

## Grotefend.

Folyó év szeptember 4-ike évfordulót jelent az orientális tudományok történetében. E napon mult 100 esztendeje a göttingai tudós társaságban lefolyt amaz emlékezetes gyűlésnek, melyen Grotefend az ékirás megoldására vonatkozó kísérleteit bemutatta. Innen számitódik az assyriológiának mint tudománynak története. Illó, hogy megemlékezzünk e napról, annál inkább, mert a külföldi tudományos világ érthetetlen közönnyel és hallgatással haladt el mellette.<sup>1)</sup>

Az ékirás megfejtése nem a régi Assyriának vagy Babyioniának területén talált emlékekből indult ki. E sajátságos írásmodorra először a persepolisi romok hívták fel a figyelmet. A 17. és 18. század világutazói közül többen megfordultak Perzsia egykori fővárosában és érdeklődésüket nem kerülték ki a falakra vésett írásjelek. Chardin (1674), Kämpfer (1694), de Bruin (1704) néhány sort le is másoltak e feliratokból és azokat utazásukról megjelent munkáikban közölték. A megoldás lehetőségére

---

<sup>1)</sup> A mennyire a rendelkezésemre álló szakmunkákból és folyóiratokból látom, egyedül König (Bibel u. Babel) emlékeztetett e nap jelentőségére.

persze senki még gondolni se mert. Egy ismeretlen, rég elpusztult korszak titokzatos maradványai feküdtek az érdeklődő előtt. 1765-ben Carsten Niebuhr kereste fel a persepolisi romokat. Ő is copiákat készített a feliratokról, de gyűjteménye nemcsak gazdagabb volt mint elődeié, hanem a másolás is sokkal hivebb és megbízhatóbb. Niebuhr közleményei szolgáltatták Grotefend számára a vizsgálódás anyagát. Ez a fiatal göttingai gymnásiumi tanár, ki keleti nyelvekkel soha nem foglalkozott, egész ötletszerűen vállalkozott a feladatra, hogy az ékiratok olvasásának kulcsát megtalálja. Próbálkozása nem maradt eredménytelen. Két kicsiny, 3 columnára osztott felirathból indult ki, s az első columnában, melyet helyesen perzsa nyelven írottnak tartott, az azonos jelcsoportok egybevetésével nemcsak 3 uralkodó nevét (Hystaspes, Darius, Xerxes), hanem a „király“-t jelelő szót is sikerült kibetűznie.<sup>1)</sup> Az általa megállapított betűk száma igaz csak 8 volt, de e látszólag csekély eredmény ősi világok feltámadásának kezdetét jelentette. Megfigyeléseit sietett a göttingai tudós társaság tudomására hozni. A tudós társaság azonban nem tulajdonított valami különös jelentőséget a felfedezésnek. Az 1802. szept. 4-ikén tartott gyűlésről szóló jelentés csak néhány szóba foglalt rövid megjegyzéssel emlékezik meg Grotefend értekezéséről.

Grotefend ez első lépését az ékiratok iránti érdeklődésnek csodálatos fellendülése követte. A legkülömbözőbb országok tudósai láttak hozzá, hogy a megkezdett nyomon tovább haladjanak. S míg a megoldás fárasztó

<sup>1)</sup> Grotefend eljárása, következtetésének menete részletesen leírva megtalálható Hommel *Gesch. Babyloniens u. Assyriens* 1885. p. 65—69. Kaulen, *Assyria és Babylonia* ford. dr. Szabó Árpád 1891. p. 145—148.

kérdéseivel itthon százak vesződtek, vállalkozó utazók a messze keleten új anyagnak előteremtéséről gondoskodtak. A nemzetek versenyre keltek, hogy Assyria és Babylonia emlékei a föld mélyéből előkerüljenek. James Rich (1811—20), Botta (1843—45), Layard (1845—47 és 1849—51), Hormuzd Rassam (1852—54), Victor Place (1852—55), az *Expédition scientifique en Mésopotamie* (1852—55), George Smith (1873—76), Sarzec (1876—81) ásatásai egy-egy fejezetét jelentik e nagyszerű munkának. Egymásután jutottak napfényre az egykori világbirodalmak híres városai, Sargon, Sanherib, Assarhaddon, Assurbanipál palotái. Utóbbinak pompás könyvtára is megkerült. E kutatások révén óriási feliratanyag jutott a tudomány birtokába, mely ma már legnagyobb-részt fel van dolgozva, különböző modern nyelvekre lefordítva. És ma ismét ismeretes Assyria és Babylonia története, vallása, költészete, tudománya és művészete.

Az assyriológiának nemcsak azon szempontból van értéke, hogy e régi culturnépeket újból életre kelti. Eredményei felette közelről érdeklik az ÓT kutatóját is. Izráel politikai és szellemi alakulása a legszorosabb kapcsolatban állt e keleti birodalmakkal. Az assyr-babyloniai történetre vonatkozó feliratok Izráel története számára elsőrangú források. Az emlékek pedig, melyek Assyria és Babylonia vallási, költészeti, művészeti hagyományát tartalmazzák, bámulatos fényt vetnek Izráel szellemi kincseire. Kitűnik belőlök, hogy a Tigris és Eufrát vidéki birodalmak szellemileg a legerősebb mértékben befolyásolták Izráelt és hogy ennek számtalan képzelete, elbeszélése, szokása, intézménye, mit a legutolsó időkig sajátosnak és eredetinek tartott a tudomány, idegen földről

származott.<sup>1)</sup> Izráel szellemi fejlődésének megértése és kellő méltánylása ma már csak azon tudomány segélyével lehetséges, melynek alapjait most 100 éve Grotefend vetette meg. Így ez emléknep nemcsak az assziriologiának, de az ó test.-i kutatásnak is emléknepja.

*Hornyánszky Aladár.*

---

<sup>1)</sup> Erre vonatkozólag a legujabb és a legkönnyebben hozzáférhető munkák: Gunkel, Schöpfung u. Chaos. 1895. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Urquhart, die neueren Entdeckungen und die Bibel 1900. Zimmern, Biblische u. babylonische Urgeschichte 1901. Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament III. Aufl. 1902. Barth, Babel u. israelitisches Religionswesen 1902. Fr. Delitzsch, Babel u. Bibel 1902.

## Az ó-testamentom revideált fordításáról.

A Károli Gáspár bibliafordításából az ó-testamentom tavaly nyáron mint „az [eredeti szöveggel egybevetett és átdolgozott kiadás“ jelent meg. Az átdolgozás külső történetét nem akarom részletesen ismertetni; a t. értekezlet tagjai úgyis ismerik azt, miután egyes mozzanatairól annak idején szó volt az egyházi lapokban. Csak azt említem meg, hogy az átdolgozást a két prot. egyház tudósai közösen végezték, az átdolgozás részesei közül öt ágost. hitvallásu ev. volt, s így annak eredménye, a javított fordítás, sokkal szorosabb és sajátabb értelemben a *mienk is*, mint a régi volt. Az igehirdetés, vallásoktatás és általában a lelkészi működés szempontjából ez esemény minden esetre elég fontos arra, hogy előtte egy pillanatra megálljunk s a felett örömnünknek adjunk kifejezést.

A munka a Brit és Külföldi Bibliatársulat kezdeményezésére indult meg, a mely már 1878-ban kiadta az Újszövetséget Győry Vilmos, Menyhárt János és Filó Lajos által átnézett és javított alakjában; de bár ez csakhamar újabb javításon ment keresztül, nem tudta a jogos igényeket kielégíteni s most készülöben van ezen már másodszer javított átdolgozásának újabb javítása és átdolgozása.

Még sürgetőbb volt az ó-testamentom szövegének revideálása. Kisebb-nagyobb javítások tétettek ugyan rajta Szenczi Molnár Albert, Tóthfalusi Kiss Miklós és mások által; egészben véve azonban semmit sem változtattak a Károli fordításának jellemén. Ekként nyelve elavult; mai irodalmi nyelvünkhöz hasonlítva nehézkes, sőt érthetetlen lett; mai magyar nyelvünk háromszázéves fejlettsége után világosabb, gazdagabb, alkalmazkodni tudóbb. A mélyebben járó bibliamagyarázat szempontjából is mindinkább érezhetővé váltak a vizsolyi biblia egyes hiányai.

Ezen körülményekhez járult, hogy a magyar protestantismus körében az 1590-ben megjelent vizsolyi biblia háromezredes évfordulójakor, főleg Sárospatak befolyása következtében, mind általánosabbá lőn az a nézet, hogy az ünnepély egyik legnevezetesebb mozzanata, Károli irányában a hála legszebb kifejezése az volna, ha fordításának javított kiadása megjelenék az ünnepély idejére, annál inkább, mert új fordításokra s Károli kiszorítására irányuló kísérletek sikerteleneknek és reményteleneknek bizonyultak. Ily viszonyok között jött 1885-ben Londonban élő hazánkfia dr. Duka Tivadar közbenjárására az angol bibliatársaság ajánlata, a melyben a revisióra szükséges negyedfélezer forint költséget magára vállalja.

Nem szándékozom a mű részleteinek ismertetésébe vagy bírálatába bocsátkozni. Az határtalan gazdag anyagot adna s nem az értekezlet elé való tárgy volna. Különben is az értekezlet t. tagjai részint az időközönként megjelent mutatókban, részint magának az egész műnek olvasásából és tanulmányozásából majd szereznek vagy már szereztek is maguknak képet a régebbi s az átdolgozott kiadás közötti különbség felől. E helyett inkább elvi szempontból kívánom röviden megvilágítani azt a kérdést, minő tanulságot tartalmaz számunkra ez az átdolgozás.

Ez az átdolgozás is hangosan tanuskodik a mellett, hogy az ilyen munkáknál, akár új fordítás, akár egy régebbinek javítása akar az lenni, a *hűség* a legfőbb szempont és legfontosabb elv, a melynek betartásával önként érvényesülnek más, szintén jogosult szempontok, de a melynek mellőzése az egész munka és fáradság értékét veszélyezteti. A revideált Károli bibliának minden előnye abban áll régi alakjához hasonlítva, hogy nagyobb mértékben juttatta érvényre e követelményt; fogyatkozásai onnan erednek, hogy nem volt elég következetes ez elv keresztülvitelében.

A magyar biblia átdolgozása tárgyában megjelent Tájékoztató (l. az Ev. Egyh. és lsk. 1886, 48. sz., kivonatban Prot. Szemle 1886., 1887. és 1890. évf.) körülbelül 25 pontban írja körül a revisorok eljárását. De egyszerűbb lett volna kevesebb pontot és elvet felállítani, mert egyik-másik csak a fogalomzavart alkalmas elő-

idézni és fokozni. Az utasítás az eljárást ingadozóvá tette, nem egyszer következetlenségbe esett sokféle megszorításaival, a prot. elvet pedig a maga teljességében nem engedte érvényesülni. Mindjárt az első pont szerint: a revisio feladata, a Károli Gáspár szövegének pontos átnézése, nyelvének a mai kor kívánalmaihoz alkalmazásával, de ódonszerűségének s bibliai zamatának megővésével, a bibliai tudomány és kritika már megállapítottaknak vehető eredményei figyelembevételével, de minden, a prot. egyház hitelveivel és symbolikus könyveink tanaival ellenkező új tudományok mellőzésével. A bibliai zamat bizonyára annál nagyobb marad, minél nagyobb a fordítás hűsége, a *hű* fordításnál azonban nem lehetnek a symbolikus könyvek az irányadók, hanem megfordítva, a symbolikus könyvek csak annyiban érvényesek, a mennyiben a szent iratokkal megegyeznek.

A tájékozás azt kívánja, hogy az átdolgozandó Károli szöveg hasonlíttassék össze versről versre az eredeti héber szöveggel, de a mellett tartassanak szem előtt más nevezetes fordítások, jelesen a Luther-féle német s az angol Revised Version. A tájékozás némely részlete szerint nagyon conservativnak ígérkezik az átdolgozás. „A Károli-biblia ódon nyelven csak annyi változtatás engedhető meg, a mennyit az eredeti szöveghez való hűség okvetlenül megkíván. Az átdolgozásnál a masoretikus héber szöveg veendő az eredetiben irányadóul“, de egy más pontban hozzáteszi, hogy a részek és versek maradjanak a Károli-biblia szerint, legfeljebb a masoretikus szövegre lehetnek az átdolgozók némi tekintettel. Oly tanács, a mely bezzeg sok fejtörést okozott annak, a ki komolyan meg akarta fogadni, mig rájött, hogy ez így képtelenség, hogy tekintettel is legyen a masorai szövegre, meg ne is. Az eredmény az, hogy pl. I. Kir. 4 az eredetiben csak 20 versből, a revideált Károliban 34 versből áll, ellenben az 5. f. az eredetiben 32, a fordításban csak 18 versből áll; s hogy Joel profétiája a héberben 4, ellenben a magyarban csak 3 fejezetre terjed. Talán lényegtelennek találhatja valaki e tényt, de elvi szempontból véve semmi esetre sem az, az eredeti mellé még egy másik quasi-eredetit állítani nem szabad.

Egyes költői részletek, hogy a forma is segítsen kiemelni a mű sajátosságát, stichometrikus alakban vannak nyomtatva. Így Debora éneke, Bir. 5. Anna imája I. Sam. 2. Dávid egy éneke II. Sam. 22., és az Énekek éneke. Dávid éneke meg van a zsoltárok könyvében is a XVIII. szám alatt, de az új fordítás itt már közönséges prózai alakban közli, bár az eredetiben itt is a stichometriai formát találjuk. Anna imája az eredetiben nincs így, ép így nincs az Énekek éneke, ezt pedig az átnézett fordítás egészen stichometric nyomatja. Miért e következetlenség? Ha megengedhetőnek látszott az alkalmazkodás az eredetihez egy-két szakaszban, miért nem más részletekben is? Az egymástól eltérő exegetikai felfogásokra. magyarázatokra az angol Revised Version volt irányadóul felállítva, mi volt az ok, hogy más tekintetben is az átdolgozás nem követte azt következetesen?

Mint a Tájékozás fentebb idézett szavaiból látható, a Károli-biblia ódon nyelvének megőrzésére különös súlyt fektetett az elveket felállító bizottság. A fordítás nyelvének, a nyelvérzék forrásának kérdését illetőleg igen érdekesen nyilatkozik Luther „Sendbrief vom Dolmetscher“ című, 1530-ból származó iratában. amelyben nemcsak vallásos érzületének mélysége, a bibliafordítás munkájában kifejtett szent komolysága és szigorú lelkiismeretessége tárul elénk, hanem egyszersmind kifejti a nyelv kezelésében követett elveit, egy csomó találó példával megvilágítva azokat. „Nem a latin — mi azt mondhatjuk általában: az idegen — nyelv betűit kell megkérdeni, hogy mondjunk valamit németül, hanem az anyát otthon, a gyermeket az utcán, a közembert a piacon kell megkérdenünk, annak szájára figyelünk. hogyan beszélnek ők s a szerint fordítani: így aztán meg is értik és észreveszik, hogy németül beszélünk velök.“ Ez az elv nyelvünk fejlődésében, a népies írói iskola dicsőséges szereplésében a legteljesebb mértékben érvényesült. A bibliának, mint a szó legigazibb értelmében vett népkönyvnek, nyelvazete legyen népies. Külön ósdi, régies színezet után törekednie nem szükséges; az igazi népies nyelv, különösen a vallásos irodalomban. mindig nagyon conservatív, archaistikus színezetű — mutatják Arany naiv és népies eposzai.



Vajon az átnézett kiadás mennyiben mondható a régivel azonosnak? A sokféle megszorításoknak ez volt a célja. Az új kiadás egy ismertetője a Prot. Szemle tavalyi (1898) 9. és 10. füzetében azon nézetet vallja, hogy a Károlinak szemére vetett gyöngeségek számát az átdolgozók a minimumra tudták leszállítani, a nélkül, hogy a Károli szellemi képét végképen le-törülték volna vagy hogy az ő neve az átdolgozott ó-szövetségen immár időtlenségnek tűnhetnék fel.“ A szavak sajátképpi és képies használatában végtelen sok árnyalat lehetséges, de indokolt ítéletet alkothatunk magunknak, ha a *tényeket* vesszük alapul. „Mint köztudomású — úgy mond Szász Károly a revisióról szóló jelentésében — Károli Gáspár az eredeti héber szöveg felhasználásával ugyan, de a római kath. egyházban használt s az eredeti szövegtől sok helyt el- sőt félretérő u. n. Vulgata — és más latin nyelvű bibliák (Tremellius, Pagninus, stb.) és a Septuaginta nyomdokain dolgozott főleg az idő rövidsége miatt, melyre a szükség sürgető volta kényszerítette, részint a könnyebbség miatt is, mivel ő a latin és görög nyelvben otthonosabb volt s könnyebben mozgott, mint a héberben; úgy, hogy mai írástudóink kénytelenek úgy az Írás templomi használatánál s az ige hirdetésénél, mint az iskolai magyarázásnál az ily hibákat kiigazítani. Azután nyelve már háromszázéves, elavult.“ Viszont az átnézett fordítás az ismertető szerint hübb, tömörebb, csinosabb, egyszerre érthető, unalom és boszúság nélkül olvasható; a szavakba fullasztott értelem kimosolyog az átdolgozott kiadásból, akár csak a salaktól megtisztított ezüst. A prófétai irodalomban, hol a régibb fordítás fonálán még tapogatva jártunk, most bátran siethetünk és bizonyossággal láthatjuk az Istenige mélységeit és magasságait. Erő, szín, íz, ihlet mind megjelennek ott, a hol az eredeti szöveg s az eredeti író lelke úgy követeli. A régi Károli terjedelmessége, terpedtsége mellett azonnal szembetűnik a javított szöveg tömörsége s amannak ködössége mellett ennek áttetsző volta. Az összes prófétai írásokban van most már élet, mozgás. tűz, lánglobogás. Hogy a kétféle fordítás ily különbségek mellett hogyan lehet mégis egy, azt nehéz belátni. Nem is egy. Csak néhány példát kívánok idézni. Jes. 9.,; (a masorai szövegben

8, 23) a régiben így hangzik: Mindazáltal nem lészen az ő setétülése a nyomoruság szerint, mely ő rajta esék akkor, mikor először csak könnyen illeté az ellenség Zebulonnak és Naftalinak földét: sem úgy, mint utolszor, mikor megnehezíték a néppel teljes Galileát, a tengernek útján, a Jordánon túl. Az eredetiben ez összesen 21 szó, a régi Károliban 41. Az átdolgozásban a vers így hangzik: Mert nem lesz mindig sötét ott, a hol most szorongatás van; először megalázta \*Zebulon és Naftali földjét, de azután megdicsőíti a tenger útját, a Jordán túlsó partját és a pogányok határát. Ez 31 szó, tehát tizzel kevesebb, mint a régiben; ezen 31 szóban azonban csak 8 közös a régivel, így ezen egy versben a régi fordítás szavaiból 33 szó van az átnézett kiadásban megváltoztatva; a mi megmaradt, tulajdonnevek, kötőigék, névelők mással nem voltak helyettesíthetők. Valljuk be, hogy a szellem is más, a mely az új fordításból felénk leng. A 45. zs. tartalmának összefoglalása a régi kiadásokban így hangzik: Jövendőlés a Krisztusról úgy mint az ő gyülekezetének völegényéről. Ezen szavakban csakugyan Károlinak és az ő korának felfogása tükröződik vissza. E helyett az átnézett kiadásban e szavakat olvassuk: Üdvözlő ének a király menyegzőjéről. E szavak viszont a történeti magyarázat felfogását tüntetik fel, a mely szerint az illető zsoltár valamelyik észak israeli király menyegzőjére írott üdvözlő költemény. Ezt Károli neve alá illeszteni legalább is anachronismus s bizony az ő neve ez átdolgozott ó-szövetségen inkább csak conventioból állhat.

A helyes szempontot az átnézett fordítás értékének igazságos megítéléséhez és méltánylásához a benne követett alkalmazkodási törekvésből, paedagogikai célzataból kell vennünk. Ezen esetben mellékessé és alárendeltté lesz azon kérdés, hogy új fordítás-e ez, vagy a réginek javítása; s megnyugoszik az, a ki tudományos és elvi szempontokból gyökeresebb változtatásokat és ujitásokat kívánt volna. A biblia a szó legtágabb értelmében vett népkönyv, az evangélium alapján álló prot. egyházak hiveinek legtöbbet olvasott könyve, a melynek nyelvébe kiki az elemi oktatás első éveitől kezdve egészen beleéli magát. Az ilyen, a

kegyelet dicsfényével körülvelt ereklyék megújításánál mindig a legnagyobb kiméletnek kell az irányadónak lennie. Az igazán tudós theologus, az igazi lelki pásztor, a milyen mélyreható igyekszik lenni a buvárlatban s minden tekintetben behatolni törekszik az Ige titkaiba, ép oly gyöngéd és kiméletes az öröklött, az apák hagyománya által megszentelt formák iránt és kiméletes az ujtásban, hogy senkit meg ne botránkoztasson a kicsinyek, az erőtlenek közül, jól tudván, hogy a gyarló forma is lehet szent tartalomnak edénye és hogy a burok kiméletlen elrontásával veszélyben forog a benne levő szent mag is. Ezen lelkipásztori szempont volt az, mely az átdolgozás intézőit a régi iránti kegyelet s az új követelmények iránti tartozás között a megalkuvásban vezette. Ezen szempontnak kellő méltánylása képesíthet csak valóban helyes és igazságos ítéletre az egész munkával szemben. Különösen az ifjabb nemzedék nevelése számára a vallástanítás szempontjából az újabb fordítás sokkal tökéletesebb segédeszköz, mint a régi volt s ezért köszönettel tartozunk ama hatalmas társulatnak, a mely létesültét lehetővé tette. De helyes megítéléséhez tartozik azon tudatnak ébren tartása, a mit a revisorok kifejeztek, hogy ez csak átmenet, egy lépés a fordítás eszménye felé. Az a szellem, a mely a reformatio hajnalán a lelkek számára feltárta az Ige forrását, azt követeli, hogy minden rendelkezésünkre álló eszköz lelkiismeretes felhasználásával igyekezzünk mindinkább ezen forrás mélyére hatolni. Minden egyes új fordítás, a mennyivel jobb a réginél, annál közelebb vezet e célhoz. Ámde minden új fordítás sikere annál nagyobb mértékben van biztosítva, minél általánosabb körben él világos tudata azon követelményeknek, a melyek vele szemben az evangéliumi tudomány szempontjából felállíthatók. És így ez a munka és feladat terhe is megoszlik mindnyájunk között: minél nagyobb szeretettel mélyedünk el a szent írás ez újabb tolmácsolásába, annál világosabban megismerjük annak előnyeit úgy mint gyöngéit és fogyatkozásait s a közös szellemi munka láthatlan, de minden külső köteléknél erősebb kapcsolatánál fogva, annál hatályosabban mozdíthatjuk elő annak lehetőségét, hogy majd az arra hivatott szerv igaz és méltó kifejezést adjon annak, a

mi töredékesen már sokunknak tudatában megvan. Ez a meggyőződés vezetett, hogy egyházi irodalmunk ezen tényét a t. értekezletnek bemutassam s ezen látszólag talán távoleső és exotikus tárgyról ezen t. értekezlet körében megemlékezzem.

*Pukánszky Béla.\*)*

---

\*) Pukánszky Béla, volt pozsonyi theol. akad. tanár, ez értekezést 1899. őszén vetette papírra. Szándéka az volt, hogy munkáját ugyan ez év november havában a pozsonymegyei evang. lelkészi értekezlet elé terjeszti. A halál azonban megakadályozta szándékában († 1899. okt. 30.). Még az utolsó simításokat és javításokat se tehetette meg. Innen az előadás formájának több helyütt észlelhető hiánya. De fogyatékosága daczára is ajánlatosnak tartottuk, hogy munkája bár megkésve napvilágot lásson. Pukánszky oly tekintély volt az ÓT. kutatása terén, hogy minden e körbe vágó megjegyzése megszívlelésre érdemes.

---

## Jakab 1, 17.

E verset rendszeren így szoktuk a magyar bibliából idézni: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről száll alá a világosságok atyjától.” Ez a fordítás nem felel meg az eredeti szöveg értelmének.

Jakab levelének elején a kísértések elviseléséről szól. Ezekkel a szavakkal kezdi levelét: „Merő örömmek vegyétek, testvéreim, amikor különféle kísértésekbe kerültök. 1, 2. Mert a kísértés a legjobb alkalom az ember hite, bizodalma erejének, állhatatosságának a kimutatására. Mert „Boldog az az ember, aki a kísértést megállja, mert mint kiprobált, elnyeri az élet koronáját, melyet megígért az őt szeretőknak.” 1, 12. Itt fordul aztán a fejtegetés más irányba. Ha a kísértés becsét, célját, jutalmát kimutatta, most a kísértés eredetét mutatja meg. „Senki, ha kísértést szenved, ne mondja, hogy Istentől kísértetem; mert az Istent a gonosz meg nem kísérheti, de ő se kísért senkit.” 1, 13. S mikor most közben elmondja, hogy a kísértés az ember tulajdon vágyainak, ösztöneinek a gyümölcse, akkor folytatja a főgondolatot a 16. és 17. versben: „Ne tévelyegjétek, szeretett testvéreim: csupa jó adomány és csupa tökéletes ajándék száll alá onnét felülről a világosságok atyjától.” Ha másként volna, ha Isten az emberre, ha mindjárt csak kísértésképpen is, rosszat tudna bocsátani, akkor fel kellene tennünk, hogy az Isten megváltozott, ami pedig képtelenség, mert „benne nincsen változás”, ő mindenkor azonos, aki az igazság igéjével akart minket újjászülni, hogy legyünk az ő alkotásainak valamelyes zsengei, akiket éppen ezért is bajokkal, kísértésekkel keseríteni nem lehet szándéka Istennek. Hogy az újszövetség némely helyén Isten próbáló akaratára vitetik vissza a kísértés, az Jakab felfogására és e helynek értelmezésére semmiféle befolyással nem lehet.

S ha ezt az értelmezést kívánja a szöveg összefüggése, ezt kívánja a  $\pi\alpha\varsigma$  is, melynek alapjelentése a kizárólagos teljesség, tehát: minden, egész; pusztá, csupa, merő stb.

Raffay Sándor.

## Mária a Szentírásban.

Most, hogy Máriáról, Jézus anyjáról a róm. kath. egyház a testben való mennybeszállás dogmáját készítő elő, s ezzel a Mária istenné nyilvánítása útját egyengeti, az ember figyelme szinte önkéntelenül is az Írások felé fordul, hogy mit is mondanak azok Máriáról? Vajjon csakugyan oly magasán állott-e Mária Jézusnak és az ő tanítványainak szemében, a milyen magasra őt idők folyamán a katholicismus emelte s különösen a milyenre emelni készül most?

Tudjuk, hogy Máriáról a négy evangéliumon és az apostolok cselekedeteiről szóló könyvön kívül a többi újszövetségi irat meg sem emlékezik. Jele ez annak, hogy Mária nem igen foglalkoztatta az első keresztyének gyülekezeteit.

