

A megváltottság és az egyéni felelősség tudatának viszonya az újabb theológusoknál.

Bevezetés.

A keresztyén vallás a szó szoros értelmében vett váltság-vallás. Lényege középpontjában ott van a Krisztus által szerzett megváltás. A benne — mint megváltóban — való hit a keresztyén vallásos életnek szíve lelke.

Nincs vallás, a mely a bűn súlyát és nagyságát oly komolyan venné, mint a keresztyén vallás. A bűn megismerése és elismerése, a bűnbánat az első lépés a keresztyén vallás igazi elsajátításának útján. És minél jobban belemélyedünk ezen vallás sajátos életébe, minél jobban felfogjuk és elsajátítjuk javait, megismerjük és megértjük lényegét, annál élénkebb s érzékenyebb lesz lelkiismeretünk a bűn súlyának megítélésében. Tehát mert a keresztyén vallás nem hagy bennünket kétségben a bűn igazi súlya és nagysága felől, természetes, hogy egyrészt legfőbb vágyunkká a bűntől való szabadulás vágyát teszi, másrészt pedig nem ringat minket azon téves hitben, mintha mi magunk volnánk képesek a bűneinktől való szabadulásra. Mi arra, hogy bűnünkért eleget tegyünk, üdvösségünk elvesztése nélkül képesek nem vagyunk; megváltóra van szükségünk, akit az isten az ő egyszülött fiában el is küldött nekünk, hogy számunkra megszerezze a váltságot és így bűneinktől és minden következményeiktől megváltson bennünket. Ezért áll a megváltás a keresztyén vallás középpontjában.

Ezen váltságot, a megváltást a keresztyén ember a hit által sajátítja el. Ez azon subjektív funkció, a mely nélkül amaz objektív isteni jótétemény nem lehetne subjektív valósággá, személyes birtokunkká. A hittel elfogadjuk és magunkévá tesszük azt, amit Krisztus számunkra megszerzett. Ha hiszek a Jézus Krisztusban, magamat teljesen ő reá bízom és neki átadom, akkor nyugodt békében lehetek, mert az enyém is lesz az ő váltsága, én is meg leszek váltva a bűntől, a haláltól és az ördög hatalmától. Az a tudat, hogy Krisztus engem bűneimtől megváltott, a *megváltottság tudata*. Ez a keresztyén ember legfőbb vigasztalása és vallásosságának lelke.

A megváltottság tudatának tartalmát még jobban is kifejthetjük. Már eddig is tudjuk, hogy bűnünk nagysága és súlya kizárja azt, hogy a megváltást mi magunk szerezzük meg magunknak. Ha most azt kérdezzük, mi indította istent arra, hogy megváltót küldjön nekünk, azt halljuk, hogy ennek istennek hozzánk való szeretete volt az oka. (Ján. 3, 16.) Az isten megkönyörült a bűnös állapotunk nyomorúságán és a nélkül, hogy rászolgáltunk volna, pusztá irgalomból és kegyelemből adott nekünk megváltót. És amint mivel sem érdemeltük meg, hogy a Krisztus megszerezte számunkra bűneink bocsánatát, a váltságot, úgy annak elsajátításában sincs semmi érdemünk. Krisztus teljesen és tökéletesen szerezte meg az emberiség számára a bűnbocsánatot. A mi részünkről semmi érdemleges hozzájárulásra vagy kiegészítésre nincs szükség, hogy megváltásunk teljes és tökéletes legyen. Mi erkölcsi állapotunkkal vagy cselekedeteinkkel semmivel sem járulunk hozzá a bűnbocsánat, a megváltás megszerzéséhez vagy megtartásához. Az egészen a Krisztus érdeme. Sőt teljesen és tökéletesen az Istennek műve is, mert — amint láttuk — az egyetlen feltétel, amely a mi részünkről a váltság megszerzéséhez szükséges, a hit. És ezt is az isten, a szent lélek ébreszti és éleszti bennünk; ez is az ő műve. Épen azért nem ellenmondás, hanem teljes igazság, ha azt mondjuk, hogy a bűnös ember isten előtt egyedül a hit által, pusztán isten kegyelméből igazul meg. Ha tehát meg vagyunk váltva és így isten gyermekeivé lettünk, mert bűnünk már el nem választ tőle, úgy azt egyedül isten kegyelmének köszönjük. Vagyis a megváltottság tudata egyenlő a kegyelem tudatával, azaz avval a bizonyossággal, hogy megváltásomat, istenfiúságomat, üdvömet egyedül és teljesen isten kegyelmének köszönöm. Mindez egyedül istennek a műve s azért érte csak istent illeti a dicsőség. Ez a megváltottság tudatának tartalma.

De azért ne higyük, hogy isten a megváltást, az üdvöt ránk akarja erőszakolni. Az ember nem pusztán természeti lény, nem tárgy, mely csak a természeti törvények hatása alatt áll, hanem személy is, melynek épen ezért személyes szabadsága, akarata van, melyet isten is tekintetbe vesz. Amit tehát egyedül isten kegyelmének köszönünk, ami egyedül az ő műve, az csak saját elhatározásunk következtében, személyiségünk sérelme nélkül lehet a mi sajátunkká. Ennek megfelel az a tény, hogy a keresztyén vallás egyuttal erkölcsi vallás. Nemcsak azért az, mert az erkölcsöt előmozdítja, mint annak forrása, hanem azért is, mivel a keresztyén vallásos élet megnyilvánulásai erkölcsi cselekedetek is. A keresztyén vallás az ember akaratához fordul, azt megindítani, mozgásba hozni igyekszik, attól bizonyos elhatározásokat

követel. És mi akaratunk ezen megindítása következtében igen sokszor cselekszünk is, még pedig ama követelményhez képest egy legfőbb cél érdekében. Már pedig az olyan cselekedeteket, amelyeket egy legfőbb cél érdekében önelhatározásunk folyamányakép cselekszünk, erkölcsi cselekedeteknek nevezük. (Frank System der christl. Sittlichkeit I. 8. l.) Az ilyen cselekedeteket az a tudat szokta mindig kísélni, hogy az embernek értük helyt kell állania, következményeiket magára kell vennie és magának tulajdonitania. Ha cselekedete rossz, ő a hibás és bűnös; ha pedig jó, övé az érdem, őt illeti a dicsőség is. Mert hiszen cselekedhetett volna másképp is. Vagyis az ember erkölcsi cselekedeteiért felelős. Az önelhatározásból folyó cselekedeteket a felelősség tudata kíséri, amely éppen azért az akarat szabadságának, a cselekedet önelhatározásból való származásának is mindig biztos jele és fokmérője. A kényszer alatt vagy akaratunk hozzájárulása nélkül véghez vitt cselekedetért ugyanis felelősök nem lehetünk.

Ha tehát a keresztyén vallás erkölcsi vallás, akkor lényeges megnyilatkozásaihoz erkölcsi cselekedetek, azaz olyan cselekedetek is tartoznak, a melyek akaratunk szabad elhatározásának következményei és azért felelősséget is rónak reánk. Tehát a megváltottság tudata mellett az egyéni felelősség tudata vagy mondhatjuk: az akarat szabadsága is központi jelentőségű a keresztyén vallásban. Más szóval: a keresztyén vallás lényegéhez mind a két tudat, úgy a megváltottságnak, mint az egyéni felelősségnek tudata tartozik. Ha pedig ezen kettős tudatnak objektív alapját nézzük: ott az isten kegyelmét, itt pedig az akarat szabadságát, — azt is mondhatjuk, hogy a keresztyén vallásos élet tényezőjeként úgy az isten kegyelme, mint az akarat szabadsága szerepel. Az persze igaz, hogy ezen tényállás ellenmondásosnak látszik. Mert mikép lehetséges az, hogy én az én keresztyén vallásos életemet egyedül isten kegyelmének köszönöm annyira, hogy nekem abban semmi érdemem nincsen (amint azt a megváltottság tudata mondja), de felelős is vagyok érte s így kell, hogy benne szabad akaratomnak is része legyen (amit megint a felelősség tudata állít)?

Azonban bármily legyen is e kérdésre a mi feleletünk, annyi bizonyos, hogy egészen híven fejezi ki a tényállást, a mi keresztyén vallásos életünk tapasztalatát. Persze ezen tapasztalat téves is lehetne, ha hitünknek forrása és zsinormértéke, a szentírás nem igazolná. Csakhogy ez is igazolja ezt a tényállást. A szentírás szerint is a mi vallásos életünk és avval adott üdvünk ép oly határozottan isten kegyelmének műve (pl. Lk. 17, 10. Ephes. 2, 5. 8-10. Phil. 2, 13. Kol. 2, 12 sk. stb.), mint másrészt a mi akaratunktól függő erkölcsi csele-

kedetünk, melyet isten tőlünk követel, mi pedig meg is tagadhatunk; amiért is aztán mi vagyunk annak az oka, ha nem üdvözülünk. (pl. Mt. 3². 4¹⁷. 6³³. 11¹². 23³⁷. Ján. 5⁴⁰. Act. 13⁴⁶. Kol. 2⁶. 1. Thess. 1⁶. 2²³. stb.)

