

FRENYÓ ZOLTÁN

**MIHELICS VID
VALLÁSFILOZÓFIAI-
VALLÁSSZOCIOLÓGAI
ESZMÉI ÉS MŰVEI**

**KERESZTÉNY SZELLEMI TÁJÉKOZÓDÁS
A XX. SZÁZADBAN**

KIVONAT: A tanulmány Mihelics Vid (1899–1968) katolikus szociológus, szerkesztő, tanár, politikus vallástudományi munkásságával foglalkozik, pályájának főleg utolsó két évtizedét tartva szem előtt. Mihelics, a hivatásrendi társadalom, majd a kereszténydemokrácia teoretikusa 1945–1948 után, a szocializmus körülményei közepette írásaiban kiemelt módon tárgyalta a kereszténységnek a modern világban elfoglalt helyzetét, a hit nehézségeit a modern ipari, szekularizálódott és elidegenedett világban és az ateista világgal folytatott dialógus kérdését. Ekkori írásaiban kitüntetett helyen szerepelnek a hit és az értelem, a vallás és a tudomány viszonyának kérdései, a keresztény világnézet harca a szekularizáció és az ateizmus ellen, s a nyugati vallástudomány fejlődéséről szóló tudósításai, ezek recepciója és adaptációja. Az írás Mihelicsnek ezekre a kérdésekre vonatkozó munkáit kívánja áttekinteni és elemezni.

KULCSSZAVAK: vallásfilozófia, vallásszociológia, katolikus szociális doktrína, kereszténydemokrácia, vallás és tudomány, keresztény filozófia, personalizmus

ZOLTÁN FRENYÓ

**The Ideas and Works of Vid Mihelics on the Philosophy of Religion and the Sociology of Religion
Christian Intellectual Orientation in the 20th Century**

ABSTRACT: This paper will focus on the work of Vid Mihelics (1899-1968), a Catholic sociologist, editor, teacher and politician, in the field of religious science, especially in the last two decades of his professional life. Mihelics, who have been a theoretician of the so-called vocational order society and later the Christian democracy, after 1945-1948 focused on the position of Christianity in the modern world, the difficulties of faith in the modern industrial, secularised and alienated world, and the question of dialogue with the atheist world. The relationship between faith and reason, between religion and science, the struggle of the Christian worldview against secularisation and atheism, and his reflections on the progress, reception and adaptation of Western religious studies are given a prominent place in his writings of this period. The paper will review and analyse Mihelics' work on these issues.

KEYWORDS: philosophy of religion, sociology of religion, Catholic social doctrine, Christian democracy, religion and science, Christian philosophy, personalism

A vallásfilozófia és a vallásszociológia fogalmának értelmezése

Mihelics Vid (1899–1968) katolikus szociológus, szerkesztő, tanár és politikus a XX. századi magyar katolikus gondolkodás kiemelkedő alakja volt.¹ Mindezekelőtt a keresztény társadalomelmélet művelőjeként ismerjük, amelynek eszméit az 1920-as években a keresztényszocializmus, az 1930-as években a hivatásrendi társadalom, 1945–1949 között a kereszténydemokrácia kerete-

1 Munkásságáról lásd Frenyó 2002; 2020; 2021b.

iben fogalmazta meg. Végül az 1950-es és 1960-as években a szocializmus körülményei közepette a kereszténység társadalmi és kulturális értékeinek bemutatására törekedett.

Mihelics munkássága sokrétű, mégis egységes; tevékenységének tartalmát ezért hosszadalmas is, egyszerű is megjelölni. A címben használt kifejezések általános és konkrét értelemben egyaránt felfoghatók. Kiindulásként a „vallásfilozófia” kifejezést széles értelemben használjuk, majd foglalkozunk Mihelics szűkebb értelemben vett vallásfilozófiai írásaival. Amikor a széles értelemben vett vallásfilozófiát említjük, a diszciplína átfogó érvényére gondolunk. Hasonlatos ez ahhoz, mint amikor Platón egész életművét esztétikának minősítjük, hiszen a mindent átható legfőbb idea maga a „szép”; vagy amikor Kant egész életművét méltán vallásfilozófiának tekinthetjük, hiszen ez minden munkájának közös tematikája és háttere. A filozófiának három diszciplínája van, amely egyetemes érvényű: a metafizika, a vallásfilozófia és az esztétika. Weissmahr Béla rámutat, hogy az ontológia és a vallásfilozófia voltaképpen ugyanaz, tudniillik mindkét diszciplína ugyanazokra a végső kérdésekre, illetve magára a végső kérdésre irányul.²

Ha pedig valaki a kereszténység jegyében gondolkodik, adva van az Abszolútum, a világ és az ember teljes és koherens tematikája, amely munkásságának egységet biztosít akkor is, ha pályája során az egésznek bizonyos részeit műveli. A filozófia három témaköre a vallásfilozófiában egyrészt az istentan, másrészt a valláselmélet, harmadrészt a világ mint teremtés. Az istentan tartalmazza az istenérveket és az inkarnációt. A valláselmélet tartalmazza a vallási jelenség értelmezését, a vallás és társadalom, erkölcs, politika viszonyának kérdését, a valláskritikát, a vallástudomány ágait. A világ mint teremtés tartalmazza a lét és a semmi kérdését, a létrejövés és fejlődés elvét, az univerzum metafizikai és természetfilozófiai kérdéseit, a determináció, predestináció, teodícea problémáit.

Nem beszélve most a teljes modernitás és a kereszténység között zajló lét-harcról, ami az 1945 előtti Magyarországot illeti, a kereszténység itt még evidencia volt, létjogosultsága nem kérdőjeleződött meg, nyitott kérdés volt viszont

2 Weissmahr 1992, 9–10.; Weissmahr 1996, 11–15.

a keresztény tanítás és a társadalomelmélet kérdése. Ennek megfelelően Mihelics munkássága a liberális társadalomfilozófia ellenében a keresztény politikai doktrínára irányult. 1945 után Magyarországon az egész kereszténység léte kérdőjeleződött meg, ezért Mihelics munkássága a keresztény vallás és kultúra melletti kiállásként, a humánium világnézetének védelmében fogalmazódott meg. Míg tehát a háború előtt Mihelics a keresztény államelmélet és szociálfilozófia eszméit világította meg, 1949 után a kereszténység és a szocializmus viszonyának kérdésével szembesült. Munkássága ekkor széles vallásfilozófiai keretet kapott.

A „vallásszociológia” terminus használatával kapcsolatban a következőket jegyezzük meg. Tudományos szempontból Mihelics mindenekelőtt szociológusnak tartotta magát. Írásaiban ennek számos tanújelét adta. Tanulmányai szerteágazóak voltak, amelyek eredményeképpen sokrétű képzettségre tett szert. Felsőfokú tanulmányait a Ciszterci Rend Egri Hittudományi és Tanárképző Főiskoláján, a Budapesti Kir. M. Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán (történelem–magyar szakon), Jog- és Államtudományi Karán, az Egri Érseki Joglíceumban és a Párizsi Katolikus Egyetemen folytatta. Adalékképpen megemlíjtjük, hogy a budapesti bölcsészkaron filozófiára Pauler Ákos (ókori filozófiatörténet, újkori filozófiatörténet, etika, kategóriaelmélet tárgyakban) és Kornis Gyula (etika, Kant tárgyakban) tanította. A romanisztikával foglalkozva ösztöndíjat kapott a Párizsi Katolikus Egyetemre (Institut Catholique de Paris), ahol két évet töltött (1922–1923), s főleg itt fordult az érdeklődése a szociológia felé. Érdekességképpen megemlíjtjük itteni neves tanárait és tárgyakat: Yves de la Brière S. J. (jogfilozófia), Henri-Xavier Arquillière (egyháztörténet), Ferdinand Lepelletier (politikai gazdaságtan), Martin Stanislas Gillet O. P. (erkölcstan), Daniel-Joseph Lallement (szociológia); ezeken kívül kánonjogot hallgatott egy tanártól, akinek a nevét még nem tudtuk azonosítani. Fennmaradt M. S. Gillet-hez írt dolgozata, amelynek címe: *Dans quel sens d'après Saint-Thomas la société est-elle naturelle à l'homme? (Milyen értelemben természetes a társadalom az ember számára Aquinói Szent Tamás szerint?)*.³

3 Mihelics Vid később is foglalkozott Aquinói Szent Tamás tanaival: Mihelics 1930, 45–52.; Aquinói Szent Tamás korabeli értelmezéseihez lásd Serry 2004; Mihelics Vid könyvtárában található: Gillet 1922.

Mihelics Vid pályája és szemlélete

A társadalmi, politikai, erkölcsi, vallási kérdések fejtegetésében Mihelics egyrészt a kereszténység tanait és eszméit, másrészt a szociológia nézőpontját tartotta szem előtt. Jól tükrözi ezt a szintetizáló szemléletmódot két évtizeden keresztül írt, a *Vigíliában* havonta megjelent rovatának címe: „Eszmék és tények”. Az 1940-es években Mihelics több átfogó társadalomelméleti összefoglalást írt, amelyek részben főiskolai jegyzetként jelentek meg. Hagyatékában található ezenkívül néhány kézirat, mindegyik többszáz oldalas, amelyek a *Szociológia*, illetve *Bevezetés a szociológiába* címet viselik. Igaz ugyan, hogy ez utóbbiak nem közismertek, de Mihelics 1930-as évekbeli publikációinak és előadásainak egy tekintélyes része szociológiai, illetve szociálpolitikai tárgyú.⁴ Az, hogy ennek ellenére munkásságát a hazai szociológiatörténet-írás mindmáig nem tartotta számon, e szakirodalom szelektív szemléletére világít rá.

Tanulmányait követően Mihelics történelem és magyar szakos bölcsész-doktor (1922), majd államtudományi és jogtudományi doktor (1928) lett. Ezután a Budapesti Tudományegyetem Közgazdaságtudományi Karának magántanára (1932), Jog- és Államtudományi Karának magántanára (1935). Az *Új Nemzedék* és a *Nemzeti Újság* című napilapok munkatársa (1923–1944), a *Katolikus Szemle* című folyóirat felelős szerkesztője (1934–1940). Az Egri Magyar Katolikus Jogakadémián a jogelmélet és jogbölcselet tanára (1946–1948). A Demokrata Néppárt országgyűlési képviselője és egyik vezető személyisége (1947–1949). Az *Új Ember* című katolikus hetilap főmunkatársa (1946–1968), a *Hazánk* című hetilap munkatársa (1947–1949), felelős szerkesztője (1956), a *Vigília* című katolikus folyóirat főmunkatársa (1949-től), felelős szerkesztője (1963–1968).

A két világháború között Mihelics számos társadalomelméleti könyvet jelentetett meg. Ezek a következők: *Az új szociális állam* (Szent István Társulat, Budapest, 1931), *Keresztényszocializmus* (Magyar Szemle Társaság, Budapest,

4 Vö. Frenyó 2021b.

1933), *Világproblémák és a katolicizmus* (Révai Kiadó, DOM, Budapest, 1934), *A szociális kérdés és a szocializmus* (Kellner Kiadó, Budapest, 1935), *Modern katolikus fejek* (Szent István Társulat, Budapest, 1936), *Az új Portugália* (Franklin Társulat, Budapest, 1938), *A Beveridge-terv* (Keresztes Kiadó, Budapest, 1943), *Társadalomtan* (Főiskolai jegyzet, Budapest, 1943), *Társadalomtudományi ismeretek* (Főiskolai jegyzet, Budapest, 1944). A háború utáni nagyobb munkái: *Katolikus tanítás a tulajdonjogról* (Új Ember Kiadó, Budapest, 1946), *Jogfilozófia* (kézirat, 1946), *A keresztény politika iskolája* (név nélkül, Salzburg, 1951 – New York, 1952), „Eszmék és tények” (*Vigília*, 1949–1968.)

Egész munkásságát tekintve Mihelics társadalomszemléletének egyik legsaralatosabb eleme és meghatározó kerete az egyén és a társadalmi közösség viszonyáról alkotott felfogása. Eszerint a lehetséges társadalomszemléleti irányoknak végeredményben három típusát lehet elkülöníteni egymástól. Az egyik nézet az egyén, a másik a közösség, illetve az állam érdekeit helyezi előtérbe a másik oldal rovására. Lényegében ebben áll egyfelől a liberalizmus, individualizmus, másfelől a bolsevik és a nemzeti szocializmus, fasizmus, kollektívizmus ellentéte. Ugyanebből fakad mindkét irányzat egyoldalúsága, veszedelmes volta. A két szélsőséggel szemben a keresztény társadalomszemlélet teremt helyes viszonyt az egyén és a közösség között, a szabadságot és az egyenlőséget a profanizált testvériség helyett és előtt a szeretet elvével integrálva. Ezen a síkon a keresztény tan mint szociológiai elv jelenik meg, amely mind a közjó fenntartását, mind a személy önértékét hirdeti, s amely ezzel kapcsolatban az ember természetes jogairól beszél. Ezeknek az eszméknek történetileg a keresztényszocializmus, a hivatásrendi társadalom, végül a kereszténydemokrácia keretei között, a katolikus társadalmi tanítás, a pápai szociális enciklikák szellemében adott hangot. Ezt a felfogást Mihelics az országos politika szintjén a kereszténydemokrata programmal fellépő Demokrata Néppárt országgyűlési képviselőjeként és egyik legfőbb teoretikusaként 1947–1949 között igyekezett érvényesíteni. Ugyanezt kísérelte meg 1956-ban, a Demokrata Néppárt újbóli életrehívása idején.

Életének utolsó két évtizedében Mihelics kiemelt módon tárgyalta a kereszténységnek a modern világban elfoglalt helyzetét, a hit nehézségeit a modern ipari, szekularizálódott és elidegenedett világban, és az ateista világgal folytatott dialógus kérdését. Háromirányú tájékozódásról van szó: nyugati, keleti és egy-

házon belüli reflexióról. Ekkori írásaiban kitüntetett helyen szerepelnek a hit és az értelem, a vallás és a tudomány viszonyának kérdései, a keresztény világnézet harca a szekularizáció és az ateizmus ellen, s a nyugati vallástudomány fejlődéséről szóló tudósításai, ezek recepciója és adaptációja. E téren még bővebben a következő tematika bontakozik ki:

1. A vallásszociológia, valláspszichológia, vallástudomány új irányainak, áramlatainak figyelemmel kísérése, lehetőség szerinti érvényesítése.
2. A keresztény világnézet harca az ateizmus ellen. A vallásszabadság kérdése.
3. A keresztény világnézet harca a szekularizáció ellen. A keresztény vallás helyzete a modern ipari társadalomban.
4. A keresztény világnézet a zsinati tanok fényében. Az evilági cselekvés lehetőségei, a világ pozitív megítélésének problémái.
5. A kereszténység szociális tanításának, a szociális enciklikáknak értelmezése, a keresztény társadalmi tanítás kifejtése.
6. Jeles (főként francia és német) keresztény írók és gondolkodók recepciója, adaptációja.

