplálkozik, hanem az eledel; aki nem él vele, abban nem lesz élet, aki eszi, halált nem lát. Az Eucharisziában Krisztus önmagát adja eledelül: „Én vagyok az élő kenyér, mely a mennyből szállott alá”.

Az eledelnek és *étkezésnek* megvan a biológiája és higiéniája, de megvan a metafizikája és teológiája is. Ennek a teológiának alaptétele: ami egyszer teremtmény, az nem állhat meg és nem élhet meg Teremtője nélkül. Nemcsak, hogy létében és gyökerében állandóan Istentől függ, hanem állandóan magába kell vennie és öntevékenységgel saját mivoltába kell váltania azt, ami életét és tevékenységét fönntartja. Táplálkozni végelemzésben annyi, mint gyakorlatilag vallani teremtmény voltunkat, Istentől való gyökeres függésünket. Ezért életünk végelemzésben csak maga Isten lehet. S ez a táplálkozás metafizikai alaptörvénye: Minél közvetlenebbül jut kifejezésre az eledelben minden élet és erő kútfeje, Isten, annál közvetlenebb erővel, egészséggel és termékenységgel árad belőle az élet. A régiek joggal a vért tekintették az élet közvetlen hordozójának; ezért a vér, végelemzésben a gyermekét szíve alatt hordozó és tápláló anyának vére, és aztán ennek folytatása, az anyatej, s végül az éltető természeti erők kivonata, a kenyér a szervezeti életnek alaptápláléka. A *szellemnek igazi tápláléka* azonban közvetlen Isten, az ő igazsága és kegyelme. A szellem csak az értékekből, az igaznak, jónak, szépségnek és szentnek világából tud élni, és ennek az értékvilágnak foglalata és forrása közvetlenül Isten. Ezért, aki meri önmagát odaállítani egyetlen eledelnek a szellemi ember számára, sőt örök életre szóló eledelnek, már ezzel az egy gesztusával megföllebbezhetetlen tanúságot tett, hogy Istennek tudja magát.

Az Eucharisztia-ígérő Krisztus tehát, mikor önmagát adja eledelül, sőt kiemelkedő értelemben eledelül, megpecsételi a teremtés nagy törvényét: Ami él, csak úgy él meg, ha Istentől él. Az Eucharisziában így újra nekizsendül az *Élet-fája*, melyet a teremtő Isten odaplántált a paradicsomba, és mely a bűnbeeséskor elapadt. S minden, ami lelket-szellemet éltet, igazság és ígéret, hit és remény, lendület és erő, kegyelem és karizma, ezen az Élet-fáján fakad. Így lett Jézus Krisztus szent embersége az ős-szentség; s ennek szimbólumba szökkent állandósítója, az Eucharisztia lett a kútforrás, melyből árad az élet hét forrásban, amint a *van Eyck testvérek* genti nagy polyptychonja oly beszédesen ábrázolja, és amint

Szent Tamás az ő zseniális lapidaritásával megállapítja: Eucharistia omnium sacramentorum finis¹ (Summa theol. III. 73, 3 c.).

2. A második eucharisztiai állomás színhelye az utolsó vacsora terme. Ablakán bevetődik a Golgota sziluettje, hangulatába beleszövődik a keresztáldozat titka. Csak el kell merülni az ő és új szövetségnek ezen a találkozáján, a „phase vetus novum pascha terminat”² motívumain; le lehetetlen lesz akkor az Eucharisztia-alapító dráma minden szakaszán ki nem hallani a komor refrént: „Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek” (1 Kor 11, 26). Itt az Eucharisztia fölfedi második arculatát: Az Eucharisztia ünneplése *Krisztus keresztáldozatának folytonosítása*. Az O. Casel-féle misztériumgondolat megsejtett valamit abból a hatalmas dinamikából, mely feszül és örvénylik a hallgató ostyában: Ha a teremtmények életfönmaradása étkezés, Istentől való táplálkozás, akkor az élet értelme és föladata istentisztelet, és ennek centruma az áldozat, a fönntartás nélküli teljes odaadás Isten iránt; s az egyetlen áldozat, mely teljesen „szent és tetszhető az égnek”, a szeplőtelen szent embernek, a homo caelestisnek, Jézus Krisztusnak áldozata.

Az Eucharisztia éppen az átlényegülés útján módot ad, hogy az egész ember Krisztusba váljon, és így szent áldozatként szálljon égnek élete. Általa az emberiség élete *áldozat-járás*, Opfergang, ahol a hivatottak Krisztus elé viszik a legjavát annak, amit a természet és emberi igyekezet létrehoz, leteszik az oltárra, és Krisztus áldozatos lelkének lángja az átlényegülés titkában mind a maga szent testébe és vérébe váltja, és Isten elé viszi. Ami nagy a történelemben és az emberiség életében, minden igazi érték áldozatban érik: szerető, lelkes, hősi önátadásban; ami életet táplál és növel és nemesít, ami igazán eledel, az áldozat tűzében kapja erejét és zamatját. Minden nagyraihivatott igyekezet és minden mély emberi szükséglet az Eucharisztia áldozata felé húz, mely így a történelmi, sőt a kozmikus élet szívverése és csomópontja.

3. Végezetül az Eucharisztia az *Immánuel*, az „Isten-velünk” vigasztaló nagy valóságának biztosítása és folytonosítása. Ezt szövögette és készítette az Úr, mikor földi életének legutolsó szakában meg-megpendítette búcsúzásának vigasztaló alaphangját: „Ne félj, te kised nyáj, nem hagytak árván titeket”; „Íme én veletek vagyok mindennap a világ végezetéig”; „Jobb, hogy én elmenjek; ha el nem megyek, a Vigasztaló nem jön

¹ Minden szentség az Eucharisziára irányul, mint végcélra

² A régi húsvéti ünneplésnek véget vet az új húsvéti vacsora.

el hozzátok” (Jn 14, 18; Lk 12, 32). Szent Jánosnak, a szeretet tanítványának az utolsó vacsorával kapcsolatban csak egy szava van: Mivel Krisztus szerette övét, végig szerette őket (Jn 13,1). Végig: a szeretet utolsó találékonyságáig; végig: a világ végéig; végig: a végső ember-lakta tájakig....

Az Eucharisztia Jézus Krisztus valóságos jelenlétének szimbóluma és záloga, jele és valósága. Ezzel azonban megint középponti helyzetbe jut. Hisz úgy jelenik meg, mint a nagy Isten-közléseknek, az Isten országa igazi tartalmának (Dogmatika I² 437) utolsó szükséges állomása, amint Raffael híres *Disputája* a zseni biztos gesztusával ábrázolja: Legfölül angyalok karaitól körülhódlva az Atya; alatta az Ó- és Újszövetség szenteitől övezve a Fiú; alatta a négy evangélistától kísérve a Szentlélek galambja, mint közvetítő az örök szentháromsági élet és annak a teremtménybe való beáramlása között, ott lebeg az Eucharisztia fölött; és a monstancia köré sereglik mind, amit a világ hordoz értékekben és akarásban, pápák és egyházdoktorok, költők és filozófusok, imádkozók és keresők, s a háttérben az épülő San Pietro, minden művész- és kulturáknak méltó szimbóluma.

Így lett az Eucharisztia az alapvető *hittitkok záróköve és pecsétje*. Itt kifeszlik, virágba borul és gyümölcsbe érik, ami ott áll a teremtés küszöbén, mint annak értelme: az Isten-ember, akinek képére van teremtve ez a világ (Duns Scotus elgondolásában). Isten úgy megbecsüli ezt a látszatra oly nyomoruságos embert, hogy vele a legmélyebb létközösségbe, személyes egységbe lép; s úgy megbecsüli ezt a teremtményt, hogy állandó lakhelyévé teszi: *tabernaculum Dei cum hominibus*¹. Ami vigasztalás, erő, melegség, biztatás, lendület van abban a tudatban, hogy Isten velünk, köztünk, bennünk lakik, mind az Eucharisztia sűrűsödik. Így az Eucharisztiaiban találjuk meg ennek a létnek kulcsát, Isten országának középpontját, minden isteni titoknak gyümölcsét. W. Faber szellemes fogalmazásában minden kinyilatkoztatásnak és isteni életnek foglalata és sommája ez: az Ige az Atya ölné (Szentháromság), az Ige az anyanya ölné (megtestesülés) és az Ige az Egyház ölné (Eucharisztia).

Ezek a megfontolások, az Eucharisztia születése helyének, az Eucharisztia ígérő, alapító és valószínű Krisztus szándékainak nyomai mind egy pontban konvergálnak, és ezzel minden kétséget kizáró, egyértelmű meghatározását adják az Eucharisztia helyének a hitrendszerben. Ez a

¹ Isten szent sátra az emberek között.

hely a Krisztus titokzatos teste. *A Corpus Christi mysticum* tőszomszédságában, nem, a *szívében* van a helye a Corpus Christi sacramentale-nak, amint megint *meglepő* szabatosággal jelzi, igaz más összefüggésben Szent Tamás: „Res (azaz kegyelmi hatása) huius sacramenti est unitas corporis Christi”¹ (Sum th. III 73, 3; cf. 1 Kor 10).

Krisztus titokzatos teste az Egyház. Nem más az, mint történeti hatóerőre hangolt, közösségileg megszervezett látható valósága annak, amit Jézus Krisztus jelent az üdvtörténetnek. A Krisztus adta természetfölötti belátásnak (tanítás) és erőnek (kegyelem), ennek a láthatatlan világnak megszervezett láthatósága ige és szentségek útján; a közösségi szervezetbe tagozódott és valósult természetfölötti élet: ez az Egyház. Az emberiség közepett az idők végéig továbbélő, az egyes embereket a maga titokzatos valóságába iktató, a maga életét és törvényét, igazságát és kegyelmét, röviden: a maga Szentlelkét közlő és ezáltal a sajátmaga örök szentháromsági életébe fölemelő Krisztus: *ez a Krisztus titokzatos teste*.

Ennek a „második” Krisztusnak, a Christus mysticusnak szimbóluma és foglalatja, a láthatatlan krisztusi igazság és kegyelem, meg a látható, megszervezett igehirdetés és szentségszolgáltatás közötti közvetítő, láthatatlan és látható egyszerre, látható a színeiben és láthatatlan a titokzatos valóságban, a kegyelmi életnek állandó elvenítő forrása, az Egyháznak építő törvénye és életének kivonata, a titokzatos Krisztus alapsejtje és szíve, maga a Christus mysticus szentségi valóságban: *ez az Eucharisztia*.

A Krisztus titokzatos testének hivatása, a lelkek természetfölötti életre-támasztása és táplálása az Eucharisztia mint eledelnek a hét szentségbe tagozódó nagyarányú közvetítése által történik; az Egyház titokzatos élete, áldozati útja az emberi történelemben és Istent méltó módon imádó liturgiája az Eucharisztia mint áldozatnak bemutatása; és az Egyház legmélyebb mivolta és rendeltetése a „tabernaculum Dei cum hominibus”, az Eucharisztia mint Immánuel. Hogy az Egyház mint állandó csoda nyúl bele a történelembe és ki nem elemezhető a történelemnek pszichikai, fizikai, földrajzi, szociológiai erőiből és tényezőiből, annak szimbóluma és záloga az átlényegülés. Minden szentmisében a konsekrációkor megnyílik az ég, rés szakad a természet zárt világán, és közvetlenül beözönlik a természetfölötti nagy valóság, Jézus Krisztus.

¹ Ennek a szentségnek kegyelmi hatása az Egyháznak mint Krisztus testének szeretet-egysége.

3.

Tehát az Eucharisztia helye a hitrendszerben ott van az Egyházzól szóló titokban, mint koronája és foglalata és mint természetes alap és átmenet a szentségek rendszerére, mely természetesen felöleli az Eucharisztia közvetlen és formai szentségi mozzanatait is.

De, kértheti valaki, olyan nagy ügy-e, hol van az Eucharisztia helye? Nem az-e a *fontos*, hogy van, és hogy a tárgyaláskor teljes jelentőségükben szóhoz jutnak összes tartalmai, mozzanatai?

Persze, hogy a gyakorlat számára ez a fontos. De az átfogó és *elvi szemléletben* minden egyes valóság és valóságcsoport számára jelentős kérdés, mi a helye, mégpedig az igazi helye és hazája a nagy mindenségben. A teremthető isteni bölcsesség ugyanis az embert nem geometriai térbe állította bele, a matematikai homogenitás törvényével, melynek értelmében bármilyen hely és helyzet fölcserélhető mással. A Gen 1 szerint az ember kozmoszba van beállítva; s a kozmoszt éppen az jellemzi, hogy ott minden egyes valónak és csoportnak megvan a helyzeti energiája és értéke, a helyi „valeur”-je. Megtalálni ezt a helyet, annyit jelent, mint meglátni a hivatását, más valóságokkal való összefüggését, értelmét s csomópontjában megfogni az erejét. Érthető, miért fordított az emberiség oly mérhetetlen fáradságot a föld minden helyének kinyomozására, még szinte szemünk előtt: a Kongó folyásának, a Nílus forrásainak, a sarkvidékeknek megtalálására, éppen ezekben a napokban Nap-rendszerünk csillagászati helyének megállapítására. Ezért volt korszaknyitó jelentőségű a vérkeringésnek, a hormonok igazi helyének, szerepének megtalálása.

Ha tehát megtaláltuk a Eucharisztia igazi helyét a hitigazságok kozmoszában, ez többek közt azt jelenti, hogy

1. Ha az Eucharisztia az isteni közléseknek záróköve, az alapvető hititkok pecsétje és foglalata, akkor ezeket a titkokat egy sajátos *logika* aranylánca fűzi egybe. Ez magának a hitrendszernek szempontjából annyit jelent, hogy a katolikus hitigazságok hiánytalanul egybefüggő egységet alkotnak. A bölcsességnek ebből a templomából nem lehet kiemelni egyetlen egy követ sem anélkül, hogy az egész utána ne omoljon. És viszont, aki egyet ezekből a kövekből megfogott és elfogadott, voltaképpen már vallja és vállalja az egészet. Mihelyt tehát valaki abba a helyzetbe jutott, hogy jó lélekkel elmondhatja: Hiszek Istenben, ezzel voltaképpen kimondotta már ezt is: hiszek az átlényegülésben. Amint a hit fuvalma szárnyra kapja a lelket, ellenállhatatlanul odasodorja az

Eucharisztia elé. Mondhatjuk e neuraszténiás kor neuraszténiás hitfi gyermekeinek ezt is: az Eucharisztia hite látszat ellenére sem jelenti a hívő teherbírás új megterhelését; aki tudott valamit is vállalni a hitrendszerből, burkoltan elfogadta az Eucharisziát is.

2. Minthogy az Eucharisztia a hittitkoknak nemcsak pecsétje és záróköve, hanem foglalatja, kompendiuma is, új szemléletes bizonyítékot szolgáltat, hogy a hitrendszert formailag is jellemzi, amit egy szellemes meghatározás Istenről mond: Isten olyan kör, melynek középpontja mindenütt van, kerülete sehol sincs. *Minden hittitok középpont is, kerület (kifejtés) is.* A hitrendszert meg lehet alkotni a Szentháromságból kiindulva, de meg lehet alkotni a teremtés, Jézus Krisztus, Szűz Mária, az Egyház, az Eucharisztia, az Isten-látás alapján. A hitrendszer ebből a szempontból élő valóságnak bizonyul, hol az egésznek törvénye és ereje benne él minden egyes szervben, s onnan megfelelő elmeműveléssel ki is hüvelyezhető, amint Buffonról mondták, hogy egy ásatag fogból meg tudta alkotni az illető őslénynek egész morfológiáját és biológiáját. Minden hittitok és kiváltképpen az Eucharisztia olyan, mint a kagyló, melyben a néphiedelem szerint benne zúg az egész tenger.

Ennek a látszólag merőben elméleti tényállásnak megvan a gyakorlati, hitéleti jelentősége. Ez az *egyéni hit számára* ugyanis azt mondja, hogy aki igazában elmélyed pl. az Eucharisziában, nem kerül a hitbéli egyoldalúság veszedelmébe; minél mélyebben merül el benne, annál biztosabb körvonalakban föltárul előtte az egész katolikum, mely benne van mint burkolt tartalom és mint konstrukciós törvény. Mikor Fülöp apostol kérte az Úr Krisztust, mutassa meg az Atyát, ő azt felelte: Fülöp, aki lát engem, látja az Atyát (Jn 14, 9). Ez ide is szól: aki látja, aki lélekben és igazságban imádja az Eucharisziát, megtalálta Istent a maga egész természeti és természetfölötti művében.

Ennek a ténynek a hithirdetés, nevezetesen a missziós *hithirdetés számára* is megvan a jelentősége. Ma, az egyenes vonalak, a leegyszerűsítés, a lényegre irányulás stílusának születése korában akárhány hívőnek és hithirdetőnek komoly nehézség a hittételek nagy száma és — *sit venia verbo*¹ — elaprózottsága. A „többszörös központúság” törvénye, melyet az Eucharisztia nyomán láttunk meg itt, erre az aggodalomra és akadéokra megadja az elvi megoldást: A részletező és aprózó tételek néhány középonti titok felé konvergálnak, és ezek ismét valami sajátos egymásba-

¹ bocsánat a szóért.

válásban, perichoresisben vannak. Aki egyet hirdet, voltaképpen valamennyit vallja. Ez a sajátos „fides implicita” persze csak azáltal lehetséges, hogy Isten az ő kinyilatkoztatását úgy adja, mint a természetben a magvas gyümölcsöt: néhány mag az egész, és mindegyik magában foglalja az egész fának törvényét és gazdagságát, reményeit és lehetőségeit — éppen azzal az egyszerűséggel és egyben gazdagsággal, mely csakis az élő magnak sajátja.

3. Az egyházi életnek az a szaka, melynek delelője felé tartunk, melyet *aevum eucharisticum*¹ néven említ majd az utókor, a mi elmélésünkben megkapja hittudományos értelmezését és megalapozását. Ez megmutatja ugyanis, hogy mikor ez a kor az Eucharisziát állítja hitéletének középpontjába, és mikor hatalmas megnyilatkozásokban, minők legújabbán az eucharisziás világkongresszusok, külsőleg is az Eucharisziát állítja az egyházi élet homlokterébe, nem torzítja békatávtatba Istennek a hitrendszerre vonatkozó elgondolását, nem ránt ki a helyéből, a kerületről a középpontba egy hitigazságot, amint azt pl. némi joggal lehetett rámondani a középkor végének búcsú-gyakorlatára, hanem biztos érzékkel a köztünk élő nagy titkos valóságnak, a corpus mysticum Christi-nek szívét és gyökerét éri; és mikor ide koncentrálna hitéletét, hívő elgondolásait és alkotásait, szociális és liturgiai törekvéseit, a krisztusi életnek noeud de vie-jébe talál, s így a saját élettörvényéből és életstílusából való benső megújódásának kútfejeire nyitott rá.

(Titkok tudománya, 131 – 145. lap)

¹eucharisziás korszak

BOLDOGASSZONY ÉVE

Olyan a történelem, mint a nagy vízesések. Alant a szakadéokban zuhog-nak és örvénylenek a vizek, a megtapasztalható események, fölöttük a belőlük kicsapódó párázatban ott lebeg, mint Ég és Föld összekötő hídja, a szivárvány — híd abban a hidrodinamikusan értelemben is, hogy az Ég erőit folyton átvezeti a földre. Emberélet és történelem viszont nem olyan, mint a vízesés. Hisz az események folyása általában halkán csobog, mint a Cedron patakjáról mondja a próféta, csak néha zúg és sodor; a fölöttük lebegő szivárványt pedig nem látja meg mindenki, aki odairányítja tekintetét, hanem csak a hit szeme. S a hívő előtt kibontakozik mindenekelőtt az a háromszínű szivárvány, mely fölragyogott Dantenak másvilági vándorlása végén: a Szentháromság, a hitnek is, az eseményeknek is örök sarkcsillaga.

A dantei szivárvány más struktúra-törvényeknek hódol, mint a szemmel látható. Itt a hagyományos hét szín nagyjából egyenlő sávokat vet; ott az uralkodó három szín körül a többi decrescendo-ban helyezkedik el, és különbözőségében is egyneműsége által csodálatos harmóniába olvad. A szentháromságos centrum után közvetlenül következő sáv a teremtés és másvilág, a kezdet és vég dogmája, ezután következik megint erőteljesebb színhangsúlyozással, a széles krisztológiai sáv a megváltás, kegyelem, Egyház és szentségek dogmájába olvadó árnyalással a mariológiai dogma.

Ez a történet folyamán, a hit melengető ölen virágzott ki a dantei szivárvány kiteljesedéséből. Az ifjú kereszténység teljesen a Krisztusban megjelent nagy jóhírnék (eu-angelion) szent igézete alatt állott. Lehetetlen volt azonban a krisztológiai lendületes nagy látomásaiban és megrendüléseiben, a kalcedoni dogmában („két természet, valóságos isteni és valóságos emberi, az egy isteni személy kocsánján”) meg nem érezni és észre nem venni ennek a csodálatos szent forrásnak méltó foglalatát, ennek az élő és éltető világölelő szentképnek adekvát keretét.

Persze olvasóim velem együtt nagyon is tudatában vannak, mennyire dadog a nagy valóság színe előtt minden hasonlat. Forrás-foglalathnál, képeretnél itt többet mondana a gyöngy-szikrázat. De éppen a nagy keresztény titkok színe előtt úgy járunk, mint az ószövetségi bölcs: *Imaginem sapientiae sequimur, at in verbis deficimus: előttünk tündököl bízhatóan a Bölcsesség képe, de szavunk gyarló. Ez a tudat, hogy mennyire utána sántít a titokzatos nagy valóságnak még a hívó elme is, maradt a dogmafejlődés csillaga: irányította, de meg nem állította.*

Mikor az efezusi zsinat kimondotta a „theotokosz” (Isten-anya) dogmáját — amiért az efezusi nép fáklyásmenetben ünnepelte a zsinatoló atyákat —, voltaképpen a kalcedoni zsinatot elővételezte. Csakugyan, a teológiailag nem iskolázott elmének is könnyű belátni, hogy ha Jézus Krisztus valósággal Isten és valósággal ember, elválaszthatatlanul, *egy* személyben, akkor az ember-Krisztus anyja egyúttal az Isten-Krisztus anyja. Hiszen emberség és istenség Krisztusban szétválaszthatatlan; jól lehet két külön valóság. Semmiféle vonatkozásban, sem imádásban, sem anyaságban nem lehet azt mondani: vonuljon félre az emberség. Az nem vonulhat félre, és a Krisztusra való minden irányulás végelemzésben a „Krisztus”-nál, a személynél köt ki; az pedig isteni. Jól vették észre a hittudósok, hogy Szűz Mária titka a hittitkok rövid összefoglalása, a hittudomány kompendiuma. Az Isten-anyaság a krisztológiai dogma, más „fekvésben”. Csoda, hogy belőle feslett ki, mint bimbóból a virág, Szűz Mária minden kiválósága?

Fiú és anya közt mélységes szálak szövődnek, nemcsak érzelmi, hanem jóval előbb és gyökérszerűen metafizikaiak. A fiatal Nietzsche-nak, a ragyogó bázeli görög professzornak van egy szellemes értekezése a görög anyákról. Abból a megállapításból indul ki, hogy kevés történeti adat maradt róluk, nem sok híres görög férfi emlegeti kegyelettel anyját. Gondolatmenete abban csattan ki, hogy nagy férfiak csak nagy anyáktól eredhetnek. Szabad ezt a karakterológiai is igazolt tételt a maguktól értődő szükséges változtatásokkal Szűz Máriára alkalmazni.

Természetfölötti Jézus Krisztus eredete és természetfölötti Szűz Mária kiválósága. A természetfölötti: a kegyelem és Isten külön kegyelme azonban Szent Tamás ismert elve értelmében „nem rontja le, hanem teljesíti a természetet” (*gratia non destruit sed perficit naturam*), az anya-fiúság természeti viszonyát is.

Ezt a sokszólamú istenanyai kiválóságot csak meg kell látni és a hunyorgókkal meg kell láttatni. S a hit és szeretet éleslátóvá tesz; hisz a szeretet még a természet síkján is leleményessé tesz, fölfedez sok mindent, amit a

közömbösség nem vesz észre. Ez a szeretet csordultig eltöltötte a Mária-tisztelő középkort, amikor a fölséges Salve Regina volt a lovagok és hajósok menetelő dala.

Az égi „Királynő” koronáján bűvös fényben ragyogott három gyémánt: Mária szüzessége, szeplőtelen fogantatása, mennyei megdicsőülése. Ez a sorrend időrend is. Mária szüzességét már a keresztény ókor meglátta. Nem csoda. A Szentírás beszédje nagyon is világos és határozott. Minden Szentírás-tisztelő úgy jár, mint Luther a híres marburgi vitatkozásban. Szíve őt is hajlított a Eucharisztia ügyében a racionalista álláspont felé: az Eucharisztia csak jelkép vagy emlék. De az Úr szavai előtt kénytelen volt meghajolni: Die Worte sind zu mächtig.

Rejtettebb volt Szűz Mária lelki tisztasága, különösen a „szeplőtelen fogantatás” dogmájának értelmében: Szűz Mária létének első pillanatától fogva mentes az eredeti bűntől és ennél fogva a bűnös hajlamoktól; nem mintha ő is, mint minden ember, alá nem lett volna vetve a bűn törvényének. De Duns Scotus zseniális meglátása szerint mielőtt létbe lépett, mielőtt érintette volna lábát a föld sara, Isten kegyelmének ölébe hullott: Jézus Krisztus megváltó erejének sugarai ezt a „hajnali csillagot” előbb érték, mint az Ádámból kiinduló „halálsugarak” (praeredemptio). Lát-nivaló, hogy a szeplőtelen fogantatás dogmája egészen más, mint akár Szűz Mária, akár Krisztus szüzi fogantatása.

A harmadik kiválóság, Szűz Mária mennyei megdicsőülése, Szűz Mária különleges szerepe Isten országának, a misztikus Krisztusnak életében, úgyszólván szemünk előtt bontakozik ki a „misztikus értelmű róza” bimbójából. Ennek az ékkőnek két sugárzata van. Az egyik azon a vonalon helyezkedik el, amelyen tündököl a szeplőtelen fogantatás, a merőben lelkin. Itt Szűz Mária egyetemes kegyelem-közvetítésére kell gondolni: Minden lelki isteni segítség az ő anyai kezén és szíven keresztül jut el a vergődő emberekhez. A másik a szüzesség, a testi megdicsőülés oldalán tündököl. Ez a mennybevitel, Nagyboldogasszony ünnepének tárgya: Szűz Mária halála után elkerüli az enyészet útját, ő itt is elővételezte, amit minden keresztény remél, mikor hitvallását úgy végzi: Hiszem a test föltámadását és az örökéletet. . .

Tisztelni annyi, mint kiválóságot elismerni. Ha Krisztus Egyháza, az igazság erőssége és oszlopa mintegy monstranciában fölmutatja Szűz Mária kiválóságait, amikor dogmatizálja azokat, éled rajtuk és igazodik hozzájuk a keresztény áhitat. S népek és korok vetekedve állnak bele abba a lélekemelő versenybe, amelyben franciák, olaszok, spanyolok, lengyelek mellett ott sír a török idők magyarjainak elégiája: „Boldogasszony-

anyánk...”, belezúg a barokk áhítat virága, a „Regnum Marianum” fölséges hite, a mai fölzaklatott idők „Tenger Csillaga”.

Azt mondtam, ez a Mária-tisztelet *igazodik* a dogmához. Igen, mert a szerető tisztelet, lelkesedésében és csimpaszkodásában egyaránt, lendületével kísértve van egyre emelni tisztelete tárgyát. Az Egyház dogmái figyelmeztetnek és irányítanak, hogy a lelelkesebb Mária-tisztelet se emelje Szűz Máriát a teremtményi határ fölé — ami éppen az Úr szolgálójának legégetőbb fájdalma lenne. A természetfölötti vezetés kezesség arra, hogy az Egyház a keresztény kultusz középpontjának mindenkor a szentháromságos Isten, és vele együtt Jézus Krisztus imádását teszi meg, minden másra nézve tartja magát ahhoz, amit egy angol hívő fejezett ki igen szerencsésen egy honfitársával szemben, mikor ez hangozhatta előtte a Szűz Mária és a szentek „imádásáról” szóló útszéli vádat: Mi Istent imádjuk, de ezt Szűz Mária és a szentek társaságában tesszük, és úgy gondolom, ez a társaság csak becsületünkre válik.

Így ragyogtak föl a dantei szivárványban a mariológiai dogmasáv szelíd, szép színei a tülekedő, vergődő emberiség és zilált szívek fölött, és mondhatatlanul gyöngéd fényükből irányító világosság és alkotó erő áradt az egymást nyelő, hullámzó eseményekre és feszengő, szétesett szívekre. Mintha valósággá vált volna, amibe ösidők óta az eget vívó és bensőséges, elmélázó szellemek legmerészebb vágyai sűrűsödtek bele, a régiek „Boldogok szigete”, s méginkább a XIX. századi romantikusok „kék virága”. Ők olthatatlan szomjúsággal kergették a kék virág álmát, és a nép a valóság boldogító birtokában énekelte:

Ó, dicsőült szép kincs, kiben semmi rút nincs,
Kihez nem fér sötétség,
Jessze termő törzsén, Dávid háza keblén
Felkelt boldog fényesség.
Fényes csillagokkal, nappal és a holddal
Vetélkedő dicsőség!

Jöttek azután blazirt lelkek, akikben ilyen „imponderabilé”-k iránt nincs érzék, és annak a kék virágnak szirmait addig fogdosták, addig „elemezték”, míg vallástörténet és valláspszichológia csinálta művirág lett kezünkben. Pedig ha értettek volna a hittudományhoz, könnyen rányitottak volna arra az igazságra, hogy az a finom gyökér, amelyből nem adhat mást, mint ami lényege; csont e centrális dogmák csontjából, vér az ő vérükből, nem pedig a vallástörténet és valláspszichológia papiros-

virága. De ha nem is gázoltak valami mélyen a hittudományban, ha legalább lüktetett volna vérükben egy kis életérző, ha nem lettek volna merő papirosemberek, akik mindent csak a maguk képére és hasonlatosságára tudnak fölfogni, lelkük megmondotta volna nekik, hogy itt Isten lelkéből lelkezett élet valósul. A mariológia nem álom, hanem üdvöztető valóság, nem egyszerűen pompázó virág, hanem életbe és gyümölcsbe érő mag.

A hitigazságokat jó nemcsak fölülről nézni, mint a hittudomány szokta, hanem alulról is, amint erre a pedagógia, pszichológia és a társadalmi fiziológia tanít.

Jön majd egy a szomorú valóságoktól megtépzott, elmélyedő nemzedék, mely szemébe néz ennek a kérdésnek: Mi lenne az emberekből, mi lenne a társadalomból Szűz Mária nélkül? Akkor majd fölkel az emberiség nagytanácsában minden kor és minden nemzedék, minden vergődés és minden kudarc, és elmondja a megszenvedés ékesszólásával, milyen tragédiák foglalata ez név: nő; milyen értékek mennek veszendőbe, ha ingatagságok és parttalanságok, biztos érzékük és méltóságuk-vesztett nők hullámzó tengere fölött szeplőtelen és érinthetetlen tisztaságban irányítva és erősítve, áldva és ítélve, bízva és biztatva meg nem jelenik teljes valóságban az eszményi nő, ha tisztulatlan és vak szenvedélyekben őrlődő, züllő családok között nem jár a szeplőtelen Szent Szűz, ha Évát nem ellen-súlyozza Mária...

Sorvadásba esik az anyaság is a Szűzanya eszménye nélkül. Nagy igazság, amivel de Maistre nyugtatja a nők szereptelenségéről panasz-kodó leányát: A nő ölen nő föl az emberiség, az anyák döntik el a történelem sorsát, nem a politikusok vagy hadvezérek. Titkos mélységekben fakad az élet, kifürkészhetetlen törvények szerint nő és teljesedik ki az emberiség életfája. És ha ki van kezdve a gyökere, ha fertőzött a talaja? A szeplőtelen anyaság és a szentül termékeny szűziség eszménye nélkül, Szűz Mária, az istenanya nélkül a züllésbe, enyészetbe hajló természeti erőknél esik áldozatul. Tannhäuser menthetetlenül veszve van Magyar Szent Erzsébet nélkül, a nyakló nélküli természetnek és szenvedélyeinek kiszolgáltatott férfi a magasabb régiókba mutató és hívó nő nélkül, végelemzésben Szűz Mária nélkül. Megérezték ezt a mélyebbre néző világiak is. Goethe nagy emberség-drámájában az élet ezer szirtjén hajótörést szenvedett, zúzódásaiban vonagló Faust számára a mentést és tisztulást csak a fölséges „mater gloriosa” megjelenéséből tudja származtatni.

Két jelentős társadalmi mariológiai szempontra irányítottam a tekinte-

tet, mérhetetlenül többet lehetne kiemelni. De befejezem. Az Egyház nagy ünneplései, az augusztus 20-án megnyílt magyar Boldogasszony éve is módot ad tüzetesebben szemügyre venni ezeket az áldó nagy hitigazságokat, színük előtt végiggondolni legjobb gondolatainkat, elsírni legtisztább könnyeinket, érlelni legszentebb elhatározásainkat. Hisz az ünneplés maga-megemberelés.

(Vigilia, 1947. szept. 513—516)

A SZENTEK LEGTUDÓSABBJA ÉS A TUDÓSOK LEGSZENTEBBJE

A szentek a mi hitünk égboltjának csillagai. S ezek között a csillagok között Aquinói Szent Tamás a *Nap*. Így ábrázolja már közvetlenül halála után a festészet: mellén vagy homlokán a Nap, melynek sugarai ráesnek az Egyházra. S ez az Egyház, a földkerekség Isten rendelte tanítója a róla szóló miseimádságban vallja, és éppen ma széles a világon visszhangozza négyszázmillió ember: „Úristen, te Szent Tamás bámulatos tudománya által fényözönbe öltöztetted Egyházadat!”.

Senkit olyan dícsérettel nem halmoztak el a *pápák* XXII. Jánostól kezdve, aki 1323-ban, ötven évvel a halála után szentté avatta, a nagy domonkos pápán, Szent V. Piuson kereztül XIII. Leóig, aki a katolikus tudománynak, tudósoknak és tudós intézményeknek védőszentjévé tette. Senkit úgy meg nem becsült az Egyház, mely a trentói egyetemes egyházi gyűlekezeten, mikor a katolikus igazságot ki kellett mondani a 16. századi vallásújítókkal szemben, a Szentírással együtt Szent Tamás leghatalmasabb művét, a *Summa theologicát* tette le a zsinati asztalra. S ettől az időtől kezdve mindmáig a legnagyobb *hittudósok* főtisztességüknek tartják, hogy éppen ehhez a *Summához* nagy, tudós magyarázatokat írnak. S napjainkig Szent Tamás neve és tudománya tiszteletnek, bámulatnak, tanulmánynak tárgya a *nem-katolikusok*nál is.