Annyit azonban már most meg kell mondanunk, hogy nem volna helyes ezen kérdésre adott feleletünk, ha a benne kifejezett ellenmondás bármely oldalának egyszerűen az élet vennők. Így pl. a pelagianismus vallásos életünkben mindent az egyéni felelősségtől tesz függővé és avval eltöröli az isten kegyelméből való megváltottság tudatát, a keresztyén vallásos tapasztalásnak ezen lényeges alkotórészét. Viszont meg a praedestinatianismus mindent istenre s az ő kegyelmező vezet vissza és így minden irányban tagadja az egyéni felelősség érvényesülését. Más feleletet kell tehát kérdésünkre keresnünk; olyat, amely az ellenmondásos tényállás között olyan közvetítést talál, amely az ellentét egyik oldalát sem sérti, hanem mind a kettőt épségben tartja. A feladat nevezetesen annak kimutatása lesz, mikép lehetséges, hogy e kétféle tudat a keresztyén ember egységes személyes életében egyszerre jelen legyen. Fel kell tárnunk a lelki élet mozzanatait, amelyek érthetővé teszik a megváltottság és az egyéni felelősség tudatának együttlétét és viszonyát. Mindez a dogmatikának feladata. Ennek kell így megállapítania lehetőleg a részletekig menő gondossággal a kegyelemnek és a szabad akaratnak egymáshoz való viszonyát.

A dogmatörténet bizonyosságot tesz róla, hogy a keresztyén egyház mindenkor érezte e feladat fontosságát és nem tért ki soha sem megoldása útjából. Kezdve Pelagius és Augustinus vitáján a középkori semipelagianismuson és synergismuson át, majd a reformátorok augustinismusától fogva megint a synergistikus törekvésekkel szemben megállapított egyházi tanon (a F. C.-ben), ennek a pietismusban való enyhítésén, majd a rationalismus pelagianismusában való feladásán keresztül egészen a mi korunkig minden számot tövő rendszeres theologusnak valamely irányban állást kellett foglalnia a mi kérdésünkben.

Feladatunk természetesen nem lehet az, hogy ezen, már annyiszor leírt dogma- és theologia-történeti fejlődést újból vázoljuk.¹⁾ De még annak új- vagy legújabbkori része

¹⁾ L. erre nézve Harnack A. Loofs Fr. Dorner A. ujabban Bonwetsch N., de különösen Seeberg R. dogmatörténetét. Magának a mi kérdésünknek történetét megírta Luthardt K. E. „Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade“ 1863. és rövidebben Bensow O. „Zur Frage nach der menschlichen Willensfreiheit in Beziehung zur Sünde und zur Gnade“ 1900. Luthardt a könyve megjelenéséig vagyis a 19. század közepéig élt theologusokkal foglalkozik, körülbelül tehát azon időig követi kérdésünk történetét, a honnan annak rajzolását mi tűztük ki feladatunkul. Bensow könyvének történeti része pedig nem mutat lényeges haladást Luthardt könyvével szemben.

(a reformáció illetőleg 1648 óta) vagy a 19. század theológiájának kérdésünkben való állásfoglalása sem az, amit elő akarunk adni.¹⁾ Mi csak azt akarjuk kutatni és leírni, mily álláspontot foglaltak el kérdésünkben az *ujabb theologusok*. Ezek alatt pedig értjük a jelenkori rendszeres theológiának képviselőit, akik a mi kérdésünkben állást foglaltak, még pedig nem csak azokat, akik ma is élnek, hanem azokat is, akik bár meghaltak már, még szinte élő, közvetlen befolyást gyakorolnak nemzedékünkre. Természetes, hogy annyiban, a mennyiben ezen jelenkori theologusok állásfoglalásának megértése szükségessé teszi, tekintetbe vesszük a múlt theologusait is.

Ha így fogjuk fel feladatunkat és körülnézünk a jelenkor theologusainak sorában, legelőször is egy nagy csoporttal találkozunk, melyet az a kötelék fűz össze, hogy egy theologus vall mesterének. Ez a theologus, aki körül és akivel szemben még ma is a legtöbben állást foglalnak, Ritschl Albrecht. Amióta fellépett, egészen más lett a theologusok csoportosulása, mint az előtt. Addig meg lehetett különböztetni a liberális, a közvetítő és a konfessionális theológiát; s ez irányok ha más-más tekintetben is, alapjukban véve mind, Schleiermacher theológiájában gyökereztek, bár egyenként megint különféle árnyalatokat egyesítettek magukban. Ritschl fellépése nagy forrongást idézett elő és alaposan felkavarta e különböző irányokat. Ő maga tudta és önérzetesen hangsúlyozta is, hogy az ő theológiája nem illik bele az eddigi theol. irányok kereteibe.²⁾ És tényleg be is következett, hogy ő a szó szorosabb értelmében csinált iskolát, mint pl. Schleiermacher. Tanítványait részben a régi irányok fiatal törekvő híveiből toborozta és így nagy mértékben sikerült neki a régi irányok helyébe a maga iskoláját ültetni. A liberális theológiát, képviselőinek, mint Biedermann vagy Lipsius,³⁾ értékes munkássága ellenére is majdnem teljesen

¹⁾ Erre nézve l. Gass, Frank G., Dorner stb. majd a következők műveit: Landerer: Neueste Dogmengesch. 1881. Schwarz K. Zur Gesch. der neuesten Theol. 4. kiad. 1869. Magyarra fordította Kovács Albert 1872. Pfeleiderer O.: Die Entwicklung der prot. Theol. in Deutschl. seit Kant. 1891. Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 3. kiad. 1874. Frank F. R. Gesch. u. Kritik der neueren Theologie insbesondere der systematischen seit Schleiermacher 1894. 4. kiadásában a jelen korig folytatta Grützmacher R. H. 1908. Seeberg R. Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. 1903. Magyar nyelven megjelent egy tanulmány Dr. Szlávik Mátyástól: „A legújabb theologia történetéből.“ 1887.

²⁾ „Die christl. Lehre v. der Rechtfert. u. Versöhn.“ III. kötete előszavában: „Übrigens aber meine ich . . . es deutlich genug gemacht zu haben, dass meine Theologie in dem Fachwerk der bisher üblichen Parteieinteilungen keinen Platz findet.“

³⁾ Lipsius később maga is Ritschl befolyása előtt sok tekintetben meghódolt. L. pl. Seeberg i. m. 253. l.

sikerült a szintérről leszorítania. Ennek bizonyossága pl. az is, hogy a protestáns egyesület, ezen iránynak egyházpolitikai szerve, ezen időben nagy arányu hanyatlásnak indult. Pfeleiderer O.-nak ez irány jeles képviselőjének gazdag munkássága ugyan még ebbe az időbe esik, de az ő szenvedélyes és erélyes küzdelme Ritschl és theológiája ellen épen a mi állításunk mellett arról tesz bizonyosságot, mily más szelleműnek, de egyúttal veszedelmesnek, mert épen arra alkalmasnak találta ellenfelét, hogy a liberalis theologia helyét ő foglalja el. Ugyanígy szorult majdnem egészen a háttérbe a közvetítő theologia is. Egyes képviselőinek, mint pl. Beyschlag W. Haupt. E. Köstlin Gy. s mások tiszteletreméltó munkássága itt is azt a benyomást teszi, mint a harc színteréről leszoruló csapatoknak becsülettel és bátran védett visszavonulása. Nemsokára aztán jöttek Ritschl hívei és elfoglalták helyüket. Sőt a közvetítő theologia képviselői sok dologban meg is hódoltak az ostromló ellenfél fegyverei előtt. Nem kevesen meg épúgy, mint a liberális táborból is, egyenesen Ritschl tanítványainak számát gyarapították.

Hasonlóképen sok theologust hódított el Ritschl a konfessionális theologia soraiból. Erlangen és Lipcse theol. hallgatói szintén nagy számmal mentek el Göttingába, akár csak a halleiek és közülök nem egy lett az iskolának hiresebb és agilisabb tagjává. Hanem azért a konfessionális theológiának — még egyéb, az egyház hitéhez közelebb álló, ha esetleg uniált vagy református hitvallású theologusokkal is az u. n. positiv theologiai irányra szélesbült — tábora még leginkább tartotta meg Ritschllel szemben is állását és erélyesen felvette ellene a harcot. Azért ez a két irány az, amely ezen időben egymással szemben áll: a Ritschlféle vagy u. n. modern és a positiv, egyházi theologia.