Ami tehát közelebbről Mihelicsnek kifejezetten valláselméleti írásait illeti, a történelmi-politikai körülmények következtében, a kereszténység általános megkérdőjelezése folytán, az ateista ideológia támadása miatt ezek 1949-től kezdve ugrásszerűen és sűrűn egy-két éven keresztül, majd 1957-től fogva egyenletesebben jelennek meg egyrészt elvi cikkek formájában az *Új Emberben*, másrészt hosszabb fejtegetésekben a *Vigiliában*.

Felsoroljuk ilyen vonatkozású főbb írásainak címeit. 1949: *Számítan és kereszténység; A vallásszabadság értelme; Honnan a vallás?; Isten és hatalom; Kultúra és keresztény kultúra; Új, de régi beállítások a kereszténységről; Ál-ősök az ateizmus családfáján; Miért az antiklerikalizmus?; A klerikalizmus fegyvere; A vallási tudat eredetisége* (kefelevonat, nem jelenhetett meg); *Eltávolít-e Istentől az élet tudománya?* (kefelevonat, nem jelenhetett meg); *Hit és hitetlenség; Hit és filozófia; A francia újszolasztika fejlődése*; 1950: *Keresztény világmegvetés és belső emigráció; A hitetlenek hitetlensége*; 1951: *Kereszténység és történetiség; A dekrisztianizáció jelensége; A vallásszociológia új irányai; Hit vagy ideológia a vallás?; 1952: A kozmológiai istenérv és a tudományos kutatás*. Ezután öt éven át „csak” kulturális és

erkölcsi témák jelen(het)tek meg. 1957: *Egyház és kereszténység a történelemben; Új felismerések hitéletben, kultúrában* (kézirat); 1958: *A vallásszociológia megújodása; A vallásos érzékenység; Hithomály és hithűség; Babona és hiszékenység – szemben a hittel; Keresztény világnézet; Hitünk és a lélek ösztönös reménye*; 1959: *Észrevételek a vallásos hit marxista kritikájáról; A hit nehézségei a mai világban; Ahogyan ma látjuk mi a vallás és a tudomány viszonyát; A hit alapvető problémája*; 1960: *Vallás és mágia; A hit az ipari világban és a keresztény magatartás; A hit tanulmányozásának szempontjai és az értelem követelménye*; 1961: *Koegzisztencia és dialógus; A világnézeti türelmesség; Vallás és ideológia; A modern ateizmus és a katolikusok; Vallás és fanatizmus; Világkép és világnézet; Ankét a tudomány támasztotta hitbéli nehézségekről; Hamis dilemmák a vallás körül; Hit és haladás*; 1962: *A vallás feladata; Hátrál-e a vallás a tudomány előtt?; Az ember kialakulása és a vallás; A vallás eredete és jellege*; 1964: *Világnézeti ellentétek és koegzisztencia*; 1965: *A dialógus útján; Az „elkereszténytelenedés” jelenségéről; Ipari kultúra és vallás; A modern ember hitnehézségei*; 1966: *Újabb katolikus-marxista találkozó a Paulus-Gesellschaft rendezésében; Keresztény-marxista párbeszéd Herrenchiemsee-ben*; 1967: *A marienske-laznéi párbeszéd; Hitnehézségek a hívek körében; A dialógus menetéről és feladatairól katolikus nézőpontból* (kézirat); 1968: *A keresztény-marxista párbeszéd első szakasza után; Keresztény hitünk a technika körében; Hitünk továbbadása az ipari kultúrában*.

A vallásszociológia területén bekövetkezett újabb fejleményekről az 1950-es években Mihelics három közleményben számol be. Jelzi, hogy új tudományág van kialakulóban, amelynek francia megnevezése „sociologie religieuse”, olaszul „sociologia religiosa”, amely alatt azonban nem „vallásszociológiát” kell értenünk, mert az a „sociologie des religions”. Az eltérést abban állapítja meg, hogy eltérően a vallásszociológiától, amely a vallások keletkezésének és alakulásának társadalmi vonatkozásait kutatja, ez az új „vallási szociológia” a mai társadalmi adottságokat kívánja tanulmányozni abból a célból, hogy tudományos oknyomozással megállapítsa, mennyiben gátolják vagy mozdítják elő azok a papság sikeres tevékenységét.⁵

5 Vö. Mihelics 1951, 665.

Hét évvel később visszatér az irányzat értelmezésére, a *sociologie religieuse* fogalmát a „hitélet szociológiája” kifejezéssel fordítja le. Hozzáteszi, hogy ennek a szociológiai ágak témaköre szűkebb, és szempontjai sem olyan általánosak, hogy egyszerűen vallásszociológiának minősíthetnénk. Kétségtelennek tartja azonban, hogy azok a vizsgálódások, amelyeket maga elé tűzött, beleillenek a vallásszociológiába, olyannyira, hogy éppen az ilyen vizsgálódások hiányára lehet visszavezetni a vallásszociológiai kutatásoknak azt a lemaradását és elsejelyesedését, amelynek a század első felében tanúi lehettünk.⁶

Mihelics ezekben az írásokban taglalja a vallásszociológia fontos témáit, áttekinti történetét, kongresszusait, intézményeit, rámutat arra, hogy korunkban a diszciplínának más-más miatt rendkívüli fontossága van Nyugat- és Kelet-Európában egyaránt, valamint felveti a vallásszociológia és a teológia viszonyának különös problémáját. A vallásszociológián keresztül lehet megragadni a nyugati ipari társadalom úgynevezett „elkereszténytelenedésének” problematikáját. Ezzel összefüggésben utal arra, hogy a katolikus szociológusok a tények megismerésével elő kívánják segíteni az egyház alkalmazkodását is a modern idők követelményeihez. Ami pedig a szocialista rendszereket illeti, az ateista ideológiai harc elleni erőfeszítések mellett a vallásszociológia az, ami képet ad a vallás helyzetéről. Ebből kitűnik, hogy egyrészt a kommunista teória ellenére a vallás nem tűnt el, másrészt viszont súlyos problémákkal találja szemben magát.

Ami a „hitéleti szociológiát” illeti, Mihelics utóbb úgy látja, hogy az mint autonóm tudomány nem állhat meg, hanem része a vallásszociológiának, s mint ilyen alkalmazott ágazat fog értékes ismereteket nyújtani a tudomány és a vallási közösségek számára. Ezek nyomán előrevetíti, hogy fellendül a vallásszociológia mint tiszta tudomány, és kialakul a pasztorális szociológia mint a teológiához kapcsolt értékes gyakorlati diszciplína.

Az egész témakörrel kapcsolatban Mihelics szem előtt tart egy fontos és tanulságos elvi kérdést, amely a szociológiának és a katolikus gondolkodásnak a viszonyára vonatkozik. Minderről összefoglalóan így ír:

6 Vö. Mihelics 1958a, 523.

Éppen a szociológia hivatalos szülőházájában, Franciaországban tapasztalhattuk legkorábban, hogy ellentétben Comte helyes célkitűzésével, katolikus és többnyire papi szerzők „szociológiának” kezdték nevezni azokat az írásaikat, amelyekben a társadalmi valóság tudományos vizsgálata helyett a „jó társadalomra” vonatkozó elképzeléseiket teregették ki. Párizsban töltött egyetemi éveim alatt, a húszas évek első felében, talán a nagyszerű Paul Bureau volt az egyetlen tanszéki katolikus tudós, aki lépten-nyomon felpanaszolta ezt a visszásságot, és a saját előadásában és könyveiben ténylegesen szociológiát nyújtott. Ez a fogalmi ferdülés azután Franciaországon kívül is annyira hatott, hogy ami tömérdek könyv ’katolikus szociológia’ címen világszerte napvilágot látott, vagy mint kolégium a teológiai karokon elhangzott, csaknem a legutóbbi időkig szociálpolitikával kevert társadalombölcselet, nem pedig szociológia volt.⁷

Mihelics könyvtárában a számtalan korabeli szociológiai munka között kifejezetten a katolikus szociológia témakörében R. P. A. Belliot, S. Deploige, D. J. M. Llovera és P. Naudet művei találhatóak,⁸ s ugyanígy szerepel itt két könyv a szeretettel említett Paul Bureau (1865–1932) professzor tollából.⁹ Ez utóbbiak közül a *Bevezetés a szociológiai módszerbe* című alapvető műnek Mihelics különös figyelmet szentelt. Hagyatékában található egy dosszié, amely *A kereszténység jövője* címet viseli, s egy könyv előmunkálatait tartalmazza. A dosszié mintegy 200 oldal kivonatot tartalmaz négy, a könyvtárban is meglévő munkából, amelyek szerzői Jacques Maritain, Paul Bureau, Gonzague de Reynold, Christopher Dawson.¹⁰

Mivel a könyv végül nem készült el, s eszméje másként nemigen válhat ismertté, itt közöljük a tervezet beosztásának vázlatát, amely így fest:

1. A kereszténység fellépése, jelentősége;
2. A kereszténység válságai a történetben és ennek okai;

7 Mihelics 1958b.

8 Belliot 1911; Deploige 1923; Llovera 1921; Naudet 1908.

9 Bureau 1923.; Bureau 1922.

10 Maritain 1938a; Bureau 1923; Reynold 1935; Dawson 1935.

3. A XIX. és a XX. század problémái: nemzetközi együttműködés, szociális kérdés;
4. Kialakult irányok;
5. A kereszténység válasza a problémákra és eszközkeresése;
6. A válasz és az eszközök kritikája;
7. A kereszténység többlete és hiánya más irányzatokkal szemben;
8. A kereszténység örök értékei;
9. Teendők.

Hozzáteesszük még, hogy negyed századdal később Mihelics Vid legutolsó, immár posztumusz közleménye szintén a kereszténység jövőjének problémáját taglalta, természetesen már az akkori kortárs véleményekre és helyzetre való tekintettel.¹¹

Szemben a valláskritikával

A háború után, amíg Magyarországon politikai küzdelmek folytak, 1945–1948 között Mihelics érthető módon a keresztény társadalmi tanítás bemutatását tartotta időszerűnek. Demokrata Néppárt-beli képviselői munkája, továbbá egri jogakadémiai oktatói munkája mellett sikerült viszonylag teljes körű képet kidolgoznia a keresztény társadalmi és politikai eszmékről a kereszténydemokrácia keretei között. Ez a politikaelméleti munkája, mint már korábban jeleztük, akkor meg is jelent.¹² A kommunista hatalomátvétel nyomán viszont, 1949-től fogva a kommunista ateizmus támadása következtében katolikus oldalon többek között különös fontosságot kapott a vallásfilozófia művelése és helyes értelmezése, ameddig csak lehetséges volt. Erre akkor néhány szűk év adatott, majd a katolikus sajtót és könyvkiadást kisvártatva a teljesen apolitikus magatartásra kárhoztatták, később pedig a lojalitás kinyilvánítására kényszerítették. A fordulat után – mint már jeleztük – Mihelics is számos írásában foglalkozott a vallás mibenlétének, létjogosultságának, kulturális jelentőségének témájával. Ebből

¹¹ Mihelics 1969.

¹² Mihelics 1951; 1952; 1947–1949 nem tudósít arról, hogy ez: Pártiskola. Hazánk, 1947–1949.

a hatalmas anyagból most két témára, a vallás eredetére, valamint vallás és tudomány viszonyára vonatkozóan emelünk ki néhány gondolatmenetet.

Honnan a vallás? című cikkében¹³ sorra veszi a vallással szemben felhozott ellenvetéseket, köztük azt, amely szerint a vallás az emberiség kezdetleges gondolkodásához tartozik, valamint azt a politikai tézist, amely szerint a vallás megszüntetése az ember képzelte boldogsága helyett valóságos boldogságát fogja biztosítani. Itt Mihelics idézetet hoz:

Ahogy az ismert tanító <sic!> írta: „A vallásnak mint képzelte boldogságnak megszüntetése a nép valóságos boldogságának követelése. A követelés, hogy adja fel létének illúzióit, tulajdonképpen követelés, hogy adja fel azt az állapotot, amelynek illúziókra van szüksége. A vallás elleni küzdelem tehát nem más, mint közvetett harc ama világ ellen, amelynek szellemi zamata a vallás”. Vajon tényleg megfelel-e a valóságnak a vallás ilyenben beállítása – folytatja Mihelics –, avagy minden igazolt ismeretünk amellet szól, hogy a vallást továbbra is, úgy, ahogy arra szüleink és papjaink oktattak, az emberi szellemiség legszükségesebb és legüdösebb alkotóelemének tekintsük?

Az „ismert tanító”-ként aposztrofált szerző Karl Marx, akinek idézett sorai *A hegeli jogfilozófia kritikájához* című művéből származnak.¹⁴ Mihelics Marx munkásságát és a marxizmus tanait behatóan ismerte, s azzal egész életén keresztül sokszor foglalkozott. Az 1930-as és 1940-es években a szociális kérdés és a kapitalizmus vonatkozásában tárgyalta az irányzatot, az 1950-es és 1960-as években pedig egyrészt vallási, másrészt politikai szempontból vette szemügyre a marxizmus eszméit. A kapitalizmus marxista kritikáját elméleti szempontból elhibázottnak tartotta, viszont emberi szempontból méltányolta. Itt egyébként megmutatkozik az, ami a liberalizmus, szocializmus és kereszténység viszonylatában „logikailag” mindig, történetileg az egész újkorra nézve érvényes: a liberalizmus bírálatában adódik közös pont a kereszténység és a szocializmus

13 Mihelics 1949b.

14 Marx 1957, 378–379.

között, s a szocializmus bírálatában adódik közös pont a kereszténység és a liberalizmus között. (Mellesleg a liberalizmus és a szocializmus között még feltűnőbb közös pontok adódnak a kereszténység bírálatában.) A szocialista rendszerben – tekintettel az egyház helyzetére – a kereszténység szociális elemeire hivatkozva kereste a koegzisztencia lehetőségeit, miközben a vallás kérdéseit illetően természetesen elvi ellentétet állapított meg a rendszer ideológiájával.

1935-ben így nyilatkozott Marxról:

Soha nem tagadtuk Marx fellépésének és tanításának történeti jelentőségét. [...] Volt benne valami az ószövetségi próféták hevéből, amikor meghirdette a testi, a fizikai munkások teljes és egyenjogú emberségét. Súlyos tévedései azonban megbosszulták magukat. Megpróbáltatások után, amelyeknek egész népek estek áldozatul, a szocializmus – érthető okokból – képtelennek bizonyult állam- és kultúrafenntartásra.¹⁵

Hasonlóképpen írt 1949-ben: „Marx nagy tudós volt, de méginkább ethikus ember. Nem azért fogott hozzá a kapitalizmus kritikájához, mert azt gazdaságilag helytelennek, hanem mert jogfosztásnak és igazságtalannak érezte.”¹⁶ A Mihelics-hagyatékban pedig a *Das Kapital*¹⁷ és számos idetartozó könyv¹⁸ mellett egy 129 oldalas kézirat a marxizmusról szóló előadás-sorozat anyagát, és Marx, Engels, Lenin, Kautsky, Plehanov és mások munkáiból készített bőséges kivonatokat tartalmaz.

