

„A magyarországi ág. hitv. evang. egyház theologiai rendszere.“

Az evang. egyetemes egyház 1900. évi közgyűlése a theologiák és a tanítóképző intézetek rendezésének ügyében egy bizottságot küldött ki, melynek a theologiák ügyéről tanácskozó albizottsága készítette a fenti címet viselő javaslatot. Hogy ezt éppen *theologiai rendszernek, systema theologicaenak* nevezte, annak a kis tévedésnek bizonyosan az az oka, de egyúttal a kétségtelen bizonyítéka is, hogy egyetlen szakember sem volt a bizottságban.

A megbízatás, a melynek alapján a tervezet készült; a cél, a melyet szolgálni van hivatva; a messze jövőre kiható óriási jelentőség, a mely megvalósulása esetén a nyomában kelni fog; az életbevágó változtatásoknak egész sorozata, a melyeket tervez, mind-mind egyenesen kihívja a legnagyobb érdeklődést, a legkomolyabb tárgyalást, a legbehatóbb bírálatot. Hogy e Szaklapban is szóvá tesszük e tervezetet, azt az a sajnálatos körülmény teszi érthetővé, sőt követeli meg, mert e „rendszer“, talán akaratlanul is egy életképes főiskola halálát és a theologiai tudományos munkálkodás teljes veszedelmét készíti elő az evang. egyházban.

Hogy tisztán lássuk, miről is van szó, rövidesen meg kell emlékezni a történeti előzményekről. Nem kezdem messze, csak a pozsonyi theol. akadémia alapításáig megyek vissza. Csaknem húsz esztendeig tartó tervezgetés és alkudozás után az egyetemes egyház a pozsonyi gyülekezet nagyszerű támogatásával végre 1882 őszén megnyithatta teljesen szakszerűen berendezett egyetemes theol. akadémiaját Pozsonyban. Szakszerű-

ségét bizonyította az, hogy az egyház ez akadémián a theologiai főtudományszakok mindenikének rendes tanszéket állított s így hat rendes és két magántanári állást szervezett. Ha a sok küzdelem és alkudozás miatt nem is lehetett mindjárt olyan akadémiát létesíteni, amilyent már évtizedekkel előbb az emelkedett lelkű Prónay Gábor az acsai értekezleten tervezett, s amilyent az egyetemes egyház szüksége, tekintélye és a jövő feladatai megkívántak volna, mégis tagadhatlan, hogy az utóbbi idők egyik legszebb és leghatalmasabb alkotása az egyetemes akadémia volt. Mert ha nem is lehetett ez akadémiát mindjárt a külföldi egyetemek színvonalára emelni, mégis oly főiskolát létesített benne az egyetemes egyház, a mely a tovább fejlesztésre mindenkép alkalmas. Miként a pozsonyi egyházzal kötött szerződés és az akadémia előmunkálatai mutatják, csakugyan ez is volt állandóan a cél. Az egyetemes egyházban hitt is mindenki annyi erőt és komolyságot, hogy akadémiáját fokozatosan mind tovább fejleszti. S nem is tagadhatja senki, hogy erejének s tehetségének mértéke szerint az egyház e kötelezettségének mind ez ideig eleget tenni igyekezett.

Az egyetemes theol. akadémia tanárai is kezdettől fogva mindig érezték a hivatás nagyságát, a melyet be kellett tölteniök, ezért kezdettől fogva mindent elkövettek az akadémia tudományos színvonalának emelésére. Nemcsak az idealista Schneller tett meg e tekintetben minden lehetőt, hanem a tanári kar valamennyi tagja a komoly tudományos munkálkodásnak szentelte minden erejét és idejét. A theologiai tudomány szakszerű művelésének így a pozsonyi egyetemes akadémia mindenkor góczpontja volt.

De mindezek daczára sem lett azzá, amivé kellett volna lennie. De nem is lehetett, mert az akadémia fejlesztése nem történt oly arányban, amint azt a gyakorlati élet, a kor szelleme, az egyetemes egyház érdeke és tekintélye kívánta. *Az egyetemes egyház theologiai akadémiája mind máig csonka és befejezetlen.* És ennek okait nemcsak az anyagi viszonyokban, hanem az akadémia sajtószerű szervezetében, az egyetemes egyház öntudatának meggyengülésében, és bizonyos kerületi érdekek túlságos elő-

térbe nyomulásában találhatjuk fel. E szempontok együttes érvényesülése vetette fel egy évtizeddel ezelőtt, s ápolta egész mostanáig az egyesítés gondolatát. Kezdetben az is az egyetemi szinten álló fakultás létesítését tartotta szem előtt. Az egyesítés terve azonban az alapítványok kérdésén megfeneklett.

E kudarcz után az lett volna természetes, ha az egyetemes egyház a törvény rendelkezésének megfelelően a maga theol. főiskoláját fakultássá teszi. Ez egyetlen helyes meg-megoldást azonban az egyesítés, beolvasztás, rendezés, az állami fakultás állítása kérdéseinek folytonos felszinen tartásával mind ez ideig elodázták. De mert mindenki érzi és tudja, hogy ezt az ügyet valahára mégis csak rendezni kell, s mert a három theol. főiskola egymáshoz való viszonyát a gyakorlati élet éppen úgy, mint a zsinati törvény követeli, ezért a múlt évben egy albizottságot küldöttek ki a theologiák rendezésére vonatkozó végleges tervezet készítésére. E tervezet most előttünk fekszik. Roppant fontossága követeli a komoly tárgyalást.

A javaslat tartalma rövidesen a következő: 1—28 lapokon ki van fejtve a „theologiai rendszer“, 29—43. lapokon a megokolás. A „theologiai rendszer“ XI. szakaszra oszlik. Az I. szakasz „Alapelvei határozatok“. Itt, amint azt a megokolás mutatja, az Egyh. Alk. 215. §-ban kifejezett „egyetemes jelleg“ félreértése okozta azt a felfogást, mely szerint az egyetemes jelleg magában rejti a három theol. főiskola uniformizálását. Az „egyetemes jellegűség“ ezt nem kívánja, de még azt sem jelenti, hogy az egyetemes egyház tartozik a kerületek által alapított, kezelt és fenntartott főiskolákat segíteni vagy fenntartani, hanem csak azt, hogy az egyetemes egyház mindeniket az egyetemes egyház javára működőknek tekinti s így bizonyítványait egyetemesen érvényeseknek és kötelezőknek nyilvánítja. Ha e mellett támogatja is őket, helyesen teszi, de azért nem köteles e miatt a maga saját intézetét feláldozni. A II. szakasz „A theol. főiskola feladata és alakjai“ címen az Egyh. Alk.-tól eltérően a theol. fakultást és a theol. akadémiát különbözteti meg. Az akadémia elnevezést azért kívánja a törvény által intézeteknek nevezett theologiákra is alkalmazni, mert a ref. egyház theológiái is ezt

a nevet viselik. Igen, de feledi, hogy azokon a szakrendszer lehető keresztülvitelét is megtaláljuk, míg e javaslat a szakrendszert teljesen megszünteti s az általa tervezett intézetek csakis címükben maradnak akadémiák. Már magának a *theologiai főiskola* feladatának a meghatározása is mutatja ezt a felemás szempontot. A javaslat szerint „a theol. főiskola feladata: a theológiának, mint elméleti és gyakorlati tudománynak az ág. hitv. ev. egyház *tanai és a tanszabadság elve alapján való önálló művelése*, s egyszersmind a magyarországi ág. hitv. ev. ker. egyház számára alkalmas lelkészek, középiskolai vallástanárok és theologiai tanárok képzése.“ Megjegyzem, hogy a theol. tanári képzésnek a középiskolai vallástanári képzést fölibe helyezi. A theol. fakultást így képzelem: „A theol. fakultás olyan egyetemi szinten álló s az egyetemi szakrendszer szerint szervezett theologiai *tanintézet*, melynek célja a bölcsészeti és theologiai tudományok önálló művelése s e mellett a *lelkészi hivatal gyakorlására szükséges ismeretek közlése*.“ A fakultáson tehát sem vallástanárokat, sem theologiai tanárokat nem képeznek. A theol. akadémia szerinte „négy évfolyammal bíró olyan theologiai *főiskola*, melynek első három évfolyamában kiválóan az elméleti theologiai, a negyedik évfolyamában pedig kiválóan a gyakorlati theologiai tudományok adatként elő, tekintettel a theol. főiskola feladatát képező irányelvekre.“ A II. szakasz „Tananyag és tanrend a theologiai akadémiában“ czimen 6 csoportba szedi az előadandókat, melyekhez 11-féle seminariumot csatol. Ezt a tananyagot középiskolai módon be is osztja úgy, hogy a tanulmányozásra se tanárnak, se tanulónak ideje nem maradhat. A döntő szempont pedig ennek megállapításánál egyrészt a „tanári munkakerő kellő kihasználása“, másrészt az intézetekbe való átlépés megkönnyítése. Colloquium kötelezőleg mindig az első félév végén tartandó. Minden év végén külön vizsgálat van s a tanítás szept. 1-től június 30-ig a karácsonyi és húsvéti szünetek kivételével folytonos. Minden tanár köteles tankönyvet használni. A IV. szakasz a „Theologiai tanárok“-ról szól. A középiskolai tanárok fizetéséből indulva ki elsőbb is a fizetésüket állapítja meg. Aztán elfeledkezve arról, hogy főiskoláról van szó, a rendes tanár

után teszi a magántanárt s csak azok után a félreértett rendkivüli tanárt. A tanári karnak döntő tagjaiul kívánja tekinteni a bejáró óraadókat is. Ez azonban bizonyosan ismét csak egy kis félreértés lesz. Az V. szakasz a „Theologiai akadémiai hallgatók“ czimen, a VI. szakasz a „Fegyelem“ czimen, a VII. szakasz a „Theologiai akadémiai vizsgálatok“ czimen részint a régi gyakorlatot kanonizálja, részint egészen új intézkedéseket tervez. A VIII. szakasz a „Felavatás, gyakorlati év, segéd- és helyettes lelkész“ dolgait szedi rendbe. A IX. szakasz a „Lelkészi, theologiai tanári és vallástanári képesítés“-ről szól. Tehát a vallástanár képesítését itt is magasabbnak jelzi, mint a theologiai tanárét. A X. szakasz „A theologiai akadémia kormányzatáról“ szól. A XI. aztán „A *theologiai Rendszer* alkalmazása a létező theologiai főiskolára“ czimen az egész munkálat koronáját képezi. Itt tűnik ki, hogy a javaslat főcélzata az volt, hogy Eperjest és Sopront kiemeljék tarthatatlan helyzetükből s az egyetemes egyház Pozsonyban lévő egyetemes theol. akadémia-jával *egyenrangú* theologiai akadémianak nyilvánítsák“. Csakhogy az „egyenrangúság“ nem a czimen fordul meg. Nem is az ennek az elérésére vezető út, hogy mert Eperjest nem lehet Pozsony színvonalára felemelni, hát Pozsonyt kell Eperjes szintjéig lefokozni. E lefokozás vádja ellen, — mert érzi, hogy rászolgált, — a javaslat tiltakozik ugyan, de tényleg ezt munkálja, a mikor Pozsonyból egy rendes tanárt Eperjesre kíván áthelyezni, egyet magántanárrá akar lefokozni, s a magántanárt Sopronba óhajtja áttétetni, csakhogy az „egyenrangúságot“ elérhesse.

A javaslat a maga egészében szomorú jelensége annak, hogy korunk valóban nemcsak a nagy alkotásokra képtelen, hanem még az elődök hagyatékának a fejlesztésére, sőt megtartására sincs elegendő ereje. Ma a megalkuvás, az alkalmazkodás, a paktálás korát éljük. S nyomainkat nem maradandó alkotások, hanem romok és törmelékek jelzik.

A bizottságnak az lett volna a feladata, hogy oly javaslatot készítsen, a melynek alapján a három theologiai főiskola mindenike *a maga sajátos jellemének és céljának megtartásával az együttes munkálkodás és a haladás útjára léphet*. S e helyett oly

javaslattal állott elő, a mely a két kerületi theológiát csakugyan emeli ugyan, de az egyetemes egyház akadémiáját örökre megbénítja, a tudományos munkásságnak pedig teljesen útját vágja. Nem mondom, hogy ez volt a célja, de azt igenis állítom, hogy ez lenne a javaslat eredménye. Az pedig szomorú rendezés, a mely életképes intézményeket tipor el. Nagyon hasonlít ez ahhoz az eljáráshoz, a mikor valaki a rozoga épület tatarozásához az új épület falaiból szedi ki az ép téglákat.

A javaslat kimondott célja a gyöngye Eperjesnek és Sopronnak erősítése. Mindenki örömmel üdvözlöi ezt a szükséges erősítést. De hogy miért kellene ezért Pozsonyt gyöngíteni, ezt igen bajos belátni. Az bizonyos, hogy négy tanfolyamú főiskolát három tanerővel fentartani, mint azt Eperjes cselekszi, példátlan dolog a főiskolák történetében. De ezen nem úgy kell segíteni, hogy Pozsonyt megbénítsák, hanem, hogy Eperjesnek adják meg a rendezkedésre szükséges anyagi segítséget.

Azt mondja a javaslat, hogy Pozsonyban a tanárok sokan vannak; munkaerejük nincs kellően kihasználva, mert hetenként csak 10 órára vannak kötelezve. Ez a vád nemcsak nem illik a mai korba, nemcsak nem méltó az evangéliumon nyugvó egyházunk emelkedett szelleméhez, de nem is méltányos. Akkor volna helyén, ha a pozsonyi egyetemes akadémia tanárai nem szentelnék minden idejüket a komoly tanulmányozásra. De hát azt az ellenségük sem állíthatja, hogy amióta csak az akadémia fennáll, a pozsonyi akadémia tanárai nem jártak mindenkor a legelső sorban ott, a hol komoly tudományos munkáról volt szó. De különben is a főiskolai tanár nem óraadó, hanem kutató. Nem napszámba dolgozik, hanem hivatásból. Nem az intézet statutumai, hanem a hajlamai irányítják és szabályozzák. A főiskolai tanár állása bizalmi állás a szó legszebb értelmében. Azt megteheti a főiskola fenntartó hatósága, hogy a választásnál alaposan meggondolja, kibe helyezi bizodalját, de ezt a bizodalmat nem szabad megcsúfolnia azzal, hogy óraszámhoz köti a tanár munkásságának értékelését. Magának az akadémiának alapításakor sokkal emelkedettebb szempont vezette az alkotókat.

A tíz órát csak mértékül állapították meg. S hogy a maga szakát mindenik teljes erejével művelhesse, ezért kötötték ki, hogy az akadémia tanárai semmiféle magánórát nem vállalhatnak, mellékfoglalkozást nem űzhetnek, más intézetekben is csak a felsőbb hatóság engedélyével segédkezhetnek. Szinte csodálatos hát a javaslat ama rendelkezése, mely a theol. tanár óraszámát 18—22-ben kívánja megállapítani. Ez visszaesés nemcsak a multtal, hanem még a középiskolával szemben is. Aki 18—22 órát ad hetenként, az a megmaradt szabad idejét nem tölti az íróasztal felett görnyedve, hanem pihenést, szórakozást fog keresni. Nagyon téves az a felfogás, hogy csak akkor van a professor munkaereje kihasználva, ha mennél több órát adatnak vele. A külföldi főiskolákon a rendes tanár kötelező óraszám 4—5. Külföldön még azt is megteszik, hogy egy-egy tudósnek a szakszerű tanulmányozás lehetővé tétele érdekében teljes felmentést adnak az előadásoktól. Tanulmányútra küldik s csak a tudós munkásságot kívánják tőle. Hiszen a főiskolai tanár tiszte már nem a tanítás, hanem a tudomány művelése. Munkálkodásának a gyakorlati jelentősége aztán abban van, hogy a munkálkodása eredményét előterjeszti. S munkaereje akkor van kihasználva, ha alkalmat, időt adnak neki a tanulmányozás beható folytatására, ha munkakedvét fokozzák, ha gondtalanságát biztosítják. A főiskolai tanár akkor tölti tehát be igazán a hivatását, ha nem az akadémiai katedrán, hanem az íróasztala mellett tölt mennél több órát. A katedrán töltött órái így lesznek igazán értékesek, tanulságosak, főiskolához méltók. Nagyon rossz politika az, a mely a tanárt meg akarja fosztani a tanulmányozáshoz szükséges időtől és nyugalomtól. Megtakaríthatnak tán vele egy tanári fizetést, de e csekély értéken elveszítik az igazi értéket: a tudomány művelésében, önálló és készséges kutatásában rejlő szellemi kincseket. Csodálatos, hogy ezt az egyetemes bizottság szem elől téveszti akkor, amikor a középiskolai tanárnak, a népiskolai tanítónak s minden oktatóval foglalkozó embernek is az óraszámát lehetőleg leszállítani igyekeznek, mert mindenki jól tudja, hogy bizonyos lelki nyugalomra van szüksége annak, akitől

eredményes szellemi munkát várnak. Annál nagyobb nyugalomra, annál több időre van azonban szüksége annak, akinek az állása természete maga megköveteli az önálló tanulmányozást. Az erők helyes kihasználása a főiskolán csakis az lehet, hogy *aki dolgozik, annak adjanak még több alkalmat, még több időt a munkásságra, s ne akadályozzák a tanulmányozás szabad s kedvvel üzött folytatásában.*

De a javaslatnak a tudományos szabadság korlátozása és a főiskolai színvonal leszállítása talán a legszomorúbb részlete. Mindkettőnek emelését várhattuk joggal s mindkettő megtagadását kell tapasztalnunk. Azt vártuk, hogy a teljesen „egyetemi szakrendszer szerint berendezett“ egyetemes theologiai akadémiát a törvény rendelkezésének megfelelően fakultássá fogják emeltetni, s e helyett az évtizedek keserves küzdelmein annyira-mennyire felemelkedett s fejlődésnek indult jól rendezett főiskola további fejlődésének az útját is beláthatlan időkre elvágják. Azt vártuk, hogy a tudomány szabadságának és a haladásnak újabb erős biztosítékokat emelnek, s most egyszerre csak be akarják hozni a külső tekintély uralmát. Mikép fér meg ezzel a tanszabadság, mikép az önálló kutatás? a javaslat készítője talán érti, én érteni nem tudom. Mennyivel emelkedettebb az eddigi szervezet, s maga az Egyházalkotmány is! Az nem a tanoknak, hanem az egyház hitelveinek megtartására kötelez. Azoknak a hitelveknek, amelyeknek csak történeti *jelenségei* a dogmák; azoknak a hitelveknek, melyek örök igazságok, melyek az egész evangélikus keresztyén életfelfogás és vallásos világnézet tengelyeit képezik. Az evang. egyház ép abban különbözik más vallásos közösségektől, hogy míg másutt az egyházhoz való tartozásnak sok intézményes tényezője is van, addig itt az egyházhoz való tartozás elvi, benső, szellemi. A sokféle egyéni képesség és adomány közt az összetartó kapocs az azonos lélek. De az azonos lélek, az azonos szellem mindenből a maga szájával szól, a maga nyelvével beszél. A haladásnak abban van az előfeltétele és a biztosítéka, ha mindenki szabadon érvényesítheti a benne élő szellemi adományokat. Ezeket uniformizálni nem lehet, nem is szabad, külső feltételekhez kötni helytelen, de

az azonos szellemet erősíteni ép a szabadság lehető teljes biztosítása alapján, üdvös és áldásos. Nemcsak az Egyházalkotmánynyal szemben mondhatjuk hát ellentétesnek a javaslat e rendelkezését, hanem teljes joggal mondhatjuk azt is, hogy *ez nem az evang. egyház szelleme.* Ez az uniformizáló, mindent a külső tekintély igájába hajtó katholicismus kísértő árnyéka. Ez ellen pedig nemcsak a tudomány szabadsága, hanem egyházunk szelleme nevében is tiltakoznunk kell.

S ha már a tekintély feltétlen uralmát akarja a javaslat megalapítani, akkor következetesen tovább is kellett volna mennie. A mikor a főiskolai tanárt tankönyvek használatára kényszeríti, akkor már a tudományos szempontot a jövőendő theologiai főiskolákról úgyis kiküszöbölte örökre. Ha eddig ment, s ha a külső tekintély alá helyezi a tudományos kutatást, akkor ezeket a használandó tankönyveket a püspöki „imprimatur“ jelzéssel feltétlenül el kell láttatnia.

Tudom én azt nagyon jól, s nem is akarom feledni, hogy a javaslatnak ezek az intézkedései azért készültek, mert mindig akadnak, akik a tudomány szabadsága czímén meg is támadják az egyház tanait vagy gúnyolják, tán rombolják is az egyház legszentebb javait. De ez koránsem tesz annyi kárt, mint ha a tudományos kutatásnak teljesen útját vágjuk. Az eleven embert nem úgy szokták féken tartani, hogy ketreczbe zárják, vagy kezét-lábát levágják, hanem úgy, hogy a benne lévő energiát helyes munka szolgálatába terelik. Azt is tudom, hogy a dogma kiemelését az a tapasztalat szülte, hogy a szabadság jelszavával egyesek minden felekezetiességet támadnak, sőt sokszor vallástalan elméleteken lovagolnak. De ez sem olyan baj, mintha a vélemény szabad nyilvánítását a szájkosárrendszerrel lehetetlenné teszik. A theologiai tanszékek betöltésénél elvégre is van az egyháznak módja arra, hogy a neki legjobban megfelelő embereket ültesse a főiskolák tanszékeire. De ha azok közt vannak túlzók is, azokkal szemben sem szabad soha feledni, hogy a mikor azok az igazságot kutatják, feltétlenül az evangéliumi egyház érdekeit és javát szolgálják. Mert az evangélium egyháza a felvilágosultság és szabadság otthona. A reformáció

nem a 16. század egy eseménye csak, hanem egy elv diadala; nem történeti pusztán tény csupán, hanem egy *folyton megújuló folyamat, amelynek vége csakis akkor szakad, ha az igazságot mindenki ismeri és cselekszi is*. Ez igazság pedig nem áll készen sehol, egyetlen egyház tanrendszerében sem, mert az igazság egyedül az Istennél van. Ezt kutatni, megismerni és megismertetni mindenkinek kötelessége s ennek a munkásait szabad mozgásukban gátolni véték. A kutatás szabadsága, a tudomány önállósága, az egyén függetlensége érdekében tehát e „rendszer“ uralomra emelése ellen tiltakoznunk kell. Azt is tudom, hogy a tankönyvek behozatalával a tanulók helyzetét akarják megkönnyíteni. De hát eltekintve attól, hogy theologiai tankönyveink egyáltalán nincsenek, vannak tárgyak, amelyekhez nem is lesznek soha, mert pl. az írásmagyarázat tankönyvét elkészíteni egyenesen lehetetlen.

