

E 135/7

JL

J. K. m.

A CSODAHIT LÉLEKTANÁHOZ

IRTA:

TANKÓ BÉLA



BUDAPEST, 1933.

A CSODAHIT LÉLEKTANÁHOZ

IRTA:

TANKÓ BÉLA

(Különlenyomat

a Magyar Pszichológiai Szemle 1933. (VI.) évfolyama 3—4. számából.)

BUDAPEST, 1933.

E 135/7



Ez a tanulmány abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy a csoda kérdésének egész problematikájában, a régi vita tisztázásában, a lélektani munkának nemcsak epizód-szerepe van, nem is csak egy állomás ez a többi mellett, hanem a csodahit alkatának és működési módjának megvilágításával a csoda kérdésében általában a lélektantól lehet várni a döntő szót és így a végleges megoldást. Ennek a meggyőződésnek alapja az a tény, mely ma talán még nem nyert általános elismertetést, de igénye megvan ahhoz, hogy megnyerje: hogy amit az ember valaha csodának mondott, *először* abban a lélekben volt megrendítő és életformáló élmény, amely annak mondta s csak *azután* lett belőle az objektív, külső, természeti világba vetített változás, ennél fogva a kérdés nyitját nem a természeti valóságot magyarázó természettudomány területén kell keresni, hanem a lelki életet magyarázó lélektanban.

Ezzel azonban nemcsak a kérdést exponáltam, hanem a nézőpontot is megjelöltem, melyből az egész vállalkozást tekinteni kívánom s egyszersmind a teendők sora is magától megvilágosodik. Először ugyanis azt kell felmutatnom, hogy miféle megoldási módokat alkalmazott az értelem a csoda magyarázatára, amióta problémája lett a csoda, hogy utalnak ezek a megkísérelt megoldási módok ellenállhatatlanul a lélektani felfogásra s ennek is azon alakjára vagy típusára, melyben nézetem szerint a kérdés megoldása elvileg véglegesen remélhető és amelyhez szerény adalék kíván lenni ez a dolgozat.

1.

Problémává a csoda akkor lett, mikor az ember ráeszmélt arra, hogy a tapasztalatok közt, a külső világban éppúgy, mint a belsőben, a lelki világban, állandó, vagyis azonos módon ismétlődő jelenségek vannak, azaz, mikor felfedezte a *törvényszerűség tényét*, ha nem nevezte is még nevén a tényt. Akkor esz-

mélt rá ugyanis arra, hogy amit addig akaratos vagy éppen szélsélyes erők véletlen és összevissza játékanak nézett, *természetes* folyamatok s csak akkor lehetett a természetessel szembeállítani a rendkívülit, természetfölöttit vagy éppen természetellenest.

Ezzel pedig a szellem élettörténetében s így a kultúra életében, amely nem egyéb, mint a szellemiség kibontakozása azáltal, hogy a valóság formálása közben: megértése és átalakítása közben magamagát kifejti, — megindult egy nevezetes *dualizmus*, mely a világmagyarázat alkatába, a világmagyarázó munka természetébe és működési módjába a leggyökerebb ellentétet fonja bele: amelyet az ész és hit, vagy tudás és hit, vagy értelem és vallás harca néven ismer a történelem. Az értelem természetes törekvése: egyetemesnek, tehát mindenütt uralkodónak, mert mindenütt érvényesnek mutatni föl a *természetességet*, vagyis a törvényszerűséget. Vele szemben egy el nem hallgató vágy mégis sürgeti a rendkívülit, melyet a természetfölötti, sőt természetellenes váradalomáig fokoz. Mi ez a sajátos erő, mely nem akar lemondani erről a váradalomról? A hagyományos elnevezés a vallásos hitnek mondja. Bármilyen legyen ennek a sokrétű lelki valóságnak tartalma, bármilyen legyen a hitnek igazi motivuma ehhez a váradalomhoz, tény, hogy ez a kettősség volt a megindítója és fenntartója a nagy tusának, melyet a tudás és hit harca címén ismer a világ. Ennek a harcnak fenomenológiájához nagyszerű anyagot dolgozott össze a történelmi érdeklődés, a *Lecky* vagy *Draper* munkáitól el a *Mauthner* vagy *Bury* könyveig; — de igazi és teljes történetét akkor lehet majd megírni, ha a kölcsönös szemrehányások helyett a sokszor szégyenletes, mindig megsiratnivaló vérengzések miatt, miket a vallás nevében míveltek, az értelemmel igazoltak, abból a szempontból fogja valaki láttatni a harcot, hogy bármennyire keserű volt, ez a harc szükséges volt mind a két fél autonómiájának kivívásához.

Elvileg azt a fórumot, ahol a vita eldőlt, megadta Kant, mert ő volt az első, aki a tudás, vagyis az ismerés szerepét a szellem egész ökonómiájában megvilágította, aki nemcsak *használta* az értelmet, hanem tárgyává tette magát saját magának, vagyis, az értelmet magát akarta érteni: mi az alkata, funkciója, mi az érvénye. Ez pedig azért volt fordulatot jelentő lépés a világmagyarázat fejlődésében, mert a maga autonómiáját felismerő értelem a szellemiség többi funkcióinak autonómiáját is meg tudta állapítani és megalapozni, — akkor lehetett a szellem autonómiáját kimutatni és érvényesíteni a maga tapasztalata egész körében: ez a Kant bámulatos művéhez a kulcsszó. Nincs annál természetesebb, mint hogy az értelem autonómiájának — vagyis sajátos szerepe törvényszerűségének — fölismerése az előfeltétele annak, hogy a maga természetének és igényeinek, — a

maga érvényének föltárása alapján a többi funkcióknak s ezzel az egész szellemiségnek autonómiáját kimutathassa.

Betöltheti pedig az értelem ezt az autonómia-érvényesítő szerepét akkor, ha nem akar egyebet, mint nyugodtan, alázatosan utánarajzolni, amit a tapasztalatban, a valóságról nyert tapasztalatban ott talál minden rétegben: az érzéki, empirikus rétegben éppúgy, mint a beljebb élő, apriori rétegekben; tehát nem *előírja*, hogy milyen legyen az a dolog, amelyet magyaráz, hanem *leírja*, hogy milyen; nem *kitalálja*, hanem *megtalálja* a dolgok igazi valóságát, kezdve az empirikus tényeken és végezve a törvényen s az elveken, mert ezek is tények, a törvény is *tény*, a legáltalánosabb tény, éppen az, amely minden egyes konkrét jelenségben ott van, aminélfogva éppen tény lehet az a jelenség. Így tudja az értelem fölismerni a dolgok öntermészetét, lényegét, tehát a dolgok logikáját, — a logikumot a dolgokban s így lesz képes arra is válaszolni, hogy hogyan van értelem a dolgokban, — hogy jut az értelem a dolgokhoz s a dolgok az értelemhez.

Így tudja az értelem megvilágítani a hit autonómiáját is, ha csak a hit — érthetetlen konoksággal — nem zárkózik el az értelem teljes és végigmenő, a maga feladatát végiggondoló munkája elől s azért tudja a gyakorlatban is érvényesülésre segíteni, ami annyit jelent, hogy a hit mindig tisztábban, a maga természetének megfelelőbben tudja végezni életfunkcióját a szellemi élet oikonomiájában.

2.

Mit mutat már most a tudás és hit harcának menete, melynek értelmezéséhez az elvi álláspontot jeleztem? Ezt a nevezetes tanulságot így lehet összefoglalni: minthogy a törvényszerűség gondolata az elválasztó határ a természetes és természetfölötti közt, azért a törvényszerűség gondolata körül folyik a harc s ennek módosulásaiban nyilatkozik meg a fejlődés, mely a vallás értelmezésében s ezzel a csodaéban abban áll, hogy mindig lelkebb, belsősegebb, — azaz, a vallás lelki természetének megfelelőbb lesz gyakorlata és elméleti értelmezése egyaránt. Ennek megfelelően a csoda értelmezése mindig kevésbé tapad a *mágikus* csoda követeléséhez, melyben nem nehéz a természeti jelenségek nagyon is nyers és vaskos sérelmét és másrészt fölöslegesen erőszakolt magyarázatát fölismerni, ha egyszer az értelem hozzászokott a természetesség gondolatához. Ezért mindinkább háttérbe szorul az, amit *Kant démoni* csodának nevezett¹, az ú. n. *theisztikus* csoda mögött, amit a zsidó vallásban pl. a próféták képviselnek: a csoda itt már főleg az Isten működése a történelemben és a nép életében, — bár természetesen, ez a magasabb felfogás nem tudja mindenestől megszüntetni az alsóbb fok továbbérvényesülését. A fő mégis az, hogy egy új

elv áttörte az alsóbbnak korlátlan uralmát; amit egykor magától értetődőnek tartott az ember, a vizen úszó vasat, az emberi hangon megszólaló állatot, a vérző fát, egyszer mégis a mesék világába helyezi el.

Ennek a gondolkozásnak előfeltétele és előkészítője az, hogy az ember rendre elhagyja a természet megjelkesztésének naiv szokását s ennyiben ehhez a teljesen animisztikus fokhoz képest az utána következőt akár szegényedésnek is lehetne mondani, — ilyen gondolatsor vezethette Schillert, mikor az „*entgötterte Natur*“ fölött panaszát elsőhajtotta^{1a)}; — valószínű, hogy ez az állapot adja az embernek az ösztönzést, hogy a rendeshez képest feltűnő, mert rendkívüli, sőt éppen torz alakzatokban egy rendkívüli, sőt éppen magasabb hatalom jelét és megnyilatkozását lássa. Ahol a természetesség gondolata még nem vált természetessé, ott kényszerűen tovább él a rendkívüli varázshatása, mely végre a mirákulumban tetőződik.

Ezzel párhuzamosan, a fejlődő intelligencia a csoda értelmezésében, mikor egyszer odaérik, újból meg újból revízió alá veszi a rendkívüliségnek ezt a mindig kevésbé kielégítő gondolatát s itt azt a sajtáságos folyamatot láthatjuk, hogy egyszerre akarja a törvényszerűség gondolatát gyöngíteni, hogy ezzel erősítse. Gyöngíteni: azáltal, hogy érvényét valami magasabbtól teszi függővé, aki ezáltal meg is erősíti — ennek a mélyen vallásos felfogási módnak klasszikus képviselője és útnakindítója *Augustinus*.² A csoda szerinte nem természetellenes, mert nem a törvény ellen van, hanem *csak az általunk ismert törvény ellen*, de a világban mélyebb és előttünk ismeretlen törvények élhetnek — Isten sajátos magvakat (*occulta quaedam semina*) szórt el a világban, (a stoikus *logoi spermatikoi* analógiája); ahogyan ezek kibontakoznak, természetes az, csak ránk nézve új. — Olyan mély gyökerű gondolat ez, hogy a vallásos világszemlélés a mai napig végleges és teljes megnyugvást talál benne és nem is kívánczik más után.

