

## Kámori Sámuel †

1830—1903.

Ki a tudós értékének megítélésére a külső sikert tekinti a helyes mértéknek, az Kámorit joggal a tudósok legutolsó kategóriájába fogja beosztani. Mert élete a fiaskok láncolata volt. Elismeréssel, méltánylással talán egyedül tanulóéveiben találkozott. A göttingai mester, Ewald, nagy reményeket fűzött az ő rendkívüli nyelvtelenségéhez és fényes jövőt jóslt neki. A jóslat nem teljesült be. A hazájába visszatért Kámori számára csak a sikertelenség volt fenntartva. Bibliafordítása, annyi előkészületnek és egy évtized szakadatlan munkájának gyümölcse, nem babérokat, de keserűséget szerzett neki. Belefektette nagy tudását és lelkesedését, minden képességét, mivel rendelkezett. Az eredmény a kritika éles támadása volt, egy heves tollharcz, melyből Kámori sebesülten került ki. Korszakos vállalkozása felett napirendre tértek, mint a hogy egy bukott dráma felett napirendre tér a színház közönsége. Egy ideig a gúny és élcelődés forgalomban tartotta még nevét, azután az is unalmassá vált. A 70-es években megjelent munkáiról már alig vett valaki tudomást. És midőn magába vonult vissza és csendesen nyelvészeti kutatásainak szentelte idejét, teljesen elfeledték. Tíz esztendő óta csak személyes ismerősei tudták, hogy az egész Szentírás eredetijének első magyar fordítója még nem költözött el az élők sorából.

Távol legyen, hogy Kámori szomorú sorsát felidézve az emberi hálátlanság felett érzélgős reflexiókba bocsátkozzunk. Ha megtehetné, ő maga volna az első, ki ez ellen tiltakoznék. Mert

Ő csak az irigységet ismerte ellenfelének és nem a hálátlanságot. Tisztában volt azzal, hogy neki mint tudósnak nem szabad munkájaért jutalmat várnia. Legkevésbé ott, hol a tudományos munkálkodásnak még nincsen árfolyama. Távol legyen, hogy az ellene irányuló támadásokat, a felette folytatott olcsó szellemeskedést indokolatlannak tüntessük fel. Kámori személye, gondolkozása, viselkedése folyton kihívta a birálatot és a mosolyt. Az Írást oly magyar nyelvre fordította, melyet soha ember nem beszélt és soha ember nem fog beszélni. A kritikát oly modorban utasította vissza, mely a komoly discussiót lehetetlenné tette. Nyelvészeti kutatásait a képzelődés irányította és nem a linguistikának megállapított és mindenütt alkalmazott methodusa. Természetes, hogy a harcz hevében az ellenség erősen kihasználta az ő positiójának gyöngeségét. Érthető, hogy a nézők szívesen elmulattak azon a sok furcsaságon, mit a vita napfényre hozott. A közönségtől nem szabad azt kívánni, hogy a burok mögött a magot is észrevegye. De tartozunk az igazságnak azon kijelentéssel, hogy elfogulatlan bíró előtt a tudós értékének megítélésére a siker vagy sikertelenség, a fényes győzelmek vagy gyászos vereségek, a maradandó eredmények vagy esetleges tévedések sohasem lehetnek mérvadók. Mint minden munkásnak, a tudósnak becsét is első sorban az az erkölcsi tőke határozza meg, melyet munkájába fektet. A tudós kizárólag az igazságnak szolgálatában áll, ezért hivatása a legszentebb hivatás. Kötelessége nem az igazságnak megtalálása, mi véletlentől és esetlegességtől is függhet, de annak minden mellékérdéktől ment, lankadatlan és lelkiismeretes keresése. A tudós megfelelt a maga feladatának, ha nyugodt lelkiismerettel számot tehet, hogy szünetlenül csakis az igazságért dolgozott, mindég és mindenütt a rendelkezésére álló összes eszközökkel annak megismerésére törekedett. Mentől erősebben érzi azonban az igazságnak végtelen hatalmát, mennél sovárgóbban és kitaratóbban vágyakozik annak elérésére, mennél nagyobb áldozatokat hoz küzködése közben, annál hívebb szolgának fog majdan találtatni. A tudósok rangfokozatának ez az erkölcsi tartalom az igazságos és méltó mérővesszője. Minden egyéb csak alárendelt jelentőségű. Siker nem mindig követheti az erőmegfeszítést. Az

eredmény gyakran nem áll arányban az emberi buzgalommal. Ép ezért helyes ítélet számára nem is szolgáltathat alapot. És a ki az ethikai momentum szempontjából néz végig Kámori pályáján, nem fogja tőle megvonni a legnagyobb tiszteletet és elismerést. Élete a sanyarúság iskolája volt. Minden gyönyör és élvezet, kényelem és szórakozás, mit a világ nyújthat, ismeretlen volt előtte. Egymagában élt mint az anachoreta, kerülve másoktól, kerülve másokat. A szegénység és nélkülözés, a magány és elhagyatottság az akaratérőnek veszedelmes ellensége. Kámori számára nem volt az. Folyton tervezett és folyton alkotott. Terveit és alkotásait a hatalmas méretek jellemzik. Nyomorúságos viszonyok között, ezer akadálylyal küzdve elkészítette bibliafordítását. A vállalkozás nagysága csodálatba ejt mindenkit, a ki tudja, mit jelent a Szentírást fordítani. Mit másutt a tudósok légiójának vállvetett munkája, előkelő társaságok korlátlan tőkéje képes csak megteremteni, azt elvégezte ő maga. Elvégezte úgy, ahogy tudta. Az eredeti nyelvekben való pompás járatosságát, a szigorú lelkiismeretességet, a törekvést, hogy a legjobbat nyújtsa, soha senki se fogja tőle eltagadhatni. Az objectiv és hozzáértő bíráló azt is el fogja ismerni, hogy az Írás megértésében az ő fordítása messze felette áll az összes addigi magyar fordításoknak. A kritika elitélőleg nyilatkozott, Kámori évtizedes fáradozásának eredménye halomra dőlt. Más elkeserítve a szomorú tapasztalattól, passivitásra kárhoztatta volna magát. Kámori kiapadhatatlan energiája és tudományszeretete nyugalmat nem ismert. A vita hullámai még le se csendesedtek, máris újabb munkákkal állott elő. Lapot szerkesztett, kiadta az „Arab gyöngyöket és gyémántokat“, az ó-test.-i apokryphok fordítását, összehasonlító nyelvtudományi kutatásait. Az elhintett mag meddő talajra hullott Olvasó közönség nem akadt, a kiadványokkal járó költségeket pedig nem bírta fedezni. Nem közölt többé semmit, de azért szakadatlanul tovább dolgozott. A tudomány iránti izzó szenvedélye sokkal intenzívebb volt, semhogy meg tudott volna állani. A belső kényszerűség kergette. Lefordította a koránt, és jegyzetekkel látta el. Majd szótárakat állított össze, latin-arab, latin-szanszkrit, latin-perzsa és egy összehasonlító német szótárt. Lexicographus talán

soha még oly kezdetleges módon nem dolgozott, mint ő. Forrássául 3—4 könyv szolgált, ebből hordta össze az egész anyagot. De mit tehetett Kámori arról, hogy szegénysége nem engedte meg egy gazdag könyvtár beszerzését és hogy ez az ország se adhatta meg neki a szükséges segédeszközöket? Kinek nem áll aczélpenge rendelkezésére, kőkéssel kénytelen munkáját folytatni. Legutolsó munkájában az összes emberi nyelvek közös eredetének problémájával foglalkozott. Ha valakinek valaha e 8000 oldalra terjedő kézirat kezébe kerül, bizonyára szánakozó mosolylyal fogja végig nézni azokat a sajnálatos tévedéseket, melyeknek Kámori áldozatul esett. De szánakozása közben is ne feledkezzék meg arról, hogy nem lehetett köznapi ember az, ki ily hatalmas kérdést kívánt megfejteni és hogy e tévedéseket egy olyan tudós követte el, kit munkájában soha semmi se támogatót, csak lelkesedése és kitartása.

*Hornyánszky Aladár.*

## Fordításrészlet az ÓT-ból.

### Jes. 2<sub>2-4</sub>. A világbéke.

Duhm, Das Buch Jesaja. 1892; Dillmann, Der Prophet Jesaja<sup>5</sup>. 1890; Dillmann-Kittel, Der Prophet Jesaja<sup>6</sup>. 1898; Cheyne, The Book of the Prophet Isaiah. 1899 (a Haupt-féle The Sacred Books of the Old Testamentben). V. ö. Wellhausen, Die kleinen Propheten<sup>3</sup> 1898; Nowack, Die kleinen Propheten 1897.

E töredék tartalma a következő: Az eschatologikus időben a Cion és Jahve szentélye csodálatos tekintélynek fog örvesteni. A népek elismerik, hogy Jahve a legbölcsebb és legigazságosabb Isten, ki legméltányosabban tudja elintézni a közöttök fennforgó peres ügyeket. Ezért öhozzá fognak zarándokolni, hogy ő döntsön a vitás kérdésekben. Azontúl Jahve és nem a kard itél a felek között s ezzel minden háboruskodás önnönmagától megszűnik és megkezdődik a világbéke. — Jes. 2<sub>2-4</sub> nem próza, hanem vers, mit a fordító respektálni tartozik. 3 strófára oszlik s minden strófa 6 sorból áll. A töredék 3 stichossal megtoldva Micha 4<sub>1-4</sub>-ben is megtalálható. A szerzőség kérdése örökre vitás marad. Minden időben lesznek exegeták, kik Jesajás, mások, kik Micha vagy egy régebbi író vagy egy későbbi interpolator mellett fognak argumentálni. A lehetőség, hogy Jesajás a szerző, nincs kizárva. (l. Duhm és Smend, Alttest. Relgesch.<sup>2</sup> 224. jegyz.)

<sup>2</sup>S történni fog a legvégső napokban:  
Kiválik majdan Jahvének hegye,  
Istennek háza a legfőbb hegyen lesz  
Felülemelkedve a halmokon.

5. S tódulni fognak hozzá nemzetek,

<sup>3</sup>És menni fog a népek serege:

- „Előre! menjünk Jahvénak hegyéhez,  
A Jákob Istenének hajlokához.  
Hadd oktasson ki útjai felől  
10. És hadd járjunk az ő ösvényein, —  
Mert Cionból jó a kioktatás  
S Jerusálemből Jahve szózata.“

15. <sup>4</sup>S itélni fog a nemzetek között,  
Sok nép számára ő fog dönteni,  
S átkovácsolják kardjokat ekévé  
S vinczellérvéssé dárdájok vasát: —  
Nép nép ellen kardot már nem emel  
És nem viselnek többé háborút.

2. és 3. sor: javítva a LXX szerint. l. Duhm.

5. sor: A  $\text{לֵב}$  mint Dillmann és Kittel is elismeri, későbbi toldás.

6. sor:  $\text{וְאֵלֵינוּ}$  a szövegből törlendő.

9. és 10. sor: A  $\text{וְיָדָה}$  és  $\text{וְיָדָה}$  itt az egyes esetekben adott isteni döntést jelenti, mit Wellhausen helyesen észrevett. Duhm, Kittel, Dillmann félreértik a szöveget.

11. sor: A thora az isteni kioktatás oly kérdésekben melyekben az ember nem tud eligazodni.

17. sor:  $\text{לֵב}$  helyett olv.  $\text{לֵב}$ -t.

*Hornyánszky Aladár.*

## Jézus és a kanaáni asszony.

Márk 7, 24-31. Máté 15, 21-29.

A használati hypothezisnek azt a részét, hogy Lukács a Máté evangéliumát is használta, újabb időben már jobbra fordították, de annál erősebben tartja magát az a nézet, hogy a harmadik evangélium egészben véve a második nyomán halad. Annál feltűnőbb hát, hogy ez az elbeszélés Lukácsnál hiányzik. Mi ennek az oka? Csak akkor tudnók ezt igazán megmondani, ha fel tudnók deríteni, hogy miért nem vette fel Lukács a Márk 6, 45-8, 26-ig terjedő egész sorozatot, a melynek ez a történet is egyik részét képezi.

Máté és Márk elbeszélése is lényeges eltérést mutat. A kiinduló pont mindkettőnél ugyanaz, de mások az elbeszélés körülményei s más annak a jelentősége is. Az asszony, ki Jézussal az esemény középpontjában áll, mindkét evangélium szerint pogány. Márk szerint syrofoeniciai görög nő. A Syrofoenicia elnevezést az afrikai partokon levő Lybofoeniciától való megkülönböztetés végett használták. Jellemző e név használata úgy a szerző, mint az olvasók műveltségére nézve. Máté zsidó módra itt egyszerűen a régi s közönséges kanaanita szót használja. E nő Márknál sokkal inkább előtérbe lép, mint Máténál. Máté szerint a történet lényegét a tanítványokkal folytatott eszmecsere képezi. A kemény kijelentést sem az asszonyhoz, hanem a tanítványokhoz intézi Jézus. Ezért is Máténál egy elvnek proklamálása ez, program, vagy ha tetszik, a működés körének határvetése (Nippold, Holtzmann, Weiss.). Márknál ellenben az asszony hitének próbája. Márknál a tanítványok jelenléte kérdéses, szereplése szükségtelen. Az esemény színtere ugyanis Márk szerint Jézus lakása, Máté szerint ellenben az utca. Ez különösen ki-

tünik az eddig legrégebnek tartott szövegből, a sinai syr palimpsestából, hol ez áll: „*Bocsásd el őt, mert lásd, kiabál utánunk és követ.*“<sup>1)</sup>)

Az elbeszélés következő részei csak Máténál vannak meg: „*Ő pedig egyetlen szóval sem felelt. S a tanítványok hozzámenve kérték őt mondván: „Bocsásd el őt, mert utánunk kiált “ (vagy: mert kiált mögöttünk.) Ő pedig felelé: „Nem bocsáttattam én, hanem csak az Izrael házának elveszett juhai közé.“ Ő pedig odament, leborult előtte és monda: „Uram, segíts rajtam!”* Márk ezeket nem ismeri.

Viszont azt meg Márk írja meg, hogy mi indította az asszonyt arra, hogy Jézushoz forduljon segedelemért. Hallott róla. Máté Jézusnak ismerését egészen természetesnek veszi. Az ő előadása szerint az asszony nemcsak a zsidók messiási reményeit, hanem Jézus messiási igényeit is igen jól ismerte. Amazon nincs mit csodálnunk, de Jézusról csakis az előző időkből tudhatott valamit az az asszony, mert Tyrus határában Jézus eddig semmiféle messiási munkát nem végzett.

S ha mindezen eltérésekhez az előadás külső formájának a különbségét is hozzávesszük, bizvást levonhatjuk a synoptikus kérdésre nézve azt a következtetést, hogy e részlet előadásában Máté és Márk egymástól teljesen független. Még csak közös irások forrásra sem vihetők vissza. S ez ismét újabb bizonyosága annak, hogy a synoptikus kérdés körében a szóhagyomány felvételét nem nélkülözhetjük.

De felmerül itt az a kérdés, hogy miért megy Jézus a pogányok közé?

E kérdésre sokféleképp igyekeznek felelni, de az igazit csak az Irás maga adhatja meg. A működés körének kiterjesztése nem lehetett Jézus célja, mert akkor nincs értelme, hogy rejtve kíván maradni. Hogy a távolból hajtson végre egy csodatettet ezért sem lett volna szükséges a zsidók közül kivándorolnia. Az igazi okot az összefüggés fedi fel. Holtzmann helyes nyomon jár, a mikor a pogány földre való menetelt a farizeusokkal folytatott

<sup>1)</sup> Merx A. Die vier kanonischen Ev. nach ihrem ältesten bekannten Texte. 1897. Tudományos neve: Syrsin.



előző vitatkozással hozza okozatos összefüggésbe. De már a következtetés, amire jut, téves. Szerinte ugyanis nagyon meglepte Jézust az ő sorsának hirtelen kedvezőtlen alakulása. Látja a vitából, hogy közeleg a vég, azt akarja elodázní. De ez helytelen feltevés, mert eltekintve attól, hogy Jézus messiási tudata nem életsorsa különböző változásai alapján fejlett ki és alakult, ha csakugyan menekült volna, akkor érthetetlen úgy a gyors visszatérése, mint a még ezután is hosszan tartó nyilvános működése. Különösen pedig érthetetlen az, hogy ha már a zsidók elől kitért, miért akar a pogányok biztos körében rejtve maradni, miért nem keresi a dicsőséget ott, a hol az önként kínálkozik? Az utazás és a rejtőzködés oka mindenesetre egy és ugyanaz, de Holtzmann nem találta azt meg.

A farizeusokkal való vitatkozás Weiss szerint arra a szomorú tapasztalatra juttatta Jézust, hogy az ő tanítványai még mindig nagyon gyengén állanak az ő igazaikban. Az ő oktatásuk végett megy tehát el velük Jézus olyan vidékre, ahol őket nyugodtan és zavartalanul taníthatta. Ámde akkor miért nincsen semmi nyoma ezeknek a tanításoknak? Ily fontos dolog nem maradhatott volna megemlítés nélkül. Aztán miért akkor a gyors visszafordulás?

A hypothesis gyengeségét maga Weiss is érzi, mert kiegészítőnek egy másik szempontot is kiemel. E szerint a farizeusokkal folytatott vitának Mk. 7, 15-ben található alaptétele indítja Jézust arra, hogy tanítványai előtt gyakorlatilag igazolja álláspontját. Zsidó felfogás szerint ugyanis a pogányok társasága s különösen a házaikban való tartózkodás az igazi zsidót megfertőzi. De Jézus kijelentette, hogy nem a külső viszonyok minősége, hanem a lélek állapota határoz az ember értéke, tisztasága és tisztátalansága felett. Ez állítása komolyságát most tettel is igazolja. Csakhogy álláspontjának a tanítványok előtt való igazolására semmi szükség nem volt, mert hiszen azokat magukat is ép azért támadták meg a farizeusok, hogy a levitikus törvények formalistikus rendelkezéseit nem teljesítették, azok korlátain már túlemelkedtek. Ha Jézus a pogányokkal a farizeusok jelenlétében érintkeznék, akkor érthető volna ez a magyarázat,

de így meg nem állhat. Különben is ha Jézus ennek az ő tettének oly heroikus jelentőséget akart, ha mindjárt a legszűkebb körben is tulajdonítani, akkor miért igyekezett mindenáron rejtve maradni? Hiszen ezzel cselekvése egész erkölcsi értékét devalválta.

A helyes magyarázatot a tényekből vont helyes következtetés adja meg. Hogy nem komoly ok nélkül ment Jézus a pogányok földére és igyekezett ott is rejtve maradni, az az ő egyéniségéből következik. Az utazást megelőzőleg igen nehéz napjai voltak. A tömeg nem egy ízben annyira zaklatta, hogy menekülnie kellett a tolongás elől, mert még csak évésnyi ideje se volt (Mk. 3, 20. 4, 35.). E miatt, a mikor a tanítványok apostoli küldetésükből visszatértek, a pusztaságba vonult ki velük pihenni (Mk. 6, 31—32). De ott se hagyta őket nyugton a nép. Ezért vándorolnak folyton a galileai tenger egyik partjáról a másikra, hogy legalább a hajón pihenhessenek. Mindehez most a farizeusok kemény támadása, zaklatása is járul.<sup>1)</sup> Jézusnak tehát semmi nyugalma nem volt. Tanítványaival is csak a házban tud pár szót váltani (Mk. 7, 17). Nyugalomra vágyva határozza tehát el magát arra, hogy kimegy a pogányok határába, ahol ismeretlenül kíván időzni. (Wendt). Így érthető nemcsak a kivonulás, hanem a rejtve maradásra való törekvés is. Érthető a tanítványok nő-

---

<sup>1)</sup> Meg kell itt emlitenem még egy lehetőséget, a melyet esetleg tekintetbe vehetnénk. A Ztschrift f. d. ntl. Wissenschaft 1902. 4. számában Rauch Mk. 6, 29—31-re vonatkozó magyarázatában (l. Lapszemlét) azt mondja, hogy a Keresztelő halála hírért hozó követekkel együtt Jézus maga is tanácsosnak látta, hogy Herodes haragjának kikerülése végett egyelőre elvonuljon a cselekvés teréről. Ebből most már tovább menve azt is lehetne mondanunk, hogy a mikor aztán Jézusnak a tanítványai a missziói útból visszatértek, azokkal együtt egyelőre szintén el akart vonulni a király hatalma köréből. Ez azonban helytelen következtetés volna nemcsak azért, mert a tyrusi út és a Keresztelő halála egymástól a mai szöveg szerint oly távol esik, hogy a két esemény között elbeszélte történetek eltávolítására az új hypothesis egész raja volna szükséges, hanem azért is, mert erre a körülményre az egész történetben semmi utalást nem találunk, s mert a hirtelen visszafordulás ez esetben még érthetlenebb volna. De meg Jézus hívásával és jellemével is akár a farizeusok, akár Herodes haragja elől való kitérés mindenképp ellenkezik, míg a megpihenés végett való elvonulás az ő egyéniségével is szépen összefér.

gatása is (Mk. 15, 23), hogy teljesítse az asszony kívánságát, nehogy utánuk kiáltva, elárulja Jézus kilétét. Érthető a gyors visszatérés is, miután a nyugtalanítás itt is megkezdődött.

Hogy Jézus csakugyan átment a pogányok földére, ez Márk előadásából világosan kitűnik. Máténál azonban az asszonynak kell kimennie a saját határából, hogy Jézushoz juthasson. Ez az oka annak, hogy az utazást sokan határvető jelentőségűnek mondják. S e tekintetben érdekes és fontos a két evangélium felfogásának eltérése. Máténál a zsidó partikularizmus, Márknál az engedékeny universalizmus látszik diadalmaskodni. Máténál Jézus egyenesen lehetetlennek, messiási hivatásával ellenkezőnek tekinti a kérés teljesítését, mivel hogy ő csak Izrael elveszett juhához küldetett. Ebben nemcsak hogy Izrael kizárólagos jogosultságát hirdeti, hanem messiási működése körét is szorosan meghatározza. Az elveszettek vagy elveszendők mentésére törekszik csak. S ez a korlátozás csak akkor egyeztethető meg Jézus messiási programjával, ha Izraelt Pál módjára ő is egészében véve elveszettnek tekintette. Akkor e mondás jelentősége ez: én csakis a zsidók messiása vagyok. Márknál ezt a zsidó partikularizmust nem találjuk. Ott Jézus azonnal kész az asszony kérését teljesíteni, amint az Izrael elsőbbségét elismeri. Márknál tehát a páli „zsidónak először, azután a görögnek is“ (Róm. 1, 16) elv érvényesül. S voltaképpen ez az igazi zsidó felfogás, mely szerint a pogányság csak a zsidóságon keresztül juthat el a messiási ország javaihoz.

Jézus szellemének a Máté-féle tudósítás kevésbé felel meg. Mert Jézus sohasem hirdette Izrael kizárólagosságát. De az elsőbbségét ő is kiemelte. S tette ezt nemcsak az ő test. eszme. körhöz való ragaszkodásából folyólag, hanem az üdvtörténeti fejlődés és helyzet alapján is. Magát a zsidók messiásának tekintette ugyan, de sohasem állította, hogy küldetésének határa Izrael határával azonos. Tanítványait is a föld savának és a világ világosságának mondotta. Hogy mikép értette mégis Izrael elsőbbségét? ezt legvilágosabban az a mondása fedi fel, melyet az asszonyhoz intézett, s melyben sokan durva kiméletlenséget és menthetetlen sértést látnak, de a melyet maga az asszony

egészen természetesnek talált. A kutyához való hasonlítást értem. Ez a hasonlítás sem többet, sem kevesebbet nem mond, mint a mit üdvtörténeti szempontból a zsidó theokratikus felfogás hirdeti, hogy az Ur háztartásában minden egyes népnek megvan a maga helye. Míg az egyik az Úrral ül egy asztalnál s fiú módjára a kenyérből szel, addig a másik a házi állatok módjára csak a hulladékokat szedegeti fel. De ugyanaz az asztal táplálja mindeniket. Jézus is erről az álláspontról szól most s ezzel sem az asszonyt nem akarja sérteni, sem Izraelnek a kizárólagosságát nem hirdeti, hanem csupán csak az elsőbbségét emeli ki. Márk ezt határozottan ki is fejezi (v. ö. Mt. 8, 10. 10, 6. 11, 20 s köv. 12, 41. 15, 24.).

A Syrsin feltalálása óta a synoptikusokra vonatkozó sok kérdésben világosabban látunk. A szöveg kiadója Merx nagy szorgalommal és figyelemmel dolgozta fel e becses kútfőt.<sup>1)</sup>

De ide vonatkozó magyarázatát nem tartom elfogadhatónak. A Mátéhez irt igen terjedelmes kommentárjában, a Syrsin következő szövegéhez: „*Nem engedhető-e meg, hogy elvegyük a kenyeret, melyet a fiak a kutyáknak dobnak? Mondá neki az asszony: Igen, uram, a kutyák is az ő urok asztaláról esznek és élnek*“ Merx ezt a magyarázatot adja: Jézus mondásának csak úgy van értelme, ha kérdőnek vesszük azt. A szomorú tapasztalatok után Jézus mintegy azon töpreng magában, hogy ne csatlakozzék-e inkább a hitre kész pogányokhoz, mint küzködjék tovább is a hitetlen zsidókkal? S az asszony megérti a célzatot és ezzel el is dönti a maga javára a kérdést. A gyógyítás tehát az asszony helyes vallásos felfogásának jutalma, mert ő érezte és ki is fejezte, hogy minden ember egyformán Isten gyermeke és így az áldásra, segítségre, kegyelemre egyenlően érdemes.

Tény, hogy a syr szöveg merőben eltér a görög szövegtől. Merx össze is állította, mikép változott át ez a mondás a mostani görög szövegben látható formára. De bár a legrégebb

---

<sup>1)</sup> Merx A., Die vier kanon. Ev. nach ihrem ältest. bekannten Texte. Uebersetzung und Erläuterung des syr. im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. II. Theil, I. Hälfte. Das Ev. Mathaeus. Berlin. 1902. 248 s köv.

szöveg, mégis ily magyarázatra nem szolgálhat elegendő biztos alapul. Mert ez annyit jelentene, hogy Jézus csak most jutott tudatára az ő messiánitása egyetemességének. Ez ellen szól pedig egész eddigi működése. Ez ellen bizonyítanak az üdvösség elnyerésére vonatkozó összes mondásai, a hegyi beszéd minden igéje, a parabolák mindenike. Jézus mindenkor azt hirdette, hogyan juthat el az ember és nem a zsidó, Isten országának igazságára. Szerinte az isteni kegyelem az egyes embernek szól, annak egyéni hitéhez, tehát Istenhez való ragaszkodásához, hűségéhez és Istenbe vetett bizodalmaához van kötve. S hogy a pogányt eddig se zárta ki az Isten országából, mutatja a kapernaumi százados esete is, a kinél szintén csak a személyes hitét vette döntő tényezőnek és nem a zsidósághoz szító rokonérzését (contra Weiss). Jézus felfogása kezdettől fogva mindig egyetemes volt és nem a viszonyok alakulása tette őt a zsidók messiásából az emberiség megváltójává (contra Holtzmann). S e tekintetben az ő messiási tudata a próféták universalismusában találja meg az ősi képzetekkel való kapcsolódást, amennyiben azok is azt hirdették, hogy az eljövendő Messiás országa a föld népeit magában egyesíti majd. Jézus partikularis színezetű mondásait tehát nem szabad alapelvszerű kijelentéseknek tekinteni, hanem mindenkor a viszonyokkal való összefüggésökből kell megérteni (pl. Mt. 10, 6. 15, 24. stb.). Mert sohasem szabad felejtetni, hogy Jézus földi működése az alapvetés munkája volt, melynél önmagát is, tanítványait is korlátoznia kellett, de igazi célját és eszmekörét ez a korlátozás nem szorította meg.