A javaslat tervezője úgy látszik nem ismeri a seminariumok természetét és feladatát sem, mert különben nem hozott volna 11 semináriumot javaslatba. Természetes, hogy a tervezet szerint ezek mindenikét köteles a theologus végigdolgozni. Ma is sok a kötelező seminariium, de a komoly munkálkodás érdekében ezen is változtatni kellene. Ki kellene mondani, hogy minden theologus minden félévben egy seminariumban dolgozni köteles. Mert ha több seminariumban kell dolgoznia, sehol se végez becsületes munkát. Összecsapott munkának meg van ugyan tetszetős látszata, de értéke és haszna nincsen. A seminariium a főiskola tulajdonképi jellemzője. Mert ez az a műhely, amelyben a tudós a tudomány leendő munkását bevezeti a tudomány kutatásának a methodusába. Ott már nem a maga munkája eredményét terjeszti elő, hanem együtt dolgozik azokkal, kik az övéhez hasonló tudományos magaslatra emelkedni kívánnak. A főiskolai seminariium igazi jelleme azt kívánná, hogy minden theologus csak egyetlen seminariiumot látogasson éveken keresztül. Azt, amely az ő jövődjő szakjának a feldolgozásával foglalkozik. A seminariium úgy, amint az a magyar theologiákon van bevezetve, voltaképp csak gyakorló óra, de nem a tudós munkára alkalmas nyújtó együttes tanulmányozás tere. Ezért, hogy csakis az

dolgozik benne, aki éppen a kijelölt munkát elhozza, s a ki esetleg hivatalos bírálatot mond róla. A többire nézve a seminárium legtöbb esetben eredménytelen. A javaslat ezt a helytelen eljárást nemcsak szentesíti, hanem egyenesen a középiskolai havi munkák kötelezős hozatalának a párhuzamosává teszi. A gyakorlati theologiai semináriumot azonban a tudományos semináriumokkal nem szükséges éppen azonos szempont alá vonni s így a gyakorlati seminárium látogatását akár a tanulmányozás egész idejére is kötelezővé lehetne tenni. Így a gyakorlati érdekek is, azt hiszem, elég volna téve.

A főiskolai jelleggel ellenkezik az évenkénti vizsgálat, sőt igazában a kötelező colloquium is. Ez utóbbit csak a főtárgyakra kellene szorítani, a vizsgálatokat pedig a pozsonyi mintára kell tovább is fentartani. Az egész oktatást pedig nem az éves, hanem a féléves rendszer szerint kell berendezni.

De persze a javaslat merőben csak gyakorlati célokat tart szem előtt. A theologusokra nézve, hogy jó gyakorló papok lehessenek. A professorokra nézve, hogy munkaerejük alaposan ki legyen használva. Ami az első pontot illeti, arra nézve csak azt jegyzem meg, hogy egyházunknak csakugyan nagy szüksége van arra, hogy jó és öntudatos vezetői legyenek. Ennek a biztosítéka azonban nem bizonyos teendők elvégzésének begyakorlása, hanem bizonyos szellemnek elsajátítása. Nem csak azt kell az evang. lelkésznek tudnia, mit mikép végezzen, hanem sokkal inkább azt, hogy mit miért cselekszik és mond. A fő követelmény tehát a lelkészképzésnél az, hogy aki egy nép vezetője akar lenni, annak kiforrott jellemnek kell lennie, aki meggyőződésből él, aki világos céltudattal, emelkedett életnézettel, evangéliumi szellemmel teljes világnézettel áll, él és vezet. Az evangéliumi lelkészi hivatást nem szabad mesterséggé alacsonyítani. Aki öntudatos ember, mindenütt megállja a helyét, aki nem az, ha még úgy tudja is, hogyan kell a funkciókat végeznie, mégis több kárt tesz, mint hasznot. Persze, hogy azt is tudnia kell minden papnak, mit hogyan kell végeznie, de ezt a legutolsó egyházi is megmondja neki. A theológián begyakorolni ezt különben sem lehet, mert evang. egyházunknak egyik jellemző

gyöngesége az is, hogy ahány egyházközség, annyiféle formája van benne az istentiszteletnek. Avagy a theológiának kell itt egyformaságot teremtenie? Akkor mondassék ki törvényben, hogy csakis a theológiák által tanított módon szabad funkciót végezni. De hát a theologiai intézeteknek első sorban tudományos a feladatuk s így még a gyakorlatnak is csak az elméletét adhatják meg. De a mennyiben mégis a begyakoroltatásra több időt óhajtának fordítani, minthogy ez sem tanárra, sem tanulóra nem fárasztó, érte a tudományos foglalkozást csonkítani nem szabad. Mert a mit a javaslat mond, hogy „a gyakorlati életben szükséges *tudnivalókra és használhatókra*“ különös gond fordítandó, „az ezekre fordítandó idő és munka pedig, a túlterhelés kikerülése végett, azon tantárgyaktól vonandó el, a *melyek a gyakorlati theologusra nézve kisebb fontosságúak*“, sajnálatos visszaesés a mai állapottal szemben. S a mint a tanrend mutatja, az exegesis és a dogma- és vallástörténet azok a tárgyak, melyek a gyakorlati theologusra nézve *kisebb jelentőségűek*, mert ezeknek óraszámát szállították le, illetőleg a dogmatörténetet és vallástörténetet be se vették. Mit ért a javaslat ezen, „az ez irányú hézag kipótlására az elméleti theologusnak *elég alkalmat ad aztán az egyetem*“, én nem tudom.

A mi pedig a tanárok munkaerejének kihasználását illeti, erről már szólottam. De szólnom kell még arról, hogy a javaslat a szakszerűséget a tanártól nem kívánja meg. A tanári vizsgálatnál szól ugyan erről is, de a tananyag megállapításánál nem érvényesíti. Hiszen az egyes tanszakoknak külön képviselői nincsenek. A tanárok csak óraadók, kik a bemutatott hihetetlenül primitív tanrend szerint 18—22 órában tanítani kötelesek. Azt feleli a javaslat, hogy a tananyag legalább hat rendes tanárt követel, de feleli azt is, hogy az egyik szak tanárának, ha a szakszerűséget meg akarnák tartani, aránytalanul több órája volna, mint a másinak. És a szakszerűség teljes megszüntetésével a javaslat a „theologiai akadémiát“ egyenesen a középiskola színvonalára elé süllyeszti le.

Szomorú tünet ez a javaslat. A nivellálás egyik tünete. Ezért áll ellentétben a protestantismus szellemével is, a mely

az egyéniség önálló jogát és érvényesülésének a lehetőségét mindenkor biztosítani törekszik. Ez a jelleme, ez az alapja, ez a hivatása. S ezzel áll és esik. A mikor a javaslat az anyagi szükség czímén a történeti alapokon sajátosan kifejezett és fejlődő theologiai főiskolákat nem a sajátosságukban rejlő erő és hivatás támogatásával emelni, hanem uniformizálni akarja, helytelen politikát űz, s végtelen kárt tesz egyházunknak és a tudománynak egyaránt. Minthogy e javaslat nemcsak a zsinati törvény intencióival, hanem az egyetemes egyház érdekeivel, a történelmi fejlődéssel és a protestantismus szellemével is erős ellentétben áll, s minthogy az egyetemes akadémiára vonatkozó részében a pozsonyi egyházzal kötött alapszerződéssel is homlokegyenest ellenkezik: lehetetlen, hogy életbe léphessen. De mégis szomorú, hogy a mult törekvéseinek, a jelen szükségletének, a jövő érdekeinek teljes megtagadásával ilyen javaslat megteremhetett éppen most, a mikor egyházunknak azt kellene bebizonyítania, hogy a rohamosan haladó tudománynyal nemcsak nem áll ellentétben, de sőt annak kutató társa, biztos otthona. E javaslat mint sötét pont ott fog ugyan állani egyházunk történetében a jövőben is, de jól esik hinnem, hogy árnyéka nyomtalanul elvonul a nélkül, hogy sorvasztana s az életre képes alkotásokban kárt tenne.

Raffay Sándor.

A 4-ik Zsoltár magyarázata.

Az eddigi felfogás a Zs. történeti hátterét következőkép írja le: Valamely előkelő állású ember az övéivel nagy veszélyben forog, övéit már elfogta a kishitűség és kétségbeesés és őt szidalmazzák, ócsárolják. De ő szilárdan ragaszkodik Istenbe vetett bizalmához. A Zs. tehát individuális és nem gyülekezeti Zs. Igy Baethgen (Die Psalmen 1892.), Wellhausen (Sk. u. Vorarbeiten VI. 1899. p. 166), Duhm (Die Psalmen 1899.). — Smend (ZAW. 1888. p. 88.) nem dönti el a kérdést.

A Zs. magyarázatánál a 6.—8. v.-ből kell kiindulni. E részlet világos fényt vet a viszonyokra, melyekből a Zs. származik. Elégedetlenekekről van itt szó, kik ugyan Jahvét ismerik el Istenöknek, de a körülmények, főleg a mindennapi megélhetés (דִּינֵם וְתִירוּשָׁם) nyomasztó súlya alatt elvesztették bizalmukat (v. 6. בַּטְחֵי) Jahve iránt és vele szemben keserű panaszban törnek ki. (כִּי יִרְאֵנִי טוֹב). Innen érthető v. 3. Ez elégedetlenek nem riadnak vissza attól sem, hogy Jahvét szidalmazzák (מְבוֹרֵי לִבְלִמָּה) és ellene hazug támadásokat intéznek (כִּי־). Nem veszedelméről van szó a Zs.-ban, hanem nyomasztó viszonyokról; — nem egyes ember veszedelméről, hanem a kétségbeesítő körülményekről, melyek mindenkit sujtanak. Nem is egyes, a költőhöz közelálló egyének elégedetlensége és kishitűsége tükröződik vissza a Zs.-ban, hanem egy egész párté (כִּי־ v. 7), mely a hitet, az Istenbe vetett bizalmat elvesztette. Ezek ellen irányúl a kitartók és hívők köréből származó ezen költemény.

A Zsoltár gondolatmenete a következő: Suspirium vezet be a költeményt, mely Jahve segélyét és támogatását kéri (v. 2.) A hivek pártja nevében beszélő költő erős szemre-

hányásokat tesz az elégedetlen atyafiaknak: gyalázzák Jahvét¹⁾ (יְהוָה mint 3. Zs. v. 4-ben) és hamis vádat emelnek ellene. (v. 3). Hogy miben áll e hamis vád, sejteni lehet v. 4-ből. Azt állítják és merik hirdetni, hogy Jahve az övéit (= a gyülekezetet) elhagyta, velök nem törődik, imáikat nem hallgatja meg. Ez ellen tiltakozik a kegyesek csoportja. „Tudjátok meg, — erről a hívők pártja tesz bizonyosságot, — hogy Jahve a kegyesekkel (הַיְהוּדִים) egész sajátosan szokott elbánni (הַיְהוּדִים), imáikat mindig meghallgatja. (v. 4). Hogy ti elégedetlenek vagytok, megbocsátható, de mikép merészeltek Isten ellen is vétkezni? (5b corrupt, a hiba valószínűleg עַל מַשְׁכָּכִים-ben rejlik). Nem Isten ellen irányított szidalommal fogtok ti a helyzeten segíteni, hanem Jahvenak tetsző életmóddal (יְהוָה וְיִשְׂרָאֵל) és azáltal, ha Istenben bíztok.“ (v. 6.) Ezek után a gyülekezet jobb részét képviselő költő kéréssel fordul Jahvéhoz: Sokan vannak, kik az elégedetlenek tenorjában beszélnek. Ezért úzd el, Jahve, a felettünk lebegő felhőket (v. 7). Nem azért mintha félnénk, hogy a tartós nyomasztó viszonyok az elégedetlenek táborába kergetnek minket is. A mi bizalmunk hozzád számunkra a legfőbb öröm, becsesebb, mint a gazdag aratás, bőséges szüret, mit az elégedetlenek kívánnak. Mert ki e kincs birtokában van, még éjszaka, mikor annyi esetlegességnek van kitéve, se kénytelen aggódni, nyugodtan alhatnak, Jahve védi őt (v. 8—9.)

A Zs. tehát gyülekezeti ének, mint a legtöbb Zsoltár. Nem egyes embernek esti dala, hanem a kegyesek érzelmeinek kifejezője a nehéz napokban. Becses lap azon küzdelmes évekből, midőn a belső meghasonlás a gyülekezet existenciáját is kétségessé tette.

¹⁾ Hogy יְהוָה a Zsoltárkönyvben többször Jahvet jelöli, mi a figyelmet idáig kikerülte, mely mulasztás azután nem egy Zsoltárhelynek teljes félreértésére vezetett, — e véleménynek mai évekkel ezelőtt a Zsoltárokról tartott előadásaimban kifejezést adtam. Az Expository Times legújabb számában (.9'3. ápr.-i füzet p. 334—336) Böhmer a 149. Zs. 5. v. ében a kifejezést szintén Jahvera vonatkoztatja (יְהוָה a Divine Name? A Note on Ps. 149.)

Mi volt a Logia?

Az evangéliumokról az első részletes tudósítást Papias hieropolisi püspök hagyta ránk. A mint azt Eusebius (H. E. III. 39, 16.) feljegyezte, Papiasnak az első evangéliumra vonatkozó tudósítása így hangzik: *Ματθαῖος μὲν οἷν Ἑβραϊδί διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἠρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Az a kérdés tehát, hogy Máténak ez a héber nyelven írott műve, a melyet Papias Logiának mond, s a melyhez ő magyarázatokat is írt, mi volt tulajdonkép? Beszédgyűjteménye-e, a mint azt általánosan hiszik, vagy pedig rendes történeti mű, a mint azt némelyek állítják? Már szélfoglaló beszédemben (A synoptikus kérdés mai állása. 1900.) rámutattam e kérdés fontosságára. Ha beszédgyűjtemény volt Máté munkája, úgy az első evangélium 5—7. 10. 13. 20. 23—25. fejezeteiben láthatjuk annak feldolgozását. Ha rendes történeti munka volt, akkor vagy azonos az első evangéliummal, vagy annak a magvát képezi. Resch *Τὰ λόγια Ἰησοῦ* (1897.) cz. munkájában a Logia kérdését az eredeti nyelvből dönti el. Az eredeti czím így hangzott מַתְתִּי, a mit pedig ad analogiam מַתְתִּי מַתְתִּי, מַתְתִּי מַתְתִּי stb. feltétlenül így kell fordítanunk: Jézus története.

Resch értelmezésének helyes voltát támogatja szerintem az őskeresztyénség meggyőződése is, a mely Máté munkáját sohasem tartotta beszédgyűjteményének, hanem mindenkor rendes evangéliumnak tekintette. Origenes többször is megemlékezik róla; pl. *ἀρχαίμενοι ἀπὸ τοῦ Ματθαίου, ὅς καὶ παραδέδοται πρῶτος τῶν λοιπῶν τοῖς Ἑβραίοις ἐκδεδωκέναι τὸ εὐαγγέλιον.* Vagy Irenaeus: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγέλιον.* Hasonlókép Epifanius: *Ματθαῖος πρῶτος ἀρχεται ἐναγγελίξασθαι.* stb. stb.

De magukban a kanonikus szentiratokban is találhatunk bizonyítékokat a mellett, hogy Máté Logiája nem beszédek gyűjteménye, hanem rendes történet volt. Felkutattam mindazokat a helyeket, a hol a zsidó לִּגְיוֹן görög fordítását lehet sejteni. A *λόγος*-nak és a *ῥῆμα*-nak történet vagy esemény értelemben való használata szolgál erre nézve útmutatásul.

A mi elsőbb is a *λόγος* használatát illeti, tudjuk, hogy azt az újszövetségben nemcsak az alapjelentésében alkalmazzák, hanem kifejezik vele az isteni kinyilatkoztatást (Jánosnál) a hirdadást (Mt. 5, 36. Lk. 7. 17.), az ügyes-bajos dolgot (Mt. 5, 32. 19, 9.), a számadást (Lk. 16, 2.), a tudós képzettséget (Act. 18, 24.) és az eseményt is. Minket most csak ez a jelentése érdekel.

A *λόγος*-t esemény értelmében Máté és Márk csak egyetlen esetben használja. *Καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὕτως παρὰ Ἰουδαίους* stb. = ez esetnek hire ment stb, Mt. 26, 15. v. ö. Mk. 1, 45. Lukácsnál azonban a *λόγος*-nak ilyen alkalmazása már gyakori. Evangéliumában háromszor, az Ap. Csel-ről írt munkájában tízszer találjuk meg. Lk. 1, 2-ben azokról van szó, kik *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου*. Hogy itt a *logos* nem ígét, hanem történeti eseményt jelent, azt nemcsak az *αὐτόπται* mutatja, hanem az első versben álló *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, de meg a 4. versben lévő *περὶ ὧν καιρηθήσῃς λόγων* is, a mi semmikép se jelenthet ígét, hanem eseményeket, a melyeket most Lukács a maguk történeti valóságuk szerint *ἵνα ἐπιγνήσῃ τὴν ἀσφάλειαν* akar elbeszélni. Hasonlóképp eseményről s nevezetesen az ördögűzésről használja az evangélista a *λόγος* szót 4, 36-ban: *τίς ὁ λόγος οὗτος*; szintén ez értelemben áll az 9, 28-ban is: *μετὰ τοῦς λόγους τούτους*, a mit csakis így lehet fordítani: ez események után mintegy nyolczadnapra történt.

Az Actaban még több esetet találunk. E könyv így kezdődik: *Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιήσαμην περὶ πάντων, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*. E hely világos bizonyítéka annak, hogy az a *logos*, a melyet Máté írt, ép úgy lehetett teljes evangélium, mint az, a melyre most itt Lukács hivatkozik. A *λόγια* Ἰησοῦ magában foglalja mindazt, a mit Jézus cselekedett és beszélt. S ha ez áll Lukács előbbi művére, áll Máté *logosára* is.

A 4, 4-ben a *logos* még világosabban vonatkozik mindazon dolgokra, a melyekről 4, 1–3-ban szó van, tehát az apostoloknak nemcsak a beszédeire, hanem az általuk végzett cselekedetekre is. Nagyon érdekes a 6, 7. 12, 24. 19, 20. eme kifejezése: *καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἤϊξανε*. Ezt helyesen csakis így fordíthatjuk: „az Isten ügye erősödött,“ mert hiszen a gyülekezet gyarapodásáról és nem az igehirdetésben kifejtett buzgóságról van itt szó. Kétségtelenül az evangélium szent ügyének szolgálatáról szól a 8, 21 is: *οὐκ ἔστι σοι μερίς οὐδὲ κληροσ ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ*. De a legérdekesebb helyek egyike 10, 36–37. A 36. versben Jézus földi működésének a folyamatát *λόγος*-nak, a 37. versben pedig *ῥῆμα*-nak mondja Péter. Ha még a 36. vers *λόγος*-át tán az *εὐαγγελιζόμενος* miatt a Jézus igehirdetésére akarnánk is vonatkoztatni, de már a 37. vers kétségtelenül bizonyítja, hogy itt eseményről van szó. Még pedig arról az eseményről, a mely Galileában kezdődött a János keresztsége után. E versekben tehát úgy a *λόγος*-t mint a *ῥῆμα*-t a héber לֵבָר fordításának kell tekintenünk. S érdekes, hogy ez a hely az Acta azon részében fordul elő, a melyet szerzője csakis forrásokból ismerhetett. A körülmetélkedés kérdésében Antiochiában támadt vitás ügyet szintén *λόγος*-nak mondja 15, 6. Az efezusi küldötték előtt meg Pál használja ezt a szót a maga apostoli munkásságáról 20, 24.

E 15 hely mindenikében magtaláljuk a *λόγος*-nak olyan értelemben való használatát, a milyenben Papias a Máté Logiáit vette. S jellemző, hogy ezek közül 13 hely Lukácsnál fordul elő.

Már kétségesek azok a helyek, a melyekben a *λόγος* jelentése ingadozik, s így belőle biztosabb következtetéseket nem vonhatunk. Ilyenek Mt. 21, 24. Mk. 11, 29. Lk. 20, 3.: *ἔρωτίσω ὑμᾶς κατὰ λόγον ἕνα*, (v. ö. Act, 28, 28. *εἰπόντος τοῦ Παύλου ῥῆμα ἕν*), amit így is értelmezhetünk: én is teszek fel nektek egy kérdést, vagy így is: én is kérdezek tőletek egy dolgot. Ez utóbbi azért helyesebb, mert azt a dolgot csakugyan tüstént meg is kérdezi. De ez sem sokat támogatja a felállított tételt. Éppen így vagyunk Mt. 5, 32. és 19, 9-ben előforduló *παρεκτός λόγον πορνείας* kifejezéssel is. Máté 5, 38-ban Jairus leányának esetéről van szó. Mikor Jézus a ház felé megy, akkor hozzák hirül, hogy

a leány meghalt. Erre mondja aztán az evangélista: *ἀπὸ λόγον λαλούμενον*, a mit aztán hirnek is, de esetnek is fordítani. Hasonlóan vagyunk Act. 14, 3, és 20, 32. *λόγος τῆς χάρις αὐτοῦ* kitételével is, a mit egész joggal vonatkoztathatunk az Isten kegyelmének nemcsak az igéjére, hanem, s talán sokkal helyesebben, a munkájára is. Éppen így kétféle értelme van a *λόγος*-nak Act. 15, 7, valamint 13. 5, 7, 26, 44, 46, 48. 15, 35. 17, 15-ben is.