Visszatérve a *Honnan a vallás?* című cikkekre, Mihelics méltatja a modern tudomány vívmányait, ugyanakkor rámutat arra, hogy a tudomány nevében megfogalmazott materialista valláskritikai magyarázatok közül egyik sem állta ki az idők próbáját. Ezek a magyarázatok, amelyek máig elevenen kísértének, a vallás alapjait a tapasztalati világ benyomásaiban vélték megtalálni. S itt Mihelics a következő szavakkal foglalja össze ezeknek az elméleteknek főbb típusait:

15 Mihelics 1935, 109.

16 Mihelics 1949e.

17 Marx 1890–1910–1911.

18 Pl. Kautsky 1907.

A vallás abból a félelemből származott, amely az ősebert megrohanta a természeti erőkkal szemben – hangzott az egyik elmélet. Ahogy már az ókorban mondotta Epikuros: „A félelem teremtette az isteneket”, vagy Lucretius: „Az isteneket a félelem hozta létre, amikor villámok hulltak az égből”. Az álom az oka a vallásnak – hangoztatta az újkori szociológus, Spencer –, és pedig annak nyomán, hogy az élők álmaikban találkoztak az elhunytakkal. A boldogságnak, a paradicsomnak vágya alakította ki a vallást – állította Feuerbach, e kérdésben a maiak első oktatója. „Ha az embernek nem lennének kívánságai – úgymond –, akkor képzelőtehetsége és érzelmei ellenére sem lenne vallása”.¹⁹ Ismét egy másik elmélet, amely még a görög szofistákra nyúlik vissza, a vallást okos emberek bölcs találmányának minősíti, az emberek fékentartására és vezetésére. Nem, a vallás gyökere az okok kezdetleges keresése – felelték mások –, amikor történelemelőtti elődeink a mennydörgést vagy az aszályt egy-egy hatalmas lénynek tulajdonították, aki felülről rájuk dörög, illetve a Napban vagy a csillagokban székel. Minek oly sokat bíbelődni? – kérdezte az „euhémérisztus” irányja, amely nevét Euhemeros bölcselőtől kapta – az istenek eredetileg emberek voltak, akik ’isten-neveket’ adtak maguknak.²⁰

Epikuros és Lucretius elméletére nézve megjegyezzük, hogy bár az itt említett eszme lényegében megfelel a két ókori atomista felfogásának, maga az idézet nem náluk található. Nincs meg sem Epikuros fennmaradt írásaiban, sem Lucretius művében, bár utóbbi valóban hosszasan ír a villámról és az ebből fakadó félelemről.²¹ A pontatlanság vagy tévedés viszont egy évszázada számos műben szerepel. Ekképpen ír Schütz Antal, aki nagyszerű *Dogmatikájában* annak az eszmének a helyét, amely szerint „először a félelem alkotott isteneket a földön, amikor kegyetlen villámok hullottak az égből”, helytelenül Lucretius *De rerum natura* VI. 50.-ben jelöli meg.²² Pontosan ugyanezzel a hivatkozással él Othmar Spann, aki

19 „Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion”. Feuerbach 1908, 250.; Feuerbach 1960, 250.

20 Mihelics 1949b.

21 Lucretius [1924; 1947; 1993; 2019]: *De rerum natura*, VI. 143–414.

22 Schütz 1937, 29.

vallásfilozófiai művében erre a lucretiusi helyre a Schütz által lefordított, imént szereplő mondat latin eredetijét hozza: „Primus in orbe deos fecit timor, ardua coelo fulmina dum caderent.”²³ Ludwig Feuerbach *Előadások a vallás lényegéről* (1841) című munkájában szerepeltette ezt a mondatot, annak szerzőjét azonban helyes óvatossággal csak „római költőnek” nevezte.²⁴ Mármost a korábbi bizonytalanság után a klasszikus filológia kimutatta, hogy az idézett sorok Petroniusnak tulajdoníthatók (így gondolták már Fulgentius és Lactantius is), és azóta a *Satyricon Töredékei* között található, leginkább a XXVII. fragmentumként.²⁵

Mihelics itt Othmar Spann vallásfilozófiai művére támaszkodott, annak adatait tekintve is, hiszen köztudott a korabeli német tudomány értéke és hitelisége, amely megannyi „von den Anfängen bis zur Gegenwart” típusú lenyűgöző és alapvető monográfiát alkotott. Az általa használt könyv az Egri Magyar Katolikus Jogakadémiának felszámolása után nála maradt példánya volt. Az 1947-es mű a Jogakadémia Könyvtárának az évi friss beszerzése volt, ami az intézmény korszerűségét tükrözi.

Az előbb említett valláskritikai elméletekre, vallásmagyarázatokra vonatkozóan Mihelics megjegyzi: „Ha nincs az igazság irányában gátlás, legtöbbet közülük ma is, mint igazságot, tetszetősen lehet tálalni.”²⁶ Ezzel együtt elismeri: „Mindaz, amit az anyagelvű gondolkodók felhoztak, mindaz, amit az ismert tanító is örökölt, önmagukban mint érzéki hatóerők megállnak, és a vallás külső kifejeződéseire valóban befolyással is bírtak.”²⁷ Az ilyen képzetekkel szemben viszont hangoztatja: „Akkor lépnek fel és hatnak különböző mértékben, *miután* a természetfölötti már az ember szellemébe hatolt, miután a »vallási« már helyet foglalt az ember tudatában. Természeti jelenségek, azaz érzéki behatások nyomán mindig csak természeti okokról, érzéki benyomásokról támadhatnak gondolatok.”²⁸ Kijelenti, hogy e képzetek soha nem vezethetnek ki

23 Spann 1947, 16.

24 Feuerbach 1908, 32.

25 Petronius 1785, 198. XXII. fr.; Petronius 1882, 114. XXVII. fr.; Baehrens 1882, 88.; Petronius 1913, 342.; Garneau 2008, 57. XXVII. fr.

26 Mihelics 1949b.

27 Mihelics 1949b.

28 Mihelics 1949b.

az érzékelhető köréből. Honnan ered tehát az érzékfölötti képze? – teszi föl a kérdést, majd arról ír, hogy a természetfölötti tudatában, s nem az érzékelésből származó indítékokban kell megtalálnunk a vallás eredetét.

Ezek után hivatkozik Mihelics Othmar Spann felfogására:

Ezt bizonyítja az összehasonlító vallástörténelem máig ismert minden igazolt adata. Ahogy a legújabban megjelent nagy vallásfilozófia szerzője, Spann megállapítja: valamennyi vallás gyökere az emberi léleknek az a tudata, hogy az ember „bele van foglalva Istenbe, vissza van kapcsolva Istenhez”. [...] S ez a tudat szükségszerűen eredeti és közvetlen, nem pedig származékos és közvetett. Sohasem vezethető le más tudati elemekből, önálló elem az ember értelmében.²⁹

Ami az idézetet illeti, ez Spann említett vallásfilozófiai művében található eképpen: „A vallás az embernek az a tudata, hogy vissza van kötve Istenbe.”³⁰ Spann ezzel szó szerint a *religio* egyik antik etimológiájára helyezkedik. Tudvalevő, hogy a *religio* szó eredetének s ebből kifolyólag lényegének az antikvitásban három magyarázata alakult ki.

Az egyik álláspontot Cicero képviselte, aki szerint a *religio* a *relegere*, „újraolvasni” szóból származik:

Azokat, akik egész álló nap azért imádkoznak és mutatnak be áldozatokat, hogy gyermekeik életben maradhassanak, babonásoknak nevezték és később ez a megjelölés tágabb értelmet is nyert. Akik viszont mindazt, amit az istenek tisztelete előír, gondosan újra tanulmányozták, mintegy újra meg újra elolvasták (*relegerent*), azokat *religiózusnak* mondják az olvasás (*ex legendo*) szóról.³¹

29 Mihelics 1949b.

30 „Religion ist Bewußtsein der Rückverbundenheit des Menschen in Gott.” Spann 1947, 5. Spann vallásfilozófiai felfogásáról lásd Gutwenger 1948. Spannról legújabban lásd Karácsony 2021.

31 Cicero 1883, II. 2. 28. 70.

A másik felfogást Lactantius képviselte, aki szerint a *religio* a *religare*, „újraaköt-ni” szóból ered:

Oda vagyunk kapcsolva Istenhez és a kegyesség által hozzá vagyunk kötve (religati). Ez a ’vallás’ kifejezés eredete. Cicero pedig téved, amikor a *religio*-t annak „gondos tanulmányozásából” vezeti le.³²

Szent Ágoston egyrészt követte Lactantiust, és hozzá hasonlóan a *religio* szót ő is a „visszaköt” igére vezette vissza. Az *igaz vallásról* című művében, ahol az igaz filozófiát az igaz vallással azonosította.³³ Ugyanakkor hangot adott egy másik (tehát harmadik) véleménynek is, amely szerint a *religio* a *re-eligere*, „újra-választani” szóból alakult ki:

Azáltal, hogy Istent célunkul választjuk, vagy inkább újraválasztjuk, mivel hanyagságunk miatt elvesztettük őt, tehát ezen újraválasztás következtében, mivel azt állítják, hogy a *religio* a *re-legere*, újraválasztani kifejezésből származik, utunkat szeretettel vesszük felé, hogy elérve őt nyugalmat leljünk és boldogságra jussunk, mivel benne érzük el teljességünket.³⁴

Általános felfogás szerint etimológiailag Lactantius magyarázata a helyes, amelyhez Othmar Spann is kapcsolódott; nem túlzás azonban azt is mondani, hogy a vallás eszméjét tekintve mindhárom magyarázat a vallás hasonló tartalmára világít rá.

Az már önmagában érdekes, hogy Mihelics 1949-ben Othmar Spannra hivatkozik. Mihelics természetesen jól ismerte Othmar Spann munkásságát.

32 „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo, qui in libro de Natura Deorum secundo ita dixit.” Lactantius [1844; 1890], IV. 28.

33 Augustinus 1865b, V. 26.

34 „Hunc eligentes vel potius religentes – amiseramus enim neglegentes – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus, ideo beati quia illo fine perfecti.” Augustinus 1864, X. 3.

A könyvtárában Spann-nak négy műve található,³⁵ köztük a híres *Der wahre Staat* részletesen kipreparálva és jegyzetlapokkal ellátva. Mihelics a két világháború között a hivatásrendi társadalom eszméje kapcsán többször emlegette ugyan Othmar Spannt, de érdemben és összefüggőbb módon nem tárgyalta. Spann „univerzalizmusa” feltehetően univerzalisztikusabbnak tűnt föl előtte, mint amennyi az ő számára elegendő lett volna,³⁶ Spann vallásfilozófiája azonban maradandó értéknek bizonyult a szemében, amit az is mutat, hogy Spann vallásmeghatározását később is felhasználta.³⁷

Hit és értelem, vallás és tudomány viszonya

Hit és értelem, valamint vallás és tudomány kapcsolata magától értetődően az egyik központi kérdésként szerepelt Mihelicsnek a szocializmus időszakában keletkezett írásaiban. Hit és értelem viszonya a keresztény gondolkodás teljes történetén végigvonuló probléma, és pedig mind a kereszténységre kívülről tekintő gondolkodás, mind pedig a saját magára tekintő keresztény gondolkodás számára. A kérdésnek ezenkívül magában a filozófiában is kezdettől fogva alapvető szerepe van. Az európai újkorban a racionalizmus, a scientizmus és az antiklerikalizmus fellépése óta vallás és tudomány viszonyát külön megterhelte az ideológia és a politika. Vallás és tudomány szembeállítása, a vallásnak tudatlanságként történt beállítása és a tudomány fetiszizálása a kereszténység létjogosultságának megkérdőjelezésére irányult. A keresztény gondolkodást a teljes újkorban és máig hatóan ez az – először liberális, majd kommunista („tudo-

35 Spann 1914; Spann 1931; Spann 1928; Spann 1947. Ezekon kívül Spannról: Kislégghi 1938.

36 „Egy időben a keresztény szociológia is hajlott Othmar Spann tanítása felé. Mennyire helytelenül! Ma már kezdik tisztán látni, hogy minden felfogás, amely az állam önmeghatározó tevékenységéből a társadalom nagy részét kizárja, ellenkezik a keresztény demokrácia eszméjével.” Kovrig 1934, 22. Ezért van, hogy Mihelics Vid nem vesz irányt Spann felé. Bíráló észrevétele: Mihelics 1937.

37 Mihelics Vid 1961-ben, amikor a vallás és az ideológia fogalmait elemzi, ennek folyamán ismét idézi Othmar Spann szavait: „Vallás az ember Istenhez való kapcsoltságának tudata.” Mihelics 1961, 289.

mányos szocializmus”-nak nevezett³⁸) – ideológia, és ennek nyomán a közgondolkodásba behatolt mentalitás igyekezett hitelteleníteni és ellehetetleníteni. A keresztény gondolkodásnak ezért századok óta egyik alapvető törekvése annak kimutatása, hogy a vallás és a tudomány nem ellentétesek egymással.

Mihelicsnek számos ilyen tárgyú írása közül különösen két tanulmány emelkedik ki, mindkettő az 1960-as évek elejéről. Az egyik *A hit tanulmányozásának szempontjai és az értelem követelménye*,³⁹ a másik a *Hátrál-e a vallás a tudomány előtt?*⁴⁰ című értekezése.

Az első tanulmányban a hittartalmak értelmi vizsgálatának, a fogalmak használatának fontosságát hangsúlyozza a merő érzelem-vallással szemben. Ez a törekvés természetesen már a patrisztikus és skolasztikus szemléletben megjelenik.⁴¹ Mihelics kétségtelennek veszi a szeretet primátusát, de felveti: „Hogyan szerethetjük Istent, ha nem kívánjuk megtudni róla mindazt, amit megtudhatunk? A szeretet kívántatja velünk a megismerést s a megismerés szolgálja a szeretetet.”⁴² Hangsúlyozza: „Magának a hitnek élő valóságai követelik meg minden kereszténytől a tanulmányozó reflexió erőfeszítését. [...] Isten azt akarja, hogy képesek legyünk részesedni világosságából, és kitüntetett azzal, hogy felelőssé tett minket a gondolataiért.”⁴³ Arról ír, hogy a hit nem lehet elsősorban megvilágosodás vagy közvetlen intuíció dolga, s az antikonceptualizmussal és fideizmussal szemben kijelenti:

Bizonyos, hogy az Istenhez való fokozatos hasonulást a szeretet által sem munkálhatjuk anélkül, hogy egyidejűleg ne fejlődjék az értelmünk is. Nem igaz az, hogy az ember növekedhetnék az isteni szeretetben, ha ugyanakkor hamis képzeteket táplál Isten misztériuma és cselekedetei felől.⁴⁴

38 Vö. pl. Engels 1880.

39 Mihelics 1960b.

40 Mihelics 1962a.

41 Szent Ágoston: „A hit keres, az értelem talál.” („Fides quaerit, intellectus invenit.”) Augustinus 1865a, XV. 2. 2. PL 42. 1058.; Szent Anzelm: „Fides quaerens intellectum.” Anselmus 1946, 94.