Legrégibb evangéliumunkban, Márkban egyetlen egyszer van Mária névleg megnevezve. Akkor is nagyon kedvezőtlen körülmények között. Márk 3. 31-35 (v. ö. Mt. 12, 46-50; Lk. 8, 19-21) elbeszéli, hogy a Názáretben lakó Mária és gyermekei eljöttek Kapernaumba Jézusnak látogatására. De mert Jézust éppen messiási működése közben háborgatják, s a vérség igényével el akarják vonni hivatása teljesítésétől, Jézus elutasítja őket. Az elutasítás indító okainak közelebbi vizsgálata nem tartozik most feladatom körébe, elég legyen csak arra utalnom, hogy Jézus az eke szarvára vetett kézzel nem nézhetett hátra, csak előre, nem is szolgálhatott két úrnak, csak annak az egynek, a kinek munkáját a vérség semmiféle s még oly természetes jogai alapján sem hagyhatta félbe. Az elutasításnak azonban Máriára nézve igen jellemző okát adja a 35. vers. Jézus maga állítja itt szembe anyját és testvéreit, mint hitetleneket, a hívő, vagy legalább az isten országa iránt érdeklődő környezettel. Tehát Jézus maga bizonyítja, hogy nemcsak testvérei (Ján. 7, 1-5), hanem az anyja is a hitetlenek közé tartozott. Világosan mutatja ezt ez a

mondása: „*Ime ezek az én anyám és az én testvéreim. Mert a ki az Isten akaratát cselekeszi, az az én fiú és nőtestvérem és anyám.*“ Mária tehát gyermekeivel együtt nem hitt az ő fiának Jézusnak isteni küldetésében, és Jézus szerint nem is cselekedte az Isten akaratját. Azok közé a hitetlenek közé tartozott tehát, a kik körében Jézus ama leverő igazság tudatára jutott, hogy még ő reá nézve is áll az, hogy senki sem próféta otthon (Mk. 6, 4. Mt. 13, 57. Lk. 4, 24. Ján. 4, 44).

Máriáról többé sem Márk, sem az ő nyomán haladó Máté és Lukács meg nem emlékezik. Csak egy helyet találunk még Lukácsnál, 11, 27-ben, ahol Jézus az ő anyjáról szól, de ekkor is csak hitelensége mellett tesz tanúbizonyságot. Nevezetesen amikor Jézus csodatételének láttára egy asszony felkiált: „*Boldog az a méh, a mely téged hordozott, s azok az emlők, a melyeket te szoptál!*“ Jézus anyjának ezt a magasztalását visszautasítja, mert ő a boldogságot egyedül csak az Istennel való helyes életviszony birtokában látja. Minthogy pedig Mária hitetlen volt s így nem volt az eljövendő messiási országnak örököse, boldognak sem volt mondható, mert Jézus szerint „*igenis azok a boldogok, a kik az Isten igéjét hallgatják és megtartják.*“ Mária pedig Jézus szerint ezek közé nem tartozott. S hogy Jézus közvetlen tanítványai szintén így ismerték Máriát, bizonyítja az, hogy róla többé meg nem emlékeznek.

Később azonban, bizonyosan a feltámadás után, úgy Mária, mint Jézus testvérei is — legalább a levélíró Jakab és Judás bizonyosan — a hívőkhöz csatlakoztak. Ezt bizonyítja Acta 1, 14. Ennek hatását kell látnunk János evangéliumában, ahol már csak a testvérek hitetlenek, de Mária hívő (7, 1–5), aki Jézus messiási hivatásáról és képességeiről meg van győződve (2, 5), bár ha nem is úgy, mint Jézus szeretné. S mint hívő, már ott van Jézus keresztyénél is (19, 25). Ez evangéliumban a Jézus eddigi elutasításait az anyjáról való gyöngéd gondoskodás felvételével enyhítették. De azért Mária még itt is mindig jelentéktelen személy.

Ámde a mikor apologetikus érdekből Jézus születésének, általában származásának a kérdését is tisztázni kellett, Máriával is többet foglalkoztak.

Máté evangéliumának elejére Jézus családfáját és származását első sorban a Dávidtól való eredés kimutatásának érdekében már bizonyosan igen korán odatették. Ez már az eredeti kéziratban is benne lehetett, mert „az Írások szerint“ való e bizonyítás Máté evangéliumának éppen oly jellemzője, mint Pálnak. Pál is meg volt győződve Jézusnak Dávidtól való származásáról, mert az Írások a Messiást Dávid sarjának mondták (Róm. 1, 3.) Ezért Jézus atyjának, Józsefnek, Dávid királylyal való egyenes ágú rokonságát s ez alapon Jézus dávidi eredetét úgy Máté mint Lukács kimutatja. De a családfában Máriáról még nincsen szó.<sup>1)</sup> Jézus dávidi származása tehát a családfa alapján nem vérségi, hanem csak jogi természetű, a mennyiben adoptio illetőleg házasság által való elismerés esete forog fenn. Máténál Mária még különben is teljesen háttérben áll. József a szereplő személy. Neki jelenti meg az angyal Mária csodálatos állapotát, de jellemző, hogy nem a fogamzás előtt, hanem már a terhesség ideje alatt, reá bizza a névadást, vele érintkezik akkor is, a mikor az egyptomi menekülés szükségét és a visszautazás lehetőségét tudatja, ő választja meg a család lakóhelyét is (Máté 1, 15—2, 23).

Hogy a régi hagyományban Mária mennyire háttérben állott s a Józseftől való származást mennyire természetesnek tartották, mutatja János ev. 1, 46 és 6, 42 is, a hol Jézus József fiának mondatik. Mutatja az evangéliumok legrégebbi szövege a syrsin. is, a hol Mt. 1, 16 így hangzik: „Jakab nemzette Józsefet, József pedig, a kinek Mária, a hajadon, el volt jegyezve, nemzette Jézust, ki Messiásnak neveztetik.“<sup>2)</sup> Itt tehát a Dávidtól való származás levezetése és kimutatása következetes, de a természetfeletti származás van kizárva.<sup>3)</sup> De azért a Jézus csodás fogantatása is el van már e szövegben is beszélve.

Miként látjuk, Mária még Máténál sem olyan alak, a ki

<sup>1)</sup> Lk. 1, 36 alapján, 1, 5-re való tekintettel Máriát nem Dávid, hanem Áron törzséből valónak kell tekintenünk.

<sup>2)</sup> V. ö. Gregory, Prolegomena 528. a 13. 69. 124. 346. minuscularis codexekben és a cod. K.-ban szintén így.

<sup>3)</sup> V. ö. Acta 10, 35. 3, 28. 2, 22, 30. Apoc. 5, 5. 22, 16. Róm. 9, 5.



előtérben állana. Csak Lukácsnál válik ilyenné. De itt is csak az egyik hagyományban. Lukács ugyanis, a ki evangéliuma bevezetése szerint — akár írásban, akár szóban éltek azok, — gyűjtögette és úgy jegyezte fel a Jézusra vonatkozó hagyományokat, Jézus származására vonatkozólag kétféle történetet ismert. Az egyik, a régibb, mert különösen első részében egyszerűbb, a második fejezetben van elbeszélve, 2, 1–52. Ebben Mária alakja még szintén nem valami jelentékeny. Még itt is József a főszemély. Mária mit sem tud fiának csodálatos hivatásáról, csakúgy mint férje József sem. Mert nem a szülők, hanem a külső világ veszi az isteni kijelentést a gyermek messiási hivatásáról. A szülők csak álmélkodva jegyzik meg a Jézus körül történt eseményeket és a reá vonatkozó jóvendöléseket: 2, 19, 33, 50. Elnevezését sem viszi vissza ez a hagyomány sem József, sem Máriára, hanem csak általánosságban mondja, hogy elneveztetett. Az különben kétségtelen dolog, hogy itt zsidó keresztyén hagyománnyal állunk szemben, mert Jézus szülei a törvényt pontosan megtartják (2, 22, 39, 41), amire Máté még nem terjeszkedett ki.

Máriának az eddigőtől teljesen elütő képét mutatja a Lukács evangéliuma első fejezetében közölt hagyomány, a mely kétségtelenül már a mindenben hívő, s a fia isteni hivatásával teljesen tisztában lévő Máriáról van alkotva. Itt Mária már tényleg ki van emelve a közönséges halandók sorából, s bár még itt is kételkedik, bizonyságok után jár (1, 39), de ő maga hirdeti a születendő gyermeknek s önmagának a dicsőségét (1, 46–55). Itt József már egészen háttérbe szorul s bárha nem Mária dicsősége, hanem Jézus isteni származása e történetnél a főgondolat, mégis bizonyság ez arra, hogy már az első század végén megindult a Mária különös tisztelésének ama folyamata (1, 48), a melynek koronáját a pápa most Mária testi menybemenetelének a dogmájával készíti feltenni. Pedig az újszövetség Máriát nem mutatja olyannak, aki testben szállhatott a mennybe, mert nemhogy hitnek tárgya lehetne, de még csak hívő sem volt, legálább Jézus életében bizonyosan nem.

*Raffay Sándor.*

## Tanulmányok Augustinus tanrendszeréből.

### II. A Krisztus személye és működése.

A háromságról szóló felfogás ismertetésében ezt mondtam: „... a háromságtan . . . . . a *személyiségnek* finom értelmezésében végződik“ (I. I. füzet, 28. lap).

Közönségesen tudott dolog, hogy a *személyiség* kérdése főleg a Jézus Krisztust illetőleg volt a gondolkozás és ítélet-mondás tárgya. Ebből kifolyólag természetszerűleg követeli ez a tan a második helyen való tárgyalást, a mit annyival is inkább el kell végezni, mert a háromság-tannak u. n. punctum salienze lévén ez a kérdés, amaz emezzel válik kikerekítetté, sőt teljessé.

Fontos tárgy a Krisztus személyisége s azzal összeköttetésben működése, mert bár Augustinus előtt tisztán áll az, hogy a Krisztus ugyanaz, a ki az Atya (Chr. idem est, quod Pater) és bár az is bizonyos előtte, hogy Krisztus igaz ember, a kinek volt halandó teste (caro mortalis): mégis a megtestesülés szentsége, a fogantatás valósága nem volt teljesen megállapodott igazságként lelkében meggyökerezve mindaddig, míg a kérdést a maga egész valójában nem vette vizsgálat alá.

Addíg, míg az u. n. presbiterségbe bele nem jutott, nagyjában a következő lényeges tételeket körvonalozza Augustinus:

Krisztus egyetlen és egyszülött fia az Atyának, a kivel „*consubstantialis*“ és „*coaeternus*“, a melynek következtében Krisztus az Istennek képe is és hasonlatossága is szemben az emberrel, a kiről ez van írva az irásban: „mondá Isten: teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra . . . teremté . . . Isten az embert a maga képére [I. Mózes, 1.<sub>26-27</sub>]. Krisztus nemcsak képére és hasonlatosságára teremtettet az Istennek,

hanem maga az Isten képe és hasonlósága abban az értelemben, hogy az Atya maga a hasonlatosság, a fiú pedig az Atya hasonlatossága [Pater ipse similitudo, Filius similitudo Patris]. A kettő: Atya és Fiú az állagban vagy lényegben is egy, mert „Pater est substantia, Filius substantia.“

Ámde a kettő, Atya és Fiú között mégis megvan a különbség, a mennyiben az Atya fogalmához nincs hozzákötve a *születés* gondolata, míg a Fiútól elválaszthatatlan, mert „Filius semper natus . . .“

A *születés* fogalmánál azonban különbség, még pedig éles különbségtétel jelentkezik Augustinus rendszerében. Ugyanis ezt a nyilatkozatot teszi: „. . . melior est semper natus, quam si semper nascitur quia qui semper nascitur: nondum est natus et nunquam natus est, aut natus erit, si semper nascitur. Aliud enim semper nasci: aliud natum esse; nunquam Filius, si nunquam natus . . .“

Észrevehető a különbségtétel éle, a mely a *bekövetkezettet* és a *bekövetkezőt* tünteti fel, ez utóbbi a *még meg nem történtet*, az előbbi a *már beállottat* foglalván magában, úgy azonban, hogy a *beállottnak* multja nem megszűnést, sőt lételénél fogva működést tartalmaz, míg a *még meg nem történt* épen fogalmánál fogva a *nem létet* fejezi ki. Azaz: a *natus valóság*, az ellentéte *nem valóság!*

Tovább fejtése ennek az, hogy a Fiú ilyen módon: bölcsesége Istennek, elv és kezdet a világlétele előtt, igazság, sőt Istennek ereje is. [sapientia; principium; veritas; virtus Dei.] Vagy hogy még nagyobb súlyt adjon ezeknek a fogalmaknak, kimondja ezt is: a fiú a dolgoknak ama rendje (vagy törvénye), a melyet követ az ember s a mely által egységre jut az ember is és a világ is. [Filius est forma rerum, quam sequimur, per quam ad unitatem formatur homo et mundus . . .] Mint ilyen *értelem* is, *igazság* is és *törvény* is, a kiben összefolynak azok, a mik általában a *ratio: eszme* cím alá tartoznak, mint olyan alá, a mely fölös uralmat, fölényt juttat kifejezésre.

Ez a Fiú maga az *igaz ember*, a ki egyáltalában nem képzelet szülte alak, nem is merő képzelődés, hiszen a mi emberi

nemünkhöz való teste volt, beszélt is, cselekedett is, szenvedett is úgy, mint *embernek fia*, a ki, mint *új ember*, testben született nőtől.

Kicsoda nem veszi észre, hogy az *igaz ember* fogalom kifejezésnek elengedhetlen járuléka az a felvétel, a mely a *születés* módját állapítja meg, a melyre vonatkozólag kijelenti Augustinus, hogy Krisztus, mint ember nem emberi módon született, illetőleg fogantatott, hanem „intima illuminatione ab incunabulis illustratus“, vagyis kezdettől fogva benső világossággal volt megvilágosítva, a mi a fentebbi bölcsesség, elv, igazság és erő következménye?

Krisztust az *Atya küldi* e világra, el is jön, kijöve az Atyától, hogy közöttünk lakozzék, mint testté lett ige, magát megüresítve, hogy az ember-alak valóság legyen, vagyis a „*susceptio hominis*“ meglegyen. A főtétele az Atyánál az *előrelétel*; a mellék-tétel a Fiúnál az ember-létel elengedhetlen feltétele: a *születés*, a mely az *előrelétel* folytán nem lehet azonos más születéssel, miután az előzmény és következmény mást követel, annyal is inkább, mivel a háromságban ez az előrelétel és születés tulajdonképen azt fejezi ki, hogy az általános egyénibe megy át, még pedig jellemző egyénibe, a mely kizárólagos is és egyetlen is. Azaz: a Fiú születése csakugyan más, mint minden más születés, mert maga a Fiú nem egyéb, mint „norma et regula“ s így előállása mindeneken felülálló, hiszen küldetésénél, eljövésénél, közöttünk való lakozásánál, mint fogalmi meghatározásoknál fogva is: *születése* azt fejezi ki, hogy az egyetlen s ennélfogva kibeszélhetetlen is. Az ő születése az előrelételnél fogva elhagyása az Atyának [relictio Patris], de nem bűnnel összekötetésben, hanem egyszerűen a földön való megjelenés következtében s így lesz a *születés*: *susceptio hominis* fogalommá, mert az *assumptio humanae naturae* a születést jelenti, a melynek az lón a következménye, hogy „*assumit Filius nubilum carnis nostrae*.“

Krisztus tehát emberré lett: felvette a mi testünknek sötét-ségét vagy szerencsétlenségét s így két természettel felruházott lény, a kinek megváltói működése épen így érthető tisztán és

világosan, a melyben a főszme: az *isten-ismeret*, Krisztus nélkül lehetetlen. Az isten-ismeret által lesz eltávolítva a bolondság fellege, a mely az emberiségre borúlt, az távolítja el az idői dolgokat, hogy az örökkévalók létesüljenek, a melynél elengedhetlen az *időbeli orvosság* (*medicina temporis*), mert az időbeliség orvoslása: az örökkévalóság előkészítése, a mely a Krisztus műve, a ki bölcsesége is és ereje is az Istennek, hogy az embert felöltöztvén: az *ember szabadítását elvégezze*, annak az embernek a szabadítását, a kinek igaz emberi voltában jelent meg, mert azt a természetet vette fel, a melyet meg kellett szabadítani. Szabadítási, vagy megváltói működése: *a tudomány hirdetése s a jó élet példája*, a mely kettő a halállal ér véget, a minthogy mindhalálíg hirdette Krisztus a tudományt és példánykép volt a szent és igaz életben a megváltás megvalósításáért.

Mikor az u. n. presbitérségbe lépett Augustinus (391—395), a következő krisztológiai tan alakul ki felfogásában:

Krisztus istensége kétségbe vonhatatlan, mert Krisztus igaz Isten az igaz Istenből [*!niceai symbolum !*], Fiú ugyan, de természetében ugyanolyan, a minő az Atya, a kivel egyaránt örökkévaló, a kinek istenségében maradó, mert *nem ragadomány reá-nézve az istenség, hanem természet*. Ez a Krisztus a világ világossága, a mely nem teremtett változónak, hanem *világosság lön* kezdet nélkül, soha meg nem szűnve. Mint ilyen: *második ember*, a ki mennyei a mennyből úgy azonban, hogy valósága, igaz ember volta kétségbe vonhatatlan, mert *nem a saját alakját megváltoztatva lett ember, hanem a szolgaság alakját vette fel magára s így embersége valóság, a mely nem látszat*.

Krisztusnak emberi volta nem átváltozás, nem is átalakulás oly módon, hogy elveszítetté volna változhatatlanságát, hanem az igazi embert mintegy felöltözve: maga a teljes valóság; mint ember, a ki nem a maga, hanem az emberek hasonlatosságára lett emberi külsejű, teljes emberi természetű.

Az örök isteni állag tehát változatlanúl megmaradt; a testté lett ige közöttünk lakozott nem testté változva, vagy átalakulva, hanem testtel felruházva, hogy a testiekkel összeillő, együttélő legyen. Isten-ember a Krisztus, a kinek a szűz méhében való

fogantatása ember voltának igazságát s büntől mentességét tartalmazza, miután ez a fogantatás és születés „non de carnali delectatione“ történt. Igazolván ezt még ezzel a felvétellel is: Krisztus születése időileg összehasonlítható az örök származással, mert „Maria credendo peperit, credendo concepit“ oly módon, hogy Krisztust előbb lélekben foganta s azután méhében. És megtoldván ezt még azzal a felvétellel is: az ige lényegéhez hozzátartozik az, hogy szűzen álljon elő . . . . Ime a kettős természet tisztaságának s egymást fedező voltának az alapja. Méltó társakként állnak egymás mellett az egy személyben! Az emberi természetben pedig előtérben áll ezen a ponton a *halál*, a *váltás-g-halál* eszméje, mint a mely által maga az emberiség tiszta eszméje diadalra jut, mert Krisztus *meghalt az istentelenekért* s így lesz a megváltó és szabadító cím jogos birtokosa, a kinek *tiszta, igaz, tökéletes* és *szent* ember voltából váltás sugárzik a halál által az emberiségre is általában és az egyes emberre is: *mert ha Krisztus szeretett engem, fel is áldozta magát érettem.*

A kereszt a váltás által a világ megfeszítettetésének tényét jelenti, a mely által az *egyén* is megtisztult, hogy a világtól szabadabbá legyen. Megtisztult, mert Krisztus *vérét ontotta érettiünk* s maga az ezzel összekötött *szenvedés* egyenesen *sacrificium*, sőt *holocaustum*, azaz: *égy-áldozat* s általában: *áldozat* a bűnért, a mely minket terhel.

Ime a fordulat a megváltás egyszerű gondolatától az áldozat eszméjéhez, a mely helyet foglal minden többi mellett a Krisztus személyében, a ki maga az *áldozat* és maga az *áldozó főpap* is, a ki ilyen módon egy maga minden. Kereszt halált hal a bűnösökért, meg- és feláldozza magát és az emberiséget megváltja, megszabadítja a bűnöktől és a haláltól, a mely kárhozat-halál volt. E haláltól való szabadulást és megváltást *egyetemes* hatásúnak is vehetni, a mennyiben Augustinus szerint az *eredendő bűn általánosságát* állítja előtérbe, a melylyel szemben a *keresztség* lesz az a mozzanat, a mely által a halál eltűnik, maga ez a mozzanat pedig *általánossá* válván: amannak a hatását is ellensúlyozza és így a haláltól való megszabadulás is általános.

Krisztus halála tehát bünt eltörlő, haláltól megszabadító,

megváltást előidéző és még: *engesztelődést, kiengesztelést* támasztó. Ugyanis nemcsak bűnét veszi el Krisztus az emberiségnek, nemcsak a kárhozat halálától szabadítja meg, hanem ki is engeszteli Istennel: *homo Deo reconciliatur*. Az ember Istennel kibékül s nem az Isten az emberrel! Nem a menny és föld urának a kibékülése, hanem az *ember-szívnek engesztelődése* következik be, a mely ember-szív átalakúl, jóvá, nemessé válik és így lesz Istennel összeköttetésben élővé: lélekben élővé . . . *Áldozat-halála* a Krisztusnak: élet-forrás, mert a bűnnek sötétsége és átka eloszlik és elmúlik, a *közbenjárás* pedig örök-élet-biztosítás, a mely csak *Deus-homo* — *Isten-ember* által történhetik, a kinek *feltámadása* történeti tény, a melyet csak a *hívők*, a keresztyének fogadnak el, a kiket épen *ez a hit* különböztet meg és választ el minden más embertől. És ez a hit az, a mely által a *kegyelem* jelentkezik, a mely a régi bűnöket eloszlatja, a javulót támogatja, a szeretetet igazságnak számítja és a félelmet elfűzi.

Mindezek *magszerüleg, előlegezően* nagyobbára mindazt tartalmazták, a mi a nagygyá lett Augustinusnak a rendszerében helyt foglal abban az időszakban, a mely egész élete végeig terjed.

Ebben az u. n. végső vagy teljes kifejlésű korban egyéb-iránt a következő gondolat-menet áll előttünk a Krisztus személye és működése kérdésében:

Krisztus, a mi Urunk és megváltónk: Istennek fia istensége, Dávid fia testisége szerint, a ki egyáltalán *Fiú* névvel nevezendő, mert *Istennek fia*, még pedig *eyyetlen* és *egyszülött*, a ki *ige* volt *s ez az ige nem Atya, hanem Isten az Atyával!* A fiú az Atyától származik, mert „*proprium Patri est generare Verbum et Filio proprium est esse Verbum.*“

Ez az isten-fiúság-felvétel az alap az emberré lételhez s az Isten-ember fogalomhoz, a melyek közül az elsőhöz az tartozik, hogy Augustinus a következő kifejezésekkel érezteti a fogalmat is és a valóságot is: *assumptio, susceptio, incarnatio, carne indui, induere se carnem, accipere formam servi sive inbecillitatem nostram, fuerit caro et Filius hominis, venit in mundum, missus est, missio* stb. Mindez a *permixtio*-t jelenti, a mely feltételezi a

korábbinak a későbbivel való egybejövését, vegyülését, vagyis a *logos*-nak a *homo temporalis*-szal egybekapcsolódását, oly módon azonban, hogy az Istennek alakja (forma Dei) nem szűnt meg, hanem az felvette a szolgaság alakját (forma servi). „Homo Verbo accessit, non Verbum in hominem convertibiliter accessit.“ Tehát az Isten-fiúság és az *ember-forma* állagi állandóság az idők-teljességében testté lett igére nézve, mert az ige testté létele: „non mutatio divinitatis in carnem, sed susceptio carnis per divinitatem.“ Igazolja pedig ezt a felvételt azzal, hogy *példát hoz fel*, szólván eképen: ha gondolatainkat közölni akarjuk valakivel: beszélünk, szólunk, szót vagy hangot használunk; ámde maga a gondolat, mint ilyen, nem változik át hanggá, hanem a maga valóságában épen marad, csupán a hangnak, a beszédnek alakját ölti fel, hogy a fülekbe jusson „sine aliqua labe suae mutationis.“

Ez az emberré-létel az Isten-ember fogalmat aztán így fejezi ki: mikor az *ige* eljött: *itt* volt s mikor a testben volt: nem szűnt meg az lenni, a mi volt, hanem felvette azt, a mi nem volt s ezzel sem nem változott meg, sem nem kisebbedett meg, sem származott nem lett, sem fogyatkozásba és gyarlóságba nem jutott. Az ige, az Isten: nem szenvedett commutáció-t, sem conversió-t, sem confusiót.

Hát az, a mit felvett az Isten? Az emberi, a melyet az isteni felvett: ment-é át változáson? . . . Nem, mert az emberi megmaradt emberinek, végesnek, a minek bizonyosága Jézus fölkiáltása: *Istenem, Istenem: miért hagyál el engemet?! . . .* Ennek így kell lenni, mert a *forma Dei* mellett csak a *forma servi* állhat meg, mindkettő megmaradván a maga igazi természetében, „non formam Dei amittens“, hanem „formam servi accipiens“, még pedig a maga valójában s így e kettő együtt, egymás mellett van, de személyi egységben, a mint ezt a következő nyilatkozata igazolja: „Unus Dei Filius idemque hominis Filius; unus hominis Filius idemque Dei Filius: non duo filii Dei Deus et homo, sed unus Dei Filius, Deus sine initio, homo a certo initio Dominus Noster Jesus Christus.“ „Christus est una persona.“



Ezt az *embert* azonban születésének dolgában meg kell határozni, hogy ember-volta igaz legyen, a mely a *missio* és *incarnatio* fogalmának egységében jelentkezik s a mely kizárólag a Fiúval állván összeköttetésben, csak erre s nem egyuttal a háromságra is tartozik. Ezért mondja: „Christus natus est ex virgine Maria.“ Van Krisztusnak *idői* és örök születése; az *idői* Máriától való s egyetlen. Egyetlen, mert több nincsen s csak így lehetett emberi volta *tökéletes*, mert *teste állaga szüztől való volt*. És *emberi lelke* is ilyen módon válik az emberi természettel összeköttetésben büntől szabaddá, mert *teste* tiszta lévén, lelkének is büntől mentesnek kell lennie, annak a *léleknek*, a mely az emberi természettől elválaszthatatlan. Tökéletes ember, a minő több nem volt, a kihez hasonlónak lenni cél, de a *kivé* lenni lehetetlen.