De még a *λόγος*-nál is érdekesebb a *ῥῆμα* használása. Jellemző, hogy e szó „történet“ jelentésben csakis Lukácsnál fordul elő, de nála is az Actában egyetlen esetben 5, 32: *καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν αὐτοῦ μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων*, míg az evangéliumban hat-szor találjuk meg, de csakis a kétségtelenül zsidó forrásból vett 1 és 2. fejezetben. Mindjárt az evangélium elején 1, 37-ben azt mondja: *οὐκ ἄδυνατῆσαι παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα*, amin kétségtelenül azt érti, hogy az Istent a maga cselekvésében, nem pedig a beszédjében semmi se gátolja. 1, 65-ben is így szól: *... διηλαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα* = szóbeszéd tárgyát képezték mind ez események. v. ö. 2, 51. Bizvást ide sorolhatjuk Lk. 24, 19. Act. 18, 25. 23, 11. 28, 31. *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* kifejezését is, a hol a *τὰ* kiegészítése *λόγια* vagy *ῥήματα* lehet. Hasonlókép 2, 15. is: *διέλωμεν δὲ ἕως Βηθλεέμ, καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός, ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν* v. ö. 2, 17, 19. Mindezek kétségtelen bizonyítékok arra nézve, hogy itt a dabar szószerű fordításaival állunk szemben. Már kétségesek a következő helyek Lk. 4, 14. 9, 43-45. Act. 5, 20. 10, 22-44, a melyekben a *ῥῆμα* szót nem kell feltétlenül eseményre vonatkoztatnunk.

Ha már most a kétségtelen helyeket megfigyeljük, azt látjuk, hogy a *λόγος* és a *ῥῆμα* szónak esemény jelentésben való használata, két esetet kivéve, csakis Lukács műveiben fordul elő. Tehát annak műveiben, aki a saját bevallása szerint is jó részt írásos forrásokból dolgozott. S tényleg munkáinak azon részeiben találjuk adatainkat, amelyek mindenesetre zsidó forrás alapján készültek. E forrásban pedig a *λόγος* és a *ῥῆμα* eredetileg is ép úgy jelentette a történetet, mint a beszédet. Innét a szavak kettős jelentése. Lukácsnál tehát ugyanaz az eset, a mi Papiasnál. A héber dabar szót ő is *logos*-szal adja vissza anélkül, hogy ezzel

gyűjteményt akart volna jelölni. Így hát maga az új-
tség is szolgáltat adatokat arra nézve, hogy teljesen jogos
a nézet, a mely a Máté-féle Logiát nem beszédgyűjte-
ménynek, hanem rendes teljes evangéliumnak veszi. Milyen
e héber evangéliumnak a mai kanonikus görög evangélium-
hoz való viszonya, ez a synoptikus kérdésnek egy eddigelé
meg nem oldott része. De azt hiszem, a Logia természete és
tartalma dolgában ma már bizvást dönthetünk. És e döntés alap-
ján a kanonikus Máté eredetének, hitelességének, a Máté héber
nyelven írott eredeti evangéliumához való viszonyának, óriási
jelentőségű kérdései is oly irányba terelődnek és oly csapásba
jutnak, hogy az ezekre vonatkozó kutatások és eredmények elé
a legfeszültebb várakozással és a legteljesebb bizalommal néz-
hetünk. Újabban mind többen foglalkoznak az ősevangélium,
mint közös írott forrás megállapításával. És ez eredeti közös
írott forrást általánosan a Máté féle Logiában vélik feltalálni. De
hol van a Logia? Azt hiszem, hogy e tekintetben csakis akkor
lesz a kutatás gyümölcsöző, ha a Logiát a kanonikus Máténak
nem egyes részleteiben pl. a beszédekben, hanem az evangélium
egészében igyekezünk feltalálni. A synoptikus kérdés keretén
belül tehát elsőbb is azt kell tisztázni, hogy a kanonikus görög
Máté az eredeti héber Máténak fordítása-e, vagy átdolgozása?
És ha átdolgozása — a mint hogy alig is lehet más —, akkor
az a kérdés, mivel gazdagították benne a Logia eredeti anyagát?

Raffay Sándor.

Tanulmányok Augusztinus tanrendszeréből.

IV. Az emberről és az azzal összeköttetésben álló kérdésekről szóló tan.

Augustinus ember-tanának az első részében azt mutattam be, hogy miként gondolkozik magáról az emberről, miként köti össze az ember-fogalmat a teremtés eszméjével s a teremtés isteni ténye folytán miként gondolkozik arról az állapotról, a melyet a tudományos felfogás *egészségesnek*, a theológiai pedig *eredeti tisztaság és ártatlanság állapotának* tart.

Ebben a részben a *bűnnek* a tárgyalása következik az ezt követő állapotnak bemutatásával s a hozzá tartozó kérdések rajzolásával.

A bűn előállításának magyarázását Augustinus az Isten és ember közötti viszony megváltozásával hozza egészen természetesen összeköttetésbe, miután az őállapot és a bűnös állapot tényleg változásnak a bekövetkezésében különbözik egymástól.

De mi hát a bűn?

Mi az a bűn, a mely a változást előidézi s mi az a bűn, a melynek úgynevezett tényleges tartalma odanehezedik a vállunkra, odafészkelődik a szivünkbe s testben is és lélekben is romlottakká, gyengékké, erőtlenné tesz?!

Augustinus nem volna a vizsgálódás embere, ha a Tertullian-féle *eredendő-bűn* fogalmat elfogadva, megállapodnék az első ember által elkövetett bűnnél s annak merő következményeként tekintené azt, a mi *tényleges bűn* gyanánt szerepel. Azaz: rögtön a bűn fogalmánál eltérbe jut az a nézet, a mely

szerint az *eredendő bűn*, mint *állapotot* előidéző bűn és a *tényleges bűn* között ellentét állapítható, sőt állapítandó meg, tekintet nélkül az *állapot* és a *ténylegesség* egymáshoz való viszonyára.

Az *állapotot* előidéző bűn az *eredendő bűn*, a melyet Ádámtól örököl az emberiség, a mennyiben *Ádám ágyékában volt mindenki, a ki tőle lett.*¹⁾

Ezt a felfogást Augustinus nem feltalálta, hanem, a mint köztudomású, megtalálta a szent-írásban, a melyben Pál apostolnak nyilatkozatai az első ember által elkövetett bűnről s létesített állapotról olyan természetűek, hogy a theológiának nem lehet figyelmen kívül hagynia. Ez a Pál-apostol-alap az, a melyre támaszkodva sokszorosan hangzik Augustinus irataiban is a nyilatkozat: „*egy ember által jött a világra a bűn*“²⁾ — „*az eredendő bűnnek mindenki alá van vetve, a ki Ádámtól származott*“³⁾ — „*az első embernek első ballépéséből az egész emberi nemzetség a bűnnek való lekötelezettséggel született*“.⁴⁾

Ezek a nyilatkozatok föltétlenül azt bizonyítják, hogy Augustinus bűn-tanában az ember úgy szerepel, mint a ki az eredeti ős-állapotból a bűn, az *eredendő bűn* alapjául szolgált *első bűn* következtében: a *bűnös állapotnak* lett a szolgájává, a melyben mindazokat a lelki, testi tulajdonokat nélkülözi, a melyek igazi mivoltukban, a melyek az eredeti igazság, szentség és ártatlanság állapotában voltak tulajdonai, érvényesültek birtoka gyanánt.

Hát úgy van, hogy Augustinus szerint megvan a *bűnös állapot*, a mely az *eredendő bűnnek* a következménye, a mely eredendő bűn az első emberről háramlik át az egész emberiségre s így minden emberre.

Igen: de ez az *eredendő bűn*, — s az ennek alapjául szolgáló *első bűn* mi volt, miben jelentkezett, — mi volt a

¹⁾ XIV. K. 1100. l. Itt egyúttal *Ambrosiusra* is hivatkozik, a ki „*De Paradiso*“ című iratában így ír a 13. fejezetben: „*Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt*“.

²⁾ XIV. K. 1195. lap.

³⁾ II. K. 875. l.

⁴⁾ VII. K. 143. l.

lényege, mi idézte elő s miért kellett annak révén az egész emberiségnek bűnös állapotban leledzővé válnia?

Ugy-e bár ez tulajdonképen: bűnökiség után való kérdezősködés?!

És Augustinus a kérdezősködésre megfelel, a bűn egész természetére rámutató felfogásának előadásával.

Mi a bűn, ismételjük?

Augustinus ezeket mondja:

1. a bűn a törvény áthágása,¹⁾
2. a bűn a lélek halála,²⁾
3. a bűn nem más, mint a szabad akaratnak rosra irányulása, midőn hajlunk azokra a dolgokra, a melyeket az igazság tilt,³⁾
4. a bűn a rosznak a gyakorlása,⁴⁾
5. a bűn elfordulás az örökkévalóktól s a változókhöz való fordulás,⁵⁾
6. a bűn láncz,⁶⁾
7. a bűn a léleknek sötétsége.⁷⁾

Eredendő bűn-fogalmi meghatározások ezek? Vagy talán inkább a *tényleges* bűnre valló s utaló körülírások?

Nekem úgy tetszik, hogy mind a kettő. Azaz: beleélve magamat az Augustinus fogalmi meghatározásainak tartalmába, megállapíthatom, hogy a fentebb adott 7-féle bűn-fogalom vonatkozik az eredendő bűnre is és vonatkozik az eredendő bűnből vagy annak következtében előállott állapotban szereplő tényleges bűnökre is.

Ugyanis az eredendő bűn sem keletkezett máskép, mint a törvény áthágásából, hiszen az első emberpár bűne az isteni parancsnak az áthágása volt; aztán az első emberpár bűne

¹⁾ IV. K. 41. l.

²⁾ IV. K. 821. l.

³⁾ III. K. 127—128. l.

⁴⁾ III. K. 653 l.

⁵⁾ I. K. 728. l.

⁶⁾ VII. K. 638. l.

⁷⁾ XII. K. 115. l.

vajjon nem a lélek halála volt-e, midőn köztudomású, hogy a természeti fizikai halál nem következett be még a paradicsomból való kiűzetéssel sem, hanem igenis a lélek halála, mint halálunk halála teljesedett be az Úrnak akaratából az ősbűnösökre; és vajjon az eredendő bűn alapjául szolgáló első bűn nem a szabad akaratnak rosztal való irányulása volt-e, a midőn ez a rosztal akaratnak magában a parancsátalágásban jelentkezett?

Ősbűn és tényleges bűn tehát találkoznak a fogalmi meghatározásban, hogy aztán mégis elkülönüljenek egymástól, mint olyan elemek, a melyeknek egyike, az első, csak állapotot előidézőként szerepel, másika, az utóbbi, mint állapotot fentartó érvényesül s *magát az életet* jelenti.

Augusztinus szerint tehát igazság az, hogy van ősbűn, van első bűn, a melyet Ádám és Éva követtek el, a kiknek bűne aztán állapotot teremt, a mely *eredendő bűnnek az állapota*, a melyben a tényleges bűnök érvényesülnek.

Lehet-e ilyen ősbűn-elméletet elfogadni s annak alapján eredendő bűnről, mint valóságról beszélni? Ez az a kérdés, a melyet a tudomány a theológiával szemben igen kutat, mintha ezen a kérdéssel dőlne el talán a theológiának tudomány vagy nem tudomány-jelleme, mint olyan kérdéssel, a mely a *valósággal*, a *kézszel foghatólag* foglalkozik.

Akár a kiválasztási, akár a fejlődési elméletnek legyen a híve bárki is, azzal tisztában kell lennie, hogy magának a lélek és test világának a jelenségei valamikor kezdődtek s az a *valamikor* volt az ősbűn-állapot. Ennek az ősbűn-állapotnak akár a zsidó, akár a babyloni, akár az egyiptomi vallás-alakkal való összekötése lehet jó vagy rossz gondolat s eljárás, lehet sikerült vagy sikerületlen költői felfogás s talán képzelődés, de maga az igazság, a lényeg megtámadhatatlan, mert tulajdonképpen nem másról van szó, mint arról, hogy a lelki élet jelenségei kapcsolatban, a testiség nyilvánulásával miként jutnak kifejezésre.

Az első ember-pár bűne a lélek és test életének ama megnyilatkozása, a melynek állandó s folytonos visszaverődései, tehát következményei is és egyúttal saját természetű megjelenései

is a ma élő embernek bűnei, a ki amaz ős-bűn-megnyilatkozást is és az idő folyamán személy szerint jelentkező bűnöket is tulajdon gyanánt hordozza.

Van ős-bűn, van eredeti bűn, van állapotot teremtő bűn, a melynek elkövetői az ős-emberek, a kiválasztás, a fejlődés útján előretörő emberek voltak, hiszen Augusztinus szerint különben is azért vétkezett az ember, mert *magát az istenséget akarta birtokává tenni, hogy maga legyen az isten!*¹⁾

Igen, de hát ennek az ős-bűnnek mi az igazi oka? Mi sarkalta az ős-embert az istenség tulajdonul elfoglalására, miben jelentkezett maga az erre irányuló törekvésnek, vágnak, célnak a meglétele? Mi volt az a forrás, a melyből a bűn előbuzogott?

Úgy gondolom, hogy Augusztinusnak a bűnökiség s előállás kérdésében kimutatott alapja, az *akarat*: a tudomány hiveit is kielégíti, noha itt meg az akarattal szemben s annak szabadságával ellentétben a tiszta *okbeliséget* hangoztathatják, kapcsolatban az u. n. determinisztikus elmélettel, — Ez azonban itt még nem érdekel bennünket, talán később rákerül a sor.

Augusztinus szerint a bűn forrása tehát az *akarat*. Az az akarat, a mely ott volt az ős tisztaságnak, szentségnek, igazságnak s ártatlanságnak az állapotában s a mely akarat szolgált *egy ideig* az isteni törvénynek a megtartásában jelentkező állhatatosságnak az erejében, azután pedig szolgált a törvénynek az áthágására, a parancsnak a megszegésére.

Hogy miért volt törvény, miért volt parancs? . . . Ugyan miért van a természet világában törvény, a mely ellen az egyik ember mit sem tud tenni, a másik pedig tud vele élni? Ugyan miért van a természetben rend, a melynek igazsága előtt a természet-tudós leborul, mint az erő és anyag nagyszerű összeölkezése előtt?

Volt törvény, a mely az akaratot megpróbálta s a próba az első bűnig sikerült, az első bűn által állapot következett be, a mely a próba sikerültéig tartó állapotnak az ellentéte lön!

De az *akaratot* is Isten adta az emberbe és a *törvényt* is

¹⁾ XVI. K. 572. 1.

Isten adta s ha e kettő összeütközött s a kettőnek ellentétéből *bűn* állt elő: annak az *akaratot* és *törvényt* adó Isten az oka?!

A *tudománynak* a legnagyobb vágása ez a *theológia* ellen, a *szent-írás* ellen!

Augusztinus is ismerte s tapasztalta ezt az ellenvetést s nem is késik nyilatkozni arról, hogy a *bűnnek* nem oka az Isten, mondván ezeket:

1. a *bűn* nem Istennek az *akaratából* van, hanem a *bűnösnek* *akaratából*,¹⁾
2. az *eredendő bűn* eredete a *bűnös* *akaratában* van,²⁾
3. Isten nem oka a *bűnnek*,³⁾
4. az *embernek* a *saját* *akarata* a *bűn* oka,⁴⁾
5. a *bűn* nem is volna *bűn*, ha nem volna *akaratbeli*,⁵⁾
6. a *bűn* nincs *Istentől*.⁶⁾

Ezek a nyilatkozatok elegendő bizonyosságul szolgálnak arra, hogy tisztában legyünk Augusztinusnak azzal a felfogásával, a mely szerint *a bűn oka az emberi akaratban keresendő!*

Az első ember is és a mai ember is a *bűnt* *saját* *felelősségére* és *saját* *akaratából* követte és követi el, a mely mellett Istent tenni *bűn-okisággá* nem egyéb, mint az embernek szépetenni, hogy a *kárhozata* annál nagyobb lenne.

Az *ős-ember* első *bűne* *akarati bűn* s az első *bűn* következtében beállott állapot *bűnösségi* helyzet, mert Augusztinus szerint is, mint jóval később Zwingli szerint, az ugyanazon állapotban levők között nincsen semmi különbség. Az, a ki az első *bűnt* *elkövette* és az, a ki az első *bűnt* *követő* állapotban van: egy helyzetnek a *körülményeit* viseli, a különbség csak annyi, hogy az első *bűnt* *elkövető* az *okbeliséget* is hordozza, míg az állapotban leledzőnek elég maga az állapot *teher* is.

Egyébiránt az *eredendő bűn* következtében levő állapotot

¹⁾ X. K. 609. l.

²⁾ XIV. K. 1098. l.

³⁾ I. K. 251. l. XVII. K. 2889—90; 2897, 2902; 2908; 2912. l.

⁴⁾ I. K. 763. l.

⁵⁾ I. K. 21. l.

⁶⁾ VII. K. 111. l.

az Augusztinus tanrendszerében úgy is lehet értelmezni, ha a vizsgálódás nem akarja az eredendő bűnt tekintetbe venni, hogy maga az *akarat* az embernél arra szolgál, hogy *a bűnt állandóan* létesítse.

Ugyanis eltekintve minden eredendő bűnelmélettől s bűnöségi állapottól, Augusztinusnak vannak nyilatkozatai, a melyek szerint az ember úgy tekintendő, mint a ki a bűnt szabad akaratából kifolyólag állandóan létesíti. Egy helyen azt írja: „az ember az emberi dolgokban nem él bűn nélkül¹⁾, — egy másik alkalommal így nyilatkozik: „senki sincs bűn nélkül ebben az életben . . .²⁾ Van ilyen mondása is: „Lehetetlen, hogy az ember ne vétkezzék³⁾. Sőt messzemenő következtetésekre szolgáló nyilatkozata is van, a mely így hangzik: „minden vétek, gonoszság vagy bűn: hanyagságnak a következménye . . .⁴⁾ a mely már arra vet világot, hogy tulajdonképen az első bűn sem egyéb, mint *negligentia*, a melyből folyólag *a bűn nihilitasa* lesz megállapítandó, a minthogy Augusztinusnál ez csakugyan meg is van. Rá is kell erre mutatnom, mert ez egyúttal bizonyosság is abból a szempontból, hogy az ősbűn és az állapotbeliség ellentéte, hasonlósága, tartalmi eltérése és ismét megegyezése Augusztinusnál váltakozva szerepelnek a szerint, a mint a súlyt erre vagy arra helyezi s az okiságot vagy a ténylegességet akarja érvényre emelni. Ez a váltakozás szerintem érdekes jelenség főként az *eltérésekben*, mert ez a mellett szól, hogy Augusztinusnál is az eredendő bűnelmélet dacára is tulajdonképen az *egyéni bűn* játsza a főszerepet s az abban jelentkező *jó-hiány* (*carentia boni*) az, a mely a bűn állagát alkotja.

Ezt a jóhiányt, tehát tulajdonképen a bűn úgynevezett passiv voltát, Augusztinus így juttatja kifejezésre: „a bűn semmi és semmik az emberek is, mikor bűnt követnek el⁵⁾, vagyis tulajdonképen a jónak szempontjából megszűnt az *ember* tény-

¹⁾ IV. K. 869. l.

²⁾ II. K. 706—707. l.

³⁾ XVI. K. 462., 896., 899. l.

⁴⁾ VII. K. 529. l.

⁵⁾ IV. K. 390. l.

leges működést kifejtő lény lenni s így maga a bűn sem egyéb, mint a jónak tagadása s hiánya. Ezt fejezi ki ez a nyilatkozata is: „a ki vétkezvén rosszat tesz: az előbb a jót elhagyva bukik el“. ¹⁾ Erre vet világot ez a mondása is: „a bűn a jó természetnek a mellőzése“. ²⁾ Egyébiránt ezt a nemleges állag-fogalmat nyíltan is kifejezi, a mikor ezt mondja: „peccata non habent substantiam“. ³⁾

Ez azt jelenti, hogy Augusztinus, lelkében nagy vívódások között alakul ki a jó és rossz közötti viszony megállapítására vonatkozó elmélet, mert a jónak valódisága mellett a bűnnek ugyanolyan valóságot tulajdonítani, az ő szemében a jónak a megtagadása, de viszont a rossznak tagadhatlan létezése megkövetelte azt, hogy ennek a fogalmi meghatározása is jöjjön létre. Hogy Augusztinus bűn-fogalma jó-e, nem-e: az nem döntő magára a bűnre nézve, hiszen a jónak és rossznak önmagában teljes közönyössége nem elképzelhetlen valami akkor, a mikor már bölcsészeti felfogásban is kifejezést nyert ez a felvétel.

Nem érdektelen azonban az a különbségtétel sem, a mely épen a bűn-fogalom szempontjából s a valódiság tekintetében jut kifejezésre Augusztinusnak ebben a nyilatkozatában: „más dolog, nem követni el bűnt és más dolog, nem birtokolni a bűnt; mert a kiben a bűn nem uralkodik, az nem követ el bűnt, azaz ez az: a ki nem engedelmeskedik vágyainak; ellenben a kiben egyáltalán nem uralkodnak a vágyak, az nemcsak nem követ el bűnt, hanem nincs is bűne.“ ⁴⁾ Vagyis maga a bűn-birtoklás és bűn-elkövetés is ime ellentétben állhatnak egymással s bizonyosság ez a mellett, hogy másként kell az állapotot, az ennek alapjául szolgáló első bűnt s az ú. n. *activ* bűnöket tekinteni.

De összegezzünk!

¹⁾ III. K. 653 – 54. l.

²⁾ X. K. 607.. 611. 612. l.

³⁾ VI. K. 798 l.

⁴⁾ IV. K. 1284. l. Az eredeti így hangzik: „Aliud est non peccare, aliud non habere peccatum. Nam in quo peccatum non regnat, non peccat; id est, qui non obedit desideris eius; in quo autem non existunt, omnino ista desideria, non solum non peccat, sed etiam non habet peccatum.

Augusztinus az eredendő bűn elmélet híve s az ősember bűnét átszármozottnak, öröklöttnak tartja az egész emberiségre, a mely Ádámban „*massa perditionis*“-szá azaz: kárhozati, elveszett tömeggé vált, a melynek az örökség mellett egyúttal a személyi bűnösség is tulajdonává fejlődvén: csakugyan senki sincsen bűn nélkül.