42 Mihelics 1960b, 741–742.

43 Mihelics 1960b, 741.

44 Mihelics 1960b, 743.

Vallás és tudomány kapcsolatáról szólva Mihelics először is hangsúlyozza, hogy az Egyház elvileg soha nem fordult szembe a tudománnyal, és méltatja az európai keresztény kultúra és szellem különleges értékeit:

A világ egyetlen más táján sem lendült fel annyira az emberi szellem a tudomány és a technika irányában, mint éppen Európának azon a területén, ahol az Egyház több mint egy évezreden át birtokolta az oktatás és művelődés monopóliumát.⁴⁵

Ami a teológia és a természettudomány elvi viszonyát illeti, Mihelics lényegében véve egy kettősséget állapít meg: autonómiájukat és egyúttal egységüket. A világra és az emberre vonatkozó sok tudományos témát elemezve arra következtet, hogy a tudomány és a teológia a maga területén illetékes, valódi konfliktus nem adódhat köztük. Mégsem lehet őket teljesen szétválasztani, meglévő viszonyukat nem a kompromisszum, hanem a konkordancia jellemzi. Mint írja: „A teológusnak mint ilyennek, nincs mit követelnie a tudománytól.”⁴⁶ Másfelől: „A tudósnek viszont mint tudósnek, nincs mit foglalkoznia dogmákkal.”⁴⁷ Rámutat a katolikus nézőpontra:

Nem vitás persze, hogy amikor előttünk, hívők előtt, a mindenségnek az az egyesítő és egységes szemlélete, amelyet a katolicizmus nyújt, lényegében nyilvánvaló bizonyosságnak tűnik fel, akkor mi e szemléletnek azt a részét, amelyet a tudományból veszünk át, úgy fogjuk föl, mint ami hitünket alátámasztja és megerősíti.⁴⁸

A tudomány megbecsüléséhez további indokot is fűz:

Az egyház álláspontja az, hogy bár megkülönböztetjük a megismerés területeit, semmiképpen sem tekinthetjük teljesen szétválasztottnak és

45 Mihelics 1962a, 161.

46 Mihelics 1962a, 163.

47 Mihelics 1962a, 163.

48 Mihelics 1962a, 163.

egymástól függetlennek őket. Szerinte így a tudomány is egyik megközelítési útja az isteni műnek. Akkor pedig hogyan képzelhetnők, hogy a mű részleteinek behatóbb megismerése, még ha atheista tudósoknak köszönhető is, ne tárna fel megint valamit a mű szerzőjéről is?⁴⁹

A tudománynak ez a szemlélete teszi érthetővé, hogy Mihelics az 1950-es és 1960-as években a *Vigiliában* havonta megjelentetett „Eszmék és tények” című – már említett – rovatában milyen meglepően kitüntetett figyelemmel követte a természettudományok fejlődését, eredményeit, vívmányait.⁵⁰ Úgy ítélte meg, hogy az ember számára méltó, a katolikus ember számára pedig kiváltképpen fontos a természettudományok területén való bizonyos jártasság és tájékozottság, amely – függetlenül minden túlhajtott technicizmustól és modernizmustól – az emberi műveltséghez hozzátartozik.

Hit és tudás egymásra való hatását érintve Mihelics rámutat, hogy a tudományos és filozófiai érvelés önmagában nem győzi meg az embert hitigazságai felől, a hívő azonban az értelmi megfontolásokból hitének és felfogásának megerősítését fedezheti fel. Leszögezi, hogy a tudomány elvezethet, sőt el is kell hogy vezessen Isten felé, ugyanakkor a tudomány nem helyettesítheti a filozófiát és a teológiát. Végül Mihelics világossá teszi: „Fogalmi ellentmondás lenne a vallás meghátrálásáról beszélni a tudomány előtt. A tudomány bizvást haladhat előre, sohasem fog beleütközni semmiféle katolikus hittételbe.”⁵¹

Mihelics itt ahhoz a felfogáshoz csatlakozik, amely téveszmének tekinti azt a beállítást, mintha a tudomány gyarapodásával egyre kevesebb tér maradna a vallás számára. Ez utóbbi elv, amelyet „maradékelnék” nevezhetünk, azt hirdette, hogy a vallás alapja a tudatlanság és babona, amelyek kiküszöbölésével, tudásunk fejlődésével a vallás mozgástere egyre szűkül, míg végül alapját vesztve eltűnik. A vallásfilozófiában, valláskritikában ez az elv jellemez minden pozitivistá és progresszista felfogást, míg a keresztény szemlélet szerint ez tel-

49 Mihelics 1962a, 164.

50 Az „Eszmék és tények” című rovatról eddig a legbővebb és legalaposabb elemzés: Turgonyi 2020.

51 Mihelics 1962a, 164.

jesen elhibázott és elfogult látásmód. A valóságban az emberi civilizáció egész történetét tekintve a hitvilág és az értelmi tudás területe egyaránt mindig teljes spektrumot fed le a világ felfogásában és magyarázatában egymással párhuzamosan; eltérő műfajok lévén nem egymáshoz képest mozognak, s egyik sem a másikkal szemben, vagy a másokra várva tartogat hiány-fejezeteket.

Mihelics meg nem jelent könyveinek sorában (*A hivatásrendi társadalom eszméi; A kereszténység jövője; A keresztény politikaelmélet alapjai; Jogfilozófia; Bevezetés a szociológiába*) az utolsó ezt a szerény munkacímet viseli: *Új felismerések hitéletben, kultúrában*. Ma inkább ezt a találébb címet adhatnánk neki: *A kereszténység és korunk*, vagy még inkább: *Keresztény szellemi tájékozódás a XX. században*. Miután 1956-ban Mihelics aktívan részt vett a forradalomban,⁵² két hónappal ezután egy 12 oldalas könyvtervezetet készített, amelyet feltehetően a Szent István Társulathoz nyújtott be vagy kívánt benyújtani. A hagyatékban lévő gépirat dátuma: 1957. január 20. Mondanunk sem kell, hogy a kiadás megghiúsult; ehelyett Mihelics az év végén két hónapra (október–november) vizsgálati fogságba került.

A szinopszis ezekkel a szavakkal kezdődik:

Ezzel a címmel olyan könyvet ajánlok fel kiadásra, amely megítélésem szerint igen kedvező fogadtatásra számíthat mindenekelőtt a katolikus, s általában a hívő keresztény közösség körében. Miként a mellékelt vázlat is tanúsítja, azon lennék, hogy a könyv tartalmilag még átfogóbb és kiegyensúlyozottabb legyen, mint a kereken 20 évvel ezelőtt megjelent *Világproblémák és a katolicizmus* c. munkám, amely a Révai cég elszámolása szerint másfél év alatt 10.000 példányban kelt el. Céлом az, hogy tájékoztassam mind a papi, mind a világi olvasókat azokról a szellemi megmozdulásokról és kutatási eredményekről, amelyek abban az utolsó időszakban foglalkoztatták a keresztény értelmiséget, amikor nálunk csak kevesen értesülhettek róluk, s még kevesebben kísérhették figyelemmel őket. A könyv így valóban hézagpótló rendeltetéssel azt a kény-

52 Kiss 2017, 141–176.; Frenyó 1995; 2020, 16. skk.

szerű elmaradottságot kívánná megszüntetni a hazai gondolkodásban, amely nem egyszer kedvezőtlenül érezteti hatását.

Az ajánlás végén pedig ezt olvassuk: „A könyvet 25 szabványívre tervezem. Megállapodás esetén kötelezettséget tudnék vállalni arra, hogy a teljes kéziratot hat hónapon belül átadom.”

E vállalásból, a 12 oldalas részletes tematikából és további feljegyzésekből – ahol tudniillik az egyes fejezeteknek *Vigilia*-beli közleményekhez kapcsolásáról van szó – nyilvánvaló, hogy e féléven belül elkészülhető terjedelmes kötet az „Eszmék és tények”-nek az 1950-es években megjelent anyagából, annak megfelelő elrendezéséből állt volna elő, s egy korszerű panorámát adott volna a keresztény világszemlélet számára. Ebben a széles tematikájú körképben természetesen filozófusok és teológusok is helyet kaptak. Ha ehhez hozzávesszük az 1960-as évek tanulmányait is, e két évtizedben Mihelics külön írásokban a következő gondolkodókkal és irányzatokkal foglalkozott: liberalizmus, Gilson, Pascal, Lamennais, Lukács György, francia újiskolasztika, Mounier, Blondel, Nietzsche, Fénelon, Erasmus, Tyndale, Morus, Damaszkuszi Szent János, Kierkegaard, Bergson, Chateaubriand, Szókratész, Ozanam, Unamuno, Szent Ágoston, Duns Scotus, Voltaire, Bossuet, D’Alembert, Karl Adam, Edith Stein, Simone Weil, Teilhard de Chardin, Maritain. A következőkben ezekből az arcképekből veszünk szemügyre néhány fontos vagy jellegzetes darabot.

Filozófusarcképek

Elsőként Pascalt említjük, akit Mihelics már az egyik legkorábbi ifjúkori dolgozatában szerepeltet. Mihelics számára meghatározó jelentőségűek voltak párizsi tanulmányai, ott szerzett szellemi élményeire szívesen emlékezett vissza. Szembesült azzal, hogy Franciaország nemcsak a pozitívizmus, hanem a metafizika otthona is. „Íme egy mozzanat, hogy miért oly hasonlíthatatlan ízű és összetételű Páris levegője, amely után mindazok, akik egyszer alaposabban

tüdőnkbe és vérünkbe szívtuk, untalanul visszavágyunk.”⁵³ A francia katolicizmus helyzetéről írt körképében hangsúlyozza: „A romlottnak ismert Franciaországgal szemben egy másik, élettől duzzadó katolikus Franciaország is van.”⁵⁴ Ezt a szemlét zárja Pascal szavaival: „Gyönyörűség vihartól vert hajón lenni, ha az ember biztosítva van, hogy nem fog elmerülni. Az üldözések, amelyek az Egyházat ostromolják, ilyen természetűek.”⁵⁵ Megjegyezzük: Párizs jelmondata maga ez: „Fluctuat nec mergitur”, vagyis „Hányódik, de el nem süllyed”.

Pascal tanairól s ezek jelentőségéről Mihelics a kommunista hatalom végleges beálltával ad lényeges értelmező elemzést.⁵⁶ Természetesen hangsúlyozza, hogy Pascal egyszemélyben volt nagy matematikus és természettudós, és mélyen hívő keresztény ember, érzékeltetve és a hatalomnak üzenve vallás és tudomány összeegyeztethetőségét. Mondanivalójának másik eleme most a pascali felfogásból kiindulva annak bemutatása, hogy a vallási igazságot nem is annyira kimutatni, mint inkább megcáfolni nem lehet az értelem és a tudomány eszközeivel. Szintén további mondanivalója van azzal, hogy harmadik megfontolásként felidézi Pascal híres leírását az embernek egyszerre parányi és hatalmas voltáról. S itt idézi Pascalt: „Veszedelmes dolog az emberrel túlságosan észrevétetni, hogy mennyire hasonlít az állathoz, anélkül, hogy nagyságára is rá ne mutatnánk. Veszedelmes az is, ha túlságosan éreztetjük vele nagyságát, anélkül, hogy rá ne mutatnánk alacsonyosságára. De még veszedelemesebb őt tudatlanságban hagyni mindkettő felől.”⁵⁷ Következtetése pedig az, hogy erre az emberi paradoxonra csak a kereszténység tud megoldást adni, mert csak ez ismeri helyesen az emberi természetet: „És nem kétséges: ezt a 'semmit' és ezt a 'mindent', ezt a nagyságot és ezt az alacsonyyságot, az ellentmondásnak ezt a maximumát egyedül a vallás tudja feloldani, a vallások közül is maradéktalanul csak a keresztény vallás.”⁵⁸ Megemlítünk még két mozzanatot. Az egyik az, hogy a cikk név nélkül jelent meg. A másik pedig az, hogy a megjelent cikkből lemaradtak a fennmaradt gépirat utolsó mély

53 Mihelics 1947b.

54 Mihelics 1922, 513–523.; 577–588. Az idézet: 513.

55 Pascal 1978, 365.

56 Mihelics 1949a, 1. (gépirat 3.).

57 Vö. Pascal 1978, (418. szakasz) 158.; Mihelics Vid ifjúkori példányában: Pascal 1914, 90–91.

58 Vö. pl. Pascal 1978, 433. szakasz.

értelmű mondatai, amelyek a már létében fenyegetett eszme üzenetét közvetítik: „Időtlen és mégis időszerű tanítás. Azt, hogy időtlen, nem kell bizonyítanunk. Azt pedig, hogy időszerű, mutatja már az is, hogy Pascalt sohasem azok a nemzedékek fedezik fel újból és újból, amelyek létüket biztosítottnak érzik.”⁵⁹

„Bátorkodom védelmembe venni az emberiséget e nagyszerű embergyűlölő ellen; bátorkodom azt állítani, hogy sem olyan gonoszok, sem olyan szerencsétlenek nem vagyunk, mint Pascal véli.”⁶⁰ Ezt már Voltaire írta, aki meglehetősen félreértelmezéssel, de valóságos nézetkülönbségek alapján három írásában is szembefordult Pascallal.⁶¹ Ugyanakkor Voltaire viszonya a kereszténységhez ambivalens; istentelensége, istenhívő volta, a kettő keveréke a szakirodalom régi témája.⁶² Lehet beszélni a „keresztény Voltaire”-ről,⁶³ és ennek ellenkezőjéről; ismert ádáz egyházellenessége és a kereszténység bizonyos megbecsülése, kötődött is az Egyházhoz, függetlenedett is tőle.

Érdekességképpen és régi irodalmunk szeretetével megemlíjtük, hogy a magyar olvasó is már régen értesülhetett Voltaire utolsó heteiről és napjairól, amikről meggyónt és nyilatkozatot tett a következő régi beszámoló szavai szerint:

Gaultier nevezetű Apátúr Áldozó-papot, kihez bizodalma vala, magához hívatá, s annak meg-is gyónt, de nem áldozott, azt adván okúl, hogy mivel vért hány, ne talál az áldozatot kiadná; azon felül, tulajdon kezével írt ezen bizonyosság-levelét adá az Apátúr kezébe: hogy ő azon Római Anyaszentegyházi hitbe, mellyben született, kíván meg-is halni, Isten irgalmában helyeztetvén bizodalját, reményli bűneinek megbotsáttatását, hozzatévén még azt-is, hogy ne talámtán az Istent, és az Anyaszentegyházat megsértette volna, azon tselekedetéért mély alázatossággal botsánatot kér.⁶⁴

59 Mihelics 1949a, gépirat 3.

60 Voltaire 1991, 127.

61 Voltaire: *Lettres Philosophiques*, XXV. *Sur les Pensées de M. Pascal* (1734); *Suite des Remarques sur Pascal* (1738); *Dernières Remarques sur Pascal* (1778). Ld. Pajtényi 1987; Flasch 2020.