Merx szerint azért teljesíti Jézus az asszony kérését, mert felfogását helyesli s maga is elfogadja. De ezt is más szempontból kell elbírálnunk. Máténál a dolog egészen világos. Az asszony kivételes hite kivételes gyümölcsöt terem. S ezzel Jézus partikularismusa még Máténál is universalismusra változik át, mert az isteni kegyelem elnyerése itt sem közösséghez vagy bizonyos adott előfeltételekhez, hanem egyedül csak a hithez van kötve. Márknál pedig azt találjuk: *„Ezért a te mondásodért eredj el, kiment a gonosz lélek a te leányodból!”* Mely mondásért? Mert Izrael elsoőbbiségét elismerte? Így szokták értelmezni, de nem így van. Az

alázatosság és a kegyelemnek Izraelből való várása az, a mit itt Jézus megjutalmaz.

Az egész történet jelentőségére nézve is nagyon eltérők a nézetek. Némelyek szerint ez az esemény indítja Jézust arra, hogy ezentúl a bizalmasok előtt az ő messianitását hirdesse (Holtzmänn); mások szerint hogy a messiási programba a pogányokat is felvegye (Nippold), vagy hogy a farizeusokkal való összetűzés miatt a szenvedést előre jövendőlgesse. Ezek közül Nippold nézete a következetes. De az előző fejtegetések alapján azt se fogadhatjuk el, mert Jézus universalismusa nem itt kezdődik, s mert a pogányok felvételének folytatását történeti tényekben nem látjuk. Ezek nélkül pedig pusztá feltevésnél egyéb nem lesz ítéletünk. E történetnek Jézusra magára nézve semmiféle különösebb jelentősége nem lehetett, de annál jelentősebb mi előttünk. Jézus életének egy érdekes jelenségét látjuk itt, a mikor a munkában kifáradva, az ellenfél hatalmas ostroma elől kitér, hogy megpihenjen egy kevéssé. Tudományos szempontból pedig fontos ez az elbeszélés azért, mert világos bizonyítéka annak, hogy a synoptikus evangéliumok anyagának egy része olyan forrásból van merítve, amelyben az elbeszélés még teljesen az elbeszélők egyéni felfogása szerint alakulhatott. Ez pedig csakis a szóbeli közlés lehetett.

*Raffay Sándor.*

## Tanulmányok Augustinus tanrendszeréből.

### *III. Az emberről s az azzal összeköttetésben álló kérdésekről szóló tan.*

A legújabb kori tudományos kísérletek s bűvárlatok során kétségkívül kiváló jelentőségre emelkedett az emberrel való foglalkozás részint lélektani, részint élettani, részint a kettőnek összekapcsolása folytán keletkezett tanúlságos szempontból.

A régi theológiának is épügy, mint a mainak, egyáltalán nem lehetett s nem is lehet kihagynia az embert abból a rendszerből, a mely nem egyebet szolgál, mint a vallás-erkölcsiség ama magasztos célját, a melyet a világ idvezítője a menyeyi Atya tökéletességének elérésében, megközelítésében tűzött ki. Ezt a célt pedig kinek tűzte ki az idvezítő? Senkinek másnak, mint az embernek. Különben is akár az Isten-tan s kérdés, akár a Krisztus személyisége s működése ugyan kit érdekel, kire vonatkozik első sorban? Senkit és semmire, csak az embert és az emberre.

Egészen természetes tehát, sőt szükségszerűnek is egészen bátran ítélni az, hogy a keresztyén theológiai tanrendszerekből semmiképen sem hiányzik, nem hiányozhat az *emberről* szóló tan. Sőt protestáns állásponton föltétlenül abban a véleményben kell lennünk, hogy a legújabbkori tudományos felvételek is beállítandók épen az emberről szóló tanba, a melyben a léleknek is, a testnek is, az egész életnek is, a melyet az ember él, megvan a jelentősége, mert az erre való benső lelki élet, s az azt kísérő külső élet-körülmények; mert az istentelen élet s az azt jellemző vonások s maga az egész úgynevezhető természeti élet s az abban elő-

tünező pontok, a jó és rossz, a szép és rút, a kellemes és kellemetlen, a nemes és a nemtelen, a születés és az elmúlás, maga az élet és a halál mind-mind olyan pontok, olyan vonások s jelenségek, a melyekre vonatkozólag, ha vannak legújabb kori tudományos megállapodások, azoknak a fontosságával számot kell vetni. A baj csak az, hogy épen a megállapodások nem véglegesek s így a theológiában csak kis részben érvényesülők lehetnek.

Mindezt pedig főleg két szempontból hoztam elő, t. i. először abból a szempontból, hogy a theológiai ember-tan tudományos voltát odavetőlegesen is igazoljam; másodsor abból a szempontból, hogy ez által, ha úgy tetszik, versenyre szólítsam azokat, a kiknek az a meggyőződésük: a theológia nem tudomány.

Épen Augustinusnak a tanrendszere, mint a múlt időknek hagyatéka, egészen alkalmas eszköz ebből a szempontból, mert a tényleges tudományt, a minek az ember-tant minősítik, olyan részletekben, olyan felfogással tárgyalja s műveli, hogy a mai kor emberének is becsületére válnék. Természetesen a felfogás is, meg a tárgyalás is nem az u. n. világi tudományos érdekek szolgálatában állva érvényesül, hanem a kizárólagos keresztyén egyházi s vallásos érdekeknek s igazságoknak akar hódolni. Ámde épen az is eldöntendő kérdés: a keresztyén egyházi és vallásos érdekek és igazságok az Augustinus tanrendszerében nem válnak-e általánosakká, vajjon az a kizárólagos keresztyén álláspont, a melyet Augustinus képvisel, nem annak a magasabb erkölcsiségnek az úttörője-e, a mely után a tiszta erkölcsiség hívei sóvárognak, tekintet nélkül az egyházi, a vallásos álláspontra?

Sok kérdés ez már így is s mindenik érinti a tudományt. És még mennyi vetődik fel, ha a tanrendszerbe mélyedünk! Bizonyosságul arra, hogy a theológiának mégis csak van valamelyes köze a tudományhoz!

Lássuk első sorban is magát az *ember-fogalmat*, a mint azt Augustinus meghatározza, magát az *ember* nevet a latin nyelvben a *humus* szótól származtatva, a mint ez nyilván kitetszik



ebből a nyilatkozatából: a földből vettük eredetünket és attól kaptuk nevünket; a földről neveztetünk embereknek.<sup>1)</sup>

A *humus*-ból lett *homo*-t úgy tekinti Augustinus, mint a kit a szent írás előadása szerint az Isten a maga képére és hasonlóságára teremtett, a kiben a lélek és a test az alkotó elemek, a kinek teste is, meg lelke is külön természetű és mégis egy személyű.

Az embert az Isten úgy teremtette, hogy közbül legyen Isten és a világ között s ilyen módon egyik részével égi, másikkal földi természetüként éljen, az első által benső boldogságnak, a másodikkal külső kellemességnek jusson a birtokába.

Eredetében tehát az ember Istentől való, de eredete testi-séget és lelkeséget árul el, a mennyiben maga az emberi természet, mint élő valóság, a maga mikrokosmosában, kettősség, t. i. lélek és test. Mindkettő isteni-é vagy nem, azt maga az eredet nem állapítja meg, de hogy maga a testiség, bár isteni eredete tagadhatlan a teremtés tényénél fogva, nem jelenti egymagában az istenit, igazolja az a körülmény, hogy csak a lélek tör Isten felé, míg a test a földhöz kötöttséget hordja.

Ez a különbségtétel a test és lélek között Augustinusnál is azt foglalja magában, hogy az ember úgy, a mint van: kétségbevonhatlanul kettős világot mutatóként szerepel, a mely kettős világban, hol a test uralkodik, hol a lélek, magának a két világnak egymással való küzdelme s felcserélődése folytán.

Hogy beleillik-e ez a megkülönböztetés a tudományos fel-fogásokba, azt felesleges kérdezni is, meg keresni is, annál az egyszerű oknál fogva, hogy a valóság nemcsak az újkori tudomány mellett szól e tekintetben, hanem szól Augustinus mellett is, a ki az embernek természetében a dichotomiát ime teljes érvényességgel megállapítja. A kettőnek, léleknek és testnek egymáshoz való viszonyát eként is megállapítja aztán: a lélek (*anima*) valami erő, a mely a testet élteni s a kettő közül az egyik különb a másiknál, t. i. a lélek uralkodik, a test szolgál.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> *Homines vocamur propter humum, unde pater noster forinsecus originem habet.* XVI. kötet. 487. l.

<sup>2)</sup> XVII. kötet. 1534. l.

Ennek a léleknek a hivatására magyarázatul adja Augustinus ezt is: a lélek olyan, mint valami kocsis, hogy az összerúv és alakká vált testet hajtsa, kormányozza.<sup>1)</sup> Vagyis nyilván kitetszik, hogy a léleknek fensőbbiségét, előbbre való voltát Augustinus is kiemeli, a mi önként következik abból a fentebb már közölt nyilatkozatból, hogy az ember részben égi, részben földi természetű s az égit a lélek képviseli, a mely ilyen módon csakugyan fölötte áll a testnek, illetőleg a földinek.

Azonban ennek a két ellentétes, egymással szembenálló elemnek a sajátos természetére még mindez nem vet eléggé világot. Azaz: érezzük, hogy a léleknek és testnek, mint ilyenek emlegetése, nem elegendő magának a lélek és testfogalomnak a magyarázatához, hanem szükség van arra is, hogy valami közelebbit, valami jellemzőbbet, és főként kézzel foghatóbbat adjon maga Augustinus e tekintetben.

Ad is, a mennyiben utal magának a léleknek is arra az állapotára, a melyben *okossága* (ratio) és arra, a melyben *oktalansága* jelentkezik. Azaz: bár nem akarja Augustinus a platonikus felvételt elfogadni, t. i. hogy a lélek mellett volna valami *szellem* (spiritus), a mely ellentéte az *anima*-nak, a minthogy ki is jelenti azt, hogy „*az embernek nem harmadik állaga a szellem*“<sup>2)</sup>, mégis kénytelen ezt mondani: ugyan ebben a lélekben valami kettő látszik, az egyik, a mely az isteni dolgokat szeretve: ért és az észnek a részese, azért *rationalis lélek*-nek neveztetik. a másik, a mely az érzékieket élvezi, az állatokkal válik közössé s ezért *irrationalis anima*.<sup>3)</sup>

Mi tehát a lélek?

A lélek az embernek Istentől teremtett része, a mely nem átszármaszás folytán keletkezik, hanem igenis teremtés által, miután a test megalkottatott;<sup>4)</sup> mint az embernek alkotó része, *érzéki* is (sensualis), *okos* is (rationalis) és *értelmes* is (intellectualis)

<sup>1)</sup> XVI. kötet. 487. l.

<sup>2)</sup> XVII. k. 1655. l. 2420 l.

<sup>3)</sup> XVII. k. 1534. l.

<sup>4)</sup> XVII. k. 2419—20. l. Tehát a *creatianismust* hirdeti!

a maga működésében, úgy, hogy észnek, emlékezetnek, okosság-  
nak, szellemnek és érzésnek is nevezetik, még pedig egyszerű-  
séggel és test nélküliséggel felruházva, de a mely alakot ölt  
mégis mindannyiszor, valahányszor a lényeg - egyszerűség a  
*kötelesség*, illetőleg a *működés sokféleségében* jelentkezik. A *lélek  
egy, de sok a megnyilatkozása*, mert *sokfélék* azok az *erők* s ké-  
pességek, a melyek benne lakoznak részint saját természetéből  
kifolyólag, részint a kegyelem következtében; amott az ismeret  
és szeretet *képessége*, emitt az igazság *megismerése* és a szeretet  
*törvénye* jelentkezővén.<sup>1)</sup> Ez a lélek aztán rendelkezik *halhatatlan-  
sággal, örökkévalósággal*, noha teremtettségére ellene mond ennek  
de mert *láthatatlan* is és *test nélküli* is, mert fölötte áll minden  
testiségnek, mert *végtelen* is és tápláléka nem más, mint az  
Isten igéje, azért halhatatlan és örök.

Ime a lélek, a maga mivoltában!

Hát a test?

A testet is Isten teremtette, mert általában a mi test: az  
az Istentől teremtett s mint ilyen önmagában véve *végetlen*, a  
mely *semmivé* sem válhatik.

Ámde ez még nem az a test, a melyről szó van, mint az  
emberi lelket magában foglalóról. Az a test, a mely az emberi  
lélekkel van összeköttetésben, a következő szervezetű, vagy a  
mint Augustinus írja: compositióju: „corpus constat ex officia-  
libus membris, officialia ex consimilibus, consimilia ex humori-  
bus, humores ex cibus, cibi ex elementis.“<sup>2)</sup> És hogy ez mit  
jelent, annak magyarázata ez: *és ezek közül egyik sem lélek,  
hanem a lélek ezekben, mint szervekben működik s e-zek által* „con-  
sulit corpori.“<sup>3)</sup>

Ennek a kettőnek: léleknek és testnek az egymáshoz való  
viszonya úgy tekintendő, mint a mely *idősi dolog*, mert „inter  
Deum et corpus posita per tempus monetur anima“,<sup>4)</sup> a miből

<sup>1)</sup> XVII. k. 1612. l.

<sup>2)</sup> XVII. k. 1622. l.

<sup>3)</sup> XVII. k. 1622. l.

<sup>4)</sup> u. o.

magára a testre vonatkoztatva önként áll elő Augustinusnak az a felvétele, hogy a *test tulajdonképpen* a lélek által van, a lélek által él, mint *emberi test*, úgy, hogy csakugyan *külső valamiként jelentkezik* az, a melynek aztán nincs egyéb hivatása, mint „*diszitésül szolgálni a léleknek.*“

Hogy ennek a testnek mozgásai vannak, a melyek által a testi élet jelentkezik, az Augustinus szerint is áll, mert maga mondja azt, hogy ha a lélek eltávozik a testből, a test meghal ugyan, de mozgása még mindig észrevehető, vagy mondja ezt is: *a testnek természetét maga a lélek sem ismeri*: azaz: a testnek természete is, élete is úgy is jelentkezik, mint önálló, mint sajátos. Ámde a tulajdonképeni emberi testnek az élete s természete nem önmagában jelenik meg, hanem igenis a *lélek által*, a mely a testnek jó szelleme s egyáltalán az benné, a mi jó. [Corporis bonum est anima. I. k. 870. 1.]

Csakhogy a testnek az az élete s természete, a mely saját tulajdonául vehető fel, a melyben az u. n. természeti elemek szerepelnek, t. i. nagyság, hosszúság, szélesség, magasság, mélység, részek, egész, szépség, arány stb. semmiképen sem azt az életet s természetet jelentik, a melyben maga az ember jut kifejezésre. Azaz: Augustinus egészen helyesen helyezkedik arra az álláspontra, a melyen az *ember fogalom* nem is pusztán a lélekben, nem is egyszerűen a testben, hanem igenis a kettőnek egymáshoz való kapcsolatában, egymáshoz való köttetésében jelentkezik s érvényesül, úgy, hogy az a meghatározás, a melyet mondjuk, a mai kor tudósa adna az emberről, a mely szerint a test láthatóságában valami láthatatlan erő jut kifejezésre, még pedig olyan különböző s eltérő mozzanatokban, hogy akár a test maga is másnak képzelhető még a láthatóságban is: egészen összeillik az Augustinus felvételével, a mely szerint a *test* élete épen az embert illetőleg csak annyiban élet: a mennyiben a *lélek* jelentkezik abban. Még azok a jelenségek is, a melyek magának a testnek természetéhez látszanak tartozni, a legszorosabb összeköttetésben állanak az egész test fölött uralkodó lélekkel, a melynek minden megnyilatkozása s megmozdulása a test által jut kifejezésre.

Bensőbb, szorosabb kapcsolatot test és lélek között aligha képzelhetünk ennél. S van ebben a felvételben annyi természetesség, a mennyi bátran kielégítheti azt az irányzatot is, a melynek nincs más célja, mint az önmagában való létel állítása oly módon, hogy pusztán a harmonia praestabilita kösse össze a létezőket. Önmagában él a lélek is, meg a test is: ámde az az élet csak egymás által lesz *emberi létté!*

Ámde a theologia sem, meg a modern tudományosság sem elégszik meg az *ember fogalomnál* ennyivel, hanem kutat, keres továbbiak és egyebek után is, hogy maga az a *teljes élet* álljon előtte, a theologia és a modern tudomány előtt, a mely teljes életben az Istennel való, vagy egyáltalán valamely magasabb lénnyel s elmével való összeköttetés jut kifejezésre. Különösen pedig sarkalja a tudomány emberét is az a kérdés: a test és lélek viszonyában mikor van összhang, mikor következik be a széthuzás?

Kérdés ez, a melyet a theológia a *bűn* fogalmával, a tudomány a testi és lelki állapot *egészséges* és *egészségtelen* tüneteivel kapcsolatban tárgyal. Hogy az-e a helyesebb, vagy ez felel-e meg inkább a lelki és testi élet természetének: fölösleges volna tárgyalni, mert a bűn betegséget jelent s a beteges állapot valamely okra viendő vissza, a mely ok a vallásban a bűn fogalom által ismertetik meg.

A bűn nemcsak theológiai fogalom, hanem szomorú valóság is magában a társadalmi életben s ha a keresztyén theológia okot keres a bűnre nézve, csak annak a követelménynek tesz eleget, a mely a tudomány előtt is ott lebeg. És Augustinusnál, mint a keresztyén theológia művelőjénél, egyáltalán nem szembe-tűnő az, hogy bibliai alapon keresi a bűn okát és forrását, mert utóvégre is a mily megengedett dolog a tudományos kutatásoknál is a fölvtétel, épen olyan megengedhető a keresztyén theológia részére is az, hogy olyan felvételtől induljon ki, a melynek valószínűsége, elfogadhatósága, igazolhatósága nemcsak azért megy keresztül, mert kijelentési vagy bibliai alapú, hanem mindenek fölött azért, mert igazságot tartalmaz.

Augustinus a bűn fogalmát magával az előállással köti

össze. Azaz: magának az előállási körülménynek, tünetnek, vagy történetnek a tartalma az, a mely eldönti a bűn fogalmát, a melyben nem egyéb jut kifejezésre, mint a teremtő Istennek és a teremtett embernek az egymáshoz való viszonya szempontjából bekövetkezett olyan változás, a melynek következtében az ember nem érezheti magát egynek azzal, a ki őt teremté.

Ennek a változásnak bekövetkezése, tehát magának a bűn előállításának a mozzanata azt eredményezi, Augustinus felfogása szerint is, hogy a bűn-előttiség és a bűn-utániség nagy közbevetetést tüntet fel s maga a keresztyén emberi élet is ebből a szempontból veendő vizsgálat alá.

Augustinus tehát már magának a bűnnek a fogalma következtében elválasztja egymástól azt az állapotot ugyanannál az egy személynél, a mely a bűn bekövetkezéséig tartott s azt az állapotot, a mely a bűn után létezik.

Hogy magának a bűn fogalmának a jelentőségét megértsük abban a mély felfogásban, a mely az egész augustinusi theológiát jellemzi, czélszerűbbnek tartom a bűn fogalom bemutatása előtt annak az állapotnak a rajzát adni előre, a mely az úgynevezett paradicsomi életben érvényesült.

Az első emberpárt Augustinus is paradicsomi életben élőnek mondja, a mely állapotban olyan lelki és testi tulajdonságokkal felruházva és megáldva futották az élet-utat, a melyeknek birtokában más, mint éden-élet nem is lehetett osztályrészük.

A test és lélek viszonyának teljes összhangja ez, a mely Ádámnak és Évának, az emberiség első képviselőinek, a paradicsomi állapotában kifejezésre jutott.

Lelkileg olyan volt Ádám, hogy a *bölcsesség* volt a tulajdona, még pedig az „*excellentissima sapientia*“, aztán *igazságos* is volt és *jó akarattal* felruházott [justus et cum bona voluntate creatus], a melyben a *szabadság* is ott volt, azonban csak a régi felfogás szerint, a mely a „*liberum arbitrium*“-ban jelentkezett. Ez a szabadság volt az ősi állapotban magának az *erőnek* a kifejezése, a mely a büszkeségben, az igazságban, a jó akaratban jeleníté meg magát, hogy mindezek mintegy érvényre juthassanak s maga a boldogság fejlődjék ki, a melyben az *okos és tökéletes*

*lélek*<sup>1)</sup> az Isten képét és hasonlatosságát teljességében tündökölteti.

Testileg olyannak teremtetett Ádám, hogy az *állatokkal való testi rokonsága* kétségbevonhatlan volt. Lelkileg magasan állott: testileg pedig a földi világnak volt a részese, vagy a mint szó szerint mondja Augustinus: „Adam licet spiritalis mente, corpus tamen habuit animale, etiam in paradiso constitutus . . .”<sup>2)</sup> és egy másik helyen: „Adae non spiritale, sed animale corpus a Deo formatum est”<sup>3)</sup> De ez az állati test épen ebben az ősz állapotban nem a gyöngeségnek s erőtelenségnek volt a hordozója, hanem igenis maga *a test is erős* volt. „Adam non creatus est in carne infirma”<sup>4)</sup> Sőt tovább menve ez a test még többre is volt hivatva nemcsak arra, hogy erős legyen, tehát magának az okos és tökéletes léleknek s az ebből folyó *bekövetkezendő boldogságnak* legyen az oszlopa, hanem arra is, hogy *halhatatlanságot* élvezzen! Ugyanis Augustinus szerint az a test, a mely az első emberpáré volt, föltétlenül *incorruptibilis* volt,<sup>5)</sup> a minek a következtében a *halhatatlanságra* volt hajlandósága, s arravalósága, annyival is inkább, mivel egyenesen *halhatatlannak teremtette* Isten Ádámot,<sup>6)</sup> a ki halhatatlan is volt, mint ilyennek teremtett s az is maradt volna, ha bünt nem követ el.<sup>7)</sup> Az igaz, hogy a testnek ez a *halhatatlansága* Augustinus szerint bizonyos átalakítás, átváltozás következtében történt volna meg még az arra való teremtetés mellett is, de mint ezt a következő nyilatkozatok egész határozottsággal elárulják: „Adam in corpus spiritale mutandus fuerat.”<sup>8)</sup> . . . Adam si non peccasset . . . . . a mortalitate ad immortalitatem sine media morte venturus . . . . .<sup>9)</sup> . . . . . si

<sup>1)</sup> XVII. K. 1537. l.

<sup>2)</sup> III. K. 275. l.

<sup>3)</sup> III. K. 274. l. és IX. K. 448. l.

<sup>4)</sup> II. K. 607. l.

<sup>5)</sup> XI. K. 680. l. „Adami et Evae corpora ante peccatum non erant corruptibilia“.

<sup>6)</sup> Adam immortalis est creatur. XVI. K. 1692. l.

<sup>7)</sup> XIV. K. 1619. l. IX. K. 450—451. l. XIII. K. 1. l.

<sup>8)</sup> XIII. K. 2. l.

<sup>9)</sup> U. o.

Adam juste vixisset, corpus eius in spiritalem habitudinem mutatum fuisset, nec ivisset in mortem . . .<sup>1)</sup> és bár az is igaz, hogy maga ez a *halhatatlanságra való átmenet és átváltozás* nem magának az *állati testnek*, mint ilyennek volt a tulajdona és ereje, mert hiszen „*conditione corporis animalis*“ egyenesen *halandónak* volt teremtve Ádám: mégis maga a *halhatatlanságra* való átalakulás, átmenet és átváltozás annak az állati testnek levén fentartva nem jog, nem tulajdon, nem erőképen ugyan, de kizárólagos jövőként: ennek következtében a test halhatatlansága megállapítandó a bűn előtt Augustinus szerint.

Érdekes ellenkezések, ellennyilatkozatok állanak e ponton egymás mellett Augustinus irataiban, hol ilyennek, hol olyannak mondván az első embert annál az egyszerű oknál fogva, mert az ember lelki és testi szervezetében a nagyságot, a kitünőséget, az előkelőséget, az Istenképiséget és Istenhez való hasonlóságot föltétlenül éreztetni kellett s mindezek tagadhatlanul mintegy megkövetelték azt, hogy a lélek oda állítatván az Isten mellé: a testnek is megfelelő hely s feltétel biztosíttassék!

Egyébként az Augustinus finom megkülönböztető felfogása a *halandóság* és a *meghalás* kifejezést juttatja érvényre épen ott, a hol a bűn előttiséget és a bűn utániságot állítja egymással szembe, noha még mindig nagy kérdés maradván az, hogy a *halhatatlanságra való átváltozás a halandósággal összeköttetésben* miként állhat meg? Mert így van a dolog! Ádámot Augustinus szerint *halhatatlannak* teremtette az Isten, — ez a halhatatlanság azonban nem testi tulajdon, csak bekövetkező valami, csak átváltozás, a mely mellett teljesen érvényben van a *halandóság!* Tehát nem *természeti tulajdon*, hanem *isteni jótétemény* magának az alkotásnak a szempontjából.

A theológus e ponton rögtön észreveszi, hogy az első emberpár halhatatlansága tulajdonképen nem az első állapot természetes tulajdona, nem ezzel együttjáró valami, hanem azután *bekövetkehető s bekövetkező*, a mennyiben a *halhatatlan Ádám* csak „*beneficio Conditoris*“ élvezi a halhatatlanságot oly módon,

<sup>1)</sup> III. K. 276., 278., 313. l.



a hogyan azt Enoch és Illés élvezték . . . .<sup>1)</sup> És ezt észrevevén: egyttal azt is megállapíthatni, hogy Augustinus álláspontján is kifejlődhetett a római kath. egyház felfogása a „*similitudo Dei*“-nek „*donum supernaturale*“ volta felől, miután a „*beneficium*“ és a „*donum*“ itt egymást fedező fogalmak.

Mindezek alapján megállapíthatni azt, hogy Augustinus ime az ősállapotot nagynak, szentnek, egyetlennek, az örökkévalósággal versenyre kelőnek, a boldogságot fokozatosan elérőnek s a végső ponton magát a halhatatlanságot is tartalmazónak tünteti fel s mutatja be, a melylyel az ellentétnek, a bűnnek, a bűnös állapotnak csak így lehet szemben állania, ha a legnagyobb süllyedést mutatja fel s tartalmazza.

Ezt a bűnt, az ennek következtében beállott állapotot s az ezzel kapcsolatos kérdéseket egy végső részletben fogom megismertetni s felmutatni Augustinus tanrendszerében.

*Dr. Tüdős István.*

---

<sup>1)</sup> XIV. K. 1672. 1.

## A kompromissz-katholicismus Magyarországon.

### II.

A reformáció elterjedésének első nyomai egész Magyarországon azonos typut mutatnak: az egyházi rendbeliek egy része a reformáció eszméinek hatása alatt áll, prédikációikban, irataikban az új szellem gyakran zelota hévvel nyilatkozik meg; a szabad királyi városok vezető körei, kiknek humanista műveltsége úgyszólván elvi ellentétben áll az egyház dogmáival, nagy érdeklődéssel mérlegelik azon lehetőségeket, mik bekövetkezhetnek, ha az általános forrongás következtében a meglevő rend megbomlik; a főurak pedig a főpapság rendi hatalmának a reformáció következtében való megrendülését felismervén — nem véve szemügyre az érületi okokat — a reformációval szemben nem foglalnak el ellenséges álláspontot. A legmerevebb álláspontot foglalja el a reformációval szemben politikai szempontból a populus Verbőczyanus, a köznemesség és természetes helyzeténél fogva a főpapság. A két utóbbinak állásfoglalása készíti az államhatalmat is az 1523. és 1525. törvényhozásban megnyilatkozó szigorú rendszabályokra.

Az államhatalom és a hatóságok a törvényt és a királyi rendeleteket, melyek a reformáció elterjedését voltak hivatva meggátolni, sok esetben szigorúan végrehajtották és e tekintetben a mohácsi vész utáni idő sem hozott azonnal változást<sup>1)</sup>; sőt

---

<sup>1)</sup> Hogy Martinuzzi György kormányzó és nagyvárad püspök tüzzel vassal irtotta az eretnekeket, arról említést tesz Somogyi Péter vágsellyei tanító az ő feljegyzéseiben. Libellus contributionis de Sellyensi captivitate. Kézirat a pozsonyi ev. lyceumi kéziratárban. Stropf László, Somogyi Péter fogsága, 85. l.

talán épen e körülmény tette a mozgalmat állandóvá, az elmék érdeklődését és a kedélyek izgalmát általánossá. A reformációval összefüggő események csak úgy képezték a megbeszélés tárgyát a királyi udvarban, mint a kolostorok czelláiban és a városi polgárok lakomáin<sup>1)</sup>.