A romlottság állapotában élvén az emberiség, a mely állapotban a vétkek sokaságának árja csap át fejünk fölött, még az Augusztinus tanrendszerében sincsen nagyobb jelentőségük azoknak a felvételeknek, a melyek az egyedi bűnök okaira nézve szerepelnek, ez az oka, hogy sem a tévedést, sem a gyönyörűséget, sem az érzéki vágyat, sem semmiféle más természetű okot nem vettem fel a bűn-elmélet megrajzolásába, mert ezek már egészen lényegtelenek ott, a hol maga a *természet* az alap a bűnösség tekintetében.

Azonban ide tartozik még az, hogy rámutassak a prae-destinatio tanára, mint a melyet Augusztinus ezzel a kérdéssel hoz kapcsolatba, a minthogy ide is tartozik ez a tan.

A bűn, bármilyen legyen is az eredete, jellege, természete, bármiként történt is annak előállása: föltétlenül *büntetést érdemel*. „Az igazságnak a természetéhez tartozik az, hogy vagy ne legyenek bűnök, vagy ha vannak: büntetlenül ne maradjanak“¹⁾ Tehát amaz örök elhatározás, a mely szerint a bűnösök megbüntetnek: az *igazság abszolút eszméjének kérlelhetlen folyománya*. Az Isten, a ki igaz, a bünt, legyen az bárminő, büntetlenül nem hagyhatja s nem is hagyja.

Ámde *bármely állapot* legyen: abból, ha ez nem felel meg annak a nagy célnak, a mely az isteni világ-eszmében ott rejlik, föltétlenül kell szabadulásnak, kimenekülésnek lennie. Az ember bűnösségével kapcsolatban a világ-eszmének egy része érvényesül már az *igazságnak bünt büntető megnyilatkozásában*. Egy másik része pedig nyilatkozik: *a kegyelem, az irgalom gyakorlásában*. Amaz is, emez is Istennek *a dolga*. Hogy miért? . . . Hogy is mondja Kálvin? „Nos latet“. — Hát így van. Mi azt nem

¹⁾ X. K. 521. l.

tudjuk. S ha tudni akarjuk: ám vizsgáljuk, hogy az isteni igazság nem bünt büntető s az isteni kegyelem nem kegyelmező tartozik-e lenni?!

Az isteni örök előrevégezés, a mely a bűn büntetésében az igazság megnyilatkozását tanítja s a kegyelem gyakorlásában az isteni irgalmasság véghetetlen nagyságát tünteti fel akkor, a mikor az abszolút igazság a bűnnek *teljes* és *mindenkinél* végbemenő büntetését követelné: ez az isteni örök előrevégezés Augusztinusnál azzal a mélységes egyéni hittel áll összeköttetésben, a mely ott ragyog az ilyen nehéz kérdésekben. És nem is érdekel az elővégzésből semmi más, mint épen ez az alap, a melynek megnyilatkozását ott látjuk később Zwinglinél is és Kálvinnál is akár az egyes, akár a kettős alakban.

És még csak egyet!

Augusztinus a bűnnel kapcsolatban szükségesnek tartotta a gyakorlati élet egyházi szempontjából hangoztatni a keresztség és a bűnbocsánat hatását, illetőleg jelentőségét. A keresztséget is és a bűnbánatot is föltétlenül szükségesnek tartja. Főként a bűnbánat kérdésében aztán (de a keresztségnél is a „*fides vicaria*“ felvételével!) még azt is szükségesnek tartja hangoztatni, hogy az *egyház* az, a mely a bűnös állapoton enyhíthet, mert — úgy mond — „*remissio peccatorum per Ecclesiam factura sit.*“¹⁾ Ez Augusztinusnál már az egyház-politikai elvnek érvényesülése, a mely nem illik bele tanrendszerébe és nem egyeztethető össze épen e ponton ezzel a másik nyilatkozatával: „a bűnös megtérése Isten kegyelmének a következménye.“²⁾ A szépséghiba, a mely a vallásos érzést egyház-politikai jelleggel ruházza fel, feltűnő és sajátos dolog: ezt a szépséghibát veszi alapul a r. katolikus egyház!

* * *

Az adott tanulmányokkal Augusztinus vizsgálódó elméjének a kohójába bepillantani olvasóimat, úgy gondolom, eléggé

¹⁾ VI. K. 396. l.

²⁾ VI. K. 337. l.

támogattam. S ha azt a célt, a mely titkon égett lelkemben, t. i. hogy Augusztinussal is igazoljam a theológia tudományos voltát, elértem s ha ezenfelül még azt is szolgáltam, hogy magyar theológiai irodalmunkat ezen a területen gazdagíthattam, a régi dolgokkal való foglalatосkodás sokszoros élvezetnek bizonyult reám nézve. Vajha a példa követőkre is találna és lenne olvasó is!

Dr. Tüdős István.

Jézus Krisztus a nevelésnek elve.

(4-dik közlemény.)

V. Jézus és a történeti hatalmak.

A történeti hatalmak összejtje: a család, a melyből idővel differentiálódtak, önállósultak az abban rejlő tényezők.

A) A család.

A családnak alapja a házasság, a férj és nő közti viszony.

A házasságot Jézus oly nagyon becsüli, hogy annak szerzését Istenre viszi vissza. Isten a férfit férjnek, a nőt pedig feleségnek teremtette. Ez az egyiknek és másiknak is rendeltetése. Ezen alapul e viszonynak *minden viszonyt*, még a szülő és gyermek viszonyát is *felülmuló ereje*, (Mt. 19, 3 stb. Mk. 10, 7); s az abban véghez menő egységben — úgy, hogy megszűnik a férfi és nő külön test lenni — gyökerezik a *házasság feloldhatlansága*.

Nem defectus tehát a házasság, hanem Jézus szerint is az embernek oly viszonya, a melyet Isten maga szerzett az ember teremtésével.

Igen természetes, hogy ezen feltétlen erejű, egy testté egyesülő és feloldhatlan viszony csak a *monogamia* alakjában állhat fenn. — Így volt ez kezdetől fogva. Ezen Jézus mit sem kíván változtatni. Nem gyöngít ő ezen viszonyon mitsem. Elválási levél adása nem felel meg a házasság eredeti rendeltetésének. Csak az emberi szívnek megátalkodottsága okozta Mózesnek ezen intézkedését, a melylyel szemben Jézus az eszmény értelmében kijelenti, hogy az oly házasság, a melyet elváltak kötnek, paráznaság. (Mt. 19, 3–9. 29. — Mk. 10, 2–12. Lk. 16, 18.)

A házasság Jézus szerint minden földi kötelekek legerősebbike. Ezzel szemben minden kötelék, még a gyermek és szülő közti

legtermészetesebb kötelék is alárendelt jelentőségű, úgy hogy — ha ezzel ellenkezésbe jutna — elszakad. (Mt. 19, 3 stb. Mk. 10, 7.) Csakis az isteni elhivatottságon alapuló szent kötelék, mely válságos időkben osztatlan szolgálatot követel, indíthatja a házast arra, hogy még nejét is elhagyja. (Mt. 19, 29. Mk. 10, 29. Lk. 14, 20. 26. 18, 2. 29.)¹⁾

A szülők: az atya, az anya iránti kegyelet és tisztelet kötelékét Jézus szintén szentnek mondja, mivel a szülők iránti tisztelet egyenes isteni parancson alapul. Isten parancsolta: Tiszteld atyádat és anyádat. Ismét: A ki rosszat mond atyjára vagy anyjára, halállal büntetessék. (Mt. 15, 4. Mk. 7, 10 ff.) — Ezen isteni parancsot semmiféle emberi rendelet, semmiféle hagyományos nézet, még akkor sem, hogy ha azt mint Isten iránti köteleességet, áldozatot tüntetnék is fel — sem teheti hatálytalanná. Istennek hozott ajándék (korban) nem szolgál mentségül a szülők iránti eltartási kötelezettség elmulasztására. Elsőrendű, Istentől származó parancs emez, holott a „korban“, az Istennek hozandó ajándék, csak emberi intézményen alapul. (Mt. 15, 5. és Mk. 7, 11. 12.) — A templomnak tett szolgálat ne szolgáljon pajzsul a szülők iránti köteleesség elhanyagolására. A gazdag ifju is a negatív parancsok mellett a szülők tiszteletének pozitív parancsát ismeri, mint főparancsot. (Mt. 19, 19. Mk. 10, 19. Lk. 18, 20.)

Jézus maga is szülei iránt az engedelmességet mindaddig, míg hivatásának teljes tudatára emelkedik, híven megtartja (Lk. 2, 51.); ha lehet — a szülők fájdalmán könyörül, azon segít pl. az özvegyasszony egyetlen fiát Lk. 7, 12. Jairus egyetlen leányát feltámasztja Lk. 8, 41 ff., s viszont Jézus édes anyja, nemcsak a gyermek Jézust gondolja önfeláldozóan, mindent a mi vele összefüggésben van megfigyel, mélyen szívébe zár és elméjében meghány (Lk. 2, 19) hanem kezdetben még a *nagykorút* is testvéreivel együtt követi, később aggódva felkeresi őt, a midőn ugyanis a nagy néptömeg alig hozzáférhetőleg körülveszi Jézust

¹⁾ Különbösen jelentőségesnek tartom, hogy az idézett helyek eschatologiai vonatkozásban állanak, s hogy az a hely, mely nincs ily vonatkozásban — Mt 10, 21. 22. 35-37. s mely az Isten országa kedvéért megszakítandó családi viszonyokat részletezi — a házások viszonyát nem említi fel.

s azon hír szállang róla, hogy tisztátalan szellem van benne: azaz megőrült (Mk. 3, 30). (Igy itélik meg már is az enthusiamust.)¹⁾ — S végre ott találjuk az anyját és az anyákat a *keresztfa* alatt még akkor is, midőn még a tanítványok is menekültek, s elszéledtek (Mt. 27, 27. Mk. 15, 40). Jézus is a traditio szerint még a keresztfán is anyjáról gondoskodik (Jan. 19). Az anyai ambitios szeretetnek tolakodó, versengő erejét Zebedeus fiainak anyja mutatja (Mt. 20, 20).

A szülő iránti viszony *bensőségét* különben misem bizonyítja tisztábban, mint azon tény, hogy Krisztus Istent előszeretettel, majdnem kizárólag *atyának* nevezte. Az atya szeretete gyermeke iránt tükrözi vissza — bár az általános emberi gyarlóság és gonoszság következtében megtörve — Isten végtelen szeretetét.

Ha ti — gonoszak levén, *gyermekeiteknek* tudtok jó ajándékot adni, mennyivel inkább ad a ti mennyei Atyjátok jókat azoknak, a kik tőle kérik! (Mt. 11, 11 stb. Lk. 11, 11. köv.)

Az atya az, ki mindent lát, belát gyermeke szívébe, tudja azt szó nélkül, hogy gyermeke mit kérjen (Mt. 6, 1. ff.), ki mindenre, még az egyes madárra is kiterjeszti gondjait (Mt. 6, 26. 10. 29.); ő az, ki még a gonosz gyermeke iránt is jóságát mutatja (Mt. 5, 45. stb.); Istenről, mint atyáról mondtak megszentelik a földi atyák nevét és hivatását.

S mind ezen positiv és elismerő méltató szavak valamint ennek megfelelő viselkedés daczára Krisztus még sem állítja a szülők és gyermekek, s továbbá a testvérek közötti viszonyt oly magas polczra, mint a házások viszonyát. Mig emez fel nem bontható: addig éppen ez bontja fel a szülők és gyermekek külső viszonyát az új család alapításával. (Mt. 19, 5.)

¹⁾ A reánk szállott traditioval szemben egész világosan emlékeznek meg az evangeliomok Jézus édes testvéreiről is. Mt. evangelioma négy fitestvért említ névszerint Jakab, József, Simon, Judás Mt. 13, 55. Anyja és testvérei Mt. 12, 46 stb. Mk. 3, 31 stb. Lk. 8, 21. Ján. 2, 12. 6, 42. stb.; de ugyancsak Máté evangelioma 13, 56-ban még *nőtestvérekről* is emlékezik meg, mint a kikre a nép hivatkozik. Gyermekekben gazdag családnak ivadéka Jézus. A nép csudálkozik a fölött, hogy ezen általuk közönségesen ismert családból ily kiváló férfiú származott.

De meg van annak a lehetősége, hogy e viszony nem csak külsőleg, hanem *bensőleg* is megbomlik, úgy, hogy a szülő a gyermekével, a testvér a testvérrel, mint ellenség áll szembe!

Jézus tisztán látja, hogy az ő világnézete, a legszentebbnek nézve is — a leghatározottabban ellenkezik az akkori világ gondolkozásával. Nincs a két világ közt a kiegyenlítésnek, sem pedig semmiféle foltozgatásnak helye. Az új szellem új alakot is kíván, a mely ellenkezésben van az eddigivel Mt. 9, 16-7. (folt, új tömlő).

Ily értelemben a küzdés, a küzdelem szükségszerű s Jézus missiójával jár. „Ne gondoljátok, hogy békességet hozni jöttem a földre: nem jöttem, hogy békességet hozzak, hanem fegyvert.“ (Mt. 10, 34.) Keresztelő János idejétől fogva vége a nyugodt, a csendes elsajátításnak. Erőt és erélyt kell Isten országa érdekében kifejtetni (Mt. 11, 12). Ez nem is lehet másképp, a világ Jézus híveit mint a juhokat a farkas veszi körül (Mt. 10, 16.) s valamint gyanúsították Jézust, hogy ő a Belzebub szolgálatában áll s oly helyzetbe hozták, hogy nem volt hová fejét lehajtsa (Mt. 8, 20) úgy szükségszerűen üldözni fogják az apostolokat is (Mt. 10, 17-24-25).

Az ellentét pedig annyira fokozódik, hogy behatol még a család szent körébe is. „A testvér testvérét szolgáltatja át a halálra és fiát az atya; viszont pedig a gyermekek a szülők ellen támadnak és megöletik őket (Mt. 10, 21). A gyűlölet Krisztus nevéért mindenünnen ellenük fordul (Mt. 10, 22).

A küzdelem elől Jézus híve nem térhet ki, sőt egyes hűtlenség és gyávaság lenne *kíméletlenül*, minden alkuvás nélkül nem lépni az ő álláspontjára. Nem méltó Krisztushoz, a ki fel nem veszi az ő keresztjét, a ki ily viszonyok közt gyáván élete megmentésén munkálkodik, mivel hogy nincs ok félni a világtól, mely csak a testet öli meg de nem a lelket (Mt. 10, 28, Lk. 14, 27). A ki így megtartja életét — elveszti azt; a ki pedig elveszti életét Krisztusért, megtalálja azt. (Mt. 10, 38-39).

Ezen válságos, döntő küzdelem nem ismeri a család gyengéd viszonyait. Ezért mondhatta Jézus: Jöttem ugyanis

művelni, hogy az ember atyjával szakítson, a leány anyjával és a meny napával. Az ember ellensége az ő háznépe. Az alternatíva érteti meg velünk e kemény szavakat: „A ki szereti atyját vagy anyját inkább, hogy sem engemet, nem méltó az én hozzám: és a ki szereti fiát vagy leányát inkább, hogy sem engemet, nem méltó az én hozzám“ (Mt. 10, 35. 37). Ebből folyólag kötelességévé teszi Jézus tanítványainak, hogy ily válságos esetben *hagyják* el házaikat, fi- nőtestvérüket, atyát, anyát, nőt és gyermeket, a szántóföldeket nagyobb nyereség végett (Mt. 19, 29. Mk. 10, 29). (Mind a két helyen *nőt* is említ. Azt hiszem, hogy ez itt interpolatio és pedig azért, mivel Mk. 10, 30-ban a recompensationál nincs megemlítve a nő. Sajátságos is lenne, ha több nőt kapna.)

Legélesebben vonja Jézus az alternatíva következményeit Lukács evangéliomában, midőn hiveitől ezen ellenkező kötelékek gyűlöletét kívánja.

Ha valaki hozzám jó és meg nem gyűlöli atyját, anyját, nejét, gyermekeit, fi- s nővéreit, de sőt a maga lelkét is, nem lehet tanítványom (Lk. 14, 26).

Ezen kemény beszéddel csak is Lk. evangéliomában találkozzunk. Elhagyni még nem jelenti gyűlölni. A keresztyén gyűlöltetik, de nem gyűlöl s legkevésbé gyűlölhethi véreit. Ez nem keresztyén gondolat. Elhagyva eddigi véreit — követni Krisztust az ellentáborba: ez még nem jelenti azt, hogy az illető gyűlölje véreit. Ezen benső ok miatt e szavakat nem tartom Jézuséinak.

Hogy a mondottakat mikép kell a kellő mértékre leszállítani, ezt különben legvilágosabban illusztrálja Jézus példájával.

Sajátos hivatása és gyermeki kötelessége közti ellentét már korán mutatkozott. Az Isten ígéjével, kijelentéseivel való foglalkozás teljesen lefoglalja a traditio szerint már a 12 éves gyermeket úgy, hogy megfelelkezik a hazatérő szüleiről; s viszont természetesen találja, hogy szülei — ha keresik — őt másutt ne keressék mint a templomban. — A keleti ember korai önállóságának, s így magára való hagyatásának gondolata nélkül bajos ezen traditionalis eseményt elgondolni. János evangéliomá-

ban közölt saajátságos párbeszédet és csudára való készülődést a kanaani menyegzőn részletezni nem kívánom, csak azt az egy gondolatot akarom kiemelni, hogy a saajátos isteni cél-gondolat, a saajátos hivatás érvényesítésével szemben még a leggyöngédebb emberi kötelékek sem lehetnek *határozók* — és pedig sem positive sem negative. A hivatás gyakorlásánál a benső szükségszerűség az egyedüli határozó — vele szemben minden hallgat.

Ezen hivatási érzet a maga feltétlen erejével ténykedik Krisztusban, s határozottan *kiméletlen* alakban érvényesül. *Csak a válságos idő*, mely alkuvást nem ismer, mely lázasan előre tör és nem néz hátra (Lk. 9, 62: a ki kezét az eke szarvára teszi nem néz hátra felé): csak ez magyarázza meg Jézus egyes szavait s családjával szemben való viselkedését.

Csak édes atyját kívánja az egyik,¹⁾ ki Jézust különben szeretné követni — eltemetni; mire Jézus őt az azonnali követésre szólítja fel s azt kívánja, hogy a fiú a halottat — a halottaknak engedje át, szóval, hogy ő saját holt atyjával se törődjék. (Mt. 8, 20-21. Lk. 9, 57-60.)

Jézus hivatási érzetének kizárólagosságával és erejével függ az össze, hogy ő ki a mennyei atya országát hirdeti és mint ennek correlativumát az emberek közt a testvériségnek elvét, hogy ő akkor, midőn éppen ezt az eszmét enthusiasmmal, a mely a népet egyenesen magával ragadja, hirdeti: hogy ő ekkor határozottan visszautasít minden oly kísérletet, a mely őt a testvériség és a fiúság szűkkeblű, csakis természeti alapon nyugvó viszonyára emlékezteti, az enthusiasmust nem érti és csakis evangéliomának hirdetésében megzavarja.

Igy értjük, hogy Jézus, midőn buzgó hallgatói közepette prédikálva azt a hírt veszi, hogy anyja és testvérei hiába igyekeznek a néptömegben áthatolni — őt keresik, a hírnökhöz fordulva felveti a kérdést: „Ki az anyám, kik testvéreim?” s

¹⁾ Mt. 8, 21-ben tanítványról van szó, míg Lukácsnál 9, 59 csak egyszerűen *ἑτερος*-ról. Hogy Máténál sem jelentheti a *μαθητής* a szoros értelemben vett tanítványt, azt a mellette álló *ἑτερος* mutatja, a mely vonatkozásban áll a *γαμματαύς*-hez (19).

kiterjesztve kezeit az őt körülhullámzó tanítványi seregre így felel: „Íme itt van az anyám, itt testvéreim! a ki ugyanis mennyei atyámnak akarátát teljesíti: az az én fitestvérem, nőtestvérem és anyám“. ¹⁾ Hogy ez nem jelent szakítást, érzéketlenséget anyjával szemben: ezt a kereszt alatti megható jelenet vagy jelenetek (a jánosit is számítva) mutatják.

Ezen exclusiv gondolatot kiegészíti Mt. 23, 9., a mely hely szerint Jézus az őt követő népet és tanítványait arra emlékezteti (23, 1), hogy a földön ne nevezzenek senkit sem „atyának“ (az írástudók és farizeusok állása ellen beszél); mert csak egy atyjuk van, t. i. a mennyei.

B) *A nemzet* nevezetesen a zsidó szemében csak tágított család, Istennek családja.

Jézus nem kosmopolita. Isten mindnyájunk atyja — mi emberek mind testvérek vagyunk: ezen elv nincs ellenkezésben az emberiségnek társadalmi tagoltságával. Valamint nagyra becsüli Jézus a családot, — isteni alapra fektetve a házasságot: úgy egész életében szívével egybeforrottnak érezte magát nemzetével.

Világra szóló elvei daczára tudja azt, hogy minden embernek hivatási köre meghatározott. „Én csak az Izrael háza elveszett juhainhoz küldettem . . .“ Mt. 15, 24. s ő maga is tanítványait egyenesen inti arra, hogy ne menjenek a pogányok közé. sőt még Samaria városába sem, hanem csakis Izrael elveszett juhainhoz. (Mt. 10, 5-6.) Az organikus építésnek hive. S hogy ez nem volt Jézusnál csakis elméleti tétel, hanem szívbéli szükség-

¹⁾ Mt. 12, 47-50. u. i. Mc. 3, 31-35. Lukács különösen kiemeli, hogy nem voltak képesek családbeliei a tömegben áthatolni Lk. 8, 19. A magyarázó igék nála: azok, kik Istennek igéjét hallgatják és teljesítik. Lk. 9, 21. A jelenet dramatikusan jellegű, — kül. ha Mc. 3, 30-ra reflectálunk. Már Plato a *μαρτα*-t az enthusiasmust szent állapotnak tartotta. Ilyenben látja a nép Krisztust, midőn azt híreszteli róla, hogy *πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει*. Ezen hír hatása alatt keresi őt édes anyja gyermekeivel. Hiába kívánnak aggodalmuk ereje daczára áthatolni a tömegben; nem ők, csak hírók jut el Jézushoz: s Jézus midőn bizonyára a mennyei kötelék feltétlen erejéről szólt, most saját életével, viselkedésével mutatja be e kötelék feltétlen erejét.