62 Pomeau 1956; 1969; 1995.

63 Voltaire 1820.

64 Csemiczei 1830, 177.

Olyan szerző közölte ezeket, aki könyvével élesen elítélte a francia felvilágosodást és forradalmat, a kor filozófusait „úgy nevezett megvilágosított böltsek”-nek (a címlapon), és „kotza böltsek”-nek⁶⁵ nevezte, s jelezte: „E’ csekély munkátskám előfizetési híradásával – mint fülhegygel hallám – Voltaire imádóit magam ellen nagyon felingerlettem.”⁶⁶

Mihelics két írásában foglalkozik Voltaire-rel. Az egyik az *Ál-ősök az ateizmus családfáján* címet viseli,⁶⁷ amelyben rámutat arra, hogy az úgynevezett felvilágosodás képviselőinek jelentős része nem ateista, hanem deista volt. Öt évvel későbbi írásában Voltaire utolsó heteinek talányait és világosabbá vált adatait veszi szemügyre az újabb kutatások, előkerült levelek alapján, s felteszi a kérdést: jó katolikusként halt-e meg Voltaire?⁶⁸ A probléma – mint az imént jeleztük – régi, az utolsó heteket bizonyos mértékű tisztázatlanság övezi; ezeket itt nem részletezzük. Mihelics felidézi: tudott dolog volt, hogy Voltaire semmilyen körülmények között nem akart meg nem szentelt földbe kerülni. Megemlíti: már D’Alembert megírta Nagy Frigyesnek, hogy Voltaire rettegett attól, hogy nem részesítik majd egyházi temetésben.

Mihelics beszámol arról, hogy Voltaire hűségnyilatkozata (és annak visszavonása is) ismert volt, de a nyilatkozat eredeti példánya nemrég került elő. A nyilatkozat saját kézzel írt, tanúkkal hitelesített irat volt, amely 1778. március 2-án kelt, és szó szerint így hangzott:

Én, alulírott, miután 84 éves koromban négy napon át vért hánytam, s nem voltam képes templomba menni, a Saint Sulpice papja azonban szíves volt jó szolgálatait tetézni azzal, hogy elküldte hozzám Gaultier atyát, kijelentem, hogy meggyóntam neki; hogy ha Isten maga elé rendel, a szent katolikus vallásban halok meg, amelyben születtem, remélve, hogy az isteni könyörületesség kegyes lesz megbocsátani összes bűneimet, és hogy ha valaha megbotránkoztattam az Egyházat, kérem Istennek és az Egyháznak bocsánatát.

65 Csemiczei 1830, 179.

66 Csemiczei 1830, IV.

67 Mihelics 1949d.

68 Mihelics 1954b; vö. Donvez 1954.

Végül emlékezhetünk arra, hogy Voltaire-t, aki 1778. május 30-án halt meg, eredetileg a Sellières-apátságban egyházi szertartással temették el. Mihelics többekkel egyetértve maga is úgy gondolta, nem vitás, hogy Voltaire békességben halt meg az egyházzal – a kegyelem útjai kifürkészhetetlenek.

Mihelics egy másik közleményében hírt ad arról, hogy újabb levéltári kutatásokból előkerült D’Alembert végrendelete, amely meglepő módon „az Atyának, a Fiúnak és a Szent Léleknek nevében” formulával kezdődik. Ebből az alkalomból áttekinti D’Alembert munkásságát, jellemzi szkeptikus deista felfogását, amely egy idő után eltávolította őt a materialista ateista enciklopedistáktól, viszont állandó levelezésben maradt Voltaire-rel. Írását ezzel zárja: „Jó lenne tudnunk, hogy ezekben az utolsó években milyen lelki alakuláson ment át D’Alembert, és ha – mint a végrendeletéből gondolhatnók – valóban a katolikus vallásban halt meg, mik voltak az okok és tényezők, amelyek erre ösztönözték.”⁶⁹

Bergsonnal a háború utáni évtizedekben keresztény oldalról mindenekelőtt Mihelics foglalkozott, aki három írást szentelt Bergson értelmezésének.⁷⁰ Első ilyen tárgyú publikációjában szemügyre veszi a Bergsonról szóló értékeléseket, utal a körülötte folyó vitákra, amelyek egy időben elültek, majd újra feltámadtak, s felveti Bergson és a kereszténység viszonyát. Mihelics leírása szerint a „Két forrás”⁷¹ állítja, „hogy a keresztény misztika hiteles forrása annak a megismerésnek, amely a legmagasabb valósággal emel minket kapcsolatba”.⁷² Ezek után rátér Bergson és Maritain viszonyának kérdésére, amelyről így ír:

Jacques Maritain, aki tanítványa volt Bergsonnak, de eltávolodott tőle, a *Bergsontól Aquinói Szent Tamásig* címmel 1944-ben megjelent könyvében⁷³ közelebbről is tárgyalja, hogy volt mestere miként ítélte meg a kato-

69 Mihelics 1955.

70 Mihelics 1952; 1954a; 1959. Lásd Frenyó 2011; 2015, 215–237. A tárgyalt anyagokon túl Mihelics Vid könyvtárában egy később megjelent könyv: Robinet 1966.

71 Bergson 2002.

72 Mihelics 1952, 156.

73 Maritain 1944.

licizmust. Maritainról tudnunk kell, hogy első könyvét⁷⁴ éppen azért írta, hogy cáfolja Bergson bölceletét. Új könyvében elmondja Maritain, hogy Bergson néhány évvel a halála előtt hosszú levelet intézett hozzá, amelyben feltárta gondolkodásának fejlődését a keresztény vallás irányában. A többi között kijelentette ebben, hogy bár nem tanulmányozta különösebben Szent Tamás munkáit, teljesen osztja annak nézeteit. Sőt – fűzte hozzá Bergson – semmi kivetnivalót sem látna abban, ha az ő gondolatait a Szent Tamás-féle gondolatok folytatásának tekintenék. Volt a levél után egy személyes találkozó is Bergson és Maritain között. Erről Bergsonnak azt a kijelentését idézi Maritain, hogy szerinte minden elképzelhető jó, ami Krisztus fellépése után történt, s ami a jövőben fog történni, csak a kereszténységen keresztül vált és válik lehetségessé.⁷⁵

Két évvel később Mihelics a modern zsidóság hét kiváló gondolkodójának a katolicizmushoz való viszonyát taglalja, köztük Bergsonét, aki „anélkül, hogy kitervelte volna és feléje törekedett volna, védelmezője lett a katolikus eszmének”.⁷⁶

Ezután következik egy nagyobb lélegzetű Bergson-elemzés, amelyben áttekinti filozófiájának tanulságait, és ezeket a kereszténység és a marxizmus viszonya szempontjából is megvilágítja.⁷⁷ Szemléjében Mihelics – mint jelzi – támaszkodik Emil Rideau S. J. (1899–1981) *Études*-beli tanulmányára.⁷⁸ Mihelics szerint Bergson munkássága kapcsán izgalmas kérdésként merül föl a történelem és az ember története. Úgy látja, Bergson szemlélete voltaképpen történetfilozófia és történeti humanizmus. Sorra veszi a teremtő fejlődésnek, a vallás és a morál két forrásának, a lélek és a test együttműködésének kérdésköreit. Problémaként állapítja meg a bergsoni perspektívában a transzcendencia hiányát. Felhívja a figyelmet arra, hogy ember és természet viszonyában Bergson időszerű gondolkodó. Ezzel összefüggésben rámutat arra, hogy a marxista kritika nem vette észre, mennyire egybeesik nézeteikkel a „homo faber” berg-

74 Maritain 1914.

75 Mihelics 1952, 156.

76 Mihelics 1954a, 311.

77 Mihelics 1959.

78 Rideau 1959; korábbi idevágó munkája: Rideau 1932.

soni elemzése. Tudatosítani kell továbbá az összefüggést Bergson és Teilhard de Chardin eszmevilága és látásmódja között. A cikk vizsgálja a cselekvő szeretet fogalmát és növekedését. Mihelics megállapítja, hogy a kereszténységet nem elégíti ki Bergson, de látni kell azt is, hogy bizonyos összhangban van vele. Fegyellemmel kell lennünk az ember hivatásának bergsoni elvére. Nagyra kell becsülni, hogy Bergson felfedezte a kereszténység értékét. Bergson és a keresztény világnézet rokonságát végül a cikk ekként fogalmazza meg: végső következtetésük egybeesik abban az értelemben, hogy a kozmikus energia nem megfejthetetlen, hanem a Szeretet megnyilvánulása.⁷⁹

Maurice Blondelről Mihelics annak halálát követően emlékezett meg; őt egy vázlatában „korunk talán legnagyobb katolikus bölcslőjének” nevezte. Igen jellegzetes, hogy Blondel bölcseletének bemutatását ezekkel a sorokkal vezeti be:

Ha az embernek van valami rendeltetése, amely egyedül adhat értelmet életének, akkor lehetetlen, hogy a bölcselet ne foglalkozék azzal. Viszont ha ez a rendeltetés, mint a kereszténység állítja, természetfölötti, vagyis nem vezethető le az emberi természet lényegi elemeiből, akkor azt a bölcselet a maga erejéből nem fedezheti fel. A bölcselet tehát, bármilyen különösen hangozzék is, olyan tudomány, amely mindenképpen arra van ítélve, hogy soha ne váljék elégséggé önmagában. Nagyjában ez a gondolatmenet alakult ki a fiatal Maurice Blondelben, amikor a múlt század 80-as éveiben Párizs híres tanárképző főiskoláján tapasztalnia kellett, hogy társai és tanárai hivatalosan nemlétezőnek tekintik az egész keresztény eszmevilágot. S attól kezdve minden idejét és tehetségét arra szentelte, hogy pusztán a bölcselet eszközeivel kimutassa: az ember más célra tör, mint ami a természetben található. Vagy, ahogy maga megfogalmazta: nem kerülhetjük meg azt a feltevést, hogy bár a természetfölötti megközelíthetetlen, csak a természetfölötti felel meg az ember szükségletének.⁸⁰

79 Itt említünk meg egy mérvadó elemzést a közelmúltból, amely Bergson és a kereszténység viszonyát, Bergsonnak a keresztény gondolkodásra gyakorolt hatását tekinti át: Heidsieck 1990, 375–383.

80 Mihelics 1950a.

Maga a tanulmány azután avatott módon foglalja össze Blondel gondolkodásának, akarát-filozófiájának fő eszméit. Egy évtizeddel később még egyszer visszatért Blondelre. Akkor adták ki a látását elvesztő filozófus feljegyzéseit, s ezek nyomán Mihelics ismertette a filozófus időskori, a transzcendenciára irányuló gondolatait.⁸¹

Mihelicsnek Teilhard de Chardinról írt tanulmányai kisebb kötetet tennének ki.⁸² Ezek kiemelkedő fontosságú írások Teilhard de Chardin magyarországi hatásának történetében.⁸³ Pierre Teilhard de Chardin S. J. életművének értékelését az 1950-es és 1960-as években a katolikus gondolkodásban éles viták jellemezték, s az értékelésben kialakult irányzatok részben máig megmaradtak. Magyarországon katolikus oldalon Mihelics értelmezése volt az úttörő és mérvadó beállítás. A feladat kettős volt. Egyrészt a katolikus gondolkodáson belül kellett az elvakult bíráló és a felhőtlen dicséret között egy nagy távlatokban mozgó, pontos megkülönböztetésekkel élő, egyszerre kritikus és méltányló értékelést kialakítani. Másrészt az egyoldalúan pozitív marxista interpretációkkal ellenben, amelyek ideológiai-taktikai okokból Teilhard de Chardinból eretnek hőst faragtak a maradinak bemutatott egyházi gondolkodással szemben, szükség volt annak érzékeltetésére, hogy Teilhard de Chardin egyházhűsége törhetetlen volt, víziója a kereszténység szellemét sajátosan gazdagító perspektíva, és Teilhard de Chardint nem szembefordítani és leválasztani, hanem integrálni kell a keresztény gondolkodás egészébe. Ezeket szem előtt tartva ragadta meg és emelte ki Mihelics azokat az elemeket Teilhard de Chardin gondolkodásából, amelyek az egyetemes és a magyar kereszténység számára autentikus és épületes elvekként szolgálhattak.

A világ kibontakozása Teilhard de Chardin ábrázolásában az anyag-élet-gondolat stádiumai szerint számos olyan kérdésre ráirányította a figyelmet, amelynek metafizikai, teológiai és erkölcsstani hordereje van. Teilhard de Chardin egy személyben volt teológus és paleontológus; munkássága így mindenekelőtt azért jelentős, mert hitelesen példázza vallás és tudomány együttműködését,

81 Mihelics 1961c.

82 Mihelics 1961b; 1962b; 1962c; 1962d; 1965a; 1965b; 1962e; 1963.

83 Lásd Frenyó 2007; 2008a, 96–118.; 1987; Vincze 2020.

szintézisét. Szemléletében egy irányba mutatnak az evolúció, a krisztológia és az antropológia szálai. „Az a viszony, amelybe Teilhard állítja Krisztust és a kozmoszt, mélységesen megegyezik a régi keresztény hagyománnyal.”⁸⁴ Teilhard de Chardin perspektívájában mind a világ, mind az ember hangsúlyos módon és egymással szerves viszonyban áll elő. Éles megvilágításba kerül a teremtés jósága és a „szent anyag”, másrészt tudatosodik az ember kozmikus felelőssége. Az ember az evolúcióban úgy tűnik fel, hogy a teremtés műve mintegy vele folytatódik. Teilhard de Chardin megfogalmazása szerint az ember az evolúció „tengelye” (*axe*) és „nyílvejszeje” (*flèche*).⁸⁵

Figyelemre méltó, hogy ebben a sajátos vízióban a planetarizáció egyben fokozódó perszonalizáció is. Mihelics kijelenti:

Teilhard kétségtelenül „personalista”. Olyan lénynek tekinti az embert, aki a folyvást növekvő társadalmasodásban és átszellemülésben is kell, hogy személynek, vagyis önértéknek számítson. A személyiség azonban nem „individualizmust”, önző becsukódást jelent. Ellenkezően. Annak, hogy a személy teljes szabadságában, színességében és alkotóképességében kibontakozzék, elengedhetetlen feltétele a kitárulkozás a másik ember, a többiek felé. Az ember társas lény, s a személy csak más személyekkel való közösségben létezhet, mint személy.⁸⁶

Mindezek mellett kétségtelen, hogy szemlélete feloldatlan problémákat rejt magában, főként a panteizmus, a finalizmus és az eredeti bűn kérdésének szempontjából, de a Teilhard-i világlátástól nem dogmatikát kell várni. Ha a megélvő nehézségek miatt elvetnénk eszméit, „leszűkítenők gondolkodásunkat, és olyan szempontoktól fosztanánk meg magunkat, amelyek nagyon is megkönnyíti derülátásunkat és helytállásunkat ebben a modern világban.”⁸⁷ Erkölcsi jelentőségéhez tartozik, hogy kilép az individualista morálból, ráirányít a világ

84 Mihelics 1965b, 355.

85 Teilhard de Chardin 1956; Teilhard de Chardin 1968, 23.; Teilhard de Chardin 1980, 49.

86 Mihelics 1965b, 356–357.

87 Mihelics 1962d, 616.

megbecsülésére és a földi munkálkodásra. „A keresztény ember, amikor mint hívő keresztény buzgón kiveszi részét a földi világ építéséből és alakításából, egyszersmind tanúságot tesz Istenről és építi az egyházat is.”⁸⁸