Bármennyire általános volt is azonban a kedélyek forrongása, a töröknek hét ízben megismétlődő inváziója, Magyarországnak három részre való szakadása és Ferdinand magyar király ragaszkodása a régi egyházhoz nem engedik meg, hogy a közvélemény egybeforrva tette szánja el magát és a régi egyház kereteit is megbontsa. Ha 1542 előtt még az erdélyi szászoknál sem szólhatunk mélyreható egyházi reformokról, még kevésbbé lehet ilyenekről szó a királyi Magyarországon<sup>2)</sup>.

Azon mozgalmak, melyek a királyi Magyarországon a XVI. század első felében lejátszódnak, helyi jelentőségűek, elszigeteltek és a hatóságok által könnyű szerrel elnyomottak.

Sopronban már 1522-ben prédikáltak a francziskánusok templomában a pápai hatalom visszaélései, a bűnbocsánat, a fülbegyónás, a szentek és szűz Mária tisztelete, a bűjt ellen és miután Peck Kristóf városi lelkész ezt Kajár István győri kánoknál, ki 1524-ben canonica visitation Sopronban járt, bejelentette, az utóbbi év október 14. királyi parancsot kapott Sopron város tanácsa, melyben a tanács fej- és jószágvesztés terhe alatt felszólíttatik, hogy az említett váddal terhelt szerzetest Gergely egyházi vizsgáló birónak kiszolgáltassa és a királyi parancs vételével egyidejűleg hirdettesse ki, hogy ugyancsak fej és jószágvesztés büntetése mellett senki ne merészelje Luther vagy híveinek könyveit házánál tartani, olvasni, dicsőíteni és a benne foglalt eretnekségre vonatkozólag akár nyilvánosan, akár magánkörben vitatkozni. Ellenben mindenki köteles az ily könyveket és iratokat a kihirdetéstől számított három nap alatt azon fér-

<sup>1)</sup> Müllner Mátyás „Geschichte des evangelischen Gymnasiums zu Oedenburg“ cz. művében: 13. l. Gregoriancius Pál, győri püspök levele 1554. aug. 31.-ről.

<sup>2)</sup> Dr. Lukács Béla, Honter János és a szászok reformatiója. Protestáns Szemle. 1902. 4. füz.

fiunak beszolgáltatni, a ki erre Gergely szerzetestől megbízást nyer.

Gergely barát, királyi biztos elnöklete alatt csakugyan folyik is vizsgálat, melynek folyamán a Szt. Mihály templomnál alkalmazott prédikátorra vonatkozólag beigazolást nyer, hogy a pápáról és más püspökökről állította, mikép ezeknek nincs magasabb hivatásuk, mint bármely egyszerű papnak. E prédikátor azonban ezen tévedéseit már megbánta és vissza vonta. A város papja megbízást kapott, hogy az eretnek iratokat a papságtól vegye el és szolgáltatassa át a vizsgáló bizottságnak, a mi október 27. meg is történik. A városi tanács azonban, melynek a világiaktól kellett volna a könyveket lefoglalni, úgy nyilatkozott, hogy ilyeneket nem talált.

Az egyháziaktól elszedett könyvek úgy látszik több ízben is elégettettek és azon György nevű egyén kőpadra vonása, kiról a soproni kamarai számadás 1525-ben említést tesz, minden valószínűség szerint ugyancsak ezen vizsgálattal van összefüggésben<sup>1)</sup>.

A vizsgálati jegyzőkönyben Paulus Institutornak, a királyi rendeletben pedig Paulus mercatornak nevezett vádlott bár beismeri, hogy több Luther-féle irat birtokában van és a bűntöt megszegte, királyi parancsra minden büntetés alól felmentetett.

A vizsgálat eredményéről szóló jelentésében a városi tanács tudtára adja a királynak, hogy nem volt tudomása, mikép Sopronban is voltak Luthernek tisztelői, kiket bizonyára megérdemelt büntetésben részesítettek volna, ha barátságos intésre meg nem változtatták volna érzületüket, a minthogy meg is büntették mindazokat a király parancsához képest, a kik az eretnek-ségek vétkeseknek találtattak.

Az eretnekséggel vádolt francziskánus barát vétkességét sem lehetett megállapítani, mert mig a városi lelkész ellene

---

<sup>1)</sup> Eodem die (Az 1525. újév utáni hétfőn) dem Züchtinger, das er die lutherischen Puecher verprendt hat, vnd den Jörgen gefragt, geben ein Pfund Pfennige. Müllner Mátyás, i. m. 3.

tanuskodott, a világiak egytől egyig úgy vallottak, hogy nem hallottak tőle Luther-féle eretnekséget, hanem csakis evangéliumszerű és üdvös tanokat (evangelium et doctrina salutifera). Sőt egy királyi rendelet meghagyja a rágalom terjesztőinek szigorú büntetését.

Hasonló körülmények között ment végbe az 1526. vizsgálat is.

A későbbi adatok végig a XVI. századon csakis azt bizonyítják, hogy a hitujítás iránti rokonszenv, az evangélikus hitérzet fokozatosan fejlődik, anélkül azonban, hogy még a bécsi béke előtt önálló szervezkedésre vezethetett volna. 1542-ben Ferdinand király inti Sopron polgárait, hogy a francziskánusokkal emberségesebben bánjanak, nehogy kitegyék magukat annak a gyanunak, mintha lutheránusok volnának. Raidel Ulrik, városi lelkész (1534—48) a litániában ujitást hoz be, mely Ujlaky, győri püspök megrovását vonja maga után<sup>1)</sup>. A Sopron városa kegyurasága hatáskörébe tartozó beneficiumok élvezői között sok a nős egyházi férfiú. Ezen körülményt azonban Müllner, a többször idézett mű nagyérdemű szerzője, maga sem tartja olyannak, melyből az önállóan szervezett külön egyház szükség-szerűleg következtethető volna. Az 1551-ben megjelent királyi rendeletekre és az ez alkalomból üléselő püspöki bizottság határozataira a városi tanács ígéretet tesz, hogy a nem törvényes házasságban élő (valószínűleg egyházi) férfiakat megfogja büntetni, úgyszintén gondja lesz, hogy az istentisztelet a püspök által megállapított módon tartassék meg. Ugyanazon időben a városi tanács közbeveti magát Kalbermatter Péter és egy József nevű prédikátor érdekében, kik a katolikus egyház tanai ellen prédikáltak és kik közül az előbbemlített fogságot is szenvedett. Mindkettő azonban úgy látszik kénytelen volt elhagyni a várost.

Hogy a soproni irányadó polgárság zöme határozottan az ágostai hitvallás alapján állott már Ferdinánd király korában, az

<sup>1)</sup> Ujlaky levele 1545, ápril 11. Közölve Müllner Mátyásnál, i. m. 8. l.

kétségtelen tény, valamint az is, hogy a városi tanács mindent elkövetett, hogy a hatáskörébe tartozó egyházi beneficiumokat olyanoknak adományozza, kiknek érzületét ismerve, feltételezhette róluk, hogy a reformáció szellemében fognak egyházi tisztokban eljárni. A győri püspöki hatóság azonban a beneficiátusok megerősítése alkalmával a tanács által megválasztottak személyében és ígéreteiben, a saját egyházi felsőbb hatalmának a kezelésében mindig megtudta akadályozni azt, hogy a reformáció hívei elszakadjanak és külön szervezkedjenek a mit egyébként a városi tanács sem akart, mert kegyúri jogait féltékenyen őrizte.

Ha Müllner mégis azt mondja, hogy Sopronban 1550 körül már van evangélikus gyülekezet, úgy messze elébe vág a történelmi lehetőségnek és állítása bizonyos feltevésben és igyekezetben leli természetes magyarázatát. A feltevés az, hogy ágostai hitvallásuk nem *lehettek* meg a régi egyház keretein belül, mert azonnal kiváltak volna belőle és érzületüknek megfelelő szervezetet alkottak volna meg. A mindenesetre tiszteletet érdemlő igyekezet pedig az volt, hogy a soproni evangélikus gyülekezetet mentül régebbről tüntesse fel. Azon<sup>1)</sup> minden esetre hiteles adat, mely szerint a soproniak 1594-ki kérvényükben hivatkoznak ágostai hitvallásukra és arra, hogy Ferdinánd és Miksa császárok ebben őket nem háborgatták, az önálló evangélikus gyülekezet létele mellett egyáltalában nem bizonyít, hanem csak azt mutatja, hogy az ágostai hitvallást Sopronban az egyháziak is részben helyeselték, szerinte el is jártak, a közönség magáévá is tette, de az egyházi hatóság a hivatalos ellenintézkedést csak akkor tehette meg, mikor már a közönségben híveket szerzett. Egyébként is az evang. egyházközösség a XVI. század derekán megalakulhat ugyan oly helyeken, a hol fejedelem és rendek,

---

<sup>1)</sup> Demnach wir sampt Weib und unserer lieben Jugend vor langen Jahren die Augspurgische Confession und Bekhenntniss erlernen und bekhannt, auch noch zur Zeit des Hochlöblichsten, Seeligsten Kaiser Ferdinand und Maximiliani Höchstgedachtes Euer. Röm. Kais. Maitt Ennl und Vatter bei solches mit desselben Predigern unbetrübt verblieben und gehandhabt werden.

önálló városi hatóságok egyszerre, mintegy külső mechanikus erőnek engedve szakadnak ki a régi egyházból, mert ezen esetben az egyházi vagyon kérdése — mindenestre egyik főmomentum — könnyebben volt megoldható, a nagyobb részt secularizálva, a kisebbet meghagyva az új egyháznak; nem alakulhatott azonban ki a mai fogalmaink szerinti ev. egyházközség ott, hol a fejedelem a régi egyház hierarchikus szervezetét és annak alapját, az egyházvagyonot megvédte, majd pedig a földesúri és canonjog között merültek fel ellentétek, úgy hogy a reformáció ezen a téren inkább benső és lassú bomlást volt kénytelen előidézni a régi intézmények szétrobbantása nélkül.

Csakhogy Müllner az önálló egyház hypothesisével nem tudja összhangzásba hozni azt, hogy a szerinte első soproni evangélikus lelkész, Fochter Farkas egyszersmind város papja is lévén a katolikus kultuszt is végezte, a miért is úgy oldja meg e nehézséget, hogy Fochter városi plébánossal végezteti a prédikációt, a katechizációt, a kereszteleseket, esketéseket és úrvacsoraosztást evangélikus ritus szerint, a többi funkciót pedig átadja egy beneficiatusnak, ki a katolikus ritus szerint végzi azokat. Azon adatot pedig, hogy még a Fochter után következő Gerengel Simon evangélikus lelkész korában is, az evangélikusok a katolikus városi lelkésszel kereszteltettek és temettettek, úgy törekszik beleilleszteni feltevésébe, hogy az akkori protestánsokat és katolikusokat mindenütt az egész országban a kölcsönös türelem és testvéries egyetértéstől áthatottaknak mondja. Ellene szól az önálló evang. gyülekezetnek az a körülmény is, hogy az 1557-ben alapított városi iskolában a tanulók még 1573-ban is naponta jártak a misére és mikor Zeitvogel Gáspár ezen évben a latin énekek helyett német zsoltárokat akart énekeltetni, a győri püspök közbelépésére az iskola rektorságától eltávolított, sőt Spillinger városi plebános által az utcán tetteleg bántalmaztatott<sup>1)</sup>. Gerengel Simon sem lehetett egy különálló evang. gyülekezet prédikátora, ha a városi tanács

<sup>1)</sup> Faut Márkus soproni krónikája, id. Müllner i. m. 20. l.

hívja meg és ennél fogva gondoskodik fizetéséről is, sőt Gregorians győri püspökhöz is folyamodik Gerengel megerősítése végett.

Gerengel Simon érületében és tudásában ugyan határozottan az ágostai hitvallás, az apologia és a Schmalkaldi cikkek alapján áll<sup>1)</sup>, de úgy ő mint néhány ugyancsak protestáns érületű soproni prédikátor mindazáltal a katolikus egyház szervezet kötelékében vannak, a győri püspök egyházi hatóságát elismerve, a mi akkoriban nemcsak feltűnést nem keltett, hanem az országos állapotokkal is teljesen megegyezik. A püspök Miksa király ismert kompromissz-katolikus álláspontja mellett nemcsak a papok nősülése, a két szín alatti úrvacsora ellen nem tehetett semmit, hanem el kellett tűrnie a kompromissz-katholicismus határain túl a mélyelbreható egyházi reformokat is. De még ezen expressis verbis ágostai hitvallást hangoztató Gerengel Simon sem tekinti magát egy elkülönített egyház tagjának olyannal szemben, a ki esetleg az Augustana confessiót nem fogadta el. Vagyis az elszakadási öntudatos törekvés egyik félnél sem volt meg, sőt ezt mindkét fél kerülni akarta, mert mind a két fél, a régi hierarchia és az új hit az egész vonalon törekeshnek a győzelemre. A jövőről egyik félnek sem lehetett sejtelme, de mindegyik magára nézve kedvezőnek tartotta.

Ha mindezeket figyelembe vesszük, nem fogjuk oly csudálatosnak tartani, hogy a saját kora felfogása szerint lutheránus Gerengel Simon 1568-ban Akáts Miklósnak, az 1594-től fogva katolikus városi plébánosnak esküvője alkalmával az esketési szertartást végezte.

A mikor pedig arról van szó, hogy Sopronban egyes templomok kizárólag a katolikusok, egyesek pedig az evangélikusok által használtattak, egy harmadik rész pedig mint a Szt. Mihály templom közös használatú volt, abban leli alapját, hogy a király, miként Pozsonyban<sup>2)</sup> — Sopronban is megengedhette a

<sup>1)</sup> Gerengel kátéjának előszava Müllner i. m. 26. l.

<sup>2)</sup> Miksa királyrendelete Pozsony városához. Documenta Arch. Eccl. A. Conf. Poson. Tom. I. Ribini Memorabilia eccl. Aug. Conf. Tom. I. p. 197.



pápától nyert felhatalmazása folytán, hogy egyes templomokban két szín alatt szolgáltatják ki az úrvacsorát. Hogy a későbbben kálvinista Beithe István is lelkészkedett 1574—76-ig Sopronban, szintén nem bizonyít a különálló soproni evang. gyülekezet mellett 1606 előtt.

Miksa halála után nem sokára véget ér Sopronban a kompromissz-katholicismus és beáll a régi egyház szervezet és az új hit hívei között a szakadás, a mennyiben Draskovich győri püspök a Bécsbe Ernő főherczeg elé idézett városi tanácsot kényszeríti, hogy az evang. érületű lelkészeket és tanítókat nemcsak a városból, hanem a közeli falvakból is azonnal távolítsa el. A mi 1584-ben meg is történik és következménye az, hogy a város lakossága nem látogatja többé a soproni templomokat, hanem a vidéki, Nádasdy-féle kegyúri templomokba özőnlik Német Keresztúrra és Nyékre, a hol kereszteléseit, esketéseit is végezteti. Csak 1597-ben volt alkalmuk a soproniaknak a saját városukban is hallgatni ágostai hitvallású lelkész szónoklatát, a mikor Herbertstein ezredes udvari lelkésze, Grünberger Gábor mindenestre magánházban tartott evangélikus istentiszteletet. Rudolf király parancsa azonban kitiltotta Grünbergert a városból s midőn ez nem használt, egy négy püspökből álló bizottság, melyhez Joó személynök is csatlakozott, vitte csak ígéreteivel és fenyegetéseivel a polgárságot annyira, hogy Grünberger eltávolítását erőszakkal meg nem akadályozta.

A soproni polgárság tehát még csak a XVI. század végén jut odáig, hogy érületében teljesen evangélikus lévén, a régi egyházi szervezetből kiválik; az egyházi hatóság azonban katólikus lévén, a világi hatóság pedig mindenképen megakadályozván az önálló egyház szervezetet: csak az 1606. évi bécsi béke hozza meg a soproni önálló evang. egyház létesülését<sup>1)</sup>. —

A keletkezés és tovább fejlődés ugyanazon képét mutatja

---

A pozsonyi lyceum értesítője. 1902. 50. l. Klanicza Fabó Monumentáiban 194 l.

<sup>1)</sup> Müllner M. i. m. 28—31. l.

Theol. Szaklap. I. évf.

a reformáció meghonosulása Pozsonyban is: a régi egyház szerzetesei hirdetnek a saját szószékeiken első ízben pápa-ellenes tanokat, melyek ellen a szövetkezett királyi és főpapi hatalom erélyes rendszabályokkal lépnek fel; úgy hogy a népszéles rétegeit nem bírja át hatni a reformáció. Hanem a város előkelő polgársága itt is a reformáció lassú, óvatos megvalósításán fáradozik. Az egyház régi keretén a három első Habsburg király alatt változtatni nem lehet, a miért is a protestáns hitérzés itt is egy ideig csak mint kompromissz-katholicismus kénytelen a régi formák között megmaradni, azonban a régi formák merevsége nyílt szakadásra kényszeríti az új vallás híveit és szerencsés országos események a külön szervezkedést is lehetővé teszik. de semmi esetre sem 1606 előtt.

Ezen egyszerű és természetes fejlődési folyamat nem talál hitelt azoknál, a kik Pozsonyban is még a XVI. században keresnek külön szervezett evangélikus egyházközséget, holott ez itt ezen időben még kevésbé volt lehetséges mint Sopronban.

Ezen meg nem okolható feltevésre alkalmat szolgáltatott azon hibás következtetés is, melyet a pozsonyi kamarai számadások egy-egy tételéből kivétel nélkül levontak azok, kik ezen tárggyal foglalkoztak.

Az 1526/27 Pozsony városi kamarai számadások egy tétele szerint ugyanis a városi irnoknak a polgármester 3 sillinget fizettet ki, a miért a lutheri artikulusokat többször kifüggesztette és kikiáltotta.<sup>5)</sup>

Egy másik adat szerint pedig András doktor volt Pozsonyban 1526. tavaszán „Lutheri ügyekben“.<sup>2)</sup>

1) Stadtchamerer hat geben nach Geschäft her Burgermaister dem Ckamerschreiber das er di Lutterischen Artickl ufgeschriben etlichmal ausgerueft und angeschlagen hat. Wochen nach Johannis paptista III. β. Kammerrechnung der Kön. Freistadt Pozsony. Pozsonyvárosi levéltár. Kútfők a pozsonyi evang. egyház történetéhez, a pozsonyi ev. lyceum 1901/2. évi értesítőjében.

2) Item Octava Corporis Christi geschenckt dem Doktor Andrea, der von wegen der lutterischen sachen hie gewest, ain essen visch per 1. t. III. β XV. d. Pozsony városi kamarai számadásai 1526/27. Id. Jászaynál, A magyar nemzet napjai a mohácsi vész után 525. l.

E két, mindenesetre hiteles adatból sok téves következtetésre jutottak egyes kutatók.<sup>1)</sup> Így mindenek előtt Doktor Andreas olyannak van feltüntetve, mint ki a lutheri tanokat hirdette Pozsonyban, sőt ő volt azon városi tanácsos, ki a tanács megbízásából Luther tételeit a népnek megmagyarázta. A „Lutterische Artickel“ pedig mindenütt mint Luther thesisei szerepelnek, melyek 1517-ben Wittenbergben kiszegeztek.

Doktor Andreas személye már Jászaynál is teljesen tisztába van hozva. E szerint a pozsonyi kamarai számadásban előforduló Doktor Andreas senki más, mint azon királyi biztos, ki II. Lajos király és Szalkay érsek által 1526-ban Sopronba, majd Pozsonyba küldetik, hogy itt kutassa ki az eretnekeket és erről tegyen jelentést. E feladatának András doktor még is felel és a Pozsonyból 1526. jun. 4-ki jelentésében elmondja, miként inquisitori tisztét nem csak Pozsony városára, hanem az egész megyére is ki fogja terjeszteni. Eljárása Pozsonymegyében is olyan lehetett, mint a hogy Sopronban teljesítette feladatát: „a királyi felség hirdetményeit a lutheránusok ellen ismételve hangosan, tárogató mellett (ad sonum tubae) kikiáltattuk, s megyeszerte a szolgabírákat az esperesekkel ezen dögvészes felekezetet követők felkutatására szétküldöttük; az egész főesperességbeli papoknak feljegyzése után eleve intvén és buzdítván őket, hogy egyházi megyéikben az eretnek tudományt lökjék el, az igazat tanítsák

---

<sup>1)</sup> Rakovszky István, Adatok Pozsony Történetéből (Pozsony és környéke) 17. l.: 1523. évben Luthernek tételei a városi tanács parancsára kiszegeztek, és az itt tartózkodó Dr. Andrae Jakab által értelmeztettek. Lichner Pál, Joh. Pogners Verzeichnis IV. l.: Im Frühjahr 1526 war mit Vorwissen des Stadtraths Doctor Andreas in dieser Angelegenheit (a reformációt érti) hier (Pozsonyban) thätig. Markusovszky Sámuel, A pozsonyi ág. hitv. evang. lyceum története 3. l.: Régi feljegyzések arról emlékeznek meg, hogy már 1527-ben Luther tételei a városi tanács parancsára kiszegeztettek és Andrae Jakab városi tanácsos által a népnek megmagyaráztattak. Stromp László, Somogyi Péter fogsága, 103. l. . . . : már 1526. tavaszán e tanács (a pozsonyvárosi tanács) az, a melynek beleegyezésével egy András nevű egyén a városban a reformáció elveit hirdeti.

s azok ellen, kik az eretnekséget követik, a nyomozást teljesséék.“<sup>1)</sup>

A mint azonban az eretnek üldöző András papból reformátort lehetett csinálni, úgy sikerült Jászaynak és Zoványinak<sup>2)</sup> Pozsony város polgármesterét, tanácsát és közönségét az új hit-érzés azokon fokán oly időben feltüntetni, melyen és a melyben ez teljességgel kizártnak tekinthető. Szerintök ugyanis alig két héttel azután, hogy András pap királyi biztos kitette lábát Pozsonyból, Körbler Jakab pozsonyi polgármester tüntetőleg hirdette ki nyilvánosan Luther híres czikkelyeit, tehát a wittenbergi thesiseket. Ha a dolog csakugyan így volna, úgy az ezen tény által előidézett helyzet nem nélkülözné azt a komikumot, melyet a nevezett írónál kifejezve is találunk. Úgyszintén jogosak volnának azon következtetések, melyek ezen állításhoz fűződnek. Közelebbi elfogulatlan vizsgálátnál azonban azonnal szembeszöknek az állításnak a dolgok benső valóságával össze nem egyeztethető következményei. Így mindjárt furcsa dolog, hogy egy politikai hatóság tudományos vitairatot hirdettet ki dob- és trombitaszó mellett, teszi pedig ezt azon politikai hatóság, melynél nem volt pusztá czím, a „Prudentes ac Circumspecti“. Még furcsább lett volna, ha a városi hatóság a mindenestre hirneves thesiseket, talán épen eredeti szövegükben olvastatta volna fel oly közönség előtt, mely ilyen alkalommal egybe szokott gyülekezni és végül felolvastatta volna majdnem tíz évvel azután, hogy azok először lettek közismertekké, a midőn tehát már mindenki ismerte őket, a kiről csak feltehető volt, hogy érdeklődik irántuk. Bárminő gyenge volt továbbá a királyi hatalom akkor Magyarországon és II. Lajos király is bármi tehetetlen uralkodó volt is — a mohácsi vést csak nem sejtették meg előre a pozsonyi városi urak, annyira prudentes nem voltak — a cynismus, a perfidia ilyenmő tüntetése ellenében a király mindenestre megtalálta volna azon eszközöket, melyek Pozsonynak igen érzékeny károkat okozhattak volna.

<sup>1)</sup> Jászay, i. m. 522—23. l.

<sup>2)</sup> Zoványi Jenő. A reformáció Magyarországon a mohácsi vészig. Protestáns Szemle 1891. 2. 233. l.

A külső körülmények sem vágnak össze. A „Woche nach Johannis paptista“ nem azt az időpontot jelzi, hogy akkor történt volna „a lutterische Artickl“ többszöri kihirdetése és kifüggesztése, hanem azt, hogy a városi polgármester az ezen munkáért járó díj kifizetését a városi pénztárnál akkor rendeli el. Ha azt vesszük, hogy a munka megelőzte a fizetést, és hogy a városi irnok járandóságának kiutalványozását a polgármesternél kérte, az a bizonyos kihirdetés és kifüggesztés *nem András papnak Pozsonyból való eltávózása után, hanem még Pozsonyban való tartózkodása idejében történt, a miért is nem a Luther-féle thesiseket hirdette ki a városi irnok, hanem a Lutherre vonatkozó artikulusokat, vagyis az 1523. törvény LIV. cikkét és az ezzel összefüggő királyi rendeleteket.*

Az a körülmény, hogy az országos kormány és az egyházi főhatóság szükségesnek tartotta András papnak kiküldetését Pozsonyba, az utóbbinak mindenesetre erélyes fellépése bizonyára szolgáltathatja azon általánosabb természetű feltevést, mely szerint Pozsony város közönségénél, illetőleg vezető köreiből feltehetően a német reformáció iránti rokonszenv jelenségei, akcióra azonban a mohácsi vést megelőzőleg Pozsonyban nem került a sor.

Mindazon adatok, melyek a Miksa király kormányát megelőző időben vonatkoznak a pozsonyi reformációra, szintén csak negatív természetűek, egyes jelenségeket mutatnak, melyekből a reformáció hatására következtethetünk; a rendszeres, öntudatos és gyors elszakadás a régi egyháztól, az újnak intézményes megalakulása Pozsonyban sem következik be 1606 vagyis a bécsi béke előtt. Ellenben beáll itt is a fejlődésnek ugyanazon képe, mint a minőt a soproni reformációnál láttunk: a városnak a Habsburg dynasziához való viszonya következtében a tanácsnak kétségtelen hajlama a reformációhoz csak lappang, de fokozatosan erősödve, csak akkor képes érvényesülni, midőn az erdélyi fejedelemség Bocskay és Bethlenben a protestantismust egy időre diadalra segítik.

Az adatok egy egész sorozata bizonyítja, hogy Pozsonyban a polgárság és vezérlő testülete, a városi tanács, egyre jobban

van áthatva a reformáció szellemétől, de látjuk Ferdinánd király részéről az ugyancsak erélyes megtorló rendszabályokat is.

Pozsonyban tartózkodik közvetlenül a mohácsi vész után Mária özvegy magyar királynő is, ki, ha nem is volt a reformáció nyílt és tevékeny híve, erőszakos rendszabályokra sem hagyta magát ragadtatni ellene soha.<sup>1)</sup> 1528-ban Bornemisza János, pozsonyi várparancsnok, egy svajczi és egy ulmi származású szerzetest fogatott el, midőn a Duna partján sétáltak. Az ulmi szerzetes, mezitelenre levetkőztetve egy szegekkel kivert hordóba huzatott és máglyára téve, ennek füstje által megfojtatott.<sup>2)</sup> A szerzetesnek az volt a bűne, hogy a pozsonyi francziskánusok templomában egyházi szónoklataiban hevesen kikelt a pápás mise és pápás bálványimádás ellen. Ezen eset, mint az 1523. törvény legeklatánsabb végrehajtása, arra is bizonyosággal szolgál, hogy a Pozsony városi hatóság a szerencsétlen szerzetessel rokonszenvezett. §míg a várparancsnok, mint országos hatóság, a törvény szigorú végrehajtásával törekedett egyszersmind a király akaratának is eleget tenni. Igazolni látszanak ezt az elfogatás körülményei: Az elfogatás nem a város. hanem a királyi vár területén történt, nem előzetes eljárás után, hanem titkos feladásra rögtön, az elfogatást nem követi semmi bírói ítélet, hanem az 1525. törvény szellemében<sup>3)</sup> világi hatóság a máglyán való elégetést rögtön végrehajtja.

Az ulmi szerzetes esetében feltételezett rokonszenve a Pozsony városi tanácsnak már határozottabbá lesz a negyvenes évek elején, a mikor Nürnberg város reformációját tárgyzató könyvet vétet meg,<sup>4)</sup> de másfelől Bécsbe idéztetik Ferdinánd király elé, a miért prédikátornak nős papot alkalmazott.<sup>5)</sup> Ezzel elérkezik azon momentum, a mikor a lassú és óvatos, érület

<sup>1)</sup> Egyháztörténeti emlékek a magyar hitújítás korából, 318—320.