Amint már jeleztük, a positiv theologia tábora nem homogen egységes elemekből áll, hanem sokszor csak ideálisan összetartozó, a természetfeletti kijelentés alapján megegyező, különféle árnyalatú csoportokból alakul. Vannak soraiban repristináló és új utakon haladó konfessionális lutheránusok, mint pl. az erlangeni iskola, azután a biblicismus, valamint a ref. hitvallásnak, vagy pedig a positiv uniónak hívei. Azután a greifswaldi iskoláról sem szabad megfeledkeznünk, amely szintén külön sajátosságokat tüntet fel. Persze az is igaz, hogy Ritschl iskolája is különféle, sokszor nagyon is sokféle irányba széjjelhúzó elemekből alakult. Sok tekintetben csak a közös mester neve, az egy iskolához való tartozás, meg a szoros összetartás tartja őket össze.

A legújabb idő azonban már itt is azt mutatja, hogy a széjjelhúzó elemek sokáig össze nem tarthatók. Ritschl

befolyása halála után bizonyára egyénisége hatásának elhomályosulásával már kezd gyengülni és theológiája háttérbe szorulni. Nem hiába nevezte őt Harnack egyházi atyának (V. ö. Frank-Grütmacher i. m. 447. l.) De amily mértékben Ritschl genuin tana háttérbe szorul, ugyanoly mértékben szabaddá lesznek iskolájában az egyénisége által lekötött erők s kezdenek kibontakozni és érvényesülni. Nem véletlen tehát, hogy legujabban Troeltsch E. egy új iránynak, a vallástörténeti iskolának lett a megkezdője (L. erre vonatkozólag értekezésemet a Theol. Szaklap IV. 1906. évf. 2.—4. sz.). Az ő irányával felszabadultak azon liberális erők, melyek Ritschl iskolájában le voltak kötve, míg Wendtről meg azt lehet mondani, hogy ő alkotja az átmenetet a liberális tradíciókat felelevenítő vallástörténeti irányhoz. Azonban sajnos, hogy a vallástörténeti iskola programmkijelentéseken túl eddig még nem ment. Troeltsch antisupranaturalismusával szemben az iskola konservatívabb tagjai közelebb jutnak a pozitív theologia supranaturalismusához. És bár Ritschl iskolájában mindig megvolt az u. n. jobb szárny (Kaftan Gy., Häring T., Reischle M., Kattenbusch N. stb.), most mintegy a lekötött pozitív erők felszabadulásaként jelentkeznek oly theologusok is, a kik a pozitív irány felé alkotják az átmenetet. (Kirn O. Kaftan T.).

Másrészt a pozitív theologia soraiban is új csoportosulást lehet észrevenni. Ezen mozgalom itt Seoberg R. nevéhez fűződik, aki a pozitív theologia erlangeni ágából kiindulva (bár Oettingen tanítványa is volt) a keresztyén egyház tanának pozitív örök elemeit meg akarja őrizni, de az evangéliomot a modern kor követelményeihez képest kívánja hirdetni és kifejezni. Ő maga modern pozitív theológiának nevezte irányát. És már is több törekvő fiatal erő sereglett az ő zászlaja alá. (Grütmacher R. H., Beth K., Girgensohn K., Kropatscheck Fr. stb.).

Az újabb theologusok csoportosulásának ezen rajzából világos, hogy feladatunk megoldása céljából az újabb theologusoknak a megváltás és az egyéni felelősség tudatának viszonyát illető álláspontja rajzolásánál szólnunk kell Ritschl iskolájáról és nem hagyhatjuk természetesen figyelmen kívül magát Ritschl-t, az iskola mesterét sem. Szólanunk kell azután a velük szemben álló pozitív theologia képviselőről és pedig azon időtől fogva, amely a jelenkori theologusok megértéséhez szükséges, valamint lehetőleg tekintetbe véve minden árnyalatát (represtínálók, biblikusok, erlangeni iskola, reformátusok, modern pozitívok), amennyiben képviselői a mi kérdésünkben nyilatkoztak. Amint azonban ezen állásfoglalás hiánya miatt a modern theologia részén a vallástörténeti irányt figyelmen kívül kell hagynunk, ugyanígy kell majd

bánnunk ugyanezen okból pl. az ide tartozó greifswaldi iskolával is. (Cremer H., Schäder E., Lütgert V., Bornhäuser K., Dunkmann K. stb.) De szólanunk kell még ezen kívül a liberális és a közvetítő teológiáról már csak azért is, mert a Ritschl által háttérbe szorított irányuknak a jelen korban is voltak jeles képviselőik, akik Ritschlnek a positiv theologia mellett is tekintélyes ellenfelei voltak. Azután ők valamint közvetlen elődeik oly jellemző állást foglaltak el épen a mi kérdésünkben, hogy figyelembe vételük feltétlenül szükséges. Hogy végül mindezek előtt első helyen a 19. századbeli theologia atyjának és úttörőjének, Schleiermachernek álláspontját is előadjuk, tán indokolásra sem szorul, ha tudjuk, hogy még a jelenkori különböző irányú theologusok is mind többé-kevésbé az ő befolyása alatt állanak.

Mindezek alapján a következő theologusok és theol. irányok figyelembe vételével s a következő fejezetekben fogjuk az újabb theologusoknak a megváltottság és az egyéni felelősség tudatának viszonyára vonatkozó állásfoglalását rajzolni. Tárgyalni fogjuk 1. Schleiermacher álláspontját, azután szólunk 2. a közvetítő és 3. a liberális theologia képviselőiről; majd foglalkozunk 4. Ritschllel és az ő iskolájával, és végül 5. a positiv theológiával, annak különböző árnyalataival és 6. legújabb elágazásával, Seeberg R. modern positiv theológiájával.

I.

Első fejezet: Schleiermacher Fr. Dániel (1768—1834)).*

Schleiermacher jelentősége nemcsak a 19. századnak, hanem még a jelenkornak teológiájára is nagy befolyást gyakorolt. Elődeihez és kortársaihoz viszonyítva pedig teológiájának jelentősége egyrészt az volt, hogy kimutatta a vallás önállóságát és függetlenségét, mert az az ember életének egyik lényeges megnyilvánulása. Másrészt pedig a mellett, hogy a keresztyén dogmatika egyházi jellegét megint hangsúlyozta, az emeli ki őt kora rationalismusából, hogy a keresztyén vallásosságtól megkövetelte, hogy benne minden a nazarethi Jézus által szerzett megváltással álljon vonatkozásban. Ő tehát a Krisztust helyezte megint a keresztyén hit középpontjába.

Ez mindjárt abból is kitűnik, hogy a megváltást megint egészen a Krisztus művévé tette. Csak ő benne valósult

*) *L. Luthardt* i. m. 364 sk. 1, ahol azonban csak Schleiermachernek a kiválasztásról szóló tanáról van szó híres értekezése alapján és 371—373. l. De itt sem jut Schleiermachernek kérdésünkben elfoglalt álláspontja teljesen kifejezésre. *Bensow* i. m. 51. sk. 1. szintén nem mond többet róla, sőt még rövidebben végez vele. *L. Herzog-féle realencyklopaedia* 3. kiadás (= H. R. E.) XVIII. köt. 587. skk. 1. (Kirm O.).

meg a feltétlen függés érzete, az ő életében uralkodik az istentudat a maga teljességében. Tőle indul ki egy új közösség, melyben egyedül érhető el az istentudatnak az érzéki megkötöttség alól való felszabadítása. Abban áll a megváltás, hogy Krisztus felvesz bennünket az ő istentudatának erőteljességébe. Az ő boldogságának közösségébe való felvétel pedig a kiengesztelés.