S amikor így kigyullad előttünk Szent Tamás világossága, mely szelíd, de hatalmas lángjával elűzi az éjszakát és megidézi a szent hajnalt, kinek ne kerekednék kedve teli szívvel Exultetet énekelni Isten e fölséges húsvéti gyertyájának dícséretére?! S ki ne akarna beleállni ebbe a szent karba!? Hadd harsogjon bele az éjszakába, harangozzon eléje jobb jövő hajnalának a mi örömünk, reményünk, szent büszkeségünk; hiszen a mi kincsünk, a mi templomunkat ékesíti, a mi oltárunkról szórja napvilágát Aquinói Szent Tamás.

Szent Tamás a rendnek, az *ordo*-nak embere volt munkájában és művében, annyira, mint talán senki rajta kívül. Csak úgy lesz hozzá

méltó a mi dicséretünk, ha benne rendet tartunk. S ezt a rendet elem-szabja a tudós Bessarion bíboros (meghalt 1472-ben) megállapítása: Szent Tamás a tudósok legszentebbje és a szentek legtudósabbja.

A szentek legtudósabbja

Taddeo Gaddi nagy festménye Firenzében a Capella degli Spagnoliban úgy ábrázolja Szent Tamást, amint tanítószékén ül, övezve a hét főerénytől, körülvéve evangélistáktól, apostoloktól és ószövetségi nagyoktól; lábát pedig körülüli 28 alak, akik ábrázolják az akkori összes tudományokat. Jelezni akarja ezzel a művész, hogy Szent Tamás az erények szolgálatában megszólaltatta az összes tudományokat, az ún. hét szabad tudományt (nyelvtudomány, dialektika, szónoklattan, számtan, mértan, zene-tudomány, csillagászat), a jogot, bölcséletet, a hittudományt, mégpedig összes irányaiban: a szentírástudomány, a bölcselő, a skolasztikai, a misztikai teológia. S csakugyan Szent Tamás műveiben, mindenféle alakban, értekezés, vita, értelmezés (kommentár), tankönyv, tudós nagy mű alakjában megszólal minden tudomány. Mintha *egy egész hatalmas könyvtár*, mondjuk a híres alexandriai könyvtár vonulna föl *egy ember* köntösében. Ha elsüllyedne az egész középkor, és csak Szent Tamás művei merednének ki, mint állítólag az Azóri-szigetek az Atlanti óceánból, amely elnyelte Atlantiszt, a legendás világrészt: az a középkor nem veszett volna el, Szent Tamás műveiből felénk ragyogna minden értéke.

De ez a hatalmas tudomány nem könyvtár és nem lexikon. Nem egyszerűen rengeteg ismerethalmaz, tudományos raktár, mint Sevillai Izidor Etymologiá-i vagy Petrus Lombardus Sententiá-i, nem Catena, láncra-fűzött ismeretek sorozata, ami végre is csak lánc, ha mindjárt arany is. Hanem, hogyha tovább is hasonlatban kell szólnom: Szent Tamás gondolatvilága és gondolatműve olyan, mint a babiloni függő kertek vagy az egyiptomi *gúlák*. Itt át van dolgozva és végig van gondolva minden gondolat, élesre van csiszolva minden fogalom és jól megkovácsolva minden következtetés; és ítéletek, fogalmak, következtetések mindegyike be van iktatva a maga helyére, mint a kő a gúlába, onnak ki nem mozdítható anélkül, hogy érzékeny hézag ne támadjon, sőt az egész meg ne rendüljön; és viszont minden egyes gondolat hirdeti az egésznek értelmét, szépségét és erejét.

Nem a szorgalmas gyűjtő, hanem a zseniális építő és tervező géniusza köszönt, mikor belépünk Szent Tamás világába. És ami különösen

meglep és lenyűgöz: az óriás méretek, a hatalmas térségek és bennük a tudásnak és a gondolatnak olyan bősége, hogy szinte az egész világegyetem tárul ámuló tekintetünk elé. Nem is lehet igazában máshoz hasonlítani a Szent Tamás-i művet, mint a *salamoni templomhoz*. Amint ott a templompitvarban tolongtak emberek a világ minden tájáról, minden rangból és rendből, és gyülekezett minden, ami kellett az ószövetségi áldozathoz, mindenfajta állat és a földnek minden nemesebb terméke: úgy Szent Tamás műveiben felsorakozik e világnak minden jelentős problémája és minden tudománya. Mind csak azért, hogy a szentélyben az emberi ügyesség és művészet remekbekészült alkotásain, az aranyoltáron és asztalon, Isten papsága méltó áldozatot mutasson be, és ott ki ne fogyjon és el ne kallódjon Isten szava, melyet a Szentírásban adott. A függöny mögött pedig, a szentek-szentjében ott rejtőzik a titok homályában Isten leereszkedő kegyének fogható záloga, a frigyláda a mannával, és ott borong Isten jelenlétének titokzatos szimbóluma: a sekhína.

Ez Szent Tamás gondolatvilága: a profán tudományok mind, megidézve a szenttudományok szolgálatára, és a szenttudományok a misztikai Isten-imádás küszöbére állítva; az egészet pedig egybefogja és óvja a rendszer hatalmas egyberótsága, hasonló a templom óriási méretű, nagyszerűen egybeillesztett köveihez és falaihoz.

De mindamellett van-e jogunk Szent Tamást úgy ünnepelni, mint a szentek közt a legnagyobb tudóst? Hisz híres tanára, a szintén domonkos Nagy Szent Albert talán még egyetemesebb, a bencés Szent Anzelm talán élesebb logikájú, és mindenestre túltesz rajta e tekintetben a ferences Boldog Duns Scotus, a borotvaélen járók nagymestere; tüzesebb és szárnyalóbb Szent Ágoston, nagyobb rendszerező Szent Bonaventura. Tehát miért éppen őt emeljük ki, valahányszor szent tanulmányról van szó? *Mi van ő benne olyan, ami nincs meg a többiben?* Miért egyetlen ő a keresztény tudósok közt? Mert bizonyos, hogy az Úristennek csak egy Szent Tamása van. Mi emeli őt mások fölé, azok fölé is, akiket itt felsorakoztattunk?

Mi? Megmondom egy szóval — sajna, idegen szó: a *szintézis*. Ez azt jelenti, hogy az a sok tudós jelesség, amely külön-külön díszíti tudósainkat, Szent Tamásban *együtt van*, és pedig olyan összehangoltságban, hogy csak így áll elénk az a sajátos külön világ, amelynek neve: Aquinói Szent Tamás.

Meg kell kísérelnünk ennek a csodás szenttamási szintézisnek, összhangos egységnek fő vonásait vázolni.

Itt van mindenekelőtt a *hit és tudás viszonya*. Mennyit törték ezen a

fejüket — sőt egymás fejét, amióta vannak hívő emberek, akik egyben használni akarják istenadta eszüket! És hányan fogtak melléje, és még hányan vetették el a súlykot, hol a hitnek, hol az elmének rovására! Szent Tamás itt fején találta a szöget, úgy mint senki más, sem előtte, sem utána. Ő ti. komolyan észbevette, amit megsejtettek az előtte élt nagy gondolkodók, amit neki azonban teljes biztonsággal tisztult hite mondott meg: az emberi elme Istentől az igazság megismerésére van teremtvé; igaz pedig minden, ami van. Valóság és elme: két világ, egymásra hangolva, hisz az egy örök Igének, Gondolatnak (Logosz) két sugara az; egy eredet és egy cél fűzi össze.

Szent Tamás tudós nagysága abban van, hogy ezt a tényt teljes világossággal nemcsak meglátta, hanem habozás nélkül *levonta a következtetéseit*:

1. Ha az elme igazságra van alkotva, ha ez a természete, akkor van *sajátos világa*, ahol a maga emberségéből járhat, s ez a természet világa. Itt a hit vezetése nélkül is tud sok jó utat találni, ha nem is tud mindennek a végére járni.

2. Ha elménk természete, mivolta az, hogy szem az igazság számára, akkor még a bűn sem oltja ki ezt a világosságot, jóllehet csökkenti. Szent Tamás tehát hatalmas mellét itt nekiveti annak a főkísértésnek, melynek éppen a hívő ki van téve, hogy ti. a bűn óta minden, ami az Egyházon kívül van és történik, merő tévelygés és tévedés. Ez a *manicheizmus* régi eretneksége, a teremtető Isten tagadása, és az ellenkező látszat dacára Isten templomának legveszedelmesebb aláaknázása. Nem hiába fáradozott ellene Szent Tamás annyit, hogy még Szent IX. Lajos asztalánál is megfélelkezett királyról és lakomáról és egyszerre csak fölkiáltott: Megvan; most látom, miért téves a manicheizmus (conclusum est contra manichaeos)!

3. Minthogy Isten kinyilatkoztatása új világot és új valóságot tár elénk, melyet hitben fogunk meg, az az elme, melytől nem idegen semmi, ami van, a *hittitkok* világából sincs kizárva. A titkok meghaladják ugyan elménk erejét, de azért hitünk ésszerű hódolat, kettős értelemben is: Az elme el tud vezetni a hit kapujáig, mint Dantét Vergilius elvezette a Paradiso-ig; és mikor benne vagyunk a hittitkok világában, az elme még mindig hűségesen kísér, mint Beatrice Dantét, ha nem is vezet: a hittitkokat nem lehet mindenestül az ész rájárára húzni, de lehet az ésszel rájuk világítani.

Így Szent Tamás a hit és tudás területébe rendet, áttekinthetőséget vitt bele. Sok volt itt mindig a határsértés, a hetet-havat összehordó összevisszaság. De az a Lélek, mely ott lebegett a vizek fölött, mikor a káosz-

ból meg kellett születni a világnak, ott lebeg az ő Egyháza fölött is, és mikor elérkezettnek látta az időt, fölhangzott a szava: Legyen *világosság*! És lett — Szent Tamás. Szent Tamás a gondolkodás világába folytatta bele a rendcsinálásnak és szétválasztásnak azt a művét (opus distinctionis), mellyel a teremtető Úristen a világ hajnalán szétválasztotta a világosságot és a sötétséget, az alsó és felső vizeket, a szárazföldet és tengert.

Ez meglátszik még *írásmódján is*. Szent Tamás a legmélyebb és legmagasabb dolgokról is példátlan egyszerűséggel szól — mindig az evangélium jut eszembe, mikor olvasom. Csak ott lehet még megtalálni a legfölségesebb dolgoknak azt a szinte átlátszó tükrözését, mely olyan, mint némely hegyi tó: olyan tiszta a vize, annyira átengedi és sugározza a napot, hogy kézzelfogható közelünkbe kínálkozik fenekének kavicsa és fövénye, jóllehet ezerméteres mélységben van tőlünk.

De menjünk tovább! Azt mondtuk: Szent Tamás azzal emelkedik a többi szent tudós fölé, hogy összhangba fogja azokat az ellentéteket, melyek gyöngébbek kezében szétszaladnak. Láttuk, milyen mesteri módon hangolta egybe a hitet és tudást. Most vegyük észbe, hogy a tudás területén megint egybehangolta a *tapasztalást és elmélést*.

Tudva van, hogy a bölcslésben, tehát a szorosan vett tudományban Arisztotelészt vallotta mesterének. Ha azt mondja írásközlésben: a bölcslő, Arisztotelészt kell érteni.

Miért tette ezt, mikor ő előtte mind, a nagy Szent Ágoston is, Platón követte, és mikor csakugyan úgy tűnik föl, mintha hozzánk hasonlíthatatlanul közelebb esnék Platón az ő nemes lelkesedésében, mely lenézi ezt a csalóka világot és egyenest az eszmék és eszmények láthatatlan egébe lendül! Igen, de Platón azok közül a gondolkodók közül való, akik állandóan abban a veszedelemben vannak, hogy a maguk elgondolásait olvassák bele a dolgokba, a maguk színeibe öltöztessék a világot. Pedig akit a tudás nemes szenvedelme hevít, az úgy akarja látni a dolgokat, amint vannak. S Arisztotelésznek épp az az alaptanítása, hogy elménk olyan, mint a tisztára törölt tábla: maga a valóság írja bele magát; „a mindenség rendjei és összefüggései belemélyesztik magukat”. A tudás tehát a valóság és az elme találkozásának termékeny frigye, tapasztalásnak és elmélésnek eredménye.

Arról aztán gondoskodott Szent Tamás, hogy mikor Arisztotelészt befogadta a szentélybe, a hittudományba, ott hamis, pogány tanításaival ne csináljon zenebonát, mint megtette néhány kortársnál (többek közt a híres Brabanti Sigeriusnál), akik Arisztotelészre hivatkozva olyan dol-

gokat is tanítottak, hogy a világ örök, a lelkünk nem halhatatlan stb. Szent Tamás *megkeresztelte Arisztotelészt*. Rákényszerítette, hogy mikor ő áldozatot mutat be az egy igaz Istennek, az hordja a vizet meg a fát. Úgy tett vele, mint szent Kolumbán, a frankok térítője: mikor egy medve előtört az erdőből és széttépte a szentnek öszvérét, mely hordta papi szereit apostoli útján, Kolumbán nem izgult sokat, hanem megálljt parancsolt a medvének, reárakta a málhát, és az ettől kezdve készségesen hordta a szent terhet az öszvér helyett, melyet vakmerően széttépett.

Még egy harmadik ellentétet vegyünk szemügyre, melyet Szent Tamás varázspálcája egységbe és összhangba hozott. Ez a *természet és kegyelem* ellentéte; úgy nagyjából mondhatnók azt is: világ és Isten.

Aki nyitott szemmel jár, bőven találkozik emberekkel a mi körünkben is, akik nem tagadják éppen a Krisztust és az ő Egyházát, a kegyelmet és a világgyőző, másvilágra irányuló lelkületet, de valójában a fogható dolgok szolgálatában állnak, mint azok a megszámlálhatatlan tömegek, melyek csak azt vallják, amit látnak, csak azért fáradnak és azt becsülik, ami az alsó embernek jó. Ezek a természetet, a világot teszik első helyre; a kereszténységet mint olyant lebecsülik. Ezek azok, akiknek szavajárása: hisz minden vallás jó, csak tartsák meg; s végre is az a fontos, hogy ki-ki becsületes ember legyen. Viszont akadnak nem kevesen, éppen a jámbor és a legjámborabb emberek közt, akik gyökerében rossznak tekintenek mindent, ami világ és természet, és semmi helyt nem akarnak adni annak, ami nem közvetlenül hit, kinyilatkoztatás, kegyelem. Ezek is, ellenlábasaik is, *kétfelé szakítják* a mindenséget: természet és kegyelem mint két ellenséges tábor áll egymással szemben, arra szánva, hogy végkimerülésig, az egyik fél megsemmisüléséig harcoljanak egymással.

Nem így Szent Tamás. Ő a hívőnek magátólértetődésével teljes komolyságában vallja: a világ, a természet Isten műve; tehát nemcsak nem lehet hitvány, hanem mindenképpen méltó a végtelenül bölcs, szent és hatalmas Istenhez. És amint kikerült a Teremtő kezéből, Isten rálehelte atyai-anyai csókját, úgy hogy kivált az eszes teremtményben azóta olt-hatatlanul ég a mennyei honvágynak tiszta, szelíd tüze, és az tágítja, puhítja, nyitja a lelket arra, hogy Isten nemcsak mint teremtő, hanem közvetlenül is, mint szerető atya, sőt mint barát, sőt mint jegyes jöjjön hozzá, és hozza meg neki a maga benső, szentháromságos életének teljes gazdagságát (ez a szenttamási „*potentia oboedientialis*” = a teremtmény fogékonysága a kegyelemre). Ezért, mikor megjelenik Isten és szól, először sok rendben és sokféleképpen a próféták által, utoljára szent Fia által, és beleárasztja a lélekbe a saját fölséges életét, úgy hogy immár

„élek én, de nem én, hanem Krisztus énbennem”, akkor nem mint idegen jön, akinek le kell rontani bennünk azt, amit talál, ti. a természetet, hanem mint legmélyebb fogékonyságunk és vágyunk teljesülése; nem mint bontó, hanem mint továbbépítő és betetőző, mint a lelkünk legmélyén zsongó melódiák tisztább, szebb, gazdagabb kifejezése, mint kezdett halvány vázlatok színesítése és kiegészítése. Így természet és kegyelem, és persze amit ez a kettő átfog: jelen és másvilág, társadalom, illetve állam és Egyház, serénykedés és imádságos lélek nem két ellenséges világ, hatalmi szóval egybetákolva, hanem *mély egység*, melyet biztosít a kegyelem felsőbbbsége és uralmi igénye: a természetnek kegyelembe kell oldódni, a tudásnak bölcsességbe, a vonzódásnak karitásba, a jelen világnak másvilágba kell válnia.

Csakugyan, Szent Tamás sasszeme ezt a mindenséget hatalmas dómnak látja; amit a természet és emberi igyekezet alkot, itt mind együvé kerül (még a szörnyetegek is ott állnak, legalább az ereszben, mint esőköptető), az ember szerzette művészet törvénye alá; egyik sem kénytelen megtagadni a mivoltát és természetét, de mind együttesen, egyetértésben és összhangosításban köríti, óvja, szolgálja a misztériumot, kegyelmi életünk foglatát: az Eucharisziát.

A tudósok legszentebbje

Megérzi mind, aki közel ér ehhez a dómhoz, Szent Tamás gondolatvilágához, hogy egészen rendkívülivel áll szemben. Amint közelébe kerül, csodás lángban látja égni, és a lángból feléje hangzik a szó: „Vesd le sarudat, szent a hely, ahol állasz”. Ez a doktor angyal doktor; ez a tudós a *tudósok legszentebbje*. Mikor szó volt szenttéavatásáról, és keresték a kanonizációhoz a szükséges csodákat, XXII. János pápa fölkiáltott: „Mit kerestek itt sokáig csodákat? Ahány cikkelyt írt, annyi csodát művelt!” Pedig csak utolsó nagy műve, a Summa, háromezer ilyen cikkelyt (articulus-t) tartalmaz.

Itt válik meg Szent Tamás igazi, páratlan nagysága: Nemcsak hogy a szentek legtudósabbja, hanem a tudósok legszentebbje. Ezért szemügyre kell vennünk: Milyen vonásokban ragyog föl és verődik ki Szent Tamáson, a tudósban a szent? Úgy gondolom, a következőkben:

1. *Az igazság szeráfi szeretete*. Az a szerzet, melynek ő a dísz, Szent Domonkos rendje, egy szót írt a zászlajára: Veritas (Igazság). Szent Tamás mintaszerű, jó szerzetes volt; nem csoda, ha ő is az igazságra

tette föl életét; vitam impendere vero! De ezt tették sokan, ezren meg ezren az ő szerzetében is; és mégsem lett belőlük Szent Tamás. Igen, mert nincs még egy tudós, aki azt oly szentül tette, mint ő. Szent Tamás élt az igazságban, mint természetszerű lelkéhez szabott elemében, mint hal a vízben, mint madár a levegőben és napfényben.

Ezért többek közt páratlan *nyugalommal* és megvesztegethetetlen *tárgyilagossággal* fogadta el és ismerte el az igazságot, bárkitől jött, akár a pogány Arisztoteléstől, akár a zsidó Maimonidéstől, akár az arab Averrhoéstől, akár régi nagyoktól, akár kortársaktól. Jól mondja ezért róla Caietanus, híres 16. századi rendtársa: Mert nagyon tisztelte a nagyokat, úgyszólván valamennyinek elméjét örökölte. De ugyanezzel a szent nyugodtsággal és magátólértetődéssel utasította és ítélte el a tévedést, akárkinek a neve volt kiírva reá. Gondosan latra veti mindig a nagy tudósok nézeteit, bármilyen kérdést tárgyal, de rendületlenül kitart programja mellett: „A tudománynak nem az a célja, hogy megállapítsa, mit gondoltak mások, hanem hogy mi az igazság” (Arist. kis munkájához, De caelo et mundo, írt magyarázatában. I. lectio 22.).

Kell a nagy tudóssághoz *nagy elme* is, az bizonyos. És *azt* adott az Úristen Szent Tamásnak. Sőt ferdítésekkel és hamisításokkal szemben azt is meg kell mondani, hogy Szent Tamás nemcsak nagy koponya, rengeteg tudásnak gyűjtője, hanem kemény koponya is, eredeti új meglátásoknak szikravetője. Már első életírója, Tocco Vilmos kiemeli róla, hogy azért volt oly rengeteg hallgatója, mert új kérdéseket tárgyalt, és új érveket és megoldásokat adott. Sőt igen gyakran még rendjében is, a régi vágású emberek újtónak, sőt forradalmárnak, sőt veszedelmes újtónak érezték, és gondoskodtak róla, hogy ezt ő is megérezze, még halála után is. Úgy, hogy híres tanára, Nagy Szent Albert, a barátának ritka hűségével, nyolcvanéves aggastyánságával megtette az akkor rendkívül fáradságos és veszedelmes utat Kölnből Párizsba, hogy megvédje nagy tanítványának jóhírét.

2. A nagy elme maga azonban még nem teszi. Hisz van henye elme is, mely Isten-adta tehetségét elpazarolja meddő játékban. Van frivol, sőt ördögi elme is. Még az igazság szenvedelmes szeretete sem teszi. Vannak az igazságnak fanatikussai is, akik többet rontanak, mint építenek; és vannak zabolátlan elmék, kik igazságkeresésükkel és tudományos lelkesedésükkel nem épülésre vannak, vannak Abaelardusok és Bacon Rogeriusok. Hanem az teszi, amit Szent Pál ír elénk: az *igazságot tenni szeretetben*. (Ef 4, 15).

S éppen ez az, amiben Szent Tamás remekel. Ő úgy szolgálja az igaz-

ságot, hogy az nem is tűnik föl másnak, mint a szeretet arculatának és szavának; a szív, a mag a szeretet. Életrajzírói és szenttéavatási pörének tanúi egyhangú vallomással úgy minősítik Szent Tamást, hogy *homo dulcis*, szelíd, nyájas szeretetre méltó ember. S csakugyan, óriási hivatási elfoglaltsága közepett is mindig szívesen prédikál egyszerű embereknek is, készséggel ad feleleteket a hozzáintézett végnélküli és nem mindig túlságosan szellemes kérdésekre. Odaadó buzgósággal és türelemmel tanít; ugyanazt a dolgot kidolgozza újra meg újra, csak hogy világosabb, könnyebb legyen és jobban símuljon a különböző tanulók különböző igényeihez. Páratlan tapintattal és finomsággal kezeli azokat, akiknek nézeteit meg kell cáfolnia, és egyik fő ellenfele, a ferences John Pecham kiállítja róla a bizonyítványt: „a vitákban soha senkit nem sértett, és soha a szelídség ellen nem vétett”. Aki nyitott füllel volt már ilyen viták tanúja (a tudósok nem kivételek, sőt!), aki őszinte önismerettel nézett önmagába, mikor vitatkozott, annak Pechamnak ez a tanúsága egymagában elég Szent Tamás jellemszentségének igazolására.

A nagy tudósnak igazi próbaköve azonban nem is a szelíd szolgáltat-készség, hanem *az alázat*. Scientia inflat, tudomány és fölfuvalkodottság egy tövön fakad, mondja Szent Pál (1 Kor 10). S kell ezt külön igazolni? Nem kel-e föl az egész történelem és az élet, hogy elharsogja: úgy van! Ezt vegyük észbe, és akkor köteteket mond az a három dolog, amit kiragadok Szent Tamás virágoskertjéből — mert az is van:

Szent Tamás élt-halt a bölcséletért és mégis meg volt győződve és ismételtlen kimondotta: Az örök életről a legnagyobb bölcselők a legsúlyosabb erőfeszítések után sem tudtak meg annyit, mint tud Krisztusban a legeggyűgyűbb anyóka. Aztán: Reginaldusnak, hú kísértőjének és gondozójának egyszer megvallotta: Tudományom, katedrám, nyilvános vitáim miatt soha a kevélységnek még a gondolata sem kísértett meg. S végül: Mikor IV. Kelemen ki akarta nevezni nápolyi érseknek, könnyek közt kérte, hogy ne tegye. S hogy ezek a könnyek nem voltak krokodilkönnye-nyek, mutatja a hatás: tanára, Albert kölni érsek lett, barátja, Annibaldus de Annibaldis kardinális, párizsi kollégája, Tarantasiai Péter pápa — ő maradt élete végéig frater Thomas.

3. S ez a Tamás testvér nemcsak mintaszerűen beilleszkedett a kemény szerzetesi fegyelembé, hanem külön megbecsülte és gyakorolta az önmegtagadást, az *aszkézist*, mint a hittudomány nélkülözhetetlen eszközt. Jól tudta ő, hogy frequens mediatio carnis afflictio (Ének 12, 12) = a huzamos elmélyedő gondolkodás a testnek sanyargatása. S mennyi lemondás, fegyelem, áldozat, mennyi virrasztás és önsanyargatás húzódik

meg a mögött az egyszerű tény mögött, hogy az a férfi, aki mindössze 49 évet élt, annyit írt, hogy ma 32 misekönyvkötetet tölt meg, és hozzá olyan dolgokat, amiknek már az olvasása is ugyancsak nagy összeszedettséget és erőfeszítést kíván. S e mellett mennyi idejébe telt a tanítás, prédikálás, imádság. Nincs kétség benne, hogy ez a hatalmas munka emésztette föl idő előtt erejét. Ő is úgy járt, mint mások, az egészen nagyok: elhamvasztotta az a tűz, melynek hevét és fényét századokra árasztotta.

De a tudós Szent Tamás számára ennek a hősi aszkézisnek más jelentősége is volt. Hisz az ő tudós nagysága abban van, hogy dús eredménnyel fölfedezőutakat tett a Végtelen világába, hogy nekünk, hunyorgószemű tapogatózóknak, sok olyan dolgot tett láthatóvá a láthatatlanságok honából, a hit világából, amit előtte mások vagy egyáltalán nem, vagy csak homályosan láttak meg. Ehhez messzehordó, éles szem kell; szem, melyet nem kötnek meg e világnak fogható dolgai, és nem kápráztat el az Isten titkainak lángbetűs írása. Ezt a látást csak a látható és fogható dolgokkal szemben fölszabadult, a láthatatlan dolgokra bizton irányuló erőteljes szellemiség adja meg. És ennek egyetlen útja a nagy szabadságharc az érzéki dolgokkal szemben, másszóval az aszkézis. S ebben remekelt Szent Tamás. „A tisztaszívűek meglátják az Istent”. Szent Tamás azért tudott így meglátni és megláttatni annyi isteni és angyali dolgokat, mert angyali tisztasággal közelített hozzájuk.

4. Sőt ezzel be sem érte. Nem volt neki elég, hogy kemény és következetes önmehtagadással szellemi szemét élesebbre csiszolta, mint mások, hanem alázatos igyekezettel törekedett megszerezni azt a *külön szemet*, mely nélkül rejtve maradnak az ember előtt az isteni világnak éppen a legsajátosabb valóságai és mélységei. Egy régi híres pogány bölcs (Plótinosz) azt mondja: Nem tudnók meglátni a Napot, ha szemünkben nem volna valami belőle; és képtelenek vagyunk isteni dolgokat bevenni, ha isteni erő nem feszül bennünk. A kegyelem tüzetől kigyullad lelkünkben magának a Szentléleknek világossága, és ezt a legmagasabb fokra kell szítani annak, aki igazán tudós és tanító akar lenni a hit világában.

Szent Tamás sokat tanult. De bizonyos, hogy még többet imádkozott — hisz imádságos lélekkel folytatta tanulmányait is. Reginaldusnak egyszer megvallotta, hogy többet köszönhet Isten fölvilágosításainak, mint a maga tanulmányainak. Ha nagyon nehéz kérdésekre keresett feleletet, még többet imádkozott, mint máskor, és ha még mindig akadozott a megoldás, megtoldotta böjttel. De egész élete és élete-műve tanú rá, hogy mindenestől vallotta: „Könyörögtem, és értelem adatott nekem,

imádkoztam, és eljött hozzám a bölcsesség lelke. S többre becsültem azt országnál és trónnál, és a gazdagságot hozzá képest semminek tartottam. Nem tettem vele egy sorba drágakövet, mert hozzá képest minden arany csak kevés homok. Egészségnél és szépségnél jobban szerettem, s eltökéltem, hogy világosságul használom, mert fénye soha el nem alszik. De vele együtt a többi javak is hozzám jöttek, és mérhetetlen gazdagság volt a kezében. Családrtság nélkül sajátítottam el, és irigység nélkül adom tovább. Nem rejtem el gazdagságát, mert kifogyhatatlan kincs az az embereknek, és akik vele éltek, megszerezték az Isten barátságát” (Bölcs 7, 7–14).

Itt azonban Szent Tamás már azokba a magasságokba emelkedett, melyek *túl vannak a tudományon*. Ezek azok a tájak, közvetlenül a szentháromságos Isten trónja közelében, ahová csak a misztikai szemlélet szárnyain lehet eljutni. Ez az a Szent Tamás, aki halálra váltan a fossanuova-i ciszterci szerzeteseknek magyarázta az Énekek énekét, és elhagyta a földet, mikor ehhez a vershez ért: „Jeruzsálem leányai, mondjátok meg az én szerelmesemnek, hogy halálra sebzettje vagyok a szerelemnek”. Az a Szent Tamás, aki egy látomás után, élete utolsó szakában, fölakasztotta írószerszámaait, suspendit organa scriptionis, mint a zsidók a lantjaikat Bábel füzeire, de egészen más okból. Mikor hűséges társa noszogatta: írjunk már, Tamás testvér, sürget a Summa befejezése, azt felelte: „Nem tudok, Reginald testvér, nem tudok. Amit írtam, mind polyvának tetszik (sicut palea) ahhoz képest, amit láttam!” Íme, ő aranyat írt és polyvának érezte – hányan írtak és írnak polyvát, és arany-nak látják! Így lett ő nagyobb, mérhetetlenül nagyobb, mint a tudománya, és ezért lett nagyobb minden tudósnál. Minden igazán nagy tudós, ezen az úton jár; de kevesen jutnak rajta Szent Tamásnak csak közelébe is.

5. Van aztán Szent Tamás páratlan nagyságának még egy titka. Itt is azt kell mondani: minden igazi nagyságnak homlokán ott ragyog ez a titkos *tau* betű (Ez I): a *kiválasztottság* jegye az. Szent Tamásnál ez az eddig jelzett rendkívüli isteni adományokon kívül abban áll, hogy – gyalogosan szólva – éppen jókor jött, igazán az idő teljességében, mikor nagy csönd támadt a tudományosság tájain, és éjfél mutatott az idő. Szent Tamásban még a nem-katolikusok is ünneplik azt a harmóniát, amelyről szólottunk. Ámde tudásnak és hitnek, megfigyelésnek és elmélésnek, hagyománytiszteletnek és úttörésnek, kérdésnek és feleletnek, keresésnek és találásnak ezt a hamis-hang és hézag nélküli teljességét ő előtte még nem lehetett megcsinálni – bizonyíték a hatalmas elméjé

és tudományú Halesi Sándor, ő utána már nem lehetett, amint hangosan igazolja Duns Scotus. És ki tudja, jön-e, mikor jön megint egy boldog emberöltő, amikor meg lehet csinálni? És jön-e annak Szent Tamása?

Ezért mi különös meghatódottsággal nézünk föl reá, mi, egy szaggatott kornak tépettlelkű gyermekei. Minket problémák feszítenek, egészen a robbanásig. Mi érzékenyek vagyunk, betegesen érzékenyek a viharoknak még előszelei iránt is, a kérdéseknek még árnyalatai iránt is. De ez az érzékenység szenvedőlegességgel szövetkezett. Merő érzékeny-lemez vagyunk mindenféle hullám iránt; sőt vágyódás, nyújtózás vagyunk nemlétező és soha nem létezhető hullámok iránt. De nem vagyunk zengő memnonszobrok; napsugárból és viharból, hóból és fagyból és hirtelen átmenetekből nem tudunk diadalmas indulókat és Tedeumokat szőni. De ha ebben a hányatottságunkban és szaggatottságunkban, ebben az ördögmozgásban forgatagban, olykor szélcsöndben vagy zátonyon fölsír a kikötő és hazajutás honvágya, akkor megjelenik a problémákban, tudós keresésben és nemtalálásban szinte szétfeszülő elmének, mint hosszú út után a hajósnak a kikötő fölött a Madonna, megjelenik Szent Tamás alakja. Benne is feszültek a problémák, őt is üzték a kérdések. Az ő lelke is kohó, de az igazság tiszta tűzében izzik; az ő keresése föloldódik a találás békéjében, kérdezése kiköt az átfogó nagy feleletben. És ez a megérkezetttség, ez a teljesedettség és megérettség, az igazságban való meggyökerezettség csodás balzsam e kor sebhedt keresőinek lelkére. Szent Tamás biztatás, gyógyulás és áldás minden rendű és rangú tudós számára, védő és szent, nemcsak a katolikus tudósoknak.

És aki nem tudós? Mit mond, mit ád neki Szent Tamás? Ád mindennek-előtt szent katolikus önértetet. Hisz ő a miénk. Micsoda szentcsaládnak kell annak lenni, mely ilyen fiakat hoz világra! Milyen igazságvárának kell annak lenni, amelynek ilyen bástyája és egyben toronyőre van! Mi igenis a nagy királynak vagyunk alattvalói és a nagyok családjának házanépe, Szent Tamás tejtestvérei. Ez a tudat emel, de egyben kötelez.

Kötelez főként hálára. Nem más ez, mint a völgyalakók hálája a hegyek iránt, ahonnan jön védelmük, jönnek termékenyítő forrásaik, erdek és rétjeik. Mikor Szent Tamás 1256-ban megtartotta ünnepélyes első előadását („principium”-át) a párizsi egyetemen, kiindulása volt a zsoltáros szava (103, 13): „Megöntözöd a hegyeket magasságaidból, és jóllakik a föld műveid gyümölcséből”. Igen, mi Szent Tamásból élünk, azok is, kik soha nevét nem hallották, soha egy sort nem olvastak tőle. Belőle gondolkozunk, belőle imádkozunk, belőle tanuljuk hitünket már a katekiz-

musban, belőle védjük igazunkat. Ez a hegy rendületlenül áll. Isten öntözi oldalát, napsugárba meríti csúcsát, és mi jóllakunk bölcsességének, tudományának, szentségének gyümölcseivel. Mi az Egyházzal ma különös buzgósággal és reménnyel kérjük a Bölcsesség Lelkétől azt a kegyelmet, hogy „megértsük amit tanított, és kövessük, amit cselekedett”.

