

egyetemes élet kialakításához s az összehasonlító vallástudomány, mely ma még csak jámbor óhajtás, valamikor legsajátosabb munkája léssen az unitárius szellemnek. Az unitarizmus az egy Istent, a lelki Atyát s az istenfiúságot és így a testvériséget követeli meg, mely utóbbi lehetetlen, ha a vallást illetőleg nincs meg a teljes és viszonyos egybevetés és a lehetőlegesebb az egész ember vallásának kialakítása.

Gondolatunk és eddigi fogyatékos ismereteink szerint a jézusi alapelvek (fundamentum) semmi rövidülést nem szenvednek, legfőbb kibővülnek és az életnek Jézus által nem érintett kérdései is szerves megoldást nyernek.

Nekünk, unitáriusoknak, tehát semmi okunk a félelemre, vagy épen a rettegésre; hanem azon kell lennünk, hogy az összehasonlító vallástudomány kialakulását minél odaadóbban munkáljuk.

Nincs szebb a vallások bámulatos panorámájánál és nincs értékesebb annál a mélységes hittel megáldott optimisztikus hivatásos életnél, amely a világ igaz prófétáit lelkesítette s követőiket áldásával és szentségével betölti.

Ezek alapján kérem, hogy az unitárius papság és teológia a vallások összehasonlításával minél behatóbban foglalkozzék s ezen törekvéseit — elkötelezettségéhez híven — tegye tudományossá, hogy így emez élethivatását is valóra válthassa.

Dr. Kiss Elek,
teológiai tanár.

A modern vallásbölcselet problémái.¹⁾

I. A vallástudomány két ága.

Midőn a vallásbölcselet problémáiról akarunk e helyen áttekinthető képet adni, nem annyira az egyes problémákban kell elmélyednünk, hanem azokat csak — úgyszólván — jeleznünk s elhelyezkedésük és összefüggésük szempontjából megvizsgálunk annyira, hogy ezáltal, a kérdésekben való gondolkozást s a tovább munkálásra való kedvet fölébresszük.

¹⁾ Ez előadás gondolatmenete sok tekintetben Scholz Henrich: Religions-philosophie 1922. és Brunner Emil: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1921. c. műveire támaszkodik s e művekből helyenkint egész részleteket átvesz. Többi forrásaimra a szöveg közben utalok. Az előadás céljánál és feladatánál fogva inkább vázlat szerű.

A vallástudomány, mint a legtöbb tudomány, a XIX. században virágzott föl. A spekulatív-racionalista szellem, mely az újkori bölcseletben Descartessel kezdődik s Hegelben érte el tetőpontját, megbecsülhetetlen gondolatokkal és a világ tüneményeinek semmi más által nem pótolható magyarázataival gazdagította az emberiség szellemi világát. De hiányzott belőle az élettől, a tapasztalattal való közvetlen kapcsolat. Érvényesült ez a szellem nemcsak a szoros értelemben vett bölcsészeten, hanem a szellemi életnek csaknem minden területén: irodalomban, nevelésben, stb., de érvényesült különösen a teológiában, mely az évszázadok történelmi terhének súlya alatt, de másfelől azért is, mert tárgyánál fogva különösen alkalmas volt a legelvontabb spekulációra, teljesen dogmatikussá lett szép lassanként; épen ellentétévé lett annak, amit vallásnak nevezhetünk.

Ezzel természetesen nem akarjuk azt mondani, hogy a dogmatikus és racionalis theológiának a gondolkodás fejlődéstörténete ne vette volna hasznát. Az újkori filozófiának u. n. spekulatív ága, melynek vonalát Descartes, Spinoza, Leibnitz, Hume jelzik, szinte több indítást adott és mindenesetre nagyobb koncepciókat vetett fel, mint Bacon, Hobbes Locke tisztán gyakorlatias jellegű empirizmusa. A filozófiában ez megtörténhetett, mert itt a gondolkodás fejlődésének semmi sem állta útját, de nem tehetette meg a theologia, amely súlyos hagyományok nehéz terhe alatt nyögve, szilárdan ellenállt minden újítási törekvésnek.

Az újkor szellemének, melynek első nagyszerű megmozdulásait, fölséges megsejtéseit oly mesteri kézzel ecseteli Mereszkowskij: Leonardo da Vinci c. pompás regényében, csaknem ötévszázadra volt szüksége, hogy megteremhesse a maga gyümölcseit a szellemi élet minden területén s a múlt század elején a sok üres okoskodás mellett a szellemi élet tényeinek pontos megfigyelése kezdett tért hódítani magának.

Azt a két mozzanatot, mely a XIX. sz. szellemi légkörét megteremkenyítette, a *historizmus* és a *fejlődés* (evolucionizmus) gondolatának megjelölése jellemzi leginkább. Röviden annyit jelent az, hogy a gondolkodás a szellemi élet alkotásait, nyelvet, irodalmat, költészetet a történelmi fejlődés eredményének tekinti, tehát kezdi keresni egyfelől az adatokat e történelmi fejlődés megértéséhez, másfelől a kulcsot a fejlődés törvényszerűségének megállapításához. Magában a történelmi theológiában ez az irányzat az u. n. tübingeni iskola működésében jut kifejezésre, mely végre is a dogmák Krisztusa mellett a történelmi Jézus személyét is kezdi fölfedezni. Ennek vázolója nem tartozik tárgyunkhoz.

A theologia mellett azonban, épen a historizmus és fejlődés szempontjainak hatása következtében e században kialakul egy külön tudomány, mely nem szorítkozik csupán a keresztényvallás tételes igazsá-

gainak megismerésére, hanem a vallást, mint az emberi szellem egyetemes megnyilatkozását a maga általánosságában teszi vizsgálat tárgyává s a kereszténység is annyiban érdekli, mint a vallások fejlődésének egyik megvalósult fokozata.

Ez a vallástudomány már most két vonalban fejlődik ki. Az egyik a történelmi vallástudomány, mely a különböző népek és nemzetek vallását a legkezdetlegesebb fokig visszamenve, igyekszik föltárni, egybevetni a bennük megnyilvánuló közös elemeket, kikeresni s a vallások történetében megnyilatkozó egyetemes érvényű, elvszerű megnyilatkozásokat rendszerbe összeszedni.

Ez a történelmi vallástudomány történelmi módszerrel dolgozik s ennek segítségével teremt rendet adatai között. Ettől függetlenül, bár lehet, ennek öntudatlan hatása következtében is, a XIX. sz. második felében lassankint kialakul a vallástudománynak az a része, mely a vallás tapasztalati tényeiben megnyilvánuló lélektani törvényszerűség alapján, speculativ úton akar eljutni a vallás lényegéhez. A vallástudománynak ezt az ágát nevezzük *vallásbölcseletnek*.¹⁾

A vallásbölcselet, vagyis az a tudomány, amely e névre számot tarthat, ma már nem mellőzheti el a tényeket, amelyek az emberi lélekben a nap-nap után történő vallásos tapasztalatban megnyilvánulnak, de nem is merül el bennük, hanem erre a szilárd alapra a gondolkodás logikai erejének segítségével építi föl a maga tanítását, hogy mi is a vallás tulajdonképen. Ebben a tudományban szintén megtörtént az a nagy fordulat, ami a többiben. A modern vallásbölcselet ugyanis nem kétségtelennek hirdetett isteni tételek és törvények alapján akar leereszkedni a gyarló emberig, hanem megfordítva, az emberi lélek gazdag vallásos megnyilatkozásainak megfigyelései alapján próbál felemelkedni az Isten trónusáig. Ép így van ez a nevelés tudományban, vagy a művészet bölcseletében is. Intelligens és értelmes nevelő ma már nem támaszkodhatik a pedagógiai axiomák elvont bölcsességére, hanem mindenekelőtt megnézi a gyermeket, hogy kivel is van dolga s ehez alkalmazza a maga módszeres eljárásait. A tudományok módszerének eme nagy megfordulása mindenütt látható és pozitív eredményeket termelt. De vajjon a vallásbölcseletben is? Mindenesetre itt is. Új szempontokat, újabb módszereket létesített s lehetővé tette a vallás tüneményeinek oly módon való kezelését, mint ahogy ez más filozófiai disciplinákban is történik. Ami azonban a pozitív eredményeket illeti, ezt mindenesetre más mértékkel kell mérnünk itt, mint más tudományoknál.

¹⁾ L. erre nézve: Dr. Bartók György: A vallástudomány tárgya és módszere. A kolozsvári ref. teol. Értesítője az 1909—10. tanévről.

A vallásnak még lelki megnyilvánulása is nehezen leírható és megfogható jelenség, hát még a tárgya! Ebben a tekintetben különben a vallásbölcsélet is osztozik a filozófiai speculáció más területeivel, ámbár kétségbe nem vonható, hogy tárgya természeténél fogva mindannyitól jelentékenyen elüt s így a szempontoknak, amelyek alapján elbirálják, szintén másoknak kell lenniök.

II. A vallásbölcsélet kialakulásának föltételei.

Hogy a vallásbölcsélet mai alakjában kialakult, azt két körülménynek kell tulajdonítanunk. Az egyik az, hogy a vallás, mihelyt sikerült felszabadulnia a theologia védőszárnyai alól, azonnal önkénytelenül kapcsolatba került egyfelől az *élettel*, másfelől pedig a *bölcsélettel*.

Értsük meg mindakettőt. A XIX. sz. közepe táján a természettudomány nagy föllendülése észlelhető s evvel kapcsolatban a bölcséletben a Conte-féle pozitivizmus lesz uralkodó irányzattá. Csak a tények, csak a tapasztalati adottságok jönnek számításba, minden egyéb, ami speculatio, üres szappanbuborék. Ez irányzat lassanként a materializmus egyoldalúságaiba téved, mely tudvalevőleg a szellemi élet önállóságának teljes megtagadására vezet. Minden tulzó áramlat ki szokta váltani a reakciót. Így történt itt is. A természeti törvények szűkös keretei közé immár teljesen beszorított ember kezdett elégedetlen lenni a kis kalitkával, amelybe berekesztették. Elveszítette magát s meg akarta ismét találni. Nem kapott feleletet a szellemi élet mibenlétére, az élet céljára, az ember rendeltetésére nézve, már pedig enélkül az ember úgy látszik nem tud élni. Ezekre a kérdésekre kellett tehát feleletet adni s ezekben a vallás is bennefoglaltatik, mert hiszen ha az élet céljáról, az ember rendeltetéséről elmélkedünk, el nem kerülhetjük a vallás nagy kérdéseit. A pozitív tudás mellett ismét helyet követelt magának az élet nagy, szellemi értékeiben való hit. Ez a vallás tüneményének a vizsgálatához vezette a kutatókat. A szoros értelemben vett bölcsélet az élet és a jövőfejlődés lehetőségeinek vizsgálatára veti magát s némelyek, mint pl. Nietzsche, a kérdést a vallás nélkül is megoldhatónak tartja. Mások azonban nem tudják elkerülni s így már Euckennél és Guyaunál, de napjainkban Bergsonnál, a szellemi élet vizsgálatában első hely jut a vallásnak.¹⁾

Hogy a vallásbölcsészlet kialakult, abban az előbbinél még nagyobb része van a vallás filozófiával való összekerülésének.