<sup>2)</sup> Beck József, Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn. Wien, 1883. 67. 68. lap. Ortvay Tivadar, Pozsony város története. II. k. 2. r. 145. l.

<sup>3)</sup> Fraknói, A Hunyadiak és a Jagellók kora. 485. l.

<sup>4)</sup> Pozsony városi kamarai számadások 1542-ből.

<sup>5)</sup> Lichner Pál. Pogners Verzeichnis. Libergotts Tagebuch. Bevezetés.

és tervezetésben nyilvánuló, meggondolt eljárás mód is beleütközvén a legyőzhetetlen akadályba, ez idő szerint a király akaratába, a jövőben még nagyobb circumspectussággal jár el a pozsonyi tanács egyházi ügyekben. Hogy a pozsonyi országgyűléseken a XVI. század derekán a rendek határozott kedvezményben részesítették volna a lutheránusokat, ez ellenkezik ezen törvényeknek úgy szellemével, mint betűjével.<sup>1)</sup> A magyar országgyűlésen egy protestáns párt ekkor még csirájában sem volt meg, úgy hogy hasonló irányú törekvéseket Pozsonyban sem támogathatott ezen időben még. A helyzet világos képe egyébként Somogyi Péter esetéből tárul elénk.<sup>2)</sup>

Somogyi tanító volt Vágselyén, Oláh Miklós esztergomi érsek birtokán, e szerint nemcsak egyházi, hanem földesúri hatósága alatt is állott az érseknek. 1556-ban először idézteti meg Oláh Miklós esztergomi érsek Nagy-Szombatba, hogy igazolja magát eretnek tanai miatt. Ezen vizsgálat azonban szerencsésen végződik reá nézve, bár meggyőződéséhez és tudományos álláspontjához, az ágostai hitvalláshoz hű marad. Vágselyére visszatérve, 1557-ben nemcsak ő, hanem András pap és Hadan Mihály presbyter mint foglyok szállíttatnak Pozsonyba az érsek parancsára és itt egy török rabbal együtt börtönt szenvednek. A kihallgatás alkalmával András pap és Hadan presbyter, előbbi álláspontjukat megtagadják s így szabadságukat visszanyerik. Péter azonban, a szegény, de meggyőződése mellett tántoríthatlanul megmaradt bátor és lelkes tanító, megtagadja az esküt a szentekre és a dogmatikus vitában az ágostai hitvallás hívének vallja magát, melyről Oláh kicsinylőleg beszél, kinyilatkoztatva, hogy ő is ott volt, mikor ezt Ágostában tárgyalták és ismeri annak közelebbi körülményeit. Somogyit azonban nem

<sup>1)</sup> V. ö. Martinus Klanicza, Fata aug. Conf. ecclesiarum etc. Fabó András Monumentáiban 194. Kerékgyártó Árpád: Magyarország történetének kézikönyve II. 115.

<sup>2)</sup> Petrus Simiginus, Libellus contributionis. Kézirat a pozsonyi ev. lyceum kéziratárában. Ism. Harmath Károly a pozsonyi ev. főiskola 1878/79. értesítőjében. Előszava, levelei a pozsonyi tanácshoz lefordítva a pozsonyi ev. lyceum 1901/2. évi értesítőjében. 54—64. l.

lehet meggyőzni érvekkel, nem lehet megfélemlíteni fenyegetésekkel, nem lehet behálózni ígéretekkel. Az érsek környezetében példálózás esik Martinuzzi eljárására, ki Péternél kisebb eretnekeket is máglyára vitetett. Hogy ezt a sorsot kikerülte, tán már annak köszönhette, hogy Miksa leendő király türelmes szelleme érezte előre hatását. Mindazonáltal, ha a pozsonyi tanács, a pozsonyi német várőrség főbb tisztjei, tán Nádasdy nádor is ügyében minden lehető meg nem tesznek, börtönében kellett volna nyomorultan elpusztulnia a kiállott szenvedések következtében. Ránk itt Somogyinak esete annyiban fontos, mert a pozsonyi viszonyokra vet fényt. Mikor a három elfogott az érseki palota előtt leszáll a kocsiról, a hirtelen összeverődött tömeg megtudva, kik e rabok és mi járatan vannak, gúnyos, kárörvendő szókkal illeti őket. Az utca, a nép tehát eretnekellenes Pozsonyban, nem mint a felvidéken, a hol a nép Somogyi láttára az érsek ellen hallatott szidalmakat. De kevésbé volt eretnekellenes a hangulat a tanács urainál, az előkelő polgároknál, a patriciusoknál. Hogy sinylődik nem messze a városházától, az érseki kuria börtönében egy rab, ki nem tagadta meg evangélikus hitét és kész érte elszenvetni börtönt, talán halált is; hogy ez a rab tudós hitvitázó és szép latin költemények szerzője, mindez szájalomra, részvétre indítja lelküket, a mennyire a körülmények engedik, segítik, látogatják, vigasztalják, és végül ki is szabadítják.

Gyakorlatilag azonban magukat a régi egyház szervezetéből kiszabadítani Miksa király uralmáig egyetlen lépést sem tettek. Hogy a közhangulat megerősödjék és a tettekre való elszánás ideje bekövetkezzék, trónváltásra és Oláh érseknek erőszakos fellépésére volt szükség. Mindkettő beáll 1564-ben. Ferdinánd még élt, de úgy látszik gyenge egészsége és a már megkoronázott Miksa magyar király vallásos türelmessége ösztönzi az érseket erre, hogy Pozsonyt minden áron megtartsa a régi egyházban és arra a szokott módszert alkalmazta, a hívek összes „eretnek“ könyvei elégetésével. A pozsonyiak Pfinzinger Kristóf városi tanácsost küldik Bécsbe Miksához — Ferdinánd király még akkor életben van, csakhogya magyar ügyekben fiával



helyettesítette magát — kérvénnyel, melyben előadják, hogy miután Pozsony szabad királyi város és így országos rend, és mint ilyenül országgyűlési törvények szerint kell eljárni, a törvények pedig a könyvinquisitiót el nem rendelték — ne engedje a király, hogy kiváltságaikban sérelem essék. Miksa király a könyvinquisitiót, úgy látszik minden nehézség nélkül, beszüntette.<sup>1)</sup>

Mikor Miksa azután atyja halálával a maga nevében kezdett uralkodni, minden valószínűség szerint a pozsonyiak kérelmére is, kik tán még nagyobb szabadságot kértek vagy vártak, az akkori helyzetnek megfelelőleg kiadta azon nevezetes rendeletét, melyben a pozsonyiaknak megengedi, hogy egyes templomokban az urvacsorát két szín alatt vehetik. Hogy azonban semmi kétség az iránt ne lehessen, miszerint az urvacsora illetén vételével nem szűnnek meg a róm. katolikus egyház tagjai lenni, erősen hangsúlyozza a rendelet, hogy ezt a pápa engedi meg és az esztergomi érsek fogja kihirdetni.<sup>2)</sup> Ezen okmány 1564. szept. 2. kelt és kiegészítést nyer a Pozsony városi tanács egy nyilatkozatával, arra vonatkozólag, hogy a pozsonyi polgárok a régi egyház közösségében megmaradnak. E nyilatkozat a következő:

Erstlichen, das wir unsern waren heiligen christlichen Glauben und Religion ganz und unversehrt erhalten und fürnehmlich von der Warheit dieses heiligen hochwürdigen Sacrament, das da unter der gestalt des Brots und Weins der war Leib und Blut Christi und unter jeder Gestalt insunderhait der ganz Christus und unter beiden Gestalten nit mer, und unter einer nicht weniger sei, ganz nit zweiffel (n).

<sup>1)</sup> Inquisitio librorum. Documenta Archivi Ecclesiae A. C. Posoniensis. Tom. I. Doc. II. Pozsonyi ev. lyc. ért. 1901/2. 45. l.

<sup>2)</sup> Super qua annuntia sanctissimus Dominus noster, Pontifex maximus mandatum dedit et nos quoque serio commisimus Reverendissimo in Christo patri Domino Nicolao Olaho Archiepiscopo Strigoniensi, summo et Secretario Cancellario et Locumtenenti nostro fideli, nobis sincere dilecto, quomodo hanc sanctissimi Domini nostri, et sanctae sedis Apostolicae et Romanae ecclesiae annuntiam, dicta olim Sacra Caes. Maiestate et nobis laborantibus admissam in sua iurisdictione et dioecesi publicare et ubique promulgare curet. Doc. Arch. Eccl. A. C. Posoniensis. Tom. I. 3. Ribini, Memorabilia eccl. Aug. Conf. in regno Hung. I. 197. l. Pozs. lyc. ért. 1901/2. 49. l.

Zum andern, das wir uns nun zu wirdiger empfangung dieses hochwirdigen Sacrament mit vorgehenden Bueszwertigen leben, erkhanntniss und bekhanntniss der Sinden auch empfangung der heilsamen Absolution, beraitten und schicken, damit wir der genadenfrucht und Nutzbarkeit dieses heiligsten und hochwirdigsten Sacraments fähig und tailhaftig werden mögen.

Zum dritten, das wir unns disz hochwirdigsten Sacraments anderst nit, denn in christlicher Lieb und ainigkhait gebrauchen. die so es bisher unter ainer Gestalt gebraucht, nit ob solicher Zuegebung sich ergern oder die andern verdammen, hergegen die, so es in baider Gestalt gebrauchen, die in ainer Gestalt nit urteilen, Sondern sich in friedt lieb und christlicher ainigkheit der christlichen Freiheit gebrauchen, danach ainen jeden sein andacht und Gwissen zu diesem hochwirdigen Sacrament vernommen wirdt, wie es denn von Alter her auch als frei gelassen worden, und unns dieses Sacrament mer zur Lieb und ainigkhait, darum es dann von Christo eingesetzt, brauchen und Nutz machen.

Zum vierten, das sich die, so diesz Hochwirdigen Sacraments unter beider Gestalt, brauchen wollen, sich zeitlich bei dem Briester angeben, damit sich die Briester mit der Consecration darnach zu richten wissen.

Zum fünfften, das diejenigen, so dies hochwirdigsten Sacraments zu inrer letzten Zeit unter baider Gestalt wollen geniessen, zeitlich sich darzu beraitten und nit auff die letzt Nott wartten, dann es unter der Gestalt des weins schwarlich ist aufzuhalten auch über die Gassen zu tragen misslich und gefährlich.

Lestlich, ob vielleicht nit ainem ieden bej der Thumkirchen zu communicieren anmueticig, sondern etwan in ainer andern kirchen sein Andacht zu verrichten gesinnt, sollen dieselben auf inr begern versehen werden.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Zuegebung des Hochwirdigen Sacraments unter beiden Gestalt mit anhangenen Articln beschehen und publiciert worden zu Pressburg den 15. Tag octobris anno 1564°. Doc. Arch. Eccl. A. C. Pos. doc. 4. Eredeti kézirat a pozs. ev. lyc. kéziratárában.

E két oklevél a legtisztább alakjában mutatja a magyarországi kompromissz-katholicizmust, a midőn tehát a szervezet, a keret a régi, de már az új irányzat is megköveteli a maga jogait. Szorosan Pozsonyban csak 1581-ig lehet szó kompromissz-katholicizmusról, mert már ez esztendőben Rudolf király megszünteti Miksa 1564. rendeletének érvényét és ezzel a katholicizmust teljesen helyre akarja állítani. Ennek az eredménye azután az, hogy a pozsonyiak szívesen látogatnak el a gróf Kollonits Siegfried császári tábornok magánistentiszteleteire, melyeket Reisz András a grófnak Récsén alkalmazott evang. lelkésze végez a Kamper-féle házban. Másfelől pedig Récsére, Bazinba, Modorba és Sz.-Györgyre is járnak evang. istentiszteletekre, a mely helyeken az említett Kollonits Siegfried és Illésházy István kegyúri templomaiban zavartalanul végeztetnek az evangélikus istentiszteletek.<sup>1)</sup>

A külön egyházi szervezkedés még akkor is lehetetlen Pozsonyban, mikor a városi tanács majdnem kivétel nélkül evangélikus érületű tagokból állott,<sup>2)</sup> minek kézzelfogható oka az, hogy a Pozsonyban székelő esztergomi érsek, a nagyprépost, a királyi helytartóság a bécsi békéig ennek elejét tudták venni.

De még a XVII. században sem ritkák úgy a dogmatikus vonatkozások mint a rituális és egyházszerkezeti állapotok, melyek arról tanuskodnak, hogy a régi egyház befolyása tovább késleltette az új egyház kialakulását Nyugatmagyarországon, mint a török hódoltságban és az erdélyi részekben.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Adnotatio ministrorum evangelicorum, qui ab exordio cultus evangelici in libera regiaque civitate Posoniensi usque ad eorum exitium, h. e. annus 1672. puriora sacra profitebantur. Kézirat a pozsonyi evang. lyceum kéziratárában. Pozsonyi ev. lyc. ért. 1901/2. 67 l.

<sup>2)</sup> Nullus inter eos hoc tempore apertus et sincerus Catholicus habetur, nisi instar Nicodemi metu aliorum aliquis eorum clam se declarat. Pethe Márton kalocsai érsek és helytartó levele Mátyás főherceghez, 1602. május 29. Eredetije a bécsi császári titkos levéltárban. Hungarica. Fasc. 144. Pozsonyi evang. lyceumi ért. 1901/2. 70. l.

<sup>3)</sup> A nemeskéri ev. superintendentiális gyűlés jegyzőkönyve. 1660. In festivitate nativitatis B. Virg. Mariae. Manuscripta Michaelis Rotaridis. Eredeti kézirat a hallei egyetemi könyvtárban. Vol. II. p. 49.

## Egyházi adó a magyar prot. egyházakban.

A „Jogállam“ folyó évi 1-ső füzetében Dr. Wekerle Sándor, Magyarország volt miniszterelnöke és pénzügyminisztere, „az egyházi adók rendezéséről“ czímen egy igen tanulságos értekezést tett közzé.

Az értekezés gyakorlati czélokot követ: az 1893-ban megindult „egyenes adóreformok“-kal áll szoros összefüggésben. Már abban az emlékiratban, melyet Dr. Wekerle Sándor, mint a pénzügyminisztérium vezetésével megbízott miniszterelnök az egyenes adóreformok tárgyában összehívandó szakbizottsághoz intézett, ott olvashatjuk a következő szavakat: „De még inkább elviselhetetlenné teszik sok helyütt a közszolgáltatásokat az egyházi adók, melyek különösen *a párbérben* a szegényebb sorsú néposztályra szerfelett nagy terheket rónak és sok esetben egymagukban véve többet tesznek ki, mint az összes többi szolgáltatások együttvéve.“ Ezek alapján mondja tovább, hogy az egyenes adó reformműveletét ki kell terjeszteni az egyházi szolgáltatatóokra is, „amennyiben az állam azoknak behajtásánál segédkezik.“ És pedig „az illetékes faktorok meghallgatásával és egyetértésével előkészítendő külön törvények által kell azoknak mérvét, kezelését és behajtását rendszeresen szabályozni.“

Ime ezekben az előzményekben találjuk meg Dr. Wekerle Sándor fent hivatolt értekezésének a gyakorlati jelentőségét. De van amaz értekezésnek elvi fontossága is. Dr. Wekerle Sándor az egyházi adó jogalapját *a legfőbb kegyuri jogra vezet vissza* s határozottan kimondja, hogy a „legfőbb kegyuri jogra vezethető vissza jogfejlődésünkben az autonóm egyházak s jelesül a protestáns egyházak adózási joga is.“ Szerinte a parochiális kötelék

adja a jogalapot az egyházi szolgáltatásokra, már pedig a „parochiális kötelékbe tartozók szolgáltatásainak megállapítása hazai jogfejlődésünk szerint kétségtelenül a legfőbb kegyuri joghoz tartozott.“ Ezen az alapon lesznek az egyházi szolgáltatások közkötelességgé s a nélkül az egyházi szolgáltatásoknak ingatag lenne az alapja, sőt „lehetetlenné válnék egyházaknak alapítása vagy fentartása ott, hol a hívők önkényt nem vállalnának kötelezettséget magukra.“ Az egyházközségi szolgáltatások megállapítása, közigazgatási behajtása is a legfőbb kegyurnak a szolgáltatások megállapítására vonatkozó jogából folyik stb.

Nem idézhetek többet az említett értekezésből, mert nem engedi a hely szűke. De ennyi is elég arra, hogy lássuk az értekező felfogását, mely szerint a protestánsok önadóztatási joga a legfőbb kegyuri jog folyománya, melyet a protestáns egyházak átruházott hatáskörben gyakorolnak.

Ez a felfogás — nézetem szerint — nem helyes. A kánonjog és a kánonjogi álláspont által befolyásolt hazai törvényhozás, mely utóbbi különben a protestáns egyházakat alig érinti, nem szolgáltatathatnak ahhoz kellő alapot, hogy a protestánsok autonómiáját s ebben az önadóztatás jogát a legfőbb kegyuri jogra lehessen vissza vinni. Különben felesleges is protestánsok egyházi adózásának állami rendezése czéljából ezen egyházak autonómiáját érinteni, mivel a legfőbb kegyuri jogból leszármaztatott jogok egyébként is leszármaztathatók, az autonomia sérelme nélkül.

\* \* \*

Hazai közjogunk szerint a legfőbb kegyuri jog *specificus* róm. kath. tartalommal bír és csakis a róm. kath. egyházra vonatkozik. Királyi felségjog az, épen úgy mint általában az egyházak körüli felségjogok (*iura circa sacra*), de mégis az utóbbiaknak csak egy része, mert a királyt csak a róm. kath. egyház körül illetik meg. Sőt a legfőbb kegyuri jog, a magyar közjog szerint, a *iura circa sacra* határait túl is lépi és oly dolgokra is kiterjed, melyek a róm. kath. egyházjog szerint a *causae mere ecclesiasticae* körébe tartoznak.

Ily körülmények között a protestáns egyházak autonomiáját, annál inkább ennek egyes alkatrészeit a legfőbb kegyuri jogból deriválni nem lehet. Nem lehetne még akkor sem, ha a legfőbb kegyuri jogon hazai közjogunk nem a királynak a róm. kath. egyházkörűli felségjogát értené, hanem általában mindazokat a felségjogokat, a melyek a *iura circa sacra* körébe tartoznak, a melynek két csoportját a *ius cavendi* és a *ius advocatiae* alkotja. Nem pedig azért, mivel a magyar protestáns egyházak autonomiája, a történelem tanúsága szerint, már százados multtal bír, midőn elismertetett, sőt ez az elismerés sem elismerés a szó szoros értelmében, hanem csak megvédélmezés a róm. kath. egyház illetéktelen tulkapásaival szemben. Tény az is, hogy az autonomiának így formáját, mint tartalmát maguk az egyházak fejtették ki; egyes uralkodókkal szemben meg is védélmeztek. A pápens ellen vivott kemény tusáknak sem lett volna jogalapja, ha a protestánsok autonomiája a legfőbb kegyuri jogból származik és csak átruházott jellegű.

Az autonomia és ennek minden egyes alkatrésze, tehát a parochiák határainak megvonása, új parochiák létesítése s az önadóztatás is, a magyar prot. egyházaknak olyan eredeti sajátja, mint a magyar államnak az ő alkotmánya. Semminemű felségjogból nem deriválható. De mert a prot. egyházak mindenha elismerték az állam souverainitását: azért az autonomia nem korlátlan. Az állami érdekek védelmében gyakorolt legfőbb felügyeleti jog, mint a *ius cavendi* egyik alkatrésze, korlátolja a protestánsok autonomiáját is. De csakis annyiban, hogy ez állami érdekeket nem sérthet.

Az 1608. k. e. I. t.-czikk 2. §-a, midőn azt rendeli, hogy „mindenik val'ásfelekezetnek a maga hitét valló előljárói vagy superintendensei legyenek“: egyenesen elismeri a protestánsok autonomiáját, sőt közölök azokat, kik még eddig nem szervezkedtek, a szervezkedésre utasítja. Nincs törvény, mely a protestánsok ezen jogát megszorítaná. Az 1790/1. XXVI. t.-czikk, melynél az újabb időben nem szeretnek még politikusaink sem tovább nézni, szintén biztosítja az autonomiát a legfőbb felügyeleti jog gyakorlásának korlátja és oltalma alatt.

A protestánsok parochia-állítási jogát régebben egyetlen törvény sem korlátozta. Az articuláris és nem articuláris helyek között való külömbségételt a magyar Corpus Juris nem ismeri. A fejedelmi absolut hatalomtól származik az 'és jogalapja is a nyers erőszakban van, azaz tehát jogalapja nincs. Az 1790/1. XXVI. t.-cikk megszüntette a fejedelmi önkény eddigi tulkapásait és épenugy elvette a királyi pátensek, resolutiók és explanátiók erejét a protestánsok egyházi ügyei terén, mint ahogy megszüntette az 1790/1. XII. t.-cikk az állami kormányzat terén. Tény, hogy a Leopoldina Explanatio és a Carolina Resolutio megtették a fenti megkülönböztetést, de ezeket az önkényes rendeleteket közjogilag érvényeseknek elismernünk nem lehet.

A protestánsok önmegadóztatási joga egyidejű a protestáns egyházközségek és a protestáns önkormányzat keletkezésével. A protestánsná lett hívek eleinte ugyanazon egyházi terheket viselték, a melyeket a hívek korábban, a róm. kath. vallás egyeduralma korában hordtak. Mégis azzal a külöbbséggel, hogy míg korábban ezek az egyházi szolgáltatások folyhattak a legfőbb kegyuri jogból, később a protestánsoknál már nem, mert a királyok a protestánsoknak nem kegyurai, hanem üldözői voltak. A ki az 1604. évi XXII. t.-cikket szentesítette, a kik ellen az 1606. 1621. 1645. évi békeczikkelyeket fegyverekkel kellett kivívni: azok nem lehettek a prot. egyházaknak legfőbb kegyurai s nem bírhattak a protestáns egyházak felett legfőbb kegyuri joggal.

A protestánsok önmegadóztatási jogát nem érinti, hanem mint tényt említi az 1647. XII. és 1790/1. XXVI. tcz. Ezért azt ezekből nem is lehet levezetni. De nem lehet azt más törvényből sem, mert az nem törvényből, hanem az ősi autonomiából folyik. A kinek joga van a maga ügyeit igazgatni, annak joga van az erre szükséges költségek előszerzésére is. Autonomia és önmegadóztatási jog egymástól elválaszthatatlanok.

Az egyházi adónak közszolgáltatási jellege és közjogi természetete pedig a prot. egyházaknál onnan származik, mert ezek az egyházak közjogi testületek. Mikor az illető egyházakat alkotó vallásfelekezetek bevett felekezetekké lettek, ezzel a ténnyel nemcsak a vallás szabad gyakorlatát nyerték meg, hanem az

állami oltalomra és támogatásra való jogot is. Ez történelmi fejlődés eredménye. És mert a prot. egyházak közjogi testületek a megfelelő békekötések és törvénycikkek következtében, azért egyházi szolgáltatásaik behajtásánál az állami hatalom végrehajtó szervei segédkezet nyújtani kötelesek. A jövőben elismerendő vallásfelekezetek egyházi szervezetei épen a miatt nem lesznek soha közjogi testületek, hanem csak magánjogiak.

A protestáns egyházak önmegadóztatási joga az autonómiának, ezen egyházi adónak közszolgáltatás természete pedig a prot. egyházak közjogi testületjellegének a folyománya.

A protestáns autonómiából folyik az is, hogy az egyházi adóviselési köteleességet nem lehet a parochiális kötelékhez csatolni. Ez róm. kath. felfogás volna, mivel ott egyházi adó csakis a parochus sustentatiója alakjában ismeretes. Vannak ugyan másfajta egyházi adónak nevezhető szolgáltatások is, de ezek nem képezik a híveknek állandó, évenként visszatérő terhét. Ellenben a prot. egyházak mindennemű szükségleteinek hordozásában részt vesznek a hívek. A felsőbb egyházi igazgatás költségei is nagy részben az egyházi adóból telnek ki.

Épen ezért a prot. autonomia szempontjából kifogásolnunk kell az egyházi adónak a parochiális kötelékhez való kapcsolását. Nálunk az egyházi adó alapja az egyházhoz és nem az egyházközséghez vagyis a parochiához való tartozás. Az adó tulnyomó része parochiális szükségletekre fordítatik ugyan, de nem csak arra. Az nem alterálja az egyházi adónak személyes adó jellegét, csak azt zárja ki, hogy a parochiális terheken túl eső adórészlet hordozásának köteleessége az állami közigazgatási bíróságok felülbírlata alá legyen vonható. Egyházainknak kétségtelen joga volna ahhoz, hogy hívei összes adóját commassálja és úgy oszssa ki a szükségletek szerint. Ez az autonomia természetéből folyik. És ha egyházaink az egyes egyházközségek u. n. budget jogát tiszteletben tartják, ez a mi autonómiánk jellegéből, nem pedig a parochiális kötelék külön jogi természetéből folyik.

Az egyházi adóztatásban fekvő autonomia, mint maga az egész autonomia is, nem korlátatlan. Az államnak feltétlen joga



van ahhoz, hogy az állampolgárokat ne engedje egyházi adóval agyonsulytoltatni. De ez a joga a protestánsokkal szemben nem a legfőbb kegyuri jogból, hanem a legfőbb felügyeleti jogból folyik és szoros összefüggésben áll az egyházvédjoggal, a melyből folyólag kötelessége az államnak, hogy az egyházi adóztatás jogának korlátozása folytán a fedezetöktől elesett egyházi szükségleteket önmaga pótolja. Ezt követeli a bevett vallásfelekezetek tökéletes egyenjogúsága, az állam által egyes vallásfelekezetekkel szemben teljesített anyagi segélyezés, gazdag adományozás tényével kapcsolatosan; de ezt követeli a bevett vallási jelleg önmagában is, mivel a receptióval az állam az illető vallásfelekezeteket s ezek egyházait az alkotmány kiegészítő részévé tette s a maga valláserkölcsi feladatainál munkatársakul fogadta.

A prot. egyházak önmegadóztatási jogának állami érdekből való korlátozását látjuk már a türelmi rendeletben, midőn az anyaegyházközségek felállításának lehetősége 100 családhoz kötötten. Ebben az nyert kifejezést, hogy kevesebb család, illetőleg adózó csak nagy megterhelhetés mellett tudna egy rendes parochiát fenntartani. A fejedelem tehát, hogy az adózó nép — vagyis inkább a kincstár — érdekeit megvédje, felállította ama korlátot. Az 1790/1. XXVI. t.-cikk, bár nem szól lélek vagy családszámról, de mégis a hívek anyagi erejétől teszi függővé a rendes parochia állítását.

De ha az önadóztatás jogának korlátozásával találkozunk is, nem látjuk a multban az ezzel járó anyagi segélyezést. Mindenki tudja, hogy ennek oka abban volt, hogy hazánkban, a XVII. századbeli törvények ellenére, a róm. kath. vallás uralkodó vallás gyanánt szerepelt. Mihelyest ennek a jogtalan állapotnak véget vetett a korszellem: a 1848 XX. t.-cikkben helyt talált az állami segélyezés is.

A prot. egyházak önadóztatásával kapcsolatban az ezen adók behajtása végett szükséges közigazgatási eljárást az állam, a ki a segédkezést adja, tetszése szerint szabályozhatja. Csak egyet nem tehet: t. i. ha valamely egyházi adó tartozás tényleges fenállása egyházhatóságilag szabályszerint igazoltatott, nem vizsgálhatja felül ezen egyházhatósági határozatot, illetőleg nem

vonhatja a maga vizsgálata alá azon adótartozást sem mértéke, sem jogalapja tekintetében. Ha állami törvényhozás útján szabályoztatnék az egyházi adókulcs: akkor az adómennyiség igenis felülbírálat tárgya lehet, de a követelt tartozás jogalapja ekkor sem. Arról gondoskodhatik az állam, hogy az illető egyház kebelében legyen hatóság, mely az ilyen contentiosus ügyekben ítélkezzék a fenálló s a király által legfőbb felügyeleti jogánál fogva helybenhagyott egyházi törvények szerint, a minthogy ilyen hatóság már van is az ev. református és ág. hitv. evangélikus egyházak közigazgatási bíróságaiában: azonban az állam közigazgatási hatóságainak, illetőleg közigazgatási bíróságának az ilyen ügyekbe való beavatkozását az autonomia természeté egyenesen kizárja. Nem mondom, hogy minden autonomiáé; mert p. o. a netalán létesítendő róm. kath. autonomiával, mely csakis a legfőbb kegyuri jogból átruházás által keletkezhetik, még össze lehetne egyeztetni; de a protestáns egyházaknak eredeti, saját és nem származékos, nem a legfőbb kegyuri jogból fakadó, sőt azzal ellentétben, annak ellenére létrejött autonomiája mellett meg nem állhat.