(Titkok tudománya, 291 – 309)

RÉSZLETEK

„A KLASSZIKUS FERENCES HITTUDOMÁNY” CÍMŰ ÉRTEKEZÉSBŐL

Mik azok a termékeny eszmények és törekvések, módszerek és eredmények, melyeket a hittudomány Szent Ferenc fiainak köszönhet? Erre keresnek feleletet a következő sorok. Nem vitás kérdéseket akarnak oldozgatni — a mi mostoha tudományos viszonyaink között ez a pusztában kiáltónak szava volna; hanem a vezéralakokat és vezérgondolatokat, a klasszikus ferences hittudósokat és hittudományt akarják röviden jellemezni és méltatni.

Szent Ferenc és a hittudomány

Szent Ferenc nem volt tudós. Származása és nevelése biztosította neki a kor szokásos műveltségét; tudott írni-olvasni, értett valamelyest latinul, tűrhetően jártas volt a közkeletű irodalomban és zenében. Megtérése után Isten-adta zsenialitása és szeráfi élete megszerezte neki azt a bölcsességet, melyet sem a világ, sem könyv avagy iskola megadni nem tud. *De a tudományt sem nem kereste, sem a maga hivatása és társai számára célra-vezetőnek nem tartotta.*

Hiteles nyilatkozataiban és írásaiban nem akad egyetlen kijelentés avagy utalás, mely a szó szoros értelmében vett tudomány művelésére buzdítana vagy felszólítana. Azonban nem csekély számmal maradtak ránk olyan nyilatkozatai, melyek óvnak és intenek. „Egyszer azt mondotta egy nagy tudós: A tudományról is valamiképp le kell mondani, hogy ebből a tulajdonból is kivetkőzve meztelenül vethesse magát az ember a megfeszítettnek karjaiba. Soknak a tudomány elveszi a tanulékonyágát, és valami merevséget visz beléjük, mely nem engedi, hogy a szerzetesi alázatos fegyelem alá hajoljanak. Azt akarnám tehát, hogy a tudós elsősorban is azzal a kéréssel jöjjön elő: „Íme testvér, én soká éltem a világban, és ennek következtében nem ismerem eléggé az Istent. Ezért

jelölj ki nekem egy csöndes helyet, hol a világ zajától félrevonulva módomban volna bűnbánatban meghányi-vetni esztendőimet és összeszedni lelkem szétszilátságát, és jobb életre adni fejemet.” Mit gondoltok, úgymond, milyen lesz, aki így indult? Nyilván, mint a láncától megszabadult oroszlán, őserőben állna neki minden dolgának... Az aztán tudná hirdetni az Isten ígését! Hisz azt ontaná, amitől maga túlrad!” (Celan. II 194).

Mindazáltal szerzetében *elképesztő gyorsasággal hódított tért a tudományok művelése*. A szentnek szeme láttára nyílnak a rendi teológiai iskolák; még az ő életében tudományra szomjas fiatal rendtársai ellepik Párizs és Oxford egyetemét; alig húsz évvel halála után egyetemi katedrán ülnek a Masseo, Ginepro, Leone, Rufino testvér kortársai és közvetlen utódai; és nem telik bele ötven esztendő, Szent Ferenc fiai között világszerte ünnepelt tudósokat, írókat és tanárokat találunk, kiknek hírére a kóbor kedvű középkori diákság valóságos népvándorlást rendez Párizsba és Oxfordba. És újabb ötven esztendő múlva az Egyház ferences íróknak és tudósoknak már a vésőjét és fűrészt is érzi a testén.

Szent Ferencnek jövőbe néző lelke meglátta-e, *helyesléssel kísérte-e* szerzetének *ezt* a nekilendülését? Avagy a ferences tudomány félretolta vagy éppen megtagadta az alapító eszményét, amint a Szent Ferenc egyéniségétől elbűvölt nem-katolikus kutatók, nevezetesen Sabatier szeretnék elhithetni?

Velük szemben a ferences szakírók (Felder, Alencon, Carvalho) joggal megállapítják: a tudománynak, nevezetesen a hittudománynak művelése közvetlenül következik abból a rendeltetésből, melyet Szent Ferenc fiai elé tűzött. A nagy Egyház-mentő, külső biztatások és belső kísértések ellenére, nem remeteségre adta magát és szerzetét, hanem kitartott eredeti gondolata mellett: a kistestvéreknek az apostolokat kell utánozniok nemcsak szegénységükkel és bensőséges imádságos bűnbánó életükkel, hanem igehirdetéssel, lélekmentéssel is. Mihelyt azonban ki van tűzve az apostolkodás programja, és megvalósítására sorompóba lépnek olyan átfogó és megifjító erők, minőket Szent Ferenc egyénisége és élete folyósított, ez a program immanens erővel és következetességgel a tudomány művelésére utalja munkásait. Aki a halaknak és madaraknak prédikál, nem maradhat néma a kutatók és kételkedők, a világi bölcsesség lidércétől elcsábítottak előtt. Akit a szeretet sürget, az adósa nemcsak az együgyűeknek, hanem a tanultaknak is, az végre is eljut oda, hogy mindenkinek mindene akar lenni, csakhogy megnyerje Krisztusnak.

Az apostoli hivatás logikája terelte rá Szent Ferenc fiait nemcsak a teo-

lógiaira, mely még egy Bonaventurának és az első főnököknek ítélete szerint egyedül illet az Isten szegényeihez, hanem a tudományra általában, és nevezetesen a bölcselőre. Ezen a tényen csak a szellemi megkötöttség ütközhet meg, vagy pedig az a kétlakóság, mely tele tudóval világga kiáltja: „La théologie a tué la religion”¹, s közben egyebet sem tesz, mint hogy mások vallási életéről ír — teológiát; persze a maga módján (Sabatier, Harnack és iskolája). Ha a vallásnak és nevezetesen a kinyilatkoztatásnak hivatása, hogy magasabb célra és erő kifejtésre emelje az egész emberi életet, az értelmet nem kapcsolhatja ki. Ha a természetfölötti világ napja a Logosz, e világ kikontakozása nem történhetik meg ama Logosz tartalmának és szellemének sutbavetésével. Szent Ferenc fiait tehát saját hivatásuk logikája igazolta, mikor alapítójuk szegénységi eszméjének lehető megóvása mellett tudományra adták magukat.

Más kérdés, maga Szent Ferenc megindulásakor sejtette-e és szándékolta-e nagy művének ezt a kifejlődését! Ebben a kérdésben ma, úgy látszik, a ferences és nem-ferences katolikus tudósok közt eléggé kialakul ez a „sententia communis et probabilior”².

Mikor az 1219-i káptalan után jelentkeznek az első tudományos mozgolódások a rendben, Szent Ferenc ezeknek nem szerzője és tényezője, hanem csak tanúja. Nem sok jót várt tőlük; világosan látta és határozottan hangoztatta a tudományos tevékenységnek az ő eszméjére törő veszedelmeit; azonban tűrte. Talán derengett benne az a sejtés, hogy az Isten természeti és természetfölötti kegyeivel legbősegebben megáldott ember is csak ember, nagyon is korlátozott eszköz a csendben kicsírázó és sokszor rohamosan nekizsendülő isteni gondolatok szolgálatában, és hogy alapítása, miként egyebekben, itt is túlnőtt szerzőjének nemző gondolatán és irányító erején. Bizonyos, hogy ő nem tágitott eredeti eszményétől: első társait tekintette a „kerekasztal” igazi lovagjainak, és a tudomány műveléséről még végrendeletében is hallgatott.

Tehát atyai áldása nélkül bocsátotta útjukra tudományművelő fiait, miként az ősz Izsák a bárdolatlan Ézsaut? Nem! Szent Ferenc egyénisége sokkal egyetemesebb és termékenyebb, semhogy éltető erejét ne érezné bárki és bármi, ami érintkezésbe jut vele. A misztikai, erkölcsi, társadalmi élet, sőt a politika, a költészet és más művészetek mind nekitavaszkodtak varázsa alatt! Egyedül a teológia ment volna el üres kézzel gazdag asztaltól? az a teológia, melyet még végrendeletében is úgy megbecsült:

¹ A teológia megölte a vallást.

² Hittudósok általános nézete, amely valószínűbb, mint az ellenkező nézet.

Et omnes theologos debemus honorare et venerari, sicut eos qui ministrant nobis spiritum et vitam!”¹

Csakugyan, az a szent radikalizmus, mellyel Szent Ferenc útját állta az elvilágiasodásnak és elpuhultságnak, az a bizonyos érzék, mellyel az egy szükségesre koncentrált a lelket (éppen ez a povera szelleme!), legjobb iskolája volt annak az aszkézisnek, mit a tudomány művelése mindenha jelentett, kivált a középkorban és főleg a hittudományban. Továbbá Szent Ferenc misztikai élete indítást és bátorítást tudott adni, hogy amely tárgyakat az ő kiváltságos hitélete oly fogható közelségbe tudott hozni és oly meleg színekben tudott megmutatni, azokat a kutatónak értést kereső hite bő eredmények reményében tudományos vizsgálat tárgyává tette. Végezetül az a készség és vidám áldozatosság, mellyel ő segíteni akart, apostoli lelkülete, mellyel ő mindenkinek mindene akart lenni, nem vonhatta meg áldását Istennek amaz apostolától sem, melynek tudomány a neve. Szent Ferencnek a konkrét valóságokra irányuló, minden életmozdulást oly finom érzékkel megbecsülő szelleme mindenestre arra volt hivatva, hogy a hittudomány művelését megóvja az elszáradástól, és a theologia mentis mellé törvényes hitestársként a theologia cordis-t adja. Ha megérte volna Szent Bonaventura működését, gondolom, nem habozott volna kifejezetten is áldását adni fiainak tudományos tevékenységére.

Szent Bonaventura

Szent Bonaventura *született* 1221-ben Bagnorea-ban, Toscanában. Neve eredetileg Joannes Fidanza; a Bonaventura (jószerencse) név a súlyosan beteg gyermek Szent Ferenc közvetítésével történt csodás gyógyulásának emléke. 1240 körül anyja fogadalmához híven belépett Szent Ferenc rendjébe. Párizsban Halesi Sándor tanítványa volt, majd 1248–57 a párizsi egyetemnek tanára. Legtöbb tudományos munkáját ekkor írta. Szent Tamással itt benső barátságban volt, vele együtt védte ki diadalmasan Saint Amour-i Vilmosnak a kolduló szerzetesek és azok egyetemi tanársága ellen intézett ismert támadásait. 1257-ben, alig 36 éves korában igen súlyos helyzetben át kellett vennie a rend egyetemes kormányzatát, melynek körütekintő bölcs kezelésében kiérdelmelte a második rend-

¹ Minden hittudósnak meg kell adnunk a tisztelet jeleit, és bensőleg is tisztelnünk kell őket, mert az ő közvetítésükkel kapjuk az éltető szellemet!

alapító nevét. 1273-ban X. Gergely megtette bíborosnak, és magával vitte a II. lyoni zsinatra. A zsinatnak Szent Tamás (a zsinatra utazóban történt) halála után lelke volt; ekkor bontakozott ki teljes gazdagságban és fényben kiérett lelki nagysága, a diadalmas hittudós, az elragadó szónok, az elbájoló szent. A hihetetlen munka azonban felőrölte, és egy járvány-szerű betegség elragadta alig 53 éves korában. Az egész zsinatnak szokatlan pompában kifejeződő gyásza kísérte. Már kora doctor devotusnak nevezte, Gerson óta doctor seraphicus a díszjelzője. IV. Sixtus 1482-ben szentté avatta, V. Sixtus 1488-ban egyházdoktornak hirdette ki.

Főműve párizsi tanárkodásának irodalmi leszármazása: *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi* (a Quaracchi-i kiadás első négy kötete); főként a III. részhez írt kommentár klasszikus kiválósága általánosan elismert. Kisebb hittudományos művei közül jelentősebbek: *Breviloquium*, a dogmatika dióhéjban, Scheeben szerint valóságos kincses-szekrény, mely egy-egy szóval old meg egy-egy nagy teológiai kérdést, és a legegyetemesebb szempontok szerint nyújt áttekintést a hitrendszeréről; *Itinerarium mentis ad Deum*¹, a legkiválóbb középkori misztika, Richardus a S. Victore fölhasználásával; ezt a szent generálissága elején írta a Monte Alvernán, lelki magányában; *Reductio artium ad theologiam*,² melynek témáját és értékét már címe elárulja. E három mű, a theologia mentis et cordis valóságos gyöngye, Quaracchiban külön is kiadásra került. Azonkívül van több kisebb más misztikai irat (Quaracchiban külön kiadva: *Decem opuscula mystica*), értékes szentbeszéd, írásmagyarázatok, rendi ügyekkel és kérdésekkel foglalkozó vitairatok.

Szent Bonaventura rendkívül *szerecsés egyéniség*, akiben a világos elme, rendszerező tehetség és kifejező erő zavartalan harmóniában egyesül misztikai mélységgel, szónoki lendülettel és meleg szívvel. Az ilyen egyéniséget jelleme arra szánja, hogy ellentétek kiegyenlítője, béke teremtetője legyen. Bonaventurát ilyennek látjuk rendje élén, ilyennek a lyoni „egyesülési” zsinaton; ilyennek találjuk a teológiában. Alázatossága és kegyeletessége természetsszerűen *konzervatív irányba* tereli. . . A Szent Tamás előtti és tőle sokban elűtő ferences tanításokat nála mindig megtaláljuk szabatos megfogalmazásban; sőt rendszerező, szabatos és átfogó elméje őt avatta *az eredeti ferences iskola klasszikusává*. Arisztotelész előtt is nagy tekintély; de a nem-dialektikai téren a Szent Ágoston szemével nézett Platón kedvéért mindig kész szembefordulni vele. Komoly kísér-

¹ A lélek útjai Istenhez.

² Szabadon fordítva: A tudományok útja a hittudományhoz vezet.

letet tesz Arisztotelész és Ágoston egyeztetésére pl. az ismeretelmélet kérdésében. Békés és harmonikus lelkületét különösen két mozzanat jellemzi: a) Szent Tamás nagy újítása már útban volt, mikor megírta fő művét, de nála az ellenkezésnek és harcnak semmi nyoma; igaz, a „tomizmus” nagy hullámverése őt már nem az íróasztal mellett találja. b) Ha egy kérdésben több felelet van kelendőben, többnyire talál egy nézőpontot, melynek szemszögéből mindegyiknek igazat tud adni. Ha azonban mégis választania kell több nézet között, rendszeren a mellé áll, mely jobban kielégíti a jámbor lelket; vagyis szívével dönti el a vitát.

A Szent Ferenc szellemében művelt hittudománynak ő a mintaképe. Ilyennek ünneplik már kor- és rendtársai, ilyennek hirdetik a pápák (kivált V. Sixtus „Triumphalis Hierusalem” bullájában). Rendkívül találó és egyben jellemző Gerson méltatása (De examinatione doctrinarum): Bonaventura „a tanításban alapos és megbízható, jámbor és igazságos. E mellett nem kotnyeles. Amennyiben elkerülhető, nem rántja bele tárgyalásába a dologra nem tartozó vagy világi (dialektikai és fizikai) tanításokat teológiai kifejezésekbe burkolva, mint sokan teszik. Mikor az értelem megvilágosítására törekszik, egyben a jámborságra és a szívbeli vallásosságra vonatkoztat mindent. Innen van, hogy a nem-jámbor skolasztikusok (sajna a többség!) nem igen forgatják; pedig a hittudós számára nincs fölségesebb, istenibb, üdvösebb, kedvesebb tanítás”.

Bonaventurát egyénisége arra szánta, *hogy iskolát alapítson*. Mégis az lett a sorsa, amit némi túlzással Gerson fölpanaszol. Ha a jelek nem csalnak, ezen (nem a tanulmányozáson, hanem az iskola-alapításon) nem igen változtatott műveinek nagyszerű új kiadása sem. A ferences hittudósok nyílt avagy titkos szerelme és mestere Duns Scotus lett, és ma is az. Mi ennek a sajátságos jelenségnek oka, azt később keressük. Mindazáltal Bonaventura sokkal kimagaslóbb hittudós egyéniség, semhogy ne szerzett volna már tanárkodása alatt és azután is a századok folyamán lelkes tisztelőket és követőket. A Quaracchi-i atyák (Opera Omnia t. I, p. LXIV ss) felsorolnak 21 szerzőt Szent Ferenc rendjeiből, kik nyomtatásban, és 53-t, kik kéziratossá művekben a Commentarius-t értelmezik vagy kivonatolják.

Duns Scotus és iskolája

A leghíresebb ferences teológusnak életéről *meglepően kevés biztos adatunk* van.

A valószínűleg ír származású Joannes Duns Scotus, dr. Subtilis et Marianus, *született* 1266 körül Skóciában. 1290-ben belépett Szent Ferenc rendjébe. Oxfordban hallgató, majd ünnepelt tanár (1300 k.), aki később nem kevesebb hatással tanít Párizsban. Nem sokkal halála előtt, mely 1308-ban következett be, Kölnben találjuk. Szerzete *boldognak* tiszteli, és amit jellemére és életére nézve tudunk a történelemből, és amit erre nézve a műveiből is ki lehet olvasni, ezt az értékelést teljes mértékben igazolja.

Rövid élete alatt Scotus bámulatos terjedelmű irodalmi tevékenységet fejtett ki. . .

Az a szellemi kép, melyet az utolsó század Duns Scotusról festett, újabban *erős retusírozáson ment keresztül*. A múlt század végéig még a képzett hittudósok is általában Szent Tamás kíméletlen kritikusat és a nagy skolasztikai hagyományok bomlasztóját látták benne. A 20. század eleje óta elsősorban ferences tudósok (főként P. Minges, E. Longpré, Basly, Belmond, C. Balié) és mások aprólékos gonddal kezdték megrostálni a neve alatt fennmaradt irodalmi hagyatékot és annak szövegálladékát; a kétségtelenül valódi művekbe türelemmel elmélyedtek, a régínél hasonlíthatatlanul pontosabb és gazdagabb mai skolasztikatörténeti tudás világánál kezdték részletkérdésekre nézve tanulmányozni a tanítását, és egy *új Scotust* tártak elénk. Szinte Scotus tudományos becsületmentéséről lehet beszélni. Megmaradt az éles szemű, félelmes dialektikájú *kritikus*, aki nem kíméli egy nevesebb kortársát sem (kritikája azonban éppenséggel nem kizárólag Szent Tamásnak szól; sokkal nagyobb mértékben Genti Henriknek, s nem ritkán tulajdon rendtársainak), de mindig egészen tárgyyszerű és udvarias. Azonban új színekben ragyog föl a nagy *alkotó tudós*, aki a régi ferences hagyományoknak sokkal inkább folytatója, mint kritikusa, s aki Szent Tamáshoz az alapgondolatokban és főként az alaptörekvésekben sokkal közelebb áll, mint a százados éles tomista-skotista harcok sejtetik. Előttünk áll a termékeny szintetikus, aki nem rombolni akar, hanem a szín-skolasztikai nagy program szerint a kinyilatkoztatás és a magára álló elme harmonikus együttműködésében az igazság büszke épületét akarja megalkotni, jobban és szebben, úgy gondolta, mint elődjei. Ennek a *Scotus-féle szintézisnek jellegét* adja, hogy a) a régi ferences teológiai hagyományokból táplálkozik, és b) az oxfordi iskola tudományos eszményein tájékozódik. Szent Tamással

szemben való ellentéte elsősorban ebből az utóbbiból következik: más szigorúbb és bizonyos értelemben egyoldalúbb tudományos eszménye van, és ennek rájárára akarja húzni a skolasztikai hittudományt.

Így a páratlan történeti kutatás vonásról-vonásra egy kérlelhetetlen kritikájú és logikájú zseniális gondolkodónak kemény vágású és mindenképp tiszteletet parancsoló alakját állítja elénk, mint a nagy skolasztikai szerzeménynek nem tékozlóját, hanem utolsó nagy kezelőjét és veretezőjét. Duns Scotus a *ferences hittudománynak vezéralakja* lett, *egy teológiai iskolának feje*, mely mint skotizmus a tomizmussal szemben és a később jelentkező molinizmussal szemben elválhatatlanul az ő nevével van összekötve.

*Miért éppen ő*reá esett a ferences teológusok választása, mikor ott van a hatalmas kezdeményező, Halesi Sándor és ott Szent Bonaventura, a mély, egyensúlyozott elméjű egyházdoktor? Ennek a sajátságos jelenségnek alighanem az a főoka, hogy Scotusnak tudományos profilja határozott, jól fölismerhető és mindig jól megkülönböztethető vonásokkal emelkedik ki a 13. századi hittudomány háttéréből, holott Halensis egy átmeneti időnek, Bonaventura az irénikusnak elmosódottságát viseli. Scotusnak megvannak a maga sajátos határozott bölcséleti és teológiai alapelvei, a kort mozgató nagy kérdésekre megvannak a határozott feleletei, ellenkező nézetekkel szemben megvan a határozott álláspontja és cáfolata. Így tanítványa mindig tudja, hányadán van vele; feleletek, érvek és cáfolatok dolgában nem jut zavarba, ha hozzáfordul. Az ilyen író és gondolkodó iskolafőnek termett!

Hozzájárul egy történeti mozzanat. Szent Tamás a skolasztikai szellemnek vízválasztója volt; aki ő utána a jövő nemzedékben tanítványokat akar toborozni, annak vagy őt kellett hirdetni vagy jobbal kecsegtetni; de tudatlanra venni nem lehetett. Ehhez azonban Halesi Sándor és Bonaventura kissé korán jöttek; ellenben Scotus éppen jókor, a legkedvezőbb történeti pillanatban érkezett. Persze a ferencesek nem sorakoztak volna mögéje, ha nem érezték volna, hogy teológiája vér az ő vérükből; ők nem az új ferences iskola alapítóját látták benne, hanem a ferences hittudomány zseniális kiépítőjét.

A 16. és 17. század a *skotizmus virágkora*. Az obszervánsok és konventuálisok szétválasztása békét teremtett benn a szerzetben, s ez a tudományos tevékenységnek javára vált; Scotus hovatovább hivatalosan is a rend vezérteológusa; a híres egyetemek, Párizs, Oxford, Köln, Coimbra, Alcalá, Salamanca, Louvain stb. mind külön skotista tanszéket tartanak fönn. A skotizmus képviselői számban meghaladják a többi isko-

lázat: „Scoti schola numerosior est aliis simul sumptis” (*Caramuel* cisztercita + 1682)...

Scotus nevével kapcsolatban szóba került az oxfordi irány; és gyakran kijátsszák ellene az okkamistákat. Ezért helyén van vele kapcsolatban ezekről is röviden említést tenni.

A jellemben és tudományban egyaránt nagy Grosseteste Róbert régebbi *oxfordi hagyományokat* (A. de Sareshel, A. Necham) követve és továbbépítve, az angol elme jellegének megfelelően különös szeretettel művelte a matematikát, a tapasztalati tudományokat és a nyelveket. Nyomába léptek más oxfordi mesterek, nem utolsó helyen a ferencesek. Így Oxfordban egy sajátos, a párizsitól elütő tudományos eszmény fejlődött ki, mely egyrészt tágitja a tudományos megismerés körét, amennyiben a természet és történelem egyedi jelenségeinek a tudományos kutatásban sokkal nagyobb helyet juttat, mint az absztrakció útján nyert egyetemesre irányuló arisztotelészi tudományos megismerés; másrészt azonban a tapasztalati kiindulás és igazolás, továbbá a matematikai meghatározottságú megfogalmazás és bizonyítás sürgetésével a tudományosan megismerhetőnek körét lényegesen szűkíti is. Ezt különösen a hittudomány érzi meg, tapasztalatfölötti, sőt értelemfölötti tényeivel és tanításaival. Itt könnyen belopózhatik a szkepticizmus.

Ez az irány legjellegzetesebben jutott kifejezésre *Rogerus Bacon*-ban (+ 1292 után). Ez a kiváló tehetségű, olthatatlan tudányszomjú, de egyensúlyozatlan lelkű ferences az oxfordi eszményeknek és saját tudásának magaslatairól kicsinyléssel tekint le a kontinensnek, nevezetesen Párizsnak tudományára. Meg van győződve, hogy a skolasztika téves utakon jár, csak a matematika, nyelvészkedés, természettudomány, induktív módszer, szövegkritika és ékesszólás föllevenítése és intenzív művelése segíthet rajta. A teológiában azonban a programadáson és kritikán nem igen jutott tovább. Amit itt mond, az empirizmusnak, racionalizmusnak és miszticizmusnak sajátos keveréke. Egészen helyesen állapítja meg róla de Wulf, hogy tudományos egyénisége *sajátságos János-arcot mutat*. Mint szaktudós századokkal meghaladja korát a modern természettudomány és történeti módszerek követelményeinek világos megfogalmazásával, sok szakmegállapítással és nem egy új és legújabb találmánynak meglepő megsejtitésével. Mint bölcselő és hittudós azonban messze elmarad mögötte: Arisztotelészt nem érti meg, Szent Tamás hatalmas, korszakos újításának jelentőségéről halvány sejtelve sincs. Irányához tartozik a ferencesek közül *Rogerus Marston* és a har-

madrendi spanyol *Ramon Lull* (+ 1315), aki kultúrtörténeti szempontból nem kevésbé érdekes, mint angol elődje.

Duns Scotus után a skolasztika hamarosan hanyatlásnak indul. Ennek a hanyatlásnak legkiemelkedőbb jele és egyben tényezője a ferences *Ockham Vilmos* (+ 1349 után); és a „post hoc, ergo propter hoc”¹ kedvelt történetbölcselet szofizma a skolasztika e bomlásáért és magáért Ockhamért is hosszú ideig szívesen Scotust tette felelőssé. Pedig Ockham nem is volt Scotus tanítványa, ellene is éppoly pietástalanul hadakozott, mint a többi nagy skolasztikus ellen. Szellemi alapirányát (melyből a hittudományos téren táplálkozik agnoszticizmusa, egyoldalú voluntarizmusa és antiintellektualizmusa), az ismeretelméleti nominalizmust nem ő, a „venerabilis inceptor”² elevenítette föl (miután a 12. században elég soká kísértett), hanem a dominikánus Durandus (a s. Portiano) és a ferences Petrus Aureoli.

A „nova via” Párizsban és Oxfordban rémes gyorsasággal hódított. Itt elsősorban a skotista formalizmus és a kissé túlzó realizmus elleni visszahatásnak érezték; terjesztésében mindenesetre része volt az akkori egyházi és világi politika mozgalmainak is, melyeknek Ockham tudvalevőleg egyik főcsatára volt. Jellemző azonban, hogy éppen a kolduló szerzetesek, ferencesek és dömések egyaránt, léptek föl ellene a legnagyobb határozottsággal a nagy egyetemi központokban. Nem kevésbé jellemző azonban, hogy jóllehet a 15. század vége felé a legtöbb egyetem a „paritas viarum” köpönyege alatt kedvezett neki, mégis a vallásújítás és a humanizmus vihara nyom nélkül elsöpörte. Ockhamot éppúgy nem lehet nyakába varrni Scotusnak, mint mondjuk, Giordano Brunot Szent Tamásnak.

A ferences hittudomány

A *hívés*, azaz a kinyilatkoztatásnak a kegyelem segítségével igaznak való elfogadása, minden igaz katolikus számára azonos jellegű, akár tudósról van szó, akár egyszerű tanulatlan emberről. Ugyanígy a *hit-tartalom*. Itt csak abban van különbség, hogy kiki tájékozottsága szerint több vagy kevesebb hitigazságról tud kifejezetten, a többit pedig burkoltan hiszi („hiszem mindazt, amit az Egyház hívés végett elém ad”).

¹ Ez után, tehát ennek következtében.

² Tiszteletre méltó kezdeményező.

A hitnek ésszerű földolgozásában azonban, mely magasabb fokán *hittudomány* jellegét ölti, számos fokozatnak és árnyalatnak van helye, a hittudósok tehetsége és készsége szerint. Ahol sok hittudósnak nagyjából azonos az elméleti fölkészültsége, azaz nagyjából azonosak az elveik, módszereik, tudományos eszményeik, forrásaik és anyaguk, ott a hitgazságoknak többé-kevésbé egyöntetű, más hasonló alakulatoktól elütő és ennyiben sajátos jellegű hittudomány — *teológiai iskola* jön létre. Ebben az értelemben beszélünk ferences teológiai iskoláról is.

Bűn és megváltás

Ez a cím hirdeti legfelölőbbben a ferences hittudomány dicsőségét. Közismert dolog, hogy *oroszlánrésze van a Szeplőtelen Fogantatás dogmatizálásában*. Futuribilek fölállításában óvatosnak kell ugyan lenni; azonban kockázat nélkül lehet azt mondani, hogy a ferencesek és nevezetesen Scotus nélkül Szűz Mária koronájában ez a legitimebb fényű drágakő még most sem ragyogna teljes kicsiszoltsággal. Miképp történt ez?

Éppen ezen a ponton nem járja a ferenceseknek és különösen Scotusnak érdemét annak a bizonyos garasnak minősíteni, melyet egyszer megtalál a szerencsés vak is. A Szeplőtelen Fogantatásnak dogmatikai vágányra terelése csakúgy, mint az abszolút megtestesülés elmélete, melytől ellenesei sem vitathatják el a nagyszabású elgondolást, a ferences teológiának törvényes gyermeke, szerves folyománya; lehetetlen a gyermeket dédelgetni és az anyát lekicsinyelni. Ezt a szerves összefüggést megkísérlem kimutatni.

A megváltás módja. — A Teremtő és teremtmény viszonyának ferences fölfogásából logikusan következik, hogy a ferences hittudósok és főként a következetesebb és minden különbséget élesen aláhúzó Duns Scotus szerint az eredeti bűn mint teremtményi tett annyira távol esik a szuverén önhatalmában trónoló Istentől, hogy jogi sértésnek nem fogható föl. Isten sokkal magasabban áll, semhogy bármilyen emberi tett akár sértés, akár kegyrehangolás címén hozzája férne. Szentsége természetesen föltétlenül elítéli és kérlelhetetlenül sújtja a bűnt; de mert sem érzelmileg, sem jogilag nincs általa érintve, teljesen szuverén tetszésétől függ, hogy mit csináljon a bűnösrel. Semmiképpen *nincs kötve ahhoz a szentanzelmi dilemmához*: aut poena, aut satisfactio.¹ Tehát teljesen az

¹ vagy bűnhődés, vagy elégtétel.

ő szuverén akaratán fordul az is, milyen föltételek mellett fogadja vissza kegyébe a bukott bűnös emberiséget.

Ezzel aztán a megváltás tényleges módja: az emberré lett Isten helyettesítő elégtévesése szabatos körvonalazásában úgy jelen meg, mint a nagylelkű isteni megkegyelmezés sok lehetséges módjának egyike: Isten más-képp is megkegyelmezhetett volna az emberiségnek, és az Isten-ember megváltó tevékenysége is csak azért megváltó hatású, azaz elégtévő és engesztelő, mert Isten ilyenül elfogadja. Quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit facere¹. Még abban a föltevésben is, hogy Isten teljes elégtételt akar követelni (amit azonban nem kell tennie), non requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus², lehetne ember vagy angyal, si esset sine peccato et Deus dedisset sibi summam gratiam³ (in III d. 20). Sem a bűnnek, sem Krisztus megváltói tevékenységének természetében nem találunk olyan mozzanatot, melynek következtében azt lehetne mondani: Istennek kell isten-emberi elégtételt követelni, avagy köteles erre való tekintettel az eredeti bűnt eltörölni. Magában véve ugyanis semmiféle teremtet tevékenység nem végtelen tartalmú. Ádám bűne sem, az ember Krisztus műve sem; és a teremtmény nem képes akár negatív (bűn által), akár pozitív (megváltó tevékenység által) jogcímet szerezni és ilyennel föllépni Isten előtt.

Ezzel *Szent Anzelm megváltás- elmélete* (Cur Deus homo; vö. Dogm. II² 16 k.), melyet félénken kikezdték Halensis és Bonaventura (aki az anzelmi gondolatok mellett tüzetesen tárgyalja a szentágostoni újjáteremtést, a misztikai Krisztusban való beiktatást és a lelki megvilágosítást), és melyet lényegesen enyhített Szent Tamás, ki van emelve sarkai-ból.

Ebből logikusan folynak a következő mozzanatok:

A Szeplőtelen Fogantatás tana. — Ha az eredeti bűn megbocsátása és eltörlésének módja tisztára Isten szuverén tetszésén fordul, akkor mi sem áll útjában annak a lehetőségnek, hogy egy Ádám fia vagy leánya pusztán azért szabaduljon meg vagy maradjon ment Ádámnak ettől a szomorú örökétől, mert Istennek úgy tetszik. Isten megtehetette volna az egész emberiséggel, hogy minden egyes ember már születésében, mikor beiktató-

¹ Amiket Krisztus megváltásunk érdekében tett, csak annyiban mondhatók szükség-szerűnek, amennyiben feltételezzük, hogy Isten így akarta, így látta jónak.

² Nem feltétlenül szükséges, hogy maga Isten adjon elégtételt a bűnökért.

³ Ha büntelen volna és Isten megadná neki a kegyelem teljességét.

dik Ádám családfájába, ne a bűn örökébe lépjen, hanem a kegyelem örökébe; vagyis már léte első pillanatában ne a bűn anyajegye, hanem a kegyelem ékessége áradjon el lelkén. Vagyis szuverén hatalmával (potentia absoluta) Isten megtehetette volna, hogy *minden ember az eredeti bűn szepülője nélkül* fogantassék.

A jelen üdvrendben is (potentia ordinata) megtehetette volna (potuit). Hisz az eredeti bűn nem az ember testében fészkel, sem egészben (mint bizonyos értelemben Szent Ágoston és nem egy korai skolasztikus tapogatózva elgondolta), sem részben (legalább materialiter: Thom.), hanem teljességgel az akaratban, a lélekben. Nem a rendetlen kívánság az eredeti bűn lényege, mely még csak nem is lényeges eleme, sőt nem is következménye, hanem az akaratnak és ezzel az egész embernek, a személyiségnek Istennel szemben való fonák helyzete, melybe azáltal került, hogy eldobta magától a kegyelem ékességét, elfordult végső céljától, és így meztelenül és eltorzultan áll Isten előtt. Következésképp nem a nemzés mint olyan adja tovább nemzedékről nemzedékre a bűnt, hanem az a tény, hogy valaki nemzés útján Ádám ivadéka lesz, és ezzel fonák istenellenes helyzetének is örökösévé lesz. Vagyis nem a testi fogantatás (conceptio seminis), hanem a személyiség létrejötte (conceptio personalis = infusio animae rationalis) az eredeti bűn terjesztője.