¹⁾ V. ö. Nagy József: A mai filozófia főirányai c. műve; Korunk válsága c. fejezetét.

Itt szemügyre kell vennünk két dolgot, és pedig azt, hogy milyen a viszony a vallásos és a filozófiai gondolkodás között és hogy mit kell értenünk tulajdonképen a vallásbölcselet alatt?

Hogy milyen a viszony a filozófia és a vallás között, e kérdésre nem könnyű megfelelni. A legtöbb filozófusnak voltak vallásos nézetei és volt vallása. A filozófia tulajdonképen sohasem a vallással állott ellentétben, hanem a maga igazságát kizárólagosnak hirdető teológiával, a teologia revelata-val. Hogy ezek szembekerültek egymással, az természetes s erre nincs miért löbb szót vesztegetni. A filozófia azonban a vallással magával soha sem jött komoly összeütközésbe és nem jöhet azért, mert a vallás a szellemi élet egészen más természetű munkájának az eredménye, mint a filozófia. A teologia mindig szerette volna a filozófiát a maga axiomáival uralma alá hajtani, ezért kihívta maga ellen a harcot s Kant kopernikusi tette után föl kellett adnia pozícióját mindott, ahol az emberek néha még gondolkodni is szoktak. A vallás sohasem kerülhetett ellentétbe a filozófiával, mint ahogy két egymással szembe jövő, de különböző sínpáron haladó vonat nem ütközhetik össze. E tény felismerésén alapul aztán az az antipathia, amely van a filozófusokban a teologusok iránt, de sokkal nagyobb mértékben a teologusokban a filozófusok és a filozófia iránt. S áll ez a protestáns papságra sokkal inkább, mint a katolikusra, mely a scholastica filozofia-ban az ő dogmatikus teológiájának alapvetőjét tiszteli. Lehet ezt jóra is magyarázni, ha úgy fogjuk fel, hogy az igazán vallásos kedélyű ember soha sem érzi jól magát a filozófia társaságában, de lehet úgy is felfogni, hogy a protestáns orthodoxia jobban félti a maga kisded köreit a filozófiai vizsgálódástól, mint a katolikus, amely a priori teljesen tehetetlen a dogmával szemben. Különösen csodálatosnak kell tartanunk, hogy nálunk, unitáriusoknál is meg van ez az antipathia a filozófia iránt s ha az antipathia nincs meg, de meg van a közöny vele szemben. Bizonyítja ezt az, hogy egyházi irodalmunkból csaknem teljesen száműzve vannak a vallás mélyebb alapjainak megvizsgálására irányuló önálló törekvések. A szabadelvűség jelszavait próbálgattuk itt-ott kihasználni a magunk igazságainak megerősítésére. Minthogy azonban a komolyabb filozófiai magalapozásra való törekvés hiányzott, ez sem hangzhatott el eléggé hatásosan. Szószékeinkből itt-ott ma is felhangzik a vallásos és filozófiai gondolkodásnak, a hitnek és tudásnak mesterseges szembeállítás. Másképen nem tudom ezt megmagyarázni, mint úgy, hogy a filozófiai kultúra elhanyagolása, területeinek ismeretlen volta téves egyoldalúságokat eredményeztek e téren. Az unitarizmus szellemével semmi esetre sem tarthatjuk a gondolkodás ez irányát összeegyeztethetőnek. Fiatalabb lelkészeinkre s főleg most már nagyszámú

külföldi akadémitáinkra e téren komoly, építő munkálkodás nagy feladatai várnak, csak egy kis szorgalom és odaadás szükséges s a lemondás arról, hogy tehetségeinket minél mohóbban akarjuk aprópénzre felváltani.

De térjünk vissza tárgyunkhoz. A filozófia és a vallás rokonságára a legeltérőbb nézeteket találjuk. Fichte ezt mondja: A világ kezdetétől fogva a mai napig minden vallás — bármilyen alapja is volt — metafizika (filozófia); aki tehát a metafizikát megveti és kigúnyolja, az vagy nem tudja mit csinál, vagy megveti és kigúnyolja magát a vallást is. Viszont vannak nagy vallásos karakterek, akik mindennemű filozófiai speculációval szemben teljesen ellentétes álláspontra helyezkednek. Ilyen volt Luther és Pascal. Az újabb időben pedig Ritschl Albert és iskolája.

Anélkül, hogy egyik vagy másik mellett állást akarnánk foglalni, lássuk először, hogy mi a filozófia. A filozófia az a tudomány, amely minden tudásnak és tudománynak előfeltételeit teszi tervszerű vizsgálat tárgyává, a filozófia általában a dolgok bizonyos osztályainak határozományait nyomozza s ennyiben a legegységesebb osztályokról szóló tudománynak is nevezhetjük. Módszere a reductio, melynek segítségével a következményekről azok előzményeire, tehát a végső előfeltételekre igyekszik eljutni. A filozófia ezt a reductio nyomozást addig folytathatja, míg végül eljut oly tételekre, melyek más előzményekre már nem támaszkodnak. Ez u. n. autonom alaptételek elérése nemcsak célja, hanem egyuttal határa is a filozófiai kutatásnak.¹⁾ A filozófia e meghatározás értelmében arra törekszik, hogy lehető szigorú exaktsággal állapítsa meg a világ s ebben az emberi szellemiség értelmét, jelentését s ésszel fölfogható, tehát racionális strukturáját. Napjaink eme törekvése a filozófiát is, mint egy író mondja: „szigorú tudománnyá“ akarja tenni. E törekvés különben minden nagy rendszerező lelkében élt, különösen Aristotelesnél és Leibnitznál.

Kétségtelen, hogy e mellett vannak a filozófiának mástermészetű fölfogásmódjai is, amelynek értelmében ez a tudomány u. n. világ-mérettan; elsősorban az emberileg jelentősnek, értékesnek minősített dolgokkal foglalkozik s az emberi szellemnek a világgal szemben elfoglalt álláspontját domborítja ki. A léleknek, a kedélynek, „a szívnek“ egy ilyen, mondjuk alanyias természetű filozófiai rendszerben sokkal nagyobb szerep jut, mint az előbbiben. Ez utóbbi is lehet ép oly tudományos, mint az első, hiszen végeredményében egy célra törekszik amazzal. A világmagyarázat végső alapjainak föltárásában azonban több részt juttat a lélektani kategóriáknak, mint a szigorú logikának. Hogy

¹⁾ L. Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. (Első fejezet).

egy ilyen filozófiában a vallásnak milyen szerep juthat, azt röviden kifejteni nehéz dolog volna. Egy Kantnál és Fichtenél pl. a vallás egész világa tisztán ethikai alapokra épül föl, míg Hegelnél az absolutum fogalma egészen metafizikai természetű; Spinoza az ő geometriai módszerével ismét egészen sajátosan jut el az amor dei intellectualishoz. E kérdés kutatása hálás és tanulságos, de mi nem időzhetünk nála tovább. Sietnünk kell rámutatni arra, hogy az első, a szigorú értelemben vett filozófia, hol és mennyiben érintkezik a vallással. Ha itt fogjuk meg a filozófia és vallás viszonyának problémáját, sokkal hamarabb, könnyebben és precízebben célhoz jutunk.

Minden filozófiában van egy olyan tanrészlet, amelyet metafizikának neveznek. Ez a tudomány a való, vagyis létező világ tárgyainak osztályával foglalkozik s az ezek alapjául szolgáló végső előfeltételek természetét kutatja. Tehát foglalkozik pl. a substantia fogalmával, a substantiák összefüggésével, a keletkezés és elmulás kérdéseivel stb. A metafizikai reductio midőn a dolgok föltételeit kutatja azon elv alapján, hogy bármely feltételezett dologra nézve a feltételek száma soha sem végtelen, vagyis más szóval, hogy nincs relatívum absolutum nélkül — eljut az absolutum fogalmáig. A filozófia a legszigorúbb objectiv álláspont mellett is, épen itt a metafizika terén okvetlenül eljut az absolut, személyes, örök, változatlan, leghatalmasabb, a világtól különböző, de arra szüntelenül ható substantia létének felismerésére. És itt van az az érintkező pont, ahol a filozófia és a vallás tárgyi tekintetben megközelítik, mondjuk surolják egymást. Egyezik a filozófia a vallással abban, hogy eljut az absolutumhoz és hogy ezt létezőnek (tehát nemcsak gondolatnak), summum essenek kimutatja. Ennyi és semmi több. Mert ez az absolutum tisztán metafizikai fogalom s távolról sem a teljes isteneszme, csak azzá lesz, ha mint közvetlenül felismert tartalom eszményként hatja át az ember lelki életét. Ekkor azonban már nem mint metafizikai speculáció tárgya, hanem mint a vallásos hit tartalma lép fel tudatunkban.¹⁾

A filozófia és a vallás ezen lényegbeli érintkezési pontja legvilágosabban mutatja egyuttal az emberi lélek eme kétféle magatartását, lényeges és áthidalhatlan különbözéseit is. Ezt a különbséget a következőképen jellemezhetjük: a metafizikai belátás és a vallásos hit úgy viszonylanak egymáshoz, mint a következtetés a közvetlen élményhez. Az isteneszmében, mint a vallásos hit tárgyában, van valami többlet, ami a metafizikai absolutum fogalmában nincs meg. De másféle a bizonyosság is, mely a vallásos meggyőződésből, vagy a filozófus specu-

1) L. Pauler i. m. 77. és 196. l.

lativ bizonyításaiból fakadhat. A vallás intuitív istentudat, a metafizika speculatív világmagyarázat. A metafizika törekvése az, hogy a dolgok lényegét és összefüggését bizonyos végső elvek alapján megértse. A vallás az istentudat közvetlensége alapján, tehát a dolgok összefüggése fölötti létezőből nem vezeti le a világot, mert ez lehetetlen vállalkozás volna, hanem ennek alapján egyszerűen kijelentést lát minden volt és leendő anyagi vagy szellemi természetű dologban.¹⁾ Épen azért a vallás és filozófia viszonyának kutatásánál igazat kell adnunk Leibnitznek, aki azt mondja: Isten megismerése a lehető legkönnyebb s egyúttal legnehezebb. Legkönnyebb a világosság útján, legnehezebb a sötétség útján. A világosság útja a vallásé — a filozófia e tekintetben csak a sötétség útján haladhat. Azért a filozófia a vallást soha sem helyettesítheti, még akkor sem, ha azt elméletileg is teljesen igazolni tudja. A filozófia e téren egyebet nem tehet s ezt meg is tette már több ízben, hogy az alapok föltárásával támogassa a vallásos érzület jogosultságát s adjon a maga módja szerint támpontokat az istenhit igazolásához. Megtette ezt is, de tett egyebet is.