Pedig világos, hogy a csodának ez a különben teljesen jóhiszemű apologiája nem éri el célját, mert észrevétlenül elrelativizálja a csodát: egyszer minden csoda megszűnik, ha törvénye ismeretessé lesz. Ha pedig a csodát mégis sürgetjük, akkor észrevétlenül átsiklott a szempont, — s ennek az önkéntelen, de a dolog természetében rejlő áttevődésnek fölismerése lesz éppen az egyszerű kulcs, mellyel a vitát egyszerű értelmé szerint meg lehet oldani. Itt világlik ki a legtisztábban, hogy mennyire a törvényszerűség gondolata a kérdés tengelye s ebből érthető, hogy a történeti menet legfőbb pontjai a csoda értelmezésében azok, ahol ezt az ütközőpontot komolyan és bátran a legélesebb fénnel megvilágították. Ezért volt nevezetes lépés a *Spinoza* bátor tette, mikor a törvényszerűség föltétlen érvényét komolyan végiggondolta³: a *deus sive natura* abszolút törvényszerű világrendjében nincs helye a csodának — *Spinoza*.

egyszersmindenkorra lehetetlenné tette azt a vállalkozást, hogy valaki metafizikailag *levezesse* a csodát az abszolútumból s ezzel véget vetett annak a garázdálkodásnak, mely a középkor végére kialakult voluntarizmus óta eluralkodott a theol. gondolkozásban s mely az Isten gondolatában annyira egyoldalúan hangsúlyozta az akarat elsőségét, hogy úgy vélte: Isten mindent tehet, — avagy nem az ő mindenhatóságának eszköze-e a természet minden törvénye? Milyen megvesztegető érv s mégis milyen kockázatos gondolat: ha akarná Isten, a bűnt tehetné erénnyé, ami végre olyan torz és ízléstelen folytatásba torkollott, hogy ha akarta volna, számár képében jelent volna meg.⁴

A törvényszerűségnek e középponti jelentőségét, éppen a csoda értelmének tisztázása céljából, egészen komolyan kell venni: enélkül csak a köznapi zavaros és összevissza szóhasználat szintjén mozognánk, az *idola fori* közt, ahol mindaz, ami sejtelmes, szokatlan, csodálkozást keltő, a *mirum*, a *thaŭmaston*, mind csoda, — olyan valami, amiről a Bacon igazán csodálatos újság-vágya azt kívánta,⁵ hogy valaki foglalja össze a csodás jelenségeket, amit azóta sokszor meg is tett a kuriózumokat kedvelő irodalom, el az *Otto* könyvéig,⁶ sőt a *Haeckel* „világtalányái“-ig vagy „az élet csodái“-ig, mert ugyanez a népies — és itt ez annyi, mint köznapi — szóhasználat elégíti ki őt is, mint annyi lesajnált theologus népszerűsítő társát; — sőt még a „Csoda az orvostudományban“ különben pompás fejtegetései is ebben az amabilis végiggondolatlanságban vannak tartva,⁷ — nyilvánvaló pedig, hogy ezek a sejtelmesség hangulatával kacérkodó általánosságok a kérdés tisztázásához semmivel se járulnak hozzá. Hogy a vallásnak, legalább a ker. vallásnak semmi hasznára sincs az ilyen csoda-fogalom, tisztán mutatja egyfelől az olyan kortörténeti szempontból nevezetes munka, mint a *Jürgen Bona Meyeré*,⁸ másfelől a *M. Deutingeré*,⁹ amely mű szintén kortörténeti adat, egy olyan kor jellemző terméke, amely még nem tudta megtalálni a vallásos élet autonómiájának fölismerésére a természetes nézőpontot.

Ezért mintakép és sarokpont a Spinoza őszinte és következetes, mert végiggondolt állásfoglalása a törvényszerűség általános érvénye mellett s csak most, ennek alapján fogalmazhatta *Hume* Dávid csakugyan „pontosan“, ahogy ő maga jogosan írhatta, a csoda fogalmát: „a csoda a természet törvényeinek megsértése, az Istenség külön akarata vagy valamely láthatatlan cselekvőnek közbelépése következtében, akár emberek által észrevehető a csoda, akár nem. Ez nem változtatja meg természetét s lényegét. Valamely háznak vagy hajónak a levegőbe emelése, szemmel látható csoda. Valamely pehelynek az emelkedése, ha az ehhez szükséges erejű még oly csekély szél sincs meg, épp oly igazi, habár nem annyira feltűnő csoda.“¹⁰ Ezeket a „sérlemeket“ azonban nem lehet a konkrét esetekben bizonyítani,¹¹ „csodálatos esemény sohasem alapult ily teljes bizonyos-

ságon“; s ha valaki azzal érvel, hogy a csodát egy mindenható lény teszi, „azért a csoda egy cseppet sem lett valószínűbbé, mert az ilyen Lény tulajdonságairól vagy cselekedeteiről csak annyit tudhatunk, amennyit a természet rendes folyamában nyilvánuló működéséről tapasztalhatunk.“¹² Amit Hume ezzel a sokaktól rossz néven vett kritikai öneszméléssel elért, nem egyszerűen a csoda elutasítása, hanem egy rendkívül nagy jelentőségű pozitív tanulság: ez az okoskodás, így folytatja, „hasznos lehet a *keresztyén vallás* ama veszedelmes barátainak vagy álruhába bújt ellenségeinek megcáfolására, kik e vallást az emberi értelem alapelveivel akarják védelmezni. A mi szent vallásunk a *hit*en alapul, nem az értelmén s csak veszélynek tesszük ki, ha oly próbára tesszük, melyet semmiképen meg nem bír.“¹³ Csak a hit értelmének, azaz, tapasztalati alkatának és szerepének tiszta ismerete hiányzik, hogy autonómiáját érvényesíthetné Hume; ennek híján a hit címén visszaveszi mindazt, amit az imént az emberek gonoszságára és bolondságára vitt vissza, úgy hogy végre éppen a ker. vallást „nemcsak eleinte kísérték csodák, de józan ember nélkül mai napig sem hihet benne.“¹⁴ Csak egy fénysugár villan föl mégis: aki a csodában hisz, „annak tudata van arról, hogy saját személyében folyton történik csoda, mely értelmének minden alapelvét fölforgatja s arra bírja, hogy abban higgyen, ami a szokással és tapasztalattal leginkább ellenkezik.“¹⁵ — Éppen itt van a probléma a legélesebb megvilágításba állítva; aki azt a *tudatot* csakugyan megnyerte, az új nézőpontot is nyert a kérdés megoldásához, amely fölébe emeli az ész és szív vagy hit és tudás eddigi *egy szinten* folyt harcának. Hume itt is, mint egész életművében, „dogmatikus szunnyadozásból“ felriasztó nagyszerű memento, ez a történeti jelentősége.

Hume olyan kor gyermeke, mely a természet törvényszerűségét már az értelmi munka alapelvevé tette; Descartes, a Spinoza forrása, már ezt az alapgondolatot érvényesíti.¹⁶ A csoda értelmezésére nézve nyilvánvalóan ez legtermékenyebb és leggyümölcsözőbb kor. S minthogy a csodahit mindenekelőtt a természet objektív valóságaiban állította a tárgyi változásokat, ahol a legföltűnőbb a rendestől való eltérés lehetetlensége, ha egyszer a természetesség gondolata urrá lett, tehát a legkihívóbb a rendellenesség sürgetése, — azért a term.-tudomány lett önkéntelenül is az előharcos a nevezetes harcban, melyet a *tudás* és *hit* most már az elvi döntés kivívására fölkészültebben folytatott és nem egyszer úgy tetszett, hogy az utolsó szót is ő mondja ki. Ha erre nincs is jogosítva és képesítve, — egyszerűen azért, mert a csoda értelmezésének alaprétege mélyebben van, mint az ő területe, — nem lehet semmit se elvenni abból az érdemből, hogy hozzáiskolázta a gondolkozást az egyetemes törvényszerűség komolyan vételéhez a tapasztalat egész területén.

Minthogy pedig a törvényszerűség nem más, mint az ok-

törvény végigmenő érvényesülése a valóság egész világrendjében, ezért érthető, hogy a csodamentő apologetikai ösztön az okiságon próbált rést törni, — hátha valahol kevésbbé érvényes az oki rend, hátha a causalitás hálózatából „kiszabadulhat” valahol a gondolkozás. Azt hiszem, csak ez a titkos motivuma annak az Augustinus óta mindig visszatérő próbálkozásnak, amely Aquinoi Tamáson, Lutheren, Leibnizon át a theologiai érvelésnek állandó *nervusa* lett, melyet a *Stange* és *Mandel* fejtegetései éppúgy alkalmaznak, mint a *Seebergé* vagy *Wendlandé* vagy *McCulloché*,¹⁷ s amelynek logikumát *Stavenhagen* mondta ki a leg-tömörebben és legnyiltabban: mikor a *Vindeland*—Rickert irányzatára hivatkozva, a lelki életben kevésbbé szigorúnak találja az okiságot, mint a természetben.¹⁸ Ez az érvelés azonban nyilvánvalóan innen marad a célján, mert a „kevesbbé szigorú érvényesülés,” — aminél többet csakugyan nem lehet kiolvasni a *Vindeland* tanából,¹⁹ — még mindig nem az okiság hiánya. Más a *tartalom*, melynek oki összefüggéseit az értelem megállapítja a lelki életben, azaz, más az okiság tartalma, de egyetemes logikai eszköz minden tartalom megértésére a kauzális hálózat fonása, akár a külső, természeti, akár a belső, lelki élet-ről van szó.²⁰

S ez az a pont, ahol a term.-tudományt egy magasabb forum váltja föl és egészíti ki ítéletét: az ismeret elmélete vagy a tárgy elmélete vagy a tapasztalat elmélete vagy akár metafizika néven nevezzük, mindegy: a világmagyarázat végső elveinek elmélete ez, a filozófia, ahol meg kell tanulnia minden tudománynak, amely *alkalmazza* az oktörvényt és ha kell, a meggyőződés erejével védi egyetemességét, hogy érvénye nem azért van, mintha tapasztalatból nyerné, az ezer meg ezer egyes esetből, — a tapasztalatban érvényesül ugyan, de *igazsága*, azaz érvénye mélyebb forrásból van: a tapasztalatot egyáltalában lehetségessé tevő apriori tényezőből, a *logos*nak a maga tapasztalataiba belefonódó funkcióiból. Ezért egyetemes előfeltétele minden tapasztalatnak és minden megértésének, — ezért nem lehet sem nélkülözni, sem mellőzni egyetlen fajta tapasztalatból se, sem a természet, sem a lélek világában.

Ezek után meg lehet érteni, hogy mikor a csoda hagyományos védői a hagyományos úton járnak, melyet egyedül látnak nyitva, t. i. az okiság érvényét próbálják gyöngíteni, — meddő munkát végeznek, ez az a vállalkozás, amely sohase sikerülhet. Ez az önkéntelen vallomás szólal meg a *Seeberg* panaszából: „a csoda volt egykor minden apologia alapja, azután mankója lett, míg végre nem egyszer az apologetika keresztjének lehet mondani.”²¹ A megoldáson a felemáság érzik, melyet a természetes és természetfölötti határainak bizonytalan megvonása okoz, akár a *Seeberg* fogalmazásában, mely szerint a csoda „természetes erőknél különös kombinációja, előbb nem látott hatások előhozására,”²² amely óvatos értelmezés szerint minden

csoda, tehát — semmi sem az, — akár a *Mandel* jóhiszeműen naivabb és szélesebben kifejtett tana szerint, aki az *Augustinus* és *Luther* magvaival kertészkedve, azt tanítja, hogy minden jelenség csoda, *amíg új* s megszűnik annak lenni, mielőtt a fejlődés rendjében az utána következő megjelenik.²³ Vagyis, ekkor is magától megszűnik minden csoda. De miért követel az ember mégis, mindig új csodát?

Azt hiszem, itt világosodik meg az eddigi elemzések tanulsága: arra a kérdésre, hogy mi a csoda, azt a választ kaptuk, hogy a rendkívüli — s kiderült, hogy amíg a *rendkívülit* úgy akarja valaki érteni, hogy az októrvény megkerülése vagy meggyöngítése, előre meddőségre ítéli magát, mert az okiságot nem lehet se megkerülni, se áttörni, — ezt végre már el kellene egyszer ismerni, és nem erőltetni a megoldást ott, ahol nem lehet megtalálni, mert nem ott van a nyitja.

De hátha nem is az októrvény ilyen irányú módosíthatása az egyetlen út a csoda kérdésének természetes megoldásához? Hátha nincs szükség erre a tusakodásra a kauzalitás érvénye körül, mert nem itt dől el a kérdés? Így voltunk a szabadság problémájával is: azt hitték, hogy a szabadság oknélküliség, vagyis hogy szabadság csak az októrvény ellenére lehet, tehát valahol át kell törni vagy megszüntetni az okiság uralmát, hogy szabadság lehessen — amíg kiderült, hogy szabadság éppen csak a kauzalitás által lehet, — igaz, hogy ez egy egészen új szempont érvényesítését jelentette a világmagyarázat logikumának felismerésében. Éppen így ennek az új szempontnak fogjuk köszönni, hogy a csoda kérdésében is rávezet a természetes megoldásra.

Ebben pedig az van kimondva, hogy nem azé az elmélkedése az utolsó szó ebben a kérdésben, amely az okiság érvénye szempontjából nézi a csodát és pro vagy kontra felhozható érvekkel elintézettnek is tekinti. Ezért nem az utolsó fórum a term.-tudomány, mert azt véglegesen meg tudja mondani, hogy miért nem lehet objektív természeti folyamatot csodának mondani, hanem azt nem tudja megvilágítani — nem is tartozik, igaz, fölvetni se a kérdést: — miért nem szűnik meg az ember mégis csodát látni, ahol csak egy parányi rés nyílik, akár-hogy tiltja is az okiság elve alapján mindenütt természetességet sürgető értelem és ennek klasszikus munkaterülete, a term.-tudomány?