Ezt azonban Isten hatástalaníthatja a jelen üdvrendben is, vagyis a megváltás egyetemes szükségének sérelme nélkül is. Nem kell egyebet tennie, mint elővételeztetni a megváltás gyümölcseit. Isten megteheti, hogy Krisztus érdemeire való tekintettel egy lelket létesülésekor megóv attól, hogy Ádám bűn-öröksége reászálljon; mintegy alája teríti a Megváltó érdemeit, hogy mikor a létbe lépszül, erre a tiszta szőnyegre lépjen, és ne szennyezze be lábát. Ezt megteheti annál inkább, mert a szülői nemző tevékenység szabatosan csak a testet hozza létre, mely a forma corporeitatis révén a lélek nélkül is már emberi test; ez pedig az eredeti bűnnek semmiképpen nem hordozója, és így Isten szentelő tevékenységének nem kell kiterjednie a nemző tevékenységre, mely Szent Bernát szerint nincs rendetlen érzékiség nélkül.

Ez az elővételezett megváltás (praeredemptio) gondolata, melyet Bonaventura hasonlaltat világit meg: „Szűz Mária az Úr Krisztus által szabadult meg az eredeti büntől, de más módon mint a többiek. A többieket Isten a bukás után emelte föl, Szűz Máriát mintegy estében tartotta föl, amint példában lehet látni két emberen, akik a sárba esnek” (in III. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2). Ez megnyugtató *elvi feleletet* ad a teológusoknak arra a nehézségére, mely legtöbbször visszatartotta a szeplőtelen fogantatás nyílt

megvallásától: az eredeti bűn ténye egyetemes, és ennek megfelelően a megváltás is egyetemesen szükséges; a szeplőtelen fogantatás ennek a szigorú egyetemességnek tagadása volna. Scotus felelete: az eredeti bűn vállalásának kötelezettsége és így a megváltásra szorultság alól Szűz Mária sincs kivéve; természet szerint ő is Ádám leánya, és mint ilyennek, neki is szól az eredeti bűn törvénye és a megváltás. De nála a megváltás ereje abban mutatkozott, hogy nem engedte érvényre lépni a bűn törvényét. Természet szerint Mária Ádám leánya; időben azonban előbb kegyelem gyermeke, mint bűnnek örököse. Scotus itt szerencsés kézzel a centrumba állít egy különböztetést, melyet a hittudósok akkor szélteben ismertek már, sőt Bonaventura ezzel a kérdéssel kapcsolatban is pedzett: a *prioritas naturae* és *prioritas temporis*¹ különböztetést.

A megváltásnak ez az egyetemesen lehetséges módja, az elővételezett megváltás helyén volt (decuit) Szűz Máriával szemben. Istenanyai méltósága őt (az alább ismertetett abszolút megtestesüléstan értelmében) az egész teremtés középpontjába helyezi. Tehát csak ennek az általános nagy kiváltságnak egy ponton való érvényesítéséről van szó. Mihelyt a dogmatikai nehézség gyökeresen el van hárítva, érvénybe lép Szent Anzelm elve: Decuit ut ea puritate Virgo niteret qua maior sub Deo nequit intellegi² (De conceptu Virg. c. 18).

Ennél tovább Scotus nem igen ment. A „potuit, decuit” következményét: ergo fecit³ nem vonta le, legalább nem teljes határozottsággal, bár nincs minden valószínűség híján az a nézet, hogy éppen ő hódította meg az addig ellenkező párizsi egyetemet a Szeplőtelen Fogantatás tanának. Ma már tudjuk, hogy ama következtetés premisszái sem mindenestül tőle valók. A tan maga már legalább másfél százada hirdetőkre talált Angliában: oxfordi tanároktól vették át oxfordi minoriták, kik közül Scotus tanára Ware Vilmos a tan teológiáját is már imponáló világossággal adta elő. Nem lehet tehát azt mondani, hogy a Szeplőtelen Fogantatás tanának diadala kizárólag a ferences hittudománynak dicsősége. Az is bizonyos, hogy Scotusnak e kérdésben nincs egyetlenegy alapvető gondolata, melyet meg lehetne találni Bonaventuránál (igaz sokszor a periferián húzódnak meg); aki azonban az akkori „sententia communior et

¹ lényegi elsőbbség és időbeli elsőbbség

² Illett, hogy olyan tisztaságban tündököljön, melynél nagyobb – Isten tisztaságát kivéve – el sem képzelhető.

³ tehát megtette

tutor”¹-tól nem mer eltérni. Mindazáltal nincs kétség benne, hogy Scotus-ban eszmélt reá a megizmosodott ferences teológia az Immaculata-val való benső rokonságára, s az ő éles különböztetései törték át azt a homokmorénát, melyet az addigi hittudománynak nehezen előrehömpölygő glicsere önmagának emelt volt. A történelem nem hágy kétséget az iránt, hogy az ő indításától kell számítani a tan diadalútjának biztos, egyenes és föltartóztathatatlan lendületét. Legelszántabb védői az ő tanítványai közül kerülnek ki.

Az abszolút megtestesülés elmélete. – Ennek a híres tanításnak tulajdonképpen forrását Scotusnak a megváltás módjára vonatkozó alapgondolatában kell keresni. Ha az eredeti bűn eltörlésére Istennek annyi más mód is rendelkezésére állott, miért éppen ezt a, mondjuk, legsúlyosabbat választotta? Erre a nagy kérdésre Scotus felelete: Istennek az eredeti bűn bekövetkezésétől függetlenül és a megtestesült Ige helyettesítő elégtétele útján leendő megváltástól függetlenül is az volt a szándéka, hogy a második isteni személy emberré legyen. Az ő gondolata ez (Oxon. in III. d. 7, q 3, n. 3): Isten elhatározásainak az örök elgondolásban megvan a sorrendje — nem időbeli, ilyen az örök változatlan Istenben nincs, hanem logikai. Ő első helyen önmagát szereti. Aztán szeretetében akarja, hogy más lények is legyenek. A sok lehetséges lény közül ismét első helyen akar egy teremtményt, mely őt legjobban szereti, és akarja ennek egy isteni személlyel való személyes egységét, etsi nullus cecidisset²; és végül utolsó mozzanatként akarja, hogy ez a személyes isteni közösségbe fölvetett teremtmény szenvedékeny természetet öltson, és közbenjáró legyen a bűnért, melyet tehát Isten már erre való tekintettel engedett meg. Mászóval *az Istenember a teremtmény isteni végzés első, gondolata* a teremtés célpontja és a mindenség foglalata: teremtmény és teremtmény lehető legbensőbb egysége.

A régebbi hittudósok és atyák az üdvtörténet tényleges menetének súlya alatt az Ige megtestesülését kizárólag a bűnnel hozzák kapcsolatba úgy, hogy szerintük szinte a bűnnek kell köszönni az üdvtörténet legnagyobb javát, a megtestesült Ige megjelenését („felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!”³ (Exultet). Azonban már a 13. század elején felmerült a hittudósok előtt az a meggondolás, hogy ha csak a bűn, illetőleg a tőle való megváltódás volna a megtestesülés indítéka,

¹ a hittudósok többségének nézete, tehát biztosabb vélemény

² akkor is, ha nem történt volna bűnbeesés.

³ boldogító bűn, mert ilyen Megváltót köszönhetünk neki.

akkor óriási aránytalanság tátongana a cél és eszköz között, és az a lát-szat támadhatja, hogy a legnagyobb rossznak köszönhetjük a legnagyobb jót: „summum bonum esset occasionatum” (Scot). Ezért már Halensis III 2. m. 13) megpendítette azt a gondolatot, hogy a megtestesülés bekö-vetkezett volna bűnbeesés nélkül is. Bonaventura pedig kilenc súlyos ér-vet vonultat föl Scotus nézete mellett (in III. 1.q.2), és miként a fiatal Szent Tamás (in III. d. 1, 1, 1), nem titkolja rokonszenvét, melyet érez vele szemben; és mikor a sententia communior és a pozitív szempontok súlya alatt lemond róla, ezt miként az idősebb Szent Tamás (Summa III 1, 3), rendkívül szelíd formában teszi.

Ha azután Scotus, még mindig szerény formában ugyan („sine praeiudicio dici potest”), de teljes határozottsággal e fölfogás mellé áll, segí-tette őt Bonaventura érvei mellett az a meggyőződése, hogy a megtes-tesült Ige útján való megváltásban semmi szükségesség nincs (Anzelme-mel szemben), és döntő volt számára az a meggondolás, hogy a tényleges világrendben, mint Isten legszentebb, bár szuverén akaratának megnyil-vánulásában az elsőbbség kérdését mindig az értékek hierarchiája dönti el; vagyis modern szóval fejezve ki egy régi dolgot, *értékelméleti megfon-tolás* vezette. Persze, pontosan meddig ment itt Scotus, és meddig vitték gondolatait a tanítványai, majd csak a kritikai kiadás elkészültekor dönt-hető el.

Bármint vagyunk is vele, bizonyos, hogy ez az elmélet nem válik Duns Scotusnak szégyenére. Ellenfelei is csak tisztelettel szólnak róla, nagy-szabású és Istenhez meg az Istenemberhez méltó elgondolásnak minősi-tik (lásd Schütz: Krisztus 2. kiad. 272 kk). Az is tagadhatatlan, hogy *rávall a doctor Marianus*-ra. Ha Jézus Krisztusnak az örök isteni végzés szerint középponti és elsődleges helye van a teremtésben, világos, hogy Szűz Máriának is, mint ama megtestesülés szükséges eszközének, ott van a helye a föltétlen örök isteni végzésben még az eredeti bűn előtt. A Szeplőtelen Fogantatás ilyenformán egyenest az örök isteni terem-tő végzésben vert gyökeret.

Krisztológia és szotériológia. — A föltétlen megtestesülés elmélete ér-telmében a megváltó személye és műve más színezést kap, sőt egynémely mozzanatra más elhelyezést és értékelést nyer, mint Szent Tamásnál. A skotizmus alapelvei itt termik legfoghatóbb gyümölcszeit. A Szent Tamás előtti ferencesek a krisztológiában még erősen Szentviktori Ri-kárd hatása alatt állnak, és így elvben közelebb vannak Szent Tamáshoz (cf. Bonavent, Opera III pag. IV. k.).

a) *A Megváltó személye.* Scotus az ő formalizmusához és empirizmu-

sához híven Jézus Krisztusban az isteni és emberi életkört sokkal éle-
sebben választja el, mint Szent Tamás, aki azt vallja, hogy Krisztus em-
berségének létezése tényét, metafizikai léttartását az örök Ige adja; em-
bersége ugyanazzal az erővel létezik, mellyel az Ige. Ezáltal embersége
oly közel kerül az Igéhez, hogy szinte fizikai szükségszerűséggel áradnak
rá mindazok az isteni kiválóságok, melyekre (és amily mértékben)
teremtmény egyáltalán fogékony. Szent Tamás krisztológiájában Krisz-
tus emberi kiválóságai az isteni lét- és tökéletesség-körhöz oly közel
vannak tolva, amennyire teremtett jellegének elvi sérelme nélkül egyál-
talan lehetséges. Ellenben Scotus szerint Krisztus emberségének megvan
a maga saját és természetszerű létezési ténye, az ő metafizikája szerint
minden létiségnek megvan a maga természetszerű külön létezése is. Sőt
minthogy a személyesség magában csak negatívum, ti. a mástól való lé-
nyeges függés tagadása, ezért Krisztus embersége teljes emberség és
önálló személy volna, ha az Igének mérhetetlenül magasabb erejű és
értékű személye magához nem kapcsolná. Ha a megtestesülés per im-
possibile megszűnnék, mint önálló személy kilépne ama magasabb köte-
lékből (Szent Tamás szerint nem lévén saját külön létezése, eme föltevés-
ben megsemmisülne). Ennek következtében Scotusnál Krisztus emberi
életköre önmagában zártabb, metafizikailag nem oly gyökeresen nyitott,
mint Szent Tamásnál, és ezért Scotusnál Krisztus emberi vonásai köze-
lebb kerülnek hozzánk, mondjuk, *emberibb színekben* bontakoznak ki.

A skolasztikusoktól egyetemesen vallott kiválóságokat (boldogító
istenlátás, relatív mindentudás, készen kapott tudás) ő sem tagadja, de
miként a természetfölötti rend megkonstruálásában általában az egyes
mozzanatok nem mélyebb metafizikai valóságok természetszerű folya-
mányaiként vezeti le, ezeket is *tételes isteni rendelkezéseknek* minősíti,
nem miként Szent Tamás, aki az unio hypostatica természetszerű kisu-
gárzásait, illetőleg az emberiségbe való belesugárzásait látja bennük.

Jellemző, hogy az említett kiválóságokat bizonyos értelemben *letom-
pítja*. Krisztusnak minden létezőre kiterjedő emberi tudása nem egyszerre
mint tényleges tudás van az ő értelmében, hanem csak mint készség (non
actu, sed habitu). Készen kapott tudása (scientia infusa) csak a lényegekre
terjed ki; a tényleges egyedi dolgokat tapasztalás útján ismeri meg. Ez
megint figyelemre méltó módon az emberi tudás rendes határához közelíti
az Úr Krisztusnak nem-istenlátó, tapasztalati tudását. Szent Tamás sze-
rint, amit az Údvözítő lát, hall, kérdez, azt előbb már mind készen kapott
ismeretei útján is tudja. Legjellemzőbb azonban e téren Scotusnak az a
tanítása, hogy azt a tudást és szentséget, melyben az Údvözítő szent em-

bersége tündököl, mely a teremtmény számára elérhető legmagasabb fokon áll, Isten mégis megadhatná más teremtménynek is, olyannak is, aki nincs személyes egységben vele; de ezt nem akarja megtenni... Ezután természetes, hogy Scotus az Üdvözítő vétekezhetetlenségének alapját sem a személyes egységben látja, hanem kizárólag a boldogító Istenlátásban, illetve az ezzel járó tételes isteni akaratban.

b) *A megváltás műve.* A krisztológiai alapelvek folyamánya, hogy az Üdvözítő erkölcsi teljesítményei, *érdemei* is magukban tekintve csak véges értékűek, hisz véges elvnek, emberi képességeknek gyümölcsei. Azonban bizonyos szempontból mégis végtelenek. Isten végtelen értékűeknek fogadja el, tekintettel a cselekvő alanyak végtelenségére (infinitas extrinseca). Az érdem ugyanis elsősorban Istennek kegyes elfogadásán fordul... Ennek a fölfogásnak értelmében azt a nehéz kérdést: miképp szerezhet az Üdvözítő érdemeket, holott már a földön boldog istenlátó (mikor az istenlátó angyalokra és emberekre nézve az érdem lehetősége megszűnt), egyszerűen úgy oldja meg, hogy Isten az Úr Krisztus cselekedeteit érdemszerzőnek akarja elfogadni; az üdvözültekét azonban nem. Ezért az Üdvözítő megváltó tettei csak tételes isteni határozatánál fogva (acceptatione) tekinthetők olyanoknak, hogy túláradó mértékben eleget tesznek a bűnért. Különbö a bűn is magában véve csak végleges jellegű istensértés; pusztán egy külső szempont teszi valamilyen értelemben végtelenné, az a körülmény, hogy a lelket elfordítja végtelen végcéljától. Ezt a külsőleg végtelen sértést teljesen paralizálja Krisztusnak külsőleg végtelen elégtétele.

Mínthogy az Üdvözítő engesztelő áldozati tevékenysége csak tételes isteni végezés és elfogadás erejénél fogva viszi végbe a megváltást, mely könnyebb eszközökkel is elérhető lett volna; mínthogy továbbá a Fiúisten megtestesülésének végső indítéka a teremtménynek, nevezetesen a teremtés foglatának, az embernek megbecsülése a Teremtőjével való lehető legbensőségesebb egység útján: ezért az Üdvözítő földi életének értéke nem is merülhet ki a szó szoros értelmében vett megváltó tevékenységében, értem a kínszenvedést és kereszthalált. Scotus *az Üdvözítő példaadásának és tanításának értékét* sokkal inkább támasztotta alá teológiai meggondolásokkal, mint elődjei. Már Bonaventura szótériológiájának egyik sarktétele szerint a megtestesülés förendeltetését abban kell látni, hogy Isten megmutatta általa mérhetetlen emberszeretését és a legfőlségesebb indítékot adta az embernek Isten szeretésére, Krisztus követésére, sőt misztikai megismétlésére.

Scotus krisztológiája nemegyszer szinte súrolja a nesztoranizmus hatá-

rát (a másik álláspont sem tudja mindig kizárni azt az aggodalmat, hogy a monofizitizmus térszomszédságában jár). De tagadhatatlan, hogy csak dialektikai kidolgozása azoknak a gondolatoknak, melyeket Bonaventura misztikai melegséggel tár föl Krisztus követéséről, mint ennek a földi életnek egyetlen méltó tartalmáról. Asszisi Szent Ferencnek köszöni vallási életünk az Üdvözítő földi életének, főként gyermekségének és kinszenvedésének tiszteletében való mélyülést és gazdagodást. Teológus fiai itt híven atyjuk nyomdokain járnak.

Jelen élet és másvilág. A középkori hittudományt általában és a ferencist is jellemzi a következetes és föltétlen *teocentrizmus*. Hogy a földi lét értelmezője és normája az Istenben és Isten számára való élet, hogy minden elméleti és gyakorlati állásfoglalásban in concreto a kinyilatkoztatás, illetőleg az egyházi eszmények, előírások és ténykedések a döntők, azt a nagy egyházi restaurátornak, Asszisi Szent Ferencnek teológus fiai a katedrán éppúgy magától értődő alapmeggyőződésüként vallották, mint prédikátoraik a nép között. A középkor szellemi életének erre a fölséges arculatára a ferences hittudomány azonban nem egy ponton rányomta saját bélyegét:

Erkölcsei élet. — Az ágas-bogas valóság gazdag sokadalma és egyediségei iránt élénk érzék, mely az oxfordiak empirizmusában és Scotus formalizmusában éppúgy kiverődik, mint Bonaventura misztikailag elmélyített természetszemléletén és a pluralitas formarum metafizikai tanán, a ferences teológiát kezdettől fogva arra vitte, hogy az erkölcsi élet elméleti tárgyalásában is a természetnek az egész vonalon nagyobb önállóságot és önértéket tulajdonított. A valláserkölcsei életre berendezett természetet Scotus szerint a bűn nem tartalmában tette rosszabbá, hanem csak Istenhez való viszonyában, és ennek a fonákra fordult viszonynak is székhelye nem a természet mint olyan, hanem csak egy egyszer történt és pszichikailag már tovább nem áskáló akarati állásfoglalás. Ez a megfontolás arra tereli a ferences etikát, hogy egyrészt a kegyelem nélküli *természet erkölcsi teljesítő képességének* valamivel nagyobb területet engedjen, mint a tomizmus, mely itt Szent Ágoston alapelveinek következetes képviselésében kegyelem és természet s ennek következtében bűn és természet között sokkal mélyebb és szorosabb kapcsolatot lát. Másrészt pedig a merőben természeti alakulatokat inkább immanens szempontok szerint hajlandó megítélni, és ennél fogva enyhébben bírálja el.

Ez az alapgondolat jut érvényre már Halesi Sándornak és Bonaventurának abban a tanában, hogy a sarkalatos erények kegyelem nélkül is tanyát verhetnek a lélekben, és a kegyelem távozásával nem okvetlenül

költöznek el a lélekből. Ez a vezérmotívum hallható ki Scotusnak abból a nézetéből is, hogy erkölcsi téren vannak *közömbös* (azaz erkölcsileg jó és rossz cselekedetek között álló) tettek; hasonlóképp az örök élet szempontjából vannak olyan cselekedetek, melyek sem nem érdemszerzők, sem nem egyenest érdemtelenek (*media inter meritoria et demeritoria*). De megint túlzás volna azt mondani, hogy Scotus merőben külsőséges normát szab a cselekvés erkölcsiségének; mintha azt mindenestül csak a célhoz való vonatkoztatástól tenné függővé, tekintet nélkül tárgyára és belső tartalmára. Igaz, a célhoz való vonatkoztatás szükségességét és etikai jelentőségét erőteljesebben nyomatékozza, mint mások, de éppen-séggel nem vak a tárgy és a körülmények etikai jelleg-adó szerepével szemben.

A társadalmi, *állami életnek*, különösen az utóbbinak az Egyházzal szemben való önálló rendeltetését és viszonylagos függetlenségét ez a teológia csírában tartalmazza (ebben Dante Monarchiájának előkészítője). Ockhamnak és a Bajor Lajos körüli többi hittudósnak ismert egyházellenes radikalizmusa kiindulásában a jogosságnak némi látszatával hivatkozhatik talán Scotusra; de amazok egyoldalúságaihoz és torzításaihoz semmi köze a szigorúan egyházas, sőt egyházi pozitívista Scotusnak.

Pozitívizmusa vitte rá Scotust arra a jellemző tételre is, hogy az ún. *természeti törvényt* Szent Tamással szemben lényegesen megszorítja: csak az első három parancsolat lényege tartozik hozzá, a többi parancsolatot tétele isteni, illetve egyházi törvényhozó rendelkezésre kell visszavezetni.

A pszichológiai *voluntarizmus* az egész ferences erkölcstannak gyakorlati, sőt bizonyos érzelmi jelleget ad. Az uralkodó tehetség az emberben és a gyökérszerű kiválóság Istenben szerintük az akarat, természetesen affektív oldalával együtt. A teremtett akaratot a szuverén szabadsággal teremtő Isten szintén föltétlen tiszteletben tartja. Ezzel az egész ferences életfölfogás bizonyos közvetlenséget és természet-ihlette melegséget kap: minden lét, minden egyéniség és életcentrum, minden valóság és tényleges történeti alakulat bizonyos optimista megítélésben és megtisztelésben részesül, míg csak ellentétbe nem jut Isten szuverén szent akaratával.

Misztika. — A misztika a középkori hitéletnek és hittudománynak dédelgetett kedvence. Annak a kornak hősies világmegvetése és szenvedelmes égbetörése ösztönös célbiztonsággal talált bele az intenzívebb lelki életnek ama világába, hol az egész lelket, annak minden tehetségét és nyilvánulását eltölti Isten jelenléte, az ő igazságainak és természetfölötti nagy titkainak, nevezetesen a megtestesülés nagy tényeinek (kivált a leg-

inkább bensőségre hangoló mozzanatoknak: gyermeksége, kinszenvedése, szent Szíve, eucharisztias jelenléte, Szűz anyjának fájdalmai) mindent magával ragadó valósága és közvetlen átélése, s az Istennel való minél bensőbb egyesülés igyekezete. Ez a szó tágabb értelemben vett *misztikai élet* a középkor minden valamire való lelki emberének legfőbb eszménye és vágya, a legegyszerűbb apácának csak úgy, mint a legtudósabb teológusnak. De „theologia mystica” között a középkor éppoly kevésbé tesz éles különbséget, mint vita „ascetica” és vita „mystica”, illetve a szó tágasabb és szűkebb értelmében vett misztika között. A contemplatio „acquisita” és „infusa” (avagy activa és passiva) ma oly szenvedelmes hévvel folytatott vitái még nem verték föl a cellák és tantermek csöndjét. Nagy gazdagság és változatosság a misztikai életben, bizonyos differenciátlanság a misztikai teológiában — ez jellemzi az egész középkort, a ferences misztikát is.

Hogy a bájosan mély és gazdag misztikai életével különösen kiváló, első biztosan stigmatizált szentnek hittudós fiai a misztikát különösen kegyükbe fogadják, eleve elvárható volt akkor is, ha plátói-ágostonos ismeretelméletük, voluntarista-affektív lélektanuk és gyakorlati irányuk egymagában is oda nem terelte volna őket. Ahhoz nem is fér kétség, hogy vérbeli régi ferences csaknem mind gyakorló misztikus is, legalább a szó tágabb értelmében. Van a ferenceseknek misztikájuk. De van-e *ferences misztika* is, a misztikai életről alkotott elmélet, mely külön ferences bélyeget visel? Találni-e jellemző, lényeges misztikai tételt, melyben egyeznek egy Bonaventura, Folignoi Angela, Ramon Lull, Harphius? Mikor Bonaventura misztikája éppoly elvont, mint a szentviktoriaké, akiktől veszi alaptanításait! Az újplatonikus ízű Ramon Lull, a Nagy Gertrudra emlékeztető Folignoi Angela, az eckharti húrokat pengető Harphius (= Herp: Theologie Deutsch, Luther kedvenc könyve) nem egykönnyen hozhatók közös nevezőre, és bizonyos, hogy az élet zuhójánál dolgozó ferencesek, mint minden korban és minden téren, itt is inkább eklektikusok és koruknak gyermekei, mint más határozottabb és exkluzívebb irányok. Mindamellett a ferences teológiai szellem sajátos arcvonásait misztikájukon is föl lehet ismerni.

a) A plátói-ágostonos *ismeretelmélet* és az erre támaszkodó hitelmélet az első ferences hittudósoknak természetyszerű utat nyit arra a föltevésre, hogy a hitben a lélek közvetlenül érintkezésbe lép Istennel és a természetfölötti valóságokkal, az értelem hegycsúcsát, az apex mentis-t már a merőben természeti szellemi ismerésben is közvetlenül az örök igazság napja világítja meg. Így a hívő, kegyelmi életben már eo ipso van egy misztikai

vonás. Ezért természetszerű, hogy a hívő szemében minden teremtmény és minden életnyilvánulás közvetlenül Istenhez vezet; minden teremtmény valóság az Itinerarium mentis ad Deum-nak egy állomása, a misztikai lépcsőnek egy foka. Nem meglepő, ha mind vallják (kivált a misztikai életnek igen magas fokára jutott Folignoi Szent Angela), Szent Tamással ellentétben, hogy a misztikai egyesülés magasabb fokán lehetséges Istennek kép nélküli szemlélete, és hogy a misztikai életnek magasabb fokai a keresztény kegyelmi életnek természetszerű befejezése (Szent Tamással egyezésben). Csak az elragadtatás rendkívüli kegy, melyre nem minden keresztény van hivatva. Saudreau és Arintero iránya tehát joggal hivatkozhatik rájuk is éppúgy, mint az arisztotelészi alapon álló Szent Tamásra és a platói ismeretelméleti gondolatokhoz visszatérő német misztikusokra.

b) A ferencesek kezdettől fogva buzgó pszichológusok. Érthető tehát, ha a *misztikai életben is a pszichológiai megalapozásra és elemzésre nagy figyelmet fordítanak*. A misztikai folyamatok és állapotok megfigyelése, osztályozása és jellemzése pontosabb náluk, mint elődeiknél és kortársaiknál. Szent Bonaventura, a ferences misztika nagy teoretikusa és rendszerezője elsőnek tanítja teljes határozottsággal, és jellemzi meg szabatosan a tisztulás, megvilágosítás és egyesülés hármas útját (De triplici via). A harmadik utat, a misztikai életnek voltaképpeni területét gondosan fokozatokra osztja. Hat misztikai fokozatot állít föl: édesség, szent sóvárgás, jóllakottság, misztikai mámor, biztonság, megnyugvás. A misztikai szemléletet olyan teológiai mozzanatokkal jellemzi, hogy szinte a dogmatikával való foglalkozássá avatja. Ebben nem különbözik a szintén erősen hittudományos szempontokkal dolgozó Szent Tamástól. Ellenben amikor az ember Folignoi és Bolognai Szent Angelát olvassa, különösen az előbbinél, szinte Nagy Szent Teréz jut az eszébe.

A ferenceseket pszichológiájuk és metafizikájuk, nevezetesen az egyéniséget és akaratot hangsúlyozó tételeik megóvják attól, hogy az ismeretelméletük újplatonikus elemeiben fenyegető panteista kísértésbe beleessenek, és hogy a misztikai egységet egészen a teremtmény én megsemmisüléséig, illetve az Abszolútumban való teljes fölszívásáig fokozzák; Eckhart mester tételeire az igazi ferences sohasem volt kísértve. Azonban éppen a ferences Harphius Deutsche Theologie-ja mutatja, hogy a koráramlatok és a környezet szellemi entelechiája, vagyis a kifejlődésnek és állásfoglalásnak iránya, a rendszer alapelveiben és eszményeiben előlegezve van.

c) A régi ferences misztika még közvetlenül Szent Ferenc hatása alatt az *Úr Krisztus földi életének* legbensőségesebb mozzanatait, különösen

gyermekségét és kinszenvedését az aszkétikai életben általában és a misztikaiban különösen sokkal inkább előtérbe állítja, mint a Ps. Dionysiuson tájékozódó viktorinus misztika. Szent Ferenc még Szent Bernátnál is szenvedelmesebben élt a szenvedő Krisztusban, sőt a maga és társai életét úgy fogta föl és élte át, hogy benne az Úr Krisztus éli a maga életét; és így a Krisztusban való életet mint misztikai valóságot a lelki élet közép-pontjába állítja és az egész életnek legmélyebb értelmévé avatja. Ezzel ő és fiai hihetetlen lendületet adtak az Üdvözítő szent embersége iránti tiszteletnek és jámbor érdeklődésnek, mely aztán a nemesebb népies aszkétikai irodalomban (Szász Ludolf!) és az igehirdetésben (Bernardinus, Capistrano Szent János stb.) is megfelelő térhez és jelentőséghez jutott. Mindez a katolikus áhítatéletbe új tartalmat, új színeket és mindenekfölött értékes új indításokat vitt bele.

Másvilági élet. — a) A másvilági élet kapuján a *kegyelmi kiválasztás* (praedestinatio) komor kérdőjele mered rá minden hívőre, minden hittudósra és hittudományos irányra. Lényegesen új gondolattal vagy könynyebben járható utakkal ezt a kérdések kérdését a ferences teológia nem gyarapította. Könnyen kísértő tévedésekkel és félreértésekkel szemben azonban nem árt ezen a helyen is hangsúlyozni, hogy a nagy ferences hittudósok csak úgy mint a tomisták és a legnagyobb molinisták (Bellarminus, Suarez) a kegyelmi kiválasztás végső alapját nem az embernek Isten részéről öröktől fogva előrelátott magatartásában, hanem a szuverén szent Istennek egy szuverén akarati tényében látják. Ezt Scotus is a lehető legteljesebb határozottsággal tanítja. Persze ő is törekszik az előrerendelés tanának ezt a szerintem kikezddhetetlen sarktételeit úgy értelmezni, hogy az elkárhozás ne essék az Ő rovására. Azonban szellemes gondolatai itt nem mondanak lényegesen újat a tomista alapgondolathoz viszonyítva, melynek értelmében a szuverén Isten a világ össztervére való tekintettel megengedi, hogy bizonyos emberekben érvényesüljön az emberi és általában a teremtett természetben gyökerező bűnre horgadó eskenység.

b) *Az örök boldogság* lélektani értelmezésében a ferencesek a súlypontot természetesen nem miként Szent Tamás az értelemben, hanem az *akará*sba és ennél fogva az Istennek élvezetes birtoklásába helyezik. Az akarat szerintük az a tehetség, mely elsődlegesen fogja át és veszi teljes birtoklásba azt, ami a léleknek java, bár természetesen az értelem együttműködése sincs kizárva. . .

Az istenbírá

megokolt kozmoszt talál, hanem tételes isteni rendelkezések komplexumát. Nevezetesen ebben a nehéz kérdésben: mi az üdvözültek vétkeztetlenségének és a kárhozottak végleges megátalkodottságának alapja? Az ő felelete abban csúcsosodik ki, hogy Isten így akarja. Sőt szerinte a bűn természetéből még elvben sem következik az elkárhozás örök volta: ideiglenes büntetés és utána a bűnösnek megsemmisítése éppúgy eleget tenne az isteni igazságszolgáltatásnak, mint az örök kárhozat (in IV. d. 46, q. 4, n. 20). A véges akarat a maga természeténél fogva sohasem jut abba a helyzetbe, hogy immár ne tudna még végső célja, Isten tekintetében is más útra térni; még kevésbé jut abba a helyzetbe, hogy Istent végleg gyűlölje. A kárhozott az Isten büntetését gyűlöli, nem a büntető Istent. Következésképp, ha a büntetés megszűnnék, ő is megtérhetne. De Isten immár nem akarja megszüntetni a büntetést. Az üdvözült is könnyen el tudna fordulni Istentől, ha az kevésbbé intenzív szeretettel tartaná átölelve a lelkét. Azonban Isten az ő mindent áttüzesítő szeretetét nem akarja csökkenteni a kiválasztottakkal szemben. Így az örök kiválasztás isteni akaratának kisugárzása a mennyország örökkévalóságának és a kárhozat véglegességének kulcsa.

Vissza- és előretekintés

Mikor Szent Ferenc fiai megjelentek a történet porondján, az idő viselő volt, közel a szüléshez. A Szent Ágoston várta történelmi helyzet, melyet az evangéliumnak meg kellett érlelnie, a tranquillitas ordinis, az Isten és ember, eszmék és dolgok, egyén és társadalom, természet és kegyelem harmóniája a történelmi teljesedésnek egy ritka percében megszületett a 13. században. A legkatolikusabb századnak és a legkatolikusabb kultúrának ebbe a szimfóniájába a ferences teológusok beleadják a Szent Ferenc egyéniségében kifejeződő hangszínezetet, a tudomány kottájára átírva.

Miben áll ez? Ha röviden, néhány vezérszóval meg kell és meg lehet jelmezni, azt mondhatjuk: A ferences hittudomány programszerűen a gyakorlat, a lélek és élet felé fordul; teológiájuk „sapientia”, szentek tudománya akar lenni. Ezt a programot támogatja egy határozottan pszichológiai tájékozódás, a belső világnak, mint olyannak megértő és tüzetes vizsgálata. Ha a lelki élet uralkodó tényezőjét az akaratban találják, melynek affektív oldalát tudatosan nyomatékozzák, hittudományuk gyakorlati jellegének megadják a metafizikai alapozást. Végül az élet-

szerűséget támogatja és kíséri egy elvben mindig követelt, a módszerben lépésenkint kidolgozódó empirizmus, mely lassan egyházi pozitivizmussá szublimálódik. Ennek folyamánya a konkrét valóságoknak és lettségeknél az a tiszteletben tartása, melyet hittudományos individualizmusnak lehetne nevezni.

Rá lehet-e ismerni ebben az arculatban Szent Ferencnek, a Poverello di Dio-nak jellegzetes vonásaira?

Szent Ferencnek céltudatosan gyakorlati életbeállítása és a ferences hittudománynak gyakorlati és affektív iránya, Szent Ferenc bensőséges misztikai teremtmény-szeretete és a ferences hittudomány empirizmusa meg individualizmusa, Szent Ferenc misztikai Krisztusban-élése és ferences hittudománynak misztikai betétje, Szent Ferencnek a természetfölötti legmagasabb fokú életszentség delelőjén is gyöngítetlenül kirajzolódó egyénisége és a ferences hittudománynak a természetet és természetfölötti rendet oly határozott vonásokkal szétválasztó iránya, Szent Ferencnek reformáló radikalizmusában is magától értődő, kikezdetlen egyháziassága és a ferences hittudománynak tételes jellege, egyházi pozitivizmusa között tagadhatatlan mély *rokonság* mutatkozik. Az a gesztus, mellyel a Poverello a rendje sorsáról döntő bíboros kollégium előtt leborul mindent elfogadni kész alázattal és elszántsággal a padlóra, beleöröklődött teológus fiaiba, és erőteljesen kiütözik még egy Scotuson is, ki befáradva a kritikába, kijózanodva az érvelésekből, leveti magát a krisztusi tekintélyű Egyház előtt, és kész elszántsággal fogadja, bármit követel tőle.