érzet, nemzeti érzésének is kifolyása: ezt a kanaanita nőnek mondott kemény szava bizonyítja: „nem jó a gyermekek kenyerét elvenni és az ebeknek vetni“. (Mt. 15,26. Lk. 7,27.)¹⁾

S még világosabban mutatja ezen nemzeti érzés megható megnyilatkozását az a jelenet, midőn Jézus élete utolsó napjaiban, a midőn már tisztán tudja, hogy éppen Jeruzsalem fogja őt megölni — mentő, gyűjtő — és pedig sajnos hiábavaló munkája fölött panaszkodik és Jeruzsalem szomorú sorsát siratja: „Jeruzsalem, Jeruzsalem! ki megölsz a profétákat és megkövedez azokat, kik hozzád küldetnek, hányszor akartam összegyűjteni fiaidat, valamint a tyúk összegyűjti szárnyai alá fiait; de nem akartátok! Ime elpusztul hazátok“. (Lk. 13,34-35 és Mt. 24,37.) Ez a nemzeti érzés azonban nem homályosíthatja el általános emberi érzéseit. Ő a zsidók közt született. A mint kezdettől fogva behelyezkedett a történeti pragmatikába kereszteltetésével: úgy tudja azt is, hogy *közvetlenül* nemzetének szól missiója. Távol áll azonban azon felfogástól, mintha hivatása *csakis* Izraelnek szólna. Könnyörül ő már a kanaanita nőn is (Mt. 15,26.), — a meggyógyított 10 küteges között samaritanus is volt (Lk. 17,11 stb.) s míg saját nemzeténél részvétlenséget, gőgöt, szeretetlenséget és hitetlenséget talál: addig felkeresik őt Sidon és Tyrus vidékéről, Samariából; hasonló hitet mint a pogányoknál és samaritanusoknál nem talál a zsidóknál (Lk. 7,1-10. Mt. 8,5-13. Mt. 15,21); a meggyógyított 10 küteges közül az az egyetlen, ki köszönetet mond Jézusnak, samaritanus volt. (Lk. 17,16) s a rablók közé esett, félholt emberen nem könnyörül sem a pap, sem a levita, hanem a samaritanus (Lk. 10,25-37).

Már Illés és Elizeus korában is éppen a pogányokon nyilatkozott meg az isteni könyörület (Lk. 4,25-27). Az emberiség elveszett, elsüllyedt, de alázatosan megtérő fiát — az igaznak irigykedése daczára Isten kegyelmesen keblére szorítja (Lk. 15,11 stb.). Izrael pedig süllyed. Egy próféta sem kedves hazájában

¹⁾ Lukács evangelioma e szavak keménységét gyöngíti, midőn bevezetőileg azt mondja Jézus: „hogy illő az, hogy először a gyermekek lakjanak jól“ s még csak azután a távolabb állók Lk. 7,27.

(Lk. 4, 24), sőt Izrael, a melyre pedig Isten országa szőleje bízott, nem csak Isten küldönczeit, a prófétákat, hanem még Isten fiát is megöli (Mt. 21 33-43. Mt. 12 1-9. Lk. 20 9-16). Ezért is megszűnik Izrael Isten országa kizárólagos birtokosa lenni; másokat, az utcán összeszedett-vedett népet is meghivnak Isten küldöttei; Izrael népétől elvétetik Isten országa s azon népnek adatik, mely ennek gyümölcsét termi (Mt. 21, 33-43. Mk. 12, 1-9. Lk. 20, 9-16.); a népnek egyesei pedig, kik Jézusban megütköznek, elveszik gonoszságuk jutalmát (Mt. 21, 44. Mk. 12, 10 stb. Lk. 20, 17). Lesz ezeknél sirás és fogak csikorgatása, mikor látandják Ábrahámot, Izsákot, Jákobot és mind a prófétákat Isten országában, magukat pedig kivéttelve. Akkor majd eljönnek keletről, nyugatról, éjszokról és délről, kik vendégül fognak ülni Isten országában. S ime utolsók most, kik elsők lesznek, és elsők, kik utolsók lesznek (Lk. 13, 28-30), úgy hogy éppen a hivatalosak nem lesznek a választottak (Mt. 22, 1-14. Lk. 14, 16 stb.)

Mennyire fájhatott Jézus nemzeti érzésű szívének a tényeknek ezen logikája. Kereszthalálával mult ki a nemzeti hős, hogy feltámadjon az emberiség Ura, a ki előtt a zsidó nemzet is az evangéliomok szerint immár csak az *ἔθνος* fogalma alá esik. Az eschatologiai beszédekben az *ἔθνος*-nak pogány értelme megszűnt (Mt. 25, 32. 24, 14) s a feltámadás után adott utasítás szerint a tanítványok az *ἔθνος*-hoz, a *πᾶσα κτίσις*-hez fordulnak. (Mt. 28, 19. Mk. 16, 15).

Jézus tehát saját családját, saját nemzetét mindvégig kegyelettel szereti, a keresztfa alatt álló anyjáról gondoskodik, s a keresztfa felett álló „Zsidók királya“ czimét magára veszi. Sajátos hivatása és másrészt családi és nemzeti érzelmei összeütközése esetén nem fordul el hidegen családjától és nemzetétől, de igenis megőrizve a szeretetet, követi sajátos hivatás érzetét, s ebben Isten szavát.

C) Jézus és az ország kormánya és jogrendje.

Kevés helylyel rendelkezünk, amely Jézusnak ez irányban való állásfoglalását jellemezné.

Egészen világos, hogy az ő országa nem a külső világ,

hanem Isten országa a mely e világra nézve a tulnanban van, az embernek lelkében. Az is világos, hogy az ő országának jogrendje más, mint e világé.

E világ úgy, a mint az Krisztus idejében lépett a szemléelő elé, önző, küzdő, üldöző volt úgy, hogy e világ fejéül a *πονηρός*-t ismerte el; míg ellenben az övé czélzatában a béke és Istenben való boldogság volt.

E világ jogrendje nem erkölcsi, hanem tisztán hatalmaskodó. A stréberség, a nagyravágyás és a nagyoknak uralkodása, a népnek elnyomása ez az e világi ország jogrendje (Mt. 20, 25 stb. Mc. 10, 42. és Lk. 22, 25 stb.). Ellenben Jézus országának jogrendje, ezzel ellenkezik. „Az ki igazán nagy akar lenni — legyen mások cselédje s az ki igazán első akar lenni — legyen az mások szolgája.“ (u. o.)

Ennek megfelel:

1. az, hogy a keresztyén nem lép fel támadólag még szóval sem (szitkozódás). Az emberölés, az erőszak elkövetése és annak eltiltása az Ó-Testamentom álláspontján érthető (Mt. 5, 21.), az Új-Testamentom ellenben már a szóval való támadást is mint nagy bünt megtiltja (Mt. 5, 22.);

2. hogy azon esetre is, ha a keresztyén tudná, hogy másnak, akár okkal vagy ok nélkül van panasza ellene, úgy kötelessége az illetőt felkeresni s az esetleges félreértést vagy az okot eltávolítani (Mt. 5, 23-24);

3. hogy *jogorvoslást* ne keressen; — sőt még akkor sem, ha ellenfele az ő ügyét peres útra vinné. Ugyanis még ez esetben is béküljön ki perlekedőjével akár az útfélen is. (Mt. 5, 25.) Nincs az ily perben köszönet, mivel a *gyöngét úgyis elítélik* (u. o.).

Magától értetődik, hogy keresztyén nem perlekedik; igazságtalanul is tőr, szenved s ellen nem szegül. „Ne állj ellene a gonosznak, hanem aki téged jobbfelül arczul ütend, fordítsd neki a másikat is. És a ki akar veled törvénykezni s el akarja venni alsóruhádát. engedd neki felsőruhádát is. És a ki téged egy mértföldre kényszerít menni, menj el vele kettőre. A ki tőled kér, adj neki: és a ki kölcsön kér tőled, el ne utasítsd.“ (Mt. 5, 39-42.)

Már az ős germánok férfias önérzetével is ellenkezett a jogrendnek ily felfogása; s mai nap Tolstói és nálunk Schmidt philosophus két síkra ugyancsak ezen felfogás mellett.

Jézus nem volt sociologus. E világ jogrendjébe ő nem akart nyulni. E világot magára hagyta; s e világgal szemben a keresztyént a passivitás álláspontjára helyezte. Mert a világban és a világ rendjében nem volt ethika: azért is nem volt oka arra közelebb reflectálni és azt eszméje érdekében felhasználni. Más az ő világa. — Így értjük az ő álláspontján és az ő korában e felfogást. Még tovább megyünk. Az erőszakkal szemben a szenvedő igazság nagy hatalom, a mely előbb utóbb győz. A marttyrok véréből nő ki a szabadság fája; s az elnyomott, kínzott jószág meghódítja végre a zsarnokot is. — A szenvedő igazság és jószág az emberiség lelkiismeretének felkeltője s így mély igazság rejlik még ma is Jézus szavaiban.

Mégis Jézus szavainak és inteniójának teljes félreértése volna, ha a világi jogrend a gonosznak teljesen átengedné a tért, ha a jogi intézményeket és közegeit, a bíróságot, a végrehajtást keresztyén szempontból egyszerűen elvetnők, megsemmisíténők. — Az emberiség a törvény útján nevelendő a szabadságra. A szabadok nincsenek a törvény alatt. De ki a szabad? A világ nem Isten országa, hanem igenis nevelő eszköz lehet erre is; — s kell is, hogy magát ezt a jogrendet nem az erőszakosság, hanem az ethikának, a méltányosságának, a szeretetnek szelleme is hassa át. Szeretetre is nevelni kell. A törvény nevel ez álláspontra.

S Jézus tényleg a *törvényes rendet elismeri!* A meggyógyultakat figyelmezteti, hogy a törvény értelmében mutassák be magukat a hatóságnak mint meggyógyultakat, s az előírt ajándékot tegyék le (Mt. 8,4. Mk. 1,44. Lk. 5,14), a synedriumban pedig elismerte a legfőbb földi bíróságot, a mely fölött csakis a gehenna tüze áll. (Mt. 5,22.) Így nem vonja ki magát Jézus az *adókötelezettség* alól sem és pedig épp úgy nem az *egyházi* (templomi), mint az állami adó alól.

A templomi adó fizetésének kérdése csak Máté evangéliomában fordul elő. (Mt. 17,24. stb.) A kérdést maguk az adó-

szedők vetik fel. — A *leviták* ugyanis nem fizetik a templomi adót. Jézus fellépése és igehirdetése bizonyára az adószedőkre is oly mély benyomást gyakorolt, annyira állottak Krisztus isteni küldetésének hatása alatt, hogy felmerült lelkükben ama kérdés, vajon szedhetnek-e tőle egyáltalában templomi adót? Nem is fordulnak egyenesen Krisztushoz, hanem Simonhoz. Krisztus, a mint a feleletből látjuk, rendesen fizette az adót. (Exod. 30, 13 stb. alapján az izraelita férfiú 20-dik évétől kezdve az exilium óta évente egy *fél schekelt* v. 2 attikai drachmát v. egy alexandriai drachmát fizetett.) A nélkül, hogy Péter mesterét megkérdezte volna, Jézus az adószedő kérdésére felel. Az *Istenfiúság* álláspontján épp oly kevésbé van adófizetés, mint adót nem fizetnek a földi királyok fiai. *Templomi* adót tehát a keresztyén ember *elvi* szempontból nem fizet. Ezen elvi szempont mellett van azonban a gyakorlati, az opportunus szempont; a „quid juris“ mellett a „quid consilii?“ kérdése. Ez utóbbit követi Jézus. Skandalumot, feltűnést, megütközést nem keres, miért is Péterért és önmagáért megfizeti a templomi adót.

Egészen más szempont alá esik az *állami* adó megfizetésének kérdése. Ez tulajdonképen nem is kérdéses. Hisz maga a pénz, a denarnak a képe mutatja azt, hogy kié a pénz, kinek jár a pénz. Állami intézmény ez, s így az állam érdekét szolgálja. Nincs tehát a legkisebb kétely a felől, hogy fizetendő-e az állami adó? Midőn ezt Jézus hangsúlyozza — szükségesnek tartja kiemelni, hogy az államnak és a vallásnak, vagyis a császárnak és Istennek a körét nem szabad összezavarni. Mindegyiknek meg van az egymástól egészen elkülönült köre és így követelése. Adjuk meg tehát azt, a mi a császáré a császárnak — de másrészt Istennek is azt, a mi az Istené. (Mt. 22, 15–22. Lk. 20, 20–26.)

Ezen összefüggésben nem mellőzhetjük Jézus nézetét az esküre nézve. Az állam jogrendjéhez tartozik egyes alkalmakkor az eskünek ünnepélyes letevése. Krisztusra hivatkoznak többek közt a nazarenusok is, midőn megtagadják az esküt, hivatkozva Krisztus szavaira. (Mt. 5, 33–37.)

„Ismét hallottátok, hogy megmondattok a *régieknek*: *Hamisan* ne esküdjél, hanem az Úrnak megteljesítsd esküdet. *Én* azonban

azt mondom nektek, hogy *egyáltalában nem kell esküdni* se az *égre*: mert az Istennek helyi széki; se a *földre*: mert az zsámolya lábainak; se *Jeruzsalemre*: mert az a nagy királynak városa. *Fejedre* se esküdjél: minthogy nem teremthetsz egy fekete vagy fehér hajszálat is. Hanem a ti beszédek legyen: Igen igen, nem nem; a mi pedig ezen felül van, a *gonosztól* van“. (τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστί.)

E szavakból a leghatározottabban következik, hogy az, ki Krisztust követi, egyáltalában nem esküszik, — Ez az ideal; ez az, a mi Isten országa rendjének megfelel.

De valamint a templomi adóra nézve az eszmény és azután a tényleges helyzet szempontjából nyilatkozik; s valamint egyáltalában megkülönbözteti *e* világnak életrendjét Isten országáétól: úgy az esküre nézve is ezen ideális szempont megítélése mellett elfogadja az *e* világi renddel adott tényleges állapotot, a mennyiben (Mt. 23, 16–22.) az írástudóknál és farizeusoknál, tehát ezen világrend őreinél és képviselőinél divó esküvés ellen nem szól, hanem csakis az ellen, hogy ezek finom casuistikával ki akarnak bujni az eskü kötelező volta alól. Jézus szerint tehát *e* világ rendjében meg van az eskü, az eskü jogosult.

Az ellentét az első és emez utóbbi hely között különben is ki van egyenlítve az első hely utolsó versével, a mennyiben már ott is az egyszerű szón túlterjeszkedő esküvel egybekötött beszéd, mint *e* világi jellemeztetik. A világ urának, a *πονηρὸς*-nak természetéből következik az emberi szó irányában való bizalmatlankodás s így az eskünek megkövetelése.

Rendeltetésünk, hogy Isten országa tagjai legyünk s így szavunk az érületnek, az igazságnak legyen közvetlen kifejezője; de tényleges állapotunkkal összefüggünk ezen világi renddel s így el nem kerülhetjük, hogy esetleg ne esküdjünk!

Ezen alkalmazkodás a törvényes rendhez s nevezetesen az állami kör *önállóságának* elismerése azonban nem jelenti azt, hogy Jézusnak ne lehetne a törvényes rendre és az államra nézve, s annak értékére nézve sajátos nézete.

Láttuk *e* határozott nézetét általában már fentebb. Közelebbi kritikával tulajdonképen csak egy-egy helyen találkozunk, a

midőn ugyanis a farizeusok Jézust arra figyelmeztetik, hogy Herodes őt meg akarja ölni. Jézus e fondorkodó királyt csak *rókának* nevezi. „Menjetek és mondjátok meg annak a rókának“ stb. — hogy ez az ő halála ügyis be fog következni, annak daczára, hogy Jézus feladata éppen a betegség és halál ellentéte: szellemi és testi bajok gyógyítása. (Lk. 13, 31-32.)

Ennél sokkal komolyabb, de magasabbrendű kritikát gyakorol a létező tényleges viszonyokkal, várakozásokkal és kormányzással szemben jeruzsalemi bevonulásával, a melyet köznapi magyarázattal tényleg lázító, trónkövetelő lépésnek lehet tekinteni. Ellenségei így fogták fel a bevonulást; vallatói ezt vetik szemére (Mt. 27, 11. Mk. 15, 2. Lk. 23, 1-3) s keresztfája felirata ezt hirdeti a világnak. Szó szerint s a külső látszat szerint ellenségeinek igaza van. — Ő, a kit a nép még Galileában is több ízben kívánt királyának kikiáltani s így a létező politikai rendet felforgatni — a mi elől Jézus eddig mindig kitért —: ő most ezen tüntetés elől nem tér ki; sőt ellenkezőleg az által, hogy nem mint egyszerű utas vonul be Jeruzsalembe, hanem a közel levő helységből nem ugyan harcias ménen, hanem a keletnek békés és ünnepélyes felvonuláskor használt szamarán vonul be s elfogadja a királyoknak megadott kitüntető hódolatot — igazolja a nép érzéki várakozását.

Ő meg volt arról győződve, hogy szellemével gyökeresen meggyógyítja Izrael baját, hogy ezen szellemével meghonosul Istennek országa, s hogy ennek következtében ő az a messiás, az a király, kit Izrael prófétái, az ország szellemesítői vártak. Ezen meggyőződésről tanuskodtak eddigi szavai. A nép, az érzelmeiben hullámzó nép nem egyszer melléje állott, de a hivatalos Izrael mitsem akart róla tudni, sőt elveszteni (Herodes megölni) kívánta. Tudta ő azt, hogy halála bekövetkezik; hogy személye menthetetlenül el van veszve: ezért is még egy symbolikus, epideiktikus cselekvénnyel akarja a hivatalos Jeruzsalem előtt is kinyilvánítani, hogy ő igenis a messiás, a zsidóknak királya. A jeruzsalemi bevonulásnak ez a jelentősége. Nem lázadást akar támasztani, nem hatalomra kívánt jutni, — nincs erről szó sem; hanem ezen első és utolsó tüntetéssel fel akarta

hivni a hivatalos Izrael figyelmét azon ország Urára, a mely ország nem külső hatalommal, hanem a szellemnek, a szeretetnek hatalmával valósítja meg igazán Istennek ígéreteit s teljesíti a nyugtalan emberi szív vágyódásait.

A világi jogrendet — a mennyiben a világhoz tartozunk — elismeri Krisztus s az akkor való alkalmazkodást kívánja. — Adjátok meg a császárnak, a mi a császáré; és Istennek, a mi az Istené.¹⁾

D) J é z u s é s I z r a e l v a l l á s i i n t é z m é n y e i é s t e k i n t é l y e i .

Határozottan más álláspontot foglal el Jézus Izrael vallásának intézményeivel és tekintélyeivel szemben. E tekintetben nem ismer transactiót.

Jézus megkülönbözteti Izrael vallásában azt, a mi isteni alapon nyugszik attól, a mi emberi. (*ἐπιτολι* és *παράδοσις*)

Az istenit is, nevezetesen a törvényre vonatkozót *mélyíti*; a külsőt *bensőíti*, a cselekedet mögött keresi az *érzületet*; de az emberit mint múltot, mint az emberi gyöngeséggel számolót kötelezőnek el nem ismeri, sőt elveti.

Ezen kriteriumot alkalmazza már most azon intézményekkel szemben, a melyeket az irástudók, a vének — az emberek — (Mt. 15, 2. Mk. 7, 3-5-8. Mk. 9, 11. Mt. 5, 21-23) kieszeltek, hogy sövényt vonjanak az Istentől nyert törvény körül, (Pirke Aboth 1, 1.). Josephus büszke arra, hogy a zsidónak egész életét, minden cselekvényét, foglalkozását, beszédét a törvény szabályozza, úgy hogy semmi, még a legcsekélyebb sincs az ember kényekedvére bocsátva. (c. Apion II, 16.17. L. Hausrath Neutest. Zeitgeschichte I, 81 stb.) A tanítók véleménye dönt az egyes ember cselekményének módja felett. Az *emlékezet és nem a lelkiismeret a cselekvés forrása*. „Igy szólnak a tanítók“: tehát ezt meg kell tenni; „ezt még soha sem hallottam“: tehát ez tekintetbe nem

¹⁾ E szavaknál mondja Ranke, a híres történész, hogy azon dicső szavak közül, a melyeket Jézus Krisztustól hallottunk, egy sem fontosabb, egy sem nagyobb következményű, mint amaz utasítás . . . (L. Schmid, Gesch. der Erziehung II. 1. 19. 1.)

jő. (Geiger, Urschrift und Uebersetzung der Bibel 153. l. Hausrath i. m. 89. l.). Igy természetes, hogy a törvények, rendeletek száma nagyon felszaporodott; s jöllehet Josephus szerint minden cseléd is jártas volt a törvényben (Apion II. 17—19. Hausrath i. m. I. 75): mégis ezen egyes szabályokat, casuistikus magyarázatokat mégis csak az írástudók, a farizeusok tudták. Mint-hogy pedig ezen rendeletek, magyarázatok szerinti cselekvés döntött az egyesek üdve fölött: ismét természetes, hogy az írástudók és farizeusok tekintélye a nép előtt nagyon emelkedett, annál is inkább, mivel a leviták csak a jeruzsalmi kultus cselekvényeivel és pedig részben függésben a római, a *pogány* hatóságtól voltak elfoglalva, s mint ily arisztokratikus irányu sadducaei párt emberei nem is igen törődtek a szegény néppel. Ezen megnövekedett tekintélyükkel és rendeleteikkel nehezédtek rá a farizeusok a népre, úgy hogy még a Talmud is a farizeusok nyögéről beszél¹⁾. (Sota f. 20. l. Hausrath i. m. I. 87.).