Fejtegetéseim rövid summája az, hogy a protestáns egyházak önmegadóztatási joga hazánkban az ő autonomiájukban gyökerezik és sem e jog maga, sem annak alapja az autonomia nem a legfőbb kegyuri jog folyománya, hanem az illető egyházaknak önmagukból, saját hitelveikből, a történelmi multban, az adott viszonyok között kifejtett saját és eredeti tulajdona. Mindazonáltal a prot. egyházak autonomiája nem zárja ki azt, hogy az állam az önmegadóztatás elé állami közérdekből némi korlátokat ne vonhasson, hogy a segédkezés módozatait a behajtás körül ne szabályozhassa: csak hogy a szabályozás csak az alakszerűségekre, a korlát a mértékre vonatkozhatik, ellenben a jogalap kérdésére sem egyik, sem másik befolyás illetőleg beavatkozás ki nem terjedhet.

*Pokoly József.*

## Jézus Krisztus a nevelésnek elve.

(3-dik közlemény.)

### III. Jézus alap gondolatainak általános ethikai követelményei.

A keresztény ember értékeinek összessége Istenben van lezárva, mint a ki minden földitől ment tisztaságban, szentségben a teljes hatalom és annak érvényesülhetése birtokában alapítja akarától egyedül meghatározott országát; de ki egyszersmind jóságos, ki a mi atyánk, s ki ennek következtében földi gyarlóságunk ellenére is országának polgáraivá fogad, ha gyarlóságunk, bűneink *tudatában* — *bizalommal* ő hozzá folyamodunk, ha az ő lényegétől, a szeretettel elelve embertársainkkal jót teszünk, ha ily Isten és ember-szeretet érzületében az érzékiek, a külsők gondjain túladunk s a világ ítéletével, üldözésével nem törődünk.

*A másnak megbocsátó, Istent kereső szeretet az, a mi az embert Isten országának tagjává teszi, a mi a világnak az emberben értéket ad.* Más igaz érték nincs, mert ezen érték az *isteni lénynek* e világon való megdicsőülése.

Ennek felel meg a keresztény *nagy parancs*, a melyet *formálisan* kifejez: „Legyetek tökéletesek mint mennyei atyátok tökéletes“ (Mt. 5, 48); *materialisan* pd.: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szivedből, teljes lelkedből és teljes erődből.“ Ez az első parancsolat. A másik pedig hasonló ehez: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat.“ A két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták. (Mt. 22, 37-40).

Az első az emberi törekvés célját jelöli meg általában

tartalmi kifejtés nélkül, míg a másik ugyanazt a célt állítja elibénk, de megjelölve a cél tartalmát s megközelíthetésének módját. Isten a szeretet! szeretet útján kell Isten felé törekedni. Így tehát *egy* a cél.

A *két parancs* sem kétféle: úgy hogy az erkölcsi és vallási életnek nincs kétféle elve. Egy az elv: a *szeretetek* elve.

Sőt ezen elv érvényesítési iránya (Isten és felebarát) alapjában sem különböző. Az Isten és Krisztus iránti szeretet az *imán* kívül — éppen az *ember iránti szeretetben* érvényesül.

Az *ima* a személyi életnek Istenhez való felemelkedése, hogy Istenből, mint az ő forrásából, merítsen erőt. Jézus ezért is ha imádkozott, a magányt kereste, még tanítványaitól is elvonult, s hiveitől megkivánja azt, hogy ők is — ha imádkozni akarnak, zárkozzanak el s bezárt ajtó mellett bizzák titkon könyörgésüket Istenre. A bizalmas, benső viszony nem keresi a nyilvánosságot; a legbizalmasabb, a személyi életnek Istenhez való felemelkedése, leginkább szent, leginkább kerüli a nyilvánosságot (Mt. 6, 5 ff) és pedig annál inkább, minél inkább személyi, egyéni az ima tárgya.

Ezzel ellenkezik azon ima, a melyet az *érzéki éniség* álláspontján mond el az ember, a midőn ugyanis az illető Istent is eszköznek tekinti, őt imaquantumokkal, ima eldarálással arra akarja bírni, hogy az ember akaratát teljesítse. Az ilyen ima a pogányok *βασιλογία*-ja, szószaporítása *δοκῶσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται*. Mt. 6, 7.

De ellenkezik azon ima is, a melyet a *történeti éniség* álláspontjáról mondunk el, a midőn sem Isten akaratát, sem a miénket nem nézzük, hanem az embereknek, a köztudatnak tetszését, dicséretét, a midőn ugyanis az imát előszeretettel magában a zsinagógában vagy az utcák szögletein mondjuk el, hogy más ember is lásson. (Mt. 6, 5).

Az Isten tudja azt, hogy mire van szükségünk. Az ima feladata nem ezen szükségletünk elpanaszolása, Istennek mintegy kioktatása, hanem az, hogy értsük *mi* meg *Istennek* akaratát. „Legyen meg a Te akaratod“: ez minden igaz ima végső tartalma.

Az ima mellett megemlíthetjük még a *böjtöt* is, mint Isten

kultusához tartozót. Ez azonban negatív kultus, a melyről más összefüggésben szólunk.

Isten iránti szeretetünket az imán kívül az *emberiség kultusában, szeretetében* érvényesítjük. Ezen szeretet érvényesülése az emberekkel szemben a leglényegesebb; ez még az Istenhez intézett imánknál, Isten nevében végzett munkásságunknál, még a csudás ténykedésnél is fontosabb. Isten akaratának teljesítése ez a cél.<sup>1)</sup> Istennek akaratja pedig nem külső áldozásban, hanem az irgalom cselekvésében Mt. 9, 13 a felebarátunkkal való kibékülésben Mt. 5, 23 áll. A kibékülés, a megbocsátás a szeretetnek megdicsőülése, mivel ezen szeretet — az ellenségnek szeretete. Szeressed felebarátodat, szeressed azt, ki téged szeret, de gyűlöld ellenségedet: ez volt az eddigi vezérelv, most pedig: szeresd ellenségedet s imádkozz annak érdekében, a ki Téged üldöz. Ez a szeretet új életrendje, a melyre Isten tanít, a midőn a gonoszok és jók számára egyenlőképp küldi fel a napot s ugyan-csak az igaztalanokra és igazakra küldi le az esőt (Mt. 5, 44–48). Ez az a szeretet, a mely keresi éppen az eltévedőt, ott hagyja a 99-et, kik jó úton járnak s nem nyugszik, fáradságot, veszélyt nem nézve míg meg nem találja a tévelygőt (Mt. 18, 13 ff); mely szeretet még a sértésekre, sőt az üldözésre sem némul el, mely készségesen megbocsát nemcsak hétszer, hanem hetvenhétszer (18, 22 ff), azaz a hányszor csak van alkalom a megbocsátásra. Ezen szeretetben munkás élet *Istentisztelet* — annál is inkább, mivel Krisztus, a kiben az isteninek lehetőleg tiszta megjelenését látjuk, identificálja magát nemcsak azokkal, a kiket ő küld ki ügyének apostolaiként (Mt. 10, 40–42), hanem a legcsekélyebb testvérrel is és az ennek tett szolgálatot neki tett szolgálatnak veszi. „A ki a testvérek közül a legcsekélyebbel jót tett: éhezőt.

<sup>1)</sup> „Nem minden, a ki azt mondja nékem: Uram! Uram! megyen be a menyországba, hanem a ki cselekszi az én mennyei Atyámnak akaratját. Sokan mondják nekem ama napon: Uram! Uram! nem a te nevedben tanítottunk-e, nem a te nevedben üztünk-e ördögöket és a te nevedben sok csodást nem cselekedtünk? Akkor pedig vallást teszek nekik: Soha nem ismertelek titeket, távozzatok tőlem, ti gonosztevők!”

szomjuhozót kielégített, idegent befogadott, mezitelent ruházott, beteget és foglyot meglátogatott — Isten országát bírja. Bizony mondom nektek, a mit cselekedtetek egygyel, testvéreim legcsekélyebbikével, én velem cselekedtetek; . . . a mit nem műveltetek egygyel, ezen legcsekélyebbel: én velem nem műveltétek“ (Mt. 25, 34–46). Embertársainknak tett szolgálat Istennek tett szolgálat. *A vallást Jézus a külső kultus keretéből leemeli és ethikai talajra helyezi.* Istenhez való viszonyunk olyan, a minő a mi viszonyunk embertársainkhoz. A mint mi bánunk embertársainkkal, úgy bánik Isten is mi velünk (Mt. 7, 2. 3). Ezért is: „Ne ítéljetez, hogy ne ítéltessetek; mert a mily ítéllettel ítéltek olyannal ítéltetek; a mely mértékkel mértek, azzal méretek nyektok.“ (Mt. 7, 1. 2). A ki felebarátjának meg nem bocsát, adósságait annak el nem engedi: annak Isten sem fog megbocsátani. Mt. 18, 23–35.

*Az Isten iránti szeretet e szerint az ember iránti szeretetben érvényesül, úgy hogy az nem két különböző szeretet, hanem a mi bennünk létező isteni szeretetnek érvényesülése. A materialis elv nem kettő, hanem egy.<sup>1)</sup>*

A mint *ethisálja Jézus a vallást: úgy bensőíti, vallásilag mélyíti viszont az erkölcsi életet, az emberszeretetet*; és pedig nem csak úgy, hogy az emberszeretet gyakorlásában lát kultust, hanem úgy is, hogy nem nézi az erkölcsi életben a cselekvényeket, a tetteket, hanem a lélek mélyében rejlő cselekvény rugóit, a melyeket viszont embertársunk nem láthat, melyeket csak is Isten lát.

*Az Isten előtt nyilván való érzület: ez dönt cselekvésünk erkölcsi értéke fölött.*

Ezen elvvel szembesíti Jézus az ő általa meghatározott erkölcsi életet az ó-testamentomi törvényen nyugvó erkölcsi élettel. Ennél *erkölcsi kriterium a cselekvés, Jézusénál az Isten előtt*

<sup>1)</sup> L. Ezen gondolat a Jánosi I. levélben 4, 19–21. „Mi szeretjük őt: mert ő szeretett először minket. Ha valaki ezt mondja: „Szeretem az Istent“; és gyűlöli testvérét, hazug az. Mert a ki testvérét nem szereti, a kit látott, miként szeretheti az Istent, a kit nem látott? És ez a parancsolatunk van tőle, hogy a ki szereti az Istent, szeresse a testvérét is.“

és pedig csak is az Isten előtt ismert érzület. Az Ó-Testamentom elítéli a gyilkos tettet; Jézus ellenben nemcsak a gyilkos szót, hanem az ennek alapjául szolgáló érzületet: a haragot is (Mt. 5, 21). Az Ó.-T. elítéli a paráznaságot, míg ellenben Jézus már az ennek alapjául szolgáló kívánságot is (Mt. 5, 29. 30). Az Ó.-T. külső formákkal (vállevél utján) feloldja a házasságot, míg ellenben Jézus nem, kivéve azt az egy esetet, midőn az bensőleg hazug, midőn a paráznaság azt bensőleg már felbontotta (u. o. 32). Az Ó.-T. megengedi az esküt s csak a hamisat tiltja el: holott Jézus egyáltalában megtiltja az esküt, mint a mely azon *feltevésből indul* ki, hogy az ember hazudik, s hogy csak is ily külső tekintetből szavahihető az ember. Tiszta legyen az ember érzülete; s ha ilyen: úgy belső szükségszerűséggel, minden esküre való tekintet nélkül másképp mint igaz szóban nem is nyilatkozhatik (Mt. 5, 33-37). Minden jó fa jó gyümölcsöt terem. Nem teremhet a jó fa rossz gyümölcsöt, sem a redves fa jót (Mt. 8, 17-18). S a mint az igaz érzület közvetlen erővel — belső szükségszerűséggel nyer szóban kifejezést: úgy a jó érzület is minden reflexió nélkül, minden megalkuvás, és a nézőkre és dicsőítőkre való tekintet nélkül jó cselekedetben érvényesüljön. Őrizkedjetez attól, hogy a jó cselekedetet a végett végezzétek, hogy az emberek lássanak . . . Azért is ha alamizsnát adsz, ne trombitáltass magad előtt, a mint azt az álnokoskodók szokták tenni a zsinagogákban és az utcák sarkain, hogy így az emberek dicsőítsenek. Nincs ebben köszönet; ellenkezőleg alamizsnát adva még a balkezed se tudja azt, a mit mível a jobb; alamizsnászkodásod egészen titkos legyen s néked az atya, a ki éppen e rejtekben lát, érzületedre tekint, megfizessen érte (Mt. 6, 1-4).

Jó az érzület, ha azt nem a retorsiónak (szemet szemért) *jogi* elve határozza meg, hanem az ezen is túlemelkedő szeretetnek, engedékenységnek, megbocsátásnak, szivességnek ethikai elve.

Hallottátok, hogy megmondattott: „Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig mondom nektek, hogy ne szegülj ellene a gonosznak, hanem a ki téged jobb felül arczul ütend, fordítsd neki a másikat is; s a ki veled pereskedni akarna s alsó ruhádat el akarná venni: engedd át neki felső ruhádat is.

S a ki téged arra kényszerít, hogy vele egy mérföldnyire menj-menj azzal kettőre. A ki tőled kér, adj neki és a ki kölcsön kér tőled, el ne utasítsd.

Hallottátok, hogy megmondattok: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: „Szeressétek ellenségeiteket, áldjátok azokat, a kik titeket átkoznak, jót tegyetek azokkal, a kik titeket gyűlölnék és imádkoztatok azokért, a kik bántanak és üldöznek titeket. Hogy (mennyei atyátok fiai lehessetek, ki napját feltámasztja mind a gonoszokra, mind a jókra, és esőt ad mind az igazakra, mind a hamisakra. Mert ha azokat szeretitek, a kik titeket szeretnek, mi jutalmatok van? nemde a vámosok is nem ugyanazt mivelik? És ha csak atyátok fiait köszöntitek, miben tűntök ki? nemde a pogányok is nem ugyanezt mivelik-e? Legyetek azért ti tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes (Mt. 5, 38–48).

Ezen érzületre kell tekinteni! Ha ezt teszszük: úgy néha oly cselekvények is, a melyek magukban véve nem igazolhatók, egyenesen jók, sőt dicséretre méltókká válhatnak.<sup>1)</sup> (Azon asszony dicsérete, ki a drága kenőcsöt Jézus fejére borítja. Mt. 26, 1–13).

---

<sup>1)</sup> Az érzület ezen hangsúlyozásával, elvi jelentőségével azonban nem akarja Jézus a szó, a cselekedet jelentőségét kicsinyíteni. Az érzület, ha az nem oly erős, hogy szóban, tettekben megnyilatkozzék, értéktelen. A cselekedetben érvényesülő érzületet hangsúlyozza már Ker. János, midőn azt mondja:

Teremjete a megtéréshez illő gyümölcsöt . . . Minden fa azért, a mely jó gyümölcsöt nem terem — kivágatik és a tűzre vettetik Mt. 3, 8–10, Lc. 3, 9 ff s Jézus is az érzület és másrészt a szó és tett közötti megfelelőséget mint normalisat feltételezi, úgy hogy megengedi a gyümölcs minőségéről való következtetést a *fának* minőségére.

Gyümölcsöikről ismeritek meg őket; valjon szednek-e a tövisről szőlőt vagy a bojtörjéről figét Mt. 7, 16. *Nem* jó fa az, mely rothadt gyümölcsöt terem Lc. 6, 43. Valamely fa nem terem jó gyümölcsöt — kivágatik és a tűzre vettetik Mt. 7, 19.

Nem kicsinyli tehát Jézus sem a cselekedetet, sőt annyira megy, hogy még az egyes *szóért* is a felelősséget fenntartja; (Minden haszontalan szóért, a melyet az emberek ejtenek, számot adnak az ítélet napján Mt. 12, 36.) csak hogy sem a szó, sem a cselekedet *magában*, hanem csak is a szívhez,



Az a mi az emberek előtt el van rejtve, az *érzület* dönt az ember és megnyilatkozásának értéke fölött. Azért is csak az, a mi az érzületből nő ki: az adhat az illetőnek értéket avagy foszthatja meg értékétől. Indifferens, az erkölcsi értékesítéssel kapcsolatba nem hozható, a mi kívülről az emberre hat, esetleg az emberbe jut. Ételek avagy ezektől való tartózkodás (böjt) nem érinti az ember erkölcsi jellemét. Nem az fertőzteti meg az embert, a mi a szájába megy; hanem a mi kijő a száján, az fertőzteti meg az embert. Mt. 15, 11. A mi a szájból ered, a szívből jő: az fertőzteti meg az embert. A szívből erednek ugyanis a rossz gondolatok, gyilkosságok, házasságtörések, paráznaságok, tolvaj-ságok, hamis tanuságok, káromlások. Ezek fertőztetik meg az embert. (Mt. 15, 18-20).

Az erkölcsi *értékesítés* nem oly egyszerű. Könnyű volt egyes cselekedetet más cselekedethez mérve megítélni s így ezen cselekedet alapján az ember értéke fölött is itélni. A cselekedeteknek egymáshoz való relatiója, a cselekedetek fel-számlálása, quantuma a cselekedetek és az emberek minősíté-sének egyszerű kriteriuma. Ily kriterium alkalmazása mellett könnyen túltehetünk másokon, könnyen lehetünk öngazultak.

Teljesen más értékesítésre jutunk, ha a cselekedet moti-vumára, a személyi minőségre tekintünk s ez alapon itélünk az emberek fölött. Erkölcsi tekintetben sem vagyunk egyenlők. Az egyesnek az universonban elfoglalt helye, nemeztetése, születése, származása, a társadalomban elfoglalt helye, a kor szelleme, a

---

az érzülethez való vonatkozásában jó tekintetbe. A szó fontos, mert a szív nyilatkozik meg benne Mt. 12, 34 s kiejtve csak annyiban fontos, a mennyi-ben másnak nem csak a fülébe, hanem a szívébe hatol s ott meg is marad. Mt. 7, 24-27. (A sziklán és fővényen épült ház.)

A jó érzület: ez a fő dolog. Ha a jó fa megvan, majd megtermi az, ha néha lassan és későn is (várakozni kell évekig Lc. 13, 6-9) a jó gyü-mölcsöt.

A jó gyümölcsöt hangsúlyozza Jézus a quietismus ellenében s másrészt a nagyhangzású szavakban tetszelgő s ezeket tetteikkel czáfolgató farizeusok ellenében: de a cselekedet magában semmis és minden az érzület. Ez utóbbi Jézusnak sajátos tana szemben korának törvényszerűségével.

társaság és az egyéb nevelői tényezők közreműködése más és más individualitást és ezzel más és más ethikai eszményt, sajátos isteni cél gondolatot teremt meg az egyes emberben, mint az illetőnek azon jobb énjét, a mely cselekvésének ethikai irányát és alapját képezi.<sup>1)</sup> Ezen eszményhez, ezen énhez kell a cselekvényeket viszonyítani.<sup>2)</sup> Az a kérdés, hogy kiki mennyire maradt el ezen ő eszményétől (hogyan elmaradt: az természetes, mivel csak így lehet ő benne is a mozgató erő az isteni cél gondolat, mely a folytonos és végetlen haladásnak motivuma) s nem az, hogy mennyivel multa felül az úgynevezett jó cselekedetek végzésében felebarátját. Ily kritérium alkalmazásával legkeményebben ítélünk önmagunk fölött, de legenyhébben mások fölött. Hogy mennyire maradtunk el mi a mi eszményünk-től: azt nagyon is jól tudhatjuk; de igenis nem tudhatjuk azt, hogy mennyire maradt el az övétől felebarátunk és pedig azért nem, mivel annak jobb énjét, egyéniségének értéket adó isteni cél gondolatját, személyiségének értékét nem mi tudjuk, hanem tudja azt Isten, tudhatja azt az illető. Nagyon óvatosak, vigyázók és elnézők leszünk ezért is mások megítélésében, míg ellenben szigorúak, kérlelhetlenek magunk megítélésében. Mások szemében csak szálkát látunk, de magunkéban meglátjuk a gerendát, a mint azt az ellenkezőképpen ítélőkkel szemben Jézus kívánja (Mt. 7, 3-5).

Cselekedeteinknek ezen érzületszerű értékesítése s még közelebb: szivünkben is annak jó kincsére való recurrálás vagyis lelkünkben is jobb énjüknek, létünkben érvényesülő isteni cél gondolatnak és ebben hivatásunknak felkeresése, és ez *alapon* életünknek és cselekedeteinknek értékesítése: ez vezet be a keresztény erkölcsi életnek szentélyébe, Jézus személyiségének

<sup>1)</sup> Még a jó földbe hullott mag is különféleképp gyümölcsozik, annyira individualis még ez is Mt. 13, 1-8 kül. 8 és ennek magyarázata 19. ff. ef. Mk. 4, 1 ff. Mindenkinnek megvan a maga sajátos talentoma Mt. 25, 14-30.

<sup>2)</sup> Ebből a jobb énből kell, hogy nőjjenek ki az igaz erkölcsösnek cselekedetei. „A jó ember szive jó kincséből (tehát van abban nem jó kincs is) hoz elő jót és a gonosz ember szive gonosz kincséből hoz elő gonoszt; mert a szív bőségéből beszél szája. Lc. 6, 45.

titkába, működésének erejébe. Jézus tudta azt, hogy neki sajátos életcélja, élethivatása van, hogy eme hivatását nem embertől, hanem Istentől vette, s hogy ezen isteni gondolat képezi életének célját és így mozgató erejét. Hivatása, *ἐξουσία*-ja *ἐξ οὐρανοῦ* Mt. 21, 25 ff.

Közelebbi hivatása pedig, hogy Isten lényegét, szeretetszerű lényegét jelentse ki és érvényesítse az elcsigázott, levert, pásztor nélküli népen (Mt. 9, 36), hogy ezt az örömhirt hirdesse és ennek erejében gyógyítsa a betegeket (Mt. 9, 35), s hogy így megmentse azt, a mi elveszett (Mt. 18, 11).

(Ez az ő lényegének kriteriuma. Mt. 11, 5-6.)

Ezen benső és pedig sajátos, lényegszerű viszony alapján ő *καὶ ἐξ οὐρί* Istennek fia, úgy hogy méltán mondhatta nemcsak azt, hogy senki sem ismeri őt, csak az atya; hanem azt is, hogy senki sem ismeri az atyát, csak a fiú és a kinek a fiu felfedezni akarja (Mt. 11, 27). A szeretet ereje és mindenhatósága pedig érteti meg velünk még e szavakat is, hogy éppen ezen lényegszerű viszony alapján néki adatott teljhatalom a mennyben és a földön (Mt. 28, 18-20).

Nem test és vér az, a mely Istenben a szeretet és a szeretetnek mindenhatóságát felismeri; nem test és vér érteti meg velünk az Istenfiuságnak viszonyát: csakis Isten maga, az ő szeretete szellemével és erejével értette meg ezt Simonnal, Jónás fiával és érteti meg velünk is e viszonyt (Mt. 16, 16-17).

E viszony tudatában és erejében veszi fel Jézus éppen ezt a viszonyt meg nem értő és a szeretet mindenhatóságát tagadó világgal a küzdelmet. Tudja azt, hogy szenvedni, iszonyúan szenvedni kell, (Mt. 16, 21-17-12-22; ff. 20, 17-26, 2-18.), hogy legbensőbb köréből indul ki az áruló (Mt. 26, 21-27.) s hogy a végső válság idejében mind, de mind elhagyják (Mt. 26, 31-34).

Mind ezt néki át kell szenvednie (Mt. 26, 54). Emberi gondolkozás, a test és a vér: ez ellen is felszólal: de ő mint a Sátán szavát — visszautasítja Péternek ily gondolatát (Mt. 16, 21-23) s a főpap előtt épp úgy mint a kormányzó előtt magára veszi a kereszthalálát okozó ama vádat, hogy Istennek fia, hogy a zsidók királya. (Mt. 26, 64-27-11.) Belső szükségszerűség, Istennek

ő benne kijelentett akarata, a melyben a Gethsemanehban küzködő is megnyugszik: ez az, a mi az ő életével összeforrott, vallásilag is megszentelt, ethisált egyéniségét tehát személyiségét meghatározza.

Ezen tudatot és ezen erőt kívánja Jézus minden igaz tanítványától. Életünknek gyökérszála Istenbe nyúljon. „Minden növény, melyet az én mennyei atyám nem ültetett, kiszaggattatik.“ (Mt. 15, 13.) Értékes csak az, a kinek létalapját egy isteni cél-gondolat képezi, kinek életét az isteni szellemtől áthatott egyéniség benső szükségszerűséggel vezérli. Tanítványai ezért is ne aggódjanak, hogy alkalomadtával mit és mint szóljanak, mert ez órában megadatik nekik, hogy mit beszéljenek, mert nem ők, hanem az Istentől megszentelt jobb énjük, az atyának szelleme szól majd ő bennük (Mt. 10, 19-20. Lc. 12, 10-12). De nem csak szól, hanem mint *hatalom ténykedik* is ő bennük. A szeretet szellemének mindenható erejét, ha azt bizalommal, hittel felvették lelkükbe s így áthasonultak sajátosságukban — tapasztalni fogják. A tisztátalan szellemek, minden bűnnek és bajnak okozói távozni fognak tőlük (Mt. 10, 1.) s e szeretet ereje a lehetetlent, a csudásat is lehetővé teendi. (Mt. 17, 20. 17. 21, 21-22.)

Ezen központi, személyiséget mozgató, a szeretet erejével átható, magát és mást boldogító és építő evangéliomban mind azok, kik a világi gondok közt kifáradtak, kiket a történeti hatalmak rátartóan követelő parancsaikkal, törvényeikkel megnyomorítottak és elnyomtak: vigaszt, boldogságot és erőt nyernek. „Jöjjetek én hozzám mindnyájan — így szól az evangéliom — kik fáradtak és terhelve vagytok: és én megnyugosztalak titeket. Vegyétek magatokra igámat és tőlem tanuljatok! mert én szelid és alázatos szívű vagyok — és lelteket nyugalmat lelkeiteknek. Mert igám üdvös és terhem könnyű“ (Mt. 11, 20-30).

Boldog igazán ezért is, a ki Krisztusban nem botránkozik meg (Mt. 11, 5-6.), boldog az, a kiben az ő szelleme elvi jelentőségűvé vált, az egyesnek húsává, vérévé, tehát áthasonult, elsajátított eledelivé. (Mt. 26. 27. ff.)

De viszont jaj annak, a ki a világra, anyagi javakra avagy a közvéleményre való tekintettel hűtlen isteni cél-gondolatjához,

azon isteni szellemhez, mely ő benne ténykedik. a mely mellett a lelkiismeret szava is tesz bizonyosságot. Sokratesnél csak negatív erejű volt *δαίμων*-ja, a keresztényben ezen *δαίμων* pozitív erejűvé vált a szeretet szelleme által, a mely sajátosságunkat áthatva éppen sajátosságunkkal szolgáltatja a közt. Jaj annak, a ki jobb meggyőződése ellen szól és cselekszik, a ki jobb énjét bárki és bármi kedvéért el akarja némitani, vagy még ellenében állást is foglal. „Minden bűn és káromlás megbocsáttatik az embernek; de a *szellem* elleni káromlás meg nem bocsáttatik nekik. És valaki szóland az *ember fia* ellen, megbocsáttatik néki; de ha ki szóland a szent szellem ellen, nem bocsáttatik meg néki sem e világon sem a másón. (Mt. 12, 31–33.)