A vallás területén absolutum az Istenségnek egy attribútuma, tehát Isten létezésének előzetes elhívése után következő másodrendű fogalom; a metafizika absolutuma ilyen korlátozásokat el nem ismer. Itt az absolutum minden Istenfogalom nélkül megállhat, sőt egyenesen olyan lehet, mely az istentagadás álláspontjára helyezkedik. Van tehát vallásellenes metafizika, mint amilyen a materializmus, az atheista monizmus, avagy pl. Schopenhauer metafizikája s azért van metafizikaellenes vallás, mely e filozófia spekuláció minden eszközét a priori elhárítja és eltávolítja magától, nehogy kísértésbe essék.²⁾

Ha mindezek után azt kérdezzük, hogy milyen hatása van a filozófiának a vallásra, általában azt felelhetjük, hogy ez inkább negatív, különösen az az avatatlan és lelkiismeretlen kezekben. Magas és tisztult foka kell legyen a vallásosságnak, amely a filozófiát megbirja. Az olyan emberben, mint pl. Martineau, a vallásosságnak ilyen magas foka volt meg, mely a filozófiát nemcsak megbirta, hanem megkövetelte. A vallásbölcselet jelentőségét tehát általában nem abban kell keresnünk, mintha több világosságot tudna teremteni, noha ott, ahol helyes irányban mozog a már meglevőt kétségtelenül megerősítheti, hanem inkább abban, hogy a vallás komplex tüneményében rejlő problémaszálakat kibogozza s világos látást, amennyiben lehet, itt is elősegíti. A vallásbölcselet még mindig nagyon kevesekhez szól, minek oka az emberiség e téren való csökönyös maradiságának és fejtetlenségének az eredménye.

¹⁾ V. ö. Scholz: Religionsphilosophie 149. l.

²⁾ U. o. 152.

III. Vallásbölcselet tárgya, föladata és módszere.

De most már ha eljutottunk a vallásbölcselethez, lássuk mi az tulajdonképen? Mi a tárgya és föladata? A helyes irányban mozgó vallásbölcseletnek két szempontot kell figyelembe venni és összeegyeztetni, ha föladatát teljesíteni akarja. Ez azt teszi, hogy a vallásbölcseletnek figyelembe kell vennie a valóságot, a vallásos életnek nap-nap után történő megnyilatkozásait. Szóval, tekintettel kell lennie arra a tapasztalati anyagra, amely által a vallás az emberiségben megnyilatkozik. Ez azonban nem elegendő e disciplina tárgyának körülhatárolásához, mert fölmerül a kérdés, hogy eszerint a vallásbölcseletnek a vallás mindenemü megnyilatkozására figyelemmel kell-e lennie. Semmiesetre sem. A hottentották, a pápuák vallása, a primitiv vallás más megnyilatkozása a vallástudomány történeti részéhez tartozik, mely a vallás más megnyilatkozásaival foglalkozik általában. A vallásbölcseletnek azonban nem ez a föladata. Ez bizonyos kiválasztást eszközöl az előtte fölmerülő tapasztalati anyagon abból a szempontból, hogy melyek azok az alkotó részek, amelyek a legtisztább, legmagasabb, az emberi szellem méltóságához leginkább illő vallást jellemzik. Egy valóságos vallást keres, de olyant, amely az emberi szellem legmagasabb vallásos érdekeinek hű tükre és kifejezője. Tehát az empirikus szempont mellett egy spekulatív, filozófiai szempontot is tartalmaz. Nevezhetnők e két szempontot ami előttünk jól ismert, Böhm Károlytól származó ontologiai és axiologiai szempontnak. Az első kutatja a vallás tényeit, a másik bizonyos érték-mérővel kiválogatja abból azt, ami a vallás ideális strukturájához szorosán hozzátartozik s attól el nem választható. E kettős szempont figyelembevételével építi fel vallásbölcseletét Scholtz Henrik kiel egyetemi tanár 1922-ben megjelent jeles művében. Ő azt a mértéket, amely az egyik vallást a másiktól megkülönbözteti az istentudat fejlettségében és az istentudatban kifejezésre jutó s avval kapcsolatos értékfogalom kialakultságában látja s a vallást, mely e tekintetben a legmagasabb fokot és a legnagyobb befejezettséget mutatja, *ponderabilis vallásnak* nevezi, s vallásbölcseletét e fogalomra építi fel s minden argumentumát e körül csoportosítja.

A vallásbölcselet e két szempont közül egyiket sem nélkülözheti. Ha a tapasztalatot elhagyja, akkor a vallásból élettelen témát csinál, egy észkonstrukciót, mint amilyen a matematika, ha pedig megmarad pusztán a tapasztalat körében, akkor egy történetileg és lélektanilag kimeríthetetlen anyagot nyer, de mert az értékest az értéktelentől elválasz-

tani nem tudja, képtelen a vallás világos fogalmát megalkotni a mythos és fantázia más alkotásait a lelkiileg értékes ponderábilis anyagtól elválasztani.

Egy másik megjegyzésünk a vallásbölcselet módszerére vonatkozik. A modern vallásbölcselet egészen sajátos módon jár el a vallás problémájának megvizsgálásánál. S ez abban áll, hogy igyekezik e kérdésekkel szemben egy teljesen előítéletmentes álláspontot elfoglalni. Ez annyit jelent, hogy nem indul ki pl. bizonyos lélektani tényekből, sem valamelyes metafizikai alapból, hanem a vallásnak pár jellegzetes vonását megállatpítva, magát a vallás tüneményét és alkotó részeit keresi egyenesen. Tehát nem idegen elemekből következtet a vallásra, hanem a vallást, mint phaenomenon sui generis felismerve, ennek pontos leírása és elemzése által igyekezik felmutatni annak elemeit. Ez az előföltevésmentes leírása a különböző tüneményeknek a legújabb időben lett divatossá a filozofia azon tanrészletében, melyet általános tárgy elméletnek, fenomenológainak szokták nevezni. Azt a módszert, amely az egyes tüneményeket a maguk sajátos eredeti mivoltukban igyekezik megragadni s az így megragadottat pontosan leírni a fenomenológiai leírás módszerének nevezhetjük. E módszerrel dolgozik ma már a legtöbb számbavehető modern vallásbölcseleti mű, az általam ismertek közül a már említett Scholtz Gusztáv műve, továbbá Brunner Emil: Él-mény, megismerés és hit c. műve (1921-ben jelent meg) s Otto Rudolf tübingeni tanár több műve. Ha sok újat nem is nyújtanak — nem is lehet kívánni sem — de a vallás jelenségének sajátos, azt minden egyéb-től megkülönböztető elemeit sikerült és sikerülni fog e módszer által annyira szétválasztani és oly éles megvilágításba helyezni, amilyenre ennek előtte nem igen lehetett gondolni.

Ha már most a modern vallásbölcselet problémái között el akarunk igazodni, a következő megoldásra van szükségünk. Minden előzetes és különös bölcsesség nélkül megállapíthatjuk, hogy a vallásban két elem van: 1. egy subjektív elem, vagyis az, ami bennem végbe megy akkor, amikor én vallásos érzésektől vagyok áthatva és 2. egy objektív elem t. i. az, amire az én vallásos érzésem vagy gondolatom irányul, mindaz, amit földöntúlinak nevezünk, központjában az Istennel. Ez a vallásnak — mondjuk — metafizikai, vagyis az objektív oldalhoz tartozó alkata. A subjektív oldallal a vallásbölcselet két fejezete foglalkozik: A vallás lélektana és a vallás ismerettana. Az előbbi a vallásos élmény lélektani föltételeit, megnyilvánulásának különböző fajait tárgyalja. A másik, melyet az intellektualismus jellemez különösen, a vallást is az ismeretelmélet általános kategóriái alá helyezvén, a vallásban megnyilvánuló gnosishnak ez értelmét, a megismerés funkcióinak a szerepét keresi mindenütt, az értelem munkájának az előtérbeállításával.

Az objektív, vagy metafizikai rész Isten és a kijelentés gondolatai köré csoportosul s e kettő szerepét a vallásnak nevezett tüneményben tüzetes boncolás alá veszi.

Egy külön rész volna a vallás faenomenológiája, mely mindazokat az elemeket szemügyre veszi, melyek a vallásban akár a subjektív, akár az objektív oldalon nyilatkoznak meg, akár földiek, akár földöntúliak s eljárásában mindig a vallásból, mint egészen különös és sajátos jelenségből indul ki. Ez magában foglalja az előbbi fejezetek eredményeit, de csakis azokat az eredményeket, amelyek a vallás sajátosságához legszorosabban hozzátartoznak.

Mindezeket befejezné a vallás értékelméleti jelentőségéről szóló tan, melynek föladata az, hogy a vallásnak az emberi szellem alkotásai között való helyét, valamint az Isten fogalom kozmikus értékét megállapítsa, a többi értékekkel való összefüggését megvilágítsa, hogy rajta tartva minden korok vallásos életének ütőerén a maga újját, az értékelés legmagasabb szempontjaiból mutasson rá a vallás eltévelyedéseire s mutassa meg azokat az utakat, amelyen az igazi vallásosság-
nak az emberi szellem többi nagy értékeivel párhuzamosan haladnia kell. Ime egy teljes és minden igényt kielégítő vallásbölcselet vázlata.