A kettő: Isten és ember egy személyt alkot Jézusban, a ki emberré akarván lenni, azzá lett a nélkül, hogy istenségét elvesztette volna. Azonban istenségének ember volta érvényesülési tartama alatt nem lehetett s nem is volt teljes kifejtése, mert az isteni nem vettethetett alá az emberre váró földi élet mozzanatoknak s így a *χρησις* (használat) szempontjából az istenség más jellegűvé lett, mint az emberi voltát tartalmazó személyi rész. Ámde hogy a *megüresedés* (*κενωσις*) és az *elrejtettség* (*κρυψις*) közül melyiknek van jogosultabb felvétele: nem állapíthatni meg, mert ez nyílt kérdés, a mely fölött lehet is, sőt kell is vitát folytatni, mint érdekes tétel fölött. A tény csak annyi, hogy a *χρησις* és *κενωσις* (birtoklás) között Augustinus is megteszi a különbséget s utat nyit az a felett való elmélkedésre, a mi ismét eldöntendő: van-e *communicatio idiomatum* épen az ő rendszerében? Mert elmaradhatlan kérdés ez ott, a hol a *genus tanra* világot vető ilyen nyilatkozattal találkozunk: „Christus crucifixus est in forma servi et Christus mortuus est“, vagy „natus est Deus ex femina et a mortalibus post tantas contumelias perductus ad mortem“, holott bizonyos amott is, emitt is a vonatkozás (relatio) igazi tartalma.

Kicsoda nem veszi észre, hogy a végleges tan-alakulások során ime újabb kérdések vetődnek fel, melyeket az idő folyamán

mások tárgyalván: a dogmatikus felfogásoknak egész új sorozata támad? A zsinati megállapodásokhoz előkészítési eljárások ezek, a melyekre hol ráüti az egyház a jóváhagyás bélyegét, hol az anathemát mondja ki.

A Krisztus működéséről a következő felfogás jelentkezik Augustinusnál ebben az időben;

A testben megjelent Jézus *élet volt* s az *ő élete a halál halála* lőn, mert életének halál lőn a vége s az *ő halála a halált meggyőzte*. „Mortem moriendo superavit . . .“ Életét a halál felvételével fejezte be, de halála a halál megölése, mert halála által megszabadúlnak a halandók. [Mortem suscepit et mortem suspendit in cruce, et de ipsa morte liberantur mortales]. Sőt e halál *kettős haláltól* szabadít meg, t. i. a testi és lelki haláltól, mintegy megfelelőleg ama nyilatkozatnak, a melyet az Úr az ó-szövetségben tett: „halálnak halálával halsz meg“ s a kettős halál a *lelki* és *testi* halál volt, amaz rögtön, emez idő multával következőn be Ádámra is és utódaira is, míg az *élet lelkileg* rögtön bekövetkezik Krisztus tudománya által, *testileg* pedig a feltámadás folytán biztosítja a haláltól való szabadulást.

Ebben a körben észrevehetőleg az a gondolat uralkodik, hogy Krisztus mindazt visszaszerezte, a mit Ádám elvesztett . . . „Hoc recipimus, quod perdidit primus homo. Christus creator et reformator“, a ki új-ember, isten-ember: míg Ádám „homo-homo.“ Krisztus munkája az élet-adás, a halál-eltüntetés, a melyet elvégezhet, mert „verus Deus, verus homo“ s nem „homo-homo.“

Krisztus halála a munkának befejezése, a melyet végzett s halálával az ördög hatalmának megszűnése következett be. A sátán birtoka volt az ember s a sátán az embert szabadító Krisztus halála fölött örvendezett, hogy Krisztus is az övé lesz; ámde öröme korai volt, mert a Krisztus halála az ember szabadulását s a sátán legyőzetését jelenti. „Exsultavit diabolus quando mortuus est Christus et ipsa morte Christi est diabolus victus . . .“ Ámde ez a sátán-birtoklás tulajdonképen a *bűnben való-leledzés*, mert bűnösnek lenni egy a sátán hatalmában való léttel s a sátán hatalma alól megszabadíttatni: a bűntől megszabadulni.

Büntől való megszabadítás a Krisztus munkája s egyuttal a büntetéstől, mert „peccatum in punitum esse: non potest.“ Krisztus a bűnt feloldja, a büntetést elvállalja s az embernek csak *szívét kell* a Krisztus által megtisztítottan felajánlani Istennek és ez a *bűnbánat*: már büntetési dolog a maga fogalmában, a mely mellett a Krisztus büntetés-vállalása más természetű. A büntől való szabadítás s a büntetés eltörlése: a Krisztus halálával jutott teljességre, a mely áldozat szabad is, önkéntes is, a mint-hogy az áldozat eszméjének csak így lehet jelentősége elvileg is és gyakorlatilag is. Ez már magasabb fokú gondolat, a melylyel szoros összeköttetésben áll a *közbenjárás*, mint az ember-halált szenvedett Krisztusnak olyan munkája, melyet *csak ember* végezhet összeköttetésben *istenségével*; ez a Krisztus, a ki superioritas hominis — tulajdonával a sublimitas Dei-t helyettesíti, amazzal nagyobb nálunknál, emezzel közelebb áll hozzánk, mint az Atya. Azaz: az Athanasius-féle felfogásnak más alakban való megjelenítése részint a váltság-munkájáról általában, részint annak az emberiségre gyakorolt hatásáról, a mely utóbbi tudvalevőleg az ariánizmussal szemben azt tartalmazza, hogy Krisztus által a lehető legközelebbi viszony létesült Isten és ember között.

Megváltást, szabadítást végzett a Krisztus és közbenjárói szerepet tölt be megváltói működésénél fogva Isten és ember között, a mit meg is tehet, mert egyáltalán „fons gratiae“, a ki által Istennek gyermekeivé válnak az emberek és egymásnak a testvéreivé, a kikre ugyanaz vár, a mit nyert a Krisztus, t. i. a feltámadás. „In Christo spes resurrectionis nostrae adparuit.“ Ez is a Krisztus munkája! Az alacsonyságnak magasságra jutása, a halálnak életrekelése! Az engedelmességnek jutalmazása, a szolgaság alakjának dicsőség ruhájába öltözése.

Mind szentírászerű, sőt szentírási tétel és állítás, a melyekhez még egynek kell csatlakoznia, a mely arra a kérdésre ad feleletet: kiknek adott Krisztus váltságot, szabadulást? . . . Mert a bűnösök nem valamennyien váltattak meg, miután *justitia* és *gratia* nyilatkozott meg a Krisztus eljövételében, hogy *büntetés* és *kegyelem* jöjjön létre.

Eltérők a vélemények e tekintetben, t. i. két erős irányzat

áll egymással szemben, a melyeknek egyike csak a *kiválasztottakat*, másika az *összes emberiséget* tünteti fel a váltságban részesülők gyanánt. A nyilatkozatok Augustinus részéről egyenesen így is szólnak, mert beszél „pro omnibus“ történt váltságról is és beszél „pro credentibus, conversis et electis“ végbement szabadításról is. De a kettő egyet jelent, azt tudniillik, hogy a *váltság általános azokért, a kik hisznek*, a minthogy *hit nélkül* nem is váltatnak meg és nem is idvezülnek az emberek. Az egész mindenség Isten munkája és mégis e mindenségben ott van a *rossz* is. Jézus is megváltja az *egész emberiséget*, de a váltságnak eredménye: az üdvözítés csak a *hívőké, az elválasztottaké*.

\* \* \*

Íme a főbb eszmék abban a hármass fejlődési körben, a melyben Augustinus felfogása jelentkezik. *Lényegi, alapot érintő eltérésekre* aligha lelünk: csupán szabatosabb, körvonalozottabb kifejezésekre s nyilatkozatokra találunk, a melyek a kérdést inkább tisztázzák.

Nekem úgy tetszik, hogy Augustinus előtt tisztán állott a kérdés: Krisztus minden mindenekben! Az emberiségért élt-halt Krisztust, a föltámadottat, a megdicsőültet hirdette, a kinek személyisége is és működése is egyetlen! Nem csupán ígét hirdető a Krisztus, hanem *életet adó* is, a mivel senki, egyetlen próféta sem rendelkezett. És épen azért Augustinus megtagadása a római egyháznak az a hite, a mely szerint a Krisztus nyomába hágnak a *szentek*, a kiknek épen semmi közük a Krisztushoz abban a körben, a melyben Krisztus működött. Viszont az unitarismus is olyan úton jár, a mely Krisztusokat teremt s állít elő. Mindkettő hibás eljárás! Augustinus századokkal ezelőtt jobb ösvényt mutatott s elfogadhatóbb álláspontot képviselt!

Tüdös István dr.

## A kompromissz-katholicizmus Magyarországon.

### I.

Éppen nem csodálkozhatunk azon, ha a római katolikus egyházszervezetnek még ellenfelei között is akadnak bámulói. Ha a lángeszű Macaulayra gondolunk, ki a pápaságot a legtökéletesebb emberi szervezetnek mondta, mely akkor is fenn fog állani, ha már London romjain tekint szét a nyáját legeltető pásztor: ez a bámulat meg van okolva azzal, hogy a historikus a majdnem két évezredes keresztyénség életrealóságát és fejlődésképeségét a pápai intézménnyel látja egybeforrva. Macaulaynál kisebb embereknél elég ok ezen bámulatra az is, hogy egyre hallják a római katolikus egyház végtelen számú intézményeit, anyagi gazdagságát, functionariusai figyelmét, tömegeinek hitét, traditioi ősiségét és dogmatikus fejlődésének következetességét és szilárdságát említeni. A római katolikus főpap, csak úgy mint a római katolikus falusi káplán is ugyanazon fölényes nyugalommal szokták hangsúlyozni, hogy hit dolgában ők nem alkuszhatnak; ha a pápa locutus est, az egész római katolikus világ hajol meg előtte hódolattal. Az egységes, hagyományos rend és hódoló engedelmesség mint intézmény, bámulat tárgyát képezte mindig és fogja is képezni mindaddig, a mig meglesz. Hogy meddig lesz meg, nem tudhatjuk, de hogy a multban az egységes egyházfőiség nem volt meg, hogy a hagyományos kormányzói bölcsesség kapkodott, a hivek tömege ingadozott, az egyház pedig alkudozott még a hit dolgában is, azt tudjuk a történelemtől.

Egyébként pedig nem ezen régi dolgokat akarom feleleveníteni, hanem ezeknek Magyarországra való vonatkozásait. A

római pápaság a jezsuita rend fellépése előtt a protestantizmussal szemben nem tudott következetes álláspontot elfoglalni. Azt ugyan azonnal érezte, hogy a X. Leo-féle elvilágiasodott pápaság veszedelmet rejt magában és az aszkéta, de nem politikus VI. Adorján pápa és utódai tettek is volna engedményeket a reformációnak, ha ezzel az a veszedelem nem járt volna, hogy akkor meg Olaszország és Spanyolország megy veszendőbe a pápaságra nézve, anélkül azonban, hogy Németország visszahódítását teljesen biztossá tenné. Rómától elszakadni és nemzeti alapon szervezni az egyházat a XVI. század derekáig sikerült mindenütt, a hol a fejedelem vagy a nemzet többsége a reformációt elfogadta, tehát a Skandináviákban, Skóciában, Angliában és Erdélyben. Hollandban a rendek többsége ugyan protestáns, de csak néhány évtizeddel később következik be a nemzet és a katolikus dynastiák között az összetűzés és a végleges szakadás. Sokkal bonyolultabb a dolog Németországban, a hol a római császár tradíciói és érdekei jutnak egymással ellentétbe, mert V. Károly császár az Imperator Romanorum Semper Augustust csak úgy tudta elképzelni, ha a pápa koronázza meg császárrá, pápa és császár egymást anyagilag és erkölcsileg kölcsönösen támogatják és intézményeiket kölcsönösen fenntartják. Ezen politika azonban igen könnyen Canossába vezethetett, a miért is arra kellett törekedni, hogy a pápai befolyást lehetőleg korlátozni kell, nehogy a római császári hatalom ebből kifolyólag csorbát szenvedjen. Luther és a reformáció I. Miksa császárnak nem volt ellenére, mert egy hatalmas német nemzetegyház lehetősége a császár kezében félelmes fegyver lehetett a pápa ellenében. De már V. Károly, a mikor a reformáció teljesen pápa nélkül akart szervezkedni, akadályokat gördített eléje, bár egyes reformoknak az egyházban sem ő, sem testvére Ferdinánd főherceg és magyar-cseh király nem voltak ellenségei; mutatja ezt a Károly által önhatalmilag, pápai beleegyezés nélkül adott augsburgi Interim és Ferdinánd álláspontja a tridenti zsinaton, a midőn főpapjai által a coelibatus és az egy szín alatti úrvacsora eltörlését sürgette. A pápaság azonban ezen engedmények által egyházi tekintélyének utolsó maradványát látta veszélyeztetve s

azért a tridenti zsinaton merev konservatív álláspontjából semmit sem engedett, miáltal nemcsak a teljes katasztrófától menekült meg, hanem lassanként a spanyol világhatalom, a jezsuiták és a tömegek vakhite által megsegítve, védelemből támadásba ment át. A harcz még csak egy évszázad múlva a XVIII. század közepén dől el a kuriának teljes diadalával Franciaországban, Dél-Németországban és Ausztriában, részleges diadalával Magyar- és Lengyelországban és teljes kudarcával a Skandináv országokban Skót-Angolország- és Észak-Németországban, valamint a Németalföldön is.

A küzdelem korszakának elején a pápaellenes politikának nagy előnyei vannak: Németországban az augsburgi vallásbéke a németbirodalmi rendek vallásszabadságát biztosítja, vagyis az egyházi birtokok saecularisatioja szentesítést nyert; Anglia, Skandinávia, sőt a katolikus Franciaország a német protestánsok állandó szövetségese, a katolikus választófejedelmi méltóságokat már csak a reservatum ecclesiasticum vékony szála tartja még, három választó fejedelem: a szász herceg, a brandenburgi örgróf, a rajnai palatinus gróf protestánsok, a még az ősi katolikus hitben született és nevelt Ferdinánd császár öreg, fáradt, erélytelen, de utóda, a sok Habsburgkoronának várományosa, a koronázott magyar király, érzületében és gondolkozásában protestáns.

Miksa főhercegnek protestáns érzülete úgy a katolikus, mint a protestáns világban nagy perspektivákra adott alkalmat: magatartásától függött, hogy Németországban egy nagy nemzeti egyház létesülhet-e a német császár fősége alatt, ki azután megszűnik római lenni a szónak pápás és egyetemes értelmében, vagy pedig a császár elfogadja a pápa szövetségét és ketten együtt fáradnak a katholicismus és a császárság régi tradíció megőrzésén.

Miksa császár már atyja életében felismerte a saját historiai missióját, ambíciója is lett volna a nagyszabású feladatra, de nem volt meg benne az, a mi mindennek felett szükséges ilyen missió betöltésére: a saját személyébe és feladatába vetett megingathatlan hite, a mindent kockáztatni kész, önfeláldozásig

menő elszántság, az aczélkemény akaró képesség, a hogy ez meg volt később, de az ellenkező irányban, a rekatholizálás terén, öcssében, II. Ferdinándban.

Pedig ha Miksában csak felerészben van meg II. Ferdinánd akcióképessége, mint protestáns cseh király és negyedik német világi választó a német nemzeti császárságot megalapíthatja, a saecularizált német egyházi választófejedelemségekkel teremthet maga körül támaszokat és egész közép Európa protestáns alapon fejlődik.

Hogy nem így történt, azt Miksa egyéniségén kívül annak a körülménynek is kell betudnunk, hogy a protestáns fejedelmek, rendek, nép, egyház és tudomány Miksát nem támogatták kellőképp, nem voltak szervezve, későn vették észre az újra szervezkedő pápaság félelmes erejét és támadását, túlságosan biztak önmagukban és könnyelműen sokat hagytak a véletlenre.

Hogy Miksa, mint a Habsburg koronának várományosa, csakugyan át volt hatva protestáns érzülettől, az ma már kétségtelenül megállapított tény.<sup>1)</sup> Atyjával Ferdinánddal is sokszor jött vallásos nézetei miatt összeütközésbe. Ő maga, nagynénje Mária özvegy magyar királyné és a két századdal később élt II. József császárok jutnak a Habsburgok közül azon, náluk úgylátszik tragikus sorsra, hogy a római egyházzal szemben foglaltak állást. Meggyőződése szerint a vallási dolgokban nem dönthet a kard; a lelkiismereteken uralkodni akarni a legnagyobb bűn. Udvari papja, Pfauser Sebestyén, a bécsi Augustinus templomban lutheránus szellemű prédikációkat tartott. Egyik udvari papja meg is nősült. Pfauser révén állandó összeköttetésben állott Melanchthonnal, ki utolsó nagy fontosságú iratát, melyben állást foglal a bajor inquisitio artikulusaival szemben és a protestantizmus controvers kérdéseiben is, egyenesen Miksának küldi el. Bizalmas leveleiben határozottan a megtisztított tan hívének vallja magát; szeretné, ha a protestánsok között teljes volna az egyetértés,

<sup>1)</sup> L. Maurenbrecher, Historische Zeitschrift LXXIX k. 241. l. Hopfen, Kaiser Max II. und der Kompromiss-Katholicismus. Johanny: Der Protestantismus in Wien. Wiener Evangelische Vorträge I. 86. l. Loesche, Geschichte des Protestantismus in Oesterreich in Umrissen.



mert akkor a pápa nyakára lehetne tenni a kést. III. Frigyes Rajnai palatinus grófnak azt írja, hogy fél, mikép rövid idő alatt mint földönfutó lesz kénytelen udvarába jönni vallásos meggyőződése miatt, kéri tehát, hogy fogadja szívesen. Más német protestáns fejedelmekhez azon kérdéssel fordul, hogy mittevő legyen akkor, ha atyja erőszakkal kényszerítené a misén való részvétellel, melytől pedig undorodik. Épen a protestáns fejedelmek figyelmeztették Miksát arra, hogy ilyen magatartással el fogja idegeníteni a katolikus választó fejedelmeket. Miksa talán kitartásra való buzdítást várt a német prot. fejedelmektől és e helyett opportunus magatartásra való intést nyert tőlök, ehhez járultak atyjának Ferdinándnak fenyegetései, könyörgései és körmönfont politikai intelmei. Végül nem maradt el a pápai kuria azon magatartása sem, mely az adott esetben reá nézve legnagyobb haszonnal járt.

Miksa igazán vallásos érzületéről kellőképp informáltatva a kuria is fontolóra vette a nagy veszedelmet, mely Miksa protestáns érzületével esetleg a catholicismust fenyegetheti. Csak nem régiben vesztette el a pápaság Angliát a miatt, hogy túlságos merev állásontra helyezkedett Vérengző Máriával szemben, ki pedig jó katolikus volt és a pápaság javát is akarta, de a rekatholizálás nehézségei miatt türelmetlen pápaság a legridegebb és legszélsebb eszközöket alkalmazván, Angliát Erzsébet királynő és a protestantizmus álláspontjára kényszerítette. Miksa császárral tehát nem volt szabad merev, intranszigenz alapon tárgyalni, az ő egyéni nézeteit respectálni kellett és így nem lehetett őket eretnektanoknak nyilvánítani, hanem igenis azt a színt kellett nekik adni. mintha a pápaság előzetes tudtával és beleegyezésével vallaná a császár a dogmától eltérő nézeteit és ha a körülmények megváltoznak, az engedményt vissza lehet majd vonni. Ezen engedményeknek köszönheti részben a római katolikus egyház, hogy Miksa az egyház tagja maradt, hogy a Habsburg dynasztia német nemzetivé nem tudott átalakulni és így Rómának állandó szövetségese maradt és hogy a Habsburgok német tartományai meg a többi német tartományok szellemi kapcsa meg-lazul és heterogén alapon külön politikai alakulások indulnak meg és csirájukban az osztrák és porosz ellentétet rejtik magukban.

Igy keletkezett Miksánál és igen sok világi főúrnál azon meg nem állapodott vallásos érzület, melyet kompromissz-katholicismusnak szoktak nevezni. Ennek a hívei tehát katolikusok akartak maradni, nem sokat törődtek azonban a püspökökkel, annál kevésbé a pápákkal, elvetették a bérnialást, bűjtöt, fülbeigónást, búcsút, tisztító tüzet, a szentek és ereklyék tiszteletét, utolsó kenetet, a zárdai életet és papi nőtlenséget, ellenben követelték a két szín alatti úrvacsorát és a mise nemzeti nyelven való kiszolgálását. Ezen az alapon volt szándéka Miksának a régi és új hitet egymással egyesíteni, ezért törekedett a klerusban egyházi fegyelmet, a protestánsoknál egységes tant létesíteni és kérte a pápát, hogy a kelyhet és a papok nőülését engedné meg. Csakhogy a tridenti zsinat ez utóbbiakra nézve már korábban a non possumus álláspontjára helyezkedvén. Miksa királynak csakis rendkívüli formában, fenntartásokkal és klauzulákkal engedhette meg azt, hogy alattvalóinál az úrvacsorának két szín alatti kiszolgálását eltűrheti és a mellett a kath. egyháznak tagjai is maradhatnak.

Mindezen szövevényes állapotoknak megtaláljuk mását Magyarországon is. A királynak a személye lévén mérvadó, a Habsburg-Magyarországon csak oly értelemben lehet szó protestantizmusról, a hogy ezt a körülmények megengedték. A mohácsi vészig a hivatalos Magyarország és a rendek is megmaradnak katolikusoknak, a német lakossággal bíró szabad királyi városokban ellenben rokonszenv mutatkozik a reformáció iránt. Ezen rokonszenv közvetlenül a nyugati határvidéken még a XVI. században alig képes intézményes úton érvényesülni; a katolicizmussal való szakításról beszélni a XVI. század közepén Magyarország nyugati részeit illetőleg legalább is korai dolog. Azok a főurak, kiknek utódai később, a XVI. század végén és a XVII. század elején valósággal protestánsok, még a XVI. század közepén nem igazán azok, hanem érzületöknél és talán érdekeiknél fogva is a reformáció bizonyos tanát magukévá teszik ugyan, de formálisan a katolikus egyház kebeléből nem lépnek ki, a minthogy az első protestánsoknak ezen formális kilépésre semmi szükségük nem volt. E körülmények okozták azután azt, hogy

a jelenleg már szorosán elkülönített protestáns felekezetek egyes frókat, tudósokat, papokat, főurakat a maguk számára követelnek, holott tulajdonképpen azok csak kompromissz-katolikusok voltak. Így Nádasdy Tamás nádort a protestánsok mindjárt kezdetben a maguk számára foglalják le, holott késő öregségében nyilatkozik úgy, hogy a lutheri hitvallást Magyarországon ki kell irtani. Már utódai, a csepregi colloquiumot összehívó és a Bécsben lefejezett Nádasdyak határozott protestánsok. Verancsich Antal, későbbi esztergomi érsek, egyidőben szintén nem olvasott misét, mert várakozó álláspontot foglalt el, hátha a Tridentinum eltörli majd a misét. Mikor Oláh Miklós a felső magyarországi papokkal zsinatot tart, ezek mind katolikusoknak vallják magukat, a katolikus egyháznak minden dogmáját elfogadják, — pedig legnagyobb részük nős és két szin alatt szolgáltatja ki az úrvacsorát. Kétségtelen, hogy ezen nős és az úrvacsorát két szin alatt kiszolgáltató papok alkották meg a későbbi protestáns egyházat, de ez formálisan csak akkor vált ki szervezetileg is a katolikus egyházból, midőn akadt egy Bocskay István, ki a katolikus Habsburgoktól az új egyház létjogát az erősebb jogánál fogva megállapította és akadt egy Thurzó György nádor, ki, mint a konfoederált magyar rendiség képviselője, intézményes alapon tette lehetővé a régi és új vallás hiveinek a különválást.

A mikor tehát Oláh Miklós esztergomi érsek a tridentí zsinat határozatai értelmében igyekszik papságát irányítani, tulajdonképen nem rekatholizál, csak épen megakarja akadályozni azt, hogy az érületben és lényegben már nem katolikus papok szervezetileg is külön váljanak a régi egyháztól. A katolikus egyház szempontjából tehát azon nagy érdeme van Oláh Miklósnak, hogy a Habsburgok Magyarorszáგában a protestánsok szervezkedését egy félszázaddal későbbre toltta ki. A török hódoltság, az erdélyi fejedelmi, az észak-magyarországi és dunántúli részekben azonban ő sem tudta megakadályozni a protestánsok szervezkedését, a mint ezt az egervölgyi, herczegszőlősi, debreczeni és soproni zsinati kánonok mutatják.

Egyébként Oláh Miklós érsek megalégedett mindenütt a katolikus egyház látszólagos, külső és formai diadalával, a

minthogy ő ennél többre az akkori körülmények között nem is vállalkozhatik. Miksa korában nem lehetett eljárni úgy, mint később II. Ferdinánd és Leopold korában. Oláh Miklós kihirdeteti az egyházi szószékeken, hogy az összes vallásos könyveket el kell hozni a parochiára, a hol azután elégették őket, de azt már nem volt módja megakadályozni, hogy ez ellen a szabad királyi városok a királynál panaszt emeljenek, ki azután az ilynemű autodafékat királyi parancsszóval beszünteti. Oláh Miklós érsek egybehívja egyházmegyéje papjait és megvizsgálja őket különösen azon tanokra nézve, melyek a régi és új egyházaknál eltérnek. Hogy ezen vizsgálatok miként folytak le és minő haszonnal jártak az egyházra, azt mutatja azon két papnak az esete, kik Somogyi Péter vágsellyei tanítóval együtt kerültek az esztergomi érsek ítélőszéke elé.

*Schrödl József,*  
pozsonyi ev. lyc. tanár.

## A velencei Fondaco dei Tedeschi és a gályarabok.

A gályarabok általánosan ismert történetében nem kis szerep jut a velencei német kereskedőknek, akik nemcsak nagy pénzáldozatot hoztak hithőseink érdekében, de egyébként is sokat fáradoztak értük. E német velencei kereskedőkre vonatkozólag a különben részletes forrás, a Kocsi Csergő Bálint-féle *Narratio Brevis* nem sok felvilágosítást nyújt.

A gályarabok történetével foglalkozván, a szóban forgó velencei német kereskedők után kutatni kezdtem. Kutatásom eredménye a következő:

A velencei német kereskedők kevés kivétellel a Rialto hid mellett, a Canal Grande partján épült palotában laktak, amelyet Fondaco dei Tedeschi (= németek fondakója) néven ismernek még ma is a velenceiek. Mostanság a Fondaco dei Tedeschi palotában a pénzügyigazgatóság van elhelyezve.

A fondaco szó állítólag az arab fonduk szóból származik; jelentése egy a görög *πανδοχείον* (régibb alak *πάνδοκος*) szóéval, a mi oly raktárt jelöl, amelyben vendéglő is van.

Velencében két ilyen Fondaco volt, egyik a Fondaco dei Turchi, vagyis a török kereskedők bolt és szállóháza, a másik a Fondaco dei Tedeschi a német kereskedők használatára. Mindakét Fondaco a velencei köztársaság tulajdonát képezte, tehát a török meg a német kereskedők csak zsellérségben birták. A Fondaco dei Tedeschi 1228-ban épült a „Teutonici“ kereskedők számára (a teutonok közé sorozták a tulajdonképeni németeken kívül a szavojaiakat, cseheket, lengyeleket és . . . magyarokat!), a tűzvész azonban ezt az eredeti épületet elhamvasztotta, s a velencei köztársaság a Fondaco dei Tedeschi ma is álló palotáját 1505-ben építtette. Ma ugyan már nem sok dísz található rajta, de gályarabjaink idejében e palotát kívül Tizian festményei díszítették,

belül pedig a dúsgazdag német kereskedők ékesítették a velencei híres művészekkel.