Korábban már többször felmerült Jacques Maritain neve, akire itt még vissza kell térnünk. Maritain nem csupán Bergson és Teilhard de Chardin kapcsán, hanem mindenekelőtt a maga filozófiáját tekintve volt fontos Mihelics számára. Amikor az Institut Catholique hallgatója volt, Maritain még az intézmény tanára volt, de személyes kapcsolatról közöttük nincs tudomásunk. Mihelics az 1930-as évektől kezdve többször foglalkozott Maritain írásaival és tevékenységével, s munkásságát a legnagyobb figyelemmel kísérte. Könyvtárában Maritain számos könyvét megtaláljuk.⁸⁹ Említettük, hogy *A kereszténység jövője* könyvtervezetében az *Humanisme intégral* a legnagyobb mértékben alapul vette. Maritainnek ez a műve Mihelics eszmevilágára mély hatást gyakorolt. A könyvnek a modern kor hamis, antropocentrikus humanizmusára vonatkozó kritikáját, továbbá az igazi, teocentrikus humanizmus távlataira nyíló eszméit Mihelics kiváltképpen nagyra értékelte. Az itt átgondolt eszmék és felismerések, amelyek a kereszténység „lényegét”, legmélyebb tartalmát, legfontosabb jegyeit, üzenetét és elevenségét érintik, az 1945 utáni új feltételek és kihívások közepette is sorra megjelentek Mihelics írásaiban. Részben más természetűek azok a problémák, amelyek a II. vatikáni zsinat megítélése körül a világhoz való viszonyulást tekintve merültek fel. Ezzel kapcsolatban Mihelics behatóan tárgyalta Maritain *Le Paysan de la Garonne* című művét, és kialakította a felfogása szerint megfelelő értékelést.⁹⁰ Mindezt másutt részletesen kifejtettük.⁹¹ Ezekből az elemzések-ből egy jellegzetes eszmét emelünk ki, amelyet Mihelics hangsúlyozni kívánt: „A valóság mindig értékkel és jelentéssel bír, és nem létezik teljességgel negatív valóság.”⁹² Ez alapvető keresztény világnézeti elv; megegyezik Szent Ágoston kijelentésével: „Olyan természet, amelyben semmi jó nincs, nem lehetséges.”⁹³

88 Mihelics 1962c, 292.

89 Maritain 1938b; 1936b; 1936a; 1946; 1947a; 1947c; 1947b; 1966; Bars 1961.

90 Mihelics 1967a; 1967b.

91 Frenyó 2000; 2006, 99–108.

92 Mihelics 1967b, 693.

93 „Esse autem natura in qua nullum bonum sit, non potest”. Augustinus 1864, XIX. 13. 2. PL

Étienne Gilsonról nem sokkal azután rajzolt Mihelics erőteljes arcképet,⁹⁴ miután a híres filozófus a Francia Akadémia tagja lett 1946-ban (október 24-én). Mint írja, egyeseknek ez érdektelennek tetszhet.

Hát még ha filozófiáról, hozzá középkoriról van szó, amelyet meddő szórásálhasogatásnak, és filozófusról, hozzá katolikusról, akit általában fanyartekintetű emberfonnyadványnak állít be egy szellemi kisszerűség. Pedig, ha úgy érezzük, hogy nem bírjuk már tovább, hogy értelmét és szépségét veszti létünk és körülöttünk a lét, ha már kételkednénk magunk és a kereszténység küldetése felől, megnyugvásért és erősítésért hozzájuk fordulhatunk.⁹⁵

Ilyen gondolkodó Gilson, aki „a középkor bölcséletének napjainkban legnagyobb ismerője, mint tudós és filozófus az egyetemes katolicizmus büszkesége”.⁹⁶

A terjedelmes cikkben leírja Gilson tudományos pályafutását, részletezi tanulmányait, tevékenységének állomásait, megannyi alapvetést jelentő művét, tudományos érdemeit, megkapó személyiségének vonásait, s rátér szemléletmódjának jellemzésére, felfogásának jelentőségére és üzenetére. Gilson munkássága eszerint arra figyelmeztet, hogy „a katolicizmus, a lelkekben el nem vizenyősített, és a közéletben el nem politizált katolicizmus elválaszthatatlan az ész kultuszától”; Gilson kimutatja, hogy – szemben a hírhedt „sötét” jelzővel – „a középkor valóban szenvedélyesen szerette az értelmet”.⁹⁷ Gilson műveiből elénk tárul a középkori egyetemes műveltség, a széles kulturális együttműködés, a magasfokú tudományos élet. Ennek kapcsán Mihelics hangsúlyozza:

Az egymás megértését, a fogalmak egyetemes jelentését, a szellemi együttműködést, amelyre ma oly kínos-keservesen próbálnak rátalálni millió fegyveresek erejével, a katolicizmus igenis meg tudta valósítani,

41. 641.

94 Mihelics 1947b.

95 Mihelics 1947b.

96 Mihelics 1947b.

97 Mihelics 1947b.

s fenn tudta tartani, amíg az emberek egyetlen mértéknek ismerték el minden vonatkozásban a megérthető igazságot.⁹⁸

Áttekintése végén Mihelics történelmi távlatban felveti a keresztény perspektíva kérdését, hangot ad annak, hogy szabadulni kell attól a képzettől, mintha a kereszténység győzelme egyfajta törésszerűen bekövetkező és kézzel tapintható esemény lenne. Mintha a gondviselés kifürkészhetetlen útjára utalna, midőn cikkét így fejezi be:

A kereszténység győzelme állandó folyamat, sokszor még az ellene fellépő irányok és áramlatok alakjában is. Sőt, utóbbiakban nem egyszer hatásosabban, teremtőbb erővel és szerencsésebb módon nyilatkozik meg, mint a maga hivatásos képviselőinek ténykedésében.⁹⁹

Értékelés

Egy katolikus történelembölcseleti látásmód körvonalazódik itt, amelynek Mihelics időről időre hangot adott, s amelynek szellemében felfogta az ember e világi rendeltetését. Eszmevilágának bemutatását egy erre vonatkozó jellegzetes idézettel zárjuk:

Két nagy cselekedet párhuzamosságát kell nekünk észrevennünk az emberi történetben. Az egyik az egyének üdvözítése, a másik a társadalmak reformálása a folyvást emberségesebb és igazságosabb állapotok felé. Az egyház az előbbin tevékenykedik, amit mi hívők – keresztény értékrendünknek megfelelően – hasonlíthatatlanul fontosabbnak érzünk. A társadalmi reformok kidolgozása viszont olyan feladat, amely kívül esik az egyháznak Krisztustól nyert küldetésén. Meggyőződésem azonban, hogy az egyház nemcsak a teljes boldogság vágyának ébrentartásával táplálja ben-

98 Mihelics 1947b.

99 Mihelics 1947b.

nünk a nyugtalanságot a nagyobb földi igazságosság iránt is, hanem azzal, hogy ezt az igazságosságot mint erényt is az emberi törekvések kimagasló céljának jelöli meg, a maga részéről közvetlenül is folyton előbbre serkenti a társadalmat. Kitarva az utat az ég felé, megáldja a földi haladást is.¹⁰⁰

Mindezeket áttekintve két kérdést szeretnénk még megvilágítani. Az egyik Mihelics tevékenységének formájára, munkásságának műfajára, a másik gondolkodásának jellegére és irányzatára vonatkozik. Azzal kezdtük, hogy Mihelics katolikus gondolkodó, aki pályájának első felében írt, tanított, politikai és közéleti tevékenységet folytatott. Ezek a természetesen adódó cselekvési területek 1948 után számára lezárultak. A kommunista uralom idején, két évtizeden át nyugodt tudományos kutatásra nem nyílt lehetősége,¹⁰¹ s a tanítástól, amely oly kedves volt a számára,¹⁰² távol tartották. Szűkre szabott mozgásterében nagy formátumú egyénisége sajátos műfajt teremtett, és nehezen kategorizálható egyéni publicisztikáján keresztül mint „közíró”¹⁰³ kamatoztatta óriási tudását. Így vált a magyar katolikus értelmiség egyik hangadó alakjává a számára adódó keskeny úton, amelynek nehézségeiről az utóbbi évtizedek nemzedékei nehezen tudnak fogalmat alkotni. Néhány rá szabott területen (a zsinat, az enciklikák, a dialógus témakörökben) összefüggően is megmutatkozik írásainak hermeneutikai fogantatása és intenciója. Ez átvezet másik kérdésünkre: vajon jellemezhető-e valamely irányzattal Mihelics gondolatvilága?

A keresztény gondolkodó a kereszténység szelleméből – a kereszténység szívéből, magjából, tulajdonképpen Krisztusból merítve – mintegy eszméket alkot és levezet, s e keresztény eszméket kívánja megérteni, értelmezni, kibontani, tanként megfogalmazni, doktrínaként képviselni, követni és ér-

100 Mihelics 1961a, 291.

101 Időnként jelentkezett tudományos tanulmányokkal. Lásd pl. Mihelics 1960a.

102 Mihelics Vid 1956-ban a *Hazánk* című lap szerkesztőjeként így nyilatkozott: „Céлом az, hogy e lapon keresztül is elősegítsem egy olyan egységes keresztény politika kibontakozását, amely bár szorosán ráépül a nemzeti hagyományokra, minden tekintetben korszerű és haladó. [...] Nincs más óhajom, minthogy a jelzett politikai feladat munkálása után visszatérhessek az íráshoz és – ha mód adódik rá – tudományágamon belül az ifjúság neveléséhez.” Mihelics 1956.

103 Így nevezi például egy riport: lásd R. P. 1966.

vényesíteni. Bármilyen színes is a kereszténység története, egy kereszténység, s annak egyetlen szelleme van. A kereszténység nem filozófiai irányzat, s neki sincsenek irányzatai, mert magán belül önálló irányzat nem lehetséges, hanem az egészbe illeszkedő árnyalatai és áramlatai vannak, mint-hogy a kereszténység nem filozófia, hanem van filozófiája. A kereszténység komplex eszmevilága sajátos struktúrát mutat, amelyet kettős tényezők és kettős fogalmak alkotnak. Ilyen lényegbevágó fogalompárok: hit – értelem, szív – ész, igazság – élet, racionalizmus – irracionalizmus, értelem – akarat, kegyelem – szabadság, szemlélődő élet – cselekvő élet, egyén – közösség, istenszeretet – emberszeretet, e világ – túlvilág, és megannyi más fogalmi kettős. E fogalompárok és a hozzájuk kapcsolódó mentalitások és lelkületek közül – amelyek tehát nem egymást kizáró elvek – a történelem és a szel-lemtörténet menetében elvi egységük mellett időről időre vagy akár egyide-jűleg is egyszer erre, egyszer arra esik nagyobb hangsúly.¹⁰⁴ Ezt a jelenséget nevezi Schütz Antal a dogmák világában a „szabad poláris egyensúly struk-túratörvényének”.¹⁰⁵ Keresztény gondolkodó eszmevilágát csak ezekben a keretekben lehet helyesen jellemezni.

Mihelics munkásságának egészét az eszmék és tények összekapcsolása al-kotta. 1945 előtt ez a katolikus társadalmi tanítás kidolgozását jelentette. En-nek egyik forrása a pápai szociális enciklikák köre, másik forrása az elsősorban a Frédéric Le Play¹⁰⁶ által fémjelzett francia katolikus szociológia.¹⁰⁷ Ha irány-zatról beszélhetünk, Mihelics esetében mindenképp ezeket kell megemlíte-

104 Lásd Frenyó 2006; Vallásfilozófia 1995, 167–180.

105 Schütz 1944, 15.; Előd 1982, 262.

106 Bár Mihelics Vid önálló írást nem szentelt Le Playnek, sokszor hivatkozik rá. Pl. Mihelics 1938, 62. Le Playről lásd Kovács 2021.

107 Mihelics Vid írja: „Külön meg kell emlékeznünk a katolikus szociológiáról.” Mihelics 1922, az idézet: 522. Az egész francia szociológiáról a magyar szociológiatörténet-írás igen egyoldalú hagyományt ápol. Vö. pl. Ferge 1971. Ugyanakkor a francia katolikus szociológiának is megvannak a maga problémái, mert részben a francia hagyomány, részben az elvi problémák miatt nem tudta tisztán meghatározni és kidolgozni magát. Annak idején a francia szociológiáról a neves Célestin Charles Alfred Bouglé (1870–1940) áttekintése megjelent magyar nyelven: C. Bouglé 1938. A *Társadalomtudomány* című folyóiratot a Társadalomtudományi Társulat adta ki, amelynek Mihelics Vid 1931-től a titkára volt. Lásd még: Mosbah-Natanson 2017; Leclercq 1948; Carrier 1965; Chatelan 2018.

nünk. Egyrészt a Le Playt követő François-René de La Tour du Pin és Albert de Mun nyomdokain,¹⁰⁸ másrészt a Quadragesimo Anno körlevél alapján¹⁰⁹ – nemzedékének néhány hasonló tagjával – kibontotta a hivatásrendi társadalom eszméjét.¹¹⁰ Mivel ez a tan a maga egészében akkor új volt, Mihelicsnek ilyen irányú munkássága úttörőnek és eredetinek tekinthető. Politikai filozófiai szempontból tevékenysége 1945–1948 között mind elméleti, mind gyakorlati téren a kereszténydemokrácia irányzatának felel meg.

1945–1948 után a szellemi élet és a politikai cselekvés lehetőségei gyökeresen megváltoztak. A fordulat következményeit már fentebb is tárgyaltuk. A kor katolikus nemzedékei az új történelmi és politikai helyzetben tanácsalank voltak; bizonyos automatizmussal képviselték a kereszténység tanait, de ezek képviselőiténak realitása kérdéses volt. A társadalomból való kivonulás egyrészt nem biztató perspektíva, nem autentikus magatartás, és nem könyvelhető el eredményként, másrészt a *fuga mundi* a totális rendszerben tulajdonképpen lehetetlen.¹¹¹ A *modus vivendi* követelménye átfogó értelmező munkát kívánt meg. Az a paradox helyzet állott elő, hogy a szűkebb mozgástérben kellett a teljes keresztény világnézetéről számot adni, és azt is speciális módon.

Ezt az irányt követte Mihelics, aki a korfordulóról az átmenet éveiben számvetéseket készített,¹¹² s a továbbiakban arra törekedett, hogy sok-sok adalékon keresztül teljes szélességében bemutassa az ember és a világ viszonyát, az ember és a társadalom viszonyát, s a kereszténység hozzájárulását mindkettőhöz. Sorai között felmerültek és kibontakoztak a kereszténység, a civilizáció, a történelem lényegét érintő témák, s az ember hivatásának és rendeltetésének kérdései. Mármost ez nem egyszerűen ismertető, leíró feladatot képezett, hanem célzatosan megfogalmazott eszmék kidolgozását jelentette. Ez vallásfilozófiából, tár-

108 Mihelics 1925. Nem sokkal korábban a Mihelics Vid által látogatott Institut Catholique rektora, Alfred-Henri-Marie Baudrillart is foglalkozott vele: Baudrillart 1919; Mihelics 1941.

109 Mihelics 1931.

110 Lásd Mihelics Vid cikksorozata a hivatásrendi társadalomról: Mihelics 1940–1941; továbbá: Mihelics 1940.

111 Mihelics a keresztény világmegvetés és a belső emigráció problémájáról értekezik: Mihelics 1950b.

112 Mihelics 1946a; 1946b; 1947c; 1946c; 1949c.

sadalomfilozófiából, politikai filozófiából merítő hermeneutikai és ideológiai munka volt, eredményei pedig tézisek és doktrínák lettek.