Talán mondanunk sem kell, hogy tudomásunk szerint még egyetlen vallásbölcselet sincs, mely a kívánt szempontok mindenikének megnyugtató és kielégítő megfejtését adná. Sőt épen az látszik meg, hogy a legtöbb szerző egyik, vagy másik irányban elindulva, teljesen egyoldalú módon intézi el a vallás kérdéseit. Csak napjaink legújabb kritikai munkája eredményének tekinthető, hogy most már a gondolkozók kezdenek felemelkedni tudni arra az objektív magaslatra, ahonnan a kutatás céljának egységét szem előtt nem tévesztve, a probléma összes szálait kezükben tartva, annak minden területét igyekeznek egyforma tárgyilagossággal kutatásaik körébe vonni.

Hogy a kérdések tömkelegében világosan lássunk, leghelyesebb, ha mi is a vallás két oldalát, a subjektív és objektív részt külön-külön vesszük szemügyre.

IV. A vallás subjektív, vagyis alanyi alkotó részei. A vallás lélektana és ismerettana.

Ha a vallás subjektív, vagyis alanyi részét tekintjük, illetve ha az ilyen alkotórészek vizsgálatának eredményeit keressük, a valláslélektan-

hoz kell fordulnunk. Hogy azonban a valláslélektan keletkezésének okait és feltételeit megérthessük, egy pillantást kell vetnünk a tudományos gondolkodásnak immár egy egész korszakot megjelölő irányzatára, amit általában psychologismusnak neveznek. Ez a psychologismus, vagyis az emberi tudás tárgyainak tisztán az alanyi megismerés szemszögéből nézése s ebből való levezetése, a mult évszázad utolsó negyedében a filozófiai gondolkodás csaknem minden területén meghonosodott és egész szellemi irányzattá vált. A vallás szempontjából való ismertetése szükséges azért, hogy lássuk mennyiben használt és mennyiben ártott annak, de szükséges azért is, mert a modern vallásbölcselet egész problematikájának az alapját itt találhatjuk meg.¹⁾

Maga az irányzat, mely tulajdonképen Schleiermachtetől indul ki, s Ritschel Alberten keresztül talán épen napjainkban érte el virágkorát, tulajdonképen reakció a középkori egyház és később a XVIII. századi protestáns orthodoxia megmerevedett, élettelen, dogmákkal túlterhelt vallása ellen s ennyiben helyes és jogosult, mert a dogmákban való szolgáló hit helyett az emberi lélek önkéntes tevékenységén alapuló s annak élményeiben kifejezésre jutó, tehát az élő hitet akarta amannak helyébe iktatni. Subjektív anthyopologiai iránynak is nevezhetjük, mint amely valószínűleg a bölcészeti és speciálisan vallásbölcseleti gondolkodásnak Kant-Schopenhaueri nagy fordulatából kiindulva, az emberi megismerés és öntudat centralis jelentőségét hirdeti a tudományos gondolkodás minden lehetséges formájában. Ez irány minden érdeme mellett azt eredményezte, hogy a vallásos gondolkodás teljesen elveszítette hitét és érzékét minden iránt, ami nem emberi, tehát objektív jelentőségű. A történeti relativizmus álláspontjainak egyoldalúságából kifolyólag nem látja meg már azt, ami független a történeti fejlődéstől, a psychologizmus pedig, amint ez Heilernél²⁾ jelentkezik, teljesen elejt mindent a vallásból, ami belőle túl van ez emberen.

A psychologismus az újabb vallásos romantikának és mysticismusnak puhította meg az emberi lélek talaját. A világháború lélekromboló esztendei, melyek a szellemiség egységes és erőteljes életét háttérbe szorítva, helyet adtak a szellemi renyheség ama veszedelmes fájának, mely látva az emberi aljasság és hitványságot, tátott szájjal bámul a semmiségbe, hogy valami csoda megmentse a reázúduló csapások árjából, kedvező hatással voltak a vallásos mystika felburjánzására, a csodavárásra s visszaesést eredményeztek különösen a szellemi élet azon területén, amelyet vallásosnak nevezhetünk. Innen érthetjük meg

1) L. Brunner Emil i. művének 32—59. lapjain található fejtegetéseit.

2) Das Gebet c. művében.

a vallásos hangulatnak a szekták felé fordulását. Korunk vallásos gondolkodásának jellemzéséhez azonban az em'ítetteken kívül más alkotó részek is járulnak, ezek tárgyalásába azonban ez alkalommal nem bocsátkozhatunk.

Magát a psychologizmust jellemzi az, hogy a szellemi élet minden megnyilvánulását bizonyos lelki történésekben találja meg. A lelki élmény lesz itt a kutatás középpontja s fontosnak nem azt tartja, hogy mit hisz valaki, hanem, hogy milyen erősen hiszi. Efel áll kapcsolatban a mozgalom, amely nem új, de a történelem minden idejében másféle mellék-elemektől kísérve lép fel, t. i. a vallásos bensőség felé való törekvés, mely két formában nyilvánulhat meg. Vagy a teljes visszavonulásban, a vallásos élet pietistikus színezetű, titokzatos elmélyedésében keresi a felüdülést, vagy pedig a vallásban azt az erőt keresi, mely a közösség fentartását, a személyiség fejlődését elősegíti, tehát a vallásosság praktikus alkalmazásait keresi, amint ez Tolstoj, Carlyle munkáiban megtalálható.

E két szinte ellentétesnek látszó mozzanat csak annak a bizony-sága, hogy a vallásos gondolkozásnak egy és ugyanazon gyökerén, mely ez esetben a subjectivizmus, hogy születnek meg az egyének lelkének különbségei szerint a vallásnak és a vallásosságnak egészen különböző szempontokból való értékelései.

Mindebben sok a helyes, a megszívlelendő és az egészséges gondolat. A psychologizmusnak köszönhető a lelki élet némely területének a vallás szempontjából való pompás megvilágítása. A vallásos élmény központi jelentőségének felismerése alapján kifejlődött egy magasabb, mondjuk dialektikai lélektana mindannak, ami a lélek életében a vallásos érzésre vezethető vissza. Ezt a Szent Ágoston lélektani analiziseire visszaemlékeztető irányt korunkban különösen Dosztojevszkinél észlelhetjük, régebben Kierkegaardnál. Mesteri kézre vallanak az előbbinél pl. a Karamazoff testvérek c. regényében azok a fejezetek és megjegyzések, ahol a regény főhősének Karamazoff Demeternek lelkületét elemelve, legnagyobb elvetemültségében is a vallásosságnak csodálatos megvillanásait mutatja meg. Az emberi lélek hánykodásai az istentelenség és a vallásosság között, az isteninek időleges kialvása, majd felvillanásai a kétségek nehéz óráiban, megteremtették a modern lélekelemzésnek azt a legmagasabb fajtáját, mely nemcsak a vallás, hanem az általános lélektannak is forrásává teszi az ilyen műveket.

Mindezek, de még sok más egyéb is azt mutatják, hogy a vallás lélektana már kinőtt azokból az egyoldalúságokból, hogy a vallást kizárólag az érzésben, vagy az értelem, vagy a lelki életnek egyik vagy másik megnyilvánulásában keresse. A lelket így szétszedni nem lehet, holt

massza lesz belőle. Csak azok a vizsgálódások lehetnek eredményesek minden lélektanban s így a vallás lélektanában is, mely az emberi léleknek az ember szellemi életének egészére támaszkodik s ebben az egészben meglátjuk a vallás nagy lelki mozdulásait, nem mint az értelem vagy érzés produktumait, hanem mint a szellemiség egész életére kiható és azt átható egyetemes értékű és jelentőségű tényezőt.

Amit azonban valláslélektannak neveznek, az eddig elmondottakban nem foglaltatik benne. Valláslélektannak nevezzük általában a modern megfigyelő és kísérleti lélektannak azt a fajtát, mely ízig-vérig empirikus alapon dolgozik s minthogy eleddig Amerikában talált legkiválóbb képviselőkre, habár a kontinensen is jeles képviselői vannak, — amerikai valláspsychológiának is szoktak nevezni. Starbuck, Wobbermin, Coe, William James és Leuba nevei jelzik ez irányt Amerikában, a franciáknál Flournoy, a németeknél pedig a többek közt Siebeck Hermann. Lássuk tehát ez irányt is.¹⁾

Starbucknál és Coe-nál még csak a külsőségekre szoritkozik s a vallásos fejlődésnek a testi fejlődéssel való kapcsolatát keresi. Fejlettségének tetőpontját William James-nél éri el, aki tulajdonképen tudományá tette. James az ő psychológiájában szerencsésen egyesíti a transcendentalis és az empirikus módszert. Transcendentalis annyiban, hogy a vallás eredetét a nemtudatosba helyezi. Ez a nemtudatos nála a lelki életnek egy mélyebb dimenzióját jelöli és a teremtő erő gazdag lehetőségeit hordozza magában. S e nemtudatosnak a lelki életbe való bekapcsolása alapján kiderül, hogy vannak a szellemi életnek olyan jelenségei, amelyek oki kapcsolatok útján soha sem magyarázhatók meg teljesen. A nemtudatos sphaerája azoknak a felmérhetetlen potenciáknak a magában rejtője, amelyből a soha nem látott és soha nem tapasztalt dolgok keletkezhetnek. James ezen álláspontjával a vallás lélektanát kiemelte a mindent mekhanizálni szerető iskolás psychológiából.

A másik alkotása a James-féle iránynak empirikus téren az, hogy megalapította a vallásos karakterológiát vagy typológiát, vagyis számos tapasztalati adat összegyűjtése után igyekezett megállapítani azokat a típusokat, ahogy a vallás az egyesek életében megvalósul.

Igaz, hogy felosztását a hagyományos négy temperamentum megkülönböztetésének ingatag talajára építette fel. Így is azonban sok értékes anyagot szolgáltat s különösen a lelki megtérésnek és újjászületésnek, tehát a maga teljes komolyságával és erejével föllépő vallásos érzés lelki lefolyásának kiderítése körül megbecsülhetetlen érdemei vannak. Munkáját a többek között Stratton folytatta, ki a James szem-

¹⁾ V. ö. Brunner i. m. 32—59. l.

pontjait az összehasonlító-vallástudomány szélesebb alapjain fejlesztette tovább, midőn a különböző vallások területén fellépő azonos jelenségek, (pl. az asketizmus a hindu és a keresztény vallásban) lélektani megfejtését próbálja adni. Leuba és King az empirizmus álláspontját túl-hajtva, a vallást egészen az élettan gyakorlati szempontjai alá helyezik.