Hasonló eredményre jutunk, ha azt kérdezzük, miképp jut az *egy ember lelkében* kifejezésre a megváltó tökéletességével és boldogságával való közösség? Schleiermacher azt feleli: az újjászületésben és a megszentelésben (L. „Der christl. Glaube“ c. hittanának a hallei Otto Hendelnél megjelent kiadását, II. rész 135. skk. 1.) Az előbbi megint lehet vagy megigazulás vagy megtérés (138. skk. 1.) A kettő közül a megtérés (mely bűnbánatban és hitben jelentkezik) vagyis a Krisztussal való új életnek kezdete (141. skk. 1.) érdekel bennünket közelebbről, mert ennek fejtegetése ad Schleiermachernek alkalmat arra, hogy a megváltottság és az egyéni felelősség tudatának viszonyára világosságot derítsen. Nincs megtérés, mely az isten ígéjének követítése nélkül jönne létre; azért ennek ereje az, amely létre is hozza. (154, 153.) Igaz, hogy az ígét emberek hirdetik, de az ígének emberi közvetítésében is magának a Krisztusnak hatása érvényesül, azért teljesen megfelel az igazságnak, ha a megtérő ember tudatában az emberi közvetítés elenyészik és egyedül Krisztusnak megváltó és kiengesztelő hatása marad meg. Ily értelemben Krisztus hirdetésének első benyomásától kezdve egészen a hitben való megerősödésig minden, ami a megtéréshez hozzájárul, Krisztusnak hatása. (155. 1.) Az ember a megtérésben úgy viselkedik, mint a Krisztus emberi természete az isteni természettel való egyesülésekor, t. i. *passive* (aufgenommen werdend; 146. l. v. ö. 49. l.). És ha meggondoljuk, hogy a megtérés a Krisztussal való közösségnek, azaz egy magasabb életnek kezdete, természetesnek fogjuk azt találni. Hiszen ezt a magasabb életet csak a Krisztus adhatja meg nekünk, mert az eredetileg csak ő benne van meg. Mi, akik az új életbe, a Krisztussal való közösségbe felvétetünk, nem lehetünk az új életnek oka, a magasabb élet az alsóból elő nem állhat. (155. 1.) Így jut Schleiermachernél érvényre a Krisztus középponti jelentősége a keresztyén vallásban. Ami keresztyén vallásos életünk egészen az úr kegyelmének ténye. És Schleiermacher határozottan meg is mondja, hogy nekünk abban, ha istenhez való viszonyunk megváltozik, azaz ha megigazulunk, semmi érdemünk nincsen, mert a Krisztus műve a hit is, a mely által megigazulunk (168 l.).

Csakhowy Schleiermacher azután nem feledkezik meg az egyéni felelősség tudatáról sem. Ennek megóvása céljából

hangsúlyozza, hogy semmiféle élőlényben nincs egy pillanat sem öntevékenység (Selbsttätigkeit) nélkül. Azért a megtért mint eszes érzéki lény úgy korábbi bűnös állapotában, mint azután a Krisztussal való életközösségben maga is tevékeny (selbsttätig) (155. l.). És a megtérésben a szabadságnak e mozzanata az, a melyben az egyéni felelősség tudata gyökerezik.

Most csak az a kérdés, hogyan tudja Schleiermacher vallási életünknek, keresztyén hittudatunknak ezt a két oldalát egymással úgy közvetíteni, az egységes személyi életben összeegyeztetni, hogy mindakettő ellenmondás nélkül egymás mellett megállhasson. Az bizonyos, hogy Schleiermacher a keresztyén vallásos hittudatnak mindakét állítását fenn akarja tartani. Csak az a kérdés, vajjon sikerül-e ez neki. E végből ő is hangsúlyozza, hogy az emberben lévő természetes öntevékenységről, mely nélkül — mint láttuk — soha sem képzelhető, nem lehet állítani, hogy a megtérésben az isteni kegyelemmel együttíthatna. Ez legfeljebb csak arról mondható, amit már az előljáró kegyelem az emberben létesített. De ez is az isteni kegyelem műve és nem az ember saját ténye, hogy igazi synergismusról lehetne szólni (156. l.) Ezt tehát Schleiermacher is el akarja kerülni.

Hanem ha visszaemlékezünk arra, hogy a megtérés csak az isten ígéjének ereje által jön létre és meggondoljuk, hogy az csak úgy hathat reánk, ha belénk hatol, akkor világos, hogy az ige felfogásához s így a megtéréshez is szükséges az érzékek működése és az öntudat tevékenysége, s mindez az ember szabad akaratától is függ. Ennyiben tehát lehetne szó arról, hogy az ember természetes erői feltételei az isteni kegyelem hatásának. Persze ha már az isten ígéje ezen közvetítés útján belejutott a mi lelkünkbe, akkor már az eredmény, vajjon eléri-e velünk célját vagy sem, nem függ az embernek semmiféle természetes együttműködésétől (156. l.) És evvel biztosítottnak látszik a kegyelem monergismusa.

De ha most azt kérdezzük, mi is tulajdonkép az ember természetes öntevékenységének lényege, erre már oly feleletet kapunk, a mely alkalmas arra, hogy kétségessé tegye az eddigi eredményt. Schleiermacher szerint az nem lehet sem ellenállás, de még közömbösség sem a Krisztus behatásával szemben. (157. l.) Hiszen már az ember pszichikai szerveinek az ige felvételével szükséges együttműködése is magában foglalta az akaratnak valamelyes hozzájárulását, amely persze csak annyi, hogy a behatásnak magát odaadja vagyis az élő fogékonyságot annak számára nyitva tartja. Ezen élő fogékonyság (lebendige Empfänglichkeit) szenvedő állapot ugyan, de egyuttal az öntevékenységnek is minimuma (157. l.). A tiszta passivitástól csak abban különbözik, hogy bármennyire is

le legyen szorítva az öntudatlannak határáig, még sem hal ki egészen soha. Kivánság az az istennel való életközösség után, a mely az emberi természet eredeti tökéletességének maradványa (V. ö. 277. l.) és mint ilyen az isteni kegyelem határainak első kapcsoló pontjául szolgál. Schleiermacher azt állítja, hogy ezen képesség felvételével csak azon fel fogásnak mond ellent, mely szerint az ember a megtérésben merő szenvedőleges magaviseletet tanusít, mint az élettelen dolgok, de nem annak, amit a kegyelem monergismusáról állított. Hiszen a kivánság még nem cselekedet, hanem csak olyan lehető cselekedetnek előérzete, amely egy máshonnan jövő indításra esetleg beállhat. (II. 158. l.)

Mivel a Krisztus isteni élete csupa tevékenység és nem szenvedés, a vele való életközösség is az. És ezen öntevékenység az új életközösség kezdetével mindjárt megkezdődik. A megtérés tehát tulajdonképp emez új öntevékenységnek előhívása; vagyis: a természetes ember élő fogékonysága egyszzerűen átmege az új életben életre keltett öntevékenységbe (II. 158. l.).

Schleiermacher tehát az isteni kegyelemre vezet vissza az ember megtérését és így a kegyelem monergismusát meg akarja óvni, a megváltottság tudatát fenn szeretné tartani. De mikor egyuttal a felelősség tudatának épségben tartására az ember szabadságát is igyekszik megőrizni, nem kerülheti el, hogy amazt ne csorbítsa. Ugyanis nem lehet azt mondani, hogy a synergiumst teljesen elkerülte volna. Ő maga jegyzi meg, hogy együttműködésről, synergismusról csak úgy lehet szó, ha az embernek saját öntevékenysége az isteni kegyelem hatásának feltétele volna. „Nun ist eine solche Bedingtheit nicht zu leugnen.“ Ilyesmi tehát el nem vitatható. És ő azt az ember természetének organikus berendezésében látja, a mely az ige behatolását a mi lelkünkbe lehetővé teszi (156. l.). Ehhez azonban hozzájárul még az élő fogékonyság is, amelylyel az ember az isteni kegyelemnek előbe siet. És ha az csak fogékonyság is, mégis csak a természetes ember járul vele hozzá az isteni kegyelem művéhez, ami abból is meglátszik, hogy az élő fogékonyság egyenesen átmege az új öntevékenységbe, vagyis az akarat egy és ugyanaz marad és meg nem újul. Nem csoda tehát, hogy Bensow is úgy találja, hogy Schleiermachernél az ember természetes erővel, a melyek csak felszabadultak, hozzájárul a megtéréshez (i. m. 52. l.) És Luthardt is ugyanezen okból synergistikusnak mondja tanítását (i. m. 372. l.). Szóval Schleiermacher a felelősség tudatát csak a kegyelem rovására tudja érvényre juttatni.

És ez érthető is, ha tudjuk, hogy Schleiermacher egyrészt elismeri ugyan, hogy az ember bűnössége folytán teljesen

képtelen a jóra, míg csak a megváltás befolyása erre képessé nem teszi, (I, 320. l.) de azután azt a képtelenséget a fogékonyságra nem akarja kiterjeszteni és az emberben feltételezi a képességet arra, hogy a felkinált kegyelmet magába felvegye (I. 322. l.). De érthető Schleiermacher állásfoglalása abból is, hogy a kegyelem és a felelősség tudatát nem vonatkoztatja egyrészt az üdvösségre és másrészt az elkárhozásra. Mert a végső dolgokban, különösen az üdvösség kérdésében (§. 163. II. 416. skk. l.) nagyon határozatlan állást foglal el, sőt az örök kárhozat képzetét teljesen el is veti (II 420. skk. l.). Schleiermacher azon nézet mellett nyilatkozik, hogy a megváltás ereje folytán még valamikor minden emberi lélek általános helyreállítása be fog következni (II. 422. l.), És így aztán a praedestináció tana is azt az alakot veszi fel nála, hogy az egy isteni előrendelés az emberi nemnek teljes tömegéből az új teremtés összességét választja ki, de ezen összesség egyenlő ama tömeggel (II. 223. sk. l.)