*Az Isten szelleme által meghatározott egyéniség abszolút hatalom, abszolút érték, a mely ellen szólni, küzdeni hiába való kísérlet. A vallás- és lelkiismeretbeli szabadság ezen fundamentumon nyugszik. Ezen alapul az Isten fiak szabadsága, ereje, nyugodtsága — szenvedés közben is derűltége.*

A ki az ily küzdelemben, mint maga Krisztus, életét elveszti: az megtalálja lelkét; a ki pedig lelkét meg akarja tartani, elveszti azt. (Mt. 16, 25.)

Csak [ily szellem erejében van az egyes embernek fennmaradása, valamint gyarapodása; úgy hogy áll az a másik paradoxon is, hogy „a kinek van, adatik neki és bővelkedni fog, de a kinek nincs, a mije van is elvételik tőle“. (Mt. 13, 12.)

A tiszta éniség álláspontja az, a mely Isten országában és az ethikai, vallási alapon nyugvó egyéniség elvének ezen érvényesülésében elibénk lép. A kérdés már most az, hogy Jézus az előző álláspontokkal, az érzéki, a történeti éniség álláspontjaival mikép számol le; avagy más szóval: mire böcsüli a világot, az érzéki természetet, s mire böcsüli a történelmi hatalmakat és intézményeket.

#### IV. Jézus és a világ. (Érzéki éniség.)

A világnak, az *érzéki természetnek* önértéke nincs; sőt azon esetben, ha ez önálló kívánna lenni és pedig úgy, hogy minden

mást eszköznek akarna tekinteni: úgy ez ezáltal egyenesen rosszra lenne. Az érzékiek ezen önállósulása tulajdonképen az igazi rossz, úgy hogy ennek önállósult lelkét Jézus éppen a *πονηρός*-nak, az ördögnek mondja. Ezen *πονηρός* Isten országának és Isten országa minden polgárának, Jézusnak is kisértő és rontó ellensége.

Ezen az alapon ítélendő meg mind az, a mit Jézus a *vagyonról, a pénzről*, ezen érzékiek gondoljaiba való elmerülésről s másrészt az *ember testének érzéki* oldaláról mond.

Jézust egyesek úgy szeretik feltüntetni, mintha ő a *sze-génységnek* és az *asketimusnak* lett volna apostola.

A socialisták, a kapitálist gyűlölők reá hivatkoznak tanaik támogatására s viszont a világ emberei épp ezen körülményre hivatkozva igazolják a kereszténységnek kulturelles voltára vonatkozó nézeteiket. Az asketismusnak dicsőítői — Schopenhauer, Hartmann, legujabb időben Tolstoi is — Jézusra hivatkoznak, mint az ő tanúknak hirdetőjére s ez állításukkal igazolják nem egy egyénnek elfordulását ezen szomorú, rideg világnézetű vallástól.

Nem tagadjuk, hogy mind a két irányuak hivatkozhatnak is Jézus szavaira. Szavai közt akadunk kemény szavakra, a melyekkel Jézus a vagyon, a világ gondja ellen, az ember érzéki természete ellen fordul. A szavakat azonban sohasem szabad magukban venni, kiszakitva azon összeköttetésből, a melylyel összefüggnek egyrészt az alkalommal, másrészt a szóló személyiségével.

Lássuk ezért is egyenként az érzéki világnak ily kettős irányban való méltatását:

a) *Jézus és az anyagiak* (vagyon és az arról való gondoskodás).

Alapvető hely ezen témára Mt. 6, 24: „Senkisé sem szolgálhat két Úrnak; mert vagy az egyiket gyűlöli, a másikat szereti; vagy az egyikhez ragaszkodik, a másikat pedig megveti. Nem szolgálhattok Istennek és a kincsnek is egyszersmind.“ A kérdés feltevése vagy - vagy! Nincs itt más eset. Így tehát Krisztus nem szolgál a kincsnek, azt gyűlöli, megveti.

Ezen felfogás úgy látszik teljesen igazolja a kapitálist gyűlöllő socialisták felfogását; s ugyancsak ily irányú okoskodás mellett felhozhatók még a következő helyek is:

„Ne gyűjtsetek magatoknak kincset e földön“ (Mt. 6, 19), sőt: „Adjátok el jószágtokat és adjatok alamizsnát“, (Lc. 12, 33);

ugyanaz a gazdag és törvény szerint igaz ifjúnak adott felelete:

„Ha *tökéletes* akarsz lenni, eredj, add el minden vagyonedat és oszd ki a szegények között, (Mt. 19, 21),“ s végre ugyancsak ily szegénységet követelő szavakkal küldi ki tanítványait missiói útra:

„Ne szerezzetek aranyat, se rezet örötökbe, se útitáskát, se két köntöst, se botot (Mt. 10, 9-10 Mc. 6, 8).

Innen érhető, hogy a gazdagok iránt, azoknak üdvözülhetése iránt Jézus bizalmatlankodik:

„Bizony mondom néktek, hogy a gazdag nehezen jut mennyországba. Ujra is mondom néktek: könnyebb a tevének általmenni a város fala kis ajtajának (*ἄρατις* = tű ugyan, de éppen tűnek hívták ezen ajtót, a mely a város nagy kapuja mellett volt a járó kelők számára) nyílásán, hogy sem a gazdagnak jutni az Isten országába.“ (Mt. 19, 23-24).

Az idézett kemény szavak csak ugyan a tulzó socialisták szavaival egybehangzanak s ennek daczára azokkal még sem azonosak.

Jézus csak az anyagiak, a vagyon önértéke ellen küzd. Magában annak nincs értéke; nem lehet a pénz a mi Urunk s nem lehetünk mi a pénz szolgálói, eszközei.

Teljesen áll az, hogy e tekintetben nincs az alknak helye. Vagy Isten, a láthatatlan, ideális szolgálatába lépünk vagy a világ ezen látható, anyagi javainak szolgálatába lépünk.

Az elsők, a mint azokat Jézus közelebb jellemzi, mulók, a rozsdá, a moly azokat megeszi, tolvajok azokat ellophatják, s végre is mi bármikor — legszebb tervezgetéseink közben minket utólérő halálunkkor azokat magunkkal nem vihetjük: ellenben a szellemi javak, a megszerzett isteni jó soha el nem mulik,

tőlünk el nem idegeníthető, minket mindig követ. Istent szolgáljuk ezen jóban, amazokban a mammont, a világnak az Urát. Két Úrnak nem lehet szolgálni.

Ebből azonban nem következik az, hogy ezen javaknak nem lenne egyáltalában értéke, hogy azokon általában túl kell adni.

Tudjuk, hogy Máriának, Márthának Lazarus testvéreinek volt háza, hogy azokhoz gyakran betért Jézus, és *seholtsem olvassuk azt*, hogy ezeknek *mondta* volna, hogy *vagyonukon adjanak túl* (családi sírbolt, kert, ház);

tudjuk azt is, hogy még szorosabb értelemben vett tanítványaitól sem kívánta azt, hogy ne szerezzék meg munkájukkal mindennapi kenyerüket. „A munkás *méltó éelmére*“ (Mt. 10, 10);

végre tudjuk azt is, hogy az *alamizsna adást*, a szegényeknek anyagi támogatását egyenesen kívánta. (Lk. 12, 33. Mt. 19, 21).

A pénzt, a vagyont tehát mint eszközt, mint az életet, a megélhetést biztosítót és a szegénységen enyhítő *eszközt* Jézus határozottan elismerte. Kívánja ezért az alamizsna osztogatást.

Csak azon esetben kívánja Jézus az anyagiakon való tulajdást, ha

1) a vagyon önczél, ha valaki a vagyont szolgálja, önmagát a vagyonnal szemben eszközzé alacsonyítja le s ezzel Istent, a jót nem szolgálja, vagy legalább is ezen szolgálatot veszélyezteti. Ily esetben áll teljesen az alternatíva: vagy Isten vagy a tőke.

E tétel mély igazságát társadalmunknak mai képe igazolja. A pénzt imádó, megvásárolható ember nem lehet Istennek gyermeke. Az ily egyén valamint önmagában, úgy minden másban is csak eszközt lát s önmagán valamint embertársán túl ad, ha ezen Urat nem szolgálhatja. Érthető ezért is, hogy az ily egyén — ha vagyonát elveszti — életén is túl ad s lemond arról, ki nem segíti őt a vagyon szerzésében.

Igaza van, hogy a gazdag nehezen jut a mennyországba, mert a vagyon, a pénz uralkodni akar. Figyelembe veendő azon-



ban, hogy Jézus csak annyit mond, hogy „nehezen“ s nem azt, hogy „nem“ jut a mennyek országába. Tehát a gazdagság magában véve nem akadály, hanem csak akkor, ha az önczél, Úr! „A hol a kincsetek, ott lesz a szivetek is.“ (Mt. 6, 21).

2) Ha a vagyonból való szükséges gondoskodás az ember *közelebbi hivatásával* van ellenkezésben. Ezt mutatja a tanítványoknak missiói útjokra való kiküldetése. Itt is figyelembe vevendő, hogy Jézus szoros értelemben vett tanítványaitól nem követelte azt, hogy hozzá jöve adjanak túl vagyonukon, hanem csak azt, hogy ezt, valamint az arra való gondot hagyják ott-hon. Most is, midőn kiküldi őket nem azt mondja, hogy egyáltalában ne legyen vagyonuk, vagy ne legyen két köpenyök stb., hanem csak is azt, hogy magukkal ezt ne vigyék el. Egy szóval: ne lépjenek osztott érzelmekkel, gondokkal terhelve missiói pályájukra!

Ebben is mély igazság rejlik!! Folytonos bajjal, üldözöttséssel, életveszélylyel járó hivatás megkívánja a lehető függetlenséget minden világtól.

Nem tagadom azonban, hogy Jézus szavaiban, de gondolataiban és érzelmeiben is a szegények iránti részvét, jóindulat s a gazdagokkal, az önteltekkel szemben érvényesülő ellenszenv nyilatkozik meg.

Ez természetes azon korban, a melyben szellemi és anyagi tekintetben is a gazdagok és szegények közti ellentét oly nagy volt. Minden emberbarát szive nem azok pártján lesz, a kik önmaguktól elteltek s másban csak eszközt látnak, hanem igenis azok pártján, a kik éheznek és szomjuhozzák az igazságot, a kiket erkölcsileg és anyagilag elnyomnak a hatalmas gazdagok.

S ismét igen természetes, hogy ezen szegények bizalmát nem az nyeri meg, a kiből ellenséget lát t. i. a gazdag, hanem az, a ki *szegény*, a ki tudja azt, hogy mit jelent az élet bajaival való küzködés, a hatalmasaktól való szenvedés. Mennyire igazolja e szavakat a történet. Gazdag papság a nép javáért ritkán fáradozott s a nép nehezen fogadta el a gazdag paptól a tanácsot, hogy Isten országa után törekedjék s nem igen értette meg azt,

hogy boldogok a szegények stb. Nem volt még hiveit szerető, hivatásának élő egyetlen egy pap sem oly szegény, hogy az éhen halt volna; de bizony volt akárhány gazdag pap, kinek hivataloskodása közben hivei a lelkiekben éhen haltak.<sup>1)</sup>

A mondottaknak csak is következménye, hogy Jézus az *anyagiakért való aggodalmaskodást*, töprekedő gondoskodást is elveti, mint a mely Istenben való bizalommal ellenkezik. Van a gondoskodásnak is értéke, a mint azt a miatyánk kérése is mutatja; de ne akarjuk mi a jövőt biztosítani, hanem elégedjünk meg azzal, hogy megvan mindennapi kenyerünk.

Hogý pedig ezen nem mindennapi testi szükségletünk magában véve *nem rossz*: erről kezeskedik éppen az, hogy maga Isten adja ezt, Istennek ez az adománya, melyet meg ád azoknak, kik életfeladatukat komolyan veszik, kik isteni célgondolatjuk értelmében élnek, kik a *δικαιοσύνη* felé törekednek. (Mt. 6, 24-34). Ily egyén ne féljen még az üldözés közepette sem. Isten, ki előtt az ember oly értékes, hogy haja minden szála meg van számlálva még itt is megvédi. (Mt. 10, 30).

Áll tehát teljesen az alternativa, nincs mit habozni. Istent válasszuk, vele lelkünk üdvét, a melylyel minden egyéb megadatik. Mert „mit használ valakinek, ha az egész világot megnyeri is, lelkében pedig kárt vall? vagy mi váltságot adhat akárki is lelkéért?“ (Mt. 16, 26).

b) *Jézus és saját magunk érzéki természete.* (Ker. aske-tismus).

Igen komolyan, sőt keményen hangzanak e tekintetben is Jézus szavai:

„Hogyha jobb szemed megbotránkoztat téged, vájd ki azt és vedd el magadtól; mert jobb neked, hogy *egy* vesszen el tagjaid közül, hogy nem egész tested gyehennára vettessék.

<sup>1)</sup> Minden egyes rabbi egy mesterséget tanult, hogy abból éljen meg. Ily viszonyok közt mondhatta Jézus: „Ingyen vettétek, ingyen adjátok.“ A tudomány kettős veszélyétől: a mutatóságtól és annak árulgatásától óvnak Zadok rabbi szép szavai: „Ne csinálj a „törvény“-ből koronát, hogy azzal kérkedjél; sem nem ásót, hogy azzal szánts.“ L. Hausrath Neutest. Zeitgeschichte I. 77. Pirke Aboth 4, 5.

És ha jobb kezed megbotránkoztat téged, vedd el azt és vedd el magadtól; mert jobb neked az, hogy *egy* veszzen el tagjaid közül, hogysen egész tested gyehennára vetessék.“ (Mt. 5, 29. 30). U. i. paedag. szempontból (Mt. 18, 8. 9.) és még keményebb az a hely, a mely a nemi ösztönnek exstirpatiójáról szól.

„Vannak herélt emberek, kik anyjok méhéből úgy születtek; vannak továbbá herélt emberek, kik emberektől heréltettek meg; és vannak herélt emberek, kik magok herélték meg magokat a mennyek országáért. A ki felfoghatja, fogja fel.“ (Mt. 19, 12).

A mi az első helynek értelmét illeti: úgy nincs kétség abban, hogy az, a ki a cselekvények forrására tekintett, a ki szemben a zsidó cselekvési praxissal a *szívbeli* tényt hangsúlyozta, itt sem kívánhatja a *test sanyargatását*. Ha még a jobb szemet, vágy a jobb kezet is elvesztjük: mindég megmarad a bal szem, bal kéz, a mely épp oly kaján, épp oly rosszra hajló lehet, mint volt a jobb. S végre ha még a bal szemet, bal kezet is elvesztenők: még ezzel sem szűnne meg a vétkes vágy, a rossz cselekvényre hajló hajlam. Általában absurdum tehát a szószerinti magyarázat s még nagyobb az Jézus álláspontján. Az idézett helynek tehát csak is metaphorikus értelme lehet. „Jobb meghalni, elveszni, mint rosszat tenni, jobb ha a rész pusztul, mint az egész!“ Tehát szükséges az önfékezés, lenni olyannak, mintha szeme, keze sem volna. *A rossznak lehetőségét kell megakadályozni. Inkább szenvedjünk*, sem hogy szolgálj legyünk a rossznak. Jobb ha ily részszerinti szenvedéssel megmentjük erkölcsi integritásunkat.

Ugyan ez a hely kétszer is megvan Máté evangeliomában. Az összefüggés tanulságos és bizonyítja, hogy magyarázatunk helyes. Az első helyen a tanács összefüggésben van az ó-testamentomi parancsok magyarázatával. Itt az egyes embernek, a *látónak* és cselekvőnek benső erkölcsi integritásáról van szó: arról, hogy *ily egyén fölött ne győzedelmeskedjék az érzéki vágy. Inkább semmisüljön meg e vágy!!*

A másik helyen a tanács vonatkozásban áll másoknak és pedig az emberek legcsekélyebbikének, a kisdedeknek megbotránkoz-

tatásával. Vágy, indulat, a mely mások megbotránkoztatásával jár, a melynek engedve másokat önczélúaknak, önértékűeknek el nem ismerünk, oly vágy, oly kívánás elnémítandó. *Más ember sem lehet e vágnak eszköze.*

Az ember érzéki oldala tehát, a mennyiben az önállósulni kíván, s így megfeledezik eszközi jelentőségéről s ennek következtében akár a birtokosnak erkölcsi integritását, személyiségét, akár mások önértékét, személyiségét sérti: az ily érzéki vágy, kívánás nem jogosult, annak forrását el kell dugni, lehetőségét meg kell szüntetni, ha az fájdalommal jár is. Jobb ha az egésznek egy része, mintha az egész vész el.

Jézus így tehát nem tagadja az érzékiek értékét, de tagadja ezek önértékét, ezek önös uralkodásának jogosultságát. Az érzéki: eszköz és nem cél. Ha cél akarna lenni — alapjában e vágy kiirtandó.

Az askesis e szellemi felfogása mellett tanuskodik a második — oly keménynek látszó hely. „Vannak herélték, kik anyjuk méhéből úgy születtek“; e szavaknak csak az az értelme lehet, hogy vannak egyesek, kiknél a nemi ösztön sajátos organisatiójuk szerint nincsen kifejlődve s így az illetők házasság életre nincsenek praedestinálva. Ezen *ösztönnel*, ezen *vágnak* szabad és önkéntes *elnyomásáról* van szó egy magasabb cél érdekében, „a mennyek országáért“ az utolsó helyen, s *nem a testi extirpációról*.

A bibliai író szerint Krisztus maga nehezen érthetőnek mondja e szavakat. „Nem mindenkinek foghatják fel azt, hanem csak azok a kiknek adatott“, e szavakkal vezeti be a mondatot, s „A ki felfoghatja — fogja fel!“ ezzel fejezi azt be.

Ha a verset összefüggésébe belehelyezzük: úgy nézetem szerint annak értelme felől nincs semmi kétség.

Krisztus a házasságot a maga komoly, isteni szerzeményének megfelelő értelmében, mint felbonthatlant állítja oda. Ezen intézmény szolgálatában áll a nemi ösztön, a vágy, a kívánás! Ezen ösztön-vágy, kívánás nem öncél, nem önérték, hanem eszköz!!

A tanítványok e felfogást nagyon szigorúnak tartják s a házasságon kívüli életet ezen egy nőhöz teljesen kötött életnél

sokkal kedvezőbbnek tartják, a midőn az élet, nevezetesen a nemi élet nincsen kizárólag csak *egy* nőhöz kötve. „Ha így van az ember dolga az asszonnyal, nem jó megházasodni“; így szólnak Krisztushoz.

Erre felel Krisztus. Nem arról van szó: házasodni vagy nem házasodni, hanem arról lehet csak szó: elnémítani, elnyomni a nemi ösztönt vagy nem?! Ha el nem némitjük: úgy az természetesen *csak* a házasságban bir jogosultsággal, mint egy erkölcsi köteléknek, feladatnak eszköze. De elnémulhat, el is némítható e nemi ösztön. S itt három eset lehet: vagy a természet nem adta meg, vagy az embertársak fosztották meg az embert ennek physiol. alapjától, vagy végre maga az ember küzdötte le azt.

A két első nem függ az egyes embertől. Ezért Krisztus most, midőn az egyes ember — akaratának érvényesítéséről szól — e kettőt közelebb nem jellemzi, nem megy vissza amazok okára. A harmadiknak okát említi. Ok csak *egy* van, a mely elismerhető t. i. a mennyek országának érdeke. (Mt. 19, 12.) Isten rendelte a házasságot, az egy isteni intézmény. A kiből megvan a házasság kötésének physikai feltétele, a nemi ösztön, az kössön házasságot, kivéve azon egy esetet, ha a házasság élet éppen azon hivatással, a melyet az egyes Isten országa terjesztése érdekében teljesít — ellenkezésben van, ezen hivatás teljesítését megakadályozza. De ekkor is Krisztus nem azt mondja, hogy az illető ne házasodjék, hanem azt, hogy azt a nemi ösztönt nyomja el, a minek következtében — természetesen nem házasodik. (Arra, hogy azt más uton kielégítse, gondolni sem lehet, mivel az ösztön *csak* is a házasság életre való tekintettel bir értelemmel és értékkel.)

Így tehát nagyon is világosan felel Jézus a tanítványok kérdésére — de igenis teljesen más, mélyebb érületi alapon és más értelemben, a mint azt várták volna a feltett kérdésre. Nekik tehát, a kik más feleletet vártak, ez az alapos, mély felelet homályos lehetett.

De juthat-e a házasság mint isteni intézmény ellenkezésbe Isten országának érdekével: erről majd később a történeti éniség

álláspontján beszélünk. Itt csak arról van szó, hogy van ily ellenkezés. A család, a családról való gondoskodás tényleg megakadályozza az embert abban, hogy azt elhagyja — utrakelvé mint Isten országának missionáriusa; megnehezíti azt, hogy ily utunkon életünket koczkáztassuk. Ily élethivatás a házasság élettel nehezen egyeztethető; s így lehetséges, hogy e hivatás ellenzi a házasság életet és így követeli a nemi ösztön elnémitását.

Összegezve az érzéki természetünkről mondottakat, tökéletesen ugyanazon eredményre jutunk, mint minőre jutottunk az anyagiak értékesítésével. Az érzéki természet nem rosz magában véve, de nem is jó önmagában, sőt mint önczél, melynek mi szolgálunk, rosz, tehát megsemmisítendő és pedig nem úgy, hogy annak nyilvánulását akadályozzuk meg, hanem úgy, hogy annak nyilvánulhatását teszszük lehetetlenné. Jóvá lesz ha erkölcsi, személyi czélnak szolgál (házasság).

De lehetséges az is, hogy egy magasabb, az a *sajátos* (th. nem általános emberi) egyéni cél, mely mint isteni célgondolat az embert hivatásában vezérli, ezen érzéki természet teljes és gyökeres elnémitását, érvényesülése lehetőségének tagadását is kívánja.

Az anyagiak (vagyon, pénz), valamint az érzéki ösztön, vágy, kívánás magában véve nem rosz. Roszszá válik mind kettő, mint önczél, a melynek *szolgál* az ember; jóvá válik mind kettő, ha erkölcsi czélnak, a személyiségnek szolgál.

Elvetendő kivételesen mind a kettő akkor, ha valakinek sajátos isteni élethivatása teljesítését megnehezítik, megakadályozzák az anyagiakkal és a házassággal járó gondok.

A házasságnélküli életnek tehát ily *alapon* és ily célból lehet valódi értéke.

Csak függelékként említem meg még az érzéki természetünkhöz tartozó *életfentartási* ösztönt. Annak teljes megtagadásáról nem lehet szó, de igenis fékezéséről, megszorításáról, a mi a *böjtölésben* nyer kifejezést.

Krisztus böjtölt, de csak mielőtt igazi hivatásának tudatára ébredt. Ezután nem böjtölt, sőt tanítványai sem böjtöltek. Ezért azonban nem veti el Jézus a böjtöt. Van annak is értéke

1. akkor, ha az szellemi küzdelemnek (Krisztus böjtje), szomorúságnak (hisz köztük van Kr. — minek böjtöljenek? majd eljönnek a napok, a mikor elvétetik tőlük a vőlegény és akkor böjtölnek Mt. 9;<sub>14.15.</sub>) természetes folyamánya,

2. ha nem külső mutatóság végett böjtöl valaki s így mások a böjtölést észre sem veszik. (Mt. 6,<sub>16-18.</sub>) Az ilyesféle oly belső, oly egyéni dolog, hogy ezt nem csak hogy árulni, de még csak elárulni sem szabad.

A mondottak alapján nem látunk Krisztusban aszketát. Nem látta azt ő benne kora sem. Hisz éppen ellenkezőleg kortársai Krisztust e tekintetben ellentétbe helyezik Ker. Jánossal; Jézust kérdőre vonják, hogy tanítványai miért nem böjtölnek, holott Ker. Jánoséi és a Pharizaeusok böjtölnek (Mt. 9,<sub>14.</sub>), sőt nemcsak hogy nem böjtölnek, hanem még a bűnösök és vámszedők társaságában esznek és isznak (Mc. 2,<sub>16.</sub> Lc. 5,<sub>30.</sub>) a mire maga Jézus adott példát, miért is róla mondja az életmódján megütődő nép: „Imhol a falánk és iszákos ember, vámosok és bűnösök barátja“. (Lc. 7,<sub>34.</sub>) S tényleg életmódja semmiben sem árulja el az aszketát. Szívesen elfogadja nem csak a bűnösök és vámosok ebédre való meghívását, hanem meghívatra elmegy a pharizaeusokhoz is; (Lc. 7,<sub>36.</sub> stb.) gyakrabban felkeresi Mária, Mártha barátnőit; megengedi azt, hogy a bűnös asszony az ő lábait drága kenőccsel megkenje (Lk. 7,<sub>37.</sub> stb.), sőt e luxusért, melyet tanítványai nem helyeselnek, még meg is dicséri azt. (Mt. 26,<sub>7.</sub> ff.) A traditio szerint lakodalmon is volt s nem engedé azt, hogy a vendégek bármiben is szűkölködjének. (János ev. 2.) Az éhségben, az éhezésben nem valami érdemszerző állapotot, cselekményt, hanem bajt lát, a mely miatt aggódik s melyet meg akar szüntetni. (A népnek a pusztában való tápláltatása.) Nincs mindebben az aszketának még egy vonása sem. A földiek, az érzékiek Istennek adományai, a melyek jóra fordítva felhasználandók, esetleg egy igaz jó érdekében mellőzendők. De magukban véve nem rosszak, eszközök a jóra. Csak ha a jótól eltekintve önczéluak: akkor rosszak.

Az érzéki én álláspontjával jár, hogy ezzel szemben minden szolgálai szerepű. Ezt czáfolja Jézus midőn

1. önmagát nem tolja előtérbe, mint a ki végett lennének az emberek. Ő ezt visszautasítja a leghatározottabban. Egyedül Isten jó, Istennek kell szolgálni s Isten országát szolgálva szolgálja gyógyítja, javítja sajátos hivatásánál fogva az embereket,

2. hogy nem is használ feltűnő eszközöket, hogy önmagát léptesse előtérbe, nem végez mutatós csudákat. hanem *mások* javáért végzi azokat s ha végzi: akkor is megtiltja környezetének, hogy ily külső eszközzel lármát üssenek az Ő érdekében.

Nem róla, hanem Istenről és Isten országáról van szó; nem érzéki, külső eszközökről, csudákról, hanem a hitről és a hitnek szeretetben érvényesülő gyümölcseiről van szó.

*Dr. Schneller István.*



## A párisi protestáns theol. fakultás 25 éves jubilaema és Sabatier Ágost.

Miként Mózes a halomig eljutott, az ígélet földre azonban, hová másokat vezérelt, nem léphetett, mert földi pályafutását isteni akaratból befejezte: úgy Sabatier Ágost is, a párisi egyesült protestáns theologiai fakultás nagyhírű tanára, a fakultás 25-ik jubilaris esztendejének határáig dolgozva-küzdve eljutott, aztán kiesett a toll a kezéből, beszédes ajaka elhallgatott, tovább nem mehetett s a 25-ik évben nem örülhetett az örülőkkel. Ám az élő örvendezők nem felejtkeztek meg az Úrban elcsendesült lelki vezérről. — Emlékezzünk meg mi magyarok is a theol. tudomány mivélésében dicséretes tevékenységű, a missió terén pedig épen kitűnő, noha úgyszólván csak maroknyi számú francia protestáns testvéreink párisi protestáns theologiai főiskolájáról, annak az 1902-ik évben ült örömnépéről s elhunyt jelesokról: Sabatier Ágostról.

Nézzük rövidesen magának a jubilaumnak lefolyását, a fakultásnak történetét s méltassuk Sabatier életét, műveit, főképen pedig theologiai gondolkodását. Előterjesztésünk közvetlenségét támogassák az eredeti francia források, melyekből merítettünk.