Még csak a német Hermann Liebecket említjük fel e téren, aki a vallásos typologia területén végzett a Jameséhez hasonló, de talán alaposabb munkát akkor, amidőn a vallás lelki megnyilvánulásának fajait nem a temperamentumok alapján eszközli, hanem az egész embernek világi, avagy tulvilági alaptónusából hámozza ki. E két alap-kategória alapján állapítja meg a hat féle különböző typust, melyek fölso-rolását itt fölöslegesnek tartjuk.

A vallás szubjektív alkotórészeire irányuló vizsgálódásnak van egy másik területe is, amely nem a vallás lélektani eredetével, megnyilvánulási formáival foglalkozik, hanem azzal a kérdéssel, hogy vajjon az értelemnek, a megismerésnek milyen szerep jut a vallás terén. Ez a rész tehát tisztán lélektani kutatásnál magasabb feladatot tűz maga elé s már természeténél fogva utal arra, ami a vallásban az alanyon kívül áll s így a megismerés tárgya lehet. E kérdésekkel foglalkozik a vallás ismerettana. Az emberi gondolkodásnak azt az irányát, mely az ész közreműködésének kizárólagos jelentőséget tulajdonított az ember szellemi életében s hitt az ész mindenhatóságában, régebben, Kant előtt, főként a XVIII. században, racionalizmusnak nevezték. Ennek modern, a közbeeső idők tudományos haladása következtében megnövekedett egyoldalúságaiból sokat veszített alakját láthatjuk abban az irányzatban, melyet ma intellektualizmusnak neveznek. Ez is az értelem elvitathatatlan jogaiért küzd, mint elődje, a racionalizmus, de immár nem dogmatikus alapon, hanem észkritika alapján, mely az értelem munkája lehetőségének és határainak a kérdését is felveti és szigorú pontossággal végre is hajtja. A nacionalizmus rendesen a psychologizmus ellenáramlata. Korunk intellektualizmusa is egy ilyen reakciónak tekinthető a psychologizmus ellen. Ez álláspont maga is rendesen túlzásokba csap át, s így újabb reakciót idéz elő. Így tapasztalhatjuk e két ellenáramlat váltakozását az emberi gondolkodás egész történetén keresztül. Minthogy azonban az intellektualizmus már álláspontjánál fogva sem lehet ment bizonyos egyoldalúságoktól, lévén maga egy magasabb hajtása subjektivizmusnak, korunk gondolkodása ezzel már nem elégszik meg s így napjaink intellektualizmusát egy olyan átmeneti stádiumnak tekinthetjük, mely a vallás teljes tárgyilagos, tehát az objektív alkotórészeket is tekintetbe vevő magyarázatának szükségképeni előkészítője.

A psychologizmus egyuttal rendesen antiintellektualis, irtózik és

fél a reflexiónak minden nemétől, mert ebben az élményeken keresztül jelentkező valóság meghamisítását, az élet megdermedését látja. A pszichologizmus és historizmus a tudományban rendszeresen a férfiatlanság és ellanyhulás korát jelzi, míg az erőteljes előretörést az intellektualizmus. A vallástudományban is ez az eset. A XIX. század pozitivizmusa és természettudománya a vallást teljesen háttérbe szorítja, csaknem elnyomja. Ilyen áramlatokban a helyesen alkalmazott defenziva a legokosabb eljárás. A defenziva azonban, sohasem a tétlenség állapota, hanem felkészülés a támadás föl vételére. Most, amikor a szellemi élet megnyilvánulásainak az anyagi tüneményektől független elismerése és értékelése legalább a tudományban ismét szóhoz juthatott, a közben a historizmus és pszichologizmus szorgos munkája által megerősödött vallás ismét kezd előtérbe lépni. A háboru után az emberiség morális értékességébe vetett bizalom, mely minden pragmatikus bölcselkedésnek kiinduló pontja — megingott, az éhező és vérező emberiség más után is vágyik, mint amit neki a belső élmények boldogító megnyugtató adni képes s ezért a postulátumok helyett valami valóság kellene neki, a miben megfogózhatik, segítséget találhat a bűnös világban. Szeretné látni és tapasztalni az élő, erős Isten valóságos közellétét s nem elégzik meg a belső látomásokkal. Csodálatos ez a metafizikai ösztön, mely akár a pozitivizmus, akár pszichologizmus egyoldalúságaiból kereste ösztönszerűen mindig a kivezető utat. Egyelőre tévelyegve, babonás és kevésbé babonás tanoktól felforva keresi a kivezető utat, mint ezt napjainkban a szekták különféle fajai teszik, vagy visszafordul a Vedák és Upanishadok bölcsességéhez, mely a maga mystikus tanításaival az embert legalább annyiban megnyugtató, amennyiben bemutatja, hogy senki a maga sorsát el nem kerülheti s a Karma törvénye vaskövetkezetességgel állít mindenkit az igazságos Isten trónusa elé, hogy számoljon mind ezen, mind elmúlt és jövő életének összes cselekedeteiért. A buddhizmus újult erővel kezd fellépni ismét az öreg és züllött Európában (a theosofia) s kereszténységnek, ha megakarja vele szemben állani a sarat, ki kell vetkőznie a szem- és köpenyforgató, a politikai hasznosság görbe útjait követő magatartásából, mely a szeretet elvének folytonos hirdetése és örökös prédikálása mellett sem tudott kétezer év után jobbat produkálni, mint a 10 millió vérző áldozatot követelő világháborut, melyet most sem a megtérés és a megjavulni akarás, hanem a népek kiuzsorázását, gazdasági, szellemi teljes leromlását siettető széthúzás és gyűlölet követ. Milyen gúny torzithatja el annak a zulu katonának az arcát és a lelkét, akit a keresztény hittérítők jól traktáltak a szeretet malasztjaival s azután elnyomóik, a keresztény civilizáció lovagjai felfegyverzik, hogy öljön és ártatlan embereket megbecstelenítsen. Mély szomorúság töltheti el mindnyájunk lelkét, ha korunk eme

nagy disharmoniájára gondolunk, melynek eltűntetése egyelőre teljes lehetetlenségnek látszik.

De térjünk vissza e kis eltérés után — melyre az őszinte megdöbbenés fájdalmas érzése vitte tollunkat — tárgyalásunk fonalához s jegyezzük meg azt, hogy a legutolsó évtizedben mindinkább kezd ismét tért hódítani az a belátás, hogy a megismerés, ha nem is alapvető, de nélkülözhetetlen eleme a vallásnak.

Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy az intellektualizmus mindjárt teljesen tisztán és kevertelenül, öntudatosan jelentkezik. Egyelőre romantikus-mystikus s korunkban egész rendszer formájában Bergson Henrik francia bölcselelnél jelentkezik. Bergson tulajdonképpen antiintellektualista és mégis az ő munkáját tekinthetjük olyannak, mely a durva empirismuson felülemelkedve, az emberi értelem egész munkáját a teremtő fejlődés elvében egy magasabb egységben képes szemlélni. A reflexionak az értelem fogalmi elemző munkájának a valóság megismerésére való jelentőségét kellőképpen nem ismeri fel s így nem is tudja méltányolni. A reflexió szerinte gátolja a tetterőt, béklyóba veri a szellem szabad mozgását s megfosztja az életet a természetességétől. A szépnek, a jónak, a szentségesnek prófétai meglátása független a logikai törvényektől. Ezen tanításai mind szoros összefüggésben állnak a mekhanizált lélektan amaz eljárásával, mely a lelket részeiben akarja megérteni anélkül, hogy egészében még valaha is bár, megközeleltetni tudná. Ezzel szembeállítja ő a szellemiségnek ama magasabb munkáját, a teremtő synthesis elvét, mely az egész alapján akarja a részleteket megérteni s amely bizonyos intellektualis sympathy segítségével, melyet *intuítionak* nevez, próbál behatni a dolgok lényegébe.

Becsés türelmükkel való visszaélés lenne, ha Bergson tanainak szorosan ide nem tartozó, de korunk gondolkozására kétségtelenül nagy hatást tevő gondolatvilágát részletesebben fejtegetném. Az ő munkája révén, minden homályossága és fogalmainak romantikus színezete ellenére is jóval közelebb jutottunk a szellemi élet egy s más tényének megismeréséhez s a filozófia közelebb került az élethez. Az intellektualizmus pozitív eredményeit a vallásra nézve abban a már jelzett fenomenologiai elemzésben látjuk, mellyel újabban a vallás jelenségeinek fejtegetésénél találkozunk.

A helyesen felfogott intellektualizmus mindig magán túlra utal s e ponton eljutottunk immár odáig, hogy felosztásunk értelmében vegyük röviden szemügyre a vallás objektív oldalán mutatkozó újabb jelenségeket is.

V. A vallás objektív alkotórészei. Isten, kijelentés.

Az objektív alkotórész a vallás tárgyára irányul, arra, ami az embertől független, tehát elsősorban Istenre, másodsorban azokra az eszmékre, amelyek a vallással többé-kevésbé összefüggésben vannak, amilyen pl. a halhatatlanság gondolata. E kérdések tárgyalása rendkívüli nehézségekkel jár azért, mert maga a tárgy: Isten, az emberi megismerés határán kétségtelenül túl van. Ha valaki valamiről filozofál, szükségképen intellektualista. Ha lemond az intellektusról, akkor nem filozofál. Istenről filozofálni lehet, de hogy ez a filozófia olyan legyen, mely a vallás kívánalmainak megfelel — ez egyike a legnagyobb és legnehezebb feladatoknak, ha t. i. a kérdést lelkiismeretes komolysággal tárgyaljuk s nem akarunk pro vagy kontra okvetlen kideríteni valami kideríthetlent. Épen ezért dicséretére válik a modern vallásos gondolkodásnak, hogy ettől a nagy feladattól nem riadt vissza. Mert itt is, ott is találkozunk olyan fejtegetésekkel, melyek kiépíthetnek minden téren kellő higgadtsággal felmerülő óhajt és kívánságot. A kellő higgadtságot azért kell megemlítenem, hogy sokan vannak, akik eleve idegesek, ha valaki Istenről mer beszélni olyan szándékkal, hogy valami magyarázatot nyújtson a vallás legmagasabb és nélkülözhetetlen fogalmáról. A hívő lélek már ebben is megbotránkozik s bizonyos profanizálást lát, sőt vannak olyanok is, akik egyenesen romlott lelki világra következtetnek abból, ha valaki a hit igazságait meri feszegetni és kritika tárgyává tenni. El kell ismernünk, hogy van ebben valami igazság: az igazi, rendületlen, feltétlen hitnek nincs szüksége semmi filozófiára. De másfelől bizonyos az is, hogy az ilyen hitnek nem árthat semmiféle filozófia. S épen ezért nem lehet és nem szabad rossz néven venni senkitől, ha valaki gondolkodik Istenről. Mert a legerősebb hitnek sem árthat meg, ha belát bizonyos dolgok mélyébe s esetleg megerősíti vele hitét. Ha ellenkezőleg ez a gondolkodás megrendíti őt hitében, akkor úgyis mindegy. Vagy van valakinek vallásos hite, vagy nincs. A hit Istennek ajándéka.