És ki akarná kétségbevonni, hogy ez a szembetűnő tartalmi rokonság egyben szellemi vérrokonság? Szent Ferenc szigorúan ragaszkodott ahhoz, hogy szerzete ne legyen tudós szerzet. Mikor az okos Pisai Agnello a maga alapította oxfordi studiumban először hallotta a rendtársak vitatkozását, fölkiáltott: „Az együgyű testvérek a mennyországba hatolnak, és ezek itt kérdik, van-e Isten”, akkor Szent Ferencnek a lelkéből szólt! Mégis: ha megadatott volna Szent Ferencnek megismerni egy Halesi Sándornak, Bonaventurának, sőt egy Scotusnak működését, tudományukon fölismerte volna a maga lelkének némely rejtett vonását, éppen a legmélyebbeket és legtermékenyebbeket; és megáldotta volna azt a tudományt, az ő tudományát.

Ha tehát a ferences hittudománynak vannak érdemei, ezek egyben Szent Ferencnek is dicsőségére szolgálnak. És hogy vannak, az ma vitán felül áll. Itt nemcsak az Immaculata-ra kell gondolni, ahol Scotus gondviselésszerű szerepet töltött be. Hanem Arisztotelésznek a Szent Ágoston-

nak, illetőleg a legérettebb görög bölcsességnek és a keresztény gondolatnak az a hatalmas szintézise, mely örök időkre hirdeti Szent Tamás zsenijét az Egyházban, nem tudott volna létrejönni, ha munkába nem állnak azok a bizakodó lelkű, építő kedvű fiatal erők, melyeket az éppen megszületett ferences rend támasztott, és ha ők is korirányhoz simuló plaszticitásukkal egyelőre a történeti fázis kívánalmai szerint a platói-szentágostoni komponens vezérmotívumával lelkükben a nagy szintézist meg nem kezdik, legalább eklektikus egyberovással. Halesi Sándor Summájának hatalmas probléma-halmaza, Bonaventurának irénikus, egyensúlyozó földolgozása és nagy áttekintésekre irányuló misztikai szárnyalása nélkül Szent Tamás műve aligha sikerül annyira egyöntetű remeknek, amilyennek bámuljuk; hanem a legnagyobb valószínűség szerint maga is többé-kevésbé átmeneti és előkészületi jelleget öltött volna, melynek eltüntetésére utána már nem támadt, nem támadhatott volna egy „corrector fratris Thomae”¹ egyszerűen azért, mert a teljesülésnek az a szerencsés történelmi perce a század végével visszahozhatatlanul elmúlt. Scotus lángelméjének, ha meg is adatott volna neki a hosszabb élet és szerencsésebb körülmények, ezért nem sikerülhetett a tökéletes szintézis ugyancsak Arisztotelész és a Szent Ferenc szellemén áttört Ágoston között — omnia tempus habent . . . tempus scindenti et tempus consuendi . . .²

De azért éppen Duns Scotus nemcsak hatalmas, bár be nem fejezett konstruktív munkájával, hanem kritikai tevékenységével is jelentős történelmi szerepet töltött be. Egyrészt előkészítője lett annak a teológiai tárgyalásnak, mely egy ismeretkritikailag iskolázott és történetileg szkeptizmusra hajló kor fiai számára diszkrétebben és pontosabban logikai mérlegeléssel kezeli a „ratio theologica;”-t, és történeti meg exegetikai munkával alapozza meg a katolikus igazságot. Ebből a szempontból még Ockhamnak és a nominalistáknak tevékenysége sem merő negatívum.

De Scotus kritikája javára vált magának Szent Tamás teológiájának is. Az egyházi tudomány (hát még az Egyház!) nem azonosítható egy iránynyal, egy iskolával, egy névvel, egy korrallal. Az Egyház mint *katolikum* a reá bízott kinyilatkoztatás történeti érvényesítésében nem nélkülözheti azokat a kiegészítéseket és kiigazításokat s nevezetesen azt a szellemi kölcsönhatást, az ellentéteknek azt az erőjátékát, mely nélkül a történeti ható erők mihamar holt vizekre kerülnek. A Gondviselés titkos, de biztos

¹ Tamás testvér kiigazítója.

² mindennek megvan a maga ideje . . . ideje az eltérésnek és ideje a megvarrásnak . . .

ujját kell tehát látni abban a tényben, hogy ismételt és nem egyszer a siker küszöbéig jutott kísérletek dacára nem részesült elítélésben sem Scotus iskolája (sőt még Ockhamé sem!), sem később a molinista és a katolikus tübingeni (Möhler, Staudenmaier, Kuhn, Schanz) iskola.

(Titkok tudománya, 197–290)

AZ ÚJABB IDŐK LEGNAGYOBB HITTUDÓSA

(Scheeben 1835–1888)

A múlt században született és halt meg, alakja tehát már benne áll abban a történeti távlatban, ahonnan meg lehet ítélni nagyságát. Hozzá méltó monográfiája ugyan nincs, de a kompendiumszerű ismertetések ma már szinte tudományos közvélemény jellegével úgy minősítik, hogy a 19. század egyik legkiválóbb hittudósa. Sőt itt-ott megteszik egyenest a *19. század legnagyobb teológusának*. Úgy gondolom, ez az utóbbi értékelés felel meg a valóságnak.

A szellemi nagyság követelményei: nagy szellemi képességek és fölkészültségek, a nagy történeti szellemi föladatok nagylelkű, eredményes fölkarolása, és maradandó nagy alkotások. Ezeket a kritériumokat hogyan valósítja meg Scheeben nagyobb arányokban, mint századtársai?

Egyéniségén már kortársai kiemelnék két vonást: óriási erudícióját és kivételes spekulatív tehetségét. Ami az elsőt illeti, csakugyan századokkal kell visszamenni, míg elméleti hittudósban ilyen *erudíciót* találunk. Hogy kitűnően ismeri a Szentírást és a szentatyákat, nem is annyira feltűnő Möhler, Döllinger, Klee korában. De ritka volt akkor az egész skolasztikának, és még ritkább a Tridentinum utáni teológiának az a szinte szédlítő ismerete, mely már első műveiből árad. Emellett tüzetesen tájékozott volt korának teológiai irodalmában, és aránylag jól ismerte a korabeli filozófiát. Kár, hogy ezzel a páratlan tartalmi tudással nem tartott lépést történetkritikai iskolázottsága és érzéke. Mikor az ő korában a kritikai kérdések és követelmények már rég kinőttek a racionalista gyermekcipőből és kezdtek fölszívódni a *methodologia docta* perennis-be!

Ezt az óriási erudíciót termékeny munkára fogta szilárd és biztos teológiai álláspontja, melyet Rómából hozott; és joggal kiemelt *spekulatív tehetsége*, mely arra képesítette, hogy erudíciója hatalmas történeti anyagából kiemelje a vezérlő eszméket, a korkérdésekben meglássa a teológiai összefüggéseket és következményeket, s termékeny új szempontokkal és

gondolatokkal szerezzen tudományos súlyt a régi katolikus igazságnak. Bensőséges lelkülete meg áhítata, jámbor és buzgó papi egyénisége pedig az élet meleg színeibe tudta mártani a hideg teológiai tételeket.

1.

Így volt fölkészülve, hogy eleget tegyen *történeti hivatásának*. Ezt pedig elébeszabta az *akkori német hittudomány helyzete*.

A fölvilágosodás aszálya már régebben elvonult. Lapos naturalizmusából, etizáló racionalizmusából úgyszólván önerejéből emelkedett ki. A mélyebb vallásosság titkos fakadása Sailer és Hofbauer Kelemen körében, a múltba hazavágyó romanticizmus, a végtelenbe sejtő bölcséleti idealizmus az élő katolikum felé terelte az elit lelkeket, és mind a három mozzanat a természetnek és egyéniségnek ritka adományaival egyesült a tübingeni iskola legjelentősebb tagjában, Möhlerben, a 19. századi német teológia voltaképpen atyjában, akit még akkor hűségesen támogatott a félelmes tudományú Döllinger.

A teológiának most elinduló német rekatolizálása tehát főként két forrásból táplálkozott: a romantikától élesztett *sensus catholicus*-ból és a német bölcséleti idealizmus tudományos indításaiból. Az első elég volt arra, hogy elhárítsa a másodikból eredő végzetes veszedelmeket, melyek Hermes-ben csattantak ki. De nem volt elég erős arra, hogy ezt a hittudományt kiragadjja abból a teológiai monizmusból, mely a bölcselő idealizmus sugalmazása alatt egybeszűrt természetet és kegyelmet, bölcselő belátást és hittitkot; aztán sokáig ide-oda csellengett a teológiai racionalizmus (Frohschammer, Günther) és a fideizmus között (súrolja a tübingeni iskolának egyébként kiváló dogmatikusa, J. Kuhn); és minden neki-fohászkodása ellenére sem tudott visszatálatni az atyai házba, mert nem találta meg az eleven és elevenítő kapcsolatot a múltjával.

Scheeben a történelmi elhivatottak biztos fogásával rátalált ennek a válságnak a sarkallójára. A teológiát vissza kellett segíteni sajátos területére, az *objectum formale*-jára, mely megkülönbözteti a merőben emberi tudománytól; s ez nem más, mint magának a katolikumnak sajátos jellegzete, mely megkülönbözteti minden más életstílustól: kinyilatkoztatás és Istennek emberföllemelő leereszkedése, titok és kegyelem; egy szóval természetfölöttiség, szemben a természettel. Első tudományos műve, mely a 26 évesnek nyomban helyet vívott ki a tudományos világ-

ban¹ biztos vonásokkal megrajzolja ennek a természetfölöttiségnek, a kegyelmi istenfiúságnak képét, és ezzel nemcsak gesztusban, hanem tudományos tettel is egyszer s mindenkorra eltereli a korabeli német hittudományt attól a szublimált naturalizmustól, melyet a romantikától örökölt és sehogyan sem tudott levetni. A négy évre rákövetkező nagyobb mű² már a mester avatott kezével vezet be a kinyilatkoztatott titkok kozmoszába.

Voltaképpen fölszabadító tett azonban más volt. Hiszen a hit sajátos területét, a skolasztika szolid és gazdag örökségét mások is föltárták, sőt energikusan megvédték, nevezetesen F. J. Clemens, K. Schätzler, és főként J. Kleutgen. Azonban Scheeben volt az, aki nemcsak szuverén tudással és teológiai szabatosággal, hanem egyben nagy eredetiséggel és termékenységgel megmutatta, hogy ez a skolasztikai teológia alkalmas, sőt egyedül alkalmas a katolikum sajátos jellegének tudományos képviselésére a romanticizmus és idealizmus színe előtt.

Nemsokára alkalma nyílt Scheebennek ezt az elméletileg kiépített és körülbástyázott teológiáját *összemérni az élettel*. Nemcsak a *hit*érettel. Hiszen csak természetes, hogy a bensőséges és lángoló lelkiség, mellyel a teológus elragadtatva látta meg a katolikum páratlan természetfölötti értékeit és szépségeit, a buzgóságban égő papot is sürgette, hogy a megtalált kincset ne kösse keszkenőbe. A „Natur und Gnade” hatalmas teológiai gondolatait a lelkiélet számára folyósította „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade” címen, 1862. Ugyanezt készült megtenni a „Mysterien”-nel.

Akkor azonban már kitárult az az aréna, hol teológiájának fegyvereit össze kellett mérnie a régebbi iskolával egy hirtelen időszerűvé lett központi kérdésben. A *vatikáni zsinat* egybehívása példátlan izgalmakat keltett és óriási ellenkezést váltott ki, melynek szócsöve Döllinger lett. Páratlan történelmi erudíciójával szemben Hergenröther még csak tudott hasonlóval fölvonulni; de dialektikájával, tollának fürgeségével, frissességével, szarkazmusával már egyáltalán nem tudta fölvenni a versenyt. Amint korábban a tübingeniek és bécsiek spekulatív mélységével és lendületével szemben valamennyire alul maradt Kleutgen, középkori teológiai erudíciója dacára, és amint akkor Scheeben spekulatív felsőbbbsége volt az, mely kiegészítette Kleutgent, éppenúgy most is csak az ő biztos teológiai látása, melyet a legteljesebb történeti tanultság támogatott, éles logikája,

¹ Natur und Gnade.

² Die Mysterien des Christentums.

fogyhatatlan munkabírása, csattanós írásmódja tudta kivédeni Döllinger félelmes pengéjét.

Itt már nem titkok rendszere, nem az egész természetfölötti rend volt kérdésben, hanem ennek a természetfölötti életnek történeti szerve, az Egyház és annak feje, s nevezetesen a magisterium-nak leginkább a történelemben markoló és a történeti tényeken tükröződő karizmája, a tévedhetetlenség. Scheeben-nek az ő szabatos teológiai álláspontja biztos talajt adott a harcban Döllinger historizmust súroló pozitívizmusával szemben; erudíciója pedig lehetővé tette számára, hogy minden történetileg támogatott konkrét nehézségben azonnal fölvegye az odadobott kesztyűt. Egy évtizednél tovább szinte egymaga tartotta és pedig becsülettel, sőt diadalmasan a frontot Döllinger portentum tudásával, tekintélyével és tollával szemben. A „Das Konzil” (1869–72), majd a „Periodische Blätter;” (1882-ig) 13 kötete ma is imponáló mauzóleuma annak a sír-nak, melybe Scheeben beletemette férfikora java idejét és erejét. Messze láthatóan hirdeti késő nemzedékeknek is, hogy Scheeben megtette a kötelességét; a kortörténeti helyzet szabta teológiai föladat elvégzésében ő vitte a nehezebb részt — ha a zsinat után nem is ő lett a kardinális.

Közben pedig teológus *egyénsége kinőtt korából* és belépett a jövőbe. Teológiájának öröklakása nem a történelmi elismerésnek ama mauzóleuma lett, hanem az iskola, a nagyok iskolája és katedrája, melybe híven eljárnak az igazán tanulni hivatottak nemzedékről-nemzedékre. Beszédes jel az a tény, hogy három főművét (Natur u. Gnade, Mysterien, Dogmatik) folyton újból adják ki; a Mysterien-t ma hasonlíthatatlanul többen olvasák, mint az ő korában! S méltó ünnepi emlék volna, ha avatott kéz kiadná legalább bölcs választékban, ma már alig hozzáférhető kisebb dolgozatait.

2.

Mi az, ami által Scheeben kinő korából? ami által a kortörténeti nagyságon túl igaz történeti nagysággá nő — Buckhardt értelmezésében: az a nagy ember, aki nélkül a világot hiányosnak találónók, mert bizonyos teljesítmények csak tőle teltek, csak az ő idejében és az ő világában (Weltgeschichtliche Betrachtungen, p. 211)? Úgy gondolom, főként *két kiválóság* emeli Scheebent minden kor nagy dogmatikusai közé, és biztosít neki nem múltó jelentőséget a teológia nagyjai között.

Először is hosszú századok után ő az első, ki a mester felsőbbbséges biztontságával és termékenységevel rátapint a teológia éltető idegére, azt

kiszabadítja eddigi lekötöttségéből, és ezzel újra megindítja egészséges és termékeny vérkeringését. Itt ti. a teológiai ismeretelmélet döntő jelentőségű nagy elvi kérdéséről van szó, mely a 16. század vége óta mint *analysis fidei* jelenik meg a hittudomány műhelyében.

A hittényt a 17. századi nagy jezsuita teológusok nagyjából (itt csakis sematizált vázolásnak van helye, mely csak a vezérgondolatot akarja kiemelni s természetesen nem akarhat a színárnyalatokat is tükröztető pontos ismertetés lenni) úgy fogták föl, mint következtetést, melynek premisszáit a bölcselő ész adja, illetőleg biztosítja; és így a tudományos teológia kiindulását, alapját és főföladatát végelemzésben ezeknek a preambulumnak spekulatív földolgozásában látták. Scheeben a hívés tényének föltétlen misztikai és természetfölötti jellegét nyomatékozta, és azt minden mozzanatában, a hitindíték elfogadásában is, kegyelmi ténynek minősítette. Ennek értelmében aztán a hit közvetlen előkészítését is, tartalmát is olyannak tekintette, amihez csak külön, sui generis ismeréssel, pontosan a „teológiai ismeréssel” lehet hozzáférni. Tehát a teológiának mint tudománynak nem lehet föladata kívülről, bölcséleti posztulátumokkal, fönttartásokkal és módszerekkel nekikerülni a hit világának, elsősorban apologetikát űzni; hanem arra kell vállalkoznia, hogy a hit világában állva, állandóan annak sajátos, természetfölötti jellegétől sugalmazva keressen tudományos eligazodást és igazolást a hívő elme számára: dogmatikának kell lennie az egész vonalon.

Erre az álláspontra Scheebent rávitte a hermesi racionalizmus és a fideizmus elvizenyősítő teológiája; ráképesítette felsőbbbséges sensus theologicus-a, mely mint annyi más ponton (döntő eredménnyel pl. az áldozat-elmélet jelentős kérdésében) a Tridentinum előtti teológiai múlttal talál eleven termékeny kapcsolatot. Voltaképpen csak ezzel a tettel *szabadította föl Scheeben a „theologia perennis”* folyamát, melynek medrébe a Tridentinum utáni teológia részben antiprotestáns polemias beállítása miatt, részben az akkori szellemi fázisnak nem mindenestül egészséges infiltrálásai következtében akaratlanul is torlaszokat épített bele. Scheeben maga is egyik fejedelmi pillérje lett annak az „aqueductus maximus”-nak, mely a teológiai tudományos tevékenység hatalmas árjait az atyáktól a 13. és 17. századon keresztül közvetlenül a 19. század kavargó problematikájába vezette bele.

Ha ma inkább, mint az előző emberöltőben, van a teológiának hivatottsága arra, hogy döntő tényezőként beleálljon abba a szellemi megújulásba, mely az egész vonalon olyan ígéretes erjedéssel indult meg, és hatásosan segítse azt a teljes megoldás felé: Scheeben lesz az, akinek isko-

lájában fölkészülhet erre a soha többé vissza nem térő történelmi hívására; ott ráeszmél majd teljes súllyal legsajátosabb értékeire és erőire, arra, amit semmiféle filozófia, szociológia és „movement” meg nem tud adni ennek a kornak: a hitből sarjadó és ezért igazán felsőbbbbséges és pótolhatatlan tudományos látásra.

A teológus nagysághoz azonban nem elég a helyes módszeres kiindulás, mondjuk az episztemológiai alapvetés. Sőt nem elég még az a fegyelemzettség sem, mely ezt az alapot mint obiectum formale quo-t következtetesen szem előtt tudja tartani minden konkrét kérdésben. Hisz ez inkább iskolázottság dolga, mint zsenialitás kiváltsága. Hanem kell, ami Scheeben-nél már a kortársak kiemelnek: a kiváló *spekulatív tehetség*.

Ez jelent mindenesetre és mindenekelőtt nagy elvonatkoztató tehetséget. A hittudósnak a bölcslőnél is nagyobb mértékben kell rendelkezni azzal a képességgel, mely a legkülönfélébb adottságokat is közös szempont alá tudja foglalni és a legbonyolultabb élet- vagy történeti jelenségben is meg tudja látni a szellemi őselvet. A teológiában az őselvek és fogalmi tárgyak nagyon is messze esnek a közönséges tapasztalattól; hisz jobbára az Abszolútum „másvilágában” járnak. Itt kell tudni olyan különbségeket is élesen meglátni nemcsak önmagukban, hanem következményeikben is, melyek a laikus szemében szörszálhasogatások; itt csakugyan kell tudni borotvaéleken is teljes biztonsággal járni; és kell tudni szívósan, tüzetesen nézni alakokat, alakulatokat és vonatkozásokat, melyek a laikus szemében sokszor egybefolyó ködök. Csakis így válik olvashatóvá rajtuk az a láthatatlan írás, mellyel a teremtés és kinyilatkoztatás Istene rájuk írta titkos értelmüket. Mivel pedig a szellemi valóságok legmagasabb régióiban az igazi látáshoz nem is elég a nézés, hanem valamiképpen előre kell már tudni, mi a látható (a mélyértelmű Ágoston—Pascal-féle kritérium szerint: „Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna”): az igazi spekulatív tehetséget jellemzi, hogy folyton új szempontokkal tud közelíteni a régi valóságokhoz, folyton új szikrákat tud csíholni az ősi igazság kősziklájából, s végül is meg tudja találni azokat a láthatatlan titkos aranszálakat, melyek a természetfölötti igazságokat kozmoszba fűzik, hasonlíthatatlanul szebb, tagoltabb, gazdagabb kozmoszba, mint amilyen testi szemünk és bölcslő elménk elé tárul.

Scheeben mindezekkel a tehetségekkel ritka arányokban rendelkezik. Sőt rendelkezik velük olyan sajátos akcentusban, hogy külön hely jár ki neki a Tridentinum utáni hittudósok között, melyet jellegzetesen *organikus fölfogásnak* és rendszernek lehet nevezni.

A hit világát ti. *élő világnak* nemcsak vallja, hanem a tudományos

tárgyalásban annak is vállalja. Ám az élő valóságot nem lehet fogalmakkal egyszerűen kimeríteni. Hiszen az élet folyton fakadó, hullámozó, vibráló, belülről kifelé gomolygó, s ebben az áramlásban folyton formálódó valóság, a fogalmak pedig ennek a folyton áramló-fakadó valóságnak csak sztatikai metszeteit, mintegy pillanatfelvételeit adják. Ezt a valóságot tudományosan csak egy *sajátságos differenciális eljárás* tudja megközelíteni, hasonlatos ahhoz, amellyel Leibniz és Newton a differenciálhányados bevezetése által tudományosan meg tudtak birkózni a fizikai folyamatok folytonosságával.

Scheeben ilyen módszert teremtett meg és kezelt mesteri biztonsággal. Ezt főként ott lehet tiszta kiadásban tanulmányozni, hol a hittudományos múltnak, főként a teológiai iskoláknak sokszor látszólag egymással szembeforduló és egymásra torlódó sodrába állítja a dogmatikai igazságot. Ilyenkor rendkívül biztos anatómiával kiboncolja a történeti és irodalmi szövedékből a forrásjellegű alapeszméket; megint mesteri mikrotómiával, szinte szédítően finom különböztetésekkel, szembesítésekkel, közelítésekkel fölszeleteli a dogmától való distanciájukat, aztán az így hajlékonyra tett theologumenon-okat a kinyilatkoztatott titok pólusainak feszülési mezejébe állítja, sarkítja, úgyhogy az idegen elemek maguktól kiválnak, a katolikum pedig szinte a logika gravitációjával a dogma pólusai körül helyezkedik el: a látszó ellentét, a dogmatörténeti, exegetikai vagy spekulatív nehézség a dogma élő gazdagságának harmadik dimenziójába oldódik föl. Ezt az organikus, finoman mérlegelő, a legnemesebb értelemben *egyezettő tárgyalást* némileg hasonló program-szerűséggel, bár távolról sem hasonló szellemi energiával párosultan, az előttem ismeretes nagy hittudósok közül csak Bonaventura űzi.

De remekel Scheebennek sajátos spekulatív tehetsége ott is, ahol új vonatkozásokat kell meglátni a kinyilatkoztatás kozmoszának egymástól legtávolabb eső és látszólag legidegenebb pontjai között is. Itt aztán magaslatakra vezet — olykor merész teológiai különvélemények magaslataira is; de a katolikum talaja még pillanatra sem indul meg lába alatt — s onnan olyan grandiózus kilátásokat nyújt a hittitkok világába, hogy egyik ámulatból, egyik lelkesedéséből a másikba esik, aki reábizta magát. Persze Scheeben olyan vezető, aki maga nem kémél fáradságot, mikor magasságok eléréséről, mélységek kiméréséről, új utak nyításáról van szó; de adaptusát sem kéméli; a nehezebb írók közé tartozik, leginkább legérettebb művében, a Dogmatikában.¹

¹ Handbuch der Kath. Dogmatik

Ez a nagyság van olyan, hogy megbírja a történelmi nagy kérdés súlyát: Ez a hatalmas erudíciójú, ritka spekulatív szárnyalású, biztos teológiai érzékű, misztikai bensőségű hittudós *miért nem lett a nagy klasszikus mester*, a nagy szintetikus, akit úgy megsóhajt ez a kor? Miért nem lett ő ennek a századnak a Szent Tamása?

A 19. század derekának teológus Németországa egészen különös erjedés képét mutatja: éles metszésű szellemi arcok, hatalmas eredeti tehetségek; nagy eljövendőségek borzongató vajúdásai a lelkek mélyén; élő hit, az Egyház nagy kortörténeti hivatottságának mélységes átélése, a kor lelkének és szellemének, tudományának és problématikájának mély megélése, hatalmas akarások és világszülő merések — mind a szintézisnek olyan föltételei, melyek nem minden században teremnek . . .

A nagyra hivatott szellemeket a teológiai múlttal szemben valami különös elfogultság ülte meg, szinte örökölt terheltség jellegével; ha történeti tudásuk és érzékük a multat elébük is vezette, nem tudtak benne ráismerni szellemük igazi hazájára, nem tudták megtalálni vele a termékeny közösséget. Akartak ők nagyot építeni, de nem a régi alapokon; nem folytatást akartak, hanem egészen újat. Nem, az ő körükből nem támadhatott a bölcs családos-ember, ki az ő kincséből ő és új dolgokat hoz elő!

S jöttek mások, kisebbek, de a katolikus teológia éltető elemében ott-honosak; jött Clemens, Schätzler és főként Kleutgen. Bennük életre kelt a múlt; de megrekedt a tegnap. A holnap vagy éppenséggel a messzebb jövő teljes ígérete nem náluk volt. S jött Scheeben. Benne élt a múltnak minden jövőrehivatottsága, benne gyűlt és hullámozott a jövőbe feszülő minden tudás és probléma. Ő tudott nemcsak apologétája és polemistája lenni a könnyelműen elhagyott múltnak; tudott építője lenni a jövőnek is.

És miért nem lett mégsem a teológiai jövődőség atyja, mint volt Szent Ágoston a középkor számára és Szent Tamás az utána való hosszú századok számára? Mert hogy nem lett azzá, ma már nem kérdéses. Ha azzá lett volna, nem jellemezhetnék úgy, hogy „a 19. század egyik legkiválóbb hittudósa”; legalábbis legnagyobbnak kellene minősíteni azzal a hozzáadással: minden kornak egyik legnagyobb teológusa. Így azonban bajos volna eldönteni, nem nagyobb-e pl. Newman, nem kell-e melléje állítani bizonyos értelemben Möhlert?

A feleletet erre a kérdésre, úgy gondolom, két helyt kell keresni.

Az első a *történeti fázisban* van adva; tehát inkább sors, mint egyéni

hiány. Scheebent általában mégiscsak védelmi szerepbe terelte a teológiai kortörténeti fázis. A folytonos harc azonban lefoglalja az időt, és idő előtt felőrli az erőt. Azonkívül egyoldalú csoportosításba tereli a szellemi tehetségeket és az alkotói igényt, és végül nem marad aztán sem erő, sem idő, sem szellemi mozgékonyság, sem plaszticitás arra a szintézisre, melynek alkotási stíluselvét sohasem a történeti fázis diktálhatja, hanem csakis a tárgy belső jellege. Scheebennek még a Dogmatikáján is végighúzódik és diktál ez a védelmi álláspont. Sok egyenetlenségnek és hosszadalmasságnak ez a főoka.

Döntő volt azonban egy személyes mozzanat. Scheeben nagyságának is megvan az árnyéka. Valamit megérez belőle, tudommal elsőnek, a Mysterien új kiadója, Weiger, mikor azt mondja: „So schöpferisch der geniale Theologe im Gedanken, so unschöpferisch ist er im Wort... wir wundern uns über den Mangel an schöpferischer Leuchtkraft des Wortes” (p. 835). A szó „világító erejének hiánya” itt csak mélyebb hiánynak jelzőkészüléke: Scheebennél az erudícióval és spekulatív tehetséggel nem tartott lépést az *alakító erő*. Ennek a hiánynak egy eléggé szembeötlő jele, amit már a kortársak kifogásoltak, és amit különösen a kezdő súlyosan megszenved: a terjengősség, melyet még súlyosbit a körülményeskedés, a különböztetések és poláris szembesítések végeláthatatlan karavánjai. Aki személyesen meg akar győződni, hogy miről van itt szó, vesse össze, hogyan tárgyal egy kérdést Szent Tamás a Summában, és hogyan Scheeben a Dogmatikában, mely leghívebben tükrözi tudós szellemi egyéniségét.

Ebben a hiányban lehet része annak az idegesítő, gyors sokfelé-dolgozásnak is, melyre az apológiát kényszerítik a tornyosodó napi föladatak; egyszerűen nem marad ideje és szellemi nyugalma a csendes érleléshez, mely nélkül, hiába, nincs klasszikus alkotás. Nem lesz egészen hibátlan benne a kor. Az az emberöltő ugyanis, melybe Scheeben irodalmi működésének javarésze esik (1860–90), az egész vonalon döbbenetesen szegény alakító erőben és igényben. Valószínűleg van benne némi része annak az iskolának is, melyet Scheeben járt, mely a hatalmasan bontakozó fiatal szellemet nem hozta eléggé termékeny érintkezésbe a kor nagy mozgató erőivel, eszméivel és problémáival.

Azt mondom, némi része; hiszen nem szabad feledni, hogy Secchi, Passaglia, Palmieri, Tongiorgi Gregoriana-ja volt az, melyben Scheeben tanulóévei teltek. Talán éppen ezeknek az innen jövő indításoknak volt részük abban, hogy Scheeben lassan mintha ráeszmélt volna ezirányú hiányaira és föladataira. Jellemző, hogy Dogmatikája utolsó szakaszában

a filológiát kezdi egészen eredeti módon a súlyos kegyelemtani problematika szolgálatába állítani, és még utolsó irodalmi terve is „Die Zahlen-gesetze der Harmonie in Ton, Licht und Kosmos”. Akkor azonban már túl volt azon az életfázison, mikor az alkotó szellemnek teljesen új elhelyezkedés és új stílus sikerül. Bizonyos, hogy életműve, amilyen hatalmas teológiai erőfeszítésekkel lep meg és nyugtöz le lépten-nyomon, olyan kevés és félénk önálló mérközést nyújt a bölcseleti problematika terén. Pedig csak a kettőnek egyenlő, nagyarányú munkálása készítheti elő a termékeny klasszikus szintézist, amint azt Szent Ágoston és Szent Tamás műve tanulságosan mutatja.

De bármint van, itt Scheeben nagyságának határához értünk. Megrendölve állunk meg a nagy remények küszöbén, mikor a történelmi titok félénk dörgi „Megállj” szavát. De mélységes hálával kell eltelnie a 20. század teológiájának az értelem-adó Szentlélek iránt azért, hogy hányódásai közepett fölnézhet arra a világítótoronyra, melynek Scheeben a neve.
(Őrség, 175 – 188)

A GLOSSZOLALIA

(Hittudományos kísérlet)

1.

Az apostoli igehirdetés kísérő és követő jelei között, mint a Szentlélek kiáradásának hatása, szerepel az újszövetségi iratokban egy olyan jel, melynek maguk a szentíratok ezt a nevet adják: glosszologia, „nyelvekenszólás”. Az erre vonatkozó *fő helyek* a következők.

Mk 16, 17: „Azokat pedig, akik hisznek, ezek a jelek követik: Az én nevemben ördögöket űznek ki, új nyelveken szólnak (glósszaisz lalészuszi kainaisz).” S csakugyan az ApCsel a 2. fejezetében – az Egyház Genezisében –, mikor leírja az első pünkösdet, azt mondja: „Mikor együtt voltak az apostolok, hirtelen zaj támadt az égből, mint heves szél zúgása; majd szétoszló nyelvek jelentek meg nekik mint a tűznyelvek, és leereszkedtek rájuk.” És beteltek mindnyájan Szentlélekkel, és szólni kezdtek más nyelveken (heteraisz glósszaisz), amint a Lélek megadta nekik, hogy szóljanak” (4. v.). És sokan odagyülekeztek a házhoz istenfélő zsidók „minden nemzetből”, és „kiki tulajdon nyelvén hallotta beszélni őket”.

Mikor *Kornél* százados és házanépe megtértek, és Péter szólott hozzájuk: „rászállott a Szentlélek mindre, akik hallgatták az igét. És csodálkoztak a körülmetélésből való hívek, akik Péterrel jöttek volt, hogy a pogányokra is kiáradtak a Szentlélek ajándékai. Hallották ugyanis őket nyelveken szólni (laluntón glósszaisz) és az Istent magasztalni. Akkor szólott Péter: Vajon megtagadhatja-e valaki a vizet, hogy megkeresztelkedjenek ezek, *akik vették a Szentlelket éppúgy mint mi?*” (ApCsel 10, 44–47). Ugyanez megismétlődött Efezusban a Keresztelő tanítványai-val: „Mikor Pál rájuk tette kezeit, rájuk szállt a Szentlélek, és nyelveken szóltak (elalun glósszaisz) és prófétáltak” (ApCsel 19, 6).

A glosszologia tudományos vizsgálatának kiindulópontja és alapja azonban I Kor 12–14, ahol az Apostol I Kor struktúrájának megfelelően utasítást ad a korintusiaknak egy jelentős egyházéleti kérdésben, a kariz-

mák¹ kérdésében. Ennek a kérdésnek külön fontosságot adott az a körülmény, hogy a korintusiak, a hellénista vallási szinkretizmusnak egyik fő helyén, a pogány multjukból magukkal hoztak bizonyos hamis ambíciókat és értékmérőket, és megvolt a veszély, hogy ilyen pogány elemeket belecsempésznék az ifjú Egyházba. A dolog elevenbe vágott; s az Apostol utasítása határozott és felsőbbbbséges. A 12. fejezet megadja a helyes eligazodás alapelvét: első az egyházi élet fegyelme; a rendkívüli adományoknak föltétlenül alá kell rendelniök magukat az Egyház közjava alá. Értékben pedig mérhetetlenül fölöttük áll egy valamennyinélkülönb „karizma”, a szeretet, melynek páratlan himnuszát adja a levél kulminációja, a 13. fejezet. A 14. fejezet részletes utasításokat ad arról a két karizmáról, melyeket a korintusiak legtöbbre tartottak, a nyelveken szólásról és prófétálásról.