Jézus ezen nyög ellen a leghatározottabban protestál s közelebb azon reflexionális, folytonosan külső indokokból cselekvő és azokkal folytonosan megalkuvó élet ellen, mely éppen az Istentől, az ember isteni cél gondolatjának elvéből, az Istenben megnyugvó érzületből közvetlenül cselekvő élettel a leghatározottabban ellenkezik. Nem az állampolgárra, hanem a vallásos egyénre nehezédő, ezt sajátosságában, közvetlenségében bénító és elnyomó történeti hatalmak ellen, *hagyományos intézmények, hagyományos tekintélyek* ellen a leghatározottabban foglal ő állást.

a) J é z u s é s a v a l l á s i h a g y o m á n y o s i n t é z -
m é n y e k .

Ezen intézmények vonatkoznak:

- 1) az időre
- 2) a helyre, eszközökre,
- 3) a cselekvényekre.

¹⁾ A számos körmönfont magyarázat után nyert törvényeket *hegynek* nevezték, mely hajszálon függ. L. Hausrath i. m. 87. stb.

ad 1. Igen szigorúan ügyelnek a farizeusok a *szombat* napra, illetőleg annak szentül való megtartására. Az egyszerű parancsolatot idővel kicsinyesen részletezve magyarázták s ezen így készült szabályok átlépésére a legszigorúbb büntetéseket szabták ki.¹⁾

Jézus a sabbathnak ezt a zsarnokságát nem ismeri el. Tagadja, hogy ezen ünnepek intézményének önczélja lenne. Az egyház ünnepi rendjével csakis *eszköz* az emberre nézve. „*Az emberfia a sabbathnak Űra!*“ (Mt. 12, 8. Mk. 2, 28. Lk. 6, 5.) „*A sabbath az emberért lett és nem az ember a sabbathért.*“ (Mk. 2, 27.) Ezen elvnek világossága mellett eltűnnek a kisszerű szabályok.

¹⁾ A Jubilaeumok könyve szerint (50. fej. L. Hausrath I. 80 stb.): „Aki e napot megszentelteleníti vagy aki csak arról szól, hogy e napon szándékozik utazni vagy csereberéről beszél, aki vizet merit s azt előre nem készítette el a hatodik napon, aki valamely terhet felemel a végett, hogy házából vagy kunyhójából kivigye: az haljon meg. Sabbath napon oly dolgot, a mire a hatodik napon nem készültetek ne végezzetek, a végett, hogy e napon egyetek és igyatok és pihenjeteK, s sabbathot megtartva semmit se csináljatok . . . kivéve, hogy füstölővel füstöltök és az Űrnak visztek ajándékot és áldozatot. Ezt egyedül cselekedjétek sabbath napokon. Aki pedig valamit végez és utazgat és marhájáról gondoskodik akár otthon, akár másutt, ki tüzet gyujt vagy bármely állatot megöl vagy hajóra száll a tengeren, és mindenki, aki bármit is ver vagy öl s aki állatot vagy madarat levág és valamely állatot, madarat és halat elfog és aki bőjtől és háborút folytat sabbathnapon: aki ebből bármit is teszen: halljon meg.“ S ez nem volt csak meddő szó. A makkabaeusi háborúk megkezdésekor a barlangok őrsége sabbathnapon fegyvert nem fogott s ellentállás nélkül lemészároltatott (I. Mak. 2, 36); ugyancsak ily napon keríté kézre Jeruzsalemét Pompejus. (Bell. I. 7, 3. Hausrath i. m. I. 85). A zsidó gondolkozás által erősen befolyásolt eschatologiai részben Máté evangéliomának szerzője Mt. 24, 20-ban Jézussal mondatja: „Imádkozzatok, hogy télben ne legyen futástok, se *szombaton*.“ A menés ugyanis 2000 lépésen túl meg volt tiltva, sőt voltak egyes buzgók, kik ott maradtak állva, ahol őket a sabbathi trombita szó érte. A Mischna (Sabb. 7, 2.) szerint 39 foglalkozás eltiltásában egyeztek meg, ezek között találjuk az írást vagy kitörlesztést az írottak, gombnak kötését, tűzgyujtást vagy eloltást, tésztagyurást, lisztszítalást stb. (Jost: Judenthum I. 178). A mindenség is ünnepli a sabbathot, a gyehennába került lelkek is pihennek kinjaiktól, (Gfrörer: Urchristenthum I. 155. stb.) és egyes folyók csak a sabbathnapon folynak vagy éppen ezen napon szikkadnak ki. (Bell. VII. 5.1. Plinius hist. nat. 31. 18. Hausrath i. m. I. 86.)

Külömben pedig alkalmazkodik a nép álláspontjához érvelésénél, a midőn kimutatja azt, hogy még az ő álláspontjukon is logikailag meg lehet cselekedni azt, a mit ők vele szemben kárhoztatnak.

Jézus szombat napon tanítványaival a vetések között jár és a tanítványok gabonafejeket szakítanak, kidörzsölik azok magját kezükkel és megeszik azokat. (Mt. 12. 1. stb. Mk. 2, 23. stb. és Lk. 6, 1. stb.).

A farizeusok nem a járason, hanem a gabonamagok kidörzsölésén és evésén akadnak fenn, miután a kaszálás (a gabonafejek laszakítását Maimonides de Sabbato c. 8-ban a kaszálás egy fajának veszi), illetőleg a cséplés szombat napon halálbüntetés mellett el volt tiltva. Jézus ezzel szemben, az *életfenntartási* ösztönre hivatkozik. *Ez a sabbathnál, a templomi rendnél és szokásnál is fontosabb.* Dávid és kísérei éhségük miatt a templomban az oltáron elhelyezett színkenyereket is megették; — a papok pedig szombat napon magában a templomban a kultus közben végzik azt, a mi a laikusnak szombat napon meg van tiltva. Így tehát nincs okuk megtámadni őt, avagy tanítványait. Az életfenntartás és ezzel szükségszerűen összefüggő dolgok collisio esetében — *a sabbathnál fontosabbak.*

Ezen önző természeti rugó mellett van egy altruistikus-ethikus rugó, a melyen alapuló cselekvények is végezhetők sabbath napon — t. i. a jó cselekedetek. „*Szabad sabbath napon jót cselekedni.*“ (Mt. 12, 12.)

Három ünnepélyes gyógyítást végez Jézus szombat napján: meggyógyít egy szárazkezűt, egy vízkórost és egy 18 év óta a betegség szelleme által gyötört és elgörbedett asszonyt. Itt sem elégszik meg az elvi kijelentés mellett: „*Szabad jót cselekedni sabbath napon*“, hanem a gyógyításoknál is a zsidó gyakorlat alapján és pedig „*a minore ad majus*“ bizonyít. Ha szombat napon a verembe esett juhót ki szabad húzni — a mint azt a zsidók gyakorolják, — így természetesen szabad embert gyógyítani. Ha szombat napon szabad az ökröt vagy szamarat a jászoltól eloldani és itatni vinni: így az ökörnél és számárnál többet érő Ábrahám leányát és pedig azt, a kit a sátán már

18 éve kötve tartott, — szabad szintén szombat napon e bilincsétől megoldani.

Igy tehát nem beszél Jézus a sabbath szentelése ellen; e sabbathszentelést *eszközként* elismeri; de tagadja a hagyomány azon értékesítését, a mely szerint Ur — a sabbath; s ezért is egyes példákban. általa is végzett cselekvényekben illusztrálja, hogy az ember Ura a sabbathnak s e napon nincs oka, hogy önmagát akár physikai, akár ethikai tekintetben megtagadja, hogy ne végezze azt, a mi életfenntartásához okvetlen szükséges, s ne végezzen felebarátjával adtán jót is.

ad 2. A sabbath ünneplése *helyhez* volt kötve. Az izraelitának tulajdonképen a templomban kellene a sabbathot megünnepelni; de ily templom csakis egy van, csak itt lehet áldozni. Ezért is a vidéken helyettesítő Istentiszteletről gondoskodtak. A vidéken ugyanis a synagógában mondott ima helyettesíté a jeruzsálemi templomban hozott áldozatot. A *templom* ez volt ezért is az izraelitának legszentebb helye, a hova legalább egyszer az igaz hívő elutazott, vagy legalább is, a hova arccal fordulva imádkozott még a távolban is. Ez imát, ha nem mondhatta el a templomban, legalább a synagógájában mondta el.¹⁾

Jézus a templomot és annak kultusát sem veti meg. A templom és annak oltára szent, a mennyiben azon hely, a hol Isten lakik (Mt. 23, 16–22). Ezért is gondolatlanul, könnyelműen ne lépjen senki sem a templom küszöbén át. Ha valaki a templomban áldozni akar, s az oltárhoz elvive ajándékát eszébe jut hogy atyafiának panasza van ellene: hagyja ott az oltár előtt ajándékát és menjen el, béküljön meg először atyafiával és ezután eljövén, úgy vigye fel ajándékát (Mt. 5, 23, 24.). Itt a templomban gyógyított Jézus és tanított naponta, egész nap. (Mt 21, 14–23. Mt. 12, 35. Mk. 14, 49. Lk. 19, 47. 20, 1. 21, 37.). S Jézus tanítványai is, midőn mesterük tőlük távozott, a templom-

¹⁾ A zsinagógák száma is igen nagy volt. Egyedül Jeruzsálemben 480 zsinagóga volt (Hausrath i. m. I. 73). A hosszú imára mint azt az evangéliumi farizeusnál látjuk Lk. 18, 9–19. súlyt fektettek. Rabbi Chanina szerint az, ki imáit hosszúra nyújtja üres kézzel nem távozik (Berach baba 32. 6. Hausrath I. 73.)

ban valának mindenkoron, dicsérvén és áldván az Istent (Lk. 24. 53.) Jézus tehát a templomban oly helyet látott, mely az önmagába szállásra, Istennek kérésére, mások tanítására s Isten dicsőítésére nézve igen alkalmas s így vallási paedagógiai szempontból igen fontos.

Ennek megfelelőleg érthető felháborodása, midőn azt látja, hogy a templomot egyesek csak átjáróul használják (Mk. 11, 16.), mások pedig azt vásárcsarnokká alacsonyítják le, a hol pénzeket váltanak, áldozati galambot árulnak. Legbensőbb felháborodással úzi ki a templomból ezeket, kik az ima házáat latrok barlangjává teszik. (Mt. 21, 12-13. Mk. 11, 15-17, Lk. 19, 45. stb).

S még sem önczél a templom. Nemcsak a sabbathnál, hanem a templomnál is több az ember. *τοῦ ἱεροῦ μείζων ἐστὶν ὁδὲ* (Mt. 12, 6.) s az áldozatnál többet ér az irgalom (Mt. 12, 7.) Paedagogiai jelentősége van a templomnak. Ha a paedagogiai cél elértük, a paedagogia is, mint eszköz céltalan. — A nevelés feladatát elérte, midőn az szükségtelenné vált. Jézus a jeruzsálemi templom teljes elpusztulását látja lelki szemei előtt, egy köve sem marad a másikon (Mt. 24, 1. stb. Mk. 13, 12. Lk. 21, 5. stb.) A templom ezen elpusztulása azonban nem esik ezen pozitív paedagogiai szempont alá, a mennyiben a templom ezen elrombolása Izraelnek *büntetése*. Ily pozitív paedagogiai irányban és pedig leghatározottabban szól Jézus a traditio szerint a Jánosféle evangéliomban. Jézus a samariai nőnek adott válaszában ama régi vitatott kérdésre, hogy valjon Garizim hegyén, avagy Jeruzsálemben kell-e az Istent imádni, arra figyelmezteti a samariai nőt, hogy eme kérdés fontos lehet a jelen szempontjából, a mennyiben a samariaiak nem tudják azt, hogy mit imádnak, míg a zsidók, kik nem csak a Pentateuchot, hanem a prófétákat is elismerik, tudják azt, hogy mit imádnak; de a *jövő* szempontjából tárgyaltan, a mennyiben eljő az óra, a mikor sem ezen a hegyen, sem Jeruzsálemben nem imádják az atyát (Ján. 4, 21-22.), de nem azért, mintha Istent nem imádnák, hanem azért, mivel Istent akkor mint igaz imádók szellemben és igazságban imádják. Isten ilyen imádókat óhajt magának és pedig azért, mivel szellem az Isten s így igazán őt csak

azok imádják, a kik felül emelkedve a helynek, az időnek korlátain őt *szellemben* imádják. Hogy pedig ezen — János evangéliomában létező gondolatok tényleg Jézus gondolatai: azt világosan mutatja ama tanácsa, mely szerint azt, ki imádkozni akar, nem utasítja a jeruzsalemi templomba, sem pedig az e templomot helyettesítő zsinagógába, hanem azt kívánja tőle, hogy menjen szobájába, ajtóját zárja be s legyen egyedül Istennel. így könyörögjön hozzá, a ki sem a szószaporítást, sem a mutatós imát nem szereti; ki tudja azt, hogy mire van az embernek szüksége s ki minden szószaporítás nélkül is megadja azt, a mire kinek-kinek szüksége van. (Mt. 6, 5-8.) — Jézus maga is, midőn imádkozni akart, nem ment a templomba, hanem visszavonult a magányba. Az igaz ima, mint a személyiség közvetlen megnyilatkozása oly annyira egyéni valami, hogy minden idegen jelenléte azt profanálja. Így tehát az egyéni vallási szükségérzetnek kielégítése éppenséggel sem kívánja a közös imahelyhez és imaidőhöz való kötöttséget.

α) Természetes, hogy ugyanez áll az igaz *imáról* is, hogy az szintén nem önállósítandó, a mint azt egyesek teszik, kik az imának, a sok imának, a hosszú imának magában véve erőt, érdemet tulajdonítanak; az ima csakis mint a személyiségnek közvetlen megnyilatkozása bír értékkel. Az érzület, a személyiség bír értékkel, semmi más magában véve nem, hanem csakis mint ezen érzület kifejezője.

β) Az imánál sokkal alárendeltebb kultusi cselekvény az *áldozat*. A zsidóság erre helyezte a legnagyobb súlyt, csak a jeruzsalemi templomban volt az végezhető és pedig a pap segédlete mellett. Nem csak a zsidók, hanem a pogányok is áldozhattak Jahvének (Num. 15, 14. II. Makkab. 3, 35. 13, 23. Josephus Apion 2, 5. Philo opp II. 5, 69. Mischna Schekal 7, 6. I. Winer Bibl. Realwörterbuch) s ezen engedélyt nevezetesen pogány fejedelmek tényleg gazdag adományok hozatalával igénybe is vették (I. Makkab. 7, 33. Josephus Antiquit. 12, 25. u. o.), sőt még a holtak érdekében is hoztak a Makkabeusok idejében áldozatot. (II. Makk. 12, 43.) Egyes esetekben a törvény is elrendelte az áldozathozatalt (így még Mt. 8, 4.) s általában a

vallásosságnak volt ismertető jele az áldozás. (Kohélet. 9, 2. Jes. 43, 23 stb.) A papok, kik az áldozásnál érdekelve voltak igyekeztek az áldozás értékének tudatát fokozni. Az áldozásnál ugyanis nemcsak hullott az ajándékból, a szíkenyerekből és a húsos áldozatokból a papok asztalára is, hanem maga az áldozás végzése vagy annál való szükségszerű segédlet is fokozta a papok jelentőségének, tekintélyének tudatát: ők voltak ugyanis, mint ilyenek az ember és Isten között a közvetítők, úgy, hogy tőlük függött itt az egyesek üdvözülhetése. Bizonyára ezen önző (anyagi és erkölcsi) érdek által vezetettve jutottak a papok azon meglepő tételre, a mely szerint ezen áldozati ajándékok: a templom kincse, az oltár ajándéka többet ér, mint maga a templom. mint maga az oltár, a mennyiben köt azon eskü, a melyet az ember a templom kincsére vagy az oltár ajándékára tesz, de nem a templom vagy az oltárra tett eskü. (Mt. 23, 16-32. kül. 18, 7.)

Jézus nem izgat az *áldozás ellen*; sőt a mennyiben ezen áldozásnak a *polgári életre kiható* (policialis) jelentősége van, az áldozati ajándék meghozatalát határozottan ajánlja, nem azért, mintha ő ezt kívánatosnak tartaná. hanem azért, mivel az ily ajándékhozatalt Mózes előírta.¹⁾ Jézus álláspontján az áldozásnak nincs értelme. Ő a betegek kedvéért jött, hogy ezeket gyógyítsa. Az áldozat tehát, a melyet minden embernek hoznia kell, „irgalom“, nem pedig az a külső áldozat. Ezért mondja Isten már Hozeas prophetánál (6, 6.): „Irgalmat kívánok és nem áldozatot“. (Mt. 9, 13.) Ha ugyan ezt meggondolnák, megszívlelnék a farizeusok, bizonyára nem kárhoznának azokat, kik a sabbathot meg nem szentelik, hanem ellenkezőleg ezekben *úrtatlanokat* látnának. (Mt. 12, 7-8.) — Az áldozat nem hozatal tehát Istent

¹⁾ Hogy Jézus ezen ajándék hozatalát nem a vallásosság, az érzület megnyilatkozása alá helyezi: az az idézett helyből tisztán kiviláglik. — A *megtisztulásért* kötötte azt ki nem Isten, hanem Mózes: tehát lefizetendő és továbbá nem Istennek mutatandó ez be, hanem a papoknak a meggyógyulás beigazolására. *Καὶ προσέειπε περὶ τοῦ καθάρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* Mk. 1, 44. Lk. 5, 14. A papokra való tekintettel Mt. 8, 4-nél is.

meg nem sérti, mert Isten ezt nem kívánja, az embert pedig bűnössé nem teszi, mert a sabbathra vonatkozó törvények megsértése mellett maradhat az ember ártatlan, tekintettel éppen arra, hogy Isten az áldozatot nem kívánja. (Mt. 12, 7. 8.)

Ezen elvi felfogás mellett — nem állítja Jézus, hogy az áldozathozatalnak *egyáltalában* nem lenne értelme. A fejlődés egy-egy fokozata esetleg az áldozathozatalt is kívánhatja. Ez esetben azonban azt kívánja Jézus, hogy ezen áldozat legyen szóva. A só adjon tartósságot, maradandó értéket, ízt az áldozatnak. A só pedig a keresztyéni jelleg: a szeretet, az irgalom, a melynek következtében a keresztyének közt béke lakozik. Így tehát az áldozat csak azon esetben jó, ha az áldozat ezen szeretet, irgalom szellemével meg van szóva, ha azt a szeretet áthatja. (Mk. 9, 44. 50.) — Minthogy csak a szeretet alapján, tehát az erkölcsi személyiség megnyilatkozása alapján ér valamit az áldozat; éppen azért ez a szeretet a tulajdonképeni értékes. „Szeretni őt (Istent) teljes szívből, teljes elméből, teljes lélekből és teljes erőből; és szeretni felebarátját, mint önmagát — többet ér minden tűz- és véráldozatnál. (Mk. 12, 33.)

γ) Az áldozathozatallal szoros összefüggésben voltak a *mosások* is. Normális állapotot, tisztaságot akartak ezek is létesíteni. Épp a komoly zsidóság álláspontján a szent Istennel szemben mily nagy értelme van a tisztaság követelésének! A mit azonban a proféták szellemi értelemben vettek: ugyanazt a farizeusok testi, materialis értelemben részletezték.

Minden hullával való érintkezés illetőleg azokkal való érintkezés, kik viszont emez érintkezőkkel vagy általuk érintett tárgyakkal érintkeztek, tisztátalanító hatású volt. A test önkénytelen kifolyásai, a bőrbetegségek nem csak magukban voltak tisztátalanok, hanem minden külső felületes érintkezés ezekkel már tisztátalanítólag hatott. Egyes állatok magukban véve, de a pogányoktól vásárolt állatok egyáltalában s mind ennek megérintése, különösen az ily húsnak evése tisztátalanító hatású volt; ¹⁾ nem kevésbé a pogányoktól vásárolt egyéb élelmi szerek

¹⁾ Mennyire honosult meg a tisztátalan ételektől való tartozkodás, ezt az űs keresztyénség sajátóságos viselkedése is mutatja Pál apostol pastoralis

— nem különben az olaj és bor is, valamint az el nem vámost (Dan. 1, 8. stb. Judith 12, 1. Antiqu. XII. 3, 9. Vita 3, 13.) szerek közvetlen használata, élvezése. Igen természetes, hogy a pogányokkal való érintkezés, még akkor is, ha csak a ruha széleit érinté a pogány ruhájához, ez is tisztátalanítólag hatott. Ezen tisztátalanságtól való megóvás céljából elkülönítették a tisztátalárokat, feltűnően öltöztették, a sirokat évente bemeszelték, hogy már messziről is feltűnjenek (Mt. 23, 27). A testnek, valamint a használt tárgyaknak gondos mosásával kívánták a tisztátalanságot épp úgy a templomban, valamint otthon is eltüntetni. Nevezetesen ebéd előtt néztek arra, hogy mosdatlan kézzel ne szennyezzék be az ételt s így tartósan saját testüket. Ezért is nem esznek a farizeusok és a zsidók mind, hanem ha ököllel megmossák kezeiket, ebben a régiek hagyományát követvén. A vásár után sem esznek, hanem ha megfürdöttek; és sok egyéb is találhatik, mit által vettek, hogy megtartsák: poharak, korsók, rézedények és étpamlagok fürösztését. (Mk. 7, 3. 4. Mt. 23, 25).

Jézus tanítványai közül egyesek ez aggodalmaskodással és gyakorlattal mit sem törődve mosdatlan kézzel eszik a kenyeret (Mk. 7, 2). — Jézus pedig, midőn ezért megtámadják a farizeusok előtérbe állítja azt az elvet, hogy Isten nem a külsővel, nem az ajakkal, hanem az érülettel, a szívvel törődik (Mk. 7, 9 stb.). Ezért is az emberre nézve nem az a megszenyező, ami az emberbe kívülről jő, tehát a külső, hanem az a mi az ember belsejéből, a szívből jő. Nem a külsőnek tisztán tartása a lényeges, hanem az, hogy az edény tartalma, bensőnk legyen tiszta (Mk. 7, 15 stb. Mt. 15, 1-11). A mi a szívből ered — a szívből jő ki s az fertőzteti meg az embert. Mert a szívből erednek a rossz gondolatok, gyilkosságok, házasságtörések, paráznságok, tolvajságok, hamis tanúságok, káromlások. Ezek fertőztetik meg az embert; mosdatlan kézzel enni pedig, nem fertőzteti meg az embert. (Mt. 15, 18-20.). E szerint ezen nehézkes szer-

prudentiájával. L. Act. 15, 20-29. Rom. 14, 1. I. Kor. 6, 12. 8, 1. 10, 25. — L. különben Hausrath id. m. I. 80 stb. 85 stb. 124 stb.

tartási gyakorlatnak nincsen Jézus szerint semmiféle erkölcsi, illetőleg vallási jelentősége.