A jubilaem 1902. május végén folyt le<sup>1)</sup> s voltaképen nem is a főiskola negyedszázados fennállásának, mint inkább s csupán Strassbourgból Párisba való s 25 év előtt történt áthelyezésének emléke hozta össze a fakultás disztermében az ünneplő közönséget, melynek sorában megjelentek szép számmal protestáns papok, régi tanítványok, hitbuzgó világiak, továbbá a párisi kü-

---

<sup>1)</sup> Olvasd többi közt a „Témoignage“ c. fr. ev. lap leírását 1902. 23. sz.

lönböző fakultások, nemkülönben a schweiczi s a franciaországi egyéb prot. theologiai főiskolák képviselői stb. A diszülésen maga *Leygues* közoktatásügyi minister elnökölt. Szónokoltak és beszéltek: *Monnier*, a theol. tanároknak 25 esztendő alatt kifejtett hitébresztő s hiterősítő munkásságáról; *Stapfer* theol. dékánus méltatta főképen a tanításnak történeti módszerét; *Vaucher*, ki a párisi fakultásnak eleitől fogva kiváltképen dolgos ereje volt, a fakultás történetét adta elő; majd a többi theol. főiskolák küldöttei meg a régi tanítványok nevében is elhangzott üdvözetek után bezáró szót emelt a minister többi között ezeket mondván: „a fakultás a párisi egyetemnek dísze“ (la faculté fait honneur à l'Université de Paris) „Nem vagytok többé gazdátlan jószág, de dicsőn úszó hajó“ (Vous n'êtes plus une épave, mais le navire flotte aujourd'hui glorieusement), s végül megemlékeztén Sabatierről biztosította a fakultást a köztársasági kormány jóakarataról.

A mi a fakultás rövid történetét illeti, fogjuk össze szorosabbra azt, a mit maga Sabatier e dologban, dékánusi minőségben írt volt.<sup>1)</sup>

Az 1808-iki dekretum a többi fakultások sorában a prot. theol. fakultást is felállítani rendelé (institutua). E fakultás a régi Szent Tamás-féle alap felhasználásával Strassbourgban létre is jött öt tanszékkal, melyekhez a hatodik későbbben csatoltatott [a ref. dogmatika számára]. Hiresebb erők fényesb lángok voltak e tűzhelynél: Wilm, Matter, Bartholmess, Bruch, Reuss, Colani és Schmidt Károly; virágzott a főiskola egészen 1870-ig (porosz-francia háborúig), mely esztendő szétszórt tanárt s tanítványt egyaránt; Franciaország azonban nem hagyhatván veszni ez alma matert, Párisba hozta azt át az 1877-iki márczius hó 27-kén kelt dekrétummal; s bár eleintén ideiglenes helyen állott, később 1880-ban mai helyére az Arago boulevard 83. szám alá került s Jules *Ferry* akkori tanügyminister által rendeltetésének ünnepélyesen átadatott.

Már Strassbourgban vegyes volt, Párisban még inkább az

<sup>1)</sup> A „Le Chrétien Français“ 1902, 38. száma szerint.

lett, t. i. ág. hitv. ev. és ev. ref.; feles módra kezelve a két egyház által, mely vegyes (kettős) jellem vallásbeli türelemre szoktatta és szabad s részrehajlatlan tudományos felfogásra és gondolkodásra vezérelte a tanárokat, kik 6 fő s 4 mellék tan-széket (utóbbiakat *maîtres de conférences* címmel s jelleggel) töltöttek be; annak rendje szerint be van illesztve a fakultás a párisi egyetem keretébe s két tagja képviseli azt az egyetem egyetemes tanácsában (*Conseil général*); a theologiai hallgatók (*étudiants*) száma: 60–80; évfolyam van négy; első év előké-szítő év; a negyedik esztendő végén lelkészi pályára képesítő theol. *baccalaureátust* nyer a theológus, azután elérheti a theol. *licentiátusi* sőt a theol. állami doktori (hittudori) fokozatot is (*Doctorat de l'Etat*) újabb szóbeli és (latin meg francia) írásbeli vizsga útján, mely tudományos fokozat vagy ranggal jár a tanítási jog a fakultáson; azonkívül idegenek is megszerezhetik vizsga útján az úgynevezett *egyetemi* hittudorságot (*Doktorat d'Université*).

Anomaliának mondja azonban Sabatier a párisi prot. theol. fakultás létezését azon szempontból, hogy 1885 óta voltaképen úgy a róm. kath. mint a prot. theol. fakultások megrendszabályoztattak sőt félrevetettek (*furent condamnées*); róm. kath. állami theol. fakultás s tanítás nincs; a r. kath. papjelölteket püspöki semináriumok nevelik; az államilag kiképzettektől Róma megtagadja az elismerést és felavatást; a fakultásokat akaró 1808-iki törvény pedig fennáll. — A francia protestánsok azonban csak a fakultásban képezhetik ki papjaikat; nekik nincsenek püspöki semináriumaik, de mert a jogászok, gazdászok s orvosnövédekkel érintkezve tanulnak s nevelődnek sokkal szabadabb a szellemök, szélesb a látókörük s nem lesz kaszt-szerű az állásuk az életben sem, összhangba olvad működésük a többi művelődési tényezők hatásával és nem lesz antagonismus köztük s a laikusok között, s az államnak is mi más, ha nem ez az eminens érdeke?

A mi Sabatier életét s műveit illeti, elmondhatni e munkás férfiről, hogy a francia protestánsok szellemi nagyja volt, kire, mint kimagasló elődre bizonyára hivatkozni fognak a késő unokák is.

Az ág. hitv. ev. *Ménégoz* Ede, theol. semináriumi igazgató, tanár s lelkész az elhunyt Sabatiernek testi lelki barátja, régi kartársa s Sabatier halála után ideiglenes theol. dékánus, így bucsúztatja el az ev. ref. Sabatiert<sup>1)</sup>: a mi drága és nagy theologusunk (notre cher et grand theologien) Sabatier Ágost, főiskolánknak ereje s dicsősége vala (il a été la force et gloire de notre faculté) . . . halála nem egy könnyen gyógyuló sebet ejtett alma materünkön. Méltán és mélyen gyászolja őt az egész francia protestáns egyház, melynek fölszentelt hű szolgája vala; gyászolja a fakultás, melyet megifjított, megújított, megerősített s fénynyel övezett! . . . Hiányzik ő a tudománynak, melynek célját, az igazságot oly mohón kereste; hiányzik a honnak, különösen mint a Temps munkatársa, hol főképen a nemzeti nevelés kérdéseiben mutatta s éreztette erejét; s hiányzik végül theol. tanulóinknak, kiknek vezére s támasza volt, kiknek főleg a mai kritikus és fájdalmas időkben ő mutatta meg a hit igazi alapját. Irataiban az aggasztó problémák fejtve, lelkipásztori munkásságában a lelkiismeret szabadítva . . . jó barát, szíves kollega . . . áldás, áldás emlékére!“

A „Le Chrétien Français“ cz. lap direktora, a nevezetes liberális reformkatholikus vezérember, *Bourrier* András, volt r. kath. pap (ancien prêtre) dicsérvén a jubiláló párisi prot. theol. fakultást, mely ugymond 12 volt r. kath. papot nevelt ki a mi gárdánkból hálával emlékezik meg Sabatierről, kit ugymond B., liberalismusáért nagy rombolónak neveznek némelyek, pedig ő nagy építő volt. Sabatier történeti módszeréről azt írja Bourrier, hogy e módszer vezet el a hit igazi útjára. „Én tanítványaim hitét akarom megmenteni“ (Je veux sauver la foi de mes élèves), mondogatta Sabatier azoknak, kik őt, mikor a régi theol. nézeteket s módszereket döntögette, a hit rontójának tartották. Nem rontott, de megmentett minket, sokunkat, — úgy mond Bourrier — mert kiszabadított a hitetlenségből vagy pedig a romanizmusból, — ezért szerettük mi őt olyan nagyon!

<sup>1)</sup> Rapport sur les travaux de la faculté par m. le Doyen E. Ménégoz 1901.

Sabatier életének rajzát s műveinek sorát adjuk a következőkben.

Sabatier Ágost Lajos született Vallonban (Ardèche) 1839. okt. 22-ikén. Montaubanban és a német egyetemeken tanulta a theológiát. 1864-ben aubenas-i lelkész lett; 1866-ban letette a theol. licentiátusi vizsgát s két év múlva alkalmazást nyert a strassbourgi theol. fakultásnál előadván a ref. dogmatikát. 1870-ben a theologia doktorává avatták. 1870—71-ben részt vett maga is a honért vívott nagy harcban lázas tevékenységgel (organisa une ambulance). A háború lezajlása után Strassbourgba tért, onnan kizavartatva Párisba ment, hol azután 1877-ben kinevezték az ev. ref. dogmatika tanárának az ujonnan alakított, azaz Strassbourgból Párisba telepített egyesült prot. theol. fakultáson; 1895 óta egészen 1901 április 12-kén bekövetkezett haláláig a fakultás dékánusa volt. Eltemették, a hol született, Vallonban.

Sabatier művei (a cím magyar fordításában) ezek: Jézus Krisztus személyéről való tanubizonyosság, 1863; Tanulmány Jézus Krisztus életének forrásairól, 1866; Názarethi Jézus, 1867; Pál Apostol, 1870, 1871 (2-ik kiadás), 1876 (3-ik kiadás); Taniturne Vilmos, 1872; A nők befolyásáról a francia irodalomra, 1873; A theologia szelleméről, 1878; a szellem (de l'esprit) héber fogalmáról, 1879; János jelenéseinek irodalmi eredete, 1888; A dogmák belső élete, 1890 (németül is megjelent); A vallási ismeret bírálati teoriájáról való tanulmány, 1893 (németül is); A vallás bölcsészeteének vázlatja, 1897 (megjelent számos kiadásban, s német, angol és svéd fordításokban); A vallás és a modern műveltség, 1899 (németül is megj.); A kiengesztelés (expiatio) tanáról s annak történeti kifejlődéséről, 1901; kéziratban maradt: a tekintély vallásai és a szellem (de l'esprit) vallása; dolgozott azonkívül a következő lapok s folyóiratokba: Temps, Journal de Genève, Encyclopédie des sciences religieuses, Revue chrétienne, Revue critique, Revue de théologie et de philosophie stb. továbbá egyik alapítója volt az Annales de bibliographie théologique-nek; kitüntetése kettő volt: Officier de l'Instruction publique és Officier de la Légion d'Honneur.

Vázolva így nagyjából Sabatier életét s művei sorát:

kisértsük meg még — Ménégoz szellemi társaságában is<sup>1)</sup> — egy kevésbé behatolni Sabatier theológiájába.

Két főkérdés foglalkoztatta Sabatiert: az *igazság* s az *üdv* kérdése. Tudatlanság s tévedésre vonatkozik az első, bűn és szenvedésre a másik, mert ezen bajok alatt nyög az emberiség. Sabatier, az ő sajátos szellemének járása (tournur) szerint inkább az első problémával bajolt, bár azért a másodikat sem tévesztette szem elől, de mint kiváltképen intellektuális theologus a bűn káránál élenkebben érezte azt a rosszat, mit a tudatlanság és tévedés okoz.

Sabatier fáradhatlanul kereste, kutatta az igazságot, első sorban a *vallásit* s e mellett a történeti, lélektani s bölcsészeti tudományos igazságot a vallásihoz való viszonyában.

*Alapjában meg lévén győződve az igazi tudomány és az igazi hit egységéről: egész erejét a hitnek és a tudománynak a theológiában való kiegyeztetésére szentelte. Megtámadhatják, kétségbe vonhatják a megoldás sikerét, de annyi áll, hogy e kiegyeztetés volt életének nagy és főmunkája.*

Egyik főtétele, hogy a keresztyénség történeti vallás (le christianisme est une religion historique), mely, mint vallás isteni és örök, de történeti elemeiben fejlődésnek alávetett; esetleges (contingent) és ideiglenes (transitoire). Azért különbség s elválasztás (triage) teendő a keresztyénségben annak vallási és profán elemei között.

A katholicizmus és az orthodox protestantizmus — úgymond — az utóbbit (a profánt), a rationalizmus meg az előbbit (a vallásit) nem méltányolja kellőképp, s ez a tévedésök. Első kettő a keresztyénséget nem a maga teljes lényegében, hanem történeti nyilvánulásaiban (manifestations historiques) nézi s látja, azaz a dogmákban, vagyis mint természetfeletti, változhatatlan (immuable) tény el- s kivonja a történet egyéb tényeinek esetlegességei köréből (soustrait à la contingence des autres faits de l'histoire). Viszont meg a rationalizmus tévedése abban áll, hogy a keresztyén vallás természetfeletti jellegét félreismerve

<sup>1)</sup> V. ö. Rapport . . . .

nem lát e vallásban mást, mint az ember gondolkozásának s elmélkedésének termését.

Sabatier mindkét „tévedés“ ellen síkra szállt. Megtámadta mindenelőtt minden orthodoxia főtételét: az egyház infallibilitását.

A r. kath. egyház ez infallibilitást nyíltan be is vallja s itt az egy a római pápa csalatkozhatlanságával. E dogma azonban ellenkezik a krisztusi tanítással s csupán az idők folyamán alakult ki úgy, hogy az egyszerű püspöki intézmény isteni jellegűnek deklaráltatott. A fegyelmi tekintély vallási tekintélylyé módosult, s ki ennek alá nem veti magát, örök kárhozatot érdemel.

A prot. theologusok idővel ugyan az egyház infallibilitása helyébe a Szentírását állították fel, Sabatier azonban ezen tekintélyt is erős bírálat alá vette és kifogásolta.

Mind a r. kath. mind a prot. felfogás — Sabatier szerint — *tévedés*,<sup>1)</sup> mert félreismeri a keresztyénség történeti jellemét s követeli, hogy az egyház ki legyen véve a szellemi élet tulajdon-ságai alól. A Sabatier-féle theologia kimutatni iparkodott ezen dogmatikai előítéletek s rövidlátás tévedéseit s bizonyítja, hogy a Szentírás könyveinek is megvan a magok genesisise, története, hasonlóan a profán művekhez. A bibliai bírálat jog és kötelesség, s eljutunk az igazsághoz, ha élünk e joggal s teljesítjük e kötelességet.

Midőn azonban a Sabatier-féle theologia megingatja, rontja — mondjuk: lerontja — ilyenénképen az egyház és a biblia nagy tekintélyét, az aggóddó vallásos lelkek méltán kérdik, hogy: „mindezek után mi marad meg?“ (Mais après cela, que reste-t-il?)

<sup>1)</sup> De honnan tudja Sabatier, hogy ez tévedés? Tudhatja csak eszéből s eszével, s ha igen, akkor theológiája — szerény nézetem szerint — rationalistikus. A prot. orthodoxia a szent Írásra, a r. katholicizmus a pápára hivatkozik, ott az Ige, itt a pápa a döntő tekintély és Sabatiernél? Más nem lehet, mint a történeti módszerekkel s a dogmák fejlődésével bajoló ész, emberi ész, az ő esze! Vagy tán a szív, a lélek? mint a pietistáknál, kik azonban Sabatierféle problémákon nem török fejöket? — Egyszóval Rómában a pápa, Sabatiernél — úgy látszik — az ész uralkodik. S itt e ponton e kettő (Róma és Sabatier) közelebb állanak egymáshoz, mint Sabatier és a bibliás orthodox protestantizmus! Nem úgy van-e?

A kérdésre a liberális árnyalatu protestáns részről két felelet hangzik (az erős orthodoxoknál e tekintetben nincs kérdés, mert ők belenyugosznak az infallibilitásba, de a nem erős orthodoxok két irányba mennek); Sabatier megtámadta mindazon két irányt.

Egyik a szelidített, enyhe (mitigée) orthodoxia felelete. Ez a se hideg se meleg irány némelyekben enged, némelyekben nem; nem hisz fenti infallibilitásban, de általa vezérelteti magát; a szent háromságról, a csodákról, a Krisztus testi feltámadásáról, az örök kárhozatról, az isteni kiengesztelődésről orthodox egyházi tanellenes állításokat kockáztat, a Szentírás könyveinek hitelességéhez hozzászól tamáskodva. Ugyancsak ez iránybeli theologusoknál észlelünk olyanokat, kik a biblia infallibilitásával szemben a Krisztus csatkozhatlanságát állítják és hangsúlyozzák a nélkül, hogy észre vennék eljárásuk veszedelmét, mely abban áll, hogy gyanuba fogván az Ige szövegét, gyanuba veszik magát Jézus Krisztust is, kiről szól épen az Ige szövege! Őrizkedjünk az eretnokség felé evező ezen következetlenségtől!

Másik felelet a rationalismus megoldása; ez ellen is síkra szállt Sabatier. A rationalismus — úgy mond — a vallást az emberi észből vezeti le, a helyett, hogy azt az isteni kijelentésből származtatná. A módszer és maga az okoskodás ez: ész lévén a vallás kriteriuma, világos dolog, hogy: a mi az észszel megegyezik, elfogadható, a mi meg nem egyezik, elvetendő; az észbeli igazság a vallási szabály. Alapjában a rationalismus a vallást bölcsészetté alakítja át, s ezt a ferdeséget támadja Sabatier legáltalóbban a vallás és philosophia közötti lényeges különbség kimutatásával. De megtámadja nemcsak a tiszta rationalismust, hanem a régi s új scholasztika theologia semi-rationalismusát is, azaz dogmatismusát. „Senki sem állt Sabatiernél távolabb a rationalismustól“ (Personne ne fut moins rationaliste que Sabatier), mondja Ménégos Sabatierről, kit erősen véd e ponton s azt állítja, hogy a vádlók e részben nem mélyedtek bele Sabatier theológiájába. Sabatier a vallás otthonában és szentélyében megbizhatatlannak találta az észet, melyre a kijelentés nem hat.

Sabatiernél a vallás ideája teljesen összevegyül az isteni



kijelentés ideájával. Igaz, hogy ő nem orthodox elmélet szerint külső kijelentést tanít, de hiszi és vallja *az Isten lelke belső tanúbizonyosságát az ember lelkében* (le témoignage interne de l'esprit de Dieu immanent dans l'esprit de l'homme). E bizonyosság (témoignage) immanens. Isten mindenütt jelen van, tehát az emberi lélekben is; lelkünkre s lelkiismeretünkre való hatása (actio) szüli meg a vallási érzést, s ez érzésnek megnyilatkozása (manifestatio) az *imádság*, vagyis — így hangzik a tétel — a *vallás imádság* (*La religion, c'est la prière*).

A belső tanúbizonyosság a mi vallási meggyőződéseink utolsó oka; csakhogy e meggyőződéseket mi vizsgáljuk, itéljük, javítjuk, kiegészítjük s innen folyik a köteleesség, hogy az isteni lélek „manifestációit“ tanulmányozzuk a történetben és ha valami s valakit, úgy e tanulmányozás kötelezi mindenelőtt a theologust, ki csak így nyerheti el fáradozása édes jutalmát, mely abban áll, hogy felismeri az igaz istenismerethez vezető utat.

S miként a paedagógia reciprocitáson épül, s miként a művészetben az érzés szüli a művet, a mű pedig visszahat ébresztőleg, termékenyítőleg, tisztítólag az érzésre, úgy van az ember az ő vallási érzéseivel. Mikor az ember — úgymond Sabatier — vallási benyomásait, érzéseit, eszméit szavakban kifejezi, avagy tettekben mutatja: e szavak s tettek nem az az érzés vagy idea maga; azok csak ruhák, képek, alakok, *symbolumok*. Épen úgy, mint mikor Istent atyának, bírónak, királynak, sziklának, várnak, paizsnak stb. mondjuk, ez azt jelenti, hogy e szikla, vár stb. csak formula, jelentés, minta, alak, *symbolum*, *symboluma* az ideának, mely formula megszületett bennünk az Isten szent lelkének belső tanúbizonyossága folyamán. *Azért minden vallási minta symbolumi minta; a dogmatika maga pedig egy nagy symbolismus* (eredeti kifejezés szerint: „toutes les formules religieuses sont des formules symboliques; la dogmatique elle même n'est qu'un grand symbolisme“). Ime a Sabatier iránya és álláspontja: a vallási *symbolismus!*

A vallási *symbolumok* az esetleges dolgok rendjébe tartozván, belépnek a történeti mozzanatok sorába s alávétvék a történeti fejlődés törvényének. Innen a dogmák fejlődésének theoriája, hol

oly mester Sabatier, ki általán a történeti és a bibliai kritika terén jeleskedik. Itt teljesíté az Isten képére teremtett ember eszének törvényes kötelességét, de soha nem — úgy mond Ménégoz — a theologiai rationalismus értelmében.

S nem fogadta bár el az egyház infallibilitásának tanát, sem a Szentírás betűszerinti inspiratióját, azért nem kevésbbé hisz az isteni gondviselésben, hisz azonban szabadon s nem a a theol. doktrinairék módja szerint, kik az isteni gondviselést is szolgaságba viszik, azaz úgy képzelik, hogy az csak az általok szabott határok közt mozoghat.

A tudás a hittel egyesítendő — úgymond Sabatier — a Szentírásban pedig az örökbecsü az esedékestől s a változótól elkülönítendő, s ezt Sabatier meg is tette — Ménégoz szerint — a gondolkozás ritka hatalmával, szem előtt tartva Jézus Krisztus tanítását s az embernek történeti jogát és vallási itéletét.

Jézus Krisztusban Sabatier elismerte — vallás- s erkölcsileg — az Istennek az emberben való tökéletes kinyilatkoztatását s vallja, hogy — tekintet nélkül az istentiszteleti alakra s theologiai véleményre — Krisztus *evangyéliomának lényege a hit által való üdvözülésnek örömhíre s hirdetése* összekötve részünkről bűnbánattal s szívünk Istennek való teljes odaadásával.

Ime az *igazság s üdvörl* való tanítás; ime Sabatier theologiája nagyjából vázolva.

*Krupec István,*  
honti ev. alesperes.

## Lapszemle.

The Expository Times. 1902. Decemberi szám.

*James Hastings* a legmelegebb hangon ismerteti néhai Davidson A. B. tanár egyházi beszédeit és Chantepie de la Saussaye könyvét, amelyet a régi teutonok vallásáról írt. Aktuális jellegű cikk *Sayce* oxfordi assyrológusé, aki a Delitzsch-féle „Bibel und Babel“ ügyben úgy nyilatkozik, hogy „a Genesis írója előtt ismeretes volt ugyan a teremtésről szóló babiloni elbeszélés, de annak mythologiai és polytheisztikus elemeit szándékosan mellőzte.“ *Cobb W. F.* ismerteti Harnack Adolf új művét (Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten) s úgy nyilatkozik, hogy Harnack az őskeresztyén missiókra vonatkozó helyi és idői adatokat remekül állította össze.

1903. januári szám.

*Bond Henrik* woolwichi könyvtáros azt tapasztalván, hogy „a biblia iránt napról-napra nagyobb érdeklődéssel viseltető angol közönség“ nincs kellőleg tájékozva a legjobb bibliai commentárok felül, a legnevesebb 60 angol theologust megszavaztatta ez ügyben, megkérdezvén tőlük, hogy a biblia mindegyik könyvét ki magyarázza legjobban 1. tudományosan, 2. népszerűen. A legtöbb szavazatot nyert művek: Sanday és Headlam 50 (római levél), Westcott 47 (hébererekhez írott levél, János evangéliuma), Smith 46 (Esaias) szavazattal.

*Kirkpatrick A. F.* a cambridgei egyetemen a héber nyelv tanára cikkének címe: „A modern kritika és annak befolyása a theológiára.“ A következő eredményekre jut: 1. A szövegkritika meggyőző bennünket, hogy a biblia szövegében sok hiba van. 2. A nyelvészet azt mondja, hogy sok bibliai hely magyarázata kétséges. Sok szó értelme vita tárgya; a fordítás sok helyütt nem adhatja vissza az eredeti értelmet. 3. A történeti kutatás azt bizonyítja, hogy az ó. t. sok könyve inkább eszményített,

mint valóságos tükre a zsidó nemzeti életnek. 4. A régészeti és összehasonlító vallástörténeti kutatások eredménye azt bizonyítja, hogy Izrael vallása a semiták ősvallásából sok elemet megtartott, a körülakó népek vallásával sokban egyezett, s hogy mindazon népek nagy befolyással voltak rá, amelyekkel történelme folyamán érintkezett. Meg kell tehát ezek alapján változnia 1. a kijelentésről szóló tannak. Amint a világteremtése nem 6 közönséges nap műve, hanem korszakoké, úgy a zsidó monotheismus tana is nem egyszerre jött létre, hanem fokozatosan. 2. A prófétákra vonatkozó nézetnek. A mai tudomány se akarja kissebbíteni, avagy tagadni a próféták jóslásait, de nem erre fekteti a fősúlyt, hanem a próféták erkölcsi jelentőségére. A próféták örökkévaló elveket magyaráztak a mulandó idő nyelvén. 3. Az ihletésről szóló tannak. Ma már nem tulajdoníthatunk egyenlő értéket és tekintélyt az ó. t. minden részének s nem beszélhetünk többé annak csalhatatlanságáról. Igaz ugyan, hogy az ó. t. Istennek Izraelhez és Izrael által tett kijelentését tartalmazza, de azt se felejtjük, hogy az egyház az ó. t.-ot századokon át egy nagyon tökéletlen fordításból ismerte. A kutatások eredményei által a theologia 1. szabaddá lett, 2. mélyült, 3. erősödött. Ma már nem kell a meg nem egyező helyek egyeztetésével vesződnünk. Ma a legnyiltabban elismerhetjük, hogy az ó. t.-ban előforduló erkölcstelenségek, barbárságok a vallási fejlődés alacsony fokára utalnak. A be nem teljesült jóslatok ma már nem hoznak bennünket zavarba. A részletekről nyugodtan eltekinthetünk a központi igazságokra. Tudományunk ma mélyebb, mint régen, mert Isten szeretettel és komolysággal a betűtől a lélekben, az ígétől a hirdetőhöz, a külső részletektől az alapot képező szellemi igazságokhoz vezet vissza. Mi csak az Úr példáját követjük ha az ó. t. tanítását alkotó nagy elvekre összpontosítjuk figyelmünket. (Máté 7. 12, 22 40.)

Közli: *Balogh Elemér.*

Zeitschrift f. d. ntl. Wissenschaft. 1902.

2. szám.

*Dobschütz, Der Process Jesu nach den Acta Pilati.* E mű czime tulajdonkép *ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.* Tehát ez volna a jegyzőkönyv, illetőleg a hivatalos jegyzőkönyvnek a synedrium részére készített mása. Írójáról Nikodemus evangéliumának is nevezik. Származását megvilágítja a latin czime: *Gesta salvatoris domini nostri J. Chr. quae invenit Theodosius Magnus imperator in Jerusalem in praetorio Pontii Pilati in codicibus publicis.* A munkának három része van. Az első 1—11 c. a tulajdonképpeni pör. A második 12—16 c. a synedriumnak Jézus hiveinek üldözése tárgyában folytatott tanácskozását és a feltámadás konstatálását beszéli el. A harmadik 17—27 c. két feltámadottnak a hiradása Jézusnak az alvilágban végzett dolgairól. A két utóbbi rész a mű előszava szerint úgy került az elsőhöz, hogy Pilatus érdeklődött a dolgok további alakulása iránt is, ezért azt is leíratta és levéltárába tétette. Világos, hogy eredetileg csak az első rész volt az *Acta Pilati*, a melyhez Dobschütz szerint csak 425-ben csatolták a másik kettőt. Az eredeti rész talán Eusebius korából való, s valami jogász szerkesztette azt meg a synoptikus evangéliumok s különösen Lukács alapján abból a czélből, hogy Jézus pörét a római jogszolgáltatásnak mindenben megfelelőnek tüntesse fel. Vizsgálat alá véve az egész előadást, igyekezik kimutatni, hogy a negyedik század jogszolgáltatásának megfelelő íormák között mozog az egész tárgyalás. De Dobschütz nem tartja az evangéliumi anyag gazdagodásának ezt az egész feldolgozást. Jézus képe se emelkedettebb, mint pl. a megfelelő apokryphusokban, mert Pilatust nem Jézus személye nyeri meg, hanem a körülötte történt csodák. Jézus beszédei is teljesen értéktelenek.