A glosszoliának ez a szentpáli okmánya irodalomtörténetileg régiebb, mint a többi (57 elején készült), és tartalmilag hasonlíthatatlanul gazdagabb. Minthogy ezért minden glosszolia-kutatásnak alapja és normája, elkerülhetetlen ennek az egész szakasznak részletes ismerete. Itt következik a jelentős részek pontos szövege a görög eredeti szerint.

A 12. fej. ¹„*A lelki adományok tekintetében pedig nem akarom, hogy tudatlanságban legyetek, testvérek. ²Tudjátok, hogy mikor pogányok voltatok, a néma bálványok után horgadtatok, úgy amint hajtvá voltatok. ³Ezért tudtotokra adom, hogy senki, aki az Isten Lelkében szól, nem mondja: Jézus az Úr, hacsak nem a Szentlélekben. ⁴A kegyadományok megoszlanak, de a Lélek ugyanaz; ⁵és a szolgálatok megoszlanak, s az Úr ugyanaz; ⁶és a művelések (energémata) megoszlanak, de ugyanaz az Isten, aki mindeneket művel mindenekben. ⁷Minden egyesnek azonban a Lélek megnyilvánulása adva van a hasznosságra való tekintettel. ⁸Az egyiknek ugyanis a Lélek által adva van a bölcsesség beszédje, másnak meg a gnózis beszédje ugyanazon Lélek szerint, ⁹a másiknak a hit ugyanabban a Lélekben, másnak megint a gyógyítások adománya az egyetlenegy Lélekből, ¹⁰másnak pedig az erőjelek (dünameisz) művelése, másnak a prófétálás, ismét másnak a szellemek megítélése (diakriszeisz pneumatón, discretio spirituum), a másiknak a nyelvek nemei (gené glosszón), ismét másnak a nyelvek értelmezése (herméneia glosszón). ¹¹Mindezt pedig műveli egy és ugyanaz a Lélek, aki tetszése szerint ad részt külön minden egyesnek”.*

¹ Kharizma = kegyadomány; ezzel a névvel jelöli az Apostol főként azokat a rendkívüli jelenségeket, melyek a hívők gyülekezetében jelentkeznek mint a Szentlélek jelenlétének és működésének bizonyosságai és megnyilatkozásai.

Azután az Apostol az *emberi test* példáján mutatja meg, hogy a tagok sokfélesége és a működések megoszlása a test egységének nem esik rovására, hanem szervezeti fölépítéséhez szükséges. Majd folytatja: ²⁷„Ti pedig a Krisztus teste és részeitek szerint tagjai vagytok. ²⁸S némelyeket Isten az ő Egyházában megteett először apostolokká, másodsor próféták-ká, harmadszor tanítókká; azután (jönnek) az erőjelek, továbbá a gyógyulások kegyadományai, segítségnyújtások, kormányzás fajtái, nyelvek nemei. ²⁹Vajon mindnyájan apostolok-e? vajon mindnyájan próféták-e? vajon mindnyájan tanítók-e? Vajon mindnyájan erőjelek (művelői)-e? ³⁰vajon mindnyájan a gyógyítások kegyadományával rendelkeznek-e? vajon mindnyájan értelmeznek-e? ^{31a}Törekedjete legalább a legkülönb kegyadományokra!

^{31b}De még *kiválóbb utat* mutatok nektek. 13: ¹Ha mindjárt az emberek és az angyalok nyelvén szólok is, de szeretetem nincs, zengő érc vagy pengő cimbalom lettem. ²S ha mindjárt van is prófétálásom, s tudom az összes titkokat és az egész gnóziót, és ha mindjárt rendelkezem is a teljes hittel, úgy hogy a hegyeket áthelyezhetem: de ha szeretetem nincs, semmi vagyok” — s következik az ismert szeretethimnusz, Szent Pálnak Róm 8, 31 — 39 mellett legfölségesebb logosz szophiasz-a, melynek folyamán közvetlenül a mi tárgyunkra taitozik még: ⁸„A szeretet sohasem esik ki (elsőségi rangjából); akár a prófétálások(-ról van szó) — majd véget érnek; akár a nyelvek — majd megszűnnek; akár a gnózis — majd érvényét veszti. ⁹Mert hát törekédes a gnózisunk, és töredékes a prófétálásunk; ¹⁰amikor pedig eljő, ami teljes, a töredékes érvényét veszti. ¹¹Mikor gyermek voltam, úgy szóltam, mint gyermek, úgy gondolkodtam, mint gyermek, úgy vélekedtem, mint gyermek; amikor pedig férfi lettem, mint haszontalansággal, fölhagytam a gyermekhez való dologgal... ¹³Most pedig marad a hit, remény, szeretet, ez a három; legnagyobb azonban közöttük a szeretet”.

14: ¹”Nagybuzgón járjatok a szeretet után; de a lelki adományokra (ta pneumatika) is törekedjete; főként, hogy *prófétáljatok*. ²Aki ugyanis *nyelven szól*, nem embereknek beszél, hanem Istennek, hiszen senki sem érti meg, ³hanem Lélekből beszél titkokat. Aki pedig prófétál, embereknek beszél épülést, buzdítást és vigasztalást. ⁴Aki *nyelven szól*, önmagának szerez épülést, aki ellenben prófétál, a gyülekezetnek szerez épülést. ⁵Szívesen venném ugyan, hogy ti mindnyájan szóljatok nyelveken, de még inkább, hogy prófétáljatok, mert nagyobb a prófétáló, mint a nyelveken szóló — kivéve, ha értelmezi, hogy a gyülekezet épüljön.

⁶Már most, testvéreim, ha hozzátok jönnék és nyelveken szólnék, mit

használnék nektek — ha nem szólnék hozzátok vagy kinyilatkoztatásban, vagy gnózisban, vagy prófétálásban, vagy tanításban? ⁷Hiszen az élettelen hangszerek is, akár a fuvola, akár a citera, ha nem visznek tagolást (diasztolén) hangjaikba, miképp lehetne megismerni, mit játszanak a fuvolán vagy citerán? ⁸Valóban, ha a trombita dallamtalan hangot ad, ki készülődik majd csatára? ⁹Ugyanígy ti is, ha a nyelvvel értelem nélküli szavalást tesztek, hogyan lehetne tudni, mit beszéltek? Csak a levegőt verdesitek! ¹⁰Rengeteg fajta hang (gené phonón) van a világon, és semmi sem néma. ¹¹Ha már most nem ismerem a hang (kifejező) értékét, a beszélő szemében vadidegen (barbarosz) leszek, és a beszélő az én szememben vadidegen lesz. ¹²Nos hát, mivel ti a szellemek szerelmesei (zélótai eszte pneumatón) vagytok, igyekezzetek fölülmúlni magatokat azzal, hogy a gyülekezetnek épülésére vagytok.

¹³Ezért aki nyelven szól, imádkozzék az értelemezésért. ¹⁴Mert abban az esetben, ha nyelven imádkozom, lelkem (to pneuma mu) imádkozik, elmém azonban (ho de nús mu) gyümölcstelen marad. ¹⁵Mi tehát a tenni-való? Imádkozom majd lélekben, de imádkozom elmémmel is; zsoltározom majd lélekben, de zsoltározom elmémmel is (tó pneumatí — tó noi). ¹⁶Különben, ha lélekben (pneumati) mondasz áldást, miképp mondja majd reá az Ament, aki mint be nem avatott van jelen? Hiszen nem tudja, mit beszélsz! ¹⁷Te mindenesetre helyes hálaadást végzel, de a másik nem épül. ¹⁸Én hála Istennek, szólok nyelveken, inkább mint ti valamennyien; ¹⁹de a gyülekezetben inkább akarok szólni őt szót elmémmel, hogy másokat is oktassak, mint tízezer szót nyelven.

²⁰Testvérek, *ne legyetek gyermekekké* értelem dolgában, hanem a gonoszságban legyetek kisdedekké, értelem dolgában pedig legyetek nagykorúakká. ²¹A Törvényben meg van írva, hogy „idegen nyelvűek által és idegenek ajkával szólok majd ehhez a néphez és még így sem hallgatnak majd rám, úgymond az Úr” (Iz 28, 11 – 12). ²²Ilyenformán a nyelvek jelül szolgálnak nem a hívők, hanem a hitetlenek számára; ellenben a prófétálás nem a hitetlenek, hanem a hívők számára (van). ²³Ha tehát megessenék, hogy egy helyen összegyűl az egész egyház, és mindnyájan nyelveken szólnának, és benyitnának be nem avatottak vagy hitetlenek, vajon nem azt mondanák-e, hogy őrzöngtök (maineszthe)? ²⁴Ha ellenben megessenék, hogy valamennyien prófétálnának és benyitna valami hitetlen vagy be nem avatott, reábizonyítanának valamennyien, ítéletre szólítanák valamennyien, ²⁵szívének rejteke nyilvánvalóvá lenne, és arcra borulva imádná Istent és fönнен hirdetné, hogy valóban Isten van bennetek.

²⁶Mi *következik* mindebből, testvérek? Mikor egybegyűltök, ki zsoltárt

hoz, ki tanítást (didachén) hoz, ki jelentést (apokalüpszin) hoz, ki nyelvet (glósszan) hoz, ki értelmezést hoz; minden épülésre essék. ²⁷Ha nyelveken szólás történik, ketten, legföljebb hárman (szóljanak) és pedig sorjában, egy meg értelmezzen; ²⁸ha pedig nem akad értelmező, hallgasson (el) a gyülekezetben; szóljon önmagának és Istennek. . . ²⁹Ami pedig a prófétálást illeti, ketten vagy hárman szóljanak, és a többiek ítéljék meg; ³⁰de ha az ottülők közül más valaki kap jelenést (kijelentést, apokalüphthé), az első hallgasson. ³¹Hiszen egymásután mindnyájan prófétálhattok, hogy mindnyájan okuljanak és mindnyájan buzduljanak. ³²A próféták sugallatai (pneumata prophétón) alá is vannak vetve a prófétáknak. ³³Isten ugyanis nem az összevisszaságnak, hanem a békességnek (Istene).

Miként a szentek valamennyi egyházában ³⁴a nők a gyülekezetben hallgassanak; nincs nekik küldetés adva szólni, hanem legyenek alávetésben, mint a Törvény is mondja. ³⁵Ha pedig valamiben fölvilágosítást akarnak, kérdezzék meg otthon tulajdon férjüket; nem illő dolog nőnek szólni a gyülekezetben.

³⁶Vajon töletek indult-e ki az Isten ígéje? avagy egyedül hozzátok juttott-e el? ³⁷Aki prófétának vagy Lélek-embernek (pneumatikosz) tartja magát, annak meg kell érteni, amit írok, hogy az Úr parancsa; ³⁸aki pedig nem ismeri meg, az maga sincs elismerve. — ³⁹Ilyenformán, testvéreim, törekedjete a prófétálásra, és ne vessetek gáncsot a nyelveken-szólásnak. De minden illendően és rendjén essék.”

Ha gondosan mérlegre tesszük az Apostol előadásának finomabb árnyalatait is, találunk leveleiben *más helyeket is*, ahol esetleg utalás történik a glosszoliára. Így nagy valószínűséggel Róm 8, 26–27: „A Lélek is segítségére van gyarlóságunknak. Mi ugyanis nem tudjuk, mit és miképp imádkozunk, hanem maga a Lélek közbenjár értünk, mondhatatlan sóhajtozásokkal”. Némiképp valószínűséggel 1 Kor 14, 39-cel párhuzamos 1 Tesz 5, 19: „A Lelket (to pneuma) ne oltjátok ki, a prófétálásokat ne nézzétek le”. Ugyancsak Ef 5, 18–20: „Meg ne részegedjete borral, hanem teljete meg Lélekkel, szólván egymás közt zsoltárokkal és himnuszokkal és lelki énekekkel (ódaisz pneumatikaisz), énekelvén és zsoltározván szívetekben az Úrnak. . . alávetve egymásnak Krisztus félelmében”. Lehet, hogy ide vonatkozik Róm 8, 15 és Gal 4, 6 is, ahol a Lélek kiáltja bennünk Istenhez: Abba, Atya.

Az Apostol szerint itt kétségtelenül természetfölötti jelenségekről van szó, melyek által Isten tanúságot tesz, hogy az ő Lelke működik az Egyházban. Ám a sajátos egyházi életnyilvánulásokról természetszerűen csak ezeknek élő hordozója, maga az Egyház tud illetékes fölvilágosítást adni. Itt azonban sajátos tényállással kerülünk szembe. Aranyuszájú Szent János, akit tudása és géniusza Szent Pál értelmezésére úgy képesített, mint senki mást, a főnti hely magyarázatát ezzel a vallomással kezdi: „Ez az egész szakasz nagyon homályos. S ez a homályosság onnan ered, hogy teljes tudatlanságban vagyunk az iránt, ami akkor történt, és napjainkban már nem történik” (Chrysost. In 1 Cor hom 29 12 1).

Ha Aranyuszájúnak ezt a félreérthetetlen kijelentését tájékozódási pontnak rögzítjük, és innen vissza- és előrenézünk, meglep, mennyire ritkák voltak az Apostol jellemezte karizmák, főként a glosszologia. Különösen feltűnő ez a Szent Pál utáni időkről, melyeket a 19. századi racionalizmus oly szívesen minősített a „pneumás Egyház” szakának, ahol a szenvedelmes vallási élmények és megnyilvánulások elburjánozták a józan tant és a fegyelmező tekintélyt. A szóhajóhető utalások a következők:

Justinus (Dial. c. Tryph. 88; cf. 82. 39) erősíti, hogy most is vannak az Egyházban férfiak és nők, akik a Szentlélek kegyadományainak birtokában vannak. De a nyelveken szólásról egyáltalában említést sem tesz. *Irenaeus* (V 6, 1) utal Szent Pálra. Az Apostol tökéleteseknek minősíti azokat, kik vették az Isten Lelkét és mindenféle nyelveken szólnak (omnibus linguis loquuntur), mint ő maga is szólott. „Így mi is sok testvérről hallunk az Egyházban, akik prófétai karizmákkal rendelkeznek és a Lélek által különféle nyelveken szólnak (pantodapaisz laluntón dia Pneumatosz glósszaisz) azután az emberek rejtett dolgait nyilvánosságra hozzák, amint javunkra válik, s végül Isten titkait megmagyarázzák”. Az összefüggésből nyilvánvaló, hogy Irén a nyelveken szólást a prófétálás alá foglalja; de nem nyilatkozik mivoltáról és arról, milyen viszonyban van a prófétálás másik két fájával.

A többi tanúság már eretnek, vagy legalábbis kérdőjeles mozgalmakkal van kapcsolatban. Ezek is elsősorban prófétálásról szólnak. *Eusebius* (V 16, 7 kk.) *Montanus*-ról azt mondja, hogy extázisban szokott beszélni és idegenül szólni (lalein kai xenophónein). Azt a két nőt, akik mozgalmát fűtötték, ugyanaz a félrevezetés-szellem töltötte el: azok is szóltak (ekphronosz, kai akairosz kai allotriotroposz). *Celsus* is beszél (Orig. Ctra Celsum VII 9) „prófétákról”, akik Feniciában és Palesztinában város- és

faluszerte hadonásznak és prófétálnak és teljesen ismeretlen, őrült, értelmetlen dolgokat (agnósza, paroiztra, pante, adela) mondanak, melyeknek értelmét józan ember meg nem találja, hisz zagyvaság és kongó üresség az egész”. Végül *Tertullianus* (adv. Marcionem V 8) fölhívja Marciont, álljon elő küldetése bizonyosságaival . . . Nincs kétség benne, hogy a szentpáli glosszolia emléke itt csillan föl leghatározottabban. De nem szabad felejtetni, hogy itt már a montanista Tertullianus beszél (207 után). Ugyancsak ő őrizte meg Priscának, az egyik montanista nővezérnek „sugalmazott” mondását: „Carnes sunt et carnem oderunt” (De resurr. carn. 11); s hozzáfűzi: „értelmezés” nélkül senki sem tudhatja, hogy ez a gnóosztikusokra van mondva. Ebben az összefüggésben szokás utalni a félig zsidó, félig keresztény eredetű apokrif *Testamentum Jobi*-ra, amely (cp. 45. 51) elbeszéli, hogy Jób hagyott a három lányának egy varázsövet, és amikor egymásután fölvették, kezdtek „angyali” nyelven beszélni; az első az Angyalok, a második a Fejedelemségek, a harmadik a Kerubok nyelvén.

Ennek a keresztény ókorra vonatkozólag valószínűleg teljes anyagnak színe előtt alighanem túlzás az állítás, hogy „az apostoli kor után nincs történetileg igazolt személy, aki a nyelveken-szólás adományával rendelkezett”¹. De tagadhatatlan, hogy az utalások gyérek és eléggé általánosak. Még hasonlíthatatlanul kevesebb a tanúság az *Aranyszájú utáni századokból*. Különösen feltűnő ez a „csodahajhászó” középkorról, ahol a történeti áttekintések egy jelenségnél szoktak megállapodni: Szent Hildegard, Barbarossa kortársa készített egy nyelvet: Ignota lingua per simplicem hominem Hildegardem prolata. 900 „glossza” ez, előbb az idegen szó, aztán latin és német értelmezése; pl. maiz = mater; peneriz = pater, gagria = lúd, urchio = gólya, scails = clericus. Csatolt egy 23 betűs írást is. Ami más eseteket említ Görres Mystik-je első kötetének végén, a pütkösdí nyelvcsodával rokon dolgok, s a Görres-féle Mystik kritikátlanságában osztoznak.²

Persze más kép alakul ki, ha elfogadjuk Richtstaetter³ tételét: A szentpáli glosszolia nem más, mint a misztikai imádságos lelkületnek, a „passzív imádkozás”-nak az a foka és állapota, melyet a misztikusok

¹ C. B. Cutten: *Speaking with Tongues*, New Haven 1927 32.

² Igen tanulságos Xavéri Szent Ferenc „nyelvadományá”-nak története: Cutten i.m. 43–47.

³ K. Richtstaetter: *Die Glossolalie im Lichte der Mystik*. Scholastik II. évf. (1936.) 321–345.

lelki ittasultságnak (ebrietas spiritualis) neveznek, mikor az elme (nűsz) ki van kapcsolva, és csak a „lélek” (pneuma; apex mentis) érintkezik Istennel, nem diszkurzív módon, hanem miként az angyalok, „sine formis et imaginibus” (formák és képek nélkül).¹ Ebben az állapotban a Lélek úgy eltelik Isten édes gyönyörűségével, hogy kifejezése végett csupa nyelv szeretne lenni, és szól is „ezer szent badarságot”, „sok szót minden rend nélkül — hacsak Isten nem rendezi; az elme ugyanis maga itt semmire sem megy”.² Richtstaetter meg van győződve, hogy ez az állapot és ez a megnyilvánulás velejár a valódi misztikai étellel. S így természetesen kimondhatja ezt is (ellentétben csaknem az összes többi katolikus tudóssal): „Ami karizmákkal Isten oly bőven elárasztotta az ősegyházat, azok közül a nyelveken szólás maradt meg leginkább a későbbi időben is, mikor már a többi karizma meglehetősen visszahúzódott”.³

Alább nézünk szemébe annak a kérdésnek, vajon lehet-e csak úgy egyszerűen azonosítani a misztikai lelki ittasultság szent áradzásait a szentpáli glosszolariával. Maga Richtstaetter is föltűnőnek találja, hogy 1 Kor 12–14 magyarázóit eddig nem használták föl ezt az analógiát, s ez egy magában gondolkodóba ejthette volna. Az Aranyszájú Szent Jánoson tájékozódó történeti áttekintés tény erejével csak azt mondja, hogy a korintusi egyház szentpáli jellemzésén kívül alig található biztos tanúság, ami a glosszolaria tényét igazolja a későbbi egyházban, és talán semmi, ami világosságot vetne mivoltára.⁴ Így más úton megint odajutottunk, hogy a *glosszolaria tudományos vizsgálatának egyedüli szolid alapja 1 Kor 12–14*.

Egy másik eligazodási vonal az a szinte állandó és mindenestre ma egyhangú katolikus hittudományos meggyőződés, hogy a szentpáli glosszolaria mint jelenség (fenomenológiailag) nem azonos azzal, amit az ApCsel 2 alapján pünkösdi nyelvcsodának mondunk.⁵ Találhatók-e mégis összekötő szálak a kettő között, külön kérdés (lásd alább). A mi elmélésünk és vizsgálódásunk közvetlenül a szentpáli glosszolariának szól.

¹ I. m. 328. kk.

² Nagy sz. Teréz, *ibid.* 330.

³ *Ibid.* 321.

⁴ Így a legújabb és legkiválóbb katolikus kommentár is: E. B. *Allo*: *Première Épitre aux Corinthiens*. 1934. 377–379.

⁵ Ezt apróra megmutatja N. *Adler*: *Das erste christliche Pfingstfest. Sinn u. Bedeutung des Pfingstberichts* Apg 2, 1–13. 1938.

S itt számunkra ez a *két alapvető kérdés*: Hogyan jellemzi és minek tartja Szent Pál a glosszoliát? A második kérdés a döntő. Tárgyalásunk során kitűnik majd, hogy *maga Szent Pál kezünkre adja az összes szempontokat*, melyek alapján meg lehet alkotni a glosszolia teológiáját.

A glosszolia Szent Pál szerint egyike azoknak a csodás jellegű *rendkívüli kegyadományoknak*, melyekkel a Szentlélek nyilvánítja jelenlétét és erejét az ifjú keresztény gyülekezetben. 1 Kor 12, 8–10 ezeket a karizmákat mindenestre rendszerben akarja felsorolni, amint ennek a szakasznak nyelvi szerkezete is mutatja.¹ A harmadik, utolsó csoportban foglal helyet a glosszolia, más három karizma kíséretében, melyeket bizonyos rokonsági kapcsolatok fűznek hozzája. Ezek: a prófétálás és próbaköve a „szellemek megítélése, és a glosszolia kulcsa, az értelmezés”. Bizonyos, hogy a korintusi egyházban a prófétálás és még inkább a glosszolia vitte a főszerepet; 1 Kor 14 kizárólag ezekre ad utasítást. Aziránt sem lehet kétség, hogy a karizmák rendszeres felsorolásában (1 Kor 12, 8–10) nem véletlenül állnak utolsó helyen.

A *prófétálás* itt nem elsősorban a titokzatos jövő feltárása, bár ez nincs kizárva (vö. 1 Kor 14, 14); nem is okvetlenül hallatlan nagy dolgok kijelentése; hanem a Lélektől sugalmazott és áthevített buzdítás, mely elsősorban „a hallgatóknak” a lelkére beszél (vö. 1 Kor 14, 24). Ezért jelenlégi oldaláról tekintve közérthető, rendes beszéd, mely a közösségnek épülésére szolgál. Pszichikailag a prófétáló tudatosságának és szándékoságának alá van vetve: megszakítható és abbahagyható. Ez persze nem zárja ki, hogy első jelentkezése mindenestül a sugalmazó Lélek indítása alatt áll; annyira, hogy akit ér, az kénytelen megszólalni (vö. 14, 30). S ez az önkéntelenség, valamint a prófétálásnak közösségi jelentősége szükségessé teszi mint ellenadományt és próbakövet a megítélés adományát (*discretio spirituum*), mely a benyomások szerint sokkal általánosabb volt a korintusiaknál is, mint a prófétálás és nyelveken szólás.

A prófétálással szemben a *glosszoliát az jellemzi*, hogy elragadtatásban, extázisban történik. Az elme ilyenkor nyugszik; csak a Szellem szól; az ember és beszélő szervei csak eszközei. A jelenségi oldalról legszembetűnőbb jellemzője, hogy nem érthető magában, csak ha valaki értelmezi. Olyan benyomást tesz, mintha valaki előtt teljesen idegen nyelven szól-

¹ Vö. *Allo* i. m. 324.

nának — ebből a szentpáli hasonlatból nyilvánvaló, hogy nem idegen nyelv: ha az volna, nem lehetne hozzája hasonlítani. Olyan, mint a fuvola- vagy citerahangok megfelelő közök és egymásután nélkül: dal-
lamtalan; olyan, mint az elmosódott, bizonytalan trombitaszó, melyből a katona nem tudja kivenni, hogy csatajel. Ezért a kívüllállóra, a be nem avatottra úgy hathat, mintha őrzöngők kiáltozása volna. Pedig nem lehet azt mondani, hogy a beavatottak előtt a teljes zűrzavar benyomását teszi. Igaz, ők sem értik, és ezért nem tudnak épülni rajta, mint pl. a tanításon vagy prófétáláson. De a nyelveken szóló maga épül, hisz Istennek szól. Sőt maguk a jóindulatú „avatott” hallgatók is, akárhányszor még értelmező nélkül is, megragadnak belőle valamit. Hisz az Apostol szerint vannak a nyelveken szólásnak *fajai*: gené glosszón, van köztük könyörgés, hálaadás, dicsőítés, zsoltár, himnusz. Tehát tartalmának értelmezése nélkül is nyújt fogódzópontokat osztályozásra. S ha nem is lehet osztályozni, akkor is angyal-nyelv, titokmondás benyomását kelti. A nyelveken szólás alakilag sem egynemű jelenség. Vannak ott sóhajtozások, ujjongások, gügyögések, tehát inkább egyes hangok és hangsorozatok; azután vannak szó jellegű hangalakulatok, közben a hallgatók nyelvismerete számára idegennyelvű szók is, főként a liturgiából, mint alleluja, hozsanna, abba, maranatha; s végül van összefüggő és jellegzett (zsoltár, himnusz stb. benyomását keltő) beszéd.

Az a kép, mely az Apostol előadásából élénktáru, nem igazolja, legalábbis nem a glosszologia ügyében, azt a gyakran olvasható kijelentést, hogy nekünk ma lehetetlen megállapítani, mi ment végbe a korintusi gyülekezetben. Látjuk, jól megjellegzett, aránylag sokvonású képet nyújt 1 Kor 12–14. Ennek a megállapításnak teljes értékű, érdekes ellenbizonyítéka az a tény, hogy az újkori protestáns pneumás mozgalmakban folyton megújuló „glosszoliát” kimutathatóan a szentpáli előadás sugalmazza; mégpedig nemcsak arra, hogy egyáltalán történjék „nyelveken szólás”, hanem arra is, miképpen történjék. Tehát tartalmaznia kell egy részletezőbb jellemzést. De éppen ez a tény egyben mélyebb összefüggésekre utal: *sejtetni enged egy közös gyökeret*, melyből többféle értékű glosszologia sarjadhat. S ezt a sejtést maga Szent Pál határozott irányba tereli.

Ha ugyanis föltesszük a fönt döntőnek jelzett második kérdést: Hogyan nézi és *mire értékeli Szent Pál a glosszoliát*, kitűnik, hogy

1. Viszonylag is, magában véve is *nem tarja éppen nagyra*. A karizmák közt utolsó helyen említi; félreérthetetlen összefüggésbe teszi a korintusiaknak még gyermek hitével; finoman, nem minden irónia nélkül, folyton

a glosszolia szemmeltartásával különb karizmák ambicionálására utalja őket; szigorú és kategórikus rendelkezéseket tesz, hogy a fegyelem medrébe terelje éppen ennek a karizmának használatát. Nyilván ennek a határozott érték-leszállításnak és megrendszabályozásnak is következménye volt ennek a karizmának már az apostoli időkben és mindjárt utána megállapítható csökkenése.

2. *A korintusiak viszont igen nagyra vannak vele, keresik és ambicionálják.* Kiérezhető az Apostol minden utasításán és oktatásán, hogy a glosszoliának ettől a túlzó értékelésétől és hajszolásától félti a gyülekezet evangéliumi szellemét. Ez arra enged következtetni, hogy az Apostol nézete szerint a glosszoliának lehet *más* forrása is, mint a Lélek. S ezt a sejtést bizonyosságra emeli az a tény, hogy az Apostol igen határozott, biztosan kezelhető kritériumokat ad, melyek segítségével a Lélektől eredő, karizmás glosszoliát meg lehet különböztetni bizonyos más, vele összevethető, következésképpen *hasonló jelenségektől*.

Ezzel azonban fölhívja a hittudományt arra, hogy mikor a glosszolia teológiai mivoltának a végére akar járni, nézzen körül azoknak a hasonló jelenségeknek a területén. Sőt ő maga meg is jelöli ezeket a területeket: 12, 2–3 kritériumot állít föl, melynek segítségével a korintusiak könnyen megállapíthatják, vajon az új Lélek szól-e belőlük vagy a régi pogány szellem. Tehát a *vallástörténet* tud a glosszoliához hasonló jelenségekről. Mikor pedig a 14, 23-ban megállapítja, hogy a nyelveken szóló gyülekezet idegenek és be nem avatottak szemében őriöngők társaságának benyomását teszi, akkor a másik területre: a *pszichológia*, sőt pathopszichológia területére utal, ahol a karizmás glosszolia fonákját meg lehet találni.

4.

Lássuk röviden ezeket a „párhuzam”-okat, melyekre maga Szent Pál hívja föl a kutató figyelmét.

A vallástörténetileg vagy valláspszichológiailag hangolt *racionalista szerzők* általában nincsenek zavarban, mikor ilyen „párhuzamok” föl-sorolásáról van szó.¹ Azonban súlyos módszери hibában szenvednek. Több-kevesebb önkénnyel már eleve racionalista célzattal maguk alkotják

¹ Így tettek E. Lombard: *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires. Étude d'exégèse et de psychologie.* Thèse. Lausanne, 1910. — E. Mosiman: *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht.* Tübingen, 1911.

meg a glosszolia meghatározását, és ebbe a maguk készítette hálóba fogják aztán bele a legkülönbébb jelenségeket. Az egyetlen nyomos, módszeres eljárás azonban az, hogy szigorúan szem előtt tartjuk a glosszoliának azt a jellemzését, mely ezt a jelenséget és fogalmat egyáltalán belevitte a szellemtörténetbe, ti. a szentpálit, és ehhez keresünk párhuzamokat — a magyarázatot és értékelést egyelőre fölfüggesztjük.

Ha ezzel a szemponttal megyünk végig a *vallástörténeten*, nagy valószínűséggel megállapíthatjuk, hogy az ószövetségi „hithnabbé” legalább bizonyos esetekben glosszolia vagy hasonló jelenség volt. Így 1 Sám 19, 19–24, 2 Kir 9, 11-ben a „prófétafiak” prófétálása; sőt valami hasonlót adott Saul, mikor rájött a „nehéz” lélek: 1 Sám 18. 18. Nincs kizárva, hogy ennek a tisztátalan forrásból jött glosszoliának egy fönnmaradt példája Iz 28, 10 (hebr.), kivált ha összevetjük Jer 23, 32-vel.

Még nehezebb biztos párhuzamot találni épp abban a *hellénista* világban, mely pedig az Apostol utalása értelmében nyilván bővében rendelkezett ilyenekkel. Platón a Timaiosban (71 E kk) leírja a mantz-t, aki nem teljes tudatban, hanem tudatkívül válik részesévé az isten látó és feltáró képességének, de kell hozzá tudatán levő értelmező. Biztosra kell venni, hogy a hellénista korban elharapózó misztériumok (Aranyaszájú fönt említett kommentárjában Dionüszosz misztériumára utal) titkoskodásukkal, őrzöngésig fokozott entuziazmusukkal, rendszeres élményhajhászásukkal valósággal melegágyaivá lehettek olyan jelenségeknek, amilyent pl. Celsus is jellemez a fönt idézett helyen. Egyébként épp ezen a területen nem mindig könnyű megállapítani, nem varázslók szándékos titkoskodásával van-e dolgunk.

Amennyire szűkszavúak az antik források, amennyire csöndesek a „bigott” középkor egyházai, annyira hangosak a „glosszoliától” a 17. század óta a *protestáns szekták* gyülekezetei, és annyira bőszavúak krónikaik. A 16. századi újító ortodoxiával szemben alakult felekezetek egyik jellemzője az egyéni kezdeményezésekben és megnyilvánulásokban gazdag „élmény-vallásosság”, mely a vallási biztonság alanyi, élményjellegű ismérveit hajszolja. Ebben a légkörben jelenik meg először programszerűen, Szent Pálra való utalással a 19. században az irvingianusoknál és mormonoknál az a meggyőződés, hogy a Szentlélekkel való megkeresztelkedésnek egyedüli biztosítója és ezért szükségképes jele a szentpáli, ill. korintusi nyelveken-szólás. J. Smith-nek 1842-ből való *mormon* hitvallásának 7. cikkelye azt mondja: „Hiszünk a nyelvek karizmájában”. Őnáluk azonban, mint egész vallási „üzemükben”, itt is sok a számitás, szándékos irányítás, vásáriasság. „Ugorj talpra, szólj, vagy lega-

lább adj hangot, folytatd és adj akármilyen hangot, és az Úr majd csinál belőle nyelvet”, mondja elég nyersen az utasítás.

Mélyebb és komolyabb vallásosság és lelki fegyelem jellemezte az *irvingiánusok* gyülekezeteit, melyekben a nyelveken szólás a beteg Mary Campbell hatása alatt jelentkezett. Maga az alapító, a skót E. Irving († 1834, London) nem rendelkezett vele, de meg volt győződve, hogy az ő „apostoli egyháza” rendelkezik ugyanazzal a karizmával, mint Szent Pál korában a korintusiak.

Régibb protestáns felekezetekben és mozgalmakban elég gyakori a „Lélek” sugallatának tartott automatikus „prófétálás”, pontosabban vallási exhortálás. Így a „Petits prophètes des Cevennes” esetében a Languedoc-i hugenottáknál, akik a híres *camisard* fölkelést indították el, a Cromwell korabeli quakerekénél. A nyelveken szóláshoz hasonló jelenségek itt ritkák; előfordultak a „párizsi archidiakonus” sírjánál 1731-ben és a „shaker”-ek közt. Virágkoruk azonban, bármennyire meglep — *a mi századunk*. 1901-ben ausztráliai szektáriusok közt elindult egy „megújodás” (revival), és bejárta az egész világot. Ausztráliából átültetődött Angliába, onnan Indiába, Japánba, majd az amúgy is különösen fogékony Amerikába és onnan (Los Angeles-ből) mint „pünkös-d-mozgalom” Németországba, ahol egy Paul nevű hamburgi prédikátor volt főtérjesztője.

Mínt hogy ezek a jelenségek és mozgalmak úgyszólván szemünk előtt folynak le, *részletes képet* kapunk róluk.

Egy 1907-es glosszoliás gyülekezetről egy „hívó” szemtanú beszél. Kezdődik a szokásos módon: ének, a vezető rövid imája, majd szentírási szakaszok fölolvása, utána önként jelentkező hívek exhortációja és evangéliummagyarázata, ismét közös imádság. „Ez mintegy 15 percig tartott, amikor jelentkezett az első nyelven-szóló. Jelentkezését valami sajátságos sziszegés és csikorgás vezeti be; olykor suttogást hallani. Ez nyilván onnan van, hogy a rend érdekében elnyomja a Lélek jelentkezését. Egy-egy nyelven szólás általában röviden és gyorsan, nagy beszélőkészséggel történik. Az embernek határozottan az a benyomása, hogy különféle nyelveket hall, melyek hanglejtésben, hangzógazdagságban stb. különböznek egymástól. Egyáltalán nem artikulátlan hangokkal van itt dolgunk.”¹

Jelentős a fent említett Paul pásztor vallomása: „Lelki békességem olyan volt, mint a csöndesen folyó víz. De égő vágy lángolt bennem, hogy

¹ H. Rust: Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie 1924, 5.