Ezeknek előrebocsátása után engedjék meg nekünk, hogy röviden beszámolhassunk a modern vallásbölcseletnek e téren és e problémák megfejtése körül tett vizsgálatairól. Sok újat nem várhatunk, de viszont sok mindenről tisztább fogalmat nyerhetünk.

Az újabb teologia és vallásbölcset, amint az előzményekből láthattuk, abban az irányban halad, hogy a vallást és hitet lehetőleg bizonyos emberi tapasztalatokból, a gondolkodásnak bizonyos összefüggéseiből vezesse le. Szinte lehetetlenségnek látszik a vallás kérdését is-

tennel kezdeni, a szerényebb kutatás megelégszik avval, ha bár Istennél végződhetik. Minden vallásbölcseleti kutatásnak, amely a subjektivizmus talaján áll — itt van az eredendő hibája. Mert a vallás nem egyéb, mint az ember viszonya Istenhez. Minden fejtegetés, mely a vallással foglalkozik, mindjárt kiindulási pontjánál fölteszi Isten létét. Ezzel áll, enélkül bukik. Az Isten a vallás fogalmával lényegileg összefügg. Az a vallás, amely magát csupán csak emberi alkotásnak tudja és érzi, nem vallás. Az Isteni hozzátartozik, mint a napfényhez a nap. Az „Isteni“ — mondjuk és nem valami kozmikus, vagy fizikai energia, vagy valami vak akarat, vagy világszellem, mint ez Spenzer Herbertnél, Schopenhauer-nél vagy Schellingnél van; az *isteni* úgy, ahogy gondoljuk akkor, amikor vallásos értelemben az Istenre gondolunk. Minden kísérlet, amely ennek a centrális föltételnek a megkerülésével a vallást felépíteni, vagy levezetni, logikai vagy erkölcsi alapokból kikövetkeztetni akarja — hamis úton jár. A vallás, hit Istenben. **S** ez a hit az egyetlen istenbizonyíték. A vallás tehát nem lelki élmény, sem tárgy nélküli elmélkedés, hanem az embernek Istenre irányított tekintete. Ha ezt eleve nem föltételezzük, akkor a lélektannak és az ismerettannak egész fegyvertárát felsorakoztathatjuk pro vagy kontra. Itt ennél a kérdésnél nincs mit okoskodni.

Sokáig csodálkoztak azon, hogy vajjon Jézus miért beszélt oly keveset hitről, holott pl. Pál, a hit nagy apostola, nem szűnik meg folytonosan a hitről beszélni. Némelyek ebben Jézus hátrányára Pál apostolt szerették volna vallásalapítónak tekinteni. Pedig a dolog nagyon egyszerű. Jézus nem beszélt a hitről, mert ő már túl volt azon. Ő először hitt s azután igyekezett másokat is az ő hitére rávezetni. Pál azonban már teologus volt, tehát sokat reflektál a hitről; bölcselekszik róla, mert keresi s mert szeretne többet tudni róla. A hitről nem lehet sokat mondani. Minél tisztább, annál kevésbé tűri meg a szót s minél inkább magyarázzák, annál inkább veszít eme tisztaságából. Aki megtalálja az ő életét, elveszíti azt és aki elveszti az ő életét, megtalálja azt, mondja az irás. (Mt. X. 39.)

Az Istentudat másként nem kerülhet belénk, mint a lelkitapasztalásnak azon az útján, amelyen egyébről is valami tudomást szerezhethünk. És mégis, annak ellenére, hogy a vallásos tapasztalat csakugyan olyan módon jöhet létre, mint bármely tapasztalás a világon, van benne valami, ami minden egyébtől megkülönbözteti, s ez *földöntúli* jelentése.¹⁾

Miben áll ez a földöntúliség? Világért sem valami természetfölötti csodáról van itt szó. Azt jelenti ez, hogy amikor Istenre gondolunk, e

¹⁾ V. ö. Scholz i. m. 96. s köv. lapok.

gondolatnak van valami olyan jellemző vonása, mely minden földi, vagy e világhoz tartozó dologtól való elszakadás. Valami olyat gondolunk, aminek a világ és a földi élet változásai fölött álló indelibilis karaktere van.

Hogy miben áll az Istentudat ezen földöntúlisága, azt egy pár szóval jellemezni szinte lehetetlen. A vallásbölcselet ilyen esetekben, amikor a vallásnak ilyen, szinte megfoghatatlan kérdéséről van szó, rendszeren úgy segít magán, hogy kiváló vallásos elméknek azon megnyilatkozásaira hivatkozik, amelyből kiérezhető az elvont gondolat konkrét jelentése. Schliermacher, Jakob Boehme, Hegel, a költők között Wordsworth olyanok, akiknél a vallás objektív grandiozitásának kitűnő megnyilvánulásai találhatók.

Ha már most a lelki megélés körében csak földi tünemények vannak, amelyek a természet oki összefüggéseit egy percig sem engedik megszakítani, s ha ezen földi formában mégis megjelenhetik az Istenség megragadása, tehát ha a földi formában megjelenhetik a földöntúli tartalom, akkor a természeti okság egy megszakításával, az oki lánc átszakításával van dolgunk, akkor rábukkanunk a kijelentés fogalmára, mely az Isten tudattól teljesen elválaszthatatlan. Az isteni kijelentés fogalma ép úgy hozzátartozik egy valláshoz, ha egyszer vallás, mint az Isten létezése. É nélkül csak halvány ideákkal és fogalmakkal dolgozunk, de elveszítjük az élő, az igazi vallást. A földi tapasztalás körében megjelenő földöntúli maga a kijelentés, amelyet minden vallás eleve feltételez. Nagyon jól kell vigyáznunk már most arra a lényeges különbségre, ami az Isten és az isteni kijelentés valóságának a természetes emberi értelem területén való, mondjuk józan és egészséges vallásos gondolkodást a misztikától megkülönbözteti.

A psychologizmus talaján nagyon divatosná kezd válni az a felfogás, hogy a vallás azonos valami misztikus megéléssel. A misztikusok szeretnek Istennel való misztikus egyesülésről beszélni. Ez az az unió mystika, amelynek jelentőségéről még világosabb fők is szeretnek kellenél többet beszélni. Maga a misztikus élmény lehet igen érdekes lélektani jelenség, de semmi esetre sem azonos a vallással, sem nem alapja. Mert a misztikus az ő burkolt élményében tulajonképpen maga magát éli ki, hogy ne mondjam projiciálja egy túlvilágban s midőn ebből a csodálatos kettéválásból ismét összeszedi magát, abban a tévedésben leledzik, hogy ő közvetlenül érintkezett Istennel. Mikor a misztikus a maga csodás élményében Istennel akar egyesülni, burkoltan fölteszi már Istennek az ő alanyi elgondolásától független voltát, mert hiszen ha nem így volna, akkor nincs semmi értelme az egyesülésnek. Ez a föltevés azonban csak burkolt, hogy ne mondjuk — nem tudatos s innen szár-

mazik az az érzéki csalódás, mintha Isten az élmény következtében realiter megjelenhetne.

A vallásnak a misztikával való azonosítása azonban már csak azért sem lehet helyes, mert a vallásos misztika csak egy töredéke a misztikus dolgoknak. A misztikum sokkal tágabb értelmű, mint a vallás. Misztikus mindaz, ami titokzatos, mondjuk amit nem értünk, ameddig nem értjük. Ilyen misztikusok pl. a kőrösladányi-féle szuggeszciós műtatványok azok számára, akik az ilyen tüneményeket szokatlanságuknál fogva titokzatosnak tartják. De még ha valóban ilyenek is, akkor sem vallásosak és a valláshoz semmi közük nincsen. Misztikus lehet valaki számára pl. a kategorikus imperativus is. És a mi magát a szoros értelemben vett misztikát, a misztikus megélést, a unio misztikát illeti, nos hát evvel is találkozhatunk a természetimádat terén ép úgy, mint erotika terén, holott pedig ezek egyikének sincs semmi köze a valláshoz.¹⁾

A vallás más. Az életfelfogásnak, az életfolytatásnak bizonyos meghatározottsága, mely Istennek, mint földöntúlinak, tehát mint objektív valóságnak öntudatos (és nem misztikus) megélésén alapszik. És ami még lényegesen hozzátartozik, ennek az élménynek mindig van valami fel-emelő hatása a lélek egész életére és munkájára, amely tulajdonság vallásos tapasztalásnak minden mástól való megkülönböztettségét biztosítja.

A további kutatások sokat foglalkoznak az istentudat egyes tulajdonságainak bővebb kifejtésével.²⁾ E tulajdonságok között főhelyet foglal el (pl. Scholz Gusztáv említett művében) a földöntúltság. Ami annyit tesz, hogy az isteni olyan, ami soha sem cserélhető föl valami olyan dologgal, ami e világhoz tartozik. Nem világmögötti, amint Nietzsche gondolta. Igazi vallás sohasem gondol hátmegetti világokra; szerinte csak egy világ van s ebben az egy világban a földöntúli is helyet kap. De nem is világföldötti s nem világon kívüli. E nemleges jelzőkből nehezen tudjuk meg a pozitív jelentést, de mégis úgy sejthetjük, hogy mit akar vele. Az „Isteni“ létezésének formájára nézve a hatalommal teljes fennséget jelölik meg. Minthogy maga a fennséges aesthetikai kategória, könnyen érthető, hogy az Istenség e jellemző vonásának kifejtésénél a fennséges aesthetikai tulajdonságainak és hatásának az Istenre való átvitelét találjuk meg.

Egy másik tulajdonsága az isteninek, s ez már az érték sférába vezet, hogy az isteni valami olyan, ami felé örökkön-örökké kívánczolni kell. Ez a gondolat élt már Platon lelkében, ott van a scolastikusok summum bonumában. Az jut kifejezésre benne, hogy az Isten a legfőbb elgondolható érték s így semminek alá nem rendelhető, soha eszközi

¹⁾ L. Scholz i. m. 105. — ²⁾ L. Scholz i. m. 132—145. l.