*Mommsen Th., Die Pilatus-Acten* czimen u. a. folyóirat 3-ik számában felvilágosítást és czáfolatot fűz Dobschütz fejtegetéséhez. Elsőbb is a mű szerzése idejét nem engedi azonosítani az előszó szerzésének idejével. Ezt Ananiás írta 440-ben, de

aligha igaz, hogy a héber eredeti is a kezében volt, a mint ő mondja. Az eredeti irat a második században keletkezhetett. Mommsen szerint kétségtelen, hogy Jézust csakugyan a zsidó nép törvényszéke ítélte halálra s a procurator ez ítéletet az akkori jogi szokás szerint csak jóváhagyta. Hogy ez nem történhetett kihallgatás nélkül, az természetes. A synoptikusok előadását tehát hitelesnek tekinthetjük. A Pilatus-acta oly idő terméke, amelyben a zsidóknak már nem volt önálló törvénykező joguk, mert Pilatussal hozatja az ítéletet. Így aztán az általa adott kép történetileg hamis. Dobschütznek tehát ez alapon levont következtetései tévesek. Mommsen szerint a mű szerzője a római törvénygyakorlatot egyáltalán nem ismerte. Több példával bizonyítja ezt. — E vizsgálódás örvendetes eredménye az, hogy Mommsen szerint a synoptikus evangéliumok Jézus pörét történetileg híven adják elő.

*Köstlin H. A., Das Magnificat Lk. 1, 46--55. Lobgesang der Maria oder der Elisabeth?* A mit Völter, Jacobé, Harnack contra Durand és Bardenhewer legújabban vitatnak (1896—1902), liturgikus adatokkal bizonyítja, hogy a hymnust eredetileg olyannak tekintették, melyben Erzsébet Máriát magasztalja.

*Nestle, Bethesda.* Arra utal, hogy már a 17. században is voltak a bibliának olyan kiadásai, a melyekben ez elnevezést, a mint azt a szó jelentése is kívánja, nem a tóra magára, hanem a tó partján álló öt csarnokos házra vonatkoztatták. S tény, hogy ha e két szót *προβατικῆ κολυβήθου* aljótával írjuk, ez iránt minden kétség eloszlik. — Csak az a kérdés, történetileg helyes-e ez az eredmény? Erre nézve érdekes egybevetni u. a. folyóirat 4.-ik számában *Furrer, Das Geographische im Ev. nach Johannes* cz. cikkének idevonatkozó adatait. Ján. 5, 2-től kezdve van szó a Bethesdáról. Neh. 3, 32. 12, 39-ben meg van említve a juhok kapuja, mely a szentély nyugati oldalán volt, a mai Báb el-Kattanín táján. E kaputól 40 méternyire van az 'Ain es-Sefa = gyógyforrás. Ehhez mintegy 30 méteres lejtőn juthattak el. A medencze körül, melybe lövelve jött a víz, voltak a csarnokok. Ezekre együttvéve vonatkozott a Bethesda elnevezés.

## 3. szám.

*Andersen Axel, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr.* Befejező része a második szám hasonló tárgyú cikkének. I. Kor. 11, 20-34.-ből indul ki, mert, szerinte, ez a leghitelesebb szöveg, s mert itt még *κριακὸν δεῖπνον*-ról van szó. Kifejti, hogy az úrvacsorát Pál nem tekintette egyébnek közönséges együtt-étkezésnél. S ép ez együtt-étkezés teszi azt úrvacsorává (11, 30-34 v. ö. 20-21). Mert csak így létesül a *σῶμα* = *ἐκκλησία* = *ὁ Χρ.* A *εἰς τὸν διακρίειν* = önmagát a test tagjául tekinteni. A *σῶμα διακρίειν* = *τῆν ἐκκλ.* Az *ἀξίως* az együttes étkezésre vonatkozik. Aki ez ellen vét, az ítéletet von magára, hogy nem becsüli meg az Úr gyülekezetét. A pohárnál is a szövetség a fő és nem a vér. Így tehát ez a mondat: *ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου* = vétkezik az Úr gyülekezete és szövetsége ellen. A *τὸ ἵπερ ὑμῶν* szerinte nem tartozik a szövegbe. — A *ποιεῖν* nem azt jelenti: ezt cselekedjétek, hanem ezt áldozátok. Ezért hozza Pál az újszövetség ez áldozatát oly szoros viszonyba az ó szövetségi és a pogány áldozattal. Így hát a *τοῦτο* nem az *εὐχαρίστειν* vagy a *κλάσειν*-re vonatkozik, hanem a *τὸν ἄρτον*-ra, ezért nem is így fordítandó: *így*, hanem *ezt*, tehát az első esetben is a kenyérre mondotta ezt Jézus. Andersen szerint tehát Pálnál nincs az úrvacsorának szentségi jellege, sem nem vonatkozik az a paschara. — A synoptikusok mai szövegét is betoldásokkal bővelkedőnek tartja. Meg is javítja s egészen átalakítja úgy, a mint szerinte annak lennie kellett. Ily módon aztán ugyanazt az eredményt éri el, a melyet Pálnál kimutatótt. — Bizonyítása körébe vonja Acta 2, 42-46. és a *Μιδάγγη*-nek *κλάσις τοῦ ἄρτου*-ját is. Hasonlókép tanúságul hívja Ignatiust és Justinus Martyrt is. — Szerinte az úrvacsora alakulásában a következő négy fokozatot állapíthatjuk meg: 1. A *κλάσις τοῦ ἄρτου* rendes étkezés, áldozat volt a zsidók szokásának megfelelőleg. Mellette élt a Pál által alapított *δειπνον κριακὸν*, melynél a kenyér symboluma a Kristus testének, a gyülekezetnek, s az áldozással e testben való részesedésnek

adtak kifejezést. Ennek alapját a pogány társulatok lakomáiban és a mythra-mysteriumokban találhatjuk meg (!!). 2. Ignatius agapéja, mely egészen Ján. 6. alapján áll és Jézus ensarkosására vonatkozik. 3. Justinus Martyr eucharistiája, melyben a kenyér és a bor nem közönséges eledel, hanem a testté vált Krisztus teste és vére. Az úrvacsorát a keresztyének paschájának tekintették. Ebből az időből valók az interpolatiók (!!). 4. Tertullian sacramentum eucharistiae és Cyprian sacramentum sacrificii dominici-ja. — Azt hiszem, az ilyenféle hypothesisekhez nem kell magyarázat, mert törléseivel és önkényes következtetéseivel maga mond le a komolyan vevés igényéről.

*Corssen, Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse.* Vitatja, hogy Clemennek a 666-ról adott magyarázata meg nem állhat, mert az ἀριθμός ἀνθρώπων szószerint veendő. De azért ő se állítja, hogy valaha meg lehet oldani, kire vonatkozik hát ez a szám?

*Preuschen, Die neue Pariser Evangelienhandschrift.* Az Omont által felfedezett és 1900-ban közzétett rendkívül díszes evangéliumi töredékről, a mely a 6-ik századból való, azt mondja, hogy annak csakis művészi értéke van, de az újszövetségi szövegkritikára semmiféle jelentősége nincs.

#### 4. szám.

*Furrer, Das Geographische im Ev. nach Johannes.* Keresztelő János Ján. 1, 28. 3, 26. 10, 40 szerint nem ἐν τῇ Ἰορδάνῃ, hanem Πέραν τοῦ Ἰορδάνου keresztelt és pedig nem Bethabarában, hanem Bethaniában. Ezt a nevet Eusebius Βορβία ἢ καὶ Βοτειεῖν nevezi. Jós. 13, 26-ban említve van Gad törzsének Betonim nevű községe, melyet a ma romokban heverő Betâne városában találunk meg a Wadi Abu Muhairon északkeletre Sallon (es-Salt) mellett. Jerusalemtől 12 óra járás. — 2, 11. Κανᾶ. — 3, 22. A zsidó tartomány Korea mellett keletről nyugatra húzódott, északon Akabbát érintve. — 3, 23. Αἰνῶν, ἐγγὺς τοῦ Σαλείμι. Nem a Samariához tartozó Machua síkság Sâlim-ja értendő ezen, a melytől Ainûm három órányira van, hanem a Jerusalemtől északkeletre két órányira fekvő s vízben



rendkívül gazdag 'Ain-Fára, melytől nem messze van egy sziklás rész Wadi Selám néven. — 4, 5. Sychar, az Ebal lábánál, mai neve 'Askar. — 5, 2. Bethesdát lásd fentebb. — 6, 1-24. *θαλάσση τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος* kitétel csakis a 2-ik századtól kezdve használatos. Ezért Ján. 21, 1. sokkal későbbi, mint az ev. többi része, s a Tiberiados szó belőle került ide is. A hegy, melyen a vendéglés történt, a tó déli részén a Gennesar síkságból emelkedő 300 méter magas fensík. Gazdag florája volt (6, 10). Az étkezés után Jézus „ismét“ a hegyre vonult. Ez úgy értendő, hogy egy emelkedése van még ennek a fensíknak, oda ment, míg a tanítványok a tóhoz mentek le. — 8, 20. A kincstár mellett a Salamon tornácza értendő. — 9, 7. Siloam = Siloach, a város fala mellett. — 11, 1. A pereai Bethania 15 stadium volt Jerusalemtől. — 11, 54. Ephraim, északkeletre Betheltől, ma Taijibe. — 12, 21. *Βηθσαιδα τῆς Γαλιλαίας*. Mivel Galileának a Jordán volt a határa s az e nevet viselő Julias helységet csak a 2-ik században csatolták Galileához, fel kell tennünk, hogy ez az elnevezés a 2-ik századból való. —

*Rauch, Bemerkungen zum Markustexte.* Mk. 1, 40-45. 6, 29-31. 14, 12-17. közelebbi vizsgálatába bocsátkozik. Az elsőről nem mond semmi lényegeset. A második helynek a syrsin felhasználásával adja meg a magyarázatát úgy, hogy 6, 45-tel hozza szoros összefüggésbe. Szerinte ugyanis arról van szó, hogy a mikor a Herodes által politikai s nem családi okokból megöletett Keresztelő Jánosnak a halála hírért meghozzák Jézushoz a János tanítványainak kiküldöttei (= *οἱ ἀπόστολοι*), akkor Jézus a nehéz helyzetet teljes veszedelmében átértve, azt tanácsolja a János tanítványainak, hogy egyelőre térjenek ki a netalán őket is fenyegető baj elől s vonuljanak el a pusztába. Illetőleg ő maga is velük együtt elvonul. Ezért a 6, 31-44 megszakítja az összefüggést, mert a gyors elvonulás a Jézus tanítványainak távolléte miatt a János tanítványaival, a 6, 45-ben van elbeszélve. — Ha a 6, 29-31-ra vonatkozó történeti háttér megáll is, de a 6, 45-tel való összekötést semmiképp se tarthatjuk helyesnek, mert ott oly szakasz kezdődik. a mely-

ben a szereplő személyek nem a Keresztelő tanítványai. — A harmadik helyről azt állítja, hogy az csak kései beszúrás abból az érdekből, hogy Jézus utolsó vacsorájának, melyet Bethaniában költött el, a szent városba való helyezése és a paschával való összekötése által nagyobb jelentőséget tulajdonítsanak. — Ez pusztá hypothesis.

Közli: *Raffay S.*

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von  
B. Stade. 1902. 22. Jahrgang.

*Matthes J. C.* (Amsterdam). *A zsoltárok és a templomi cultus.* Általános a meggyőződés, hogy a zsoltárkönyv a második templom énekeskönyve volt és hogy az egyes énekeket a gyülekezet a cultussal kapcsolatban liturgikus czélokra használta. M. a zsoltárkönyv e jellemével összefüggő néhány vitás pontot tesz megbeszélés tárgyává. 1. Vajjon a zsoltárok szerzői a priori templomi használatra készítették énekeiket vagy pedig az eredetileg magántermészetű költemények csak utólag a gyűjtemény és a cultusnál való alkalmazás révén váltak a gyülekezet énekeivé? A kérdés mondhatni azonos a zsoltár-exegesis régi és sokat meghányt-vetett problémájával, hogy a számos zsoltárban előforduló egyes szám első személy a közösségről vagy a költemény szerzőjéről értendő-e?<sup>1)</sup> M. nem mer dönteni. Bár nem valószínű, mégis lehetséges, hogy vannak zsoltárok, melyeket szerzőik nem a cultusnak szántak s melyekben nem a gyülekezet, de az illető költő érzelmei jutnak kifejezésre. 2. Eltérők a nézetek, hogy a zsoltárookban

---

<sup>1)</sup> Smend a Zeitsch. f. alt. Wiss. 1888. évfolyamában (p. 49–147: über das Ich der Psalmen) részletesen kifejtette azon véleményét, hogy minden egyes „én“ a zsoltárookban a gyülekezetre vonatkozik. Smend felfogását követi Baethgen (Die Psalmen, 1892). Duhm ellemben (Die Psalmen 1899) az „individuális“ értelmezés mellett foglalt állást.

lépten-nyomon felhangzó vágyakozás a templom, a szent hegy, az előcsarnokok, a szentély után szószerint veendő avagy az szellemi értelemben csupán az Istennel való közösségre vonatkozik-e? M. a vitás zsoltárhelyek (84<sub>,4-5</sub> 15, 27<sub>,4</sub> 73<sub>,17</sub>) vizsgálata alapján arra az eredményre jut. mire már 1897-ben B. Jacob is jutott, hogy mindenütt, hol a zsoltárkönyvben a templomról, a szentélyről, oltárról és előcsarnokokról, a Jahve sátrában vagy a Cion hegyén való időzésről van szó, e kifejezéseket Jerusálemről illetve a tényleges cultusról kell érteni. Az ellenkező felfogás elvetendő. 3. A zsoltárok exegesisében folyton visszatér az az állítás, hogy vannak cultusellenes zsoltárok (40<sub>7-9</sub> 50<sub>3-14</sub> 23. 51<sub>18-19</sub>), melyek az áldozást nem ajánlják, sőt a kultikus cselekmények ellen nyíltan polemizálnak. Ha ez állítás igaz, érthetatlenné válik a gyűjtők eljárása, kik, mint az exegeták általánosan elismerik, ép a cultus szolgálatába kívánták gyűjteményöket helyezni. M. szerint az állítás téves és a tévedés a fenti versek helytelen értelmezéséből származik. A. 40. és 51. zs. háttérét oly nyomasztó politikai viszonyok képezik, melyekben a gyülekezet nem tehet eleget kultikus kötelességeinek. Azért Isten most eltekint az áldozatoktól, nem mintha nem kívánná, de mert most lehetlenség azoknak bemutatása. A viszonyok változásaig Isten megelégszik a bűnbánattal, a megtört szívvel, az imával és a thóraolvasással. Az 50. zs.-ban pedig a nyilvános áldozatokon kívül a magánáldozatok, a thóda és a neder, fontossága és haszna van a gyülekezeti tagok figyelmébe ajánlva. Ily magyarázattal az említett ellenmondás teljesen megszűnik.

*Hochfeld* (Frankfurt a. O.). *A Hanukka-ünnep keletkezése*. A Hanukka ünnepről szóló tudósítások I. Makk. 4, 36-59 II. Makk. 10, 1-8 Jos. Ant. XII. 7, 6. 7-ben és a Talmud és Midrás néhány szétszórt helyén található. Minde források megegyeznek abban, hogy a Hanukka a makkabeus szabadságharcz idejében keletkezett és hogy a templom megtisztításával áll kapcsolatban. A dátum (Kislev 25), az ünnep tartama (8 nap) szintén mindannyiuknál azonos. Eltérnek azomban a források egymástól az ünnep jellemét és formáját illetőleg. Az I. Makk.-

könyv szerint a Hanukka pusztán történeti emlékünnepp. Judás és társai legyőzve Lysiaszt (164 Kr. e.) felvonultak a Cionra, a szentélyt megtisztították, az új áldozati oltárt felavatták, ennek örömére 8 napon át ünnepet ültek, majd elrendelték, „hogy az oltár felavatásának (= Hanukka, *εγκαίνισμος*) napját évről-évre a maga idején, vagyis Kislev hó 25-ikétől kezdve 8 napon keresztül vígsággal és ujongással meg kell ünnepelni.“ Az ünnep ritusáról e tudósítás semmit se mond. A II. Makk.-könyv viszont úgy tünteti fel a Hanukkát, mint a sátorünnepnek, a sukkotnak egy másik alakját. A Hanukka a Kislev (9-ik) hóban tartott sukkot<sup>2)</sup>. Ennek folytán az ünnepi szokásokat is olyanoknak írja le, a milyenek sukkotkor divatosak. Judás és társai „lombbal ékített botokat, szép galyakat, pálmaágakat hordtak és magasztaló énekeket énekeltek.“ Josephus, ki az ünnep eredetét az I. Makk.-könyv szerint beszéli el, arról is megemlékszik, hogy a Hannukkát mécsesek ünnepének nevezik<sup>3)</sup>. A talmudi és midrási helyek végül a szokásos mécsesgyújtás okáról mondanak el egyet-mást. Az adatok e különféleségből érthető, hogy a Hanukkát illetőleg ma is még sok részletkérdés vita tárgya. Főleg a Makk.-könyvek között észlelhető eltérés okoz nehézséget. Josephus és a későbbi zsidó iratok a Hanukka kérdésénél nem sokat nyomnak a latban.

H. a két Makk.-könyv értékének és megbízhatóságának helyes mérlegelésében látja a bizonytalanság elosztatására az egyetlen módot. Az I. Makk.-könyvet idáig mindenki első rangú forrásnak ismerte el, mely mindenkép hitelt érdemel. Nem mondható ez a II. Makk.-könyvről. Ez a farizeus körökből származó irat tendentiosus munka, mely magán viseli a Hasmonäusok elleni gyűlölet bélyegét. Lehetőleg kicsinyíteni a Hasmonäusok dicsőségét, ez a munka egyik célja, mely a Hanukkáról szóló tudósításban is kifejezésre jut. A Hanukka a

<sup>2)</sup> A tulajdonképpeni sukkot Tisri (7-ik) óra esett.

<sup>3)</sup> A mai zsidóság is a Hanukka ünnepen mécsesekkel világítja ki a házakat, a zsinagógát. Első nap egy, második nap két, nyolczadik nap nyolcz mécsést gyujtanak meg.

hasmonäus dicsőség emlékünnepe volt. A farizeus pártnak érdekében állott, hogy ez ne maradjon meg a köztudatban. Miután az ünnepet magát többé eltörölni nem lehetett, mert az idő szentesítette azt, a Hasmonäusok ellenségei legalább igyekeztek annak eredeti jelentőségét elhomályosítani. Tették ezt azáltal, hogy a Hanukkát a sukkot variatiójának tüntették fel. Evvel a Hanukkának éle le volt törve. — H.-nek a Hanukka történetére vonatkozó végső eredményei ekként a következőkben foglalhatók össze: a Hanukka — mint azt az I. Makkkönyv hitelesen elbeszéli — a szentély újbóli felavatásának emlékére keletkezett (164 Kr. e.) és a hasmonäus ház magasztalására szolgált. Eredeti ritusáról, ünnepi szokásairól semmit se tudunk. A Hasmonäusok és farizeusok közötti szakadás idején (Joh. Hyrkanustól, 135 Kr. e., kezdve) utóbbiak pártgyűlöletből a tulajdonképpeni értelmet elferdítették és a sukkot ünnepi szokásait is átvitték a Hanukkára. Ekkor jött divatba a hanukkai mécsesek gyujtása, mi azelőtt csak sukkot alkalmával történt meg. E szokás később legjellemzőbb vonása lett az ünnepnek.

*Stade B.* (Giessen). *Tejjel, mézzel folyó tartomány.* Usener „Tej és méz“ című, a Rhein. Museum (1902) hasábjain közlött tanulmányában azt állította, hogy az Ó T.-ban gyakran előforduló, Kanaánra vonatkozó ezen kifejezés mythikus hátterű és eredetileg az Istenek országáról és a paradicsomról volt használatos. St. nem lát semmi akadályt, mi e felfogás elfogadhatóságának útját állaná és felveti a kérdést, hogy assyrbabyloniai mythusokban nem fordul-e elő a tej és méz, mint speciálisan az Istenek tápláléka? Az assyriologusok igenleges válasza megvilágítaná a mythikus képzet eredetét és Izráelbe származásának korát is. — *Zimmern* a Schrader-féle Die Keilinschriften und das A. T. (1902) 3.-ik kiadásának 526. lapján reflectálva St. e kérdésére megjegyzi, hogy a méz és a tejfel a babyloniai cultusban tényleg sokszor előfordul. A rituális szövegek gyakran emlegetik a kettőnek keverékét és arra is van adat, hogy új Istenképek felavatásánál a méz és tejfel jelentős szerepet játszott.

Közli: *Hornyánszky Aladár.*

## Könyvismertetés.

*Ménégoz Jenő*: Elmékedések az üdv evangéliumáról. Ford. ifj. Bartók György. Lenyomat az „Erd. Prot. Lap“-ból. Kolozsvár. 1902. 79. lap. Ára 1 kor.  
Kapható Stein János könyvkereskedésében és a fordítónál Kolozsvárt.

Laschnak a párisi iskoláról szóló könyve alapján a Prot. Szemle 1902. 2-ik számában már szóltam Ménégozról, mint a fideismus megalapítójáról. Örömmel jelzem most, hogy Ménégoz theol. felfogását most a saját munkájából is megismerheti az ez iránt érdeklődő magyar theologus. Ifjú Bartók György hasznos munkát végzett, a mikor e művet eleven, sima, világos magyarsággal nyelvünkre fordította. A külföld szaktudósainak ilyenmű jellemző, alapvető műveinek a magyarra fordítása mindenkép nagy nyereség volna a hazai theologiai tudományra nézve. Nyereségnek tekintem ezt a fordítást is, a melynél csak azt kifogásolom, hogy az idegen szakkifejezéseket a Budapesti Hírlap divatja szerint akarja írni a fordító, de ezt se következetesen.

Nálunk jobbára ismeretlen dologról lévén szó, a midőn e kis könyvecskét a szakemberek figyelmébe és pártolásába ajánlom, gondolatmenetének rövid vázolásával teszem azt. Az I. rész a lét mysteriumáról és az igazság megismeréséről szól. Konstatálja, hogy az emberi gondolkodás csak a kételkedésig bír eljutni, de a lét titkának a kulcsát csak az emberi lélekben lakozó isteni lélek adhatja meg a kijelentés közlésével, melyet aztán az ember megismer és okoskodása tárgyává tesz. Az Istenhez való viszonynak így kettős köre létesül: a vallási és az erkölcsi. Amaz az Isten kegyelméről, emez az akaratáról szól. Amint az ember Istenhez való viszonya tudatára jut, felismeri Istentől való eltávozását, a bűnt s felkél benne az Istennel való egyesülés utáni vágyódás. De erre csak a bűn bocsánata útján jut el az ember. Ennek feltételeit tárja elének az evangélium, az örvendetes hir. Az élő kijelentés maga a Jézus Krisztus. A II. rész most már a hitről és a hit által való megigazulásról szól. A bűnbocsánat után vágyó lélek minden kérdésére Jézusnál találja meg a feleletet. S ő az Isten végtelen szeretetéről és arról biztosít, hogy az Istennel való egyesülésnek, a minék a bűn útjában áll, egyetlen feltétele a hit, vagyis a léleknek Istennel való egyesülése. Ha ez megvan, a bűn bocsánatát, az igazságot Isten ingyen, vagyis minden más feltétel nélkül megadja. A megigazulásnak ezt a feltételét igyekezett kifejezésre juttatni már az Ó-

testamentum is, a melynek népe körében Mózes az engedelmisséget, a profetismus az istenfélelmet, a Keresztelő a megtérést prédikálta. A III. részben szerzünk a megigazulás tanának a Krisztus megjelenése után való további folyamatáról beszél. Jézus világos tétele volt: a ki hisz, üdvözüln. E hitet hangsúlyozta Pál a törvény cselekedetei, Luther az egyház u. n. jócselekedetei ellenében. Ma ismét hangsúlyoznunk kell ezt a hitet nem a materialismus és a pantheismus, hanem az orthodoxia és a liberalismus ellenében. Mindkét irányzat tévedése abból ered, hogy a hitet az elhívással azonosítja. Így aztán az orthodoxia a hitet elhívéssé téve, bizonyos történetileg előállott, szükséges és jogosult, de az üdvösség dolgában lényegtelen elemekhez köti a üdvöt, a liberalismus meg az elhívés ellen akarva tiltakozni, a hit által való igazulás igaz tana helyére a szeretetet kívánja tenni. Pedig a szeretetnek az alapja a hit. Ezért kell a sola fide jelszavát erőteljesen hangoztatni. Sola szemben az orthodoxyiával, fide szemben a liberalismussal. A IV. rész a hit által való megigazulás tanának mai jelentőségét és általános voltát fejtegeti. Az egyes emberek és egész népek tényleges állapotából, lelki életének irányából indulva ki, arra a tapasztalati tényre utal, hogy nem mindenki képes a hit ez egyedüli jelentőségének a felismerésére. Vannak azonban itt is nemcsak makacs és hozzáférhetlen ellenfelek, hanem készsleges lelkek is. Ezeket kell az evangélium helyes hirdetésével megnyerni, s a hívők lelki örömének és békeségének részesévé tenni. Itt az egyén bizonyosságát a közösség bizonyosságtételével kell erősíteni, mert az individualismus egyoldalú hangsúlyozása könnyen tévedésbe ejt. Végül az V. rész a hit által való megigazulás tanának tartalmát vázolja. Ide tartozik a dogmatika egész anyaga részint mint e tan előzménye, részint mint következménye. — Az egész mű világos, egyszerű, keresetlen, úgy hogy nemcsak a szakember, hanem minden művelt lélek élvezettel és haszonnal olvashatja.

*Raffay S.*

*Zahn Th.*, Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament. Leipzig. Deichert. 1901. 84 lap. 2·80 Mk.

Az újszövetségi és az őskeresztyén irodalom egyik legalaposabb kutatójának és ismerőjének e munkája nemcsak írójának szakismeretei, hanem az e nemű önálló irodalmi termékek ritkasága miatt is különösen méltó a figyelemre. Az újszövetséghez írott bevezetések rendszerint a kánon történetét is vázolja

ugyan. de csakis nagy vonásokban. Zahnak ez a műve sem terjedelme, hanem inkább adatainak gazdagsága és lehető biztossága által tűnik ki. A kánon szó történetének hosszú fejtegetése után Zahn a kánon gyűjtésének történetére tér rá. Adatokkal igyekszik bizonyítani, hogy a második század elején a négy evangélium, a páli levelek és a katolikus levelek nagyobb része gyűjteményekben az egyes egyházak rendelkezésére készen állott s az istentisztelet alkalmával felolvasás tárgyai voltak. II. Péter 3, 15 alapján állítja, hogy a páli levelek gyűjteménye már az első században megvolt. Kissé talán messze is megy a következtetésekben, a midőn azt mondja, hogy 80–110 közt már nemcsak készen voltak az új szövetségi iratok, hanem azokat a nyilvános istentiszteletek alkalmával olvasták is. Ez azonban nála is inkább csak következtetés, mint adatokkal bizonyított tény. A könyv végén a mellékletek állanak: a muratori kánon, a Cod. Clar. kánon, az afrikai 360-ból, a római 382-ből és egy syr 400 tájáról.

*Raffay S.*

#### SZERKESZTŐI MEGJEGYZÉS.

A Debreczeni Protestáns Lap f. évi 4. ik számának 57. lapján a Theologiai Szaklapra vonatkozólag a következő szavak olvashatók: „A kik a külföldi szakfolyóiratokat járatták, vagy olvassák, azok természetesen nem találhatnak benne olyas dolgot, a mit előbb már nem olvastak volna, a mennyiben a szakemberek az őket közvetlenebbül érdekelő irodalmi termékeket első kézből szokták megszerezni. Ámde a kik nincsenek ebben a helyzetben, vagy éppen csak magyar nyelvű munkákat szeretnek olvasni és megelégedsznek az eklektikus, vagy encyklopaedikus ismeretszerzéssel: azoknak a kívánságát ez a szaklap, a mi hazai viszonyaink között és a jelen időben, egészen kielégítheti, annyival inkább, mert versenytárs nélkül áll és aránylag még olcsó is.“ Theol. Szaklapunkat, mint azt bevezető cikkünkben kifejtettük, eredeti és önálló tanulmányok közlésére alapítottuk. Igéretünkhöz ez ideig hívek maradtunk. A Debr. Prot. Lap szakfolyóiratokban járatos ismeretlen referense ezzel ellenkezőt állít. Ezért is ezennel felszólítjuk őt, hogy a Theol. Szaklap eddigi cikkeiről egyenként mutassa ki, hogy azok tartalmát vagy eredményeit melyik külföldi szakfolyóiratban olvasta?

*A szerkesztők.*