Ezért volt nagy nyereség és nyilvánvaló fejlődés a csoda értelmezésében, mikor a figyelem mindinkább a vallásos viszonyulását átélő lélekre fordult és abban az egész sajátos viselkedésben nézte az embert, melyben természetessé válik a csodalátás, egyszóval, mikor a csoda nyitját a tisztán term.-tudományi tájékozódás helyett a lélektaniban kezdték keresni. A tanulságot találóan foglalta össze *Rade*: „A hívőre nézve semmi se történik »természetesen«, ő mindenütt az élő Isten nyomait

látja; mindenütt célszerű berendezéseket, intézkedéseket lát („Fügungen“, „Schickungen“) s ahol Isten igazán élénken jut tudatába, ez álmélkodó bámulattal tölti el, s ott csoda van számára.²⁴ Ezzel a hangsúly áttevődik: nem egyszerűen a különös, a rendkívüli a csoda, melyet a vallásos lélek sürget, hanem az isteni jószág és gondviselés jeleinek látása, melyek különben jelentéktelen dolgokból is kisugároznak; „nagyon csekély körülmények összetalálkozása lehet rámnézve csodává“, folytatja Rade; nem is kell rendkívüli esemény, a *numinosum*, ahogyan Otto Rudolf találóan nevezte,²⁵ egyszerű jelenségekből is felémáradhat „s ahol egy közömbös harmadik alig vesz észre valamit, Isten közt és köztem olyan valami játszódhatik le, ami reám nézve a legnagyobb jelentőségű“, mondja Rade, — olyan valami, ami abszolút állásfoglalásra készítet, ahogyan *Stavenhagen* szintén találóan mondta.²⁶ Igen, mert a vallásos ember egész viselkedése a világgal szemben nem a megértést kereső értelem viselkedése, hanem azé a valakié, aki megtalálta élete bizonyosságát és ezzel nyugalmit s ezzel értelmét, s azért egy nagy, egyetemes boldog hódolat és hála alaphangulatában él, amelyben minden egy magasabb erő jószágáról és kegyelméről beszél neki. Nem is szükség, hogy a *numinosum tremendosum* legyen; nem okvetetlenül csak a büntudat infernoi kínjai közül visz az út ehhez az abszolút állásfoglaláshoz; vannak napsugaras lelkek, amelyek egyszerűen nem jutnak ebbe a sötét világba; elég, ha azt a *Fügungot* megérik s benne egy sejtelmes erő kegyelmes jószágát.²⁷

Mihelyt azonban ez a nézőpont jut érvényre, már messze eltávolodtunk a csupa term.-tudományi tájékozódástól, s egy észrevétlen fordulattal új álláspontra érkezünk: a csoda értelmezésében a természetesre, amely ott keresi a kérdés magyarázatát, ahol természetes nyitja van: a vallásos lélek viselkedésében. Ebben pedig egyszerű szóval az van kimondva, hogy a csoda kérdése nem a természettudomány, hanem a lélektan kérdése, bár ilyen tudatosan ritkán és ott se mindig elvi határozottsággal jut kifejezésre, így *Titius*nál, aki már kijelenti, hogy a csoda metafizikai levezetése képtelenség, hogy a mirákulumokat átélni akarni olyan „Geistesverfassung, die notwendig zu allmählichem Aussterben verurteilt ist“, (aminélfogva nem lehet éppen a miraculumban találni a ker.-ség lényeges jellemvonását), ellenben a lélektani megoldás az egyetlen lehetséges magyarázati mód.²⁸

S most könnyű összefogni a tanulságot. Tanui voltunk egy nagyszerű elbelsőülési folyamatnak, mely. a csoda értelmezésében folyton beljebb nyomozta a magyarázó elemeket, s eljutott addig a területig, vagy addig a réteig, ahol a végső eredtető gyökérszálakat lehet sejteni. Am a *Titius* utalása egyelőre éppen csak utalás: jelzi az elégedetlenséget a jelen magyarázati módokkal, de igazán nyereséges akkor lesz, ha túl tud emelkedni

azon a szinten, ahol még a term.-tudomány kategóriái és szempontjai kötik, — aminek jele az, hogy ő is az októrvény körüli vitákkal tölti az időt. Van-e új, az előzőkhöz mérten magasabb szempont, melyből a lélektan megnyeri a maga sajátos teendője számára az érzéket s a csoda értelmezésére a kulcsot?

3.

Van, nagyon is határozottan és véglegesen birtokbavett álláspontja. Nyerte pedig ezt az új álláspontot a lélektan annak a ténynek fölismeréséből, melynél fontosabb felfedezése a modern szellemi tudománynak nem volt: hogy mikor tapasztalatait megalkotja az ember, egyszerre *kétféle tevékenységgel* végzi ezt, — a tény *ontológiai megállapítása* és ugyanezt aényt *értékelő tevékenység* a kettős munka, melynek gyümölcse a tapasztalat, amiből következik, hogy mikor magyarázni akarjuk a tapasztalatot, vagyis a valóságot, melyről tapasztalataink szólnak, mind a kétféle tényezőt egyformán számba kell venni, különben nem lehet eljutni a tények természetes magyarázatához — egészen pontosan: mindenütt fel kell ismerni tudni az értékelő tudat szerepét és adalékait, hogy a tapasztalatot létesítő tényezőinek megfelelő hűséggel tudjuk magyarázni.

Ezért páratlan jelentőségű az értékelő tudat szerepének és alkatának fölismerése a lélektanra nézve is; nagyobb nyereséggel járt, mint a különben sorsformáló fordulat, melyet az alaklélektan vagy az alkatlélektan vagy a személyiség lélektana vagy az egyéni lélektan (*Stern W., Adler*²⁹) kialakulása jelent, mert ezek ugyan végét vetették, legalább elvileg, a lelki elemek összerakásával próbálkozó addigi atomisztikus és mechanizáló lélektannak, — de ez azt a nagyszerű *tartalmi* nyereséget adta, hogy feltárta minden lehetséges tapasztalat alkotó tényezőinek két alapvető rétegét: az ontológiai, ténymegállapító és aényt értékelő funkciók két csoportját. *Böhm Károly* néhány példán (a haszon és a szabadság példáin) illusztrálta, milyen fontos az, hogy mind a két tényező szerepét fölismerjük és érvényesítsük minden kérdésben, különben egyoldalú s azért félszeg képet kapunk róla³⁰; ma sem lehet nagyobb nyereséget elgondolni világmagyarázatunk számára, mintha valaki összes alapfogalmainkra nézve keresztülvinné ezt a végiggondolást, — mennyi fölösleges gond- és erőpazarlástól lehetne megmenteni a rendszeres értelmi munkát!

Az *érték gondolata* ugyan, főleg a német irodalomban, az ismeretes misztikus hajlam következtében, elég sűrű ködbe burkolózott, — elég a *Münsterberg* „értékfilozófiájára“, de még a *Rickert* tanára is gondolni³¹ — mintha önkéntelen hódolattal az érték becsét azzal akarná kifejezni, hogy a misztikum sejtelmes világába transcendálja, — de az *értékelés tényét* és funkcionálása ismeretét nem volna szabad semmiféle ködbe veszni engedni, mikor olyan végleges tisztázással van szemünk elé tárva, mint

a Bóhm Károly alapvető műveiben,³² melyekkel a legszigorúbb bírálókat is³³ ennek az új tudománynak, az érték elméletének alapjait rakta le.

Az értékeléssel ugyanis az ember a tapasztalat adatai, vagyis a dolgok közt, *rangfokozatot* állapít meg, elkerülhetetlen kényszerrel, nem egyéni szeszélyből, hanem, hogy éppen a dolog igaz lényegét, mivoltát híven állapítsa meg. Amíg azt mondja: egy, kettő, el akár *n*-ig, még nem értékeli, de mihelyt *sorozza* a dolgokat: első, második, — egy ranglétra különböző fokaira állítja valamennyit, amelyet a csupa ontológiai elfogadó és befogadó tájékozódás nem mutat meg magától és az első percben, éppen azért kell az első benyomások fölé emelkedő értékelésnek ezt az igazi sorrendet megállapítani, azzal lesz teljes a dolog, a tény értelme. S minthogy ezt a kettős tevékenységet végzi önkéntelenül az ember, mikor a legkisebb tapasztalatát is megformálja, azért kell ennek magyarázatában is mind a kettőnek adalékát felismerni, különben hiányos és félszeg lesz az a magyarázat. Minden élményben ott van egyszersmind a magyarázata is, mondta helyesen *Höfding*,³⁴ de ki kell egészíteni ezt az általános megállapítást azzal, hogy abban a magyarázatban viszont ez a kétféle tényező fonódik össze, s amit eddig alig vett tudomásul a magyarázat elmélete, az értékelő tevékenység ismerete és adalékainak elismerése nélkül sem az élményt, sem azt, amiről szól, nem lehet igaz természete szerint magyarázni. Mert az értékelés éppen a dolog igazi mivoltát, lényegét állapítja meg, azaz, mikor ezt a lényeges mivoltát keressük valaminek, *értékeljük* azt a dolgot, — amiből egyszerűen következik, hogy törzsfogalmaink, a világmagyarázat igazán végső, gerinc fogalmai, *mind két arcúak*: egyszerre ontológiai és axiológiai vonatkozásúak, hiszen ugyanazon egységes és egyetlen tapasztalat értelmezését szolgálják, egyszer akkor, mikor megalkotják azt a tapasztalatot, másodszor, mikor az öntudatos ráforduló reflexió előtt a maguk szerepét föltárják. Így a lényeg, az igazság, a jó és ezek logikai származékai, nyilvánvalóan mind Janus-arcú fogalmak: valamely ontológiai tény vagy „adottság” „adatásában” és értékelésében egyaránt szerepük van.

Itt az is könnyen megvilágítható, hogy *hogyan van* az érték, mi az érték *létezési módja*? Nyilvánvaló, hogy csak egy módon lehet: úgy hogy *érvényesül* a tapasztalatban, melyet éppen ezáltal értékesé tesz, valamilyen fokban, melynek öntudatos megállapítása az utólagos reflexió feladata s amellyel az a dolog az értékek rangsorában megkapja a maga helyét s akkor teljes a magyarázata s akkor lehet teljes a hozzá való gyakorlati viszonyulásunk is: mert most lehet már értéke szerint becsülni. Az érték úgy van, hogy érvényesül: illusztrálja egy egyszerű példa. Ugyanahhoz a hangszerhez egymásután leül két ember; az egyiknek játéka a mindennapi érzések légkörét hozza magával, a másik alig kezd játszani, a szemek fölc sillannak, a lélekzet

gyorsul, meghódított, magával visz, ahová neki tetszik — mi történt itt? Érvényesült valami; ugyanazon akusztikai törvények szerint kialakuló ontológiai valóságon, a hangon, a billentés sajátos természete, a hangsúly egy árnyalati eltéréssel, a csengetés egy többletével — érvényesített valamit, ami a másikban hiányzott, aminél fogva ez értékesebb, — ez a plusz, ez az érték, úgy van, hogy az ontológiai valóságon keresztül, abban és azon, érvényesíti magát, nincs más létezési módja.

Minderre azért kell nagyon komolyan figyelni, mert itt villan ki, hogy milyen fontos, szigorúan megtartani ezt a tanulságot és ébrentartani az értéknek ezt a létezési módját s nem engedni, hogy megzavarja a naiv és kritikátlan ontológiai szempont, amely annyira *egyetlen* létezési módnak hiszi az érzékileg is tapintható dolgok létezését, hogy az értéket is *csak így* véli igazán valóságnak, — általában, azt hiszi, hogy jobban biztosítja a létét, ha *ilyen* valóságnak képzele: ebből a kritikátlan ontologizmusból származik az a naiv *metabasis*, amely reális, megfogható metafizikai valósággá transcendálja az értéket, általában mindazt, aminek létezési módja az, hogy érvényesül s ezzel teljesen megoldhatatlan — és teljesen fölösleges nehézségeket okoz magának, mert ott és úgy keresi aztán az értéket, ahol és ahogyan az érték *nem lehet*.³⁵

Még csak annyit ehhez az általános tájékoztatóhoz, hogy lélektani indítók, motivuma az értékelésnek az, hogy az ember nemcsak a képalkotás tárgyi vonatkozású tevékenységét végzi, hanem *érez* is, vagyis a dolgoknak a saját egyéni jóllétére való hatását is közvetlen átéléssel megállapítja, — az érzés, mint *funkció*, az öntudatnak az a tevékenysége, mellyel a tárgyaknak ezt a szüntelen magáravonakoztatását végzi, a reagyorolt színező hatást átéli, tudomásul veszi, — mint *állapot*, éppen az öntudat színezettsége, amely két irányban ömölhetik el rajta: ami a maga szabad kifejtését elősegíti, tehát az önmaga állításának minden sikere, az élvezetesség aranyló fényét vetíti reá, ami megakasztja, a kín sötét árnyalatait.