Az ideológiát itt egyszerűen úgy fogjuk fel, mint az eszme és a praxis szükséges összekötő szintjét. Az ideológia politikailag szervezett eszmekör, amely szükséges ahhoz, hogy az eszme a társadalomban hatékonyan megjelenhessék. A doktrínák szerinti gondolkodás alatt pedig – függetlenül a „doctrinaire” XIX. század eleji pejoratív, majd kedvező politikai értelmétől – egyszerűen tantételek kidolgozását értjük. Itt ismét megmutatkozik, mit jelent ekkor az „eszme és tények” kifejezés, amelyre Mihelics rátalált. Kijelenthetjük, hogy e teoretikus és ideológus mivoltában Mihelics műve úttörőnek és eredetinek tekintendő.

Ekkori munkássága nem valamely irányzattal jellemezhető, hanem azt az autentikus keresztény világnézetből adódó módszerként kell felfogni. Nincs úgymond külön „filozófiája”, saját elmélete vagy tana, hanem egyszerűen keresztény gondolkodó, és ez elégséges. Mindazonáltal hangsúlyozni szeretnénk, hogy gondolkodásmódjában két elv jellegzetesen mindig működött. Az egyik az értelemre apelláló szándéka, a fogalmak tisztázása, az érvelés követelménye. Egyrészt sokszor rámutat, hogy a kereszténység tanítását az ész követelményeként fel lehet ismerni. Másrészt az értelemre hivatkozás a tanítás és az eszmei harc terén szükséges, minthogy az értelem összekötheti egymással az embereket. Hozzáteszük, ez sem a komplex emberi természetnek észlénnyre való redukálását, sem a filozófia racionalista kiindulópontját nem jelenti. Az észhasználat azonban méltó az emberhez. Ez át is vezet gondolkodásmódjának másik összetevőjére és vezérelvére, amely nem más, mint az emberi személy méltóságának eszméje. Mondhatni, tulajdonképpen ez hajtja egész tevékenységében, egész pályáján keresztül. Mihelics a keresztény természetjog, a közjó és a keresztény perszonalizmus képviselője. Szoros szálak fűzik Maritainhez,¹¹³ kapcsolódik Mounier-hez.¹¹⁴ Írásaiban hangoztatja, hogy a személyfogalom alapvetően keresztény alkotás. Markánsan természetjogi és perszonalista fo-

113 Maritain 1942; 1947c. Róla: Croteau 1955; Scola 1983; Lorenzini 1990; Kussbach 1998; Frenyó 2001; Kovács 2001.

114 Mihelics Vid könyvtárában: Mounier 1936; 1947; Charpentreau–Rocher 1966. A perszonalizmusról lásd Frenyó 2008b.

gantatású az 1930-as évekbeli szociálpolitikai munkássága, az 1946–1948 közötti kereszténydemokrata szellemi alapvetése, s az 1960-as években a dialógus során képviselt szemlélete egyaránt.

Felfogását Mihelics így jelölte meg:

Mihelyt az embert személynek tekintjük, a társadalom létezésének értelmét másban, mint az emberi személy szolgálásában nem foghatjuk fel. Meg kell kívánnunk tehát a társadalomtól, hogy nyújtsa mindazt a segítséget, s alakítsa ki mindazokat a feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a társadalom minden tagja elérhesse földi boldogságát. Ez a segítség és ezeknek a feltételeknek összessége az, amit közjónak nevezünk, s ilyen értelemben célja a társadalomnak a közjó.¹¹⁵

Ami szükséges, [...] egy olyan emberi közösség és politikai rend felépítése, amely megfelel az emberi személy méltóságának, és minden intézményben a testvériség követelményének. Erre irányul gyarlóságunktól telhetően a mi politikánk: az emberi személy jogaira alapozott perszonalizmus.¹¹⁶

115 Mihelics 1948b.

116 Mihelics 1948a.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Anselmus 1946.** Anselmus: *Proslogion*. In *Sancti Anselmi Opera Omnia*. Vol. I. *Proslogion*. Rec. Franciscus Salesius Schmitt. Apud Thomam Nelson et Filios, Edinburgi, 1946.
- Augustinus 1864.** Augustinus: *De civitate Dei*. Migne, J-P.: *Patrologia Latina*, 41. 1864. 13–804.
- Augustinus 1865a.** Augustinus: *De Trinitate*. Migne, J-P.: *Patrologia Latina*, 42. 1865. 819–1098.
- Augustinus 1865b.** Augustinus: *De vera religione*. Migne, J-P.: *Patrologia Latina*, 34. 1865. 121–172.
- Baehrens 1882.** Baehrens, Aemilius: *Poetae Latini Minores*. Vol. IV. Teubner, Lipsiae, 1882.
- Bars 1961.** Bars, Henry: *La politique selon Jacques Maritain*. Les Éditions Ouvrières, Paris, 1961.
- Baudrillart 1919.** Baudrillart, Alfred-Henri-Marie: *Éloge de Albert de Mun*. Institut de France, Paris, 1919.
- Belliot 1911.** Belliot, R. P. Albéric O. F. M.: *Manuel de sociologie catholique*. Lethielleux, Paris, 1911⁴.
- Bergson 2002.** Bergson, Henri: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Szent István Társulat, Budapest, 2002 [1932].
- Bouglé 1938.** Bouglé, Célestin Charles Alfred: A francia szociológia tradíciói és irányai. *Társadalomtudomány*, 18. (1938), 1–3. 1–9.
- Bureau 1922.** Bureau, Paul: *L'indiscipline des mœurs*. Librairie Bloud & Gay, Paris, 1922.
- Bureau 1923.** Bureau, Paul: *Introduction à la méthode sociologique*. Librairie Bloud & Gay, Paris, 1923.
- Carrier 1965.** Carrier, Hervé: Les Catholiques et la sociologie empirique. *Gregorianum*, 46. (1965), 1. 66–82.
- Charpentreau–Rocher 1966.** Charpentreau, J. – Rocher, L.: *L'Esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*. Les Éditions Ouvrières, Paris, 1966.
- Chatelan 2018.** Chatelan, Olivier: Catholicisme et sociologie en France des années 1880 aux années 1960. In Krumenacker, Yves (ed.): *Sciences humaines, foi et religion*. Classiques Garnier, Paris, 2018. 159–172.

- Cicero 1880–1883–1885.** Cicero, Marcus Tullius: *De natura deorum*. I–II–III. Cambridge University Press, Cambridge, 1880–1883–1885.
- Cicero 1967.** Cicero, Marcus Tullius: *De natura deorum*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.); William Heinemann LTD, London, 1967.
- Coreth 1990.** Coreth, Emerich, S. J. – Neidl, Walter M. – Pfligersdorfer, Georg (Hrsg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3. *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 1990.
- Croteau 1955.** Croteau, J.: *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain*. Université d'Ottawa, Ottawa, 1955.
- Csemiczei 1830.** Csemiczei Csemiczky Sándor: *A' XVIII^{edik} század utolsó tizedének gyászos alkonya*. [Bécs, 1795]. Ellinger, Kassa, 1830.
- Dawson 1935.** Dawson, Christopher: *Die wahre Einheit der europäischen Kultur (Progress and Religion)*. Pustet, Regensburg, 1935.
- Deploige 1923.** Deploige, Simon: *Le conflit de la morale et de la sociologie. Avec une preface de Jacques Maritain*. Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1923⁴.
- Donvez 1954.** Donvez, Jacques: *Voltaire, mourut-il bon Catholique? Le Figaro Littéraire*, N. 433. 07. 08. 1954.
- Előd 1982.** Előd István (szerk.): *Deum docuit. Schütz Antal, a hittudós*. Szent István Társulat, Budapest, 1982.
- Engels 1880.** Engels, Friedrich: *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Dervaeux, Paris, 1880.
- Ferge 1971.** Ferge Zsuzsa (szerk.): *A francia szociológia. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1971.*
- Feuerbach 1908.** Feuerbach, Ludwig: *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Frommans Verlag, Stuttgart, 1908.
- Feuerbach 1960.** Feuerbach, Ludwig: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Bolin, W. – Jodl, F. 8. Bd. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1960.
- Flasch 2020.** Flasch, Kurt: *Christentum und Aufklärung. Voltaire gegen Pascal*. Klostermann, Frankfurt am Main, 2020. <https://doi.org/10.5771/9783465117179>
- Frenyó 1987.** Frenyó, Zoltán: *Anfänge des Einflusses von Teilhard de Chardin auf das katholische Denken in Ungarn. Doxa*, 11. (1987), 66–96.

- Frenyó 1995.** Frenyó Zoltán: Katolikus gondolkodó a forradalomban. Mihelics Vid 1956-ban. *Új Magyarország*, 1995. november 11.
- Frenyó 2000.** Frenyó Zoltán: Jacques Maritain magyar hatása. *Vigília*, (2000), 3. 186–193.
- Frenyó 2001.** Frenyó Zoltán: Jacques Maritain és a humanizmus keresztény eszméje. *Debreceni Szemle*, (2001), 1. 89–101.
- Frenyó 2002.** Frenyó Zoltán: *Egy katolikus gondolkodó. Mihelics Vid életműve.* METEM, Budapest, 2002.
- Frenyó 2006.** Frenyó Zoltán: A „keresztény Európa” eszméje. In Frenyó Zoltán: *Kereszténység és filozófia. Tanulmányok.* Kairosz, Budapest, 2006. 81–102.
- Frenyó 2007.** Frenyó Zoltán: Teilhard de Chardin magyarországi hatásának kezdetei. *Valóság*, (2007), 8. 80–99.
- Frenyó 2008a.** Frenyó Zoltán: *Filozófiai kultúra.* Tinta, Budapest, 2008.
- Frenyó 2008b.** Frenyó Zoltán: Mounier Magyarországon. A keresztény perszonalizmus recepciója. In Frenyó Zoltán: *Filozófiai kultúra.* Tinta, Budapest, 2008. 379–395.
- Frenyó 2011.** Frenyó Zoltán: A magyarországi Bergson-recepció tipológiájához. In Szabó Ferenc (szerk.): *Száz év után – Eszméletcsere. Bergson eszméinek hatása a XX. század spirituális megújulására.* JTMR – Távlatok – Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2011. 61–88.
- Frenyó 2015.** Frenyó Zoltán: *Korfordulón. Filozófiai tanulmányok.* Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, Budapest, 2015.
- Frenyó 2020.** Frenyó Zoltán (szerk.): *Eszmék és tények. A Mihelics Vid halálának 50. évfordulójára rendezett Emlékkonferencia előadásai & Mihelics Vid írásai.* Barankovics István Alapítvány – Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat Kiadó, Budapest, 2020.
- Frenyó 2021a.** Frenyó Zoltán (szerk.): *Konzervatív arcképek.* L’Harmattan, Budapest, 2021.
- Frenyó 2021b.** Frenyó Zoltán (szerk.): *Mihelics Vid: Szociális etika és szociális politika. Válogatott szociálpolitikai írások.* L’Harmattan – TIT Kossuth Klub Egyesület, Budapest, 2021.

- Frenyó–Turgonyi 2006.** Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán: *Jacques Maritain*. L'Harmattan, Budapest, 2006, 99–108.
- Garneau 2008.** Garneau, Isabel Bernard: *Pétrone, Testimonia et Fragmenta Incerta. Présentation, traduction et commentaire*. Département des Littératures, Faculté des Lettres, Université Laval, Quebec, 2008.
- Gillet 1922.** Gillet, M. S.: *Conscience chrétienne et justice sociale*. Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1922.
- Gutwenger 1948.** Gutwenger, Engelbert: Die Religionsphilosophie von Othmar Spann und ihre metaphysischen Voraussetzungen. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 70. (1948), 4. 456–476.
- Heidsieck 1990.** Heidsieck, François: Der Einfluss Bergsons auf das katholische Denken. In Coreth, Emerich, S. J. – Neidl, Walter M. – Pfligersdorfer, Georg (Hrsg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3. Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 1990. 375–383.
- Karácsony 2021.** Karácsony András: Othmar Spann. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Konzervatív arcképek*. L'Harmattan, Budapest, 2021. 196–199.
- Kautsky 1907.** Kautsky Károly: *Marx gazdasági tanai*. Grill, Budapest, 1907.
- Kisléghi 1938.** Kisléghi Nagy Dénes: *Univerzalizmus. Spann Otmár bölcseleti és gazdasági tanai*. Magyar Közgazdasági Társaság, Budapest, 1938.
- Kiss 2017.** Kiss Mária Rita (szerk.): *Magyar kereszténydemokraták és 1956*. Barankovics István Alapítvány, Budapest, 2017. 141–176.
- Kovács 2001.** Kovács K. Zoltán: A maritain-i perszonalizmus Barankovics István eszmevilágában. *Távlatok*, (2001), 4. 517–526.
- Kovács 2021.** Kovács Örs: Frédéric Le Play. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Konzervatív arcképek*. L'Harmattan, Budapest, 2021. 151–156.
- Kovrig 1934.** Kovrig Béla: Új rendiség felé. *Magyar Szemle*, 1934. május.
- Krumenacker 2018.** Krumenacker, Yves (ed.): *Sciences humaines, foi et religion*. Classiques Garnier, Paris, 2018.
- Kussbach 1998.** Kussbach, Erich: Jacques Maritain, az emberi jogok keresztény filozófusa. *Jogtudományi Közlöny*, 53. (1998), 12. 459–471.
- Lactantius 1844.** Lactantius: *Divinae Institutiones*. Migne, J-P.: Patrologia Latina, 6. Paris, 1844. 111–822.

- Lactantius 1890.** Lactantius: *Divinae Institutiones*. Ed.: Brand, S. Tempsky, F. – Freytag, G., Praga-Vindobonae-Lipsiae, 1890.
- Leclercq 1948.** Leclercq, Jacques: Les problèmes de la sociologie religieuse. *Bulletin de l'Institut de Recherches Économiques et Sociales*, 13. (1948), 7. 638–693. <https://doi.org/10.1017/S1373971900067329>
- Llovera 1921.** Llovera, D. José M.: *Tratado elemental de sociología cristiana*. Acción Popular – Luis Gili, Barcelona, 1921⁴.
- Lorenzini 1990.** Lorenzini, M.: *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di J. Maritain*. Bologna, 1990.
- Lucretius 1924.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1924. https://doi.org/10.4159/DLCL.lucretius-de_rerum_natura.1924
- Lucretius 1947.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Ed. Bailey, C. Clarendon Press, Oxford, 1947.
- Lucretius 1993.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Hrsg. Diels, H., Artemis-Winkler, München, 1993.
- Lucretius 2019.** Lucretius Carus, Titus: *De rerum natura*. Hrsg. Deufert, M., De Gruyter, Berlin–Boston, 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110959512>
- Maritain 1914.** Maritain, Jacques: *La philosophie bergsonienne*. Rivière, Paris, 1914.
- Maritain 1936a.** Maritain, Jacques: *Gesellschaftsordnung und Freiheit*. Vita Nova Verlag, Luzern, 1936.
- Maritain 1936b.** Maritain, Jacques: *Humanisme intégral*. Aubier, Paris, 1936.
- Maritain 1938a.** Maritain, Jacques: *Die Zukunft der Christenheit (L'Humanisme intégral)*. Benziger, Einsiedeln, 1938.
- Maritain 1938b.** Maritain, Jacques: *Die Zukunft der Christenheit*. Verlagsanstalt Benziger & Co. AG. Einsiedeln–Köln, 1938.
- Maritain 1942.** Maritain, Jacques: *Les droit de l'homme et la loi naturelle*. Éditions de la Maison Française, New York, 1942.
- Maritain 1944.** Maritain, Jacques: *De Bergson a Thomas d'Aquin*. Éditions de la Maison Française, New York, 1944.
- Maritain 1946.** Maritain, Jacques: *Religion et Culture*. Desclée de Brouwer, Paris, 1946.