Ha már most innen még egyszer visszatekintünk a templomról és a kultusi cselekvényekről mondottakra: világosan látjuk azt, hogy Jézus álláspontján, az ideális, elvi állásponton a kultus oly annyira Istennek és az egyes embernek dolga, hogy e körbe beavatkozni senki másnak nincsen joga. Ezzel elismeri a *feltétlen vallási szabadság elvét*. De másrészt azt is állítja, hogy az egyesnek nincsen oka az ima végzése végett a közösséget egy bizonyos helyen vagy egy bizonyos időben felkeresni; mivel e közösség, ezen Isten országa nincs helyhez, sem időhöz kötve. „Ezen ország nem jó el észrevehetőleg, sem azt nem mondják: ihol itt van, vagy ihol amott van, mert ime Isten országa köztetek van.“ Ugyanigy nem köthető le, nem foglalható le Jézus senki és semmi intézmény által sem; mert valamint a villogó villám egyik égi tájról fénylik a másikig; azonképen lesz az ember fia is az ő napján. (Lk. 17, 19–24).

A mondottakat pedig épp úgy a sabbathra, valamint a templomra nézve legrövidebben és legmélyebben egybefoglalja a jánosi evangéliom, midőn az eszményi kultust a helyhez és időhöz nem kötött: Istennek szellemben és igazságban való imáadásában látja (Ján. ev. 4, 21–24). Ez az eszmény, mely majd megvalósul! De ezen eszményre nevelni kell a közösség és abban uralkodó törvény útján. Addig is alkalmazva a mondottakat a mi viszonyainkra, az egyházak hely és időhöz kötött kultusának van *paedagogiai* jelentősége. E kultus az egyes emberre nézve eszköz; a személyiség, és az arra való vonatkozás ad ezen eszköznek értéket. Ha a nevelés célját az emberiség elérte s Krisztusban felszabadult az ember a tiszta éniség álláspontjára vagyis a jézusi szellem áthatotta az egyes személyiségek alapján az egész társadalmat: úgy az egyház e külső eszközével is paedagogiai jelentőségét elvesztette.

A látható egyház neveljen a láthatatlan számára.

b) Jézus és Izrael vallásának hagyományos tekintélyei.

A történet nem váltotta be azon ígéreteket, melyeket érzéki módon táplált Izrael. Az ország idegen uralkodó alá került s még a papság is függőbe került az idegen hatalomtól. Ezen idegen hatalommal való gyakori érintkezés és bizonyos korlátok közt ezzel együtt gyakorolt uralkodói szerepe — a néptudatban megingatta Izrael papsága, a Leviták, a Sadduceusok iránti bizalmat, a mi még inkább hozzájárult a templomi aristocratia világias életéhez, a mely viszont fokozta a néptudatban az ezek iránti bizalmatlanságot.

A nemzeti ideal elhomályosult, a minden napi élet pedig arról győzi meg a népet, hogy ezen hivatott vezetői amaz ideált meg nem valósíthatják.

Igy tehát igen természetesen a multba irányul a nemzet sorsáért érdeklődők tekintete. A multban kell felkeresni Isten ígéreteit, parancsait. Az életet minden ízében, eseteiben ezen parancsokhoz kell szabni. Mivel pedig e parancsok általánosak, s néha egymással nehezen egyeztethetők: ezeket kell részletezni, kiegyenlíteni. Az Isten parancsa (*ἐπιτολή τοῦ Θεοῦ*) mellé rakodott le az atyák hagyományának mind inkább felnövekedő (*παράδοσις τῶν προσβυτέρων*) nagy anyaga. Nem tiz parancsolatról van immár szó, hanem a test tagjai számának megfelelőleg 248 parancsolatról és az év napjai számának megfelelően 365 tilalomról, a melyeket az írástudók nevezetesen Hillel különböző fokú osztályokba igyekeztek elhelyezni.¹⁾ Ezen, az élet minden cselekvényeire kiterjeszkedő casuistikus törvéncodex teljesítésétől függ, hogy vajjon Isten az ő ígéreteit az igazságnak megfelelőleg teljesítheti-e. Ezek teljesítése esetén Isten aztán csodás módon megvalósítja a messiási országot, s az egyes ember is, ha a törvénynek megfelel: elnyeri az örök életet.²⁾ Ezen törvény teljesítése: ez vált a zsidó nép vallási és nemzeti ambíciójává, mert e törvény teljesítése volt a jobb jövőnek feltétele.

¹⁾ L. Hausrath i. m. I. 417.

²⁾ Pirke Ab. 2, 7¹⁴. szerint: „Aki a törvényre szert tesz, az a jövő aeon életét is bírja.“

Ezen új nemzeti és vallási ideál megalkotói és megszemélyesítői a pharisaeusok (peruschim == elkülönültek) voltak. Ők lepték el az egész országot. Mindenütt találjuk őket, nevezetesen ott a synagogák első padjaiban. Ők ismerik minden részletei szerint a törvény számos eseteit, ők osztályozhatják az egyes ember bűneit is; ők azok, kik az egyes embert bűneihez köthetik, vagy azok alúl feloldhatják. A jövő, a nemzet jövője, valamint az egyesnek jövője az ő kezökben van. Ők Isten és a nép igaz közvetítői.¹⁾

Ezért is tekintélyök a nép előtt nagy volt. Minél inkább érzi a nép a vallásnak minden egyes cselekvényre kiható erejét: annál inkább emelkednek a nép szemében azok, kik eme törvényszerűség fölött őrködnek. A nép általában azt a vallást, melynek törvényei teljesítése nehezére válik, többre becsüli s ennek megfelelőleg ugyan csak ezen vallás képviselőit is.

Igy érthető, hogy szemben az aristokratikus sadducaeusokkal és a szentélybe visszahuzódó levitákkal, a nép közt élő pharisaeusok tekintélye nagyra nőtt. A köztereken a nép mélyen köszönti őket, rabbinak szólítja (Mt. 23, 7-8), a zsinagógában az első padorsorba ülteti őket (Mt. 23, 5. Lk. 20, 2. stb.); a lakomákra is elhivatnak és pedig itt is úgy, hogy ők ülnek az első helyen. (Mt. 23, 6). De érthető viszont az is, hogy a pharisaeusok is e tekintélyök tudatában mindenütt mint a szigorú vallásosság képviselői léptek fel.

Hosszú ruhában járnak (Lk. 20, 45). Arczukra Isten a méltóságot helyezte (Sirach. 10, 5.); úgy intézik lépteiket, hogy az imaóra a synagógában vagy az utcák szögletein érje őket, s hogy itt mások által láttatva mutathassák be kegyességöket. (Mt. 6, 5.). Majd pedig komor arczczal, eltorzultan jelennek meg, hogy a nép lássa a bőjt szigorú megtartását. (Mt. 6, 16.), majd

¹⁾ Ezen jövőre vonatkozó jelentőségüket a köztudat még inkább tágitja és materializálja, a midőn azt nem csak az üdvvel, hanem a közönséges mindennapi étellel hozza vonatkozásba. Josephus Antiqu. XVII, 2, 4.: „Istennel való viszonyulásuk alapján a nép azt hitte róluk, hogy ők a jövőt előre tudják, maguk pedig Isten különös kegyeivel dicsekedtek, mivel a törvényt oly szigorúan betartják.“ L. Hausrath. i. m. I. 128.

végre trombitaszóval gyűjtik maguk köré a szegényeket, hogy nyilvánosan mások által láttatva osztogassák alamizsnáikat. (Mt. 6, 2.). A templom iránt tartozó kötelelességeiknek is megfelelnek; nemcsak a rendes, szokásos tizedet fizetik meg, hanem még a mentából (Mt. 23, 8-12.), a kaporból és a köményből a magokat számlálva kiszedik a templomnak járó tizedet. (Mt. 23, 23.). A kultus cselekvényeit a leviták végzik ugyan: de ezen cselekvényeknek törvényszerű, tiszta végzése felett ők, a farizeusok őrkdnek. Ők kísérik szemmel, hogy minden áldozás után rendszeren lemossák-e a használt edényeket s e tekintetben oly szigorúak, hogy a Sadduceausok gunyolódva jegyzik meg róluk, hogy végre majd még a napot is megtisztogatják (Graetz, Gesch. des Judenth. III. 461.). A kultusi cselekvények objectív értékét betegesen túlbecsülik, a mennyiben többre becsülik a templom aranyát a templomnál és az oltárra tett ajándékot az oltárnál. A cselekvények külsőtésével függ össze a tisztaságnak physikai felfogása s ily értelemben való sürgetése. Evés előtt megmossák kezeiket öklükkel; a vásár után nem esznek, hanem ha megfürödtek, mossák poharaikat, korsóikat, rézedényeiket és étkező pamlagaikat. (Mt. 7, 3-4.). Még az italnál is nagyon óvatosak, azt is átszűrlik, nehogy szunyogot — valamely tisztátalan állatot véletlenül lenyeljenek. (Mt. 23, 24.).

Ezek törődtek még leginkább magával a néppel: ezért is szükségszerű volt, hogy Jézus főleg ezekkel szemben foglaljon állást.

A nép többi tekintélyei a népet nyomták, zsarolták, de a néppel, annak bajával nem törődtek.

Ezen többi tekintélyekkel Krisztus sem igen törődött, hisz más világba tartoztak ezek még az igazi zsidó állásponton is. Tiberiaszt, a királyi életnek pazarfényű helyét, Jézus nem is látta, mindég kikerülte s galileai tartózkodása nem igen adott alkalmat arra, hogy a levitákkal, a sadduceausokkal jusson érintkezésbe. Azt azonban már korán tudja, hogy éppen Jeruzsalembe kell néki sokat szenvednie a vénektől, a főpapoktól és tudósoktól. (Mt. 16, 21.). A nép vénei és főpapjai — ezen formalitásokban mozgók — felhatalmazó diplomát keresnek nála, a melynek

erejében végzi csudáit. (Mt. 21, 23.). Midőn Jézus kérdéseire ők, a bölcsek nem tudnak felelni (Mt. 21, 24.), s Jézus ellenök beszél s azokról, kik Izraelben az elsők, azt meri mondani, hogy őket Isten országában a vámszedők és a parázna nők megelőzik (Mt. 11, 31.), kezökre szeretnék őt keríteni, de egyelőre félnek attól a néptől, a mely ő benne prófétát lát (Mt. 21, 46.); majd pedig az írástudókkal szövetkezve tanácskoznak, hogy elfogják és megöljék Jézust álnoksággal. (Mt. 26, 4.).

Hogy ez sikerült: ezt lényegileg a farizeusoknak, a nép vezetőinek köszönik.

A phariseusok Jézusban kezdetben bizonyára elvarátot láttak. Hisz ő is a nép javát művelte, s ott lépett fel, a hol ők vitték az első szerepet: a zsinagógában. Egyes farizeusok bizonyára meg voltak az ő beszédjétől hatva, felkeresték őt, sőt vendégül házukba is hívták (Lk. 7, 36). — De lehetetlen volt, hogy fel ne ismerjék Jézus egyszerű tanításának az ő tanrendszerük ellen irányult élet. 'S midőn ők ezt észreveszik, ők is tanácskoznak, hogy nyilatkozataival miként ejtsék tőrbe (Mt. 22, 15), sőt nem átkodnak e célból saját ellenségeikkel még a Herodes pártiakkal is szövetkezni (Mt. 22, 16. stb). Hiába mutatják neki a denárt. Ők vallnak kudarcot, úgy hogy ez időtől fogva nem mernek Jézushoz kérdést intézni (Mt. 22, 46), — de igenis előlépnek ismét mint vezetők, midőn a nép is meggyőződik arról, hogy az ország, melynek megvalósítását Jézustól várta — nem világi. A reményeiben csalatkozott nép könnyen át volt vezető Jézus ellentáborába.

Jézus sajátos isteni célgondolatja tudatában és nevezetesen annak tudatában, hogy a farizeusok eszménye Izrael igaz eszményével s különösen a jézusi Istenország eszményével a leghatározottabban ellenkezik: ezen eszmény ellen és majd a farizeusok ellen a legélesebben küzd.

Vádjai a következők:

1. Ők azok, kik egy új téves eszményt állítottak a régi helyébe; nevezetesen az *Isten* törvénye helyébe az *emberi* hagyományt helyezték.

2. Ők azok, kik ennek következtében a szellem és érzület

közvetlenül érvényesülő kultusa helyett a cselekvények reflexionális kultusát honosították meg.

3. Ők azok, kik ezen casuisticus kultusgyakorlatot komolyan hirdetik a népnek, annak lelkét ezzel megterhelve — míg maguk nem követik azt.

4. Ők azok, kik Isten kultusáról beszélnek, holott az emberek előtt kívánnak csak tündökölni; s így még a leg-szentebbel is önző módon kereskednek.

Ezért is rosszak, kik önmaguk és népük vesztére vannak.

A nép vezetőinek és akkoriban tulajdonképi tekintélyeinek ezen jellemzését néhány szóval részletezzük.

ad 1. Náluk nem Isten parancsain van a suly, hanem az ezeken nyugvó és ezeket emberi észszel alkalmazó, részletező ősök hagyományain. Csudálkoznak, hogy Jézus tanítványai nem tartják meg az ősök hagyományait (Mk. 7, 5), Jézus pedig szemökre veti, hogy ők meg Isten parancsolatait elhagyják és tartják az emberi hagyományokat. Isten parancsolatait szépen elteszik, hogy maguk hagyományát tartsák meg (Mk. 7, 8. 9.) úgy, hogy hagyományuk követésével megszegik, eltörlik Isten parancsolatait. (Mk. 15, 3. 6.).

ad 2. Ezen Istentisztelet, melyre a farizeusok tanai mint emberi regdeleten alapulók vezetnek, hiába való. A népet, mely Istent így imádja, Jesajas proféta vádja illeti: (Jes. 29, 13) e nép Istent csakis ajkaival tiszteli, szíve azonban távol van Istentől (Mt. 15, 8. 9.). A folytonos reflexio ezen hagyományos tanokra, a közvetlenséget elöli; a részletekbe való elmerülés lehetetleníti az egésznek, a lényegnek látását. Csupa okosságból oktanokká válnak e vezérek. Megkülömböztetik az eskü különböző fokait, nemeit: de megfélelkeznek az eskü lényegéről s esküvésekkel teszik tönkre magát az esküt (Mt. 23, 16-22). Leszűrlik a bort, a vizet egy szunyog miatt — de tevét nyugodtan nyelnek le. (Mt. 23, 24.) Fizetik a tizedet még a kaporból, a mentából, a köményből mag szerint is, de irgalmasságot, igazságot és hűséget nem ismernek (Mt. 23, 23). Szájjal emlegetik ugyan, hogy Isten parancsolja a szülők tiszteletét: de a szívnek ezen közvetlen nyilvánulatát elnyomja az emberi hagyomány s a farizeusok

követője oda adja a templomnak a szülők eltartására szükséges összeget (Mt. 15. 3--6). Mossák a kezeiket — de szívük mosdatlan; mossák az istentiszteleti és a köznapi étkek edényeit; de a tartalommal nem törődnek (Mt. 15, 2₂₋₂₀). A kicsinyes, a semmis körül tapogatóznak, de a nagyot, az értékeset nem látják. E vezérek vakok! *Vakvezérek* a farizeusok. Ha pedig a vak vezeti a vakot, mind ketten a verembe esnek (Mt. 15, 14).

ad 3. Ezen inkább intellectualis tévedések azonban még nem a legnagyobb bűnök. Nagyobb bűne a farizeusoknak az, hogy ők e *casuistica* felhalmozott parancsokat és szabályokat ismerik, a népnek hirdetik: de maguk nem követik és az ezekkel megterhelt nép terhe viselésén mitsem könnyítenek. Ott ülnek Mózes székében; szavokat kövessétek, „de cselekedeteik szerint ne cselekedjete; mert mondják ugyan, de nem cselekszik. Nehéz és elviselhetlen terheket kötöznek és raknak az emberek vállaira; de ujjakkal sem billentik meg azokat“ (Mt. 23, 2-4). — Mondják ugyan, hogy megteszik, a mi reájok bízott, de nem teszik meg azt. (Mt. 21, 30).

ad 4. Van azonban ezen passivitásnál, ezen tétlenségnél is nagyobb bűn a vallás terén. Tudni a jót és azt nem cselekedni nagy lelki defectus; de cselekedni a jót, de nem a jó kedvéért, hanem tisztán önzésből: ez a nem cselekvésnél is nagyobb bűn. Az első csak indolentia, hiány: a másik pedig egyenesen rossz. Az elsőnél cselekedeteink kevesebbet mutatnak, mint a mi lelkünkben van; a másíknál *mást* mutatnak, mint a mi lelkünkben van. Külsőleg Istent imádja, holott csak is önmagát ismeri; külsőleg megalázza magát Isten előtt — de csak azért, hogy kimagasoljon az emberek előtt; eleget vél tenni az Isten parancsainak — csak hogy megvetéssel lenézhesse embertársait; befutja a világot, hogy azt Istenhez terítse, holott az, ki őt követi, a gyehennába jut.

Imádkozik, de a zsinagógában vagy utcza sarkán, hogy emberek lássák őt. (Mt. 6, 5).

Osztogat alamizsnát, de trombita szó mellett (Mt. 6, 2. stb.)
A templom érdekében megadóztatja a kaprot, a mentát a köményt: de szívéből mitsem ad Istennek. (Mt. 23, 23).

Felsorolja Isten előtt szerzett érdemeit emelt fővel, hogy annál inkább lenézhesse a vámszedőt (Lk. 10. 10, stb.)

Hosszú könyörgéseket mond özvegyek érdekében, de csak azért, hogy ezek házait elnyelhesse (Mt. 23, 14).

Tengert, földet bejár, hogy csak egyet is megtérítsen, de csak azért, hogy ez azután elkárhozzon (Mt. 23, 15.)

Építi a próféták sirjait s disziti az igazak siremlékeit: de ma is megölnék azokat, a mint majd meg is ölik, felfeszítik, a zsinagógákban megostorozzák, a városokból kiűzik majd azokat, a kik Jézus nevében működnek. (Mt. 22, 29-31).

Képmutatók ők! s mégis — e belső ürességök, sőt önző gasságuk daczára tökéleteseknek, gazdagoknak tünnek fel. Az emberek dicsérik őket, jót beszélnek rólok (Lk. 6, 24-26.). Rátartóan hosszú ruhában jelennek meg az utcán; zsinagógákban, vendégségekben ők ülnek az első padokban, helyeken; kívánják, hogy mindenütt köszöntsék, rabbiknak szólítsák őket. (Mt. 23, 5-7).

Önmaguk is igazaknak vallják magukat az emberek előtt; de az Isten ismeri sziveiket; s az a mi magasztos az emberek előtt, utálatos az Isten előtt. (Lk. 16. 15.)

Képmutatók ők! megmeszelt sirokhoz hasonlítanak, melyek kívül szépeknek tetszenek ugyan: belül pedig telvék holtak tetemeivel és mindennemű undoksággal. Igazaknak tünnek fel az emberek előtt, de belül telvék képmutatással és erkölcstelenséggel (Mt. 23, 27-28.). Minthogy pedig a száj a szív bőségéből beszél: ők is tulajdonképen jót nem beszélhetnek (Mt. 12, 34.), s igazán jó hatásuk nem lehet. Ők, kik a kötés és oldás hatalmát gyakorolják, kik a mennyországot akarják a néppel közvetíteni: ők ezt elzárják az emberek elől, s nem engedik meg, hogy bejussanak azok, kik oda törekednek, és pedig azért nem, mert magok sincsenek benne (Mt. 23, 13.).

Azért is óva inti Jézus az ő tanítványait a phariseusok és sadduceusok kovászatól, azok tanaitól (Mt. 16, 6-12).

Külsőségekben, mutatósságban, hiú, önző törekvésekben látják ők az értékest. Az ő törekvése, az ő országának életrendje ezekével ellenkezik, úgy hogy ők, a kik szavuk szerint úgy

mint ő maga a nép javát akarják szolgálni: a vakok, a kép-mutatók, a mérges kígyók fajzatai.

Egyenes, kiméltetlen Jézusnak a fellépése korának, vallásának, nemzetének tekintélyeivel szemben. Az Istenben megkötött lelkiismereti szabadságának elvét proclamálja ezzel Jézus. Az igazságnak tudata, és pedig épp oly Istenben nyugvó és Istentől mozgatva ható igazságnak tudata, a mely az ember egész személyiségét áthatja s így az embert gondolkozásában, érzelmeiben és törekvéseiben feltétlen erővel meghatározza: az ily igazság birtokának tudata nem alkuszik meg a létező gondolkozással és e gondolkozók képviselőivel és ezeknek törekvéseivel. Az ily keményen és élesen ható igazság pedig nem lehet el küzdelem nélkül s minél élesebb az ellentét eme világ és ama világ közt, annál kevésbbé lehet el martyrium nélkül. A martyrhalál ilyenkor a feltámadás és örök élet záloga; az élet elvesztése — az életnek elnyerése.

Ily feltámadásra, ily életre kívánja Krisztus az embert indítani, vezetni. Ily Istenben nyugvó, Istenben boldog és erős, a bűnnel, az önelégültséggel szemben kérlelhetetlen, a gyöngékkal és törekvőkkel szemben szeretetben tevékeny, önfeláldozó életre nevelni: — ez a keresztyén nevelés eszménye; s a keresztyénség központi állásánál fogva ez az igaz emberi nevelésnek is eszménye. Az az eszmény, mely Jézus Krisztusban annak tudatában és személyiségében lép elibénk, ható erővé vált s a nevelésnek egészét is lényegesen megváltoztató és pedig részben közvetlenül, részben még csak közvetve.