Ezt pedig azért kell szem előtt tartani, mert ebben az van kimondva, hogy az érzés a dolgok *objektív, tárgyi mivoltáról semmit se mondhat*, hiszen csupán az én, az alany magára forduló tevékenysége és színezett állapota, — ezeknek közvetlen átélése, amiből nyomban ki kell emelni azt a következményt, hogy tehát az értékelés rangsort-megállapító funkcióihoz *a mértéket nem az érzésből lehet venni*, hanem a dolgok objektív mivoltából, lényegéből, s az érzés csak az indexe, mutatója annak, hogy az öntudat — azaz, az egész egységes ember, akinek minden birtokát az én veszi tudomásul — valami értékes tartalommal gyarapodott vagy az ellenkezőjét szenvedte. Egyszerű szavakkal: nem az értékel a legjobban, — nem az értékel igazán, aki a legérzelmesebb, hanem aki a legmélyebben tud a dolgok természetébe, jelentésébe pillantani, a természeti valóságokéba

s a lelkiekbe. Viszont az érzés fokozza és nőtetí a sejtelmességet, mely a jelentések tiszta szellemi valósága körül úgyis ott lebeg, amint egy sejtelmes háttérből előlépnek, mint ama „felséges idegen”, — az érzés az a szál, mely az *admiratio* kapuján keresztül szüntelenül visszakalauzolja a figyelmet ebbe a háttérbe; — nem baj, amíg nem köti le és nem téveszti meg az értelmet a maga hivatásában: hogy a sejtelmességből a tudatos megvilágítás elérhető fényébe emelje a tiszta jelentéseket.

4.

Már most azt a tételt állítom föl, hogy a vallás egész bámulatos világa, minden életjelensége uralkodólag az értékelés funkcióiból táplálkozik, hogy egész szervezetében sokkal főbb szerepe van az értékelésnek, mint az ontológiai funkcióknak, — hogy a vallás lényegileg az értékelés kategóriáiban él s ennél fogva magyarázatában a döntő szó az értékelő tudat tevékenységét illeti⁸⁶. Ha van lelki tevékenység, melyet az értékelés szerepének ismerete nélkül reménytelen vállalkozás volna magyarázni, a vallás az, talán még inkább, mint az esztétikai vagy etikai viselkedés, — amelyek mellé a logikait is oda kell venni, azon egyszerű oknál fogva, hogy az igaz is értékjelző, mert nem akármilyen ismeretre vágyunk, hanem az igazra, mihelyt pedig az ismeretek közt rangkülönbséget teszünk az igazság kritériumával, már értékelünk s az igazat csak így, értékelő összehasonlítással lehet elérni.

Ez pedig azért van így, mert a vallás szerepe az öntudatos lelki élet oikonomiájában az, hogy megadja az embernek az alapvető, végleges bizonyosságot, mely nélkül nem lehetne élni, azt, hogy töredék, nyomorult, mert véges léte ellenére is *van* ennek az életnek biztossága, tartalma s ennél fogva értelme, mert egy minden véges valóságot éltető hatalmasabb erő az egész világgal együtt őt is gondjaiban tartja, tehát megnyugvással tölti el, tehát parancsa van hozzá, tehát élete célt és értelmet kap. Ezzel pedig kimenti az embert abból az egyetemes szorongásból, mely a végelességre való ráeszmélés óta az ember leggyötrelmesebb kísérője, *csak* a vallásos viszonyulás menti ki, ez az ő szerepe, funkciója. Végzi ezt a hivatását azzal a funkcióval, melyet a *hit* nevével jelöl a nyelv; a hit végzi azt a csodát, hogy bekapcsolja az embert abba a minden végeségen felülálló hatalomba, természetesen, a szellemiség mindenkorai fejlettségi fokának megfelelő formában, — amiből kitetszik, hogy minden vallás váltságvallás, mert *azon* a fokon éppen azon a módon, ezt az egyetemes szorongást szünteti meg.

Ebből az is világos, hogy a vallás minden fokon abban az alaphangulatban él, melyet a megváltottság alapténye vált ki belőle: az áhítatos csodálkozás, a „szent álmélkodás” hangulatában s az egész világhoz való viszonyában annyira ez az

alapvető élménye a fő, hogy ennek polarizáló erejénél fogva az egész világot csak ebből a szempontból nézi; nem törődik az egyes részletek, a konkrét valóság tényleges összefüggéseivel, az oki hálózat adataival, — őt csak az érdekli, hogy ami vele történt, az ránézve annyira rendkívüli, mert élete lehetőségét nyerte meg általa, hogy neki most joga van csak ebből a szempontból nézni a világot mindenestől; most közömbös a tények ontológiai kapcsolata, most *egy* az uralkodó motivum: ha csak téged bírhatlak, nem törődöm az egész világgal.

Ez pedig nyilvánvalóan az értékelő tudat vallomása, azé, aki megtalálta minden életfunkciója számára a biztosító előfeltételt, s belehorgonyozta magát. Ezért szabad a *hit primátusáról* beszélni a lelki életben, s ezért a vallás ennek a középponti vagy gyökeres alaptevékenységnek, a hitnek szétvetődése az egész életbe.³⁷ Nincs ebben semmi baj, ennek a szempontnak szabad gyakorlásában, amíg az ember tisztán a vallásos viszonyulást éli át; csak akkor támadna veszedelem, ha akkor is sürgetné, mikor a dolgok ontológiai alkatát és értékét s ezek megértése nyitját keresi s mégis a vallásos szempontot erőlteti.

De még további és még nyilvánvalóbb bizonyosságai is vannak annak, hogy a vallás mindenestől az értékelő tudat kategóriái szerint és azokban él. Ime: *amit* a vallásos viszonyulásban nyer az ember, annyira *más*, mint mindaz, amit az egész világ adhat különben, hogy az értékelő tudat *nem hagyhatja* a megszokott, rendes, ismeretes világ keretei közt, — abszolút valami az, feltétlen, magától van, saját maga oka — s mindezek a kitételek az értékelő tudat legjellemzőbb megnyilatkozásai. A mód is, *ahogyan* hozzájut a vallásos ember ahhoz az *egészen más* valamihez, az is egészen más, mint amelyen mindennapi tapasztalatait nyeri: *kegyelemnek* érzi, amire méltatlan s amely annál nagyobb, minél méltatlanabbnak érzi reá magát, akinek része volt benne — az értékelő tudat tehát nőtetí a távolságot s boldogan hangsúlyozza a *distancia pathosát* (Nietzsche): elvettetett, idéttlen (Pál), akit csak a kegyelem menthet meg s enélkül sorsa a kárhozat volna; s Augustinusnak alig van szebb és mélyebb gondolata, mint a *gracia praeveniens* és a *gracia irresistibilis* bámulatos ideája: az az abszolút becsű valóság olyan hatalmas, hogy ellenállhatatlan ereje a világmindenséget meghódolásra készíti — a szellemiség fennségének ezzel a hangsúlyozásával mulja felül ez a gondolat az Aristoteles esztétikaibb ideáját: hogy a mindenség ama végső, tisztán szellemi ősválóság felé fordul és mozdul, amely pusztán azzal, hogy *van*, úgy vonzza magához a lényeket, mint szerelmes a szerelmesét. — Mind a két gondolatban ugyanaz az értékelő becslés a csirázó és csiráztató mag, amely a legnaivabb kifejezési formában is a lélek fölényét, elsőbbségét, végre abszolút becsét postulálja s egy rendkívül hosszú és fáradalmas tisztázó folyamattal végre a szellem abszolút ellentétéül odaállítja az

értéksor másik végére a *testet*, az anyagot, mint abszolút tagadását minden értéknek, amelynek nem kellene lennie, mert nincs létjoga, mert nincs becse, — tehát — nincs is, *nem létező*, mondja az indus és a görög értékelés egyaránt s amelytől szabadulni, melyet megalázni, a szellem vagy lélek igazi feladata el a ker. értékelés világáig.

És értékelő fogalom annak a módnak vagy *eszköznek* megjelölése is, mellyel a kegyelem az ember részébe adja ezt a legfőbb kincset, a váltságot vagy üdvöt: *kijelentésnek* mondja a vallásos hódolat. Apokalipszis, fanerosis, epifania, revelatio — magja valamennyinek az értékelő tudat s genesise az, hogy egy *ontologiai tény*t, egy rendkívüli lélek rendkívüli tapasztalatát, melyben ő megtalálta a maga váltságát, egy csomó más lélek hasonló váltság forrásának és eszközének tapasztalt meg s ezért hódolattal tülemelte a közönséges valóságok szintjén, *nem lehet* ugyanaz a forrása és eredete, mint a többi értesülési módoknak, nem nyugodhatik bele az értékelő tudat, csak az elégti ki, ha Isten közvetlen megnyilatkozásának tudja.

De a legvilágosabban mutatja az értékelő tudat uralkodó szerepét a vallás egész életében az a két törzsfogalom, melyekbe igazán a vallásos viselkedés egész bámulatosan gazdag szétlombozódása bele van oltva: az abszolútum s a teremtés gondolatai. Az *abszolútum* elbírhatatlan gondolat, amíg ontologiai fogalomnak akarná venni valaki, akármilyen finom metafizikai realizmussal próbálja is elérni, mert a tapasztalattól *ab-solvált*, elszakított valami értelmetlen beszéd, — hogyan juthatna valami kívül a tapasztalaton, mikor a létezésről csak úgy tudhatunk meg valamit, hogy szüntelenül belefogjuk hatásait — a tapasztalatba? S ha volna, mit érnénk vele? Hiszen nem tudnánk vele semmiféle viszonyba se jutni, hiába volna, hatását nem tudnók tapasztalni. Az abszolútumnak, mint ontologiai valóságnak, nincs helye s ezért nincs értelme az ontol. összefüggések világrendjében, ott a legképtelenebb logikai ellenmondás. De egyszerre megvilágosodik értelme és páratlan jelentősége, ha arra figyelünk, hogy az *értékelő tudat nem lehet el* egy minden föltételtől függetlenül, önmagában értékes, azaz — abszolúte értékes valóság gondolata nélkül, amelyet, igaz, a világon talán a legnehezebb feladat ilyen tisztán, értékelő gondolatnak megőrizni.

S éppenígy értékelő kategória az, amely az abszolútumot tartalommal tölti meg: a *szentséges*, akármilyen legyen különben logikumának értelmezése, akár külön értékfaj, akár az értékek *sommitása*, a jó, igaz és szép teljességének ideális egysége.³⁸

A legklasszikusabb bizonyossága azonban a tételnek, hogy a vallásban az uralkodó tevékenység az értékelő tudaté, a *teremtés* gondolata, mert ebben fonódik össze a vallásos viszonyulás minden rész-funkciója. Tisztán ontologiai term.-tudományi, kozmologiai stb. fogalomnak tekintve a teremtés gondolatát, éppen olyan elbírhatatlan és végre nem hajtható gondolat, mint

az abszolútum, kínzó *crux logicorum*, mert az oki hálózat fonását sehol sem lehet megszüntetni, hiszen, mint már láttuk, ez a létesítő föltétele minden tapasztalatnak és megértésének, tehát sehol se lehet az okok sorát lezárni, azért a *causa sui* és az *aseitas* logikailag monstruosus gondolatok, s ha az ontológiai tudat erőlteti a dolgot, akkor a Kant által fölfedezett antinomiák gyötrelmes körforgásába ragadtatunk, ahonnan nincs menekvés, mint a Sysiphos szőrnyű robotjából.

S ha az elme mégis ellenállhatatlanul kényszerítettetik az első ok vagy az *ön maga oka* ilyen súlyos gondolatára, akkor ez csak azért van és csak abból érthető, hogy *egy más tényező viszi a főszerepet, egy más szempont igényeit és jogait érvényesítve*. Az értékelő tudat ez, amely úgy fonódik bele a világmagyarázat ontológiai, empirikus tényeket magyarázó munkájába, hogy a végtelenbe elvesző oki sor állítását megnyugvásra viszi egy olyan ok gondolatával, mely a legmagasabbrendű, mert abszolút értékű, mert mindennél hatalmasabb, akinek elég gondolni vagy akarni és a dolgok *lesznek*, — s így az emberi intelligencia legmélyebb és legvakmerőbb gondolatával, a teremtésével, egyszerre megnyugtatója az ontológiai s az értékelő tudatot s megadja azt a pontot, ahol az Aristoteles finom és mély ráismerése szerint *meg kell állni*, mint ahogy Zeusnak oda kellett erősíteni az idő aranyláncát egy szilárd ponthoz, az Olympos sziklájához. Ezt a szilárd pontot a világmagyarázat örökösen újból megszövendő hálózatába az értékelő tudat szövi bele, s a teremtés gondolata ennek a bámulatos munkának legnagyobb remeke.