A Fondaco dei Tedeschiben 25 bolthelyiség és 72 lakószoba volt, amelyekben a német kereskedők és alkalmazottjaik laktak. A Fondaco lakói maguk közül úgynevezett consulokat választottak, hogy ezek őket a köztársaság hatóságainál és egyébütt képviseljék s a Fondacot igazgassák.

A velencei német kereskedők legnagyobbbrészt Augsburgból, Nürnbergből és *Kaufbeuernből* származtak, s az evangéliomnak nemcsak szóval, de tettel is buzgó követői voltak, mivel azonban az inquisitio emberei éberül örködtek az „eretnység ellen“, a Fondaco lakói a legnagyobb titokban, csakis magán uton végezték istentiszteletüket. Amit a mi gályarabjaink érdekében tettek, arról részben a Lampe-féle Historiában található EIKAE Literarum (447—489. l.), részben a Kocsi Csergő Bálint Narratio Brevisében lelünk felvilágosítást. A gályarabok ügyét Velenczében Zaffi Miklós támogatta leginkább, akiről egy más alkalommal fogom bebizonyítani, hogy nem orvos volt, hanem a velencei német református gyülekezet lelkésze.

Forrásaink a kereskedők közül Fonten és Bergert, Schorer Keresztelő Jánost és Lauber Mátyást jelölik meg. Fonten és Bergerre vonatkozólag új adatot nem találtam. Szerencsésebb eredményre jutottam a Schorer és Lauberre vonatkozó kutatásomban. Eredményeim a következők: A Schorer család Augsburgból származott Velenczébe, s a Fondaco dei Tedeschiben vagy 170 esztendőn át tartózkodott. A Fondaco dei Tedeschi anyakönyvei arról tanuskodnak, hogy már 1551-ben állandóan Velenczében tartózkodott a három Schorer testvér: Ferencz, György és Jeromos. Az 1629. évben Augsburgból Velenczébe menekült Schorer Raimund (lásd: Zapf, Augsburgische Bibliothek 1795. 246. és 423. lap) s itt 1637. ápril 10-én halt meg. Schorer Raimund fia Schorer K. János, aki a gályarabok érdekében annyit fáradozott. Ő már az 1640. évben viselte a Fondaco consuli tisztét, tehát 1676-ban már éltes embernek kellett lennie. Sikerült arcképét is megszereznem, amely alá e sorok vannak írva:

Sic Jan-Baptistae Schoreri vultus habebat:

Pagina virtuti haud sufficit ulla viri.

(amico dilectissimo memoriae caus. F. Norimb.

Johannes Michaël Dilherrus P. et P. P.)

Udalricus Meyr Pinxit. Matthaeus Kiisell sculpsit.

Schorer K. János a Fondacoban levő lakásán kívül a S. Giuliano templom mellett a Pontedella Guerra közben is tartott szállást. Ez utóbbit valószínűleg abból a célból, hogy itt evangéliomi istentiszteletet tartathasson. Nem is maradt titokban ez a tény, s a hatóság előtt gyanúba jött. de mivel az „eretnek“ istentisztelet vádját rábizonyítani nem tudták, megelégedtek azzal az utasítással, hogy „Schorer K. János uram a jövőben a botránkoztatástól óvakodjék.“

A Lauber család *Kaufbeuernből* származott Velenczébe, de nem állapítható meg, hogy ez a Velenczébe származás mikor történt. Tény az, hogy a gályarabokat pártfogoló Lauber Mátyás a Fondacoban 1664 óta lakott, s itt a német kereskedők consuli tisztét viselte 1666-tól 1669-ig és 1673-tól 1675-ig. 1710. decz. 26-án halt meg, s a Lido szigetén temették el.<sup>1)</sup> Sírfelirata a következő (lásd Cicogna 509. fasc. 6. Isole Lido. Inscrizioni nel cimiterio degl' Inglesi, Alemanni ec. n. 5.)

Sta viator

Hic iacet

<sup>1)</sup> Lauber Mátyás sirhalma báró Degenfeld Ferdinándé mellett volt, aki a magyarországi Degenfeldek őse. Ennek sírfelirata:

Illustrissimus et excellentissimus dominus

Dn. Ferdinandus

L. B. a Decenfeld

S. Ven. reip. conductus

Ser. electori Palatino a consiliis intimis

et eiusdem consil. bellici praeses

Natus est 31 decembris anno MDCXXIX

denatus 25 aprilis anno MDCCX

hic suam expectat anastasin

prout pius prudens fortis et constans

et immortalitate dignus eheu

saxum hoc erigi curabant ex fratribus nepotes.

Illustrissimus Dominus Mathias Lauber  
 S. Caes. Mai. a consiliis in mercibus dirigendis  
 nationique Germanicae quae degit  
 hic Venetiis suo tempore fuit  
 consul meritissimus  
 Natus Kaufbeira 27. ianuarii 1627  
 et denatus  
 1710 26 Decembris die Sti. Stephani  
 Venetiis  
 animae requiem precare et lucem  
 perpetuam.

A XVII. század második felében egyébként a következő nevesebb német családok laktak Velenczében:

Auracher (Nürnberg), Burkhard (Zürich), Ebert, Eicheler, Fleischbein (Majna Frankfurt), Haid (Nürnberg), Hopfer (Augsburg), Imhof (Nürnberg), Kechel (Ulm), Langenmantel (Augsburg), Lauber (Kaufbeuern), Mangolt (Kaufbeuern), Möller (Lindau), Pfeffenhauser, Peller (Nürnberg), Pilgram (Memmingen), Pommer, Rottenhofer (Nürnberg), Schmid, Schorer (Augsburg), Sebald.

Valószínű, hogy a felsorolt családok mind hozzájárultak többé-kevésbé a gályarabok és a buccarii vértanúk kiszabadításához.

Kocsi Csergő Bálint a Buccariból kiszabadultakra vonatkozólag a következőket mondja:

Expositi in portu, alii quidem suis viribus diversorium ingredi poterant, sed Stephanus Kallai jam jam moriturus, per pium et fidelem fere per annum hospitem Reverendi Stephani Beregszaszi D. Constantinum Albertum Nobilem Rhaetum ulnarum complexu, in quartam usque contignationem diversorii ad Mariam Formosam deportatus est: et ibidem Vir pius et Doctus, Constantissimus et invictissimus Christi modo nominatus Martyr pie in Domino propter Dominum Anno 1676 Mensis May 24 moritur.

Szóval a Buccariból szabadultakat a velencei Maria Formosa téren levő vendégfogadó negyedik emeletén helyezték el. A Maria Formosa tér mai napig is megvan, s rajta a négyemeletes ház.



Sikerült megállapítnom, hogy miért épen ebbe a szállóba, „diversoriumba“ vitték őket. Steffani Sebestyén következő című kis könyve vezetett nyomra: *Il Faro delle cioe Venetia supplichevole e festiva per la liberatione di Vienna . . . In Venetia. 1684.* Ez a kis munka, amint címe is mutatja, Bécsnek a török ostrom alól történt felszabadításáról szól, s többek közt élénk képét adja azon ünnepélyeknek, amelyeket Bécs felszabadításának örömeire rendeztek. Az 5. lapon így szól:

„Il Campo à Santa Maria Formosa . . . . . era il Teatro ove con piu frequenza confiuivano i popoli al Palaggio del Signor Baron Tassis, Mastro generale delle Poste di Germania, situato in detto Campo, s'affovalano à truppe à truppe, mercanti, botteghieri, operarii, e fino alla mezza notte per il piu da quel Cavagliere accreditatissimo, attendavano i ragguagli, o prosperi o avversi con impazienza si grande, che non e facile esprimerla.“

Ebből az idézetből kitűnik az, hogy a velencei Santa Maria Formosa téren nagy néptömeg gyűlt egybe báró Tassis most Taxis, a póstavállalat tulajdonosának háza elé. Az a diversorium, amelybe a gályarabok szálltak, véleményem szerint tehát ez a póstház volt, mert hiszen közismert tény az, hogy ez időben a nagy városok póstaállomásain egyúttal szállóhelyiségek is voltak a póstakocsikon, vagy hajókon érkezettek vagy elútazni kívánók használatára.

*Balogh Elemér,*  
ev. ref. lelkész.

## Jézus Krisztus a nevelésnek elve.

(2-dik közlemény.)

### B) POSITIV, KIFEJTŐ RÉSZ :

#### A keresztyén vallás lényege.

A keresztyén vallás lényegének előterjesztésével kívánunk felelni azon kérdésre, hogy valjon a keresztyén vallás megfelelő-e nevelési elméletünk központjaként oda állított tiszta éniség álláspontjának, a vallás-erkölcsi jellem eszményének s továbbá, hogy valjon felismerjük-e a keresztyén vallás lényegének kifejtésénél azon erőket, a melyek a jelent állandóan áldólag a haladás irányában meghatározzák.

Ugy látszik azonban, hogy igen bajos a keresztyén vallás lényegének meghatározása, minthogy az, a mit ma keresztyén vallás neve alatt ismerünk, egymással nem egy pontban lényegesen ellenkezik, s az őskeresztyénség forrásai sem oly tiszták, hogy azokban a keresztyén vallást teljességében hiven felismerhetnők.

Ezért habár csak futólag is néhány szót

#### I. a keresztyén vallás történeti forrásairól.

Minden dolog lényege keletkezésében mutatkozik legtisztábban. A felekezeti eltérő felfogás mögött: ott van az evangéliom, a mely nevezetesen synoptikusi alakjában megbízható forrása a keresztyénség keletkezése korának. Lukács evangelista, a ki Domitian (81—96) idejében írta evangéliomát, mint történész fogott tárgyához. Tőle tudjuk (1, 1—4), hogy akkoriban már sokan (*πολλοί*) kísérlettek meg a megbizonyosodott (*τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*) történeti tényeknek rendszeres

összeállítását; tudjuk azt, hogy ezek Jézus kortársainak kezdetől fogva szem és fültanúinak hagyományára támaszkodnak, tudjuk azt, hogy Lukács maga is mind erre támaszkodva, s mindennek kritikailag (*ἰκριβῶς*) utána járva vállalkozott egy teljesen *megbízható* rendszeres (*καθελξῆς*) történet megírására (*ἴνα ἐπιγνῆς περὶ ὧν κατηχήτης λόγων τὴν ἀσφάλειαν*).

Tény az, hogy igen lelkiismeretesen járt el a megbízható hagyomány összeállításában, mivel még stylusát is önmegtadólag megváltoztatja: a megbízható anyagot szószerint adva, oly annyira, hogy az ő evangéliomában egészen határozottan két forrást különböztethetünk meg: t. i. egyiket, a melyet Máté evangelista a *λόγια κριακά*-ban (*λεχθέντα καὶ πραχθέντα*) is használt, s a másikat, a mely a mi Márk evangéliumunkban van meg.<sup>1)</sup>

Megbízható forrással rendelkezünk tehát a keresztyén vallás keletkezése korára nézve synopt. evangéliomainkban.<sup>2)</sup>

Nem tagadjuk azonban, hogy a forrás nem valami bőséges: lényegileg csak is Jézus három éves *galileai* működését tárgyalja, s hogy ezen történeti törzset is mondaszerű, mythikus repkénnyel fonja körül; s végre, hogy a történeti anyagot is oly csudás vonással látja el, a mely mi bennünk nem kelt nagy bizalmat történeti megbízhatósága iránt.

Közelebb azonban tekintve ezen aggodalmaskodó ellenvetéseket: azokat elejthetjük, sőt részben éppen ezek tanuskodnak az anyag történeti megbízhatósága mellett.

Nem volna Jézus a történetnek, az emberiségnek providenciális alakja, ha életének homályba burkolt szakát mythosok, mondák nem fonnák körül. Vallási herosokkal szemben szükségyszerűleg érvényesül annak tudata, hogy őket létükben a

<sup>1)</sup> Ugyancsak ily lelkiismeretességgel járt el evangéliomát folytató „Apostoli cselekedetek“ művében, a hol is az egyes forrásműveket szintén szorosán megkülönböztethetjük.

<sup>2)</sup> János evangélioma a megdicsőült Urat, mint *λόγος*-t emeli minden emberi fölé, megfosztva Jézust emberi vonásaitól, s a közvellenségében meghatározható jóságos és emberi tény is kiszámított isteninek tüntetve fel. (A csudák epideuktikus jellege, nevezetesen Lázarus feltámasztása stb.)

közönséges történeti pragmatika meg nem magyarázza, s hogy a mulandóság természeti törvénye fölöttük haláluk után nem győzedelmeskedhetik. Ezen minden eredeti elmére egyaránt álló igazság szüli a nagy férfiak születését megelőző és kísérő, valamint a halálát kísérő mythikus elbeszéléseket, egy feltétlenül igaz eszmének materializálását. Nem lett volna Jézus az, a ki volt, ha ily elbeszélések nem keletkeztek volna hiveiben. Jézus vallási jelentőségét, hatásának hiveiben való visszhangját látjuk a mythosokban.

Értjük továbbá — különösen Jézus korában az evangéliumi történetnek más különben is csudás vonásokkal való ellátását. Az akkori kor más szemmel nézte a csudákat, mint a mienk. A csuda fogalma még nem különült el a csudástól; s a csuda nem jutott, úgy a mint ma, a természetivel, az észszerűvel ellenkezésbe. A proféták csudatevéssel legitimálták küldetésüket; a kor az istenes embertől emberfelettit, csudát követelt. Kiemelkedő nagy személyiségek, a kik nem annyira elméletük, mint személyiségük ereje alapján hatnak — még ma is csudaszerű, suggeráló, szellemi uton testet is gyógyító hatást létesítenek. Nincs tehát mit csudálkozni a fölött, hogy az evangéliumok is bizonyos előszeretettel mutatják be Krisztus csudatetteit. <sup>1)</sup>

Ilyen viszonyok közt relációjuk hitelességét nagyon is emeli az a körülmény, hogy a csudák ily felfogása daczára mégis közlik azt, hogy Jézus maga a csudát nem becsülte sokra, sőt egyenesen kicsinyelte s a csuda-kivánást rosszalta Mt. 12, 39. 16, 4; sőt még azt is közlik, hogy Jézus, mivel hogy nem talált hitet, *nem is volt képes* csudát is végezni. Mt. 13, 57. 58. A szerző ön-maga ellen szól, de mégis közli a hitelességében *éppen e miatt emelkedő tényt.*

Vannak különben a csudákon kívül a synoptikus evangéliumokban is még oly tények, a melyeknek keletkezését a korviszonyok magyarázzák s melyeknek hiteles voltát magok az

<sup>1)</sup> Nagyon megfigyelendő azonban a synoptikusoknál és János evangéliománál a csudának a jelentősége.

Mig amazoknál a csuda a hitnek egyrészt s másrészt a könyörülő szeretetnek gyermeke: addig Jánosnál az istennek inkább önző kijelentése.

evangéliomok is megczáfolják. Ezek közé tartoznak az eschatologiai jövendölések. A korviszonyok magyarázzák meg, hogy az *eschatologia* az evangéliomokban, nevezetesen Máté evangéliomában nagy tért foglal el. Minél kétségbe ejtőbb a jelen: annál élénkebben tűnik fel egy jobb kornak a képe. A zsidó a multba e jobb kort nem helyezheté; nem engedé ezt meg vallásának *ígéreti* jellege, *jövöre való irányulása*. Á létező állapot azonban oly végtelen rossz volt, hogy természetes alapon kifejlődő utopistikus képek nem keletkezhettek. Egy természet és történet fölötti hatalom: Isten létesít egy oly országot, a mely e földivel szemben a túlnanban nyeri valóságát s mely országba az egyesek csak is nagy katasztrófa utján, a *végítélet* utján juthatnak be. A bűnösök lakolnak, az isteni küldött hivei pedig eme túlnanban laknak boldogan.

Igen természetes, hogy a nyomor, az üldöztetés a túlnanban eme képét csak még inkább kiszínezte úgy, hogy e képnél igen bajos megállapítani, hogy mennyiben osztozkodott Jézus az ő korának e felfogásában s nevezetesen, hogy a képnek mely szinei az elnyomottak fantáziájának vetítései.<sup>1)</sup> Igen természetes

---

<sup>1)</sup> Feltéve, hogy Jézus ezen túlnani képzeteket hirdette volna: ezen képzetek határozottan nem voltak az ő sajátos képzetei, hanem korának képzetei. Külömben én teljesen kizártnak tartom, hogy Jézus ezen eschatologikus képzeteket hirdette, avagy azok elhívésében osztozkodott volna kortársaival, nevezetesen nem azokban, a melyeket Máté evangélioma szerint Jézus egyenesen hirdetett.

Egyenes képtelenség az, hogy ugyanaz, a ki mint *orvos jő*, ki hivatását abban látja, hogy a bűnösökön és bajosokon könyörüljön, lehetőleg mindenkin segítsen: hogy ugyanaz mint kérlelhetlen ítélő, elkárhoztató bíró jelenjék meg. Mt. 14, 28. s köv.

Lehetetlen, hogy ugyanaz, a ki az alázatosságot, a szerénységet, a gyermeki lelkület egyszerűségét prédikálja, hogy ugyanaz a legnagyobb pompával, dicsőséges széken ülve jelenjék meg. Mt. 25, 31 s köv. 19, 28. 29.

Lehetetlen, hogy ugyanaz, a ki tanítványainak a kölcsönös szolgálás elvét hirdeti: hogy ugyanaz Zebedeus fiainak anyját egy Isten által elkészített rangfokozattal (t. i. hogy ki ül majd Krisztusnak jobbja és balja felül) vigasztalja. Mt. 20, 20—23. Lehetetlen, hogy ugyanaz, a ki az üdvözülhetést tisztán csakis Istentől teszi függővé — s így az ember részéről a teljes szerénységet és aphasiát követeli: hogy ugyanaz — a tanítványok nevében

végre, hogy az üldöztetés korában, akkor midőn immár a helyzet erkölcsileg, de fizikailag is elviselhetetlennek, gonoszságában és szorongatott voltában immár magasabbra nem fokozhatónak mutatkozott, hogy ily időben a szabadulásnak, az új rend felállításaának, a végítélet alapján Isten országa megalapításának kora a *legközelebb* időpontban bekövetkezőnek tünt fel. Igen bajos e tekintetben is a Krisztusnak tulajdonított szavakat igazán neki betudni.<sup>1)</sup>

Végre ezen nem hitelesek közé tartoznak még nevezetesen Máté evangéliomában azon részletek, a melyek már az egyházi fegyelemnek, rendnek megalakulását s magának az egyház funkcionainak magikus hatásában való hitet feltételezik. E részletek éppen azért későbbi korból kerültek be az evangéliomba, Krisztus szájába.<sup>2)</sup>

---

kérdő Péter számára a tanítványokat a palingenesia idejében 12 székre ültesse, a végett, hogy ők ítéljenek Izráel 12 törzse fölött. Mt. 19, 28. 29.

<sup>1)</sup> Ezen felfogást megczáfolják magának, Jézusnak egyes kijelentései, a melyek evangélioma szellemével teljesen egyeznek. Kovászhoz hasonlítja a mennyek országát, a mely lassan, fokozatosan hatja át e világot (Mt. 13, 33); más helyütt mustármaghoz, a mely lassanként legnagyobb zöldséggé, sőt fává növekszik (13, 32). Nem látják előbb, míg nem mondják a profétákat üldöző, megölő és kövező jeruzsalemíták: Áldott ki jó az Úr nevében Mt. 23, 39. Ezen lehetőleg távol eső korig együtt érik a konkoly a gabonával (13, 29) az itéletre.

Ezzel szemben ugyancsak Mt.-nál vannak oly helyek, a melyek a végítélet napját rögtön, hirtelen bekövetkezőnek mondják (24. fej.) s leghatározottabban felveszik, hogy a létező nemzedék e napot megéli (24, 33. 34), hogy némelyek az itt állók közül a halált meg nem ízelelik, míg nem látandják jönni az ember fiát királyságában (16, 28.), sőt a térítő utra kiküldött tanítványait Jézus Mt. ev. szerint biztosítja, hogy be sem járják Izráel városait, — s már is elérkezik az ember fia (10, 23).

Ezek ki nem egyenlíthető ellenmondások.

<sup>2)</sup> Mt. 18, 15–17-ben fokozatos egyházi fegyelem gyakorlásról van szó. E szavak itt is az *összefüggés* szerint magyarázandók és itélendők meg. Jézus az előzőkben elmondja gyönyörű példázatát az elveszett juhról; a pásztor a 99-et ott hagyja s keresi azt az egy elveszettet s nem nyugszik, míg azt meg nem találja. Éppen így nem akarja Isten azt, hogy a kicsinyek közül csak egy is elveszzen.

Ezen kereső, mentő, minden mást otthagyo, az eltévedt után fáradozo

Az evang. történet hitelességét végre emeli, hogy a synoptikusok majdnem kizárólag Jézusnak galileai szereplését adják, holott — ha irányzatos lenne elbeszélésük — bizonyára judaeai szereplését emelték volna leginkább.

Megbízható történeti forrással rendelkezünk tehát bár végre azt sem tagadjuk, hogy nevezetesen Máté evangéliomában a szerző azon igyekezete, mely szerint Jézust úgy tünteti fel mint az Ó-Testamentum messiási jövendölésének betöltését — némi tendenciát hoz be a történetbe, a melyet azonban felismerve — kritikailag ellensúlyozhatunk. (Strauss volt e vonatkozások feltalálásában mester.)

De nem csak megbízható, hanem *elégleges bő* forrással is rendelkezünk a keresztyén vallás felismerésére nézve. Igaz ugyan, hogy Jézust illetőleg lényegileg csak is három év működése van előttünk: de igaz az is,

1. hogy ezen három év éppen azt mutatja be, a mire készült ez időszak előtt; azt, a mi az ő hivatása, isteni célgondolata, tehát lényege; hogy ezt nem csak szóval terjeszté

szerepet után, mely semmiféle kalauzra utasításra sem szorul: következik a gyülekezeti rendezett életet feltételező fegyelmezésnek következő receptje:

1. „Ha vétend ellened atyád fia (quo jure), eredj, dorgáld meg őt egyedül 4 szem között: ha szódat fogadja, megnyerted atyád fiát.

2. Ha pedig szódat nem fogadja, végy melléd még egy-két embert, hogy két tanunak vagy háromnak vallomására birjon érvénnyel minden ügy.

3. Ha pedig nem hajt reájuk, mondd el a gyülekezetnek (!);

4. hogy ha a gyülekezetnek sem fogadja a szavát, olyannak tekintsd mint valamely *pogányt* vagy *vámszedőt*.”

Ezt Krisztus mondta volna!!? ugyanaz, a ki a törvényszerűségtől, a külső pressiótól, a tanuknak, a gyülekezetnek pressiójától megakartá menteni — sürgetve az érzületet — a belső függetlenséget?!

s az a Krisztus, kit a gyülekezet, a synagoga kiűzött és nem tudott méltányolni, s ki még maga külön gyülekezetet nem szervezett: ő citáltatja az atyafiút a gyülekezet elé?!

és továbbá szervezett, rendezett gyülekezet nélkül kinek jutna eszébe yalakit a gyülekezetnek feladni, illetőleg arra gondolni, hogy a feladatra ezen gyülekezet hason, amaz a gyülekezetnek engedelmeskedjék: de végre — és pedig éppen ezt tartom legfontosabbnak — az a Krisztus, ki a pharisaeusok és képmutatók megbotránkozására a bűnösök és a vámszedők társaságában időzött, ki azt mondta, hogy ő éppen a betegekhez jött orvosként: ugyan az

elé, hanem szavait tettekkel, szenvedésével, halálával is megpecsételte;

2. igaz az is, hogy Jézus életét — elvi, történeti jelentőségénél fogva — nem csak ez a három év zárja le, hanem visszatükrözi az ő szellemét azon hatás is, a melyet ő környezetére, nevezetesen az őskeresztyénségre gyakorolt. Kisszerű annak élete, s alantas annak tanítása, a kit és a mit 3 év lezár. Történeti nagyszabású személyiségnek élni kell halála után is a történetben s a tannak, a mely nem befejezett rendszer, hanem életelv — hatni kell az utókorban mint éltető, folyton növekedő, érvényesülő erőnek. Krisztus maga is vigasztalja tanítványait a szent szellemmel, a mely őket majdan megtanítja arra, a mi ma még az ő hirdetésében homályos.

E szerint éppenséggel sem áll az, hogy a keresztyén vallás lényegének megismeréséhez teljesen elégséges az evangéliom, a szentírás. Krisztus szellemét a történetben való hatásában is ismerni kell, hogy annak jelentőségét felismerjük: de más részt nem szabad arról sem megfeledkezni, hogy Krisztus szellemé-

---

a Jézus absolute nem mondhatta, hogy azt, ki a gyülekezet előtt meg nem hajol, tekintsük pogánynak vagy vámszedőnek, illetőleg vele éppenséggel se közlekedjünk. Az egyházas fegyelem közben ez a jézusi szellem és tan eltorzulása. Külömben a többi evangéliomokban erről nincs is szó.

Az egyházi fegyelem és üldözés közben a vezetők befolyása emelkedésével érthető, hogy az egyházat vezető egyének működésének magikus befolyás tulajdonítatik. Krisztus alázattal meghajol Isten akarata előtt. Önzően imádkozik a halál közelében életéért, s fájdalommal sóhajt fel a keresztfán, hogy Isten őt elhagyta; s ime az a Krisztus, ki ezen alárendelésben kívánata s imája daczára mégis kénytelen érezni az ima tárgya nem teljesíthetésének, sőt az elhagyatottságnak keserűségét: ugyanez a Krisztus azt mondhatja, hogy azok a gyarló emberek, mint Péter és társai — bármiért is imádkozzanak, hogy mind az megadatik nekik?! (Mt. 18, <sup>19</sup> 20.). Sőt ugyanaz a Krisztus, ki éppen Péternek állhatatlan, sanguinikus szellemi irányzatát ismerte, ki őt szívének Isten ellenes kívánatai miatt, mint *Sátánt* megdorgálja (Mt. 16; <sup>23</sup> 23.), s ugyanaz a Krisztus, ki az ember üdvözíthetését kizárólag Istennek tartja fenn (Mt. 19, <sup>26</sup> 26.): ugyanaz a Krisztus egy Péternek adja meg a menynek kulcsát, s tanítványaira bizza azt, hogy ők döntsenek az üdvözülhetés fölött itt a földön és a mennyországban?! (Mt. 16, 18. és 18, <sup>18</sup> 18—20.) Ezek képtelenségek, a korán mutatkozó hierarchikus irány ízléstelenségei. (Külömben ez is csak Mt.-nál van meg így és Ján. 20, <sup>23</sup> 23.).



nek a történetben való érvényesülése csak annyiban megbízható, a mennyiben egyezik az evangéliomban feltűnővel. Ez lévén a kriterium, lényegileg csakis a synoptikus evangéliomokra támaszkodva igyekszünk a keresztyén vallás lényegét felmutatni.