Akit szívem szeret, még jobban kijelentse magát rajtam, a nyelveken szólás adománya által is, mint az apostoloknál pünkösdkor. Már a várás is fölemelő volt. S közben olykor megérintődött az alsó állkapcsom. Egy este hét testvérrel imagyülekezetet tartottam. 10 és 11 óra közt olyan erős hatás alá került a szám, hogy alsó állkapcsom, nyelvem, ajkam beszédre mozdult anélkül, hogy én indítottam volna. Teljesen tudatomnál voltam, és egészen csendes volt a lelkem. Engedtem mindezt történni anélkül, hogy szólni tudtam volna. Ha próbáltam is hangosan imádkozni, nem ment, német szavaim egyike sem illet bele szájjállásomba. Az előttem ismeretes más nyelvekben sem találtam szót, melyek beleillettek volna a rajtam végbemenő száj-alakulásokba. Láttam, hogy szám némán beszél idegen nyelven, és rájöttem, hogy megkapom a megfelelő beszédet is . . . Föltekintettem az Úrra, és kértem: adja meg. S nemsokára szólásra kaptam indítást. És most valami csodálatos dolog történt. Mintha tudómban új szerv képződött volna, mely a szájjállásomhoz szabott hangokat is elő tudta teremteni. A szájmozdulásaim nagyon gyorsak voltak; tehát a beszédnek is gyorsan kellett menni. Úgy tűnt fel, mintha csakúgy előörvénylettek volna a hangok. Ilyenformán csodálatos nyelv támadt, amelyet soha sem beszéltem. Hangzása után az volt az érzésem, hogy kínai. Azután egészen más nyelv jött más szájjalakulással és csodás más hangokkal” . . .¹

Más figyelőknek persze mások a benyomásai. *Carlyle*, Irving őszinte tisztelője, egy ilyen gyülekezeten való jelenléte után azt írta a feleségének: „more like a Bedlam (az angol „Lipótmező”) than a christian church” (= inkább hasonlít Bedlamhez, mint egy keresztény templomhoz). Mások még erősebb kifejezésekben szólnak.

Ennek a „nyelveken” szólásnak néhány példája: „O me, sontra von te, par las a te se, ter mon te, roy ke; ran passan par du monte” (angol írással, egy manchesteri gyülekezetben). Értelmezése: „Igen, kedves testvér, azt üzeni neked az Úr, légy alázatos és engedelmes a föléd rendelt papság iránt” stb. Egy pünkösds gyülekezetből: „Schello mo dal badbad wotschikrei; sangala sing, mangala mang” (német írással). Paul arra is vállalkozott, hogy egyházi szövegeket „lefordított” „glosszolariára”. Így pl. az ismert protestáns egyházi éneket „Lass mich gehen”; „schua ea, schua ea /o tshi biro ti ra pea/ akki lungo tari fungo / u li bara ra tungo / latschi bungo ti tu ta (első versszak).

¹ Rust i. m. 9

S ha idáig elmentünk, kell egy tekintetet vetnünk a nem-vallási, merőben pszichológiai „glosszoliára” is. Pszichikailag jellemzi a glosszoliát, hogy a beszélő szervek mozgató idegeit nem mint rendszeren, a szólniakarás indítja és irányítja, hanem azok a tudatosság és szándékosság kisebb-nagyobb fokú kikapcsolásával önkéntelenül, automatikusan ingerlődnek, és amit az így beszélő szól, és ahogyan szól, az a szándékon és tudaton (legalább a közvetlen tudaton) kívül esik.

Az így meghatározott jelenség persze *tágabb körű*, mint a szentpáli glosszolia. Hiszen nem zárja ki az anyanyelven vagy idegen nyelveken való önkéntelen beszédet, tehát vallási területen azt a jelenséget, mely rokon a szentpáli prófétálással. Csaknem kizárólag ez szerepelt a camisardoknál. S analógiának csakugyan lehet idevenni az álomban és a mester-séges álomban (hipnózisban és médiumos tranceban) történő önkéntelen beszédet. De szinte észrevétlen az átmenet a nyelveken-szólásra emlékeztető jelenségekhez. O. Pfister¹ ismertet és az ő módján „értelmez” eseteket, ahol hisztériás betegek szóltak „nyelveken”. Pl. „Esin gut efflorien meinoghat schinohaz daheit wemesgut” etc. (német írással). Híres a Th. Flournoytól tüzetesen tanulmányozott *Helène Smith* (álnév; atyja magyar, anyja svájci) esete, aki tranceban „Mars-lakókkal” érintkezett, külön Mars-nyelvet (és írást) alkotott. Pl. „Kévi berimir m hed” (= quand reviendrat—il ?). Hasonló esetek másutt is szerepelnek. Idetartozik a „*Prévost-i látnoknő*”, Friederike Hauffe, aki alvajáró állapotban szintén alkotott nyelvet és írást.

Ezen a pszichológiai alapon Rust² megkísérli a *glosszoliák* osztályozását. Három típust (s mindegyikben több altípust) különböztet. Az első kettő: az anyanyelven³ és a nem-anyanyelven (dialektusban vagy idegen nyelven: xenoglossia) való automatikus szólás mint a szentpáli glosszoliától teljesen idegen jelenségcsoport itt nem jön szóba, hanem csakis az ő harmadik típusa: a nyelvyszerű új képzések. Itt a legfelső fok a beszédhez hasonló szófüzések alkotása; lejjebb állnak egyes szóyszerű és még lejjebb szótag- és hangszerű képzések, amelyek akárhányszor kis gyermekek, alkoholosok, idióták gügyögéseire emlékeztetnek.

¹ Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie u. automatischen Kryptographie. 1912, és : Die psychoanalytische Methode 1913. 193 kk,

² Rust i. m. 25—43.

³ Érdekes a félig önkéntelen, „*verbomaniás*” beszéd, amire tanulságos példa Ch. Finney (+ 1785) protestáns prédikátor: amikor a szószerűkre ment, még nem tudta, mi lesz a témája és beszédje; de azután megfogta valami, és csak úgy dőltek belőle a találó gondolatok, képek, hasonlatok. Ap. Rust 27.

Van azonban ennek a merőben pszichológiailag nézett glosszoliának még egy típusa, melyet ezek a racionalisták nem méltatnak figyelemre. Pedig a mi kérdésünkben éppen ez ígér értékes fölvilágosítást. Ti. azokról a nyelvszerű új képzésekről van itt szó, melyeknek létrehozásában nincs döntő szerepe (legtöbbször egyáltalán nincs szerepe) annak az automatizmusnak, mely a szándékosság és tudatosság kikapcsolásával működésre készteti, sőt kényszeríti a beszélő szerveket. Azok a jelenségek, melyekre itt gondolok, a következő csoportokat ölelik föl:

A gyermeknyelvnek a felnőttektől sokszor annyira félreértett, közismert új képzései. Alig van élénkebb lelkű gyermek, aki 5–12 éve közt kedvét ne lelné a környezete nyelv szokásától eltérő új képzések alkotásában. *Jespersen*, híres dán nyelvész kisfia egy gallyal játszik és azt mondja: ez „lampetine”; kissé változtat a játékon: most „kluatine” és „traniklua lalilua”. Egyszer kérdezi az atyját: Tudsz japánul? A nemleges feleletre azt mondja: Figyelj, ha mondok valamit amit nem értesz, az japánul van.¹ Nem ritka dolog, hogy egy gyerek maga alkot ilyen „nyelvet”. Ugyancsak tudva van, mennyire szeretnek a gyermekek ebben a korban „titkos” nyelven beszélni egymás közt, és mennyire művelik a rendszeres anyanyelv elváltoztatásokat (pl. amit Arany fölhasznál a Jóka ördögében: Turgudorgod mirgit forgogargadtárgál = tudod, mit fogadtál?).

Ennek a „glosszoliának” egyik gyökere a nemrégén fölfedezett „nyelvgéniusz” gazdagságán és plaszticitásán költ öröm, mely többnyire játékos gyakorlásban éli ki magát, nemegyszer azonban a kifejezésnek és alakításnak egy mélyebb igényével párosul. Egy másik gyökér a titkoskodás igénye, mely közösségi vonatkozásban a másokkal szemben való elzárkózás és ennyiben külön lét igénye, ezoterizmus. De ezen túl abba a régióba utal, ahol az ember a fölötte és alatta terjengő titokvilágba akar behatolni és annak erőit befogni; ami szokatlan és titokzatos az ő működésében, arról hajlandó azt gondolni, hogy titokzatos ereje is van.² Ezen a vonalon kell keresni a forrását azoknak a „glosszoliás” verseknek is, melyekkel a játékszerepeket döntik el (pl. „án tán tinó, szóraka tinó, szóraka tiki taka, ele vele pambusz”).

A második csoportot alkotják azok a glosszoliászerű megnyilatko-

¹ O. *Jespersen*: Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung u. Entstehung (ford. angolból), 1925, 129–132.

² Itt van a *mágiának* is egyik gyökere. Ezért a varázslásban nagy szerepük van a nyelvszerű értelmetlen képzéseknek. Cf. H. *Günther*: Von der Sprache der Götter u. Geister. 1921.

zások, melyeknek forrása a *túlradó érzelmek kifejeződő-igénye*, mellyel szemben háttérbe szorul a nyelvnek két másik szerepe: az élményábrázolás és -közlés hivatása. A nagy érzelmi feszültség kifejeződésre tör, mégpedig a kifejezés pszichológiája értelmében megfelelő, egyenértékű kifejezésre. De ugyanennek a pszichológiának értelmében a kifejezés szokásos eszközeitől és módjától húzódozik, mert ösztönszerűleg érzi, hogy azok a konvenciók eszközök elégtelenek annak az egyszeri, sajátos élménynek megfelelő és hatásos kifejezésére. Nem nehéz megsejteni, mi sugalmazza a költőnek ezt a refrént: „Singt mir das Lied von Tod und Leben, dagloni gleia glühlala”. Ugyancsak nem nehéz megérteni Jézus gyermekségének szeráfi „fölfödözójét”, amint karácsonykor belekialtja az umbriai lejtőkbe és erdőkbe: bā-bā. Az élénk érzés, sokszor ritmikus mozgásra indít, és azt szinte önkéntelenül nyelvszerű új képzésekkel nyomatékozza: haj, hajrá, tyuhajja stb. A gyermek jókedvű gögicsélése és az anya becéző gügyögése, és — igen — egy Szent Teréziának szent ittasultságában kigagyogott „ezer dőresége” ezen a pszichológiai tövön fakad. Nem más az, mint a legemberibb téren, a nyelvgeniusz terén pajzánkódó és gyakorlódó és tomboló *expresszionizmus*.

5.

S ez a pont, ahol elmélésünk természetszerűen visszakanyarodik a szentpáli glosszoliához. Bizonyos ugyanis, hogy a korintusi keresztény közösség lelkülete ehhez a gyermeki, nem egyszer *gyerekes lelkülethez* *ἡμε ὁμοσεῖς ἵνα* felől maga Szent Pál sem hagy kétségben. Mivel a kegyelem nem rontja le a természetet, hanem azt megbecsüli és megkoronázza, már eleve nem lehetetlen, sőt nem valószínűtlen, hogy az evangéliumi igazság és remény elnyerésén költ fiatalos öröm, a Szentlélek eláradásán feszülő új keresztény életérzés ezen a leginkább kezeügyére eső úton is keresett levezetést és — glosszoliát alkotott. Ha Szent Pál a glosszoliát becsüli és maga is hálás örömmel gyakorolja, de erősen eszébe idézi híveinek, hogy a karizmák közt utolsó helyen áll, ha lelkükre köti átmeneti jellegét, ha gyerekeknek való dologként kezeli, mely utóbb kénytelen átengedni helyét az érett kor értékeinek: elég világosan megmondja, hogy az ő szemében a glosszolia nem más, mint az imént jellemzett „*expresszionizmusnak*” keresztény kiadása.

De ez más szóval annyit jelent, hogy az Apostol szemében a nyelveken szólás a keresztény megtérésnek és Szentlélek-vételnek velejárója, jele és

kifejezője ugyan, de megnyilvánulása tekintetében, a *jelenségi oldalról véve*, pszichológiailag rokon azzal a nyelveken-szólással, melyet a túláradó fiatalos érzelmi élet sugall, melyet épp ezért valamiképpen meg lehet találni a kereszténységen kívüli vallási életben. Hiszen, mint jeleztük, Szent Pál ezt kifejezetten állítja és utasításaiban föltételezi.

Ez azonban azt is mondja, hogy teológiailag a glosszologia a csodás jellegű *természetfölötti valóságok legalsó kategóriájába tartozik*. Szent Tamás szerint¹ vannak csoda-dolgok, melyek a természetet meghaladják, mások ellenére járnak, és ismét mások csak elkanyarodnak tőle (*supra, contra, praeter naturam*). Ez az utolsó adja a szentpáli glosszologia teológiai kategóriáját: a nyelveken-szólás *supernaturale et mirabile praeter naturam, seu quoad modum*.

De még ez a *beiktatás is megszorítást kíván*. Hisz végelemzésben minden csoda (*miraculum quoad substantiam is*) olyan szembetűnő rendkívüli jelenség, mely kívül esik ugyan a természetnek tevékenységi rendjén, de nem létrendjén.² A csodás kenyérszaporítás termékét a legélesebb vizsgálat sem tudta volna megkülönböztetni más kenyértől; a föltámasztott Lázáron magán, a rajta végbement történéstől elvonatkozva, nem látszott volna meg, hogy a föltámasztott élő. Tehát végelemzésben csak a történet, a lefolyás *mikéntje* dönti el ilyen esetben a csodajelleget és a természetfölötti eredetet.

S ennek a *mikéntnek két szála* van. Az egyik a külső történet: ahol előbb nem volt kenyér, most van — nem a természet útján; aki az imént még halott, beteg volt, most él, egészséges — nem a természet módján. Ez a mód kéri a természetből, és félreérthetetlenül kiutal a természeti okszövedékből. A másik, a döntő szál: a természet tényezőin túl közvetlenül Isten a létesítő ok. Az apologetikailag jelentős csodákban a külső lefolyás általában olyan, hogy elutasíthatatlanul fölkinálja ezt a közvetlen isteni szerzőséget; és ezért alkalmasak arra, hogy igazságtanúsító jelek, hihetőségi indítékok legyenek.

Nos, az eddigi meggondolások és az imént tett megállapítások oda utalnak, hogy a glosszologia nem ilyen csoda. Fenomenológiailag, vagyis ha csak magában tekintjük, mint jelenséget, nem különböztethető meg teljes bizonyossággal a nem-keresztény glosszoliától, amint Richtstaetter gondolja. Maga Szent Pál eziránt nem hagy kétséget: ő ad kritériumokat az igazi nyelveken-szólás megkülönböztetésére (lásd alább); de egyik sem

¹ *Thom.* De pot. 6 2 ad 3.

² *Schütz*: Dogm. I², 65.

támaszkodik a jelenségi, pszichikai mozzanatra. Kifejezetten megmondja, hogy a hitetlen vagy be nem avatott a nyelveken-szólókat akár őrzöngőknek is nézheti. Tehát a glosszolia nem alkalmas arra, hogy hitet keltsen, hanem mivoltának fölismeréséhez hitet föltételez.

Tehát a glosszolia a mirabile *supernaturale secundum modum*-nak egy külön faja, melynek közvetlen oka (a causae secundae síkján) Isten, mint minden csodában, de megjelenésének és lefolyásának mikéntje ezt nem mutatja, miként az apologetikai értékű csodáknál; hanem ezt rajta kívül eső mozzanatok döntik el, melyek csak a hit talaján fakadnak. E tekintetben a nyelveken-szólás hasonlít az üdvös tethez (actus salutaris), amely (mint pl. egy fohász vagy irgalmassági lelki tett) magában, mint jelenség nem különböztethető meg teljes biztonsággal a hasonló tartalmú, merőben természeti tettől, hanem rajta kívül eső kritériumok döntik el, hogy nem merőben természeti, hanem kegyelmi tett: pl. a hitből merített indíték és Isten kegyelmi együttműködésébe vetett hit (facientibus quod est in se, Deus non denegat gratiam¹).

S ebben van a glosszolia *metodikai jelentősége*: maga Szent Pál elének ad itt egy teológiai kategóriát, melynek tartománya egészen a természet birodalmának határáig tolja előre a maga bástyáit, s így megadja a jogosultságot és szempontot 1 Kor 12–14 egyéb karizmáinak is helyes méltatására, és ami éppoly jelentős: azoknak a csodás jelenségeknek helyes értékelésére segít, melyeket az okkultizmus és a vallástörténet ad föl.

Ti azok a *korintusi karizmák* nem magukban, jelenségi jellegükben, hanem okukban természetfölöttiek, és így nem az a hivatásuk, hogy hihetőségi indítékok legyenek, hanem üdvtörténeti jelentőségük, és elsősorban a glosszolia jelentősége abban van, hogy a) kézzelfoghatóan mutatják, hogy Isten országa nem a szegényességnek országa. A Lélek semmit sem vet meg abból, ami igazi érték, még akkor sem, ha az emberek kezén olyan könnyen negatívumra fordul. A keresztényeknek semmit sem kell nélkülözniök abból, ami igazi életmozzanatként megvan másutt. „Omnia vestra sunt”, mondja a Lélek: minden a tiétek, a kifejezésnek az a sajátos világa is, ahol a túlradó érzelem szétveti a gondolatkifejezésnek nyelv-szokás teremtette formáit, és töredékeiből, darabjaiból káprázatos, új mozaikot alkot feszülő életérzése és szent pajzánsága számára. b) Ezért érthető, ha az első pünkösöd másnapja, a Lélek tavasza is visszhangzott

¹ Aki megtesz minden tőle telhetőt, attól Isten nem tagadja meg a kegyelmet.

az újraéledésnek ettől a madárcsattogásától és csicsergésétől. Kellott az ősegyházban, a Lélek-áradásnak ez a jele is, hogy egyrészt így is kifejezést keressen a kifejezhetetlen, mikor maga az Isten végtelen Szeretete, Élete, Lelke látogat reá a vergődő emberre; másrészt, hogy ez is lendítője legyen az ifjú evangéliumi fa meggyökerezésének. A friss ültetésű fának nem szabad eltávolítani semmiféle hajtását, ha nem éppen alkalmas helyen fakad is: kell ez a begyökérezéshez. Viszont a már jól begyökerezett fának lenyesik oldalsarjait, hogy egész életereje koronájába menjen. Nyilván ezért is húzódtott vissza a glosszologia a későbbi Egyházban.

Nem mintha nem maradt volna meg Isten Egyházában az a gyökér, amelyből sarjad minden igazi glosszologia. Ha Isten bősége reálátogat alázatos teremtményére, első boldog meglepődésében szava vagy néma elképedés, vagy dadogás, vagy „ezer dőreségbe” bomló szent csacsogás. De túlzás és hamar általánosítás *Richtstaetter tétele*: a korintusi glosszologia a misztikai szent megittasultság nyilvánulásaival azonos. Szent Pál ugyanis nem hagy kétséget aziránt, hogy az ő korintusi hívei, főként a „nyelvhajhászok” ugyancsak nem állnak a lelki tökéletesség misztikai fokán; sőt! Aztán a korintusi glosszologia gyülekezeti jelenség, nem magányossági, mint a misztikusok lelki megittasultságának „nyelvei”. Nem is lehet kimutatni, hogy ez a misztikai állapot okvetlenül „nyelvekre” tör. Itt tehát nem forognak fönny egyértelmű azonosító vonatkozások, hanem csak annyit lehet mondani: azonos a végső pszichikai gyökér, ti. az, amelyből a fönt jellemzett expresszionizmus fakad. Ez jelentkezhet a vallási megelégedésnek már kezdő fokán is, mint a korintusi-aknál; és kísérheti legmagasabb fokát, mint Szent Pálnál is.

Így a glosszologia jó metodikai kulcsnak kínálkozik azon a területen, amely mindig „crux” volt a hittudomány számára, értem azt a területet, ahol a természet és természetfölötti lét érintkeznek és egymásba járnak. Igaz, ezen a ponton vetődik föl az alapvető nehézség is: A mi álláspontunk a racionalizmusnak, ill. naturalizmusnak hajt a malmára: Ha a glosszologia mint jelenség elvben nem különbözik a rokon vallástörténeti és pszichológiai jelenségektől, akkor igazuk van a racionalistáknak, akik az egész természetfölötti világot pszichikai konstrukciónak minősítik.

Ez a „nehézség” már mint *dialektikai* gyakorlat sem sikerült. Hisz a jelenségrendi hasonlóságból létrendi azonosságra következtetni (ezt teszi az ellenvetés) meglehetősen vaskos elvcsúsztatás. Ha azonban iskolázott teológus is magáévá tenné, még súlyosabb elbírálás alá esnék.

Mindenekelőtt kimutattam, hogy ez az álláspont nem más, mint *magának Szent Pálnak álláspontja* teológiai megfogalmazásban. Azután pedig

gondolkodóba ejtethet, hogy Szent Pál ismeri a vallástörténeti és pszichológiai párhuzamokat, és mindamellett nincs kísértve úgy oldani meg a gordiusi csomót, melyet a korintusiak glosszologia-hajhászása fölád neki: „Pogány dolog az; merő természet, a Léleknek nincs hozzá köze”. Hanem ellenkezőleg: nem ítéli el és nem fojtja el, sőt biztat rá. De — *határozott kritériumokat ad*, amelyek segítségével a Lélektől jövő nyelveken szólás mint ilyen fölismerhető és megfelelően megbecsülhető.

Szerintem *két ilyen biztos ismertetőjegy van*. Az egyik tartalmi: 1 Kor 12, 2. S hogy ez mennyire biztos próbakő, mutatja a pünkösdmozgalomnak egy kiábrándultja, akit az térített észre, hogy a nyelveken-szólók részéről elhangzott „átkozott a Krisztus” és „Imádjatok engem.” Ez a kritérium részben egyetemes, de csak negatív (aki átkozza Krisztust, abban nem szól a Lélek), részben pozitív, de ebben nem általános (csak a Lélekben lehet mondani: Krisztus az Úr). A másik jelentősebb és átfogóbb: a föltétlen beilleszkedés az egyházi fegyelembe, és ennek legmélyebb oka: „Isten nem az összevisszaságnak, hanem a békességnek Istene” (14, 31). S ez az a kritérium, mely eleve elítéli a 19. századi felekezetek és a 20. századi „pünkösdmozgalmak glosszolaliáit”. Akadnak ugyan ott komolyabb jelenségek is, de még azoknál is föltűnt már a józanabb kortársaknak is, hogy a „nyelveken szólók” többnyire fecsegő természetű vagy bárdolatlan, fegyelmezetlen emberek, vagy alacsony társadalmi helyzetű nők, akik a gyülekezetben való fontoskodásukkal kompenzálják sorsuk mostohaságát — főként nők; ami eleget mond, ha az 1 Kor 14, 34–36 reflektorába állítjuk.

Szent Pál itt is egy rendkívül kényes dolgot a szuverén mester kézlejtésével odahelyez, ahol egyedül van meg a kezesség a természetfölötti eredetre és gyümölcsökre nézve: a Krisztus tanításán és törvényén tájékozódó isteni tekintélyen fegyelmeződő, Lélekből élő Egyházba. Ezzel az Apostol évezredek: elővételezett, és megóvta a Lélek-járást attól, hogy a subjektívizmusnak, önkényeskedésnek és önámításnak lápjába vesszen, mint a protestáns pneumás sekták. Megint egy fogható jele *az Egyházat vezérlő külön Gondviselésnek*.

6.

Hátra van még, hogy témánkra vonatkozó *néhány következtetést* vonjunk le ebből a szentpáli állásfoglalásból.

1. Minthogy a korintusi nyelveken-szólás a jelenségsoron elvben rokon

a vallástörténeti és pszichológiai párhuzamokkal, ezért szabad a miként-jének és lefolyásának részletesebb megismerése számára azokat a *párhuzamokat fölhasználni*; természetesen kellő óvatossággal. Részben ezzel a célzattal ismertettük. Nem párhuzamok persze a külön új „nyelv”-alkotások, már a merő immanens kritika alapján sem. Flournoy-nak nem volt nehéz pl. H. Smith „Mars”-nyelvéről kimutatni, hogy az volta-képpen csak a francia szókészlet és szófűzés helyettesítése, amint a fönt idézett példa nyilván elárulja; még a merőben fonetikai szerepű francia *t*-nek is megvan a Mars-nyelvi egyenértéke: *m*. Sőt Szent Hildegárd „ignota lingua”-járól is megmutatta már Grimm és Pitra bíboros, hogy német, latin és félreértett héber szóknak bizonyos szabályok szerinti torzítása.

2. A mi teológiai állásfoglalásunk alkalmas arra, hogy némi világot vessen a glosszologia ellenadományára, az *értelmezésre*, melyről Szent Páltól mindössze azt tudjuk meg, hogy a közösség szempontjából nagyon kíváncsú volt, de sokkal ritkább, mint a nyelvek adománya, és többnyire nem az kapta, aki nyelveken szólt, hanem más.

Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a „nyelvek-értelmezése” *nem olyan, mint az exegézis*. Hisz akárhányszor csak indulatszók vagy szó- és nyelv-szerű töredékes képződmények, amikre támaszkodhatik. Aki a glosszoliát úgy veszi, mint egy rendes, bár ismeretlen nyelvet és úgy akarja értelmezni, teljesen rossz nyomon jár. Érdekes és tanulságos ellenbizonyíték a mormon gyülekezetekben eléggé elterjedt értelmezés csődje. Egy hívük, aki már régebben gyanút fogott, a gyülekezetben egyszer adta a nyelven-szólót. Azonban egy a gyülekezet előtt teljesen ismeretlen indiánus nyelven beszélt. Nyomban jelentkezett egy neves „értelmező”; azonban egészen mást értelmezett.¹

A dolog természete szerint lehetséges olyan értelmezés, hogy a glosszologia alkalom (causa occasionalis) arra, hogy vagy a nyelven-szóló, mikor rendes tudatszínvonalra ér, vagy egy a hallgatói közül a rendes gondolatközlés nyelvén beszéljen. S ez értelmezés lesz abban az esetben, és csakis abban az esetben, ha a szívek ismerője és irányítója, maga Isten rendeli együvé a nyelven-szólást és az értelmezést. Ez az értelmezés tehát *csakis a természetfölötti síkon* lehetséges, és valószínűleg a szentpáli esetben ez volt általában a tényleges értelmezés.

Lehetséges egy másik fajta értelmezés is, a merő természeti síkban is.

¹ Cutten i. m. 72. kk.

Ti. a nem abnormis ún. természeti glosszolia sokszor beszédszerű benyomást tesz, sőt az istendicsőítés vagy könyörgés vagy hálaadás vagy buzdulás stb. benyomását. Különösen finom érzékű emberek ezt az általánosabb jellegű, inkább érzelmszerű tartalmat meg tudják fogni és bizonyos korlátok közt a rendes gondolatközlés nyelvén meg is tudják fogalmazni — olyanformán mint némely embernek külön tehetsége van arra, hogy egy zenét, festményt, színhatást „értelmezzen”. Ami megtörténik a természet síkján, a természetfölöttiség régiójába is átemelhető, és így nem kell elzárkózni az elől a lehetőség elől, hogy a korintusi gyülekezetben ilyen értelmezés is esett.¹

S ezen a vonalon szabad talán még egy merész lépéssel tovább menni. A merő természeti glosszolia pszichológiai elemzése megállapítja, hogy itt döntő jelentősége van egy érdekes pszichológiai ténynek: „a tudatlan belső élet itt közvetlen szoros oksági vonatkozásba jut a beszélő szervek idegeivel”. Rust² ebből azt következteti, hogy itt tér nyílik nyelvbölcseleti fölfedezésekre, mert „itt a hang-kifejezés közvetlen, úgy szólván mechanikai kapcsolatba jut a lelki élménnyel, míg a tudatos beszédben az iskolázott elme és akarat közbeiktatódása miatt a dolog sokkal bonyolultabb”. Ez más szóval annyit jelent: Ha valahol, itt van némi remény arra, ami fölött a szaknyelvészek már napirendre tértek,³ hogy ti. az ősnelv kérdéséhez közelebb férközzünk — az ősnelvet természetesen nem történetileg véve („Ádám nyelve”), hanem bölcseletileg: belső élményeknek *természszerű* nyelvi kifejezése.

Ha egyáltalán lehetséges ez az ősnelv, akkor az ott van az összes történeti nyelvek lelkében és ott ül gyökerükben; s akkor az is lehetséges, hogy az a Lélek-áradás, mely az embert legmélyebb mélységeiben kavargat föl, megérinti és újból neki zsendíti a nyelvi kifejezésnek ezt az ősgyökerét is. És akkor a valódi glosszolia nem más, mint ennek az ősnelvnek egy-egy töredéke, mely hazajár a legmélyebb élménynek, a Lélek-láto-

¹ Teljesen járhatatlan azonban az az út, amelyre Pfister lépett. Ő a Freud-féle lélek-elemzés kulcsával akarja megnyitni a glosszolia rejtélyét. Aki csak némi bölcseleti iskolázottsággal olvassa kísérleteit (pl. Psychoanalytische Methode, 193. kk), annak éppen itt szinte kínosan arcába vág a freudi módszer pszichológiai alaphibája: Ha a hívó eszmetársítás rávezet bizonyos „ősélményekre”, még egyáltalán nem következik, hogy azok az „ősélmények” szerzették a hívás anyagául szolgáló képződményt (pl. álmot, „nyelvet” stb.).

² Rust i. m. 17.

³ H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte. 1920. 174. kk; Jespersen i. m. 62.

gatásnak kifejezésére, és akkor az értelmezés adománya is egy csodás „effeta”, mellyel ugyancsak a Lélek érintése megnyitja ismét az emberiség anyanyelvének megértésére az elmének rég megsiketült fülét.

3. Ez, hangsúlyozom, merő lehetőség, de az itt adott összefüggésben több mint „logikai” lehetőség: hittudományos föltevés, hipotézis. De ha vitatható hipotézis, akkor alkalmas arra, hogy belevilágítson a *pümködsdi nyelvcsodába*. Akkor ugyanis szabad arra gondolni, hogy az apostolok a legnagyobb Lélek-látogatás hatása alatt ezen az ősnnyelven szóltak, és a hallgatóknak ugyancsak a nagy Lélek-látogatás tüzeiben, megnyílt az általában zárt füle a megértésre, és az értés pszichológiai törvénye szerint természetesen ki-ki a maga nyelvén hallotta. Hogy a korintusi glosszologia és a pümködsdi nyelvcsoda között összekötő vonalak is léteznek, nem lehet kétséges az előtt, aki eszébe veszi, hogy a külső benyomás a „be nem avatottak” előtt ugyanez volt: ApCsel 2, 13 vö. 1 Kor 14, 23. Szent Péter is meglátta ezt a kapcsolatot ApCsel 10, 47¹. Bizonyos, hogy ApCsel 2-vel ez a föltevés nincs ellentétben. De persze ez még korántsem igazolás. A jelenség-magyarázó hipotézis tudományos útjának három állomása van: „observer, supposer, vérifier”.¹ S a harmadik állomástól itt nyilván még igen távol vagyunk.

(Titok tudománya, 163 – 196)

A szerkesztő megjegyzése. Hubay Miklós írja „Napló nélkülüm” c. kötetében (Bp. 1978. 405. lap):

„Kiszera méra bávatag 1966. dec.

Schütz Antal hittudományi dolgozatai között egy rendkívüli érdekeset találtam a *glosszoliadról*.

Arról az ősegyházban gyakori jelenségről, hogy érthetetlen nyelven kezdtek el a hívek beszélni.

Schütz is kapcsolatba hozza ezt a csodás jelenséget a gyerekek madárnyelvével. S mi pedig már további kapcsolatba hozhatnánk Karinthy halandzsájával és Ionesco zagyva dialógusaival, szürrealista versekkel, Weöres kitalált nyelven írott verseivel stb.

A XX. századi irodalom efféle jelenségeinek mélyebb megértéséhez érdemes volna elolvasni nemcsak ezt a Schütz-tanulmányt, hanem a teológiának azokat a klasszikusait is, akikre Schütz – mint e jelenség szakértőire – itt hivatkozik”.

¹ Lásd E. Jacquier: *Les Actes des Apôtres* 1926; különösen 739 – 742.

² megfigyelni, feltételezni, igazolni

STRUKTÚRTÖRVÉNYEK A DOGMÁK VILÁGÁBAN

A legmélyebben meggyökerezett és ezért a legtermékenyebb teológiai igazságok egyike az a tanítás, melyet már az ószövetség is hirdet ún. bölcsességi könyveiben, hogy a *Bölcsesség* teremtette a világot — az a Bölcsesség, amely ott játszadozott az örök Isten színe előtt, tehát a teremtésben nem kényszeredetten, nem nehézkesen, nem kötötten, hanem könnyed, játsszi, szabad alakítással érvényesül, de mindig mint az egészet és a részleteket mindenestül átjáró bölcsesség.

Ennek közvetlen következménye, hogy műve, a teremtés, és a teremtés hegyébe emelkedő kegyelmi világ minden ízében kozmosz, mundus, világ; azaz hordozza és hirdeti ezt a bölcsességet mint ékesség, mint színtisztaság, mint világosság. A gondolkodó ember, akitől még a természetrajz sem tudja elvitatni a homo „sapiens” jellegét, van hivatva arra, hogy a világot átfogó és a világ fölé emelkedő elmélődésben, a tudományos munkában is, fáradhatatlanul és nem enyésző reménnyel fűr-késsze ennek a tökéletes bölcsességnek a nyomait, akár eszmék, akár *törvények* alakjában.

Akik ezeket a törvényeket kb. fél század óta vizsgálják, formailag is, tartalmukból elvonatkozottan, éppen formai szempontból két csoportot különböztetnek meg. Az egyik csoportot alkotják a *természettörvények*, amelyeket az jellemez, hogy matematikailag fogalmazhatók, és hogy a maguk területén a jövőben bekövetkező eseményekre biztos következtetést engednek. A másik csoportot alkotják a *kultúrtörvények*, ahová tartoznak pl. a nyelv alakulás törvényei, a gazdasági törvények stb. Ezek a törvények matematikai fogalmazást nem tűrnek meg, legföljebb analógiásan, és nem engednek a jövőbe utaló biztos következtetést, tehát többek között történeti jóslást sem, amilyen volna pl.: az előző világ-háborúban így és így történt, tehát...