Szóval, mint Schleiermacher egész theologiai rendszere általában visszatérést jelentett a keresztyén hit sajátos alakjához anélkül azonban, hogy annak teljes terjedelmét és mélységét elérte volna, úgy kell az ő állásfoglalását kérdésünkben is megítélni. Ő itt is óriási lépést tett a keresztyén hit sajátosságának helyreállításában. Odaállította megint a Krisztust mint megváltót a keresztyén hit középpontjába és az üdvöt teljesen tőle akarta függővé tenni. Csakhogy synergismusa megakadályozta a kegyelem monergismusának sértetlen elismerésében és teljes győzelemre vitelésében. De ezt az eredményt is mindjárt kellőleg méltányolhatjuk, ha tudjuk, mily nagy haladást jelent Schleiermachernek kérdésünkben való ezen állásfoglalása is korának rationalismusával szemben. Semler pl. egészen nyíltan Pelagius pártjára állott. És Wegscheider bátran hirdeti, hogy az embernek megvan az erényhez való ereje; feladata éppen az, hogy erkölcsi erőinek megfeszítése árán bűnös hajlamainak ura legyen; hiszen éppen ebben áll az ő magasabb méltósága. A kegyelemnek külön hatásairól, istennek ránk gyakorolt természeti és erkölcsi hatásain kívül szó sem lehet. Természet és kegyelem közt tehát különbség, illetőleg az utóbbi nincs. (Luthardt i. m. 336. sk. l. V. ö. Nitzsch Lehrb. der ev. Dogm. 284. l.). Ehhez képest Schleiermacher állásfoglalása óriási haladást jelent még akkor is, ha az ő terminológiájában a bűn, a kegyelem, a megváltás stb. nem is jelenti egészen ugyanazt, mint az egyház tanának nyelvhasználatában (Luthardt i. m. 373.).

II.

Második fejezet. A közvetítő theologia.

Schleiermacher nem volt vallásos genius, mint Luther. Ezt mutatja fejtegetéseinek reflexioszerűsége, nyelvezetének kényszeredettsége és mesterkéltsége, a hit igazságainak kifejezésében való nagy óvatossága, amely inkább a hittartalom mélységének, mint a kifejezés simaságának rovására esik. De ennek ellenére hatása korának, valamint a következő időknek theológiájára egészen a mai napig nagy volt. Persze Schleiermacher theológiája sok elemet, sajátos keresztyén és nem-keresztyén alkotó részeket foglal magában, amelyek mind megtették hatásukat. Így történt azután, hogy mindenkinek nyújthatott valamit és nemcsak az egyház hitéhez közelebb álló theologusok, hanem a liberális irány hívei is egyformán hivatkozhattak reá.

Schleiermacher theológiájának az egyház hitéhez közelebb eső elemeit tovább fejlesztették és bibliai meg egyházi tartalommal megtöltötték azon theologusok, akik az u. n. közvetítő theologia irányát képviselték. A 19. század első felében működő képviselőiről nem kell szólnunk (Luthardt tárgyalja közülük Daub K-t i. m. 353. l. Marheinekét 361. sk. 366—370. l. s Nitzsch K. J-t 373. sk. l.). Csak a század derekán és második felében élő képviselőivel, nevezetesen Müller Gyula, Dorner J. Á., Martensen, Köstlin Gyula és Schmidt Vilmos állásfoglalásával fogunk foglalkozni.

1. Müller Gyula. (1801—1878.)¹⁾

Müller Gyula a közvetítő theológiának Dorner mellett legjelesebb systematikusa. Nevezetes terjedelmes monografiája: „Die christliche Lehre von der Sünde“ 1839. s 1844. 3. kiadás 1849. (melyet mi használtunk) 6. kiadás 1889., melyben a bűn eredetét az ember praeezistens állapotára vezeti vissza. Sok értékes dolgozatát összefoglalva kiadta a „Dogmatische Abhandlungen“ 1870. c. könyvében, míg az unió védelmében, melynek Dornerrel együtt lelkes híve volt, megírta „Die ev. Union ihr Wesen und ihr göttliches Recht“ 1854. c. munkáját.

Müller tanítása sok tekintetben igen közel járt az egyháznak tanához, míg egyes pontokban attól megint határozottan eltért. Így van pl. a mi kérdésünkben, az isteni kegyelem és az ember szabadsága viszonyának fejtegetésében is. A „Dogmat. Abhandlungen“ egyik értekezésében („Das Verhältnis zwischen der Wirkung des heil. Geistes und dem

¹⁾ L. még Luthardt i. m. 374—376. l. Bensow i. m. 53. sk. l. és HRE.² XIII. köt. 529—534. l. (Hupfeld.)

Gnadenmittel des Worts“), melyben erről szól, egyenesen ki is mondja, hogy nem törekszik a Formula concordiae orthodoxiájára. Azért nem is meglepő, hogy a „Lehre von der Sünde“ c. művének 4. könyvében, ott, ahol a bűn elterjedéséről és különösen a bűn általánosságáról szól (II. köt. 310—348. l.) a Formula concordiae tanát az ember bűnös állapotáról szigorú bíráltnak veti alá (312 skk. l.). Már itt nem elégszik meg avval, hogy az embernek üdvéért való felelősségét avval állapítsuk meg, hogy hiszen tőle függ, vajjon él-e a kegyelmi eszközökkel vagy sem. (315. l.). Kérdezi, vajjon nem kell-e azt is itt feltételezni, hogy az ember még a kegyelem hatása s a megtérés előtt képes arra, hogy azon javakat, melyeket isten ígéje neki kínál, megkivánja s azokhoz vonzódjék. Mert csak ezen kívánság vagy vonzódás bírhatja rá az embert, hogy az isten ígéjével törődjék. Ha aztán az ember elkárhozik, az az ő saját vétké, mert az csak úgy lehetséges, ha ezen vonzódást magában elnyomja. Persze Müller maga is belátja, hogy ezen felvétele a Formula concordiae tanának Melanchthon synergismusa értelmében való korrigálását vagyis magát a synergismust jelenti. (316. l.). Azért nem elégszik meg avval, hogy a Formula concordiae az ember felelősségének megalapítására az u. n. justitia civilis terén való szabadságára hivatkozik (317. l.). Mivel a kegyelmi eszközök használata nem ered oly motivumokból, melyeknek a kínált javakhoz valami belső vonatkozásuk volna, azért e ponton oly teher nyugszik, melyet az el nem bír. És ha az egyházi dogmatika azt tanítja, hogy a kegyelem legyőzi az ember ellenkezését az ő motus inevitabiles-ivel, ez ellen Müller azt mondja, hogy az ember szellemi lény s ha isten lelkének birtokába jut, ez nem történhetik mechanikai, tisztán passzív uton, hanem csak szellemi befogadás útján, mely az öntevékenységet magában foglalja (318. l.). Ha a bűn e fogékonyságot megsemmisítette volna, akkor a régi és az új ember közötti kötelék is elszakadt volna. Pedig az embernek mint erkölcsi lénynek a megváltás előtt és után való azonosságát meg kell óvni (319. l.). Azért szükség-szerűleg fel kell venni a természetes emberben a megújulás számára valami belső kapcsolási pontot (320. l.). Vagyis fel kell venni már az ember természetes állapotában az emberi szívnek valamilyen még meglévő fogékonyságát a kegyelem hatásai iránt, amely több, mint a capacitas mere passiva. Az erkölcsi szabadság vagyis azon képesség, hogy a magasabb iránt természetünkben lévő vonzalomnak engedjünk, kell hogy — ha mindjárt visszaszorítva is — természetes állapotunkban meglegyen (323. sk. l.).