## II. Jézus Krisztus evangéliomának alap gondolata.

Jézus központi jelentősége abban áll, hogy az ő személyiségében és személyi jellegű tanában elvileg győzedelmeskedett a tiszta éniség álláspontja az érzéki, valamint a történeti éniség ellentétei fölött. Sem az egyik, sem a másik álláspont magában véve nem felel meg az igazi emberinek; még csak Istenben érvényesülhet mindkét álláspontnak igaz mozzanata; még csak Istenben és az ő országában nyugodhatik meg éppúgy az egyes, valamint a közösség; benne szűnnek meg az embert gyötrő ellentétek a függés és szabadság, a determinismus és indeterminismus, a vallási és erkölcsi, az altruismus és egoismus ellentétei; s benne létesül végre a mást is boldogító boldogság.

Krisztus álláspontján magában véve semmiféle ember, semmiféle intézmény sem lehet jó. Ő maga sem jó; visszautasítja e jelzőt, mint egyetlenegy emberre sem illőt, mint csak is Istennek praerogativumát. Isten a magában véve jó (Mt. 19, 17). Jézus maga is *törekszik* a jó felé, ő maga is csak *küzdő*. Küzdött, míg hivatását megtalálta, míg felküzdötte magát ezen theocentrikus álláspontra s még ezen állásponton is mily gyakran érezte a visszavonulást, az imában való concentratio és megerősítés szükségességét; s mily küzdelmébe került, míg megnyugodhatott végre is az övével ellenkező isteni akaratban s mily keserűen tapasztalta a keresztfán — végső fájdalmai közben Istentől való elhagyottságának érzelmeit.

Hogy ezen küzdelem, nevezetesen a felküzdés valóban komoly volt: ezt a keresztelés és a kisértésnek története mutatja, amint e két esemény mind a 3 evangéliomban egyformán (Márknál a kisértés közelebb nem részletezve) megvan.

Egyhangúlag vallanak az evangéliomok a mellett, hogy a

ker. Jánosféle keresztelés a bűn bevallásával járt, s hogy annak célja a megtérés volt, illetőleg a bűnök bocsánata.<sup>1)</sup>

Ha már most igaz ez: úgy tagadhatlan, hogy Jézus is midőn ezen keresztelésnek alávetette magát bűneit bevallotta a *μετανοία*-nak, illetőleg a bűnök bocsánatának célzatával.

Márk és Lukács ezt egészen természetesnek találja: ellenben Máté evangéliomában a szerző kiérzi e tény erkölcsi élet s így ezen relatio szerint Ker. János vonakodik Jézust megkeresztelni és pedig azért, mivel inkább Ker. János szorul arra, hogy ő kereszteltesse meg magát Jézustól (ki különben akkor még nem keresztelt). Az apokriph evangéliomok még inkább igyekeznek e tényt szépíteni.

Ezen *keresztelésnek* a Jézus személyiségére, életére kiható nagy jelentősége van.

Ker. János igazi profétai alak volt; az Ó. T.-i ethnikus alapból kinőtt *ethikus*, hatalmas iránynak utolsó képviselője. Ő a ker. vallásnak Kantja, ki az erkölcsi törvénynek feltétlen voltát kérlelhetlenül — kimélet nélkül bárkivel szemben is hirdeti: — de új szellemet új melegséget, mely e törvényt örömmel követné, nem ad.

Az ő működése lényegében negatív. Nincs senkinek sem joga ethikai szempontból Istennel szemben arra hivatkozni, hogy ő zsidó,<sup>1</sup> hogy Ábrahámnak ivadéka: Isten a kőből is teremthet magának fiaikat. Nincs senkinek sem joga társadalmi állására hivatkozva — embertársait károsítani. Az ethikai törvény *egy* — Herodesre és a pharizeusokra nézve épp úgy, mint a katonákra, a kereskedőkre, a közemberre nézve. A nemzetiségi és társadalmi kiváltságnak nincs immár értelme. Az önzést az érzéki természetet eme történeti hatalmakkal hiába leplezik. A takaró épp

<sup>1)</sup> Mt. 3, 6. *βαπτίζοντο . . . εξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*  
11. vers. *ἐγὼ ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν.* —

Mc. 1, 1. János keresztel *κηρῦσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*

5. vers. Jánosnál megkeresztelkedének . . . *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.* —

Lukács 3, 3. *κηρῦσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* —

úgy, mint a mit az eltakar, Isten előtt semmis, illetőleg rossz. Az igazságosság hideg vizével hűti le az ethnikus, az érzéki és a történeti én törekvéseit: de a törvény teljesítésének szellemét és melegét (*πνεῦμα* és *πῦρ*) a jónak lelkes szeretetét nem adja; csak is előkészíti azt.

Jézus midőn magát ezen jánosi keresztelésnek aláveti — elismeri a jánosi ténykedésnek üdvoeconomicsai — üdvtörténeti fontosságát, elismeri azt, hogy ezen ténykedés a vallási és erkölcsi életnek egy szükségszerű fejlődési fokozata, a melyen mindenkinek át kell mennie.<sup>1)</sup>

Hogy pedig magára Jézusra nézve is eme keresztelés nem volt csakis formalitás: erről bizonyosságot tesznek egyrészt a keresztelést kísérő és követő események. A keresztelés előtt is kereste ő az Istent, benne élt. Felismerte szívének jóságával, elméjének az írásba való elmélyedésével és a természet szemlélésekor Istenben az atyát, úgy hogy vallási nagykorosításakor Jeruzsálemben mindenről megfeledkezve: itt Istennek templomától, annak tanítóitól alig tudott elválni. Oly természetesnek tartotta, hogy atyja házában hallgassa és kérdezze az írástudókat. (Lk. 2, 46–49). Az otthoni csendes foglalkozás ezen revelatiót mélyítette. Otthon érezte magát Isten házában, Isten világában: megtalálta Istenben atyját.

S most ime a keresztelés kíséretében, a miután egész népével együtt saját végessége s bűnössége tudatában Isten előtt leborult, s elmerült a bűnt megbocsátó keresztelés hullámaiba s imában felemelkedett Istenhez (Lk. 3, 21): megnyílik előtte az ég s ő hallja *fiú* szívének visszhangját az *atya* kijelentő szavában: Te vagy az én kedves fiam, a kiben gyönyörködöm.<sup>2)</sup>

Eddig tudta, hogy Isten az ő atyja; most megtudja s tapasztalja azt, hogy ő meg Istennek kedvelt fia, a kinek életében,

<sup>1)</sup> Ezen gondolatot fejezi ki Mt. evang. midőn Jézus a vonakodó János aggodalmait e szavakkal szünteti meg: *ἄφες ἄρτι οὕτως γὰρ πρέπειν ἔστι ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφήσιν αὐτόν.* (Mt. 3., 15.)

<sup>2)</sup> Így Mk. és Lk.-nál, míg ellenben Mt. evang. a kijelentésnek subj. értékét már is általánosítja és e kijelentésnek objectiv jelentőséget tulajdonít: „Ez az én kedves fiam“ stb.

lelkében Isten gyönyörködik; s kinek éppen ezért különös sajátos hivatása, hogy ezen atyát, ezen szerető atyát hirdesse. Így lett az Isten előtt való megalázásnak percze az Isten által való felmagasztaltatás szülő órája. A bűn és baj mélysége nyitja meg Isten kegyelme tényének magassága tudatát. Wer nie sein Brod mit Thränen ass . . . . der kennt Euch nicht Ihr himmlischen Mächte. Isten szelleme ama galambhoz hasonlóan, a mely a világteremtésekor életkeltőleg a Chaos fölött lebegett, szállta meg őt is a kereszteléskor, hogy az Isten fiúságnak ő benne levő eszméjét minden zavaros elemtől menten kiköltse, kialakítsa.<sup>1)</sup>

Ezen természetes nagy küzdelmet vivta Krisztus a keresztelést követő kísértés történetében, melyben az Istenfiúság érvényesítésénél az érzéki és történeti én rugói kívánták a maguk részét.

Kihaszználja-e önzően a maga érdekében ezen Istenfiúságot, úgy hogy minden a természet (a kő legyen az ő kedvéért kenyérré Lk. 4, 3. Mt. 4, 3.) és a szellem (az angyalok is neki szolgáljanak, hogy lábát meg ne üsse Mt. 4, 5. Lk. 4, 9-12. = érzéki én.) világ neki szolgáljon: avagy vesse magát alá a világ köznézetének s ezen hódolat útján szerezzon ambíciója elismeretést, hatalmat és dicsőséget: (A világ urának, a Sátánnak hódoljon, ezt imádja és ekkor őt fogja a világ elismerni és dicsőíteni Mt. 4, 8. Lk. 4, 5-8. = történeti én): ez volt az érzéki és történeti éniség talajáról kiemelkedő kérdés

Jézus a leghatározottabban visszautasítja az Istenfiúság ily irányú érvényesítését. Vége az egocentrismusnak, de vége az egyoldalú altruismus hódolatának, az ön, valamint a más istenítésének, imádásának. *Csak egy az Úr*: őt kell imádni, neki kell hódolni, őt kell szolgálni. Ő táplál minket az ő igéivel s a testiek hiányát sem fogjuk érezni. E küzdelem közben érvényesült hivatásérzete, a mely szerint ő mint Istennek nem egyszerű prófétája, vagy küldötte, hanem mint Istennek fia hirdesse Istent, mint szerető, az embert éltető atyát ezen hivatásérzete mint *sajátos isteni célgondolat* hatotta át Jézus egész lényét. Már keresztelése

<sup>1)</sup> וְיִרְיֶה אֱלֹהִים מִבְּרָחַת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם Gen. 1, 2.

előtt ismerte ő Istent, mint atyát, úgy hogy nem személyiségének rázkódtatásával, rögtöni megtéréssel, hanem eddigi fejlődésének következményeként — jutott a keresztelekor — ezen önmagába való szállás idejében arra a tudatra, hogy ő meg Istennek a fia, s hogy eme Istenfiúság tudatának kifejtése, hirdetése az ő hivatása, életfeladata.

Nincs okunk, hogy kétségbe vonjuk az ἀκριβῶς καθεξῆς író Lukács evangéliomának azon adatait, amelyek Jézus ifjú korára vonatkoznak, s melyek Jézusról azt állítják, hogy fejlődése a bölcseségben és az Isten és ember előtti kegyelemben való növekedése volt.<sup>1)</sup> Nem zárkózott el az emberek elől, nem élte sem a rideg asketának,<sup>2)</sup> sem a betű tudósnak<sup>3)</sup> különczködő életét.

<sup>1)</sup> Érdekes Lukács evangéliomában Ker. János és Jézus fejlődésének ismertetésében a különbség.

Ker. Jánosról: Lk. 1, 80 τὸ παιδίον ἠΐσαυεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι szelleme szerint erősödék és volt a pusztában mind addig, míg fel nem lépett Izrael előtt.

Jézusról és pd. a csecsemő korától kezdve: τὸ παιδίον ἠΐσαυεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληροῦμενον σοφίας καὶ χάριτος θεοῦ ἢ ἐπ' αὐτό. Lk. 2, 40.

a 12-dik évtől kezdve: καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώποις. Lk. 2, 52

<sup>2)</sup> Voltak, kik Jézust essenusnak mondták, vagy legalább azt állították róla, hogy ezek körében nevelkedett fel. Az essenusok visszavonultak az emberi társaságtól, sőt a társadalomtól is, a végett, hogy külsőleg tiszták maradjanak a világ szennyjétől; külön laktak, naponta mosakodtak, gyakran böjtöltek. Ker. Jánosban van némi rokon vonás: csak hogy nem többet magával, hanem egyedül vonul vissza s a pusztába ama külsőségek mögé buvó gyöngye alakok helyett egy edzett, mindenkivel érintkező, kiméletlenül a szent törvényt hirdető s az emberek életére alkalmazó nyilvános életet élő hatalmas alak. Még kevésbé illik az essenusus jelleme Jézusra. Jézus csak hivatás-érzetének tisztázására, de nem érvényesítése végett vonul rövid időre a magányba; a bűnösökkel lakik és étkezik; nem a víz, hanem a szellem, a tűz játszik életében szerepet, s nem csak ő, hanem övéi sem böjtölnek. Ha csak később csapott volna át az essenusok ellenkezőjébe: úgy az essenusok ellen küzdött volna, s bizonyára reflektált volna — akár az ő, akár környezete életének ily fordulatra. A renegát soha sem szenvedély nélküli.

<sup>3)</sup> De a rabbik iskolájának sem volt hivatálsruer tagja. A 12 évesnek jeruzsálemi templomi jelenete mutatja ugyan, hogy a szentírás magyarázata őt komolyan foglalkoztatta; hogy nem csak mint hallgató, hanem mint kérdő

Istenben megnyugvó szíve nem homályosítja el szemeit, hogy ne lássa a természet és az ember életének változatosságát, meg ne figyelje annak sajátosságát s ne vegyen részt az élet örömeiben.<sup>1)</sup> Csak is az ily egyenletes, harmonikus fejlődésnek felvétele

és felelő vett részt minden másról megfeledkezetten a vitaközösben: de theocentrikus lelke nem engedte meg, hogy az iskolaszűrűség csapásán kisserűleg haladjon, hogy akár a kérdésekre, akár a megoldási módra nézve az irástudók gyakorlatát kövesse. Nagyszabású elmélyedés volt az ő elmélyedése. A központi gondolatok világosan állottak előtte s a casuistica hálót e világosságban gyökerező erejével könnyen széttépte. Feleletei mindig meglepők voltak. Az ő vágásait ellenségei nem voltak képesek felfogni, mert az iskolai vivással teljesen ellenkeztek. Feleleteire elnémultak. Viszont pedig ő is tett néha-néha egy-egy kérdést ő hozzájuk s ime ezen kérdések is annyira összefüggtek az üdvoeconomia főkérdéseivel, annyira nem tartoztak a részletekbe elmerült iskola keretébe, hogy az irástudók ismét meglepetve hallgattak. (Mt. 22, <sup>42</sup>. Mk. 12, <sup>35</sup>. Lk. 20, <sup>41</sup>. stb.) A hallgatóság azért is bámulta a tanítását, mert hatalmas volt az ő szava (Lk. 4, <sup>32</sup>), mert szabadon uralkodott hivatásszerűen anyaga fölött (*ὡς ἐξουσίαν ἔχων*) és nem beszélt úgy, mint az irástudók (Mt. 7, <sup>29</sup>. Mk. 1, <sup>28</sup>)

Mily nagy a különbség Jézus és Pál apostol, mint exegeták közt! Jézusnál általános emberi formákban mozog az írás magyarázata, míg Pál apostol igazán rabbinistikus körmönfonsággal okoskodik. Jézusnál az alaptan emberi, mindenki megérti azt, míg Pál apostolnál még az alaptan is zsidós, úgy hogy csak is az, ki az elégtétel, megváltás zsidó dogmáit ismeri, képes Pál alaptanát is megérteni: Jézus — ember; Pál apostol — theologus.

<sup>1)</sup> Ezen nagyszabású és hatalmas írásmagyarázattal függ össze, hogy Jézus tekintete teljesen szabad marad, s elfogulatlanul, theocentrikus szemmel nyugodtan nézheti a természet és ember életének változatos, még kisserűségében is kedves és jelentős vonásait: míg a czéhbeli theologus tárgyába való elmélyedése érdekében behunyja szemeit a világ képei előtt vagy legalább látva nem lát, hallva nem hall, elveszti érzékét a természet és az ember élete iránt. Jézus ellenben szemléli a jók és gonoszok fölött éltetőleg és áldásosan elhaladó világtító és melegítő napot; elmereng az alkonyat szél és esőt jelző pirjának látásában, megfigyeli a fügefa növést, termését, a mustármagnak terebélyes fává való fejlődését; gyönyörködik a mező liliomának pompájában; a szőlőtő pedig venyigéivel egy magasabb szellemi egység symbolumává válik; letelepedik majd a síkságon, majd Genezáreth tavának lejtőin; a háborgó tó is bizalmasa, álmaiban nem zavarja. A szeretet szemeivel nézi az égi madarakat a lombok közt, s a csirkéit egybegyűjtő anyatyuk aggodalmait, követi a rókát odujában, a hol üldözött élete nyugtot lel; még a keringő, baljóslatú keselyűk és sasok gyülekezése sem kerüli el figyelmét.

magyarázza meg Jézus történeti szereplése idejében azt a derültséget, pártföldröttséget, azt a souveraenitást az Irással szemben, azt a nyílt emberi megfigyelést a természettel szemben, és az odaadó természetes bizalmat az emberek részéről és az ügyesbajos emberekre gyakorolt egyetlen nagy hatást.

Az ártatlanságában, közvetlenségében, bizalmában megható gyermek a mennyország polgárának eszményévé válik; a magvető, az arató a szellemi magvetés és aratás jelentős képévé. A napszámos a vásártéren, a szőlőbirtokos vinczellérjeivel, a hű pásztor eltévedt és végre megtalált bárányával, a halász kivetett hálójával, az építész fundamentomos épületével, a kereskedő gyöngyeivel, az önhitt farizeus mutatós öltözetével és fellépésével és a szerényen meghuzódó vámszedő büntudatával, a proféták sirját ékítő, de ezek szellemét üldöző papok, az önmagától eltelt s azért más nyomorát nem látó levita a könyörületes samaritanus mellett; az igaztalan bíró; s benne a házban az atya correct és tékozló fiával; az anya gyermekének egyetlen szeretetével, házi gondjaival a buza, liszt és kovász körül; végre a szegény özvegy feljárnlott utolsó garasával, elveszett drachmájával; a háznak vigságai, a völegény nyelv elmulatozó násznép, a gazdag lakmározása és a nyomorék koldus sorsa, a lakodalom előkészítése és rendje, a halott megsiratása: mind ezen megfigyelt dolgok egy szellemi országnak átsugárzó képei! minden Isten országa szolgálatába kerül, egy magasabb ország rendjét jelképezi; úgy hogy egészen természetesen hasonlatokban ömlik Jézus beszéde, oly beszédben, melyet a halló bármely társadalmi osztályhoz tartozzék is nem csak hall, hanem meg is ért, ellenben a lelketlen hallva mitsem hall, látva mitsem lát. (Mt. 13, 13. 34. Mk. 4, 33. 34.). Igy valóban csak az beszélhet, kinek isteni *ἐξουσία*-ja van, ki mivel mindenben Istent lát, úgy mint Isten mindent is láthat. (A természetre és az emberi viszonyokra való vonatkozásokat Jézus beszédében gyönyörűen, autopsia és tudományos utánjárás alapján fejtegeti Ludwig Schneller: „Kennst du das Land?“ című munkájában. Mint betlehemi lelkész írta e szép művet.)

S beszédjének megfelelnek tettei. Bizalomban csak is az részesülhet, a ki önmagából, énjének szűk köréből kilép s másnak lelki állapotába belehelyezkedik, azzal egyet érez. Ezen életközösség a bizalomnak alapja. Feltétlenné, hegyet mozgató hitté válik e bizalom, ha bizalmunk tárgya magasan fölöttünk áll és az életközösség alapján új életerő forrásává válik. A rabbi a tudósnak iskolája és elmélete köréből ki nem lép s nem képes mást egyéni sajátossága szerint megérteni. Jézus éppen ezen egyéninek látásában, más lelki állapotának megértésében volt oly nagy. Ez volt alapja azon *ἐξουσία*-nak, a melylyel végezte azon istenes műveket, azon csudákat, a melyek a szellemi és lelki nagyságnak suggerált kísérői. A személyivé vált ismeret és isteni erő — csudákat művelt.

Egy tiszta theocentrikus élet áll előttünk, de az ő Istene nem a szenvedély, hanem a szeretet Istene, nem az igazságosságot kérlelhetlenül nyomozó és exequáló, hanem a kegyelmet szívesen nyújtó és gyakorló Isten; nem az, ki hidegen tekint az emberi cselekvés gyümölcsére; nem számlálja elő a tetteket, hanem számol az érülettel; ki nem bíró, hanem atya. Csak az ily Istenben megnyugvó lélek élheti azt az önálló s mégis minden iránt érdeklődő, mindenkin szeretettel segítő, hivatását minden akadályok daczára hiven teljesítő életet, mint a minőt Jézus élt előttünk.

S mind ennek daczára Ő is érezte Istennel szemben véges-ségével s a fejlődéssel járó életének gyarlóságát. Magában véve csak Isten jó; az ember csak a mennyiben az isteni élet és erő részese, a mennyiben az ő sajátos létének alapjául szolgáló isteni célgondolat vezérli, a mely Istenben nyugvó imaéletben tisztul földi salakjától és erősödik meg a hivatás munkájára. Mennyire megható, midőn még Jézust is a haláltól való horror naturalisában küzködve látjuk, midőn az ő akaratját szembesíti az istenivel, de csak hogy a magáéről lemondjon; s midőn a keresztfán Istentől elhagyottnak érzi magát, de csak hogy lelkét Istenre bizza és a consummatum győzelmi tudatával fejezze be életét. Ily életben ezen csakhamar leküzdött végességi, gyarlósági mozzanatok — a legmeghatóbbak, mivel csak az, ki igazán ember volt, lehet isteni életével vezérünk, szellemével a mi életünknek életelve.

Ezen Istenben gyökerező sajátos életet Isten országa építése érdekében terjeszti elő Jézus *tanában* valamint *életében*. Ezen Istenhez való viszonyában gyökerezik épp úgy az individualismus, valamint az universalismus, s így tehát a szerves egész elvének feltétlen követelménye.

*Ugyanily* elvi álláspontot kíván Jézus minden *hivétől*. Az ember eszménye Isten. „Legyetek (ἔσθε) tökéletesek mint mennyei atyátok tökéletes“ (Mt. 5, 48). Ő az egyedül jó; csak ő lehet a mi nemes törekvéseink célja. (Mt. 19, 18).

A cél azonban csak is megközelítő haladás mellett cél; elérve — megszűnt célnak lenni.



Innen érthető, hogy Jézus mit és kitsem ítél el keményebben, mint az úgynevezett tökéleteseket, azokat, a kik úgy vélekednek, hogy ők teljesen elégségesek, teljesen jók, úgy hogy ők maguk lehetnek mások elítélésének mértékei: ellenben boldogoknak mondja azokat, kik végességük, gyarlóságuk tudatában bánkódnak, kik szerények, békések mással, még üldözőikkel szemben is, a kik lelkük központját, szívüket tisztán megőrzik az isteni hatás befogadására; de másrészt nem nyugodnak, nem pihennek, elméjük minden gondolatát és törekvését egy célnak szolgálatába helyezik: az isteni tökély, a *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* birtokolása végett.

A lélek ily állapotához, irányzatához köti Jézus a boldogságot. Ezen állapot, ezen irányzat az emberre nézve a normális.

De nagyon jól tudja Jézus azt is, hogy a normális embert alkotó vonások nem fordulnak elő mind egyenlőképen az egyes emberekben. Az egyes ember — a normális embernek egy-egy sajátos megjelenítője úgy hogy majd az egyik, majd a másik vonás képezi annak jellemző, központi tulajdonát, azt a sajátos isteni célgondolatot, a melynek érvényesítésére hivatott. Nincs általános ember; minden egyes ember egyéniség, individuum s mint ilyen részese a normális embernek s így a boldogságnak.

Ezért is jelentős, hogy Jézus azt nem mondja boldognak, ki mindezen vonásokkal bír, hanem már azt, a ki ezek egyikével bír.

Ezzel Jézus az *individualismus elvét proclamálta.*

S tényleg magából az Istenben gyökerező individualismus elvéből következnek is ama különböző vonások és tulajdonságok, a melyek Jézus szerint azt a normális embert jellemzik.

A ki ugyanis tudja azt, hogy jó csak Isten, hogy Isten minden tökély, minden gazdagság, minden hatalom gondolt egysége és valósága, a kinek szeretete alapján van és fejlődik minden egyes: azt az embert Istennel szemben végességének, gyarlóságának, koldúsvoltának tudata hatja át,<sup>1)</sup> s szívét szomorúság tölti el.<sup>2)</sup> Feltekint Isten felé, szívét osztatlanul, semmi által sem

<sup>1)</sup> *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* Mt. 5, 3. *οἱ πραεῖς* Mt. 5, 4.

<sup>2)</sup> *μακάριοι οἱ πενθοῦντες* Mt. 5, 3.

zavartatva — tisztán felajánlja Istennek; <sup>1)</sup> s az isteni erő alapján epedve vágyódik és törekszik mint mindennapi ételle után, Isten, az ő tökélye és benne létező összhang (*δικαιοσύνη*) után.<sup>2)</sup>

A ki gyarlósága tudatában, Isten szeretetének erejében fordul embertársaihoz: a szeretet szemével csakhamar látja mások baját és bűnét s a szeretet szívével e bajosokon és bűnösökön könyörül; <sup>3)</sup> ott a hol teheti, mások baján segít, lelkük békéjét műveli; <sup>4)</sup> s teszi mindezt belső szükségyszerűségből, nem a végett, hogy mások részéről hasonló jóban részesüljön, hanem teszi még akkor is, ha őt ezen isteni *δικαιοσύνη*-ért való törekvése miatt üldözik, Krisztus miatt gyalázzák, szidják és üldözik.<sup>5)</sup> Jézus hivatása *ezen* embereknek szól! Nem az egészségesek, nem az igazak kedvéért jött, hanem a betegek és bűnösök meggyógyítása — megtérése végett. (Mt. 9, <sub>12-13</sub>.)

Az okosak és bölcsek, ezek az önmagukkal elteltek minderről mitsem tudnak, sőt minderről mitsem akarnak tudni. Nem a számítás, a reflexio, hanem a szív és a lélek közvetlensége érti meg a boldogító hirt (*νηπίοι* Mt. 11, <sub>25</sub>.) és ebből fakadó boldogságot. Arról van szó, hogy Istennel szemben minden önérdemről mondjunk le; hogy vele szemben alázzuk meg magunkat, bizalmunkkal feléje forduljunk; legyünk olyanok minők a gyermekek anyjukkal, atyjukkal szemben (Mt. 18, <sub>1-4, 10</sub>). Csak ezen állapot, csak ezen törekvés biztosítja a boldogságot, az *Isten országában való tagságot*.

Ily egyének ugyanis birják a mennyek országát (Mt. 5, <sub>3, 10</sub>.), ezek azok, kik Istent látják (Mt. 5, <sub>8</sub>.), kik Isten fiaivá válnak (Mt. 5, <sub>9</sub>.), kik, mint ilyenek, Isten kegyelme alapján szintén könyörületet nyernek (Mt. 5, <sub>7</sub>.), megvigasztaltatnak (Mt. 5, <sub>5</sub>.), kik életcéljüket, a *δικαιοσύνη*-t, a mely után oly kitartóan és buzgón

<sup>1)</sup> μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ Mt. 5, 8.

<sup>2)</sup> μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην Mt. 5, 6.