Mindebből, azt hiszem, eléggé kiviláglik a vallásos viselkedés természete, azaz, ha úgy tetszik, logikai alkata. Kétféle tényező szüntelen összefonódása létesíti a vallásos tapasztalatot, melynek lényege az, hogy egy tényt, egy lelki élményt, — bármi keltette, — az értékelő tudat úgy értelmez át, hogy az egész világkép és az egész életfolytatás sarokpontjává lesz az az élmény, mert abból annak az öntudatnak bizonyossága, vált-sága, üdvé lett, — és a váltság, az üdv éppen maguk mutatják a legszebben, hogy létüket az értékelő tudatnak köszönhetnek, maguk is értékelő kategóriák. Ennek az uralkodó viszonyulásnak sarkító erejénél fogva önti bele a vallásos lélek minden tapasztalatát abba a keretbe, melyet az értékelő tudat formál meg, ezért kegyelem neki az egész élet. *Neff* csaknem az első fölfedezés megindultságával bukkan rá arra, hogy a vallás kegyelem,³⁹ — hogyne; nincs természetesebb, mint hogy a vallásos lélek annak érzi már csak azt is, hogy ő a hitével idejuthatott. S ha *Neff* azt mondja, hogy kegyelem az is, mikor a művész ihletet nyer az alkotáshoz, ebben az van kifejezve, hogy nincs magasabb értékelés, mint amit a vallásos életszférában talál természetesnek az ember, mert ott van a termőtalaja s onnan viszi át mértékül minden más lelki funkció becslésére. Ezért van bizony jogunk kijelentésnek mondani a műalkotást,

az erkölcsi tettet, ezért lehet *fanerozis* az egész természet, — akkor énekelheti a kegyes tapasztalat: egy csepp vízben dicsőség.

Világos, hogy mindez nem egyszerű ténymegállapítás, hanem az értékelő tudat által irányított és végrehajtott értelmezése egy ős alapélménynek, melyben ezé az értékelő funkcióé a vezető és döntő szó, — amiből nyílegyenesen következik, hogy a vallásos tudat fejlettségi fokát az méri, hogy mennyire tud finom, halk megrezdülésekből eljutni a *numinosum*hoz, — ez a Rade idézett gondolatának igazsága. Ezért ha igaza lehet is történetileg a régi mondásnak, hogy „*primus in orbe deos fecit timor*“, mert a félelemmé, helyesebben: ijedelemmé tömörült szorongás riaszthatta az embert, hogy oltalmat keressen egy magasabb hatalomnál, — bizonyos, hogy a lelki élet kibontakozásával és egész elmélyedésével kalaúzzá lettek a *numinosum*hoz a finomabb, belsőségesebb, tisztán lelki motívumok is; a szeretet, hála, bizalom — hogy remélhette volna különben Jézus, hogy csak visszhangja is támad a csodálatos bizalomnak, mellyel az emberhez fordult, hogy egyszerre, mint magától értetődő létformát, *élje* a „nagy parancsot“: szeresd az Istent egész lelkedből és felebarátodat, mint saját magadat? — Így finomodhatott a Stavenhagen-féle „abszolút állásfoglalás“ tárgyává mindez a tisztán szellemi motívum is, akár amikor a szépség bűvöletéből nyilatkozott meg, akár amikor Sokrates, nagyszerű keresése jutalmául, a tiszta jelentést egyszer csak szemtől-szembe kivillanni látja: itt is *numen adest*. — S végre, ez az a „természetes természetfölöttiség“, amelyről *Carlyle* tisztán látta,⁴⁰ hogy miért természetes: mert a természet *fölött* egy valami van: a szellem. Világos, hogy ez nem az ontológiai tudat megállapítása, ez az értékelő tudat rétegező rangsorba állító ítélete. Mennyi fölösleges önkínzástól szabadulna az értelem, ha ezt az egyszerű különbséget egyszer érvényesítené a vallás magyarázatában. Ez az egyszerű kulcs-szó a tételhez: a vallás mindenestől az értékelő tudat kategóriáiban él.

5.

De ha ez így van, akkor a vallás az örökös csodálatás kategóriájában is él, mert a csoda nem egyéb, mint ennek az ősi, megrendítő, mert életformáló élménynek vetülete az ontológiai valóság területére, — vagyis, ami időileg és logikailag először az emberi lélekben volt belső tapasztalat, azt a felajzott lélek kivetíti a külső, természeti világba, azzal fejezi ki, hogy az a hatalom, mely neki élete bizonyosságát és a világot megmutatta, nagyobb az egész mindenségnél. Nyilvánvaló, hogy minél kevésbé tudja még elvégezni a természetes és természetellenes elválasztását, annál könnyebben és „természetesebben“ siklik át az értékelő értelmezés az ontol. valóság területére

s a vallás fenomenológiájának ezer példával lehet igazolni ezt a tényt. Minket most nem ez érdekel, hanem a lelki alkat szerkezete s ez azt mutatja, hogy a csodálkozás a csodalátás forrása, — ami mellé odatehetjük tagadó formáját is: nem a csoda teremti a csodahitét, hanem a csodálkozás a csodát. Ha van tapasztalat, mely az alany és tárgy korrelatív egymásrautaltságát iskolai példák nyilvánvalóságával illusztrálja, — a vallásos tapasztalat az, még az esztétikainál is inkább, — mert amint az esztétikai szemlélésre való érettség foka szerint formál magának esztétikai tárggyá mindent, ami szemlélete körébe kerül, az eszt. alany, úgy lesz csodává minden a csodálkozás képessége szerint a vallásos alany számára.

Ebből a gondolatsorból nézve, nyilatkozik meg a *Goethe* finom és tartalmas gondolatának gyökere: a *csoda a hitnek legkedvesebb leánya*. A hité, amelyről már tudjuk, hogy lényege nem az ontológiai funkciók közé soroztatja, hogy éppen szíve az értékelő viszonyulásnak az egész világhoz. Ez pedig azt teszi, hogy amilyen természetes a vallásos lélekre nézve az egyetemes értékelő viselkedés, éppen annyira az a csodavárás és csodalátás is, úgy, amint *Carlyle* a romantikus lelkendezés kódéből kiemelten, már egy századdal ezelőtt tanította.⁴¹ S itt az is megtetszik, hogy milyen nagy és meg nem szüntethető szerepe van abban, hogy a rendkívülit, szokatlant, sejtelmest *értékesebbnek* láttatja, a metafizikai ösztönnek, amely nem is egyéb, mint az elégedetlenség a már elérttel, megismerttel, tehát előőrse és úttörője az értelemnek, — csakhogy együtt van benne minden funkció össze-vissza fonódva: képzelet, tiszta logikai törekvés, érzelmi hevület, sejtelmeskedő hangulati éldelgés, — azért volt nagy dolog, hogy az idők teljességében Kant végre megkérdezte: *hogyan lehetséges a metafizika, mint tudomány?* Reánk itt ebből az a nevezetes tanulság vár, hogy a csodahit természetével járó funciók közül ki kell válogatni és mellőzni kell a metafizikai ösztön e salakos és tömeges adalékait, hogy meg ne zavarják az elemzés nyugodt munkáját és eredményeit. Minden napi tapasztalat igazolja a *Spinoza* panaszát, milyen felületesen és gondatlanul figyel meg az ember a maga állapotait, mikor valami nagy dolog történt vele, — hogy kiszínezi még az iskolázott ember is, amit pl. az orvos művelt vele, mikor megvizsgálta, — vigyáznunk kell: ez a *nőtető hajlam* a csira, melyből az értékelő tudat kilombosítja a csodát ott is, ahol nincs rá joga, amíg a metafizikai ösztön kritikátlanul vezeti. Ennek a gyökernek végső hajtása az, mikor a metafizikai ösztön végül nemcsak a természetben magában lefolyó objektív folyamatnak nézi a csodát, hanem azt, ami csak úgy van, hogy érvényesül, a szellemiséget általában, hasonlóan objektív, dologi valaminek mondja, abban a hiedelemben, hogy így biztosította realitását, holott csak félreértette a szellem s tehát az érték létezési mód-

ját s belesodorta a szegény elmét hallatlan önkínzások meddő fakírságába.

S most már talán csak ismételni kell az eddigiek tanulságát: amit valaha csodának mondott az ember, sohase volt egy tény ontologiai megállapítása, a természettudományi meghatározás értelmében, hanem egy élmény értékelő magyarázata, melyet az értékelő tudat irányít, hogy kifejezze vele annak az erőnek végtelen jelentőségét és hatalmát, melytől ő a maga élete e rendkívüli megsegítését, üdvét kapta, — kifejezi ezt úgy, hogy azt az erőt a természeti valóság korlátain is felülemeli, az értékelő tudat elkerülhetetlen és jogos követelményével: hogy lehetne valami kivéve ez alól a hatalom alól, mikor őt az egész világ ellenséges hatalmaitól megszabadította? — S ezzel igazolva van a kiindulópontul felállított tétel: a csoda egész kérdéséhez az út a lélektanon keresztül visz, mert neki kiváltsága és kötelessége föltárni azt a sajátos lelki alkatot, mely a csodálkozásból az értékelő tudat útján természetesen jut a csodához. Ez a *Kant* nevezetes megállapításának végső gyökere és igazsága, mely szerint „a csoda nem egy tény, hanem egy tény természetfölötti magyarázata:“⁴² — természetfölötti: ez, már tudjuk, az értékelő tudat rétegező kategóriája.

Ebből érthető, hogy a vallás sohase lehetett el a csoda gondolata nélkül; amily szükségképpen ráviszi a *szenség*, a páratlanság értékjelzőjét mindarra, ami kapcsolatban van amaz ősi élménnyel, amint szent lesz a hely, ahol az Isten megjelent, a szó, melyet szólt, az okmány, melybe belefoglalják, — éppen úgy ráviszi a csodásságot is: aki Isten nevében jön, attól csodát vár az ember; minél kevésbbé szokta meg a különbségtételt a természetes és a rendkívüli közt, annál inkább egyetlen kritérium előtte ez a jeltevés s az evangéliumok azt mutatják, hogy Jézus természetesnek találta, hogy ellenfelei is csodákat tesznek, azaz, hogy tőlük is azt várja a nép — s ezért kell minden vallásos géniusznak, minden vallásalapítónak, — de általában: minden kiváló személyiségnek csodát tenni, nemcsak azért, hogy igazolja magát, hanem, mert a követők hódolata, amely imádatig fokozódhatik, nem nyugodhatik addig, amíg fel nem ékesíti azt, akitől üdvösségét nyerte, a csodák egész koszorújával, — ezért van körülövezve a Buddha alakja éppúgy, mint a Mohammedé vagy az ószövetségi prófétáké s aki vállalja az egyiket, de visszautasítja a másikat, aki elfogadja pl. az ó- és újszövetségben elbeszélt csodákat, de méltatlankodva fordul el, mikor pl. a középkoriakat szeretné valaki elfogadtatni, nehezen tudná igazolni kényeskedését egyikkel szemben. Ugyanaz a nőtető folyamat végzi egyiket, mint a másikat, s a naiv és gyermekded képzelet éppen olyan boldogan nevezi a Buddha szemfogának a derék elefántagyart, lábnyomának a tátványt a szikla oldalában, — mert az isteni hatalomhoz hogy illenék kisebb *jel*? — mint ahogy a felséges görög formáló erő mithosszá nemesítette, a világ legszebb műalkotásaiba,

a maga értékelő hódolatát. A lelki alkat mindenütt ugyanaz: az ős, egyetemes emberi hódolat úgy fejezi ki a maga értékelését, hogy akitől annyit kapott, amennyit az egész világ sem el nem vehet tőle, sem nem adhat, azt felülemeli minden korláton, melyet *éppen akkor*, akármilyen naiv ítélete is, korlátnak érez ama végtelenül nagyobb hatalom előtt.

6.