értéküvé le nem súlyoszható. Ennek a felfogásnak elengedhetetlen következménye Isten érdeknélküli szeretete. S ez az igazi, tiszta vallásosságnak — nézetünk szerint — subjektív és objektív szempontból egyaránt alapvető jelentőségű jellemvonása. Istent szeretni azért, mert szeretetünknek értékesebb tárgyát sem találni, sem elgondolni nem tudjuk, tehát önmagáért és nem azért, hogy a mi egoista céljainkat és törekvéseinket elősegítse — ez adja meg a vallásnak igazi ethikai karakterét. A legfőbb érték felé vonzódás, az örökös törekvés a legtisztább, a legmagasztosabb felé pusztán azért, mert az életnek magasabb célját elgondolnunk nem lehet, ez a kereszténység lényege. Ezen alapszik, ezzel áll, vagy bukik Jézusnak tisztán ideális természetű programja. A kereszténység fejlődésének egyik végzetes hibája, hogy ezt a programot a hasznosság, az utilismus alapjára helyezve, mindenféle földi és mennyei javakat ígér a hit fejében. Lehet, hogy ennek taktikai értéke van, mert így mindenesetre inkább hozzácsalogathatják a hivatottakat az egyházhoz, amely az említett elérendő javak elérése tekintetében — bizonyos ellenszolgáztatás mellett, mely nem is mindig spiritualis természetű — garanciákat nyújt. Az igazi és hamisítatlan keresztény gondolkodásnak azonban a többek közt ez is mérhetetlen sokat ártott s ennek elfeledtetését igazán csak a kereszténység teljes és gyökeres újjászületésétől remélhetjük.

VI. A vallás és az erkölcs. ¹

A modern vallásbölcselet, midőn a vallás tüneményét boncolja, igyekezett ezt az ember szellemi életének más megnyilvánulásaival is összevetni már csak azért is, hogy a vallásnak semmi mással össze nem téveszthető jelleme annál inkább kidomborodjék. Különösen az erkölcsiség és az esztétika területei azok, amelyek a vallással szoros kapcsolatban látszanak lenni s éppen azért fontos dolog, hogy a jelenségek egyezése avagy külömbözése megvilágíttassék.

A kettő közül elsősorban az erkölcs jöhet tekintetbe, mint amellyel a vallás kétségtelenül — már a közfelfogás szerint is — szoros kapcsolatban áll. De talán ez a szoros kapcsolat s a vallásnak és erkölcsnek gyakori együtt emlegetése okozza, hogy a kettő jelentése meglehetősen összefolyt és elmosódott. Nem fog ártani azért reámutatni a vallásbölcselet erre a pontjára, hogy tisztán láthassunk.

A vallást és az erkölcsöt összeköti mindenekfelett az, hogy mindkettőben valami abszolút érvényű eszméről van szó. Az erkölcsiség az a

¹) A VI. és VII. fejezetek Scholz i. műveinek 156—168 lapjait tartják szem előtt.

megfogalmazása, ahogy Kantnál találjuk, valami olyan erő és hatalom, amely az embert mindennemű földi lekötöttségétől felszabadítva, fel-emeli az erkölcsi szabadság azon magaslatára, ahol minden melléktekin-tettől mentesen, tisztán az erkölcsi törvény iránti tiszteletből cselekszik. A lelkiismeretnek ez az autonomiája a szó szoros értelmében valami földöntúli dolog, ép úgy, mint a vallás. Amint a vallás az emberi lélek-nek legspontánabb megnyilvánulása az, mely Isten felé törekszik; ép ilyen az erkölcsiség is, mely az erkölcs abszolút voltát felismerve, an-nak megvalósítását sürgeti. Ezen a ponton tehát a vallás és az erkölcs között szoros kapcsolat és rokonság áll fenn, sokkal több, mint a val-lás és metafizika, vagy mondjuk a filozófia között. Azonban ennek a közös vonásnak senkit sem szabad megtévesztenie. Mert ebben a közös vonásban egyuttal benne rejlik a főkülönbség is, amely a vallás és az erkölcs között fenn áll. Ez itt az absolutum tartalmában van. Noha ugyanis mind a két absolutum földöntúli, tartalmilag azonban még sem azonosak. A vallás absolutuma — amint ezt tudjuk — egy földöntúli valóság, vagyis Isten. Ez az idea, vagy eszme az előbbitől teljesen kü-lönbözik, amennyiben amattól független. Az erkölcsi eszme Isten nélkül is elgondolható, noha — s ez kétségtelen tény — következetesen e nélkül soha végig nem gondolható.

A másik kapcsolat, amely a vallás és az erkölcs között lennáll, abból a felfogásból származik, amely a vallásban — magasztos gya-korlati jelentőségénél fogva — elsősorban egy olyan tényezőt, hogy ne mondjuk társadalmi tényezőt lát, amelynek faladata az emberiség erköl-csének a nemesítése. A vallás ezen moral pedagógiai jelentősége az újabb korban talán először Lessingnél jelentkezik s azóta egy állandó kísérője a vallásnak. E felfogás értelmében a vallás célja az, hogy az Isten gondolatának erejével az emberiséget bizonyos erkölcsi életfelfo-gáshoz elvezérelje. Ez a szempont a vallásban elsősorban azt a moral-pedagógiai erőt értékeli, melyet ez az „Isten” gondolata alapján és ere-jével ki tud fejteni.

Mindenesetre szép és magasztos program. A baj csak az, hogy ebben az összetalálkozásban a vallás lesz a vesztes fél, amennyiben helyébe az erkölcsi idealizmus eszmeköre lép. Maga ez az erkölcsi ide-alizmus, mely mindig az emberiség legnagyobbjaira és legkiválóbb jel-lemeire hivatkozik, kétségtelenül magasabbrendű világszemlélet eredmé-nye, a vallást azonban, mint sajátos és önálló megnyilvánulást, rendesen háttérbe szorítja.

Ebben a tekintetben mindenesetre sok terheli a Kant lelkiismeret-tét, akinek tanítása szerint az erkölcsi köteleltség úgy fogandó fel, mint isteni parancs. E tételben bennerejlik az, hogy a vallás tulajdonképen

a kötelességtudatnak, tehát az ember morális magatartásának egy olyan faja, mely az erkölcsöt az isteni akarat szempontja alá helyezi. Eszerint a vallás tulajdonképen az erkölcsi öntudaton épül fel s így teljesen gyakorlati jellegű. Schleiermacher igyekezett e tanítások élet elvenni és a vallás javára gyümölcsöztetni. Ez azonban nem igen sikerült neki.

A baj itt nem az, hogy a vallás az erkölccsel szoros és elválaszthatatlan kapcsolatba kerül, mert hiszen a vallás tartalmának bővülését jelenti, ha erkölcsi elemeket is felszív magába, hanem az, hogy lassanként feledésbe megy az erkölctől megkülönböztető jellege. Mert a vallás elsősorban Istentudat. Ez teszi alapját és középpontját, de épen ezért különbözik az erkölctől. S a vallás története épen arról a sokaktól állított és említett körülményről tesz tanubizonyzást, hogy annál tisztább, annál erősebb és hatalmasabb, minél inkább át van hatva az Isten gondolatától. Viszont az erkölcsstan története arról tesz bizonyosságot, hogy eredeti, tiszta, autonom erkölcsstan csak akkor keletkezett, amikor a morális gondolkodás a theologiai s ezzel kapcsolatos vallásos gondolkodás alól fel tudott szabadulni. Nagyon tévednek azonban azok az erkölcsprédikátorok, akik e tanulság alapján hadat izennek az Isten ellen, mert az erkölcs autonomiája — helyes mértékkel mérve és ítélve, — egy újabb bizonyosága a vallás sajátosságának, különálló voltának, tehát autonomiájának. Nagy tévedés a moralisták ama fölfogása is, hogy a vallásosság által inspirált cselekedet fejletlenebb autonomiára mutat, mint amilyen az erkölcsi autonomia. Az öntudat legmagasabb rendű megnyilatkozásának kell tekintenünk mindkettőt. Csakhogy hiába, a kettő különböző nagyon, de nagyon sokféle megnyilvánulásában. A Jézus életében is vannak olyan események, amelyek ezt bizonyítják. Bűnül rótták fel neki pl. az erényeikre és erkölcsöikre büszke farizeusok, hogy a bűnösökkel és a társadalomból kitzasztott emberekkel szóba állott s nemcsak szóba állott, hanem megvédélmezte őket lehetőleg az erkölcsösek bántalmazásaitól. Jézust ilyenemű cselekedeteiben világért sem a morál vezette, hanem az a magasabb, földöntúli, tehát a vallásos alaptónusú értékelés, mely a közrend megsértőiben fel tudta és felakarta fedezni az istenit s ennek elejökbe tárásával, nem megvetéssel, hanem felemeléssel akarta őket a megtérésre segíteni. Szinte igaza van az egyházból kiátkozott Eckhart mesternek, midőn azt mondja: ritkán hallhatja az ember, hogy valaki nagy dolgokra eljusson anélkül, hogy a közfelfogás erkölcsé ellen ne vétsen. S ennek szinte kiegészítője Emmersonnak amaz állítása, hogy kiválónak lenni és meg nem értetni s kellőképpen nem értékelteni, ez szinte egyet jelent. Csak jelezni akarom, de nem is mernék annak a tárgyalásába belefogni, hogy a mi mai társadalmi életünk, közerkölcsünk, s a mai keresztény egyházaknak, de különösen általában

a keresztény világnézetnek ehhez való viszonya szempontjából milyen óriási ellenmondásokra bukkanánk, ha csak felszínesen is, kezdenők a dolgokat boncolgatni.

Mindezekből az következik, hogy a vallás és erkölcs nagyon különböző mértékben vegyülhetnek egy emberben, sőt megesik az is, hogy külön-külön is előfordulhatnak. Gyakran lehet gyengébb erkölcsi habítussal megáldott ember nagyon vallásos, s viszont magasabb erkölcsi erővel rendelkező egyén alig, vagy esetleg egyáltalán nem vallásos, sőt vallásellenes.