<sup>3)</sup> μακάριοι οἱ ἐλεήμονες Mt. 5, 7.

<sup>4)</sup> μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί Mt. 5, 9.

<sup>5)</sup> μακάριοι οἱ διδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, μακάριοι ἔστε, ὅταν ὀνειδίωσιν ὑμῶς καὶ διώξουσιν καὶ εἴπωσιν καθ' ὑμῶν πᾶν πονηρὸν ὄμμα ἕνεκεν ἐμοῦ Mt. 5, <sub>10, 11</sub>.

törekedtek, elérik (Mt. 5, 6.), kik éppen szerénységük, másoknak elismerése alapján végre is a földet örökségül veszik, azt meghódítják (Mt. 5, 4.) s Krisztusért történt szenvedésükért gazdagon kárpótlást nyernek a mennyek országában. (Mt. 5, 11.)

A *boldogság*, Isten országában való tagsági élet — szintén nem egyforma, hanem az ember egyéniségének, egyéni állapotainak és törekvéseinek megfelel. Isten országának polgárai tehát nem egyenlők; a boldogság különböző, szintén egyéni jellegű. Ezért azonban rangfokozat, alá és fölé rendeltség nem létezik, még csak atyának, rabbinak, vezetőnek se nevezzék egymást Isten lévén atyjuk, Krisztus tanítójuk és vezetőjük (Mt. 23, 8-12), mert az a legnagyobb köztük, a ki mások szolgája (Mt. 20, 25. s köv.), az, a ki magát, úgy mint a gyermek megalázza (Mt. 18, 1-4.). Krisztus maga is nem uralkodni, hanem azért jött, hogy szolgáljon (Mt. 20, 26. s köv.).

Isten országa, ezen boldogság országa továbbá sem hely, sem idő szempontjából nem különíthető el ridegen.

Transcendens, de földi is. A boldogok birják a mennyek országát: de másrészt öröklük ezt a földet.)

Jönni fog, de másrészt *itt is* van, birják azt valójában egyesek, mások pedig csak ígéret alakjában.<sup>2)</sup>

Isten országa tehát egy folytonosan *létező*, fejlődő *lelki*, szellemi ország.

Ezen országgal szemben és az ő életrendjének, áldásának (*δικαιοσύνη*) birtoka mellett — minden mellékes; sőt ez ország birtokában birjuk mindazt, a mi földi életünk fenntartásához még szükséges.<sup>3)</sup> Hogy Krisztus evangéliomának alap gondolatát a hegyi beszédnek ezen kifejtett része képezi: ezt világosan mutatja az uri ima, a „Mi atyánk“, a mely bámulatatos rövidséggel éppen a mondottakat foglalja össze.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Mt. 5, 3. 10. 11, 5, 4. és mind a két helyre vihető meghatározások Mt. 5, 5-9.

<sup>2)</sup> Mt. 5, 3. 10. Mt. 5, 4. 9.

<sup>3)</sup> ζητείτε δε πρώτον τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. Mt. 6., 33.

A „miatyánk“-ot maga Krisztus közli tanítványaival és pedig mint

Jó csak egy, minden földitől, gyarlótól menten (ἐν τοῖς οὐράνοις) létező atya. Csak Isten ἅγιος, miért is legelső törekvésünk oda irányuljon, hogy Isten a maga lényege szerint (ὄνομα) mint ily szent a világban is elismertessék, dicsőíttessék, s hogy így mi is szavunk és cselekedeteink útján tegyünk ezen szent Isten mellett vallomást.

Isten jó! legyetek tökéletesek mint Isten! ἀγιασθήτω τὸ ὄνομα σου. Mt. 6, 9. <sup>1)</sup>

*mintá imát* szemben azon hosszú és eldarált imákkal, a melyeket a pogányok βαιτολογία-jával és πολυλογία-jával szemben állítja oda az imát, mint a keresztyéni imának lényegét összefoglalót.

Voltak, kik ebből már most azt következtették, hogy más imát a keresztyén nem is mondhat. Így a Bogomilok felekezete (a XIV. században. Harmenopulos: de sectis c. 19.) s bizonyos tekintetben *Cyprian* már a 2-dik században ezen szavai szerint: quae potest magis spiritualis esse oratio, quam quae a Christo nobis data est, a quo nobis et spiritus sanctus missus est; quae vera apud patrem precatio, quam quae a filio, qui est veritas, de ejus ore prolata est, ut aliter orare, quam docuit, non ignorantia sola sit, sed et culpa, quando ipse posuerit et dixerit: rejicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis.“ L. Tholuck: Bergpredigt IV. kiad. 351 b.

Ezen felfogás ily betűszerű értelemben nem gyökeresedett meg a keresztyének közt: de igenis mind inkább és pedig helyesen elterjedt ama meggyőződés, hogy ezen ima a keresztyén ima forrása és ima tárgyának mértéke.

Chrysostomus ezen imát πέτρον τῆς προσευχῆς-nek mondja.

Tertullian pedig egyenesen: „breviarium totius Evangelii“ u. o. 354. l.

Augustinus: Liberum est aliis atque aliis verbis eadem tamen in orando dicere, sed non debet esse liberum, alia dicere . . . habes, quantum arbitror, non solum quale ores, verum etiam quid ores, úgy hogy Augustinus szerint tényleg minden keresztyén ima a Miatyánk kérései keretébe illeszthető legyen. L. Tholuck u. o. 352. l.

Igen szépen Euthymius a XII. sz. exegeta: παραδίδωσι τύπον εὐχῆς, οὐχ ἵνα ταύτην μόνην τὴν εὐχὴν εὐχόμεθα, ἀλλ' ἵνα, ταύτην ἔχοντες πηγὴν εὐχῆς. ἕκ ταύτης ἀρνούμεθα τὰς ἐννοίας τῶν εὐχῶν. L. Tholuck u. o.

Bucer: „in hunc modum orate.“

Luther: a legjobb ima, a mely a földre leszállott vagy bárki elméjében született, mert az Úr Isten szerkesztette azt a fia által s adta azt szájába, úgy hogy nem kételkedhetünk a fölött, hogy az neki különösen tetszésére vagyon u. o. 353.

<sup>1)</sup> Luther egészen így a nagy kátében: Das ist uns etwas finster und

Mi azonban mind erre magunkban véve gyarlók, gyengék vagyunk, mert Istené s nem miénk a βασιλεία, ő az országnak Ura, ő az az erő, mely ez országot s minden egyest mozgatja, s ő az, a ki felé minden törekszik s így ővé az eredmény, a dicsőség (Mt. 6, 13.) — Az egyes magában gyarló.

*De nincs okunk elcsüggedni.* Isten nem szigorú bíránk, hanem a mi atyánk; a szeretet tehát mozgató ereje és pedig azon szeretet, a mely kiterjed mindenkire (Mt. 6, 9.).

Ezen hatalomban és szeretetben bizva az a mi imánk és törekvésünk, hogy Istennek országa, neve dicsőíttetése mind inkább valósuljon meg, jöjjön el. Mt. 6, 11..

Történik pedig ezen megvalósulás, hogy ha az isteni erő az isteni szellem mindenkiben, mindenütt a mozgató, (legyen meg a te akaratod miképpen mennyben, úgy a földön is) 6, 10.

Isten akaratának mikénti megvalósulásáról szólnak a részletező, már most közelebb az emberre vonatkozó kérések.<sup>1)</sup>

E kérésekben Istenhez fordulunk a végett,

1. hogy *el ne süljedjünk az anyagiságba, az érzékiségbe,* (érzéki én.),

2. hogy *álljuk meg a küzdelmet a világgal, a világ urával* (történeti én.) s

3. hogy *az elnéző, megbocsátó szeretetben érvényesítsük a mi bennünk léte ő isteni akaratot, szellemet* (tisztá én.).

ad 1. Elsüljedünk az anyagiságba, ha az anyagiak, az érzékiek gondja vezérel cselekvésünkben; ha azért élünk, hogy érzéki földi életünkről gondoskodjunk, azt lehetőleg biztosítsuk. E tekintetben nagyon is elégséges, ha minden napnak megvan a maga gondja.<sup>2)</sup> Ezért is az *egy-egy* napra való kenyérérti könyörgés.<sup>3)</sup>

nicht wohl deutsch geredet, denn auf unsere Muttersprache würden wir also sprechen: Himml. Vater, hilf dass nur dein Name möge heilig sein! wie wird er nun unter uns heilig? Antwort aufs deutlichste, so mans' sagen kann: „so beide, unser Leben und Lehre christlich ist.“

<sup>1)</sup> Az eddigiek Isten országának megvalósulására külső dicső alakjában (ήγιασθήτω—ὄνομα). mozgató elvében (γενηθήτω—θέλημα) vonatkoznak

<sup>2)</sup> μη οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν ἀρτίον. ἡ γὰρ ἀρτίον μεριμνήσει ἑαυτῆς. ἀρκούν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς. Mt. 6, 34.

<sup>3)</sup> τὸν ἄρτιον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὲς ἡμῶν σήμερον Mt. 6, 11.

ad 2. A keresztyén álláspontra emelkedett emberre nézve szükségszerű, hogy ezen világgal, a létező világ köztudatával és ezen köztudat hatalmával, mint a rosszal küzdjön. A történeti én a keresztyén vallásban elvileg le van győzve; az az egyes keresztyénnek feladata, hogy e küzdelemben szilárdul megálljon. Nagy azonban ezen ellenség hatalma. A világ Ura az Istenben és az Isten által nyert szabadságnak, az Istenben felszabadult egyéniségnek kérelhetlen ellensége s minden egyest hatalmába kíván keríteni, kívánja azt, hogy az egyes hódoljon a világ hatalmának, a világ Urát imádjá. Ha ezt nem teszi: erőszakot is alkalmaz, erőszakkal sodorja az egyest a köztudat árába.

Ezért is a keresztyén szabadságra elvileg eljutott embernek forró imája Istenhez, hogy az embernek a világ által való megkísértetése ne legyen tulságos nagy, az egyesnek erejét túl ne haladja s a mennyiben még is úsznék az árral, Isten őt a rossznak hatalmából ragadja ki.<sup>1)</sup>

ad 3. Ezen negatíóval szemben az egyetlen *positív* különös kérése, törekvése a keresztyénnek, hogy normális viszonyba jusson Istenhez (*δικαιοσύνη*); s ennek érdekében az, hogy Isten az emberi végességgel és gyarlósággal adott elmaradását eszményétől, isteni célgondolatjával adott feladatától — nézze el, bűnét bocsássa meg. Ezen megbocsátásnak ethikai alapja pedig az *ember* részéről a szeretet érvényesülése embertársaival szemben, a mennyiben embertársainak gyarlóságát, sértő viselkedését az ember is elnézi, nekik megbocsát; s így Isten részéről, a ki éppen a szeretet — ugyanezen ethikai alapon kérheti, várhatja a bocsánatot, s így a *δικαιοσύνη*-t.<sup>2)</sup> Bámulatos tényleg az a rövidség és az a mélység, a mely ezen úri imát oly egyetlené teszi. Magát az utolsó kérést magokévé tehetik azok, kiket Krisztus boldogoknak mond (*μακάριοι*); sőt a kérésből és annak

<sup>1)</sup> μή εισενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.  
Mt. 6, 13.

<sup>2)</sup> ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλόμενα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίκαμεν τοῖς ὀφειλοῦσιν ἡμῶν. Mt. 6, 12

ethikai alapjából akár mint feltételt, akár mint következményt levezethetjük azon különböző állapotokat és törekvéseket, a melyek miatt Krisztus egyeseket boldogoknak mond s így Isten országa tagjaiként tekint. A ki ugyanis bűneinek bocsánataért folyamodik, az szellemileg gyarlónak, szegénynek, sőt adósnak tudja magát (Mt. 5, 3), ez állapotán szomorkodik (Mt. 5, 5) és ezért epedve vágyódik ezen megbocsátással járó igazság után. (Mt. 5, 6)

Ethikailag ezt csak úgy teheti, ha lelkét tisztán feltárja Isten előtt, hogy az isteni erőt magába befogadhassa (Mt. 5, 8) s maga is embertársaival szemben az elnézés és elismerés álláspontjára helyezkedik; végzi a könyörület művét (Mt. 5, 7) s ez által a béke művét is eszközli. (Mt. 5, 9.)

A makarismusok e szerint mind egynek kivételével visszavihetők, akár mint feltételek, akár mint következmények a bűnbocsánat kérésére. A még hátra levő egy, t. i. az *üldöztetés miatt* boldognak mondás visszavihető az előző kérésre, a mely vonatkozik a történeti éniség álláspontjára. A jellemzett embert ugyanis — sajátos voltában a világ nem érti, miért is ellene küzd. Ezen küzdelem és az ebben érvényesülő üldöztetés csak is annak a bizonyossága, hogy jó uton jár, miért is az ily üldöztetésnek, megpróbáltatásnak, világ ura hatalmaskodásának kitett ember — boldognak mondható (Mt. 5, 10-11.).

Istenre, emberre, Isten országára, Isten országának polgárságára vonatkozó alapvonásokat mind megtaláljuk a „Miatyánk“-ban. Bámulatos egy ima!!

S e mellett aethetikailag, logikailag is mily szépen komponált! Az ima subjectiv jogczimével kezdi meg — s az ima meghallgattatásának objectiv alapjával — Isten mindenhatóságának dicsőítésével végzi. Ezen kereten belül adja először is Isten lényegét s ebből folyó rendeltetésünket, feladatunkat; s végre a feladat megoldásának módjára kéri az isteni segedelmet. Az Uri ima tényleg minden igaz ima forrása és mértéke.

*Dr. Schneller István.*

## Lapszemle.

Prot. Monatsheft. 1902.

3. szám.

*Schmiedel P. Jungfraugeburt und Taufbefehl nach neuesten Text-funden.* Vitatja, hogy kanonikus evangéliumaink szövege már maga is erősen a mellett bizonyít, hogy az első keresztyének Jézus természetes származását vallották. Így nevezetesen az *ἐγεννησεν* szó Jézusra is vonatkozik; a családfa felvétele csakis természetes származás esetén érthető; Lk. 2, 27 és 41 a *οὐ γινώσκω* szót kétségtelenül a szokásos értelemben használja. De mégis csak a legújabb felfedezések vetnek igaz világot az őskeresztyékn felfogásra, de sőt a mai kanonikus szövegek kialakulására is. És itt első sorban a syrsin. szövege jön tekintetbe, amelyben Mt. 1, 16 így hangzik: „József, a kinek szűz Mária (vagy: Mária, a hajadon) el volt jegyezve, nemzette Jézust, ki Messiásnak mondatik“. Igen, de helyesen mondja Schmiedel, hogy ez a szöveg a mai egyházi felfogásra nézve nem veszedelmes, mert voltakép csak élesebb ellenmondást tartalmaz, mint a kanonikus szöveg, amennyiben ez után a kijelentés után azonnal elbeszéli a természetfeletti származást is, még pedig a kanonikus Mátéval teljesen egyezőleg. Ez az oka, hogy e varians lectiot sokan eretnek kéz munkájának tartják. Schmiedel szerint már sokkal fontosabb a Conybeare által 1898-ban közzétett Dialogus, a melyben a keresztyénnel vitatkozó zsidó egyenesen Máté evangéliumából olvassa fel ezt: „Jakab nemzette Józsefet, férjét Máriának, akiből nemzetett a Krisztusnak nevezett Jézus, és József nemzette a Krisztusnak nevezett Jézust.“ Ez volna tehát Máté eredeti szövege, a melyből, igaz van Schmiedelnek, minden varians levezethető. Csakhogy itt két szöveggel állunk szemben. Az egyik teljesen egyezik a syrsin.-nal, a másik a mai kanonikus Mátéval. Schmiedel amazt, tehát a vers második felét tartja az eredetinek, a vers első felét, tehát a Mátéval egyezőt, tekinti későbbi beszúrásnak.



Hogy pedig egymás mellett állottak már a Dialogus korában, azt Schmiedel így magyarázza: Máté valamely példányára szeljegyzetképpen valaki odajegyezte a tőle eltérő variatiót is, amit egy leíró aztán egymás mellé, a rendes szövegbe vitt be. Hogy pedig Máté eredetileg ezt hangsúlyozta: „József nemzette Jézust“, az természetes azért, mert Jézus törvényes származását kellett megvédeni (Zahn is ezen az állásponton van!). Majd aztán összeállítja Schmiedel, hogy mikép alakult a szöveg lassanként úgy, amint azt a kanonikus Mátéban találjuk. — Hát ezek az új felfedezések a probléma megoldását egyetlen lépéssel sem segítették előbbre. Mert ha igaz, hogy az eredeti Mátéban a Dialogus szövege állott, akkor arra is alkalmazható Schmiedelnek a syrsin-re mondott ítélete, hogy csak az ellenmondást élesíti ki jobban, de a megoldást nem mozdítja elő. Ennélfogva az egyházi felfogást történetileg pozitív adat meg nem ingatja.

A Mt. 28, 19-ben foglalt keresztelési formulára nézve igaz van Schmiedelnek abban, hogy az az újszövetség egyéb helyeinek adataival ellenmondásban áll, mert az első keresztyének a Jézus nevébe kereszteltek (Róm. 6. 4. I. Kor. 1, 13. 6. 11. Gal. 3, 27. Act. 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5). Conybeare pedig kimutatta Eusebiusból, hogy egészen 325-ig, tehát a szentháromságot alkotó niceai zsinatig Eusebius csak azt a szövegét ismerte Mt. 28, 19-nek, a melyben a szentháromsági formula helyett ez állott: *τῷ ὀνόματι μου*. Minden esetre igen fontos adat volna ez, ha történetileg igazolható volna. Ma még inkább csak hypothezis, amit csak az egykorú irodalom alapos vizsgálata igazolhat.

Studien und Kritiken 1902.

1. szám.

*Schulz O. Τὸ οὖν ὁ νόμος; Verhältnis von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal. 3.* Minden tekintetben érdekes és tanulmányos értekezés ez. Főbb pontjai ezek: A 16. versben az ígélet nem vonatkozhatik sem Gen. 13, 15-re sem 17, 8-ra. Oly ígélet-ről van szó, melyet Ábrahám és az ő magva, a ki Pál szerint a Krisztus, nyert. A messiási üdv nem lehetett az ígélet tárgya,

mert akkor a Kr. az üdvöt csakúgy kapta volna, mint más, és nem adta, szerezte volna, amint azt Pál is tanítja. Gal. 3, 8 és 14 bizonyítja, hogy itt csak a Gen. 22, 18-ra utalhat az apostol (v. ö. Gen. 12, 3). Már az ó-testamentumban tisztán fel van állítva az isteni üdvrend, hogy az ember egyedül csak a Kr.-ban vetett hite alapján érheti el a megigazítást. A 18-ik vers tehát így értelmezendő: Ábrahámmal szemben ( $\tau\tilde{\nu}^3 A.$ ) az Isten kegyelmesnek mutatta magát ( $\kappa\epsilon\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota$ ) azzal, hogy ígéretet tett neki, de reánk vonatkozólag, hogy mi e neki adott ígéret alapján: „A te magodban áldatnak meg a népek“, nyerjük el az igazságot. Tehát nem a törvényből, hanem az ígéretből fakad s így hit alapján, ingyen kapjuk azt. A 15—18 összefüggése ez: „Isten oly ígéretet tett, melynél fogva az embert a Kr.-ban vetett hite alapján akarja igazzá tenni. Ez ígéretnek azonos jelentősége van az ember végrendeletével. Erről is áll még hatványozottabb mértékben az a jogi alapelv: más valaki se nem érvénytelenítheti, se nem toldhatja meg. Isten ígéretét se szüntetheti hát meg a törvény.“ Ez teszi már most szükségessé a törvény új meghatározását. S ebben ki kellett az apostolnak tüntetnie a törvény nagy történeti jelentőségét és tényleges értéktelenségét. A törvény előtt nem volt tudatos, beszámítható áthágás. Hogy az áthágás legyen tudatossá, felelősséggel járóvá, ezért adatott a törvény. Tehát ugyanaz volt a szerepe, a mi a paedagogusoké. A  $\pi\alpha\iota\delta\alpha\gamma\omega\gamma\acute{o}\varsigma$  nem volt tanító, nevelő, hanem a szó szoros értelmében a gyermek vezetője, vagy kísérője a  $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ -hoz. Óvta, védte, hogy baj ne érje útközben s valami illetlen dolgot se kövessen el. De önálló célja a paedagogus működésének nem volt. A törvény is ilyen paedagogus az egyetlen tanító mesterhez a Krisztushoz, a hova ha elvezet, egész szerepe véget ér. De így is nemes hivatást tölt be, mert oltalmaz, s a tudatos áthágásért büntet. S míg így Pál a törvénynek történeti igaz jelentőségét megadja, egyszersmind világosan kimutatja azt is, az üdv elnyerésében nincsen döntő szerepe: mindent a mestertől, a Krisztustól nyer az ember. De a törvény, mint paedagogus nem éri el a célját. Mert nem képes az embert odáig juttatni, hogy az minden

igazságot betölthetsön. Ezért nem is az igazságra, hanem csak a Krisztushoz tiszte eljuttatni az emberiséget. De a Krisztusban ígért és adott üdvösség már egészen más feltételekhez van kötve. Így tehát a törvény csak bűnössége tudatára juttatja el az embert, és akkor elhagyja segedelem nélkül. Tehát csakugyan a Krisztusra vezetett s így az Isten üdvígéretét nemhogy megszüntette, vagy helyettesítette volna, sőt egyenesen annak szolgálatában állott, annak útját egyengette, s így a hitigazságot készítette elő. A törvény tehát és a bűn egyenes viszonyban áll egymással: a hol nincs törvény, nincsen bűn sem, mert nincs a törvénynek áthágása, s így nincs beszámítás sem. De a hol nincs a bűnnek ez a tudata, ott nincs meg a büntől való szabadulásnak, tehát az igazságnak, az üdvösségnek a vágya sem. Mert az ember a maga állapotát nem látva visszásnak, teljesen meg is van azzal elégedve. Úgy mint a gyermek, a kit a paedagógus még nem korlátoz, nem irányít. De a törvény csak az akaratot irányíthatta, de a cselekvést nem, mert a bűn uralma alól felszabadítani nem képes, csak éppen azt mutatta meg, mi a bűn. S így a bűn alá rekesztett a törvény, de ebben is üdvözélt szolgált, mert így munkálta a hit kinyilatkoztatásának útját. Nevezetesen azzal, hogy az embert folyton folyvást igaztalanságára figyelmeztette, s így felkeltette benne a vágyat az igazság után. Amikor tehát az ember felsóhajt: „óh én nyomorult ember, ki szabadít meg engem e halál testéből?“, akkor reá nézve a törvény elérte végső célját. Nem volt képes a szabadulást megadni, de az ember lelkét elkészítette az ingyenkegyelmű isteni hitigazság keresésére és megragadására. S így a törvény valóban vezető a Krisztusra, a ki a törvény vége. Az eredmény tehát a következő: Isten örök akarata az volt, hogy az emberiséget a Krisztus által a bűn rabságából kiszabadítsa. E célból előbb a bűnt bűnül kellett megismertetnie az emberrel, tudatossá kellett tennie előtte, hogy tényleges állapota igaz rendeltetésének meg nem felel. Ezért adta a törvényt. Ez tudatára juttatta az embert annak, hogy a maga erejéből képtelen a büntől szabadulni. Egyúttal

felkeltette benne a menekülés vágyát. Így készítette elő Isten a törvénnyel a Krisztus eljövetelét. — Az értekezés a törvény és evangélium viszonyát helyesen világítja meg.

Deutsch-evangelische Blätter 1902.

7—8. szám.

*Thikötter J. Die moderne Theologie.* Hogy a „modern“ theológiát Ritschltől származtassák, az ellen tiltakozik. Ritschl erősen állott a lutheri egyház talaján s a modern theológiában uralkodó eszmék ő reá sohasem voltak hatással, mert ő a biblia értelmében vett hívő volt. Tanítványai és ezeknek a tanítványai már egészen más megítélés alá esnek. Ezeket a modernismus már meglehetősen inficiálta. Húsz esztendővel ezelőtt a liberalis theológiának két ága volt. A jobb oldal Kant és Schleiermacher nyomain haladt. Főképviseleői Lipsius és Schweizer. A theologia revelatát már ezek sem vallották, de negatíójukban nem mentek annyira, mint a baloldaliak, a kiknek vezérei Biedermann és Lang voltak. Ezt az irányt, mely a vallást pusztá fogalmi játékká és subjectiv bölcsekedéssé teszi, nem tartja jogosultnak. Ma ez irány egyetlen akadémiái képviselője Pfeiderer volna, ha a személyes halhatatlanság, illetve örökélet képzetét nem vallaná. De e baloldal kezd erősödni s nonsokára számolnunk kell majd az új hegelingekkel. A „modern theologia“ kialakulására közreható tényezőket részint a theologia körén kívül, részint ezen belül találhatjuk fel. A körön kívüli tényezők a sociálpolitikai, bölcseleti és tudományos, különösen történelmi áramlatok, melyek az általános törvényszerűségekre, különösen a causalitásra való hivatkozással a mindent nivelláló evolutianistikus és materialistikus felfogással a féktelenkedés terére ragadták a theologusok ifjú nemzedékét. A theológián belül legtöbbet tesz a „modern“ theologia kifejlődésére nézve Wellhausen, kinek nagy érdemeit nem lehet elvitatni, de aki az ó-testamentumot kijelentésszerűségétől teljesen megfosztja s mondai alapokra viszi vissza keletkezését. Az új-testamentumi tudomány terén a túlságos specializálás az egészet már szinte egészen elveszti szem elől.