Nincs ennek a bámulatos törvényszerűségnek klasszikusabb és beszédesebb bizonyossága, mint az evangéliumi csodák, melyeket Jézusról mondanak el. A három első evangélium, a *szinoptikusok* (a negyedik teljesen más jellemű⁴³) a legjölesőbb naiv közvetlenséggel elismétlik, hogy Jézus nem akart csodát tenni, visszautasította, mikor „ez a gonosz és parázna nemzedék jelt kívánt: de jel nem adatik neki, hanemha Jónás prófétának ama jele,” t. i. „amiképen Jónás jelül volt a ninivébelieknek, azonképen lesz az embernek fia e nemzetségnek” (Mt. 12₃₉ és Luk. 11₃₀), vagyis a *jel* a Jézus egész életműve maga, ígéje és élete. Jézus nagyon jól ismerte népe váradalmait a várvavárt Messiással szemben, tudta, hogy a testben-lélekben elgyötört néptesti, anyagi szenvedéseiből is megváltatásért eseng, politikai változást és a világ rendjének csodás, mágikus megváltozását várja — hogy mennyi belső vívódásba kerülhetett Jézusnak, amíg ezeket a *kísértéseket* legyőzte magában, sejteti a megkísértetés elbeszélése, amelynek titkaiba Jézus az együttlét meghitt perceiben engedhetett később bepillantást tanítványainak, éppúgy, mint a megkereszteltetése élményeibe is, amit aztán azok fenntartottak, kiszínezték, amíg mai formájukban megörökítette az első irodalmi megrögzítés. — Aki tehát csak a csodáért hinne benne, kívül marad a mennyek országán; aki nem tudja benne meglátni, akit hirdetni jött: az Atyát, nem is jut el oda, ahová minden lelket vinni akar: az Atya országába.

S az evangéliumok, éppen olyan jóltevően naiv közvetlenséggel, mégis elbeszélnek Jézusról egy csomó csodát, — igen, mert azt nem tilthatta meg Jézus, hogy a hódolat, melynek az imádásig kellett magasztosulnia, ne végezze el alakján a nőtető értékelés azon munkáját, mellyel ki kellett fejeznie, hogy üdvösségét nyerte meg tőle, hogy messiásának felismerte, Krisztusnak elismerte, urának vallja, — hogyne lenne ura mindannak, ami csak arra való, hogy ezt a legnagyobbat szolgálja: a lélek most megnyert üdvét, hogyne emelte volna túl minden korláton, amelyet minden naiv és gyermekes természetismeret ellenére mégis korlátnak ismert az a primitív gondolkozású kor is? — Így nyer értelmet a Dibelius különben félreérthető mondása:⁴⁴ „egy csodanélküli Jézuskép (ein wunderloses Jesusbild) gyanus lett volna” — t. i. a követők tudata előtt, akik nem tudtak más Jézusra gondolni, mint akit ők már felülemeltek a közönséges

emberi határain, mert nekik már urokká lett, mert megtalálták benne, amit vártak, úgy, ahogy ők megtalálhatták és kifejezték úgy, ahogy ők kifejezhették.

A valóság az, hogy amivel Jézus igazán csodálatos hatását elérte, arra a népre és minden népre, — az az ő páratlan, isteni személyisége; minden hatásának ez a nyitja, ez az örökre nyílt titka; a legtöbbször át is csillan még a sokszorosan rárakódott értékelő rétegek alól is az ősi tapasztalat új, páratlan élménye: hogy „úgy tanítja vala őket, mint akinek hatalma van és nem úgy, mint az írástudók“ (Mt. 7²³.) S ezt a hatást az a kor nem tudta kielégítőbben meghálálni, jelentőségét mélyebbről feltörő hódolattal kifejezni, minthogy a lelki megújulás és megváltás urát fölébe emelte a természetnek is. Annál könnyebben tehette, mert nem is akarta, nem is tudta volna a természetes és rendellenes határvonalát keresgélni, mert soha az európai emberiség történelmében gyötrelmesebb és izzóbb sóvárgással nem várta nemzedék a megszabadulást, a megváltatást, úgy hogy a mai józan, pozitív embernek alig lehet képet adni arról a csaknem emberfölötti feszültségről, melyet az a kor átszenvedett. Nincs hát annál természetesebb, mint hogy mikor egyszer megtalálta Jézusban az egyetemes szabadítót, a Krisztust, akkor a felujjongó hálának a megváltásért és üdvösségért úgy adott kifejezést, hogy felmagasztosította, téren és időn felül emelte, — nem tett egyebet, mint amit az emberi lélek egyetemes értékelő alkata írt elébe, s tette úgy, hogy minden idők számára egyetemes lelki viselkedés mintáját és kifejezési módját adta vele.

Ennek a hódolattevésnek nőtető alkatát és munkáját nem nehéz kivenni az újszövetségi iratokból s abból, ami azután történt, éppen olyan szükségképpeniséggel. Nagy, általános keretei olyan nyilvánvalóak, hogy elég rájuk mutatni. Mire az első nemzedék irodalmilag megrögzítette a szájhagyományban kiformalódott Jézus-képet, már készen találta azt a bámulatos keretet, mellyel a ker. tudat kiemelte Jézus alakját, mintegy elszigetelő művészi kerettel, a közönséges világból, — ez a világ legtökéletesebb és legszépségesebb költői alkotása: a betlehemi csillag és a keleti bölcsek — vagy királyok — története; egészen közömbös, hogy minő történeti vagy csillagászati tény szolgálhatott ontológiai magul, mely körül ez a bűbajos költemény kifejeződött, mint legméltóbb hódolat a legmagasabb iránt. A ker. világ büszke és hálás lehet ezért a bámulatos hagyatékért, mert annak bizonyossága ez, hogy az ember, akihez Jézus isteni szeretetével hozzáfordult, hogy elvezesse az Atyához, nemcsak az izzó és csaknem emberfölötti sóvárgást bírta, hanem meg is tudta érteni a Jézus akaratát, ki is tudta fejezni igaz jelentőségét, azt, hogy nem hiába jött el, fel tudta benne ismerni, az ezerféle alacsonyabb és salakos érzéki és mágikus

váradalomtól szabadultán és ezek ellenére is, fel tudta benne ismerni a Krisztust, az élő Isten fiát.

S ezen a nagyszerű művészi ösztönnel megalkotott elszigetelő kereten belől, mennyi finom és megindító emléke az önkéntelen és öntudatlan nőtető munkának! Ez külön és hálás tanulmány méltó tárgya volna, itt csak néhány illusztráló és igazoló példára lehet gondolni. Nevezetes előtanulmányt adott ehhez *Clemen*,⁴⁵ aki miután megcáfolta a Jézus történeti valóságát tagadó szélsőséges nézeteket (Kalthoff, Jensen, Drews, Lublinsky), megrajzolja Jézus történeti alakját néhány vonással s ehhez meg kell kísérelnie, hogy kinyomozza az evangéliumok adataiból a Jézus igehirdetésének s egyúttal életének legvalószínűbben eredeti alakját, amennyire általában ezt ki lehet nyomozni — hiszen az evangéliumokból az tetszik ki a legvilágosabban, hogy ezek az igék a követők lelkében csakhamar jegecítő formálást indítottak meg s az azonos gondolatot idő és hely szerint más-más fokig csiszolták és másként csoportosították. S itt *Clemen* azt a helyes heurisztikus elvet követi, hogy ahol meglepő és szokatlan formáját találjuk az igének, ez sokkal valószínűbben eredeti alakja Jézus gondolatának, mint ahol a követők hódolata már módosította a kifejezést, mert már fennakadt valamin, vagy a gondolat szigorúságán, vagy azon, hogy ez történhetett — vagy hogy *nem* történhetett — Jézussal, tehát enyhített a kifejezésen vagy megtoldotta valamivel,⁴⁶ — a nőtető tudat elhárította a Krisztus felmagasztaltatása útjából az akadályt. Ime néhány példa:

Márk naiv magátólértetődőséggel elmondja a Jézus megkereszteltetését János által, 1₉; éppúgy Luk. 3₂₁; de már Máté (3₁₃₋₁₅;) nem találja olyan magától értetődőnek, már szükségesnek érzi, hogy Jézussal megmagyaráztassa ezt az aktust. — Márk 3₂₁ szerint Jézust a hozzátartozói eszelősnek mondják, — Máté és Lukács már elhagyják ezt a disszonáns vonást a Jézus képéből, a későbbi hagyomány pedig éppen úgy tartotta, hogy családja lett első és leghívebb követője. — A fokozás gyümölcse az is, mikor a Lukácsnál olvasható eredetibb, egyszerűbb kijelentést: boldogok a szegények, Máté megtoldja: boldogok a lelki szegények. Márk 13₃₂ szerint „arról a napról és óráról, (mikor t. i. az utolsó dolgok bekövetkeznek), senki sem tud semmit, sem az égben az angyalok, sem a Fiú, hanem csak az Atya“; éppúgy Mt. 24₃₆ is, de a fiút már nem említi, Lk. (17₂₆₋₃₀ és 21₇ és köv.) egészen elhagyja, — Jézusnak tudnia kell azt! — „Szomorú az én lelkem mind halálig“ sóhajt fel Jézus a Getsemáné-kertben Márknál (14₃₃₋₃₆), Máté (26₃₈) már kissé enyhíti, Luk. (22₃₉₋₄₀) egészen elhagyja. Éppúgy a keresztfán mondott szavakat: én Istenem! én Istenem! Miért hagytál el engemet? (Mk 15₃₄ = Mt 27₄₆) Lukács elhagyja, mással helyettesíti. (23₄₆: Atyám, a te kezeidbe teszem le az én lelkemet).

Éppígy fokozás, mikor Mk 1₃₂₋₄ szerint Jézus meggyógyít

sokakat a hozzávitt betegek közül, Mk 6₅₆ szerint már akik csak ruhái szegélyét illették, mind meggyógyultak, amit ismét Mt 4₂₄, 14₃₆ és Luk. 6₁₉ is. — A kapernaumi százados szolgája Máténál 8₆, nagy kínokat szenved, Lukácsnál már halófélben van, 7₂. — Jairus leánya Mk 5₂₃ szerint halálán van, Luk. 8₄₂ szerint még az úton jelenti a százados embere, hogy a leány meghalt, Mt 9₁₈ szerint éppen most halt meg.

S végre ennek az elkerülhetetlen és természetes értékelésnek gyümölcse a Jézus alakja köré csoportosított csodák. Mennyi indító ok hatott közre, hogy a követők lelkében ott rejlő készség, mint szülő ok, kivirágozzék! Mindenek előtt az ószövetségi minták és előképek, de alig kevésbé a pogány vallásokban is élő gyakorlat: minden isteni küldöttnek *legitimációja* a csodatétel és „világi“ kiváló személyekről is — császárokról, hadvezékről, filozófusokról — ugyanilyen dédelgető váradalmakat tápláltak. Mi természetesebb, mint hogy Jézusra alkalmazzák az ószöv. váradalmait, *betölt* váradalmak gyanánt, mikor a nagy fordulat már megtörtént: mikor Jézusban már *felismerték* a Krisztust. Ráviszik tehát Jézusra az ószövetségi jóslatokat, azaz váradalmakat, — a Betlehemben születést, a szűztől való születést, — némelyiket bizony elég erőszakoltan⁴⁷; — egyik-másik csodás elbeszélésben észrevehetően ott rezeg az analógia és előkép hatása, mint az öt kenyér és két hal (megismételt) esetében a szareptai özveggy ki nem fogyó olajának és lisztjének emléke.

Semmi se természetesebb már most, mint hogy a testbenlélekben végsőkéig elgyötört nép testi nyomorúságainak gyógyítását is várta Jézustól: Jézus csodáinak nagy része ezért gyógyítási csoda. Uralkodó jellemvonásuk az, hogy Jézus az akaratához és hithez fűzi a gyógyulást, azaz egy minden emberi mértéken felül tisztán szellemi valóság, a Jézus isteni személyisége⁴⁸, a segítségért esengő embernek egyénisége középpontját, hitét és akaratát ragadja meg s ezen át ez a centrális erő szétárad a testre, az idegrendszerre, — sehol sincs szó anatómiai hiányok pótlásáról, a gyógyítás módjában sincs semmi feltűnést keltő, egyik sem „Schauwunder“, ahogy Otto találóan nevezi⁴⁹, mindenütt egy-egy reális mag, a Stavenhagen említett ontologiai adottság, az egész ember megépülése, melyet az értékelő tudat a maga alkata szerint értelmez, ki is színez, mert az átélt nagy tapasztalathoz méltó akar lenni a hódoló értékelés. Ez a gyógyítási csodák természetességének kulcsa.