És ha mi mégis a gyöngé erkölcsű embert nem tartjuk vallásosnak, s viszont az erkölcsi kifogástalanságot a vallásosságra nézve is a legjobb ajánlólevélnek tekintjük, — annak oka a következő: Egyszerűen lehetetlennek tartjuk, hogy egy erkölcstelen ember eljusson a vallásosságának magasabb fokára. Nem mintha az erkölcsiség kizárólagos kritériuma volna a vallásosságnak, hanem, mert úgy véljük, hogy egy embernek, akit vallásosnak nevezünk, ez a tulajdonsága személyiségének egész mivoltára, annak mindennemű megnyilvánulására ki kell, hogy hasson. A vallás az egész embert követeli s így az erkölcsiség a vallásosságnak szükségképen megkövetelhető kritériuma. Maga az élet is azt bizonyítja, hogy az erkölcsi erő igen megbízható gyakorlati ismertető jel az igazi vallásosságra nézve. De ha ez nem is így volna, tisztán elméleti szempontból is, az erkölcsiségnek és az Istentudatnak olyan szoros vonatkozásai vannak, melyek méltán mondattatják ki velünk azt a konkluziót, hogy igazi vallásosságot erkölcs nélkül elképzelni nem tudunk, már csak azért sem, mert ebben a tekintetben olyan példányképpünk van, t. i. Jézus, aki az ő vallásos tanításai mellé egyenrangúnak állította oda az erkölcsi törvényt s életében megmutatta, hogy a vallásos érzés túlnyomó része mellett sem kell az erkölcsnek szégyenkeznie.

VIII. A vallás és az aesthetika.

Ami az aesthetikai élményt és a vallás egymáshoz való viszonyát illeti, erre nézve az utóbbi időben mind gyakrabban olvashatunk megjegyzéseket. A nézetek nagyrésze abban csúcsosodik ki, hogy a vallásos érzés, illetőleg élmény szoros rokonságban és összefüggésben áll az aesthetikai élménnyel. Mind a kettő az érzelmi élet egy magasabb rendű megnyilvánulása s különösen az aesthetikai élvezésre hajlandó egyéneknél a kettő gyakran összefoly, illetve nehezen szétválasztható. Különösen a fenséges aesthetikai hatása az, mely nagyon emlékeztet a vallásos érzésben megélt emelkedettségre. Ilyen pl. a csillagos ég szemlélete. Mindenki, aki átment ilyenén, érezhette, hogy az a lelki emelke-

dettség, amelyet ennek a látványnak aesthetikai hatása vált ki, rendkívül emlékeztet a léleknek a vallásos érzés útján Istenhez való emelkedéséhez. Ez téveszt meg sok psychologust a kettő összetévesztése, illetőleg megkülönböztetésére nézve.

A dolog azonban úgy áll, hogy a kettő között jelentékeny különbség áll fenn. S ez első sorban abban áll, hogy a vallásos élmény azonos a vallásos tudat azon fajával, mely Istent bírja tárgyul. Vagyis a vallásos érzés és gondolat mindig az *eus realissimum* létezésében gyökerezik. Az aesthetikai élményben azonban a valóság, illetőleg a tárgy létezése teljesen mellékes. A vallásosság előfeltétele a hit abban, hogy Isten nemcsak a mi lelkünkben, hanem valóban létezik. Ha Isten csak egy subjektív érzelem, akkor a vallás illúzió s a vallás egy álom. Egészen másképp áll a dolog az aesthetikában. Aki aesthetikailag élvez, az nem törődik azzal, hogy valami valóság-e, vagy sem. (Egy színdarab, Faust, egy regény). Az aesthetikai hatásban maga a megélés, a subjektív momentum a fontos és döntő, míg a hatást okozó tárgy létezése, vagy nemlétezése teljesen mellékes.

Egy másik fontos különbség a vallás és az aesthetikum között a forma és tartalom szempontján nyugszik és abban áll, hogy míg a vallásnál minden a tartalomra irányul, addig az aesthetikai élmény kizárólag a formára. Természetesen ez nem azt akarja jelenteni, mintha egyáltalában léteznék tartalom forma nélkül, avagy forma tartalom nélkül, csupán azt kívánjuk megállapítani, hogy az egyiknél az érdeklődés erre, a másiknál amarra irányul.

És csak még egyet: maga a művészet soha sem vallásos, még akkor se mindig, ha vallásos tárgyat ábrázol. Egy műalkotás is csak akkor mondható vallásosnak s csakis akkor kelthet vallásos érzelmeket, ha nem pusztán az aesthetikai hatás szempontjából, tehát „art pour l'art“ készült, hanem megalkotásakor a művész lelkét a vallásos érzés is hevítette, melyet alkotásában megörökített. A vallásos lelkületű ember, ha még hozzá műértő is, nagyon hamar észreveszi, hogy melyik műalkotásban van meg a vallásos hangulat és melyikből hiányzik még ugyanazon tárgy ábrázolásánál is. Kétségtelen, hogy lehet műalkotás, mely az emberből vallásos érzést fakaszt, de csakis akkor, ha vallásos érzésből eredt. Az a föltevése némelyeknek, hogy pl. a templomaink falának képekkel való aggatása esetleg fokozhatná a vallásos érzést, nem igazolható. Lehet, hogy a templom otthoniasságát emelné, ridegségét enyhítené, de e külső hatástól eltekintve, magára a vallásos érzésre közvetlenül csak igen ritka esetben lehet hatással. Különben is egy napos, tiszta s főleg a vallásos érzéstől áthatott hívő sereggel ékeskedő templom soha sem lehet rideg.

Mindebből csak az világosodik ki, hogy más az aesthetika és más a vallás szempontja. Ha pl. valaki a természet valamely képeiben aesthetikailag gyönyörködik, akkor a színek, hangok pompája, harmoniája gyönyörködtetheti, ha magáról megfeledkezve elmerül azok szemléletében; míg ha vallásos érzületű ember, a természetben az isteni kinyilatkoztatását, az Istenség lehelletét érzi és látja meg s mindent Istenre vonatkoztat. Enélkül nincs vallásos érzés, még ha áhítatot érzünk is bizonyos dolgok szemléleténél. Az áhítat sokféle alapon jöhet létre. A természet-tudós áhítattal szemlélheti egy ujonnan felfedezett féreg életmódját; vallásos áhítat azonban csak akkor keletkezhetik, ha mindezt Istenre tudjuk vonatkoztatni. Minden más faja az áhítatnak profán áhítat.

A vallás sajátos jellege tehát az aesthetikai élménnyel szemben is ugyancsak kidomborodik s ezért nem érthetünk egyet Goethe azon szavával, hogy akikben a tudomány és művészet iránti érzék meg van, annak eo ipso vallása is van. A tudományos kutatás és a tapasztalat egyaránt azt mutatja, hogy a vallás sem tárgyánál, sem lelki megélésénél fogva, amelyben kifejezésre jut, nem azonosítható semmi mással. Rokon vonások itt-ott mutatkoznak más területekkel, de lényegében mindenik különbözik a másiktól.

Ezzel, miután úgy gondoljuk, a legfontosabb kérdéseket érintettük, eljutottunk fejtegetésünk végére. Hátra volna még egy nagy kérdés — amelyre azonban ez alkalommal immár nem terjeszkedhetünk ki — t. i. az, hogy mi a fölfogása a vallásbölcseletnek nem a vallásról általában; eddig ugyanis erről volt szó, hanem magáról a kereszténységről, mint a vallás egy konkrét formájáról. A keresztényvallás bölcselete az általános vallásbölcseletnek kétségtelenül igen fontos fejezete; elméletileg mögötte áll ugyan ennek, de gyakorlatilag megbecsülhetetlen szolgálatokra van hivatva. Ez a részlet már olyan elemeket tartalmaz, amelyek nem is annyira tisztán filozófiai jellegűek, hanem a történeti és összehasonlító vallástudomány kereteibe kívánkoznak s épen ezért tárgyalását más alkalomra tartjuk fõnn.

Itt csupán egy pár megjegyzésre szorítkozunk. A modern ember vallása sokkal differenciáltabb, mint a százév előtti emberé. Míg ez utóbbit elsősorban a vallásosságnak a történeti egyház által kifejezésre juttatott elemei csaknem teljesen kielégítették, a modern embernél már a vallásosság sajátosan személyes elemei, valamint a korszak műveltsége és jelszavai útján kialakult világnézete és tudományos ismeretei is jelentékeny szerepet játszanak a vallásos világnézet felépítésében. Az ellentét, amely az egyháztörténeti hagyományai és az élet között mindinkább kezd kiélesedni, egyeseket arra vezet, hogy új vallásos életrendet hirdessenek, amelyekben legtöbbször a kor műveltségének legkülön-

bőzőbb elemei föltalálhatók. Példákat látunk erre Haeckelnél, Ostwaldnál, Bruno Willenél és Maurenbrechernél, valamint Natorpnál. Nincs időnk most elmélyedni e gondolkodók vallásos világnézeteinek taglalásába. Maga az a körülmény, hogy ilyen sektarius mozgalmak, hol tudományos köntösben, hol a babona redőnyei között nap-nap után keletkeznek, azt bizonyítják, hogy a történelmi kereszténység még mindig nem tudta teljesen és tökéletesen megtalálni az élettel való kapcsolatot. A hiba azonban világért sem a kereszténységben van, hanem a módszerben, ahogyan alkalmazták és alkalmazzák. Ha korunk vajudásaiban megszülethetnék a kereszténység magasztos és fölülmulhatatlan elvének egy olyan terjesztő közege, mely az egyházi élet nehezen mozgó s olykor szinte tehetetlen munkájába beleömlészené az izzó és forrongó társadalmi élet szívverését, akkor bizonyára jó lépést tennénk a kereszténység igazi célja felé. Hiszem, hogy az egyháznak népnevelő és minden tekintetben szociális intézménnyé való átalakulása előbb-utóbb bekövetkezik s ha így a kötött erők valóban eleven energiákká válnak, ha a lelki szolidaritás, melyen az egyházaknak is föl kell épülniök, ismét fellobban a szívekben a maga teljes erejével — csak eljő az idő, amikor minden keresztény ember szíve fölött ott fog ékeskedni a kereszténység egyetlen hamisítatlan szimboluma — a szeretet rózsája evvel a köríráttal: arról ismernek meg, hogy az én tanítványaim vagytok, hogy egymást szeretitek; mert mindennél többet fog érni a hit az erős és igazságos Istenben, s az építő keresztény emberszeretetnek társadalmi alapelvvé válása, amely a jövő minden lehetséges átalakulásának és társadalmi berendezkedésének kezdete és vége.

Ezek után hálásan megköszönöm szíves türelmüket és figyelmüket, amellyel meghallgattak s kérem, hogy fontolják meg és gondolják el magukban mindezeket a dolgokat avval a szeretetteljes lelki odaadással és nyugodt bölcsességgel, amely minden jól végzendő munkának előfeltétele.

Dr. Varga Béla,
teológiai tanár.