Még világosabban fejtette ki Müller ezen felfogását fentnevezett értekezésében, melyben kérdésünkre vonatkozólag

következőleg tanít.¹⁾ Az ember természetes állapota az istennel és hatásaival szemben az elzárkozottság. De szíve mélyén ott szunyadozik valami reakció ezen elzárkozottsággal szemben — ez a lelkiismeret és az élő szent istennek sejtése. A természetes ember hatalmában áll, hogy erre a reakcióra szívében hallgasson vagy pedig hogy elnyomja azt. Ha most az isteni indítást, amely a lelkiismeret ezen rejtett reakciójához fordul, megvetjük, ezen gonosz elhatározás következtében a természetes állapot átmehet a megátalkodottság állapotába. Ha pedig a jó isteni indítást el nem vetjük, hanem megragadjuk, akkor lehetséges, hogy az üdv birtokába jussunk. Igaz, hogy Müller elveti az olyan emberi képességet, amely a jó kezdetét eszközölhetné és szerinte mindenütt, már a megtérés előkészítésében is működik az isteni tevékenység: a gondviselés vagy a kegyelem hatása. De azért maga Dorner is, aki pedig Müllert védi, kénytelen bevallani, hogy állásfoglalása egyáltalán nem egybehangzó. Es hiába is próbálja Müller szavainak értelmét gyengíteni, melyekkel kijelenti, hogy az in spiritualibus való szabad akarat tagadása a praedesztinációra vezet és hogy magikus elmélethez jut az, aki az isteni hatás feltételezettségét az ember lelke által bármely ponton tagadja. Amit Müller itt értekezésében mond, nem véletlen állítás, melynek nem lehet jelentőséget tulajdonítani. Megtaláljuk azt „Die ev. Union“ c. könyvében is.

Müller híve volt az u. n. consensus-unióknak, amelynek szószólói közös hitvallást, még pedig olyat kívántak, amely a német és a svájci reformáció hitvallásainak egyező tanait összefoglalja. Azért találjuk Müller könyvében is ily consensusirat tervezetét (170 skk. l.), melynek VI. cikke (177. sk. l.) az ember szabad akaratát csak a világi dolgokban ismeri el és az így szerzett igazságról azt állítja, hogy az isten előtt meg nem állhat. Már az isteni dolgokban a természetes embernek nincs semmiféle ismerete és akarata; az az isten szent akaratának *igazi* teljesítésére képtelen, mert szolgálai akarat az, a mely másra, mint bűn elkövetésére nem képes. Azért üdvünknek oka nem is bennünk, hanem egyedül csak az isten irgalmában vagyon. Ha azonban egyesek elkárhoznak, az nem azért történik, mintha isten megtagadná tőlük kegyelmét, hanem azért, mert bűnösök és hitlenek. Az elkárkozás oka tehát a hitetlenségben van, míg a hívők üdvözülésének alapja egyedül istennek a Jézus Krisztusban való kegyelmében rejlik.

Müller tervezett hitvallásának ezen leírása bizony híven

¹⁾ Minthogy ezen értekezéshez hozzá nem juthattam, tartalmát Dorner System der christl. Glaubenslehre 2. kiadás II. köt. 710. sk. l. jzete szerint adom.

fejezi ki a tényállást a keresztyén hittudat kegyelmi és felelősségi oldalára vonatkozólag. De ezen tényállás dogmatikai magyarázata itt is ugyanazon állításokra vezet a szerzőt, mint többi irataiban. Azt mondja ugyanis, hogy a praedesztináció tanának elhárítására elkerülhetetlenül szükséges, hogy a természetes embernek a kegyelem hatásaival szemben való magaviseletében a megtérésnek egy önálló feltételét mutassuk fel. Ha ilyen feltétel nem akadna, akár azért, mert a természetes ember állapota, akár pedig azért, mert tán a teremtmény fogalma vagy az isteni akarat és hatás fogalma kizárja, akkor minden védekezés az augustinus-calvini tannal szemben semmi egyéb pusztá kertelésnél (212 l.). Szóval itt is találkozunk avval az állítással, hogy a keresztyén hittudat szabadságtényezőjének fenntartása kedvéért szükséges a természetes emberben a kegyelem hatásának valamilyen feltételét keresni, amiről pedig már Schleiermacher mondta, hogy az synergismus. (l. fent 45. l.) Mert bizony az a bizonyos reakció a mi szívünkben, amely az istennel szemben való elzárkozottságunk ellen irányul, melyről Müller tud, az élő istennek ama sejtése, amely szerinte bennünk szunnyad, az erkölcsi szabadság, amelylyel a magasabb dolgok iránti vonzalomnak engedünk, az isten jó indításait megragadjuk, mindvégig együtt lehet az isteni kegyelemmel, amely csak felébreszti. És vajjon mi egyéb az, mint a természetes embernek valamilyen képessége in spiritualibus, saját természetes erejével való hozzájárulása üdvéhez. (L. ez ellen Frank Theol. der Concordienformel I. 167. sk. 1.). Mindez pedig ellenkezik a szentírásnak a bűnös ember romlott állapotáról szóló tanával és bizony a kegyelem monergismusát lényegesen korlátozza. A dogmatikai elmélet tehát nem magyarázza, nem teszi érthetővé a keresztyén hittudat tényállását, hanem egyik oldalának megértése kedvéért lényegesen megsérti a másikat. Azért bármiképp is védelmezze Dorner szerzőnket vagy tiltakozzék az maga is a synergismus vádjá ellen, mert a synergismus tres causae-ját nem tanítja stb; azért csak igazuk van azoknak, akik őt a synergistákhoz számítják. (Frank Syst. d. christl. Wahrh. II. 324. l., sőt Theol. der Concordienformel I., 234. l. pelagianismussal vádolja, Luthardt Compend der Dogmat. 8. kiad. 177., 259. 261. l.)

2. Martensen H. L. (1808—1884).¹⁾

Martensen, a jeles dán dogmatikus és kiváló püspök, ha nem is tartozik szorosan a közvetítő theologia képviselőihez, de kérdésünkben ide számítandó. Dogmatikája német

¹⁾ L. Luthardt i. m. 376. sk. 1., Benschow i. m. 55. sk. 1. és HRE. XII. 373—379. l. (Madsen).

fordításban is közkézen forog és szerzőjét messze hazája határain túl is ismeretessé tette. E mű 3 része közül a harmadikban, a szent lélekről szóló tanban egy külön fejezet szól a szabadságról és a kegyelemről (200—205. §). Itt leírja a pelagianismus és az augustinismus ellentétét, hogy azután saját felfogását előadja.

Mint Schleiermacher, Martensen is összehasonlítja a keresztyén vallásos élet keletkezését a Krisztus istenemberi fejlődésével. Az egyes egyrészt egy magasabb élet szervévé tétetik, de egyúttal azzá teszi is magát, dolgozik és küzd az üdvéért. A kegyelemnek és szabadságnak ezen egysége csak a két tényező küzdelméből fejlődik. A kegyelem épen abban különbözik a mindenhatóságtól, hogy nem hat ellenállhatatlanul, hanem megbecsüli az ember szabadságát és helyt ad választásának. Viszont megint a szabadság képes arra, hogy a feléje jövő kegyelemnek odaadja (335. l.), előtte feltárja magát, mint a virág, mely a nap sugara előtt megnyílik. De a természetes akaratnak megvan azon képessége is, hogy a kegyelem hatásai elől elzárkozzék, s ez egyúttal annak is a bizonyossága, hogy nem semmi, hanem igen is valami.

Martensen különösen arra törekszik, hogy a kegyelem és akarat egységét feltüntesse és ezen célból az ember akaratának a megtérésben oly szerepet tulajdonít, a mely az együttthatással egyenlő. Hiszen oly akarat az, a mely a kegyelem előtt fel is tárulhat, de neki ellen is szegülhet; ezért pl. Luthardt tényleg a synergismus képviselőihöz is számítja (i. m. 377. l. és Kompend. der Dogm. 177. 259. l.). Legfeljebb azt lehetne mentségére felhozni, hogy a szabadságnak fentemlített azon képességét is, hogy magát a kegyelemnek odaadja, már a kegyelem művének tekinti, mikor azt a bűnös emberi természet immanens kegyelmének tulajdonítja. Azután Martensen maga is (jegyzetben) elveti a synergismust, még pedig azért, mert az akaratnak a megtérésben pozitív részt tulajdonít, holott minden produktivitás forrása a kegyelem. Mert ha az ember a kegyelemnek magát oda is adja, úgy ezen odaadás ereje nem a puszta természetes akaratban, hanem a veleszületett kegyelemben (anerschaffene Gnade) van, a mely a természetes akaratban érvényesül. Abban ő is igazat ad az orthodoxianak, hogy a természetes akaratnak csak arra van ereje, hogy a kegyelemnek ellenálljon. Sőt nem habozik fenti állításával egyenes ellentétben kijelenteni, hogy arra nincs ereje, hogy a kegyelemnek magát odaadja. Ha ezt mégis teszi, úgy csak a benne lévő isteni szikra erejében teheti, amely a természetben lévő kegyelemnek (Gnade in der Natur) nevezhető. Csak ha a kegyelemnek ellenáll, cselekszik mint természetes, mint puszta emberi akarat (336. l.).