A kultúrtörvényeket szokás *strukúrtörvényeknek* nevezni (A. Müller). Ez az elnevezés azt akarja kifejezni, hogy a kultúrtörvények csak azt

mondják meg, hogy a megvizsgált terület milyen szerkezetű, milyen a struktúrája, mi van; de arról hallgatnak, mi lesz.

Első tekintetre világos, hogy a teológiai igazságok is tudományelméleti szempontból az utóbbi csoportba tartoznak. De amikor én a dogmák világában keresek struktúrtörvényeket, az elnevezést szűkítem, mégpedig az etimológia irányában. Struere (ugyanaz a fő van a görög sztorennümi-ben, a latin sternere-ben is) annyi mint rétegezni, egymáshoz illeszteni, fölépíteni; tehát struktúra a fölépítés, fölépítettség, szerkezet. E szerint a struktúrtörvény merőben formai mozzanatot nyomatékozik a tartalmival szemben, keresi a tartalmi törvényben, illetve törvényekben az összeillesztés, fölépítettség jellegzetét. Ilyen értelemben a Newton-féle gravitációs törvénynek és Ohm törvényének azonos a struktúrája (m M/r^2).

Már most azt gondolom, hogy mélyebb betekintést ad a dogmák csodálatos világába, új oldalról mutatja meg azt az isteni bölcsességet, amely a természetbe beleszötte és beleépítette a természetfölötti kozmoszt, ha a most megállapított értelemben vett struktúrtörvényeket kutatjuk fel benne. Ez az ígéretes munka nincs elvégezve, sőt voltaképpen megkezdve sincs, bár a teológia egy régi, becsületbeli adósságának lerovásáról van szó. Már *Richardus a S. Victore* megpendíti, de éppen csak megpendíti ezt a grandiózus feladatot: a kinyilatkoztatás történetében kimutatni a rendszert; logikába oldani azt, ami első tekintetre csak esetlegesnek látszó történeti egymásután; kimutatni, hogy ami volt, annak így is kellett lenni. Neki az a meggondolás sugallta ezt az eszmét, hogy a történelmet, a kinyilatkoztatás történelmét is, az a Bölcsesség irányította, amelyet mindenben logika vezet. Szent *Bonaventura* is kicsiny, de éppen a formai szempont és feladat miatt jelentős művében, a „*Reductio artium ad theologiam*”-ban eredeti, termékenyítő, de szükségképp kortörténetileg határolt kísérletet tesz. Arra meg éppen elég utalni, hogy *Szent Tamás* teológiai opusában számos nagyszerű részlettárgyalással találkozunk ugyanennek a programnak értelmében. De a középkori teológusok ebben a munkájukban természetesen nem tájékozódhattak a mai tudományelmélet szempontjain.

Hogy miről van itt szó, azt elméleti meggondolásoknál jobban megmondja a példa. Csak kettő álljon itt magyarázatul, programul, hivatottnak biztatásul.

1. Sok dogma-kettősben olyan vonatkozás állapítható meg, melyet egyelőre jobb név híján a *szabad poláris egyensúly* struktúrtörvényének mondhatunk. Így dogma a pelagiánizmus ellen, hogy minden üdvös

cselekvéshez a kegyelemre föltétlenül szükség van. Az ellentétes és kiegészítő (ennyiben poláris) dogma: Isten mindenkinek bármilyen helyzetben megadja a szükséges kegyelmet. Vagy: minden ember az eredeti bűn részese — személyes hozzájárulás nélkül. A poláris dogma: minden ember Jézus Krisztustól meg van váltva — elvben személyes hozzájárulása nélkül. A polaritás alighanem az egész dogmarendszeren végighúzóódó törvényszerűség (gondoljunk csak azokra a dogmákra, melyek Isten igazságosságának és irgalmasságának összhangját mondják ki). Gyökere abban az alapgogmában van, hogy az isteni Szentháromság ellentételekben valósul. Ennek a törvényszerűségnek jelentősége abból tűnik ki, hogy lehetővé teszi az ellentétel első tag-dogmájának megföllebezhetetlen apológiáját. Azután pedig mélyen bevilágít az Isten természetfölötti kozmoszt alkotó bölcsességének műhelyébe.

Hisz arra tanít, hogy a dogmák világa is aszerint az alapterv szerint van fölépítve, amelyet minden derűs este a fölséges csillagos égről olvashatunk le. Itt is a szédületes tömegű csillagok úgy lebegnek az űrben, hogy kölcsönösen egyensúlyban tartják egymást; nem vaskos megtámasztással, mint a kelet szemlélete és a hindú bölcsesség gondolta, hanem szabadon, merőben egymást kiegészítő, ellentétes irányú erőhatások eredményeképpen. Csakugyan Isten három ujján könnyedén súlyogatva tartja a világot (Iz 40, 12). Itt új távlat nyílik Szent Tamás nagyszabású gondolatához: a természetfölötti világ a természetinek mintájára van fölépítve.

2. Második példánkat szolgáltatják a teológiai *sorozattörvények*. A kegyelemtan általános és biztos tanítása szerint a merő természet erőivel, kegyelem nélkül lehetetlen huzamos ideig megtartani az egész természet-törvényt. Továbbá hittétel, hogy kegyelem nélkül az ember nem képes huzamos ideig kitartani a jóban. Katolikus tanítás, hogy külön kegyelmi kiváltság nélkül (amilyet a Tridentinum szerint az Egyház Szűz Máriának tulajdonít) huzamos ideig lehetetlen minden bocsánatos bűnt kerülni.

Ezt a három charitológiai dogmát közösen jellemzi, hogy mindegyikben a tettek olyan sorozatáról van szó, ahol a sornak egy-egy tagja vagy több tagja is az ember hatalmában van, de az egész sor nincsen. Itt tehát a sor tagjai nem egyenlő értékűek, hanem minél tovább haladunk, annál inkább nő elvégezhetőségük nehézsége, olyanformán, mint egy napi gyaloglásban az utolsó kilométer a teljesíthetőség szempontjából korántsem egyenlő az első vagy harmadik kilométerrel. Ebből következik, hogy itt az egész nem tehető egyenlővé a tagok összegével, hanem mindig jóval nagyobb. Tehát a dogmatikai sorozattörvényekben sem a homo-

genitás, sem az összegezés matematikai törvénye nem érvényesül. A dogmák világának alapjellege semmiképpen nem mennyiségi, hanem határozottan minőségi.

Fürgébb szemnek nem lesz nehéz a struktúrai sorozattörvényhez hasonlókat találni, és így adalékokat szolgáltatni a teológiának ehhez a feladott új fejezetéhez.

(Theologia, XI. köt. 1944 14–16)

SUB SPECIE AETERNI

Az örök valóság és a jelen világ viszonya tekintetében... a katolikus álláspont *polarításban* jut kifejezésre; két pólust mutat, az örök Abszolútumot és az időleges világot. Mindegyik valóság; és a két pólusnak a lét egységébe való hajlása és kölcsönös feszülése adja ki a teljes valóságot. Következésképp a katolikus magatartás is poláris; azaz két egymáshoz tartozó, élő és éltető ellentét feszülési terébe kerül.

Ez a magatartás in idea abban áll, hogy mindkét pólus teljes valóságát és jellegét állítja és összes következtetéseit hordozza; in concreto pedig, minthogy az embernek pszichikailag lehetetlen egy aktusban átfogni egyszerre mindkét pólust, ide-oda jár a két ellentét között. Mikor az egyik póluson időz, kidolgozza annak egész jellegét; közben azonban a másik pólus ellensúlyozó, sőt a másikat valamiképpen háttérbe szorító valóságát szintén elismeri. A következő lépésben erre a pólusra teszi át figyelme súlypontját, és megismétli ugyanazt a poláris hangsúlyozást. Ez a két ellentét között mozgó folytonos ide-odajárás — ez is „dialektika”, abban az értelemben, mint a mai bölcsélet Hérakleitoszt tekinti az első dialektikusnak és Hegelt utolsónak. Ez azonban nem az elv- és álláspont-nélküliség ideges nyughatatlansága, hanem a bonyolultvalóság őszinte követése; komoly ellenképe annak a végletekben kifejtőző, a logikát megcsúfoló, a valóságot erőszakoló hegeli és általában panteista dialektikának, mely előbb-utóbb a két pólus egyikét valósággal tagadásba veszi, és transzcendentizmusba vagy immanentizmusba vész.

A katolikus dialektikai magatartás, mikor *Istennél* időz, annyira eltelik abszolút voltának és örökkévalóságának, léttartalmának és létrejének teljességével, hogy mellette eltörpül, árnyékká, sőt semmivé zsugorodik a teremtés. De viszont a *teremtést*, mely Isten nélkül semmi, tudja mint Isten alkotását teljes odaadással venni; és akkor az telik meg Istennel: Isten képe lesz, a szükséges ellenpólus — kivált az ember. S

ebben a fázisban tűnhetik föl úgy, hogy az ember nélkül Isten nem Isten – ti. a vallási vonatkozás számára.

Ezt a *katolikus dialektikát* érvényesítik utólérhetetlen intenzitással az egész vonalon a spekulatív nagy *misztikusok*, élükön a zseniális Eckharttal, kinek csak az lett a végzete, hogy az ő korában ennek a dialektikának a technikája nem volt eléggé kiművelve, és így beszéde a panteizmus gyanúját kelthette.

A *jelenvilágnak*, az időlegességnek *megbecsülése* és értékesítése ennek a katolikus dialektikai magatartásnak megvilágításában a következő mozzanatokban fejtozók ki:

1. Az alapvető magatartás a *jelenvilágiságnak*, illetőleg a földnek és földi életnek *értékelését* mondja ki. Két pólusát kifejezi ez a fogalmi ellentét: *világ-kerülés* (világiszony) és világ-szeretés.

Ha ti. a világot az örökkévalóság pólusáról nézzük, akkor a Színletnek teljességéhez képest árnyéklétnek, semminek tűnik föl minden más; s ez a nemlét, ez a semmi nem érdemli meg és nem éri meg a fáradságot; sőt ez alkalmas és képes arra, hogy a látszatokba, érzékekbe rögzött embert elcsábítsa az igazi valóságtól és igazi céljától. Ezzel, mint a szellemnek veszedelme, a valóságosságának, az istenességnek akadálya meg van jelölve: mindaz, amit a Szentírás és a katolikus aszkétika így fejez ki: „a világ”. Ezért óv a világtól; és ezért a hívő fut a világtól, sokszor történeti arányokban is: mikor benépesednek a puszták és hegyszakadékok, kolostorok és cellák, és virul az önmegtagadás, a világtól való elszakadás, nem csekélyebb energiával, mint akár a sannyasin-nál¹.

De hogy ezt a világkerülő aszkétikai magatartást egészen más valóság-szemlélet sugallmazza, mint amilyen az indiai monista idealista panteizmus, annak fölséges ellenbizonyítéka, a *világ-szeretés*. Amint ugyanis a katolikus lelkület a létnek a másik pólusára száll, itt mint Noé utolsó galambja, kiköthet és megpihenhet. Neki ez a világ nem a rémesztő szeszély vagy a gonosz maya végzetes szemfényvesztése, hanem a bölcs Isten szerető alkotása. Megérzi ennek az atyai, sőt anyai szeretetnek melegét minden lényen, és megbecsüléssel, szeretettel telik el velük szemben. Csak a szigorú remetéknek vagy egy Asszisi Szent Ferencnek páratlan természet szeretetére kell gondolni; érdemes a liturgia hatalmas arányú teremtmény-megbecsülését is szemügyre venni! Ez a teremtmény-megbecsülés és világ-szeretés közvetlenségben, odaadásban, melegségben semmit nem enged a modern nyugati természet-megbecsülésnek, és

¹ indus szentek kivonulása a világból az őserdőbe

ugyanolyan energiával tudja táplálni a világmegművelés forrásait, mint a merő jelenvilági kultúra és kultúrmunka. Sőt érthető, ha egy Dubois-Reymond egyenest a középkori szellemből származtatja azt a szellemi fegyelmességet, energiát, odaadást és koncentrálttságot, melyből megszületett a modern természettudomány.

Ezzel természetesen adva van a világi *dolgok használatának* nemcsak megengedettsége, hanem egyben *étosza* is: A földi dolgok nem lehetnek céllá, hanem eszköz maradnak; nem válhatnak úrrá az ember fölött, hanem szolgasorba vannak utalva; valamennyi egy-egy ablak, melyen keresztül az Isten-arc néz az emberre és hívja haza; mind egy-egy lépcsőfok az örökkévalóság felé.

Így olvad harmóniába a katolikus magatartásban a világkerülés és a világszeretés két pólusa, amint tiszta eszménységben mutatja az Üdvöztetőnek a világgal szemben való magatartása (Krisztus 24 k.).

2. Ez az alapvető elvi eligazodás a katolikus magatartásnak kulcsa minden *kultúrtevékenységgel szemben*, nem véve ki a gazdaságit sem.

Az örökkévalóság pólusáról nézve ez a tevékenység múltó, értéktelen; s mint kultúrközömbösség jelentkezik minden kultúrmozgalommal, a politikai, gazdasági tevékenységgel szemben. Amin izgulnak e világ fiai, Isten gyermeke azt teljes békességgel nézi. Úgy van vele, mint Dante, aki a Paradisoba való emelkedés közben Beatrice intésére visszanez a földre, azt elenyésző kis gömböcskének látja, és kénytelen elmosolyodni, mikor arra gondol, mennyit fontoskodnak rajta az emberek...

Viszont a *teremtmény pólusáról* tekintve a kultúrmunka Isten örök teremő tervének megvalósítása. Hisz Isten akarja, hogy az ember foglalja el a földet és uralkodjék rajta. Amikor tehát kultúrmunkát végez, Isten-tiszteletet tart. Érthető tehát, hogy az Egyház mindig hatalmas kultúrmunkára érzett indítást, és azt magasabb létrendbe emelte, nevezetesen mikor liturgiájában egyenest Isten trónja elé vitte.

3. Ez a polaritás határozza meg azt a *formai magatartást* is, melynek tárgyi tartalma az idő és örökkévalóság. Bizonyos, hogy a keresztény magatartás étoszát e tekintetben a zsoltáros fejezi ki: Annos aeternos in mente habui, az örök esztendőket forgatom elmémben! De mert az örökkévalóság nem időpontok egymásutánja, nem időfolyam kezdet és vég nélkül, hanem a létteljesség együttessége, ezért ennek az időnek és így az ember életének is minden időpontja az egész örökkévalósággal van együtt, és a kettő között az a vonatkozás áll fönn, hogy minden időpont az örökkévalóságba feslik és ott nyílik el. S mert minden egyes időpont és pillanat az egyes ember számára az örök másvilági lét kezdete lehet, *itt*

érzi magát a hívő leginkább a két pólus ütközőjében és feszülésében. Ebben a feszülésben számára minden pillanat örökkévalóságot jelent:

Nur allein der Mensch
vermag des Unmögliche —
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen (Goethe).

S miként minden pillanatról az örökkévalóságba tud lépni elgondolásban és akarásban, sőt a halál kapuján át a valóságban is, ugyanígy minden időpillanatot és az időszornak azt a részét, mellyel együtt fut földi léte, tudja pillanatnak tekinteni. Ezért a katolikus lelkiület bele tud merülni a pillanat szabta föladatokba úgy, hogy Józsuaként szeretne odakiáltani az időnek: Nap megállj, és hold ne mozdulj. S ugyanakkor egy gesztussal mindent ott tud hagyni, mikor hívás hangzik „az örök halmok” felől. Ez adja azt a sajátos *katolikus életstílt*, melyet Szent Pál így jellemez: „Az idő rövid. Most már az van hátra, hogy azok is, akiknek feleiségük vagyon, olyanok legyenek, mintha nem volna; és akik sírnak, mintha nem sírnának; és akik örvendeznek, mintha nem örvendeznének; és akik vesznek, mintha nem volna birtokuk; és akik élnek ezzel a világgal, mintha nem élnének. Mert elmúlik ennek a világnak alakja” (1 Kor 7, 29–31).

4. Az egész *keresztény életétosz* ennek a polaritásnak a jegyében áll: örök élet és örök halál borongó felhőzete, a pillanat mérhetetlen komolysága és felelősségének nyilallása egyfelől; másfelől pedig a pillanattal, a múlással, e világgal szemben az a gondatlanság, melyet valaki szellemesen hasonlított az ágon gondtalanul himbálódzó madárhoz, mely nem törődik azzal, hogy az ág esetleg eltörik, hisz neki szárnya van. Ez a gyermekded gondtalanság e világgal és minden javával szemben adja azt a katolikus népjelleget, melyet mondjuk Manzoni Jegyeseiben lehet tanulmányozni.

S így tények erejével rácăfol arra az *okvetlenkedésre*, mely a másvilágon tájékozódó katolikumot folytonos rettegés, ijedtség és féllábonugrálás állapotának szeretné bélyegezni. Mintha a katolikus ember nem tudna igazán örülni ennek az életnek, hisz folyton arra kell gondolnia, hogy esetleg most dönt végleges sorsáról; és nem örülhet igazán a másvilágnak, mert folyton a kárhozattól kell rettegnie. S minthogy az örök életre tette rá úgyszólván minden kártyáját, még attól is kell rettegnie, hogy majd a valóság rácăfol, hogy a halálban majd arra ébred, hogy — semmire sem

ébred. Oh Christ, so spricht der Atheist, wie du doch betrogen bist, wenn der Himmel eine Fabel ist! Erre az okvetetlenkedésre szabad a katolikusnak jó humorral a vers folytatásával felelni: Oh Atheist, wie aber du betrogen bist, wenn die Hölle keine Fabel ist! Egyébként pedig tudja, kinek hitt; és tudja — összes fejtegetéseink ezt igazolják, hogy a másvilág biztosabb valóság, mint ez az érzékelhető valóság.

Ezért *a halál színe előtt* is a helyes keresztény magatartás a katolikus polaritás eredője. Az ízig-vérig katolikus lélek teljességgel át tudja élni a halál tragikumát és elégikumát:

Der Mensch erfährt, er sei auch wer er mag,
ein letztes Glück und einen letzten Tag;
és ugyanakkor Avilai Szent Terézzel mondja:
y tan alta vida espero,
que muero, porque no muero.¹

Megérti és ujjongó lélekkel megéli Borromeo Szent Károly lelkületét: mikor ebéd után valamely udvari papja fölvetette a kérdést, ki mit csinálna, ha egy óra múlva meg kellene halni, általában a közvetlenül kínálkozó feleletek hangzottak el; csak a Szent felelte: tovább billiárdoznom. És érti és megéli Nagy Szent Albertet, aki halála előtt három nappal már senkit be nem engedett a cellájába. Mikor jött látogatni őt a kölni érsek, és bekopogtatott: Itt van-e Albert, azt a feleletet kapta belülről: Itt „volt”.

S ez az örökkévalóságról való elmélésünk vége és foglalata:

Egyedül a katolikus magatartás épül föl következetesen és mindenestül a valóságon. Vallja és vállalja ezt az időleges, múló világot olyannak, amilyen a valóságban: az örökkévalóságból tör elő, az örökkévalóságban áll fenn, és az örökkévalóságba szakad folyama. És vállalja az ebből eredő polaritást: világkerülés és világszeretés, kultúrközömbösség és kultúrlelkesedés, pillanatszerűség és örökkévalóságra való berendezkedés, gyermekded nemtörődomség és gyökeres komolyság a pillanattal és a világgal szemben. Tudja, hogy ezek a szertefeszülések a véges és gyarló ember kezében tudnak szertegurulni — egyesekben és történelmi fázisokban tudnak mint egyoldalúságok jelentkezni; s e tekintetben nem tagadjuk, hogy pl. Remete Szent Antal korának étosza más, mint II. Gyula koráé.

S mégis, ennek a polaritásnak élő és éltető harmóniája mint föladat ott áll minden katolikus előtt, és mikor vállalja ezt a föladatot, teszi ezt abban a tudatban, hogy eleget tesz a maga egyéni keresztény hivatásának:

¹ és oly fölséges életet remélek, hogy belehalok abba, hogy nem halok meg.

Werde, was du bist! és eleget tesz a közösségi hivatásának: építi Isten országát. Ebben a vértetben bizvást szemébe néz azoknak a harcoknak és mérkőzéseknek, melyekbe beleállítja e kor jelenvilágisága és a keleti gondolatok betörése. Tudja, hogy voltaképpen idő és örökkévalóság harca ez — az ember örök problémája.

Ennek a problémának kulcsa és ezzel a harc kimenetelének záloga a kezében van: — azt a kimenetelt értem, mely időt és örökkévalóságot úgy vesz, amint az van a személyes örök Valóság teremtmői elgondolásában, és amint az fölillant az időbe leszállott örök Valóságnak, az emberré lett Igének a két valóságot egységbe kapcsoló titkában.

(Az örökkévalóság, 320—328. lap)

A TÖRTÉNELEM MINT MEGVÁLTÁS

A történelem... Jézus Krisztus titokzatos életrajza, a skolasztikus teológia „mysteria Christi” tanának kiteljesedése. Ebben a megvilágításban nem más az emberiség tragikuma, mérhetetlen szenvedéseivel, mint a történelem nagypéntekje. Szent Pál azt mondja: „Örömet szenvedek és kiegészítem testemben, ami híja van Krisztus szenvedéseinek” (Kol 1, 24). A történelem szenvedése teljessé teszi Krisztus szenvedésének mértékét, és a keresztfája lett a történelem kulcsa.

Megrendülten áll a hívő a nagypéntek csodája előtt: Úgy vállalta Isten az emberrel a sorsközösséget, hogy vállalta a tragikumnak, a bűnnek legkiérettebb gyümölcsét, a halált is. O grosse Not, Gott selbst ist tod! kiált föl a középkori passió; s a történelmen végigtomboló hatalmaskodás, kegyetlenkedés, bűn és halálhörgés zúgó árjától agyonijesztett ember először megtorpan: ha Isten is vállalja a halált, akkor annak okvetlenül lesz mélyebb értelme is, mint enyészet és büntetés. És föltámad lelkében az a sejtés, hogy a történelem éjfele csakugyan nagypéntek, melynek értelme és rendeltetése: kivirágozni húsvétban; si tamen compatimur et conglorificabimur, ha vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk (Róm 8,17). És sejtelve kél arról, miért lett a történelem kulcsa ez az egyberótt két igénytelen fa, a keresztfát: Van valami, ami hatalmasabb minden erőszaknál, kegyetlenségnél, furfangnál és démoni elszántságnál; s ez az isteni akarral azonosuló alázatos és teljes engedelmesség; van valami, ami diadalmasabb és hódítóbb, mint a vad önzés, és ez az önfeláldozás; van valami, ami erősebb, mint száz halál és enyészet, és ez a szellemnek fönttartás nélküli önátadása a legmagasabb eszmények iránt. Christus victor, quia victima — áldozatban érik a győzelem; és lassan földereng az a meglátás, hogy a történelemben bűn, bűnhődés, ítélet, és engesztelés, szenvedés, enyészet és megváltódni-akarás, minden ami a mysterium iniquitatis tartalma, voltaképpen csak azért van, hogy sötét háttérből annál diadalmasabban emelkedjék ki az igazság, szeretet

és szentség világa, mely a nagypénteki napfogyatkozás sötétségében ragyogott föl először és azóta el nem borul.

(Isten a történelemben, 182–183)

A történelem a teremtői isteni embereszme kikontakozása, a megváltódás valósulása és Isten országának épülése. A történelmi élethullám kezdése mindig az embereszme, a vége mindig az Isten-közösség. A közép, a közvetítő, az átmenet mindig a váltságnak egy mozzanata: Az ember a maga sokféle testi-lelki adottságával, tehetésével és föladatával a tisztulás útján, az igaz, jó, szép, szent abszolút értékének valószínűsítése útján közösségbe érik. Ez a történést alkotó folyamat. Szemmel látható, hogy itt valamilyen *vezérszerep jut a megváltódási mozzanatnak*, mint amely hivatva van közvetíteni a kezdet és vég között. A megváltó szempontok, erők és eszmények átvieszik a kezdettel adott embervoltot és tisztítják, nemesítik, gazdagítják, érzélik a közösség számára. Így áll a Megváltó a Teremtő és Szentelő között; így a Logosz az Atya és a közösség-teremtő Pneuma között: Omnia ex ipso (kezdet), et per ipsum (közép, közvetítő) et in ipsum (vég)¹.

Ebből következik, hogy ha a történelem bármely fázisában kiemeljük a megváltási mozzanatot és azt elemezzük és jellegezzük, mindig megkapjuk az illető történelmi élethullámnak egész tartalmát; hisz a teremtett ember az, aki megváltódik, és az Isten-közösség az, amibe váltódik az ember. Ha így a történelem vörösfonalát szálakra fejtjük, vagyis ha a történelem folyásán hosszmetsetet készítünk, mindig megtaláljuk az embereszme, megváltódás és közösségbe-szentelés három szálát, melyek mindegyike számos finomabb rostból sodródik. Az *összefogó szál*, melyre végre is fölsodródik a többi, *a megváltódás mozzanata* lesz.

(uo. 269–270)

Jézus Krisztus a történelem közepe, miként a megváltódás folyama a közvetítő a történelmi kezdet és vég között. De ez a történelmi nagy karácsony, Krisztus születése másként közép, mint az egyszerű határ vagy időválasztó. Ti. Jézus Krisztus megjelenése nemcsak a történelemnek időrendi közepe és nagy fordulója, hanem ideális középpontja is; nemcsak fix időkelet: Róma alapítása után a 749. esztendő, hanem egy úttal végigmegy a történelmi időn, mint minden történelmi időpontnak és minden hossz- meg keresztmetsetnek reális vonatkoztatási tengelye.

¹ Minden belőle, általa és érte van (Róm 11,36)

Amikor az első ember átlépte a paradicsom küszöbét, lelkében az elveszett paradicsomnak fájdalmával, megjelent mellette ez a Krisztus az ősevangélium alakjában; és azóta megy vele mindenüvé, hol ember jár, és mindenütt ott van, hol emberlét vagy embertett pattan. És ahová lép, ott adventet készít vagy karácsonyt – akkor is, ha csak néhány Simeon vagy Anna vagy virrasztó pásztorfiú vesz róla tudomást. És nagyheti készít, mikor fölbőszült tömegek Pilátusok előtt feszítőd-meget kiáltanak rá. És húsvétet készít, melynek legtöbbször megint csak néhány hűséges tanítvány és virrasztó asszony az első tanúja. És akik állhatatosak az imádságban és kenyérszegésben (ApCsel 2, 42), azoknak pünkösddöt készít. S mindezt addig, míg be nem telik a választottak száma, és teljessé nem válik az Isten országának népe és a sötétség országától való elválasztása – a végítéletben.

Ez az emberiség igazi története...

(Uo. 277–278)

A TÖRTÉNELMI MA FELADATA

...Az Úristen nem légüres térbe állította bele az embert, hanem *a konkrét történelmi környezetbe*. Ez az a tér, hol az embernek ki kell fejlőznie tehetségeivel és föladataival, a stadion, hol életföladatának pályáját meg kell futnia. És ez a történelem nem úgy csúszott ki véletlenül Isten kezéből egy óvatlan pillanatban, mint a buddhizmus hiszi; úgy hogy vele szemben az egyetlen bölcs föladat történelmietlenségbe, történelemtagadásba, történelmi nirvánába menekülni; hanem Isten teremő, megváltó és közösségteremtő elgondolásának ennek a történelemnek folyamán és a történelem keretei között kell megvalósulnia. Az ítélet a történelemnek nem erőszakos, hatalmi végetvetése, hanem szerves befejezése.

A keresztény lelkiismeret tehát elítéli a *Jónásokat*, kik leülnek a ricinus árnyékába és várják a kénköves tüzes esőt a bűnös Ninivére, és éppúgy elítéli a *Lótnékat*, kik menekülnek ugyan a tüzes istenítélet elől, de — visszanéznek. Ezek az ancien régime emberei, kik letűnő történeti fázisok letűnő tartalmait akarják magukkal vinni az új időkbe, vagy mindenáron régi tömlőkbe akarják tölteni az új történeti fázis új borát. Ezek a történelem kerékkötői, a szellem kioltói (1 Tesz 5, 19), kik addig merednek vissza a múltba lehetetlen vágyakozással, míg sóbálvánnyá nem válnak, és elzúg fölöttük a történelem eleven árja. A kereszténység az ő hívőinek arcát kétségtelenül a jövőbe irányítja, éppen azért, mert a nem múltó értékekbe, a szó legteljesebb értelmében vett tradícióba gyökerelteti bele lelküknek minden rostjával. A keresztény lelkület az advent és az eszkatológia lelkülete: minden ma, minden történeti fázis az utolsó szakaszban foly, a szellemek oszlásában, a sorsdöntésben (lásd Krisztus 240. lap). Tehát akinek itt futni kell, vissza ne menjen az omló világba, elvinni köntösét (Mt 24, 18).

Igaz, erőfeszítései és felelősségei az időben is az örökkévalóságnak szólnak, Isten teremő, megváltó és megszentelő nagy gondolatainak. Az igazság, az Isten országa a mának föladata és az egyén számára ma

megvalósítható; és ezért nem gyötri ideges és melankóliás gond a holnapért, mely Isten kezében van. Számára elég a napnak az ő baja, a holnapi nap majd gondoskodik magáról (Mt 6, 34). A hívő tudja, hogy a *történelmi jövő* neki *nem futurum, hanem imperativus*. A jövő Isten ölében van, és a hit Isten ölébe hajtja le a ma gondjaitól és gyötrelmeitől fájós fejt; de teljes erővel nekifeszül a ma föladatának: Magunk mögött hagyván, ami elmúlt, arra terjeszkedik, ami előtte van!

Ezért az a típus sem találja el a helyes történelmi magatartást, mely esetleg izgalommal is, de páholyból ölbetett kézzel nézi, várja és legfőbb chateclair-i nagyképűséggel kukorékolja ki azt a jövőt, melyen dolgozni kellene; esetleg „fiatalokra” hagyja. Az mindig a kétségbeesés vagy rövidlátás romantikája volt, mely azt hitte, hogy a gyermekek általában tudnak történelmet csinálni, nevezetesen ismét föl tudják szabadítani a történelemnek az idősektől kátyúba rántott szekerét (gyermekek kereszteshadjárata, 1212). A *fiatalság* közvetlenül nem a történelembe, hanem az idősebb nemzedékekbe kapcsolódik — sokszor negatív beállítással is; és már ezért sem hivatott a történelem kormánykerekéhez ülni. Főként azonban amaz egyszerű oknál fogva nem, mert néhány év alatt elhervad — virág, mely alkalmas arra, hogy a tavasznak színt, reményt adjon, de nem alkalmas arra, hogy maga elővarázzolja azt a tavaszt, melynek ő egyik terméke.

Az már most a ma föladata az egyes számára, hogy mindenestül *vallja és vállalja a történelmi holnapután tartalmát*, és nevezetesen annak alappozzatát: a bensőség, *lelkiség* hitvallójának, ha kell remetéjének, ha kell vértanújának lenni. A lelkiséget, a belső világot ismét föl kell fedezni, és élethalakító meg történelemalakító erejét ismét el kell hitetni ezzel a hitetlenné lett vagy tamáskodó nemzedékkel. Mindenkinek a lelkében feszül a bűvös húr, melyet oly kevesen tudnak ma megszólaltatni.

Ha ez a rejtett muzsika megszólal, és vele a műzsák világa ismét föltámad, akkor, és csak akkor, fölöldődik a gazdasági válság, mert lesznek akkor gazdag szegények, akik elragadó nagy stílusban megmutatják, hogy nemcsak kenyérrel él az ember, jóllehet tudják, hogy kenyér *nélkül* nincs földi élet. De ha a mindennapi kenyérrel beéri mindenki, akkor jut belőle minden becsületes Miatyánk-imádkozónak. S ebből a bensőségből majd *megszületik a közösség*-alkotó és fönttartó erő. Hisz akikben egy lélek van, azokat együvé tereli tikos gravitáció ereje, és megszületnek majd azok a keretek is, melyekben az egyesek történelmi lelkülete és lelkiismerete, az egyesek történelmi akarata történelmi erővé tud válni. . .

Egyesek azt hiszik, hogy nekik az individualizmust kell átmenteni a

jövőbe. Nem; miként a szervezett és rendszerré tett individualizmus, úgy ez az egyéni individualizmus is a múlté; nincs hivatása a holnapra. Halottak őt, és holtakat temetnek. Már a 19. század fordulójában néhány világosabb szellemű ember mást hirdetett a szellemerkölcsi gyógyulás számára... Ez a történelem nagy valósága: az eleven *belekapcsolódás* azokba a nagy *történelemkezdő és éltető adottságokba*, melyek Istentől jöttek, melyeknek időbeli kifejtőzése a történelem lényege. A történelemmel szemben tehát az oldotta meg a maga föladatát, az biztosítja a viszontagságokon és kudarcokon fölülálló, férfiasan nyugodt és mégis termékeny belekapcsolódását a történeti folytonosságba, aki a történelem és idő fölötti értéket vallja és vállalja mint a mának föladatát: „als die Forderung des Tages”.

(Isten a történelemben, 306 – 310)



DR. SCHUTZ ANTAL
1880 - 1951
PIRISTA EGYPTI MI. I. A. A.
S. DEUM DOCUIT

TARTALOMJEGYZÉK

Lékai László: Előjáróban	5
--------------------------------	---

I. RÉSZ : A MESTER

Sík Sándor: A mester	13
Koncz Lajos: Schütz Antal, a dogmatikus	15
Sóczó Ferenc: Schütz Antal, a filozófus	45
Belon Gellért: Schütz Antal, a tanár	71
Tuba Iván: Schütz Antal és a történetteológia	83
Előd István: Schütz Antal pályája és irodalmi munkásságának bibliográfiája	107

II. RÉSZ: SZEMELVÉNYEK

A Miatyánk parafrázisa	133
A munka	136
Részletek „A kegyelem mivoltáról” című cikkből	139
A kegyeletes lelkiület és dogmatikai indítékai	156
Jézus Krisztus személyiségének csodája	165
Az Eucharisztia helye a hitrendszerben	171
Boldogasszony éve	181
A szentek legtudósabbja és a tudósok legszentebbje	187
Részletek „A klasszikus ferences hittudomány” című értekezésből ..	200
Az újabb idők legnagyobb hittudósa	227
A glosszológia	237
Struktúrtörvények a dogmák világában	261
Sub specie aeterni	265
A történelem mint megváltás	271
A történelmi ma feladata	274

ISBN 963 360 157 6

A KIADÁSÉRT FELEL: DR. ÁKOS GÉZA IGAZGATÓ
82/1003 FRANKLIN NYOMDA, BUDAPEST
FELELŐS VEZETŐ: MÁTYÁS MIKLÓS IGAZGATÓ

85—Ft