Ezek a gyógyítási csodák visznek el Jézus csodatevő erejének igazi értelméhez. Az igazi és egyetlen csodatevő erő a Jézus isteni lelke s ez az igazi csodaforrás s igazi hatása az volt, — mindig is az, — hogy fel tudták benne ismerni a Krisztust. Ezért lélektanilag éppúgy, mint történetileg az igazi nagy forduló pont a Jézus életében s a tanítványokéban az volt, mikor amaz emlékezetes — cezáreai úton — (Márk 8₂₇₋₃₀ és a paral-

lel helyek) a Jézus kérdésére, hogy kinek mondják őt most már a tanítványai, Péterből elsőnek tör fel a *most* megteljesedett bizonyosság a vallástételben: te vagy a Krisztus, — tehát, amint Jézus várta: több, valóban, mint a próféták, nagyobb a templomnál és nagyobb Salamonnál (Mt 12_{6, 42}). Ez a döntő tanu amellett, hogy Jézusnak személyes életfakasztó ereje az igazi csodatevő erő, felszabadító, megépítő, a megváltó erő; ezt vetíti ki természeti folyamatok világában is a kegyes lélek. Értethető tehát, hogy sok csodás elbeszélésben nyilván megtetszik ez a mag: így a viharos tengeren nyugodtan alvó Jézusban, (Mk 4₃₅₋₄₁). Hogyne lett volna szokatlan és meglepő annak a dult és csupa szorongást ismerő nemzedéknek ez a bámulatos nyugalom, mely mindenütt, éjjel, sötétségben és viharban is, az ő Atyja szeretetében és békességében tudja magát, annyira egynek tudja magát vele.⁵⁰ — Azért nincs felségesebb izgató feladat a lélektan számára, mint amit lélekbűvár művészek mindig is becsvágyuknak ismertek: megrajzolni a művészi intuición tömörítő rekonstruktív erejével az utat, melyen Jézus eljutott az Atyához.⁵¹

Más csodás elbeszélésekben könnyen kivehető Jézus valamely igéjének kilombosítása hasonlattá vagy metaforává, mint az őt kenyérről és két halról szólóban, — hogy mi lehetett itt a történeti mag, alig lehet valaha megtudni; hasonlóan a megátkozott fügefáról szólóban, (Mk 11₁₃₋₁₄) valószínű a terméketlen fügefáról mondott példázat (Luk. 13₆₋₉) tovább formáló hatása.

Ezek után az is természetes, hogy a folyamat nem állott meg a szinoptikusok korának határán, vagyis a Krisztus utáni első nemzedékkel, (a Márk evangéliuma időileg az első, de a másik kettő is készen volt a hatvanas évek táján), — hanem tovább tartott s ebben a fejlődési távlatban lehet megtalálni a negyedik evangélium sajátosságainak kulcsát. Jézus itt már egészen túl van emelve a földön; az író célja nem a történeti Jézus életének rajza, ami az első háromé volt, bár ott sem a pragmatikus történetírás, hanem az építés célzatával, — hanem a felmagasztosított Krisztus, akinek jelentőségét már nemcsak egy bámulatos művészi keretézéssel ábrázolja ki a hódolat, hanem egy metafizikai és kozmikus gyökérzetű világösszefüggésbe állítja be, — itt nyeri első, nagyszabású kifejezését az a spekuláció, melynek meg kellett indulnia a Jézus jelentőségéről magának számot adni kívánó ker. tudatban s mely a görög filozófia nagyszerű fogalmi iskolázottságából szívesen és hamar megtanulta az értelmi eszközök használatát erre a nélkülözhetetlen és életbevágó feladatra. Jézus már a *logos*, a világformáló őselv, a testté lett ige, — benne az isteni világterv lesz nyilvánvalóvá és valósággá, nemcsak: Isten maga lesz megnyilatkozott Isten, a teljes kijelentés, mert a *logos* maga Isten. Itt a témája, előképe és magja minden későbbi theol. spekulációnak. Motivuma,

csirája, szülő és indító oka nyilvánvaló: a Jézusban megtapasztalt erőt, azt, hogy aki őt látja, valóban az Atyát látja, — az értékelő tudat ezen alapvető és egyetemes érvényű tapasztalatát kellett értelmezni, abszolutságát kifejezni; ez a lélektani törvényszerűség a nyitja a bámulatos elmemunkának, melyet a negyedik ev. spekulatív témája exponál és megindít. Az értékelés itt már kimondja a legnagyobbat, aminél többet nem mondhat, de aminél kevesebbel nem elégedhetik meg: a Jézus teljes istenségét, — azt, ami benne volt abban az ősi és egyetemes tapasztalatban s amit azért ki is kellett egyszer tételesen is mondani, nemcsak analogikusan vagy az elragadtatott lélek boldog hitvallásával.

Ebből érthető a János ev.-nak sajátossága ott, ahol a mégis csak történeti Jézusról kell szólnia, — Jézusban az Atyával való egység az uralkodó alaphang s azért a benne való hit az alapkövetelmény; ezért a csodák is igazán azok: pompázatos, kevés számú, de metafizikai háttérbe belesejlő miráculumok (Lázár feltámasztása, a víz borrá változtatása, az Ottho említette „Schauwunder“ ismérveivel).

A negyedik ev. azért forduló pont a ker.-ség történetében, mert exponálta a témát és ezzel a nagy feladatot, hogy az egyetemes ker. élményt és életelvét, — ami nem egyéb, mint egy új és abszolút érvényű *értékelő elv*, tehát életformáló parancs, vagyis, egyszerűen, etikai parancs, úgy hogy a ker.-ség lényegében nem misztikum, nem is metafizikum, hanem *ethikum*, — bele kell ötvőznie magának a ker. tudatnak a történelmileg már kialakult és izmos élethatalom voltát éreztető egész szellemi kultúrába, ami konkrét formában azt tette, hogy a görög filozófiába, mert ennek rendszereiben ott volt az egész kultúrkincs. Oly munka volt ez, melytől éppen annyira függött a ker.-ség sorsa, mint a kultúráé, mert ezzel mentette meg magát a ker.-ség attól, hogy a világtól elszakadt kuriózummá csenevészüljön, a kultúrát pedig attól, hogy kihült bolygó gyanánt elfagyjon rajta az eddigi remek tenyészet.⁵²

Mindebben pedig az első nemzedék által megkezdett folyamat haladt tovább, a dogmaképződés ugyanazon lelki csirákból táplálkozott, mint amelyeket az evangéliumok motívumai gyanánt megismertünk. Ebből a nézőpontból egyazon szerves fejlődés mozzanata az első alapvető dogma kimondása: az Atya és fiú egylényegűsége. A ker. értékelő tudat *nem elégedhetett meg* kevesebbel, nem lehetett belényugodnia, hogy csak hasonló lényegű volna az Atyához; az *i* betű körüli harc tévedhetetlen ösztönszerű bizonyosságból táplálkozott: hogy megkisebbitése volna a Jézus isteni méltóságának, akit egynek érzett az Atyával minden hű Krisztus-követő — annyira, hogy éppen csak általa juthat el az Atyához —, ha most tagadná, hogy egy az Atyával. Ezért érezte bűnnek, ha egy iotát lealkudnék a Jézus istenségéből.

Ezzel azonban a dogma-fejlődés egész bámulatos történeti művéhez ugyanazon lélektani törvényszerűségben kínálkozik a kulcs, mely a vallás életét egyáltalában magyarázza. Nincs annál természetesebb, mint hogy az Atya és Fiú egylényegűségének kimondása után a *szent lélek* istenségét is ki kellett mondani, ugyanazon belső kényszerűségből, amely a teljes értékelést végigvitette a ker. tudattal mindarra nézve, ami Jézussal és az Isten országával kapcsolatban volt. Miféle elméleti motívumok és érdekek bonyodalmai közt vitt előre az út, nem tartozik most ránk,⁵³ csak annyi, hogy a szent háromság legjellemzőbben ker. alapdogmájának megértéséhez is ugyanez a kulcs szolgál, amely a csodák nyitját is adta. Amíg csupa ontologiai, metafizikai vagy kozmikus folyamatnak, objektíve lefolyó történésnek akarja tekinteni valaki, addig megindító elszánt jóhiszeműséggel megindító lehetetlenségre vállalkozik, mert nem ott keresi a kérdés nyitját, ahol van. A diót is hiszen meg lehet valami hegyes szerszámmal oldalt is furni, édes beléből is ki lehet vele kaparni valami törmeléket, — természetes felnyitási módja azonban nem ez. A dogmák értelmének is nyitja ugyanaz a lélektani alkat, mely a vallásos élet egész megnyilatkozását megérteti, mert az *alkotja meg* s azért magyarázata akkor teljes, ha ezt a természetes alkatot s ennek tényezőit és szerepüket felismerjük és kifejezzük.

Igy igazolódott, ime, a tétel, hogy a csoda kérdésében a lélektané a döntő szó, mert az övé a vallás életjelenségei magyarázatában az utolsó szó, mint azon létesítő forrás sajátosságainak kutatójáé, melyből az egész csodálatos élet fakad. Mindebből újból kitetszik, hogy a lélektannak alig van nyomatékosabb feladata, mint az értékelő tevékenység nyomozása mindenütt, ahol csak szerepe van a lelki életben, azaz, az egész világkép megszövésében, az esztétikai, erkölcsi életben éppúgy mint a logikaiban, hogy a világmagyarázat kétféle tényezőinek szerepét minden kérdésben szóhoz tudja juttatni s ezzel főleg bonyodalmaktól legalább a tudományos munkát megkímélje. Ennek a módszeres nyereségnek illusztrációja gyanánt ismételhetem most már a csoda kérdésében nyert tanuságot: hogy amit valaha csodának mondott és mondhat az ember, sohase volt egy tény ontologiai, természettudományi értelemben venni szokott negállapítása, hanem egy élmény értelmezése az értékelő tudat kényszerű és jogos hegemoniája alatt, melyet e magyarázat rendjén vetít ki az objektív világba, melynek annál fogva egyszerű nyitja az értékelő tudat alkatában és törvényszerűségében van.⁵⁴

*

Akiben már most e fejtegetések alatt az az aggodalom támadt volna, hogy így elvesz a csodahit, eddig bizonyosan elszótltnak érzi aggodalmát s most ki is mondja, hogy éppen ellen-

kezőleg: ez az útja annak, hogy az ember visszanyerje — vagy megnyerje — ezt a hitet. Azt pedig alig kell hosszasan bizonyítani, hogy a mi keservesen elsivárodott korunknak nem utolsórendű jóltevője volna az, aki vissza tudná neki adni a csodálkozni tudást, a *thaümadzein* képességét, melyet Aristoteles a magasabb lelki élet kapujának mondott. Ennek pedig föltétele az, hogy vessünk egyszer véget a megszokás rabságának, amely némely jelenséget vagy dolgot különösen eldédelget, mikor csodának mondja — s pedig ez a legyegyenesebb útja annak, hogy mágikus váradalmakba süllyesse vissza az elmét. Ezért volt jótétemény az olyan bátor beszéd, mint a *Carlyleé*, aki minden élő emberben csodát és kijelentést mert látni, — a kiváltóságos csodák sokszor bitorolt egyeduralmát segített vele megtörni. Minden jelenségben fel tudni ismerni a sejtelmességet, hogy az értékelő tudat mindeniket igaz érvénye és igénye szerint tudja azután értékelni is: ez a csodahit természetes szabadságának útja, ez a mérték, mellyel az intelligencia fejlettségi fokát meg lehet mérni: mi az, amiben csodálkozni tud. „Csodák világa ez ami értelmünknek elébe táruló egész világ“, mondta igazán Boda István⁵⁵, „amellyel szemben értelmünk feladata csak az, hogy a csodajelleget minél végsőbb értelmező tényezőig toljuk ki.“ E bátor ítéletnek haszna kettős: az értelem ezzel a csakugyan egyetlen föladattal egyfelől előkészíti ama végső értelmező tényező felismerését, melyet ez a tanulmány annak fölmutatni megkísérelt, másfelől, — ami gyakorlatilag még nagyobb — felszabadítja az elmét, hogy tudjon szíve szerint csodálkozni. S hogy ez nem pusztán emberi vágy dédelgetése vagy nagy, komoly életfunkcióktól való menekvés leple, bizonyítja az, hogy aki az élet értelmét megadni jött, ahoz a feltételhez kötötte megnyerését, hogy „ha olyanok nem leszte, mint a kisgyermek, semmiképpen nem mentek be a menynek országába“ (Mt 18₃, Mk 10₁₄₋₁₅).

J E G Y Z E T E K.

1 Religion innerhalb der Grenzen stb. 2. St. 2 Abs. Meiner, 96. 1.

1a) „Die Götter Griechenlands“-ban.

2 L. Religion in Geschichte u. Gegenwart, V. 2043.

3 *Spinosa*: Tractatus theol.—politicus, magyar ford. 94, 182 és köv.

4 L. *Wichmann*, Ottomar: Die Scholastiker, 1921. 152.

5 *Bacon*: a Novum Organumban, 10, 29. afor.

6 *Otto*, Franz; Wunderglaube u. Wirklichkeit, Leipz. évn. — Hasonló jellemű a Rich. *Hennig* már módszeresebb munkája: Wunder u. Wissenschaft, 1905.