A forráskeresés modern láza egyetlen lépéssel se vitte ugyan előbbre pozitív tudásunkat, de annál többet ártott a szentírás és a keresztyénség tekintélyének. A theologiai tudomány körében a választó a keresztyénség supranaturalis jelleméhez való viszony. E szerint az orthodoxia, minden árnyalatában, supranaturalis, tehát nem modern. De vannak, akik a kenotikus christológiát vallják, míg az inspiratio szigorú tanát általában mind feladták s a kánon kritikáját behatóan űzik. A modernismus hatását mutatja az orthodoxia a socialis mozgalmakban való részvételével, az egyesületezésekben, a mindennemű kongressusok tartásában és sok kultusi dologban. Szintén teljesen supernaturalistikus alapon állott maga Ritschl s öregebb tanítványai, mint Häring, Gottschick, Bornemann, Reischle, Loofs, Kattenbusch, Hermann és a czikkíró. Ritschl elvetette a hellenistikus formába öltöztetett ókori egyházi christológiát és a Krisztus istenségét Jézus öntudatából és életéből, valamint az apostolok tanúbizonyságából állapította meg. A praexistenia formája felett nem okoskodott. A csodát fentartotta, mert azt a gondolkodás csak vizsgálhatja, de meg nem döntheti, mert a csoda teljesen a hit körébe tartozik. Ez a hit pedig a Krisztus személyéhez csatlakozik, a ki minden tekintetben megváltója volt a világnak. Jézus testi feltámadását is vitatta az I. Kor. 15. értelmében. Az igazi ritschlianismus és a jobb oldali liberalismus közt a különbség az, hogy ezek a Krisztust nem az Isten legnagyobb csodájának, nem az egyetlen és elégséges engesztelőnek, hanem csak erkölcsi példaképnek tartják, halálát martyrhalálnak, feltámadását csak szivbelinek tekintik s a keresztyénséget minden tekintetben rationalisálják. Számtalan árnyalata van, melyek egyikével-másikával a pseudo- és félritschlianusok is egyesültek. De az igazi ritschlianusok nem tartoznak a moderneek közé. A liberálisok balpártjánál a theologia teljesen bölcselkedéssé válik s Biedermannt is meghaladja abban, hogy a názárethi Jézus személye és műve iránt a legkisebb pietással sem viseltetik. Ezek istenfogalma pantheistikus, ethikája deterministikus. Akadémiai tanszékük eddig nincs, de számuk szaporodik. A protestantismus élet-

eleme a szabadság, de ennek sem szabad korlátlanok lennie. A hol a tudományos kutatás és a hit egymással ellentétben állanak, ott nincs egészséges theologia, amely nem a tárgya feltalálása miatt, hanem csak a feldolgozás methodusa miatt tartozik a tudományok közé. Tudományosan bebizonyított istenfogalomhoz sohasem juthatunk, de azt el se vitathatjuk. Ezért szükségkép az egyház szolgálatában kell a theologusnak állania; azzal szembe nem állhat, azt nem rongálhatja. A theologust nemcsak tudományosnak, hanem vallásosnak is kell nevelni, s aki a modern theologusok közül az egyház hitvallásával nem tud egyességre jutni, le kell vonnia ebből a consequentiát.

Ez ismertetés felette érdekes nemcsak azért, mert Schwarz, Jörg és Frank művei óta az újabb theologia történetének jellemzésével nem igen találkozunk, hanem írójának egyénisége miatt is, a ki 70 évre terjedő élete alatt az újabb theologia történetének lefolyását végignézte s szereplőivel személyes viszonyban volt. De nagy kár, hogy e történet vázolásában pártszempontok befolyásolják. Nemcsak abban mutatkozik ez, hogy Ritschlről túlságosan ideális képet fest, hanem abban is, hogy a tudományos theologiai munkásságot a közönségnek tett haszon, tehát gyakorlati szempont alapján bírálja el. Persze mert a ritschlianismus alapnézete szerint az egyház a fő és nem az egyes hívő. Igen, de a tudományt gyakorlati érdekek nem irányíthatják, annak csak egyetlen célja lehet: az igazság megismerése. De ez nem zárja ki azt, hogy mennél jobban megismerem az igazságot, annál többet használok azzal egyházamnak, mert meg vagyok arról győződve, hogy az igazság és az én egyházam egy földél alatt lakik. Nagyon is subjectivnek kell tartanom az egyes theologiai irányok megítélésének szempontját: a keresztyénség supranaturalis természetéhez való viszonyt. Mert ez csak rész, s nem az egész maga. A jobboldali liberalisok czime alatt szerzőnk igen sokat összefoglal, s nem mondja meg, kiket tart közülök moderneknek. De kétségtelen, hogy a modern theológiának azt nevezi, amely a szellemi élet körébe a természeti törvényt beviszi és ez alapon a szentírást pusztán emberi alkotásnak tekinti, kijelentést és személyes

Istent nem ismer, s egészében ha nem is atheista, de minden-  
 esetre deista vagy pantheista. S ennek a theológiának a  
 keresztyénség körében létjogosultsága nincs.

Közli: *Raffay S.*

*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* Herausgegeben von  
 B. Stade. 1901. 21. Jahrgang.

*Büchler A.* (Bécs). *A váll és a kar meztelenné tévése, mint a gyász-  
 znak jele.* E szokást az ÓT nem ismeri. Csak a Talmudban  
 fordul elő és több tudósításból kétségtelen, hogy a keresztyén-  
 ség I. és II. századában divatos volt a zsidóságnál. A szokás  
 abban állott, hogy a gyászoló a halott előtt egyik vagy mind-  
 két karját kihuzta a ruha ujjából, miáltal a váll és kar me-  
 zitelenné lett. A halottak szerint változott az eljárás. Ki tudóst  
 gyászolt, jobb karját és vállát tette meztelenné, ki az iskola  
 főnökét gyászolta, a ballal cselekedett így. Szülők halálakor  
 mindkét karról eltávolították a ruhát. B. véleménye szerint a  
 gyász e jele tisztán symbolikus értelmű. A gyászoló e cselek-  
 ménnyel készségét kívánja kifejezni, hogy a legsúlyosabb mun-  
 kát is hajlandó a halott számára elvégezni. „A gyászoló aláveti  
 magát a halottnak és a saját személyét az elhunyt alárendelt-  
 jének ismeri el“. — Ez nyilvánvalóan értelmetlen magyarázat.  
 Miért jelentené a meztelen kar és váll az alárendeltséget? B.  
 felfogása mellett mikép értendő a megkülömböztetés, mely sze-  
 rint majd egy kar, majd mindakettő szerepel? Vajjon előbbi  
 esetben a gyászoló csak félig veti magát alá a halottnak? —  
 A kérdéshez hozzászólt *Jastrow*, a philadelphiai egyetem tanára,  
 ugyanezen folyóirat 1902-iki évfolyamának 117—120. lapjain  
 (angolúl). A kar és váll meztelenné tévésében ősi gyászszoká-  
 sok maradványát látja. Volt idő, midőn a gyászoló ember  
 egész meztelenül járt. A szégyenérzet fejlődésével, a ruházkodás  
 haladásával a ritus odamódosult, hogy a bánattól sujtott csak  
 a ruházat egy részét távolította el, úgy hogy csupán a felső-  
 test maradt takaró nélkül. A további stádium a ruhának szét-

szaggatása, de le nem vetése, végül az egyszerű behasítás. E processusnak egy részlete a kar és váll mezitelenné tévése, minek eredetét és értelmét azomban az a kor, mely alkalmazta, már nem ismerte. — Jastrow kétségtelenül helyesebb nyomon jár, mint B. Valószínű, hogy a ruházatnak a karról és vállról történő eltávolítása kapcsolatban áll a ruházaton végzett egyéb, régi eredetű változtatásokkal. De Jastrowval szemben ki kell emelni, hogy az ÓT-ban sehol sem említetik a gyászolóknak egész meztelen járása s így kétséges, hogy e szokás Izráelben valaha divatozott. Izráel az e körbe tartozó gyászszokások közül csak a sarú levetését és, mint az arabok, a ruha megszaggatását ismeri. (Nowack, Hebr. Archaeologie. 1894. I. p. 192—198. Wellhausen, Reste des arab. Heidenthums<sup>2</sup> 1897. p. 181.) Emellett Jastrow is teljesen homályban hagyja a kérdést, hogy a gyász és a test mezitelensége között micsoda összefüggést statuált a régi izráeli gondolkodás? E kérdésre a feleletet, mint általában az izráeli gyászszokások értelmének és eredeti jelentésének megoldását csak a jövő van hivatva megtalálni. A ruházatnak a gyász alkalmával előforduló megváltoztatására a primitív népek életéből érdekes példák találhatók *Lippert*-nél, *Kulturgeschichte* 1887. II. p. 240—241.

*Volz P.* (Tübingen). *A kézfeltétel az áldozásnál.* A kéznek valamely személyre illetőleg állatra helyezése az ÓT-ban az áldásnál, a hivatalbaigntatásnál, a tanuskodásnál és az áldozásnál fordul elő (az uj-szövetségben a gyógyításnál is). E szokás értelmét keresve a magyarázók különválasztják az említett eseteket. Az áldás, hivatalbaigntatás, gyógyítás actusánál az, ki a functiót végzi, kezével érinti embertársát és ez érintés révén a benne levő szent erőt átviszi a másikra. A tanuskodásnál (Lev. 24, 14.) a kéznek a bűnösre tétele egészen homályos jelentésű. Az áldozásnál az, ki az áldozatot bemutatja, azért helyezi kezét az állat fejére, hogy ily módon az elbocsátást, az ő tulajdonának Jahve birtokába való átadását jelezze (a római manumissio). Így a közönséges értelmezés. V. ezzel szemben az összes eseteket egy közös gondolatból



kivánja megmagyarázni. Minden kézfeltételnél erőátvitel történik. Az áldozásnál és tanuskodásnál is. A bűnös ember azáltal, hogy rátámasztja kezét az áldozati baromra, a benne levő gonosz anyagot, a bűnt, átszarmaztatja az állatra, ő maga pedig tisztává lesz. A tanú azért érinti a bűnös fejét, hogy az a rossz substantia, mely a hallás útján beléje jutott, a bűnösbe menjen át. Az áldozásnál szokásos kézfeltétel ezen magyarázata ellen V. szerint nem szabad felhozni azt, hogy ily, bűnnel terhelt, tehát tisztátalan állatot nem lehetett volna Jahvének áldozni. Az engesztelő áldozatok eredetileg nem Jahvének szóltak, hanem a daemonoknak. Avval sem szabad argumentálni, hogy az izráeli cultus ismer áldozatokat, melyeknél használatos a kézfeltétel, pedig nem bűn kiengesztelésére szolgálnak (papfelavatás, üdváldozat, lengőáldozat.) Ezek késői utánezatai az eredeti áldozatnak, melyeknél a külső alak megtartatott, míg a cselekmény jelentése a köztudatból kivesszett. Végül váratlan fordulattal megengedi V., hogy a kézfeltétel az áldozásnál talán azt jelenti, hogy az áldozó az áldozati barmot a halálnak szenteli. — V. helyes irányban tapogatózódik. Hogy a kézfeltétel különböző alkalmazása eredetileg közös értelmet rejt magában, a priori valószínű. De V. maga sincs tisztában vállalkozásával és, mint nagyon sok ó-test-i kutató, ő sincs világos tudatában a módnak, melylyel cultikus cselekmények értelmét fejtegetni kell. Innen habozása és több elhibázott állítása. Az adatok, melyek az áldozásnál előírt kézfeltételről szólnak, az 5. ik századból valók. Ebben az időben senki se hitte Izráelben, hogy az ember bűne e cselekménnyel az állatba megy át. De lehet, hogy egy régibb idő így gondolta. Minden cultuscselekménynek hosszú története, jelentésének bonyolult fejlődése van. A századok folyamán a cselekmények megmaradhatnak, míg értelmök változik. Ki egy rituális szokás jelentését kívánja megfejteni, köteles annak fejlődését tisztázni. Az izráeli cultus, úgy amint az a Papi Codexben megjelenik, ma még számunkra túlnyomórészt homályos és értelmetlen, mert a fejlődés menetét senki se tette objectiv és kimerítő vizsgálódás tárgyává. Robertson Smith

munkája (Die Religion der Semiten, übers. v. Stübe 1899.) igen értékes kezdet, bár a totemismus bevonásával téves szempont alá helyezi a sémi cultus fejlődését. V. sejtí, hogy történeti úton kell a problémát megoldani. Kár, hogy e sejtést nem juttatja kellőképpen érvényre. A kézfeltétel kérdését is sok egyéb kérdéssel helyesen csak az fogja tisztázhatni, ki finom kritikai és néppszichológiai érzékkel nyúl az *egész* héber cultus történetéhez és fokról-fokra kimutatja a haladást a szertartások formájában és jelentésében. Külömben sajtóságos, hogy V. a fenti magyarázatot úgy adja elő, mintha ez az ő találmánya volna. Ha járatos az exegesis történetében, tudnia kell, hogy ez értelmezés a ker. egyházban minden időben megvolt és hogy ép legújabbán Nowack (Hebr. Archaeol. 1894. II. p. 231—234), Smend (Alttest. Rel.-gesch.<sup>2</sup> 1899. p. 330. jegyz. 1), Schultz (Alttest. Theol.<sup>5</sup>. 1896. p. 275.) is állást foglaltak ellene.

*Budde K.* (Marburg). *A Jahveládának eredeti értelme.* Reichel W. class. philologus, 1897 folyamán megjelent munkájában (Ueber vorhellenische Götterkulte) azon nézetnek adott kifejezést, hogy az ÓT-ból ismert Jahveláda egy trónt ábrázolt és hogy Izráel képzelődése szerint Jahve e trónon ülve kísérté népét a pusztán át Kanaánba. Reichel ez ötletét Meinhold bonni professor, részletesen törekedett az ÓT tudósításából igazolni 1900-ban egy német theologiai szaklap hasábjain. B. most figyelmeztet, hogy ő még 1898-ban felszólalt Reichel állítása ellen és közli azon, eredetileg angol nyelven írott cikkének idevonatkozó részét, melyben Reichel tévedését kimutatja. Fontosabb argumentumai a következők: A láda nem lehetett trón, mert Izráel e szent tárgyat mindig „ládá“-nak nevezte. Jahve a legrégebb források szerint nem kísérté Izráelt Kanaánba, hanem a Sinain maradt s a láda ép az ő személyes jelenlétének helyettesítéseül szolgált. A trón képzelet királyt tétélez fel, Jahve trónja azon meggyőződést, hogy Jahve Izráel királya, mi pedig nagyon késői, csakis a próféták korában fellépő gondolat. Azonban igaz, hogy az exilium utáni idő, mely a

ládát már csupán az irodalomból ismerte, erősen hajlott azon nézet felé, hogy a láda csakugyan Jahvénak trónja volt (különösen a Papi Codex). Reichel tévedése azon hibában gyökerezik, hogy a legkésőbbi forrásokból construálja meg az Izráel története kezdetén szereplő képzeteket.

*Kahle P. Adalékok a héber punctatio történetéhez.* Az ó-test-i iratok vocalisálásának két rendszere volt idáig ismeretes. Az egyik a tiberiási, mely mondhatni általános érvényre jutott és a nálunk közkezen forgó héber bibliákban is alkalmazva van, a másik a babyloniai, melyet a szt.-pétervári próféta-codex őrizett meg. (Ezen, 916-ból származó kézirat másolatát Strack H. adta ki 1876-ban.) Nemrégiben (1894) egy harmadik rendszerről is értesült a tudományos világ. Az oxfordi kézirat-gyűjteményből néhány lapra terjedő Jesajástöredék (Jes. 5<sub>8</sub>—9<sub>8</sub>; 44<sub>4</sub>—48<sub>11</sub>) került elő, melynek magánhangzó- és interpunctiojelei egészen elütnek a tiberiási és babyloniai rendszer jeleitől. 1899-ben pedig sikerült K.-nak a cambridgei könyvtár kéziratai között újabb Jesajás és Jeremiás-töredékeket (Jes. 10<sub>9</sub>—12<sub>4</sub>; 13<sub>18</sub>—20; 53<sub>4</sub>—59<sub>8</sub> Jer. 26<sub>19</sub>—29<sub>31</sub>) találnia, melyek az oxfordi töredékkal megegyező írásmódot tüntetnek fel és így kétségtelenül eredetileg evvel együvé tartoztak. Ezen elég terjedelmes anyag alapján ismerteti K. az ujonnan felfedezett rendszer vocalisálásának és interpunctiójának sajátosságait. Az accentusok kérdésével a Zeitschrift d. Deutsch.-Morgenländ. Gesellsch.-ban foglalkozik (1901. 55. évf. p. 167—194: Zur Gesch. der hebr. Accente).

Közli: *Hornyánszky Aladár.*

## Könyvismertetés.

*Lic. Lencz Géza*, ev. ref. lelkész: A megigazulás tanának fejlődése Melanchthon Locijában. Theol. magántanári dolgozat. Debreczen, Horovitz Zsigmond nyomdája. 1902. Kapható a szerzőnél (Jépe) és Csáthy Ferencz könyvkereskedésében Debreczen. (VI. és 81 old.) Ára fűzve 2 korona 30 fillér.

Melanchthon jelentőségét a reformációi egyházak tanfejlődésében nem lehet eléggé felbecsülni. Nem mintha akár a lángelme eredetiségével, akár a kezdeményezés bátorságával hatott volna egyházunk tanára — sőt ellenkezőleg. míg Luther élt, arra támaszkodott és mikor Luther meghalt, annak a sok bajnak, a mely reá zúdult, éppen abban rejlett az oka, hogy nem volt kire támaszkodnia —, de Luther vallásos tapasztalatait, az újonnan felfedezett evangéliomi tant más aligha tudta volna jobban a megfelelő kifejezésre juttatni, mint ő. Példa rá a Loci első kiadása és főleg az ágostai hitvallás. Még Luther életében, különösen azonban Luther halála után eltért ugyan ettől egyes pontokban, de éppen ezen eltérései, melyek nagyrészt nem szelleme, hanem inkább jelleme gyengeségére vezetendők vissza, ha sok baj forrásai voltak is, mégis a tanfejlődés történetében nagy jelentőségűek. Hiszen nem véletlen dolog, hogy Heppé kálvinismusa és a 19. század úniós irányú theologusai épen Melanchthonra támaszkodnak és jelleme egyes gyengeségeinek és tanítása némely ferdeségének palástolásával benne látják a reformáció igazi képviselőjét és eszményképüket. Az újabbkori történeti kutatás itt felfedte ugyan a csalódásokat és igazságot szolgáltatott úgy jobbra mint balra, — de Melanchthon jelentőségét érintetlenül hagyta. Éppen ezért, ha nem is kellett új utakat törnie, de szép és hálás témát választott a fent idézett munka szerzője. Lencz Melanchthon megigazulási tanának fejlődését követi a Loci három korszakában (12—81. l.). Sőt még visszanyúl a Loci előmunkálataira is, és Melanchthon ezen időbeli teológiájának álláspontját is körvonalozza (3—11 l.) A

megigazulás központi jelentősége és a Loci főleg első kiadásának azon sajátossága, hogy az üdvtan a középpontját foglalja el, okolja meg, hogy a szerző nemcsak magának a megigazulás tanának a fejlődését, hanem a Locinak majdnem egész tartalmát is vázolja. E tekintetben a szerző kétség kívül derék, szorgalmas munkát végezett. Szól pld. a szabad akarat-, a bűn-, a törvény-, a kegyelem-, Krisztus munkája-, a hit- és a justificatióról a Loci előmunkálataiban, ugyanezen és még más tanokról is a Loci első kiadásában stb (Lásd az V. és a VI. oldalon a tartalomjegyzéket).

A Loci 2. kiadása nemcsak külsőleg bővült, hanem tartalmi változtatásokat is szenvedett. A 35. és 36. lapon a szerző röviden összefoglalja ezeket az eltéréseket. Seeberg a reformáció történetében kutatja ezen eltérések okát és azt abban látja, hogy a reformátorok eredeti idealismusa engedett az idő és a kortársak szigorúbb pessimistikus megítélésének. Szerzőnk azután elemezi a Loci 2. kiadását, és közbe-közbe figyelmeztet az eltérésekre, a bővülésekre, melyek által a kiadás az elsőtől elüt. Itt említjük a synergistikus meghívást, (39. l.) a justificatio in foro dei-t, (az in foro cordis humani helyett 47. l. v. ö. a 26. l.) a fides historicát, a hit fogalmában az assensus felvételét a fiducia mellé (48. l.) és az előbb azonosított (25. l.) justificatio és regeneratio szétválasztását (49. l.).

A 3. kiadásban Melanchthon „nem írt semmi újat, csak a régi úton haladt tovább.“ (63. l.) A szerző vizsgálja a synergistikus vitáknak Melanchthonra való befolyását (64. sk. l.) s itt érdekes Kálvin ítéletét olvasni a Loci utolsó kiadásáról (65. l.) Azután előadja szerzőnk az antinomismus elleni harcznak (69. sk. l.) és az Osiander elleni küzdelemnek Melanchthonra gyakorolt hatását. (74. sk. l.) A könyv ezen részében is találkozunk gyakran a szerző kritikái, a 3. kiadást az előbbiekkal összehasonlító megjegyzéseivel. Ámde az olvasónak még igen sok munkájába kerül ezeket összeszedni, hogy magának összefüggő, teljes képet alkothasson Melanchthon tanának fejlődéséről. Sokkal jobb lett volna, ha a szerző munkájának ezen eredményét egy befejező fejezetben összeállította volna. Itt azután lett volna alkalma arra is, hogy Melanchthon tana jelentőségével is foglalkozzék és megállapítsa nevezetesen azt, mennyiben van igaza az újabb, főleg Ritschl úttörő felfogása nyomán haladó dogmatörténeti kutatásoknak, melyek szerint Melanchthon a lutheri orthodoxiának s az egyházzal mint theologiai iskoláról való felfogásnak atyja. Tudom, hogy a szerző összehasonlító és elemző munkája közben itt-ott utal ezen kérdésekre (pld. a 69. 74. l.) s ebből látszik, hogy jól ismeri ezen

problémákat. De mégis jó lett volna ezeket összefoglalni s szembetűnően tárgyalni, hogy a hazai theol. közönség figyelmét reájuk határozottabban felhívja.

A tárgyra vonatkozó irodalom a szerző előtt ismeretes. Az 1897. jubileumi év sok Melanchthonra vonatkozó munkát teremt. Ezeknek figyelembe vételét nem észleltem. Ezen irodalom közt pld. Seebergnek egy cikke a „Neue kirchliche Zeitschrift“ 1887. évi 2. füzetében „Melanchthons Stellung in der Geschichte des Dogmas und der Dogmatik“ cím alatt éppen a szerző munkájának kérdéseit is tárgyalja. Ugyanott található Melanchthonnak egy kitűnő jellemzése Leziustól és Blassnak egy cikke Melanchthonról, mint humanistáról és paedagogusról. A Theol. Studien und Kritiken s más theol. szaklapok hasábjain, valamint önállóan is jelent meg akkor sok munka Melanchthonról. A szerző sok helyütt tekintetbe veszi Loofsnak (dogmatörténete mellett) egy cikkét a Theol. Studien und Kritiken 1884. évfolyamában. Érdekes lett volna és lesz még elolvasnia Franknak egy kritikáját ezen cikkekre (habár más kérdésekre is vonatkozik), mely szintén a N. k. Z. 1892. évf. 11. füzetében „Rechtfertigung und Wiedergeburt“ cz. alatt jelent meg.

A szerző egyes kritikai megjegyzéseire, melyeket nem osztok, már nem terjeszkedem ki. Csak azt jegyzem meg, hogy a 33. oldal utolsó mondatát oda nem tartozónak és az egész ki-kezdéssel együtt problematikus vagy legalább is nem teljes igazságnak tartom.

A munka kidolgozása egy kissé pongyola. De lehet, hogy ez nemcsak a szerzőnek, hanem részben a nyomdának is a hibája. Az utolsó lapon lejegyzett sajtóhibák száma még sokszorosán megtoldható. Maga ezen sajtóhibajegyzék oly sajtóhibákat tartalmaz, melyek a kiigazítást megghiúsítják (pld. a 9. 13. 21. sor). A legzavaróbb sajtóhibák a 21. old. 2. sorában, az 53. old. 8. sorában, a 69. old. 12. sorában (alulról) vannak. Az utóbbi helyen Kawerau: Joh. Agricola és Loofs olvasandó. Az, hogy e könyv 4 és 8 leveles ívekre oszlik, szintén olyan kiállítási hiba, a mely az olvasónak a könyv tanulmányozásánál bajt okoz.

Mindezen megjegyzéseim ne vonjanak le semmit a könyv belső értékéből. Szorgalmas és derék munka az, a mely örvendetes jele annak, hogy nálunk is akadnak theologusok, a kik fontos és érdekes részletes kérdések önálló fejtegetésébe fognak és megoldásukhoz is hozzájárulni igyekeznek. Ajánlom a könyvet az érdeklődők figyelmébe, mert nem elég — ha egyesek a tudományos theologia terén dolgoznak, szükséges, hogy a munka termékeit el is olvassuk, hogy eredményük közkinccsé és az egyházra áldásossá legyen.

*Lic. Dr. Daxer György.*

*Lencz Géza*, lic. theol. ev. ref. lelkész: *Ritschlianismus és orthodoxia* Ritschl haláláig. Részlet a legújabbkori dogmatika történetéből (sic). Külön lenyomat a Debr. Prot. Lapból. Ara 30 fillér. Kapható a szerzőnél és Csáthy Ferenc könyvkereskedésében Debreczenben.

A cím és a tartalom nem felel meg egymásnak. A cím után ugyanis azt várnók, hogy a szerző azon vitákról fog szólni, a melyek Ritschl s iskolája és a positiv theologia között folytak. Erre vonatkozólag azonban a szerző az 1. és 2. lapon csak néhány hézagos részben hibás, részben oda nem tartozó történeti és irodalmi adatot közöl. Ha a ritschlianismus és „orthodoxiáról“ van szó, mit keres ott p. o. Lipsius és Herrmann csatározása vagy Weiffenbach és Pfleiderer szereplése! Hogy „1874—80. (sic) a hevesebb viták korszaka“ lett volna, az nem áll, sem az, hogy Bender „Ritschl halála óta“ lett philosophussá. Azonban a vitapontokat se tárgyalja a szerző úgy, a mint azt dolgozatának címe megkívánná. Az orthodoxia maga szóhoz sem jut, hanem csak Lencz, illetőleg Pfleiderer, Riehm és Weiffenbach beszél. Ritschl tanának főbb pontjait ismerteti ugyan a szerző és pedig kellő objectivitással, de mint maga mondja, csak „dióhéjban“. A ki Ritschl műveit ösmeri, de sőt az is, a ki theológiájáról bővebb ismertetést olvasott, nem szorul ilyen dióhéjas ismertetésre és bírálatra, a ki pedig a ritschlianismust nem ismeri, az ilyen ismertetésnek semmi hasznát se veszi. Az ismertetés főhibája, hogy csak egymás mellé állítja az egyes tanokat és nem emeli ki kellően azok belső összefüggését. A bírálatnál Lencz Ritschl tanának különösen exegetikai alapját támadja elég ügyesen és végül kijelenti, hogy a ritschlianismusnak, habár „az újabb theológiát új eszmékkel gazdagította“, mégis „egy hibája van, hogy — bármennyire igyekszik is a szentírás egyedüli érvényét vitatni — *nem bibliai*“. Kár, hogy a szerző nem szorítkozott arra, hogy valamely fontosabb tanra nézve behatóbban megbírálja Ritschl „erőszakos“ exegetisét.

A munka nyelvezete rendkívül nehézkes és a németből való fordítás verejtékes küzködésének nyomait viseli magán, a nélkül, hogy az eredeti értelmét mindenütt helyesen visszaadnia sikerült volna.

*Steinacker R.*

*W. Soltau*, Unsere Evangelien ihre Quellen und ihr Quellenwert, vom Standpunkt des Historikers aus betrachtet. Leipzig. Dietrich. VI. 149. 250 Mk.