Ezen magyarázatával Martensen némileg enyhíti synergismusát; csak az a kérdés, vajjon a mentegetés ezen útja járható-e és voleszületett kegyelemről beszélhetünk-e. Mi bizony Müller Gyulával csak „babiloni nyelvzavart“ láthatunk az ilyen nyelvhasználatban (Lehre v. d. Sünde 3. kiad. II. 329. l.), amiben Luthardt is igazat adott neki (i. m. 377. l.).

3. Dorner J. A. (1809—1884).¹⁾

Dorner a közvetítő theológiának egyik legkiválóbb képviselője. Nemcsak mint dogmatörténész, de különösen mint a rendszeres theologia művelője is kivált. Itt főleg a christológiát művelte, de kiadhatta még életében két kötetes hittanát is „System der christlichen Glaubenslehre“ c. alatt (2. kiadás fiától 1887). Ethikája már mint posthumus mű jelent meg fia kiadásában. Dorner hittanában minden tannál rendesen vázolja annak dogmatörténeti fejlődését a legújabb időkig. Így tesz azon szakaszban is, a mely kérdésünket, a szent lélek művének és az emberi tevékenységnek viszonyát a kegyelem művében tárgyalja. És itt mindjárt kifogásolja, hogy Frank előadásában nem lesz világossá, miképen nő egymásba az isteni és az emberi tényező az által, hogy egymást keresnék és egymásba hajolnának, hogy ilyen módon termékeny vallás- erkölcsi processust előhívjanak (712. l.). Dorner már ezen szavaival is elárulja felfogásának synergistikus színezetét, még mielőtt tanát egész terjedelmében kifejténé.

Dogmatikai fejtegetései azután világosabbá teszik felfogását. Bizonyos, hogy az embernek épúgy szüksége van a megváltásra (erlösungsbedürftig), amint arra képes is (erlösungsfähig). Avval adva van az isten hatásos tevékenységének, evvel pedig annak szüksége, hogy a természetes emberben is meg legyen még a jónak valami maradéka. Ezt aztán fel lehet kelteni, hogy a megváltás igazi sajátos birtokává lehessen az embernek, akinek bizonyára valami módon élő és nem csak passiv szerepe lesz annak elsajátításában. Épen ezért a természetes és a kegyelem által meghatározott ember között egyrészt nagy különbséget, de másrészt valami összefüggést is kell felvenni. Ha persze ez a különbség csak quantitativ, fokozati volna, akkor az embernek képesnek kellene lennie arra is, hogy önmagát megválthassa. Csakhogy ez a különbség nem csak ilyen s azért nem is kereshető csak az erkölcsiség terén (714. l.), hanem a vallás terén kell

¹⁾ L. Bensow i. m. 61. sk. l., aki Dorner állásfoglalását csak röviden és kritika nélkül vázolja. Bobertag J. Isaak Aug. Dorner, sein Leben und seine Lehre 1906. és HRE.² IV. 802—807. l. (Kirn).

azt látni. Itt pedig abban áll, hogy a keresztyén ember megigazult isten előtt, a természetes ember azonban nem. A kettő közt az összefüggést úgy óvjuk meg, hogy úgy a természetes, mint a keresztyén emberben ugyanazon egyén van meg.

De miben rejlik az ember képessége a megváltásra? Mi a természetes emberben az a pont, a melybe a kegyelem bekapcsolódik? Ennek megmagyarázására szolgál Dornertana az előkészítő és az előjáró kegyelemről. Amaz az istennek az evangéliomon kívül való tevékenysége, mely a pogányokat a magasabb dolgok iránt fogékonnyá teszi. Ez pedig azon kegyelem, mely már a keresztyénségből és kegyelmi eszközeitől a hitet megelőzőleg kiárad (715. l.)

Az előkészítő kegyelem feltételezi az emberben a jóra való képességnek még egy maradékát. Mert az isteni kegyelemnek szüksége van a természetes emberben egy csatlakozási pontra, a melybe bekapcsolódik és ez az ő vallási és erkölcsi képessége. (Anlage.) Ezen természetes örökség (Mitgift) a liberum arbitrium egy fajtáját is magába foglalja, a mely az embert a justitia civilisre képesíti. Eddig vezet a gratia praeparans (717. l.) Már ahhoz, hogy az ember a keresztyénség mellett vagy ellen döntsön, a keresztyén kegyelemnek, a gratia praeveniens működésére van szükség. Mert ezen döntésnek és a keresztyénség elsajátításának képessége már nincs meg a természetes emberben; azt csatlakozva a még meglévő megváltásra való képességhez a kegyelemnek kell helyreállítania. E célból első sorban felébreszti az emberben a lelkiismeretet, a jóban való örömet és az önmagával való elégedetlenséget. Azután fokozza a bűn ismeretét és felkelti az üdv utáni vágyat, amit főleg a Krisztus képének szemeink elé való rajzolásával ér el. Krisztus hirdetése kinyilatkoztatja azután isten kegyelmét és lehetővé teszi a bűnösnek bűnei megbánását és a bűnbocsánat elfogadását. Így az lesz a kegyelem munkájának eredménye, hogy a bűn csábításait ellensúlyozván, az embernek visszaadja szabadságát, a melylyel már most a hit, a kegyelem elfogadása is meg van adva. (718. sk. l.)

Ha Dornert fejtegetéseire visszatekintünk, azt látjuk, hogy a megtérés kezdete istentől indul ki, aki megindítja az emberi tevékenységet vagy részben elő is hívja. Az isteni kegyelem azután lépésről lépésre mindjobban kijelenti magát az embernek; úgy hogy az az ő táalentomának értékesítésével mind nagyobb isteni adományok befogadására lesz képes. Végre forduló pont elé állít bennünket; Krisztus képe úgy áll a mi lelkünk elé, hogy vagy megváltónknak fogadjuk el vagy elvetjük. Ez az előjáró kegyelem tetőpontja, a mikor a hit beállása előtt az embernek isten kegyelmét felajánlja (719. sk. l.)

Bár igaz tehát, hogy Dorner Krisztus művének tulajdonit minden érdemet a megigazulásban, azért Bobertag mégis hiába védi őt Seeberggel szemben a synergismus vádjá ellen. (i. m. 127. l.) Mert bizony nekünk is azt kell mondanunk, hogy Dorner az emberi szabadság érvényesítésében túllő a célon. Azt az erkölcsi kvalitást, melyet a természetes embernek tulajdonit, a jóra való képességnek ama maradványát a kegyelem monergismusával összeegyeztetni nem lehet. Jellemző, hogy úgy, mint Schleiermacher, ő is elveti a természetes ember merően passív magaviseletét. Valójában nem csak az isten kegyelmén fordul meg szerinte az ember üdve, hanem részben az emberen is. Hiszen a kegyelem nem miveli egyedül a megtérést, hanem az emberben szunnyadó erők cooperálnak, együttműködnek vele, amelyeket az isteni kegyelem csak felébreszt vagy jobban mondva az által, hogy a bűn csábításait olyomja s az egyensúlyt helyreállítja, csak megint a szabad mozgásra képesít. Amit a gratia praeparans az emberben feltételez, az körülbelül megegyezik avval, amit Martensen az ember veleszületett kegyelmének nevez. Csakhogy ő nem nevezi annak. És nála a kegyelem műve a megtérésben csak negatív, a bűnös akaratról a békókat leszedi, míg a pozitív döntést magára erre a hatásai számára szabad utat találó akaratra háritja. Ez miveli a jót, ez billenti a mérlegnek a kegyelem által helyreállított egyensúlyát a jó felé. Azt lehet tehát mondani, hogy Dorner synergismusa csak még nyiltabb és határozottabb, mint Martensené.