7 *Liek*, E. Das Wunder in der Heilkunde.

8 J. *Bona Meyer*: Der Wunderschwindel unserer Zeit, Bonn, 1878.

9 *Deutinger* M.: Renan und das Wunder, 1864.

10 *Hume*: Vizsgálódás az emberi értelemről, magyar ford. (Alexander B.) 82, 93. jegyzet.

- ¹¹ Itt egyezik *Sabatier*-val: *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1901. csodáról beszélnek általában, ahelyett, hogy megvizsgálják, lehetségesek-e az egyes csodák. 64/5.
- ¹² Hume, i. m. 94, 104, 106.
- ¹³ U. ott, 106.
- ¹⁴ U. ott, 105, 107.
- ¹⁵ U. ott, 107.
- ¹⁶ Descartesről l. *Heimsoeth, H.*: *Metaphysik der Neuzeit* és ennek rövidebb foglalatában, a *Philos. u. Schule* 1932. 3/4. füzetében.
- ¹⁷ *Stange, K.* *Christentum u. moderne Weltanschauung*, II. *Naturgesetz u. Wunderglaube*, 1914. — *Mandel, H.* *Der Wunderglaube*, 1913. — *Seeberg* a *Hauck*-féle *Prot. Realencyklop.* III. kiadásában a *Wunder* címszó alatt. — *Wendland* a *Relig. in Gesch. u. Gegenw.* II. kiadásában, szintén a *Wunder* címszó alatt. — *Mc Culloch* a *Hastings*-féle *Encykl.*-ban, a *Miracle* alatt. Ime az ő meghatározása: a miracle is „an occasional evidence of direct divine power in an action striking and unusual, yet by its beneficence pointing to the goodness of God,” p. 676, l. 688 is. (Az aláhúzás tőlem van).
- ¹⁸ *Stavenhagen, Kurt*: *Die Idee des religiösen Wunders*, *Zeitschr. für Theol. u. Kirche*, 1928. 1. és 2.
- ¹⁹ *Windelband, W.* *Einleitung in die Philos.*, 1914. 160.
- ²⁰ L. az egész kérdésre nézve *Kornis Gy.* *Okság és törvényszerűség a pszichológiában*, továbbá: *Böhm Károly*: *Dialektika* (Az *Ember és világa* I. k.) az októrvényről.
- ²¹ *Seeberg, i. h.* 562. l.
- ²² U. ott, 566, ³⁰.
- ²³ *Mandel, i. m.* 2. fejezet.
- ²⁴ *Rade, Martin*: *Die Religion im modernen Geistesleben*, 1898. 31/2.
- ²⁵ *Otto, Rudolf*: „Das Heilige“ és Aufsätze das Numinose betreffend.
- ²⁶ *Stavenhagen*: *Absolute Stellungnahmen*. 1925.
- ²⁷ *Rade, Mac Culloch*, stb.
- ²⁸ *Titius, Arthur*: *Natur u. Gott*, 1926. 120. és köv. 771. és köv. Az idézet a 777. lapon van. A lélektani megoldás az egyetlen: 780. — Már *Stange* is tui. képpen erre utal, mikor azt mondja (i. m. 57), hogy „a csoda problémájának kielégítő megoldását csak akkor lehet nyerni, ha a vallásos öntudat elemzéséből indulunk ki,” csakhogy ő ezt nem viszi keresztül. Igaz, hogy *Titius* pl. módszeresen nem foglalkozik a felállított elv érvényesítésével.
- ²⁹ Amit különben a mi *Schneller* Istvánunk a pozsonyi és kolozsvári katedrákról már akkor hirdetett, mikor *Linde* még elő se állott a *személyiség pedagogikájával*, l. *Schneller*: *Pedag. dolgozatok* I—III. k.
- ³⁰ *Böhm K.* A filoz. irányok különbözőségének gyökereiről stb., A Magyar *Philos. Társ. Közleményei*, 1902.
- ³¹ *Münsterberg, H.* *Philos. der Werte*², 1921. — *Rickert, H.* *Der Gegenstand der Erkenntnis*; kritikájuk: *Böhm*: *Mystika az értékelméletben*. Magyar *Phil. Társ. Közl.* 1909. és *Böhm*: A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata, 1910. (Akad.)
- ³² *Böhm*: *Axiologia*, (Az *Ember és Világa* III. kötete); A logikai érték tana, IV. k., Az erkölcsi érték tana, V. k.
- ³³ *Pauler Ákos*: Bevezetés a filoz.-ba,³ 258. l.
- ³⁴ *Höfding, H.* *Erlebnis u. Deutung*, 1923.
- ³⁵ Részletesebb kifejtése található *A világnézet kérdése* c. gyűjteményben, 1932.
- ³⁶ Nagyszerű alapvető munkát végzett ezen a téren *Ravasz László*, Bevezetés a gyakorlati teológiába és *Homiletika*, A gyülekezeti igehirdetés elmélete c. műveiben, az első évn., a második 1915. Folytatása azonban nem lett.
- ³⁷ Részletesebben: A világnézet kérdése és más tanulmányok, 12, 70. és köv.

- ³⁸ *Windelband*: Praeludien. Das Heilige: Einleitung in die Phil. 388
Makkai Sándor: A vallás lényege és értéke, Kolozsvár 1923.
- ³⁹ *Neff, W.* Religion als Gnade, 1927.
- ⁴⁰ *Carlyle*: Sartor Resartus, III. könyv, 8. fejezet. Magyar ford. 312.
 (Olcsó könyvtár).
- ⁴¹ U. ott, 293 és köv.
- ⁴² *Kant*, Lose Blätter (Reicke) 5. „nicht Facta, sonder übernatürliche Deutungen von Factis.“
- ⁴³ A csaknem beláthatatlan irodalomból ime egynehány alapvető munka: *Die Schriften des neuen Testaments*, Göttingen, (már III. kiadás-ban); *Weinel*, H. Die Theol. des neuen Testaments; *Wernle*: Die Anfänge unserer Religion; *Wrede*: Charakter u. Tendenz des Joh. evangeliums; *Heitmüller*: Jesus Christus, a „Religion in Gesch. und Gegenwart“ I. kiadásában; u. ezen mű II. kiadásában az idevonatkozó cikkek: Evangelien és Johannes Evang. — Ide kell venni a *Schweitzer* Alb. tanulmányát is: Die psychiatrischen Beurteilung Jesu. 1913 (új kiadása 1933.).
- ⁴⁴ *Dibelius*: Rel. in G. u. G. V.² 2041.
- ⁴⁵ *Clemen*, Carl: Der geschichtliche Jesus, 1911.
- ⁴⁶ U. ott, 6—8. fej.
- ⁴⁷ U. ott, 59/60.
- ⁴⁸ Szép fejtegetéseket ad erről *Daab*, Fr.: Jesus von Nazaret, wie wir ihn heute sehen, 1907.
- ⁴⁹ *Otto*: Aufsätze das Numinose betr. 158.
- ⁵⁰ *Daab*, i. h. 74—5.
- ⁵¹ *Lhotzky*, H. Der Weg zum Vater; *Scharrelman*: Jesus der Jüngling.
- ⁵² L. a *Troeltsch* pompás tanulmányát: Die alte Kirche, Logos VI. 313.
- ⁵³ Klasszikus rajzát adja ennek a folyamatnak *Harnack* a Dogmengeschichte-ben, tömörítve a Wesen des Christentum-ban (magyar ford. Rácz Lajostól).
- ⁵⁴ Az előadáshoz fűzött hozzászólásokban már is sok nagyértékű utalás mutatta fel úgy az egyéni, mint a kollektív lélek jelenségei közt az idevágó értékelési folyamatokat, melyek rendszeres kutatása a lélektannak új és termékeny feladatot jelent.
- ⁵⁵ *Boda István*: A zseni lélektanához, (Magyar Psych. Szemle, 1932. 195. l.).

Zur Psychologie des Wunderglaubens.

von. B. TANKÓ.

Die Beweisführung des Aufsatzes sucht die doppelte These zu bekräftigen, daß es der Psychologie, und zwar der Psychologie des Wertens, des wertenden Bewusstseins zufällt, eine prinzipiell endgültige Lösung der Wunderfrage im Allgemeinen zu zeitigen, und somit die Arbeit vom Gebiete der Naturwissenschaften, welches gewöhnlich als das eigentliche Forum für die Behandlung der Frage zu betrachten werden pflegt, weiter zu führen und zum Schlusse zu bringen. — Die Naturwissenschaft konnte in der Tat als das berufene Forum angeschaut werden, sobald das Wunder ein *Problem* wurde, d. h. sobald der Gedanke einer *natürlichen* u. das heißt, einer gesetzmäßigen Ordnung der Dinge die Oberhand im Denken gewann. Indem die Naturwiss. die allgemeine Geltung des Gesetzmässigen, d. h. aber, der Kausalität, zum endgültigen Sieg brachte, hat sie Großes geleistet: sie hat dem Wunder als einem metaphysisch-magischen Ereignisse die Möglichkeit entzogen. Keine Spitzfindigkeit vermag die Geltung des Kausalgesetzes umzustürzen; auch im theologischen Denken, wonach die Gesetze als Setzungen Gottes doch wohl Seiner Fügungen Gehorsam leisten müssen, steckt wohl die Anerkennung des Gesetzes. Das war die Größe der Naturwiss., aber auch ihre Grenze. Denn das kann sie siegreich erklären, daß u. warum kein Wunder geschehen kann, kann aber nicht sagen, weshalb der Mensch trotz allem Verbot doch getrost fortfährt Wunder zu setzen.

Den ersten Schritt über die Naturwiss. hinaus tut man, wenn man bewußt wird, daß wir *im Rahmen des Kausalgesetzes* etwas tun, was *jenseits* der bloßen Konstatierung eines Tatbestandes liegt, — das ist das Werten oder die Bewertung desselben, u. erst die Konstatierung, d. h. die Anerkennung des Gegenstandes u. seine Bewertung *zusammen machen die ganze Erfahrung aus*. Ebenso nun, wie wir in der Frage der Freiheit umlernen mußten, als es sich herausstellte, dass der Sinn der Freiheit nicht *gegen* der Kausalität, sondern gerade nur *durch* dieselbe zu gewinnen ist, ebenso müssen wir bei der Wunderfrage umlernen. Eben damit setzt nun der positive Lösungsversuch des Aufsatzes ein, welcher hier freilich nur berührt werden kann. Es wird gezeigt,

wie das Leben der Religion überhaupt im Werten besteht, so dass der Religiöse ganz u. gar in Kategorien des wertenden Bewußtseins lebt; so das *Absolute*, worin er seine Lebenssicherheit, ja überhaupt Lebensmöglichkeit verankert, ebenso die *Weise*, auf welche er dazu kommen kann: die *Offenbarung*, die *Gnade*, u. alle die anderen Kategorien.

Ein natürliches Gebilde des wertenden Bewußtseins ist nun der Wundergedanke auch, — womit die Grundüberzeugung ausgesprochen ist, daß was je ein Wunder genannt worden ist oder werden kann, zunächst ein Ereigniss im Inneren des Menschen war u. ist, u. erst nachher auf die äußere Welt projiziert wird, freilich unumgänglich u. unwillkürlich; nie ist aber ein „Wunder“ eine einfache Konstatierung eines objektiven Tatbestandes, sondern eine Bewertung eines solchen, weil es eine tiefe Bedeutung für das persönliche Leben u. Wohlsein des betreffenden Bewusstseins hat, so dass es als Polarisationspunkt dient, die ganze (äußere) Welt von nun an aus diesem Punkte zu sehen u. zu schauen. Diese *erhöhende*, die Distanz unterstreichende Grundeinstellung des wertenden Bewusstseins im religiösen Verhalten ist nun die tiefste Wurzel des Wundergedankens, des *Wundersetzens*, — deshalb müssen wir den Schlüssel zur einfachen weil natürlichen Lösung der Wunderfrage darin erblicken. — Ein kurzer Überblick über die Wundererzählungen in den Evangelien sollte als Beleg dafür dienen, wobei der Schlüssel auch zum Verstehen der Dogmenbildung gewonnen ist, da die Dogmen nichts Anderes sind, als Aussagen des wertenden frommen Bewußtseins bis zu den tiefen Gehalten der Trinität u. der übrigen Dogmen, welche keimhaftig schon enthalten waren im ersten Bekenntnisse des ersten berührten Bewußtseins: Du bist Christus, der Sohn Gottes.

DEBRECENI EGYETEMI KÖNYVTÁR

Lelt.

11.008-1955