Három fő kérdést igyekszik szerzőnk megoldani. Ezek: 1. mikép keletkeztek, 2. mely forrásokon alapulnak, 3. milyen érték-

kesek történeti szempontból a mi kanonikus evangéliumaink? E kérdések fejtegetésével kapcsolatosan megállapítja, hogy evangéliumaink 70—120 közt, (némely toldás 140-ből való) mai alakjukban készen állottak. Előállításuk alkalmi oka a gyülekezeti szükség volt. Amint alakultak a gyülekezetek, amint mind szélesebb körre szórodtak szét az apostolok is, a hívek is, mind nagyobb szükség lett a Jézus tanításainak feljegyzéseire. A legelső feljegyzés Papias egészen hiteles adatai szerint Mátétól és Márktól való. Máté Logiája aram nyelven volt írva, de a csakhamar lefordították görögre s az első evangélium szerzője már nem aram, hanem görög nyelven ismerte azt. Ezt *MA*-val jelzi. A másik eredeti feljegyzés Márk evangéliuma. És pedig az ősmárk hypothesis tarthatatlanságát vitatva, egészen helyesen emeli ki Soltau, hogy a mai alakjában jegyezte azt fel Márk. Péter ige-hirdetése ez, s Márk csak a következők részleteket toldotta Péter evangéliumához: 1, 1—15. 4, 35—5, 43. 6, 32—44. 9, 2—11. 10, 46—52, és talán 6, 45—8, 26-ot, ha ugyan ez nem még későbbi kéztől való. E feltevés azért valószínű, mert Lukács ezeket a szakaszokat nem ismerte. Szerintem azonban ez a körülmény nem bizonyít idegen beavatkozás mellett. Végül a 16, 9—20 Aristiontól való, amint azt a Conybeare-féle 1893-ban talált papyrus bizonyítja. Teljesen meggyőzőek a Márk eredetisége mellett különösen Hawkins alapján felhozott érvek, melyeket ideiktatok: 1. Márk egész anyagát — 30 vers híján — megtaláljuk Mátében és Lukácsban. 2. Jézus útjának pontos geográfiai menetét csakis Márk adja. 3. Jézus működésének középpontja Kapernaum. 4. A szenvedés hetéről csakis Márk ad tiszta képet. 5. Jézus élete fejlődését, s a katasztrófa okait csakis Márknál találjuk meg. (De ennél a pontnál Soltau elragadtatja magát olyan hypothesisre, a mely nemcsak kalandos, hanem Márk egész hitelének lerontására is alkalmas, t. i. hogy Márk Pál apostol életének menetét vitte bele Jézus életének folyásába, hogy meglássék, hogy a tanítvány nem volt különb a Mesternél.) 6. Az igazi sorrend csakis Márknál van meg, ezért a másik két evang. közül hol az egyik, hol a másik egyezik vele. 7. Az aram kifejezések késői múnél értelmetlenek volnának. 8. A legrosszabb görög nyelven van írva. 9. Vannak kifejezések, melyek egyik része Máténál, a másika Lukácsnál található meg pl. Mk. 1, 32 = Mt. 8, 16 és L. 4, 40. 10. Sok perikopa részletesebb Márknál. 11. Nincsenek benne duplumok. E két utolsó érv a leggyengébb, mert a 10. alapján akár másik ev. elsőbbségét is lehetne bizonyítani, a 11. pedig nem áll meg (6, 45 és 8, 1—10 duplum), ha csak, mint azt szerzőnk teszi, nem az eredeti ev. alkotórészének tekintjük a 6—8 fejezeteket. Minden-



esetre érdeme azonban Soltaunak, hogy a Márk elsőségét és eredetiségét és roppant történeti értékét igaz jelentőségében kiemeli. Hogy voltak-e Márknak forrásai? erre a kérdésre Soltau így felel: csak a 13. fejezetnek az alapját képezte egy írásos „röpirat“, mely a zsidó háború korából származott. S mert duplumokat tartalmaz, a 6,<sub>45</sub>—8,<sub>26</sub> nem tartozott az eredeti feljegyzéshez, mely 70-ben készen volt.

Márk és a logia görög fordítása (A) alapján készült az első evangélium. De nem mai kanonikus formájában, hanem eredeti alakjában, mint Ósmáté. Ez kiszorította az egyházi használatból a Logiát azért, mert azt csoportosítva úgyis felvette, Márkot pedig azért, mert szebben volt írva s gazdagabb is volt. Ez keletkezett 75—80 közt. Tehát az eredeti Máté-féle feljegyzés (A) már az Ósmáté korában is ki volt bővítve. De hát nem sokkal természetesebb-e felvenni az Ósmáté helyett azt, hogy a Logia, amint azt Resch igen helyesen magyarázza, nem puszta beszédgyűjtemény volt, hanem Jézus története, tehát egy teljes igazi evangélium, amelyben a mai Mátéban és Lukácsban található beszédek is mind benne voltak? Hiszen a Mk. és Logia alapján készült Ósmáté, amely Soltau szerint, minden problémát megold, voltaképpen csak a Resch-féle egyszerű magyarázat kombinatív kerülgetése. S ennél a kérdésnél maga Soltau is ellenszándékba jön önmagával, mert a János evangéliuma számára is egy külön Logiát vesz fel, de az a jellemző, hogy ebben nem beszédek, hanem a synoptikusokához hasonló elbeszélések voltak. Így hát ő sem következetes a Logia elnevezés értelmezésében. S ha Jánosnál a Logia elnevezés történeti anyagra vonatkozhatik, akkor a synoptikusoknál is vonatkozhatik. S ez annál természetesebb, mert ily módon nem kell Lukács számára megint külön Logiát venni fel, a melyben már nemcsak a beszédek, hanem a történeti háttér is megvoltak (AB). Ez a szegények és samaritánusok evangéliuma volt, azért oly építő és a szegényeket istápoló a harmadik evangélium. Tehát Soltau szerint az evangéliumok alakulásának menete ez volt:

Máté aram eredetije A  
 Ennek görög fordítása AA

I. evang. AB

III. evang. Természetesen úgy az első, mint a harmadik evangélium még e mellett a II. evangéliumot is ismerte és használta. Máté szerzője ezeken kívül még az 1—2. fejezet számára bizonyosan más forrást is használt s vannak benne egyes versek és kisebb-nagyobb szakaszok, melyeket a katolizáló kiadó toldott bele. Lukácsnak a forrásai

pedig még egy samarita jellemű evangélium, melyből valók: 6, 20-47. 7, 15-8, 3. 9, 51-18, 14. 19, 28. 22, 28-32. 35-38; aztán egy gyermekségi evangéliumból való az első két fejezet, de nem egyező korból, sőt még az Actából is vett át: 24, 36-53. Hát ezek már ismét olyan állítások, a melyeknek reális alapjuk nincsen. Sokkal jobb nyomon jár szerzőnk ott, ahol a szóhagyomány érvényesülését látja: 5, 1-11. 7, 11-17. 23, 6-16. 24, 13-35. A 3. evangélium 90 körül keletkezett, míg az első evangélium mai alakjában 110-ben lett készen, de a katholizáló tendenciák esetleg még később érvényesültek benne.

A negyedik evangéliumra s általában a jánosi iratokra is kitér Soltau. A János evangéliumát csakúgy, mint a leveleket is János presbyter írta 120 körül. Magvát képezi a János apostoltól származható elbeszélés (LJ: 1, 35-51. 2, 1-11. 3, 1-12. 22-31. 4, 1-9. 16-42. 5, 1-16. 7, 1-27. 37-8, 11. 9, 24. . . . 11, 1-46. 12, 20-23. 13, 2-15. 19, 25-37. 20, 3-8. 14-18. 25-29.) és a synoptikusokból vett anyag, a melyeket aztán a beszédek, a presbyter alkotásai, egészítenek ki. Azt állítja Soltau, hogy a János ev. beszédei a történetekkel semminemű összefüggésben nincsenek, sőt hogy a történeti összefüggést egyenesen áttörik. Hát a bauri iskola éppen ellenkezőjét állította ennek; t. i. hogy minden beszéd illusztrálására egy történetet állított oda a szerző. Abban azonban igaza van Soltau-nak, hogy ezek a beszédek inkább Jézus személyéről szólnak, mint Jézustól való beszédek. Az is igaz, hogy ezek a beszédek bizonyos kornak Jézusról való felfogását fejezik ki, tehát a köztudat tolmácsai a dogmafejlődés egyik stadiumában, de azért sem a philonismussal nem tudnám ez evangéliumot viszonyba hozni, sem az apostoltól nem vitatnám el a szerzőséget, ha nem is minden részletre nevezve de egészben véve. Soltau szerint, igen helyesen, mindhárom levél ugyanazon kézről került ki, amely az evangéliumot írta. De az első levelet homiliának tartja, amiben ismét nem írom alá a nézetét. Úgy a levelek, mint az evangélium szerzőjének János ephesusi presbytert tartja, de az evangélium végét, a 21. fejezetet, szerinte később csatolták hozzá, a kanonizálás alkalmával, mint concessiót. S itt ismét egy érdekes, de merőben helytelen hypothesis állít fel Soltau. Nevezetesen az ellen tiltakozik, hogy az újszövetségi iratok, s jelesül az evangéliumok bizonyos pártok érdekében keletkeztek, de még gyarlóbb okra viszi vissza ezek keletkezését: a személyi differentiak és az apostoli tekintély megőrzése vagy megvédése szempontjából toldogattak volna az egyes evangéliumokba olyan részleteket, melyek egyik vagy másik apostol kiválóságát akarták kimutatni. Ezért is János 21-et Péter és János egyensúlyának érdeke teremtette meg. Hát ezt nem fogadhatjuk el.

Az Apokolypsisre vonatkozólag azt tanítja Soltau, hogy János apostoltól csak a 7 levél való. Ez az egész műnek egyetlen keresztyén része. A másik három rész (a pecsétes könyv 4—8, 1 ; a trombitás könyv 8<sub>2</sub>—11, 25.; a messiási könyv 11<sub>16</sub>—22<sub>5</sub>.) zsidó irat keresztyén köntösben. A forrás keresés és találás követőinek ismeretes álláspontja ez.

Az evangéliumok kanonizálása csak a gnostikus harczok idején kezdődött. Minden egyháznak megvolt a maga evangéliuma. De csak egy. A közös ellenséggel szemben aztán az egyes tartományi egyházak vagy gyülekezetek különösen Kis-Ázsiában 140—160 közt egyezsége lépve, az összes használatban lévő evangéliumokat elfogadták, kanonizálták. Ez magyarázza meg az evangéliumok négyes számát, amennyiben csakis ezeket lehetett apostoli eredetre visszavinni, de ez teszi érthetővé a pótlási és egyeztetési, valamint a katholizáló tendenciákat is. A megoldás e módja szellemes, de kérdés, való-e? Harnack és Zahn e téren végzett alapvető kutatásainak kell kideríteniök, hogy az egyes tartományi egyházakban melyek voltak a használatban lévő apostoli iratok s hol csoportosították legelőször a négy evangéliumot? Mert hogy a második század derekán már csoportosítva voltak, azt bizonyítják keleti és nyugati adatok egyformán.

Soltau könyve bár nem eredeti, mégis mert az evangéliumokra vonatkozó legújabb eredményeket szemléletesen csoportosítva tárja az olvasó elé, tudományos szempontból is értékes. Sok érdekeset mond az egészre vonatkozólag is, a részletekben is. De még igen sokszor csak hypothesisek alapján vagy szolgáltatásban dönt nagyon fontos kérdésekben is. Munkája bizonyosága annak, hogy az Ósmárkkal többé nem lehet operálni, s hogy a synoptikus kérdés súlypontja Márkon és a Logián nyugszik, s így alapjában a kétforrás hypothezis van felszinen. A jánosi kérdésben pedig, a mint látjuk, a Wendt-féle hypothezis meg van fordítva, amennyiben Soltau szerint nem a beszédeket, hanem az elbeszélések egy részét tartalmazta az apostoli forrás.

*Raffay S.*

*C. Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholicismus. 2. verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage. Tübingen und Leipzig (J. C. B. Mohr) 1901. 461. lap.

E mű nemcsak írójáért, ki a marburgi egyetemen az egyháztörténet híres tanára, de tárgyáért is megérdemli a különös figyelmet. Szerzője 508 rovat alá beosztva okmányokat közöl, melyekben a róm. catholicismus fejlődését, tanait, mai álláspontját és szervezetét mutatja be. Sőt többet nyújt, mint a

mennyit a czimben ígér. A munka nemcsak történeti okmánytár, de, főleg a legujabb korra vonatkozó részleteiben, egyházi okmánytár is. Ez különben az anyag természetében rejlik. Az egyháztörténet és egyházjog forrásai igen sok esetben nem különíthetők el egymástól. A dogmaalkotó és életszabályozó ókori zsinatoknál, Ps. Isodórnál, a tridenti és vatikáni zsinatoknál az egyháztörténet forrásai azonosak az egyházjogéival.

A szerző nem jár új ösvényen. Előtte már többen összeállítottak ily okmánytárakat. Nem csupán azok, kikről Mirbt művének egyik ismertetője, Müller K., megemlékezik. (L. Theol. Literaturzeitung 1896. 7. sz. p. 183—184. az 1. kiadásról; u. o. 1902. 23. sz. p. 613 - 615. a 2. kiadásról). Az említettek kivül Leopold E. „Das Predigtamt im Urchristentume“ című művében (Lüneburg, 1846) nagy szorgalommal összehordta a keresztyénség I. és II. századára vonatkozó okmányokat. Úgyanezt tette Friedberg E. a VIII. Bonifácus korából származó írott emlékekkel. Nálunk Magyarországon is vannak, természetesen legfőként a magyar viszonyokra vonatkozó ily okmánytárak. De elismerés illeti Mirbtet, mert munkája igen nagy anyagot ölel fel, és sok olyat tesz hozzáférhetővé, mi idáig el volt zárva a kutató elől. Bevezető megjegyzései, mellékletei, a forrásokat feltüntető sorai igen becsesek.

Kár, hogy több felette érdekes és fontos okmányt nélkülöznünk kell e gyűjteményben. A felelet, melyet Szép Fülöp adott VIII. Bonifácus „Unam Sanctam“ bullájára, nincs felvéve. Hiányzik X. Leo levele is, melyben VIII. Henriket „defensor fidei“-nek mondja. Nincs meg IV. Leo nyilatkozata sem a verduni egyezményről (848). Sajnálatos, hogy a magyar történetre vonatkozólag csakis „das sogenannte ungarische Fluchformular“-t közli (1676-ból?) Pedig itt gazdag anyag kínálkozott volna. S oly lényeges dolgot, mint az „apostoli király“ címének és jogának adományozása, még se lett volna szabad elhagyni. Be kellett volna venni I. Mátyásnak IV. Sixtus pápával folytatott levelezését is, mely a magyar apost. királyi jogok körének és ezek gyakorlásának kérdése körül forgott.

Müller K. a fentemlített ismertetésben felsorolja azon előnyöket, melyekkel a 2. kiadás az 1-vel szemben rendelkezik. Az okmányok száma 155-ről 508-ra emelkedett. A könyv terjedelme megkétszereződött. A magyarázó jegyzetek megszapordtak. Azon írók, iratok, törvénykönyvek, zsinati határozmányok sora, melyekből az idézetek származnak, tetemesen bővült. Mindez előnyök a 2. kiadást magasán az 1. fölé emelik. S érthető, hogy Müller, ki az 1. kiadásnál igen sok kifogásolni valót talált, a 2.

kiadással teljesen meg van elégedve. Sokat kívánt és többet kapott, mint a mennyit várt.

A munka az egyháztörténet iránt érdeklődőknek igen hasznos szolgálatot tesz. A szakembernek egész kis szakkönyvtárt nyújt és pedig előadásra, felolvasásra alkalmas, kész alakban. A magánytanulmányt megmenti a hosszas keresgéléstől. A nyilvános előadást nagyban elősegíti, mert az anyagot megbízhatóan és hitelesen, emellett kész formában nyújtja. Az egyháztörténész mellett az egyházjogász is nagy köszönettel tartozik Mirbtnak.

*Hörk József.*

*II. Zimmern*, Biblische und babylonische Urgeschichte, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1901. 40 oldal, 80 Pf. — *Fr. Delitzsch*, Babel und Bibel, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902. 52 oldal, 2 Mk. — *J. Barth*, Babel und israelitisches Religionswesen, Berlin, Mayer und Müller, 1902. 36 oldal, 80 Pf.

A német nagyközönség, elütőleg a francziától és angoltól, a legujabb időkig feltűnő csekély érdeklődést tanusított az assyrbabyloniai kutatások eredményei iránt. Mit elsőrangú orientálistáik producáltak, évtizedeken át csak egy szűk körnek birtoka maradt, elzárva az egyetemek és tudós társaságok falai közé. A közöny azonban az utolsó három esztendőben hirtelen csodálatos érdeklődésbe csapott át. A műveltek kíváncsisága kelet felé fordult. Azok is tudomást kívánnak szerezni Nineve és Babylon történetéről, kiknek idejét és szellemi erejét egyedül a mindennapi élet kérdései szokták igénybe venni. A napilapok mondhatni állandó rovatban foglalkoznak Nebukadnezárral és világhódító hadjárataival.

E meglepő változás oka egy expediciónak kiküldése, mely 3 esztendő óta ássa Babylonia földjét és kutat eltemetett emlékek után. Idáig a német nemzet nem szerzett babérokot az assyrbabyloniai ásatások körül. Annyi fényes siker, ősrégi városok napfényre hozása, elveszettnek hitt népek életrekeltése, Sargon és Sanherib palotáinak, Assurbanipál könyvtáranak megtalálása francia és angol nevekhez fűződik. A német nemzet az internacionális versenynek ezen terén sem kívánt visszamaradni. 1898-ban megalakult az u. n. Orientgesellschaft, mely a következő évben egy kitűnően szervezett expeditiót indított útnak, hogy az egykor hatalmas Babylon városát felkutassa. A vezetés Koldewey Róbert kezébe van letéve, ki vajmi hamar nevezetes sikerek hírével lepte meg a honfitársakat. Átvizsgálta Nebukadnezár palotáját és a nagy Marduktemplomot. Feltárta a híres búcsújáró-utat, mely régen Babylont Borsippával összekötötte. Az otthoniak természetesen feszült érdeklődéssel kísérik az Eufrát

partján lefolyó eseményeket, melyekről az Orientgesellschaft rendszeren megjelenő értesítései tudósítják a világot. A nemzet becsülete és pénze van a vállalathoz kötve. Tudni kívánják egyúttal kiknek nyugalmát zavarja fel az expedíció ásója, minek megismerésére vándorol ki annyi ezer márka az országból? A feleletet elsősorban az assyriologusok vannak hivatva megadni. A tudósok elhagyják tanszékeiket, nyilvános, mindenki számára hozzáférhető előadásokon aprópénzre váltják tudományos kincseiket és kereskedőknek és iparosoknak, előkelőknek és alacsonyaknak magyarázzák azt az időt, midőn az Eufrát és Tigris vidéke még nem volt oly elhagyatott, mint ma. E mellett könnyen érthető cikkekben és értekezésekben igyekeznek a nagyközönség kíváncsiságát kielégíteni. Egész garmadája az ily ismertetéseknek jelent meg az utolsó három év alatt. Alig van assyriológiával foglalkozó német tudós, ki ne keresett volna alkalmat, hogy kisebbségben nagyobb körben felvilágosítással szolgáljon az annyira aktuális téma felől.

Az előadóknak és ismertetőknak nincsen nehéz feladatuk. A tárgyat, bármily távolesőnek lássék is az, érdekessé teszi már maga az időszerűség. De még valami más is. Assyria és Babylonia története szoros kapcsolatban áll annak a népnek történetével, melyről az Írás beszél. Az assyrok leigázták és fogságba hurcolták Izráelt. A babyloniaiak elpusztították Jerusálemet és számkivetésbe vitték Juda lakóit. Ezt minden gyermek tudja. Ki kissé buzgóbban forgatta az ÓT-ot, megismerkedett Sargon (Jes. 20.) és Sanherib (Jes. 37, 37 II. Kir. 19, 36) nevével is. Tudomást szerzett Nebukadnezárról, kit Jeremiás könyve oly gyakran emleget. És sok azon földön játszódó eseményről, melyet most német ügyesség tesz vizsgálat tárgyává. Így a modern hallgatóhoz is jórészt közelálló alakokról és szintérről kell az előadónak beszámolnia. Fokozzák az érdekességet az assyriológiának az Írásra vonatkozó eredményei. Kinek figyelmét nem köti le az a meglepő hír, hogy a vízözöntörténet, melyet az elemi iskola padjain tanult, Babyloniából származik? Hogy a teremtésről szóló tudósítás Gen. 1-ben a babyloniai teremtésmythusnak hosszas fejlődésen átment recenziója? És érthető, hogy az ismertetések és előadások, midőn a távol Babyloniát kívánják a mai kor gyermeke előtt megjeleníteni, különösen ezen részletekhez kapcsolják a fejtegetéseket. E pontnál nem csak a nemzeti büszkeség érdeklődik Babylonia iránt, de a hagyományokhoz ragaszkodó gondolkodás is, mely csodálattal értesül az ő eddigi meggyőződését felforgató tudományos vívmányokról és arról a világról, melynek felkutatása az ismereteknek ezen átalakulását előidézte.

A fenti három munka szintén az említett indokoknak köszöni létrejöttét. Mind a három különböző helyen különböző közönség számára tartott előadás. Szerzőik az orientális tudományoknak kiváló képviselői. Zimmern, a lipcsei egyetem tanára, főleg a babyloniai vallás tanulmányozásával tett nagy szolgálatot a sémi kutatásnak. Delitzsch (Lipcse) a német assyriológiának atyamestere. Kiterjedt iskola keletkezett körülötte azon 30 esztendő alatt, melyet immár e disciplina szolgálatában tölt. Barth (Berlin) pedig messze ismert tekintély a sémi nyelveknek grammatikai és lexicographiai feldolgozásában. Közös vonása végül e 3 munkának, hogy új dolgokat egyikök sem foglal magában. Ez természetes is, helyes is. A felolvasó terem a tudomány műhelyében megvitatott kérdéseket kíván szélesebb köröknek hozzáférhetővé tenni és nem az a hely, hol ajánlatos volna kétes értékű új ötletekkel és gyanításokkal előhozakodni.

A legnagyobb sikerrel *Delitzsch* dicsekedhetik. Előadása valóságos sensátiónak mondható. Már maga a társaság, mely végighallgatta, kivételes helyet biztosít neki. Midőn az Orientgesellschaft meghívására 1902 jan. 13-án a berlini énekaadémia dísztermében megtartotta felolvasását, a császár is megjelent a közönség soraiban. Sőt a felség külön felszólítására febr. 1-én megismételte azt a császári palotában, a császár családja, herczegek és herczegnők jelenlétében. Az előadás két részre oszlik. Az elsőben számos példával illusztrálja Delitzsch, hogy mily nagy mértékben előmozdította az ÓT megértését az assyr-babyloniai kutatás. Az Írásban futólag említett városok és személyek egész tömege vált közelről ismeretessé az ékiratok felfedezése és megoldása révén. „Az éjszaki ellenség“, kit a próféták oly sokszor emlegetnek s kinek közeledését több helyen rajzolják, most szemtől-szembe megfigyelhető. Az emlékek reliefek alakjában bemutatják az utra kelő tábor, várak ostromát, városok kifosztását, a legyőzöttek fogságba hurcolását, Az alakok markáns vonásai-ból pontosan kivehető, hogy melyik arab, melyik elámita és melyik tartozik Izráelhez. Ugyancsak ez emlékek világos képet nyújtanak az assyr-babyloniai uralkodók magánéletéről. Itt orosz-lánvadászaton találjuk őket, ott lakmározás közben legkiválóbb alattvalóiktól körülvéve. Az ÓT pusztá nevei élő személyekké változtak át e sculpturák kalauzolása mellett. A babyloniai nyelv az ÓT nyelvének tisztázására első rangú forrás. A babyloniai sajátos kifejezések pedig sokszor felette érdekes fényt vetnek a hébereknél használatos rokon kifejezés értelmére. A második rész azon, a cultura és vallás körébe tartozó elemekkel foglalkozik, melyeket Izráel Babyloniából kapott. Babyloniai

eredetű a mérték- és súlyrendszer, a pénz és a naptár. Onnan vette át Izráel a sabbat intézményét, a törvények sajtáságos formáját. A dekalogus 5., 6. és 7. parancsa ugyanúgy megtalálható Babyloniában, mint Izráelben. Babyloniából származik az ó-test-i teremtés-, vizözön- és paradicsomtörténet. Hasonlóképp az angyalok, a démonok, az ördög és az alvilág képze. Sőt 3 ősrégi feliraton Jahve neve is olvasható, mi azt bizonyítaná, hogy a Jahvecultus századokkal előbb megvolt Kanaánban, mielőtt az izráeli törzsek oda bevándoroltak és hogy Jahvét nem a Sinainál ismerte meg Izráel, hanem csak új hazájában. Az előadás formája ügyes. Igen szemléletesé teszi a tartalmat az az 50 illusztráció, mit Delitzsch felolvasásához csatolt s melyek az eredetiekről készült hű másolatok. De meg kell jegyezni, hogy az eredmények több pontban még távolról sem oly biztosak, mint Delitzsch állítja. A paradicsomtörténetnek, a démonok és angyalok, az alvilág képzetének babyloniai eredete, a Jahvenévnek a feliratokon való szereplése, még mindig igazolásra vár. Feltűnő, hogy Delitzsch az Elohim szónak Lagarde-féle etymológiáját felújítja. Lagarde magyarázatának helytelensége ma már nem szorul újabb bizonyításra annak, ki a primitív nép gondolkozása iránt érzékkel bír.

*Zimmern* felolvasása szűkebb körre szorítkozik. Csupán az ó-test-i teremtés-, paradicsom- és vizözöntörténet babyloniai eredetét igyekszik megvilágítani. Becsét ez előadásnak az adja meg, hogy a babyloniai elbeszélésekbe sokkal részletesebben bevezeti a hallgatót, mint Delitzsché. *Zimmern* terjedelmes kivonatokat közöl az egyes mythusokból és azokat egybeveti az ÓT tudósításaival. A paradicsomtörténetnél néki sem sikerül a kettő azonosságának bebizonyítása.

*Barth* előadása teljesen elüt az előbbi kettőtől. Ő tagadja Babel és az ÓT közötti szoros összefüggést, az izráeli vallásos képzeteknek, intézményeknek Babyloniából való származását. Külön fejezetekben foglalkozik a sabbattal, a Jahvenévvvel, a teremtés- és vizözöntörténettel és az eredmény mindenütt az, hogy ezek Izráelnek eredeti tulajdonai, melyek nem Babyloniából jutottak Kanaán földjére. Az első két kérdésnél a polémia nem nehéz. Az assyriologia tényleg nem rendelkezik még oly bizonyítékokkal, melyekből az állítás helyessége kétségtelen volna. De csodálatos, hogy *Barth* a teremtés- és vizözöntörténet idegen eredete ellen is felveszi a harcot. Itt a közvetlen leszármazást már csak úgy lehet tagadni, ha nem *akarjuk* az igazságot elismerni.

*Hornýánszky Aladár.*