4. Köstlin Gyula. (1826—1902.)

Köstlin Gyula nem csak mint Luther életének tudós ismerője szerzett magának nevet, aki legalaposabban és legbehatóbban rajzolta meg reformátorunk életét és munkásságát, hanem mint a rendszeres theológiának egyik szorgalmas és tekintélyes művelője is ismeretes, aki folyóiratokban és önálló könyvekben fejtegette a theol. tudomány legfontosabb kérdéseit. Tanári pályája kezdetén kiadott egy művet, mely a hittan kérdéseit rendszeresen feldolgozta. Ezt munkás élete vége felé a jelenkor problémáihoz szabva újból átdolgozta és kiadta: „Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis Leben und Kirche“ 1895 cím alatt. A szerző itt rövid, élvezetes s érthető alakban gyakorlati célzattal tárgyalja a hittan legfőbb kérdéseit. Ezek között azon kérdéstről sem feledkezett meg, mely minket foglalkoztat, ha nem is bocsátkozott annyira részleteibe, mint azt egy tudományos hittanban valószínűleg megtette volna. Így pl. mindjárt lemond arról, hogy megjelölje azt a pontot, a melyen az isteni hatás és az emberi elhatározás egygyé lesznek és ahol egy új, isten-

től született, akaró személyiség áll elő. Sajnos, arról a kérdésről sem nyilatkozik bővebben, vajjon a bűnös embernek nincs-e mégis csak valami vallás-erkölcsei képessége, a melyet a bűn csak visszaszorított, megbénított, de az isteni kegyelem hatása aztán megint életre kelt. (219. l.)

Egyrészt bizonyos, hogy a megbocsátó, megmentő és segítő isteni kegyelem és annak indításai s ereje nélkül az istenhez való felemelkedés és akaratunknak az ő akaratával való egyesülése lehetetlen volna. Mert akaratunkat a különböző belső indítások és motivumok összetalálkozásánál, a mely akaratunk elhatározásait megelőzi, végül mégis csak mindig az önző gerjedelmek és az önzésünket felkeltő világi tárgyak határozzák meg. Az istenhez való vonzódás nem tőlünk indul ki, hanem isten kegyelmének felajánlásától. És aki ebben bíz, az valóban a jó akarásához hajlamot és erőt is nyer. (220. l.). Ezen hatások teszik tehát lehetővé az akaratot, amely azután a kegyelmet megragadja. Köstlin is hangsúlyozza, hogy ezen isteni hatások az isten ígéjének hirdetéséből indulnak ki. (221. l.). Azok megelőzik és lehetővé teszik a hitet, az istenhez való fordulást. És ezen személyes elhatározás az, a melyre másrészt súlyt kell helyezni; még pedig azért, hogy megóvjuk erkölcsi felelősségünket, melynél fogva a mi bűnben és istenellenségben való maradásunknak mi magunk vagyunk az oka, azután megőrizzük az isten szentségét, akit bűnünkért felelőssé tennünk nem szabad. (222. l.).

Új vallásos életünk tehát az isten szabad kegyelme hatásának, de egyuttal a mi isten adta önmagát elhatározó személyiségünknek is a műve. Ilyen módon Köstlin kifejezte volna a tényállást, amely az isten kegyelmének hatását, de egyuttal az ember szabadságának részvételét is követeli üdvünk létrehozásában. Csak sajnálni kell, hogy a bűnös ember vallás-erkölcsei képességeire nézve nem nyilatkozik, vajjon felvesz-e ilyeneket vagy sem. Pedig itt dölne el, vajjon igazán s egészen az isten kegyelmének műve-e a megtérés vagy tán része van benne az embernek is. Ha Köstlin ily képességet, melyet a bűn csak visszaszorított, megbénított, míg az isten kegyelme megint életre nem kelt, a természetes emberben elismerne, álláspontja körülbelül Dornerével megegyezne. De mivel kifejezetten mégsem teszi magáévá ezt az álláspontot, hanem csak eldöntetlenül félretolja, nekünk sem lehet oldóntenünk, vajjon nem hódol-e mégis csak valamelyes synergismusnak. Legfeljebb csak azt mondhatjuk, hogy el nem utasítja. És ez körülbelül meg is felel Köstlin állásfoglalásának általában, amely lehetőleg mindenütt az egyházi tan alapjára helyezkedik, de annak éleit lesimítja. Ő az óhitű orthodox a közvetítő theologusok sorában (L. Seeberg i. m. 263. l.).

5. Schmidt Vilmos. (1839 –).

A közvetítő theologusok sorában az utolsó, akiről szólani akarunk, Schmidt Vilmos breslauer tanár. Schmidt különösen az ethika terén dolgozott eddig sokat, s evvel mintegy elárulta, hogy a közvetítő theologia módjára a keresztyén vallásban az ethikumhoz vonzódik. Dogmatikai monografikus dolgozatai is (Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt 1887. Das Gewissen 1889) nagyrészt érdeklődése ugyanezen körébe tartoznak. Azért nem véletlen dolog, hogy két kötetes dogmatikája „Christliche Dogmatik“ 1895. és 1898. ugyanezen jellemző vonásokat mutatja. Előszavában ő maga Tholuckot és Müller Gyulát emlegeti tanító mestereiül és feladatául azt vallja, hogy a keresztyénség és a kultúra, a hit és a tudás közti űrt áthidalja vagyis a közvetítést tűzi ki céljául. Dogmatikájában tán még fokozott mértékben képviseli a közvetítő theologia kedvelt érdekét, t. i. a vallásnak erkölcsi oldalát. Így pl. az ember szabadságát ugyancsak ezen okból annyira hangsúlyozza, hogy cselekedeteinek isten részéről való előre ismerését tagadja (II. 139 skk. 312. l.). Világos, hogy ilyen theologus a megváltottság és az egyéni felelősség tudata közül különösen az utóbbit fogja nagy nyomatékkal érvényesíteni.

Schmidt hangsúlyozza ugyan azt is, hogy mi az üdvöt a szent lélek működése nélkül el nem sajátítjuk (396. l.). De csakhamar hozzáteszi, hogy a gratia praeveniens, operans, conservans és cooperans megkülönböztetését nem szabad úgy érteni, mintha volna oly stadium, a melyben a kegyelem elsajátítása azon embernek elhatározó cselekedete nélkül jöhetne létre, akinek azt el kell sajátítania. A kegyelem universalis, de resistibilis és amissibilis is. Akár elzárkozunk előle rövid időre, akár pedig annyira jutunk akarataink visszas irányában, hogy a kegyelem számára való fogékonyság már lehetetlenné lesz, mindig végelemzésben annak a dolga az egész, akinek megkegyelmezéséről szó van. (398. l.). Még a gratia praeveniens is hatás nélkül marad, ha az ember részén hajlandóságra nem talál. S a gratia operans sem hozza létre az ember megtérését annak akarata nélkül. (399. l.).

Mindezen állítások tán ártatlanok lehetnének s legfeljebb azt mutatnák, hogy a szerzőt a felelősség tudatának érvényesítése jobban érdekli, ha fejtegetéseiben különbséget látnánk a természetes embernek és a megtértnek akarata közt. De ennek nyomát sem lehet találni. Nem lehet tehát másra gondolni, mint hogy a megtérés előtt és után minden tekintetben ugyanazon egy akaratról van szó. S akkor természetesen az ember akarata egyszerűen együtt működik a szent lélek hatásával. Csak így érthető azután és teljesen syner-

gistikus értelemben veendő, ha Schmidt a *gratia praeveniens* hatásával szemben hajlandóságot tételez fel az emberben (399. l.) és azt állítja, hogy az a kegyelem előtt feltárul (375. l.). Bizony synergismus az, amit a szerző képvisel és úgy fejez ki, hogy nincs megváltás az ember számára csak úgy, ha ő maga is annak elérésére nagyon erőlyesen együtt működik (317. l.).

Schmidt tehát mint a közvetítő theológiának utolsó képviselője egészen határozottan mutatja ezen irány alapvonásait és törekvéseit. És ezek közt nem utolsó helyen áll a synergismus, amelyet kérdésünkben elfoglal. Ezt, mint Lutherdt mondja, már Müller Gyula fejtőzései tették a közvetítő theológiának programjává (i. m. 376. l.). És bizonyos, hogy nagyon jól bele is illik ezen irány általános jellemének képébe. Képviselői Schleiermacher theológiájának egyházas elemeit tovább fejlesztették és az ő formuláit megtöltötték bibliai tartalommal. De átvették tőle a synergismust is, a mely igen szép összhangzásban van az ő irányuk u. n. melanchthoni elemével, a vallás erkölcsi oldalának hangsúlyozásával, amint ők egyáltalában Melanchthont szerették Lutherrel szembehelyezni és az ő különös patronusukul emlegetni. Bár a synergismus így a közvetítő theológiának egészen stilszerű alkotórésze, azért az még sem nevezhető helyes feleletnek kérdésünkre: mily viszonyban van a keresztyén ember öntudatában a megváltottság és az egyéni felelősség tudata. És ha mi ezt a helyes feleletet keressük, nem szabad itt megállapodnunk, hanem tovább kell folytatnunk azon feleletek kutatását, melyeket a különböző theol. irányok kérdésünkre adnak. Ez uton haladva a liberális theológia a következő theologiai irány; vele kell tehát a következő fejezetben foglalkoznunk.

Dr. Daxer György.