- Maritain 1947a.** Maritain, Jacques: *Christianisme et Démocratie*. Hartmann, Paris, 1947.
- Maritain 1947b.** Maritain, Jacques: *De Bergson a Thomas D'Aquin*. Hartmann, Paris, 1947.
- Maritain 1947c.** Maritain, Jacques: *La Personne et le Bien Commun*. Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- Maritain 1947d.** Maritain, Jacques: *La personne et le bien commun*. Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- Maritain 1966.** Maritain, Jacques: *Le Paysan de la Garonne*. Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
- Marx 1890–1910–1911.** Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. 1. Band, 4. Auflage; 2. Band, 4. Auflage; 3. Band, 1–2. Teil, 3. Auflage. Otto Meissners Verlag, Hamburg, 1890–1910–1911.
- Marx 1957.** Marx, Karl: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. In *Marx–Engels művei*. I. Kossuth, Budapest, 1957. 378–391.
- Mihelics 1922.** Mihelics Vid: A francia katholicizmus. I–II. *Katolikus Szemle*, 36. (1922), 9–10. 513–523.; 577–588.
- Mihelics 1925.** Mihelics Vid: Egy katolikus szociálpolitikus: Albert de Mun. I–II. *Katolikus Szemle*, 39. (1925), 3–4. 136–146.; 215–228.
- Mihelics 1930.** Mihelics Vid: A tulajdonjog és Aquinói Szent Tamás. *Magyar Szemle*, 1930. szeptember, 45–52.
- Mihelics 1931.** Mihelics Vid: XI. Pius szociális körlevele. *Magyar Szemle*, 1931. augusztus 20. II. 81–93.
- Mihelics 1935.** Mihelics Vid: *A szociális kérdés és a szocializmus*. Kellner, Budapest, 1935.
- Mihelics 1937.** Mihelics Vid: Messner tanítása a keresztény társadalmi reformról. *Katolikus Szemle*, (1937), 4. 233–234.
- Mihelics 1938.** Mihelics Vid: *Az új Portugália*. Franklin, Budapest, 1938.
- Mihelics 1940.** Mihelics Vid: *Hivatásrendi társadalom*. Vörösvári, Budapest, 1940.
- Mihelics 1940–1941.** Mihelics Vid: Cikksorozat a hivatásrendi társadalomról. *Nemzeti Újság*, 1940. július 14. – 1941. április 13.
- Mihelics 1941.** Mihelics Vid: Egy centenárium. (A. de Mun születésének centenáriuma.) *Nemzeti Újság*, 1941. március 14.

- Mihelics 1946a.** Mihelics Vid: Sorsfordulón. *Új Ember*, 1946. március 31.
- Mihelics 1946b.** Mihelics Vid: A katolikusok helyzete és hivatása Európa közéletében. *Új Ember*, 1946. augusztus 18.
- Mihelics 1946c.** Mihelics Vid: Amit az idő a szociális enciklikákból igazolt. *Új Ember*, 1946. december 22.
- Mihelics 1947a.** Mihelics Vid: A liberalizmus új értelmezése. *Új Ember*, 1947. május 25.
- Mihelics 1947b.** Mihelics Vid: Gilson a kupola alatt. *Új Ember*, 1947. július 27.
- Mihelics 1947c.** Mihelics Vid: Közvetítés Kelet és Nyugat között. *Új Ember*, 1947. június 22.
- Mihelics 1947–1949.** Mihelics Vid: Pártiskola. *Hazánk*, 1947. december 24. – 1949. január 28.
- Mihelics 1948a.** Mihelics Vid: Emberszeretet. *Hazánk*, 1948. október 15.
- Mihelics 1948b.** Mihelics Vid: A közjó. *Hazánk*, 1948. október 22.
- Mihelics 1949a.** Mihelics Vid: Számtan és kereszténység. *Új Ember*, 1949. február 20.
- Mihelics 1949b.** Mihelics Vid: Honnan a vallás? *Új Ember*, 1949. május 15.
- Mihelics 1949c.** Mihelics Vid: A katolikus vagy a polgári szellem. *Új Ember*, 1949. augusztus 14.
- Mihelics 1949d.** Mihelics Vid: Ál-ősök az ateizmus családfáján. *Új Ember*, 1949. december 4.
- Mihelics 1949e.** Mihelics Vid: A klerikalizmus fegyvere? *Új Ember*, 1949. december 25.
- Mihelics 1950a.** Mihelics Vid: Kérdések és távlatok. (Blondel katolikus bölcselete.) *Vigília*, (1950), 1. 54–61.
- Mihelics 1950b.** Mihelics Vid: Kérdések és távlatok. (A keresztény világmegvetés és a belső emigráció.) *Vigília*, (1950), 10. 542–548.
- Mihelics 1951.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (A vallásszociológia új irányai.) *Vigília*, (1951), 12. 665–667.
- Mihelics 1951, 1952.** [Mihelics Vid]: *A keresztény politika iskolája*. Salzburg, 1951. New York, 1952.
- Mihelics 1952.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (Értékelések Bergsonról.) *Vigília*, (1952), 3. 156–157.

- Mihelics 1954a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (Österreicher Bergsonról.) *Vigília*, (1954), 6. 311–314.
- Mihelics 1954b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (Voltaire hite és az egyház.) *Vigília*, (1954), 10. 534–538.
- Mihelics 1955.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (D’Alembert végrendelete és a vallás.) *Vigília*, (1955), 11. 594–595.
- Mihelics 1956.** Mihelics Vid: Szerkesztői nyilatkozat. *Hazánk*, 1956. november 4.
- Mihelics 1958a.** Mihelics Vid: A vallásszociológia megújódása. *Vigília*, (1958), 9. 523–538.
- Mihelics 1958b.** Mihelics Vid: A „hitéleti szociológia” problematikája. *Vigília*, (1958), 10. 587–588.
- Mihelics 1959.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. (A 100 éve született Bergson jelentősége.) *Vigília*, (1959), 12. 745–750.
- Mihelics 1960a.** Mihelics Vid: A gyarmatosítás erkölcsi és vallási vonatkozásai. *Vigília*, (1960), 2. 77–92.
- Mihelics 1960b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A hit tanulmányozásának szempontjai és az értelem követelménye. *Vigília*, (1960), 12. 740–744.
- Mihelics 1961a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Vallás és ideológia. *Vigília*, (1961), 5. 289–293.
- Mihelics 1961b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A Teilhard de Chardin-ügy. *Vigília*, (1961), 12. 737–743.
- Mihelics 1961c.** Mihelics Vid: Egy nagy filozófus meglátásai a testi vakság idején. *Új Ember*, 1961. május 28. 3.
- Mihelics 1962a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Hátrál-e a vallás a tudomány előtt? *Vigília*, (1962), 3. 161–166.
- Mihelics 1962b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Teilhard de Chardin jelentősége a metafizikában és a teológiában. *Vigília*, (1962), 4. 219–224.
- Mihelics 1962c.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Az erkölcsi megítélés elvei Teilhard de Chardin tanításában. *Vigília*, (1962), 5. 291–294.
- Mihelics 1962d.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A Szent Officium monituma és Teilhard életművének teológiai kritikája. *Vigília*, (1962), 10. 615–620.
- Mihelics 1962e.** [Mihelics Vid]: A Szent Officium Teilhard de Chardin műveiről. *Új Ember*, 1962. július 22.

- Mihelics 1963.** Mihelics Vid: Teilhard de Chardin a keresztény hivatásról. *Új Ember*, 1963 december 22.
- Mihelics 1965a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Teilhard de Chardin tanúsága hitünk erősségéről. *Vigília*, (1965), 5. 290–296.
- Mihelics 1965b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Az „elidegenedés” kérdése és Teilhard de Chardin tanítása. *Vigília*, (1965), 6. 353–357.
- Mihelics 1967a.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. „A garonne-i paraszt.” *Vigília*, (1967), 9. 615–619.
- Mihelics 1967b.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. Válaszok Maritain vádjaira. *Vigília*, (1967), 10. 689–693.
- Mihelics 1969.** Mihelics Vid: Eszmék és tények. A kereszténység jövője. *Vigília*, (1969), 1. 42–47.
- Mosbah-Natanson 2017.** Mosbah-Natanson, Sébastien: La sociologie catholique entre économie sociale et critique de la sociologie scientifique. *Archives de sciences sociales des religions*, (2017), 178. juillet–septembre, 111–128. <https://doi.org/10.4000/assr.29603>
- Mounier 1936.** Mounier, Emmanuel: *Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen*. Vita Nova Verlag, Luzern, 1936.
- Mounier 1947.** Mounier, Emmanuel: *Introduction aux Existentialismes*. Éditions Denoel, Paris, 1947.
- Naudet 1908.** Naudet, Paul: *Premiers principes de sociologie catholique*. Bloud, Paris, 1908 [1899].
- Pajtényi 1987.** Pajtényi Dóra: Voltaire Pascal-képe. *Acta Universitatis Szegediensis, Acta Iuvenum, Sectio Litteraria*. 4. (1987), 109–124.
- Pascal 1914.** Pascal: *Pensées*. Éd. Victor Giraud, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1914.
- Pascal 1978.** Pascal: *Gondolatok*. Gondolat, Budapest, 1978.
- Petronius 1785.** *Titi Petroni Arbitri Satyricon et Fragmenta*. Berolini, Typis Ioa. Fr. Unger, 1785.
- Petronius 1882.** *Petronii Satirae et liber Priapeorum*. Tertius edidit Franciscus Buecheler. Berolini, apud Weidmannos, 1882.
- Petronius 1913.** *Petronius*. William Heinemann, London – MacMillan Co., New York, 1913.

- Pomeau 1956, 1969, 1995.** Pomeau, René: *La religion de Voltaire*. Nizet, Paris, 1956, 1969, 1995.
- R. P. 1966.** R. P.: Mihelics Vid közíró. *Magyar Hírek*, 19. (1966), 19. 8.
- Reynold 1935.** Reynold, Gonzague de: *L'Europe tragique*. Spes, Paris, 1935².
- Rideau 1932.** Rideau, Emil: *Le Dieu de Bergson*. Alcan, Paris, 1932.
- Rideau 1959.** Rideau, Emil: Bergson aujourd'hui. *Études*, (1959), 302. 7–8. juillet–août, 3–23.
- Robinet 1966.** Robinet, André: *Bergson et les métamorphoses de la durée*. Seghers, Paris, 1966².
- Schütz 1937.** Schütz Antal: *Dogmatika*. I. Szent István Társulat, Budapest, 1937².
- Schütz 1944.** Schütz Antal: Strukturátörvények a dogmák világában. *Theologia*, XI. köt. 1944. 14–16.
- Scola 1983.** Scola, Angelo: *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di J. Maritain*. Jaca Book, Milano, 1983.
- Serry 2004.** Serry, Hervé: Saint Thomas sociologue? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique dans les années 1880–1920. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (2004), 3. (No. 153), 28–40. <https://doi.org/10.3917/arss.153.0028>
- Spann 1914.** Spann, Othmar: *Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre*. Gutentag, Berlin, 1914. <https://doi.org/10.1515/9783111526621>
- Spann 1928.** Spann, Othmar: *Naturalistische und idealistische Gesellschaftslehre*. Sonderdruck: Koppers, W. (Hrsg.): Festschrift/Publication d'Hommage offerte au P. W. Schmidt. Mechitharisten–Buchdruckerei, Wien, 1928. 954–963.
- Spann 1931.** Spann, Othmar: *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*. Fischer, Jena, 1931³. [Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig, 1921.]
- Spann 1947.** Spann, Othmar: *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. Scientia Verlag, Zürich, Gallus Verlag, Wien, 1947.
- Teilhard de Chardin 1956.** Teilhard de Chardin, Pierre, S. J.: *Le Phénomène Humain*. Seuil, Paris, 1956.
- Teilhard de Chardin 1968.** Teilhard de Chardin, Pierre, S. J.: *Az emberi jelenség*. Ford. Rezek Román, Occidental Press, Washington, 1968.

- Teilhard de Chardin 1980.** Teilhard de Chardin, Pierre, S. J.: *Az emberi jelen-ség*. Ford. Rónay György – Bittei Lajos, Gondolat, Budapest, 1980².
- Turgonyi 2020.** Turgonyi Zoltán: Mihelics Vid és az aggiornamento a Vigília húsz évfolyamának tükrében. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Eszmék és tények. A Mihelics Vid halálának 50. évfordulójára rendezett Emlékkonferencia előadásai*. Barankovics István Alapítvány – Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat Kiadó, Budapest, 2020. 166–202.
- Vallásfilozófia 1995.** *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*. MTA Filozófiai Intézete – Áron, Budapest, 1995.
- Vincze 2020.** Vincze Krisztián: *Mihelics Vid Teilhard de Chardin-értelmezésének elemei*. In Frenyó Zoltán (szerk.): *Eszmék és tények. A Mihelics Vid halálának 50. évfordulójára rendezett Emlékkonferencia előadásai*. Barankovics István Alapítvány – Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Gondolat, Budapest, 2020. 203–211.
- Voltaire 1820.** *Voltaire chrétien. Preuves tirées de ses ouvrages*. Delaunay, Paris, 1820.
- Voltaire 1879.** Voltaire: *Remarques sur les pensées de M. Pascal*. In *Œuvres Complètes de Voltaire*. Tome 22. Garnier, Paris, 1879. 27–61.
- Voltaire 1880.** Voltaire: *Dernières remarques sur les pensées de M. Pascal*. In *Œuvres Complètes de Voltaire*, Tome 31. Garnier, Paris, 1880. 1–40.
- Voltaire 1909.** Voltaire: *Lettres Philosophiques*. Édouard Cornély & C^{ie}, Paris, 1909.
- Voltaire 1986.** Voltaire: *Lettres Philosophiques*. Gallimard, Paris, 1986.
- Voltaire 1991.** Voltaire: *Filozófiai levelek. XXV. levél. Pascal gondolatairól*. In *Voltaire: Válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai, Budapest, 1991. 127–159.
- Voltaire 2006.** Voltaire: *Lettres Philosophiques*. Flammarion, Paris, 2006.
- Weissmahr 1992.** Weissmahr Béla: *Ontológia*. Mérleg–Távlatok, Bécs–Budapest–München, 1992.
- Weissmahr 1996.** Weissmahr Béla: *Filozófiai istentan*. Mérleg–Távlatok, Bécs–Budapest–München, 1996.