I. A nevelésnek *tárgya* Krisztus szellemében *mindenki*. Isten mindnyájunk atyja, így tehát mindnyájan, egytől egyig Istennek *gyermekai* vagyunk. Mindegyik ember, mint ilyen *végtelen értéket* képvisel. Ezzel lehullnak az érzéki és történeti én által emelt, a Krisztus előtti nevelést meghatározó korlátok. A külső, érzéki különbségek: gyöngé-erős, púpos-egyenes, torz vagy adonisi alak közötti különbségek, valamint a nemi különbségek megszűnnek. Senkit sem szabad érzéki hiányok miatt kitenni, életétől megfosztani, vele máskép bánni. Ez csak külső valami, csak testi meghatározás. Az érzéki magában semmis, csakis

eszköze annak, a mi mögötte létezik, a léleknek, az érületnek; még csak ez teszi a testet is gyarlóvá, alkalmatlanná, rúttá nemtelenné.

Bizony másképp nézi és másképp látja már most a keresztyén a világot. Lát, a mit nézve nem látott a keresztyénség előtt. De lehullottak Krisztus szellemének ereje alapján a történeti, az ethnikus, a társadalmi, a vagyoni korlátok is. Az ő országában megszűnt az ellentét zsidó és pogány, hejlen és barbár között megszűnt az ellentét magas és alacsony, gazdag és szegény között. Egy egészen új életrend, a jelen világnak ellenkezője érvényesül. Nem az egészségesek, a tökéletesek, nem a gazdagok, a zsarolók az elsők, hanem ellenkezőleg a betegek, a törekvők, a gyöngék, az elnyomottak, a szegények, a megterheltek a figyelem főtárgyai s az ki ezeket szeretettel *szolgálja*: az az első ezen országban. S ezen Istenországának szelleme mind inkább áthatol e világ országaiba. A nemzetek egyéniségökben egyenjogú szerveivé válnak az emberiségnek; a köztudat tényévé válik, hogy a tökéletességnek tudata minden haladásnak megakasztója, míg ellenben a hiánynak, a gyarlóságnak, a szegénységnek az érzése a fejlődés alapja; hogy az államhatalom nem azért van, hogy e hatalomnak szolgáljon az alattvaló, hanem azért, hogy támogassa a gyöngét, felemelje az elbukót, hogy nevezetesen az állam fejedelme a nép souveraenitás elvének hódolva — nemzete első szolgájának érezze magát; hogy az egyesnek bűne egyszermind a társadalomé, s hogy éppen ezért a jog mellett a méltányosságnak, a büntetés mellett a javításnak van helye: hogy a gazdagság nem önczél, hanem eszköz a szegénység megszüntetésére is; hogy a vagyonnak önző elzárása éppen a vagyon eszközi természetével ellenkezik, hogy a kereset ne a kihasználás, hanem a munkával arányos felosztás elvén alapuljon; hogy a szeretet elve: „a mi az enyém: az a tied is“, győzedelmeskedjék az irigység eme szülöttje „a mi a tied: az az enyém“ elve fölött; — hogy ugyanez áll a szellemi vagyonra nézve, melyet szintén nem kívánunk elszigetelni, hanem az igaz demokrata szellemében közkinccsé tenni, mely minél szélesebb körben terjed, annál biztosabban, esélyeknek ki nem téve,

annál magasabbra emelkedhetik. Az elzüllötteket, a szerencsétleneket, az árvákat, a nyomorékokat keresi fel a legmagasabb társadalmi réteg. A szeretetnek, a segítségnek, a szolgálásnak lehelete járja át a társadalmat a keresztyén szellemvilág győzedelmét hirdetve. Már Celsus, ki a második században legszemléletesebben és legkiméletlenebb módon támadja meg a keresztyénséget, kieri azt az új világrendet, a mely Isten országát jellemzi, midőn különösen azt veti a keresztyének szemére, hogy ők részvételtjes gondjaikba fogadják az együgyű és társadalmilag alant álló népséget, a nőket és a rabszolgákat.¹⁾ A Diognetoshoz irt levélnek szerzője²⁾ pedig a ki Diognetost a keresztyénség számára kívánja megnyerni, a keresztyéneket a következőképen jellemzi: „A keresztyének nem különböznek a többi emberektől sem tartományok szerint, sem nyelvökben, sem bármi külső intézményeikben. Nem laknak saját városaikban, nem beszélnek külön nyelven, életmódjukban nincs semmi feltűnő. Tanukhoz nem jutottak kutatás vagy pedig sürgölődők okoskodása útján; emberi hagyományokra sem támaszkodnak, a mint azt tán mások teszik. Jóllehet a szerint a mint sorsuk azt magával hozza, görög és barbár városokban laknak és szokásos módon öltözködnek, étkeznek és viselkednek: életök állapotának szemlélése mégis csudálatos és tényleg páratlan. Atyáik örökében élnek ugyan, de úgy, mintha azt csak bérbe fogadták volna; a polgárokkal egyenjogúak s azoktól mégis eltérnek mindent, mintha idegenek lennének. Minden idegen föld otthonuk, s otthonuk idegen föld nekik. Úgy mint mások házasodnak, nemzenek gyermeket: de ki nem teszik azt. Közös asztalt visznek, de nem közönségest. Testben élnek, de nem élnek test szerint; földön tartózkodnak, de az égben járnak-kelnek. A létező törvényeknek engedelmess-

¹⁾ Origenes elleniratából ismerjük Celsusnak: *λόγος ἀληθῆς* munkáját, a melyben először a zsidó czáfolja meg a keresztyén vallást; később pedig halomra dönti mindkettőnek vallását, mint absurdumot a fellépő pogány philosophus.

²⁾ *μαρτῆς τῶν ἀποστόλων* nevezi magát a szerző. A történeti kritika kiletét közelebb nem derítette ki. A levél szintén a második században iratott. L. az idézetet: Schmid, Geschichte der Erziehung. II. 1. k. 18. l.

kednek, de életük a törvény czélzatánál is tökéletesebb. Szeretnek mindenkit és mindenki üldözi őket. Félreismerik, elítélik őket. Meghalnak és életet támasztanak. Szegények és sok embert meggazdagítanak. Mindenben szűkölködnek és mindenben van bőségük . . . Egy szóval, a mi a testben a lélek, az a keresztyén a világban“.

Mindenki minden különbség nélkül a nevelésnek tárgya; a gyöngék, a gyarlók, az elhagyottak, elárvultak, elzüllöttek *első* sorban. Az igazi általános népnevelés eszméjét a legvilágosabban követi a keresztyén vallás elve.

II. A *nevelő* tényezőkben is lényeges változás állott be. A család addig, míg a soknejűség lehető volt, míg a nőnek állása alárendelt volt, addig míg legjobb esetben csak a nőtől kivánták meg a hűséget: addig a családi nevelés nem folyhatott le nagyobb zavarok nélkül: a nő sajátos erényei kifejléséhez nem juthatott, a családi élet — ezen felbonthatatlan szent frigynek a gyermekekre kiható ereje nem érvényesülhetett a gyermekekben. Most felszabadult a nő ezen elválhatlan szent frigyben. Julianus császár kortársa és a keresztyének elkeseredett ellensége: Libanius, rethor — a keresztyén nőről szólva elragadtatással felsóhajt: „Mégis minők e keresztyének nejei!“ Chrysostomus pedig († 407) azt mondja: „Azelőtt a nő a férfi mögött állott, most megfordul a viszony: ime mily hatása volt Krisztus földi megjelenésének! A nők felülmulnak minket nemes erkölcsökben, keresztyéni bensőségben és kegyességben, Krisztushoz való szeretetükben, a ki az átkot a női nemről levette“. Ugyan ily szellemben ugyane korban szól Nyssai Gergely: „Hol az, ki a kisértések megállásában vele versenyezhetne s kinek kegyessége, állhatatossága és odaadása a nőével egyenértékű lenne?“ — Chrysostomus a férfiú és a nő különböző hivatási körével igyekszik e tényt magyarázni: „Azt a férfiút, ki a forumon és törvényszéken foglalatos, a külső nyugtalan életnek hullámai folytonosan ide-oda hányják-vetik. A nő ellenben, a ki otthon, a bölcsességnek iskolájában üldögél, kedélyi életébe elmélyedhet, s foglalozhatik imával és a szent irás olvasásával. Fogadhatja az oly sokoldalúlag nyugtalanított férfiút — a végett,

hogy képezze, alakítsa, lelkének vad hajtásait elnyesse, s kiküldheti őt ismét a világba, megtisztulva ama rossztól, a mit a forumról hozott magával, s magával vive ama jót, a mit a család kebelében eltanult; mert mi sem képes a férfit inkább képezni és lelkét tetszés szerint alakítani, mint egy kegyes és értelmes nő“.

Az anya a keresztyén vallás által felszabadult ilyen lelkét szintén latba veheti s állandóan meghatározhatja gyermeke lelkét.

De a családi tényezőkön kívül — a keresztyén szellem által meghatározott történeti hatalmak, a melyek régi életrendjökkel és szellemökkel csakis rontólag hatottak a nevelésre — most positiv irányban hathatnak. Iskola, család és társadalom egységesen közreműködhetnek a nevelés művénél.

III. A nevelés *czélja* a keresztyén vallással bensővé lett és még is tágult; nevezetesen az által, hogy ezen keresztyén nevelés nem az ismeretekre, a kívülről az emberre ruházhatókra, hanem magának az embernek a szeretet szellemében való átalakulására — a személyiségre helyezte a súlyt és midőn ezt vallásilag kívánta meghatározni — kiemelte azt az ethnikus, társadalmi szűk korlátokból. Mig a személyi tényezővel az egyéniséget, addig a valláserkölcsivel az igaz emberit követeli, hogy mindkettővel igaz őszinte, de nemes emelkedett értelemben szolgálja a nemzetit.

IV. Ezzel már is a nevelésnek *módja* is sajátosan van meghatározva. Minthogy a személyiségre irányul a nevelés: éppen azért a *személyi odaadást* követeli épp úgy a nevelőtől, a mint feltételezi a bizalomteljes odaadást a növendék részéről. Krisztusnál nem lényeges a tanítás, hanem lényeges az ő *élete*, az ő személyisége. Ez volt mindenkire nézve az az erő, a melyet nem tudtak történetileg, az associatio törvénye szerint megmagyarázni, s mely mint egy magasabb „*ἔξορσία*“-n nyugvó minden szavában, magatartásában, viselkedésében megnyilatkozott és hódított. Egy az eddigőtől megkülömböztetendő új tapasztalat megtételéről van szó, a melyre személyiségének előterjesztésével kívánta környezetét indítani.

Ily tapasztalatot nem lehet kieszelni, logikailag levezetni,

analysis és synthesis útján megcsinálni. Ez egy teremtfői ténykedésnek eredménye, mely akkor áll be, ha valamely egyén teljes odaadással, teljes bizalommal megnyitja szemét, hogy lásson, megnyitja fülét, hogy halljon — ha vele szemben egy egyéni életnek, s különösen egy személyi életnek előterjesztése áll.

Ezen tényállás alapja annak, hogy Jézus mindenkitől, a ki igazi, értékes tapasztalatra kíván jutni, ki ez alapon az ő országának polgára akar lenni: megköveteli azt, hogy olyanná legyen, mint a gyermekek, a kik ő hozzá *kivánnak* jönni. Ily igénytelennek, ily önmagáról megfélekedzőnek (exinanitio), alázatosnak (*ταπεινώσει ἑαυτον*) kell lenni, hogy a mennyek országában nagyobb lehessen valaki. (Mt. 18, ₁₋₄). A legnagyobb bünt követi el, a ki ezen odaadó, bizalomteljes folyamatot ily tapasztalat megtevésében megakasztja, a ki ezen bizalomteljes befogadást megzavarja (*ὅς ἐὰν σκανδαλίῃ ἕνα τῶν μικρῶν τῶν πίστευ ἐχόντων*. Mk. 9, ₄₂. Mt. 18, ₆. Lk. 17, ₂). Jobb az ilyennek, hogy malomkövet kössenek a nyakára és elsülyeszszék őt a tenger mélyébe.

Számol ugyan Jézus az egyéniséggel, nagyon jól tudja azt, hogy a tehetség, a vérmérséklet különbözősége is sajátos veszélyekkel jár és a termés mennyiségét befolyásolja: de nem az a lényeges, hanem lényeges marad mindig a magnak szives, őszinte és alázatos befogadása, az, hogy az ember kevélységéről, önmagától való elteltségéről lemondjon és a jó előterjesztésével szemben az igénytelen, közvetlenül befogadó gyermeknek álláspontjára helyezkedjék. (Lk. 9, ₅₁₋₆₂).

Innen Jézusnak kemény és kiméletlen szava, melylyel illeti az önmagoktól eltelteket, csalhatlanokat, gazdagokat! Innen Jézusnak megható vonzódása a gyermekekhez. Az ő ártatlan bizalomteljes bámulásukban látja az ő jobb énöket, (fravashjukat) angyalaikat, a mint azok folytonosan Istent bámulják. (Mt. 18, ₁₀). E gyermekeket öleli meg, velük azonosítja magát, sőt Istent is, ha t. i. ezen gyermekekkel bárki is jól bánik: őt, Istent fogadják be. (Mk. 9, ₃₆). Ezen gyermekek érdekében szolítja fel környezetét, hogy senki ezek közül egyet se vessen meg (Mt. 18, ₁₀) s hogy ne gátolja meg őket abban, hogy ő hozzá jöjjenek (Mt. 19, _{14, 15}).

A *népnevelés* elve mellett a mondottak nevezetesen a *gyermeknevelés követelményét* tartalmazzák.

A gyermekek, a maguk ártatlanságában, közvetlen, bizalomteljes odaadásukban képviselik a legnagyobb isteni értéket. Isteni érték van a gyermekkel az emberre bízva! Ne akadályozzuk meg, hogy ezek Jézushoz juthassanak.¹⁾

A keresztyén nevelés bízik Isten mindenható és jóságos erejében, mely minden emberi bölcsesség és tudáson feljebb való s mely gyakran nagyon is kerülő úton, de mégis célhoz vezet.

Minden tapasztalatszerzésnél s így minden igaz tanulásnál, ha az az igazságnak megfelelő eredményre akar vezetni, a főfeltétel az, hogy előítéletek nélkül — közvetlenül, őszintén befogadólag tárjuk fel lelkünket s még csak a tényleges birtok fölött reflectálódjunk. A *szemléletnek* követelménye, az *anyagnak elsőbbsége* annak alakításával szemben; a *személyi odaadással személyi birtoklás céljából végzendő munka*, s az összes munkának a *szerepet szolgálatába való helyezése*, hogy mi is mindinkább belemőjünk Isten országába annak terjesztésével, hogy mi is átengedjük magunkat ezen mibennünk személyi erőre emelkedett isteni elvnek: ezek azon követelmények, a melyek Jézussal a nevelői oktatás terén mint az új nevelői oktatásnak elvei érvényesültek és érvényesülnek.

¹⁾ Teljesen felesleges azon kérdésnek felvetése, hogy vajjon Jézus a gyermeki természetet jónak, vagy rossznak tekintette-e. E helyen a közvetlenségről, a bizalomteljes odaadásról van szó, nem pedig közelebbi ethikai minősítésről, a mely feltételezi a jó és rossz értéképzeteinek akár tudat nélküli birtokát.

Dr. Schneller István.

Lapszemle.

Prot. Monatsheft. 1902.

A 6. számban.

Manchot C. Jesus und das geschriebene Gesetz czímen voltaképpen Mt. 5, 17-20 értelmezését kísérti meg. Holtzmannal, az ő mesterével szemben kiemeli, hogy ez az egész kis szakasz egészében Jézustól származott s így nem vallja azt a nézetet, hogy az itt található elvi kijelentéseket az evangélista voltaképpen csak azért adta Jézus szájába, hogy megfeleljen Pál apostolnak — „a legkisebbnek az Isten országában!” — a II. Kor. 5, 17-ben és Gal. 2, 14-21-ben hangoztatott felfogására. Manchot ennyire nem megy. Szerinte csakugyan Jézus eredeti mondását találjuk itt, csakhogy nem helyes összefüggésben. Ugyanis ő úgy véli, hogy Mt. 5, 18 és 19 eredeti helye a 7, 12 és 13 között van. Sajnos, hogy amivel e véleményét megokolja, nem olyan meggyőző, hogy állításának meghódoljunk. Sokkal érdekesebb a tárgyalat szakasz értelmezése. Szerinte fontos, hogy Jézus sohasem hivatkozik arra, a mi „meg vagyok irva”, de arra igenis, a mi „megmondott.” S míg a mózesi törvényt sok részében támadja és érvénytelennek nyilvánítja, addig az Isten kijelentett akarataról azt állítja, hogy ő maga is annak betöltésére jött, s hogy abból egyetlen kis vonás sem veszhet el. Hogy azonban ez is meg volt már irva, mutatja a pontocsóra való utalás, a mely csak írott törvéynél érthető. De ez nem azt jelenti, hogy a mi irva van, s amint éppen irva van, mind azonos az isteni parancssal. Így tehát Jézus a törvényen mást értett, mint kortársai és különösen a farizeusok, azért ad annak más értelmezést is. E magyarázatokat nemcsak kiegészíti, hanem sok részben ki is javítja *Wiesen, Zu Matth. 5, 17-20* czímen a Zeitschr. f. d. ntl. Wissenschaft 1902. 4-ik számában közölt czikke. Jézusnak a törvényhez való viszonyát Lk. 16, 14-17. segítségével állapítja meg. Jézus a törvényen nem értett mást, mint kortársai, csakhogy máskép értelmezte

azt. A 17. vben ama vád ellen védekeznek, hogy a törvényt eltörli. De sőt igaz érvényét azzal emeli ki, hogy betölti azt s benne a mit mások meg se látnak, vagy csekélynek ítélnék. ép az erkölcsi követelményeit hangsúlyozza. A 19. v. a vádat a vádlókra fordítja vissza, s az alap gondolat benne nem az, hogy mi a könnyű vagy a nehéz a törvényben, hanem az, hogy kik mehetnek be a mennyek országába. A 17—19. v. csak átmenet a tulajdonképeni fő dologra, a 20-ik versre, melyben az egész hegyi beszéd témája van kifejezve.

Schmiedel P. zürichi tanár ugyanezen számban jelzi az angol bibliai társulat ama szándékát, hogy fennállása 100-ik évfordulója alkalmából, 1904-ben ki fogja mondani, hogy a textus receptus helyett a biblia alapszövegétül ezentúl a Nestle-féle szöveget tekinti, s csakis ennek az alapján készült fordításokat közöl. Ha ez áll, akkor a magyar biblia revisióra is befolyást gyakorol ez a határozat. Midőn erre az érdekeltek figyelmét felhívom, egyszersmind tisztelettel kérem a beavatottaknak erre a kérdésre vonatkozó felvilágosítását.

A 8. számban.

Staerk W., Jesu Stellung zum jüdischen Messiasbegriff czimen Wrede és Merx munkái alapján azt fejtegeti, hogy Jézust senki se tartotta Messiásnak, de sőt ő maga sem tartotta magát annak. Az „emberfia“ kifejezés csak keresztyén találmány. A főpap és a helytartó előtt tett kijelentés „te mondád“ így egészítendő ki: „én nem.“ A jerusálemi bevonulás csak mese. Vizsgálódásának eredménye az, hogy Jézus nem Messiás, hanem egyszerűen reformátor.

E cikkre a feleletet már a 11. számban megadja *P. Fiebig, Der „Menschensohn“ als Geheimname* czimen. Itt elsőbb is azt bizonyítja, hogy Jézus magát Messiásnak tartotta. A „te mondád,“ amint azt Mt. 26, 25 is, de meg az ez alapon történt elítélés is igazolja, igenlő vallomással volt. A Keresztelő kérdésére Jézus a Jes. 40-re való utalással, tehát messiási helylyel felel. A jerusálemi bevonulást ő sem tekinti vallomástételnek, mert az ünnepeltetés csak a csodatévőnek szólt. A messiási igényeket támogatják még a köv. helyek is: Mt. 12, 6-41-42. Mk. 2, 19. Lk. 10, 23, 24. A mi pedig az „emberfia“ kifejezést illeti, ez Dániel 7, 13-ra utal s Jézus tudatosan használta azt egyrészt messiási igényeinek jelzésére, másrészt pedig a téves, mert partikularistikus és politikai messiási képzetek távoltartására. Ez magyarázza meg azt is, miért tiltja meg mindig az ő messianitásának hirdetését. Így hát az

„emberfia“ csakugyan leplezése valaminek, de nem az őskereszténység találánya, hanem Jézus eredeti szava, melyet ő tudatosan használt. — Újabban mind többen feszegetik a messianitás kérdését. A dolog veleje az, hogy vajjon Jézusban megvolt-e a messiási öntudat, vagy nem? S ezzel az a kérdés is eldől, hogy Jézus alapította-e a kereszténységet, vagy a zsidóságból kivált ez új felekezet alkotta meg magának a Krisztust? Azt hiszem, Fiebig fejtegetései e tekintetben teljesen megbízhatóak. Hogy Jézus a zsidóknál szokásos közönséges messiási várakozásoknak meg nem felelt, ezt ő maga is hirdette, de ebből még nem következik, hogy nem az ő messiási képzelete volt az igazi, vagy neki messiási igényei nem is voltak.

Ugyanezen 8-ik számban kezdi meg és a 9-ik számban fejezi be *J. Jüngst, Der Religionsbegriff* című igen érdekes és alapos értekezését. A vallás fogalmának meghatározásánál felmerülő nehézségekből és eltérésekből indul ki. Bender-Kaftan szempontját tartja egyedül helyesnek, a mely a vallásnak a pszichologia által is igazolt fogalmát a különféle pozitív vallások közös vonásaiból igyekszik megállapítani. Az eredménytelenség legfőbb oka az, hogy a vallás meghatározásának a dolgába rendesen belekeverik a vallás igazsága, eredete, székhelye és célja kérdéseit is. A vallásban csak két állandó tényező van: az istenség létének képzelete és az istenséghez való külső és belső viszonyulás ténye. Természetesen e viszonyulás mindig az istenfogalom milyenségétől függ. Ezért a vallás az embernek az érzékeletti lényről alkotott képzetének megfelelő szellemi és gyakorlati magatartása. Az az ideális vallás, a mely az ember életének minden nyilvánulását az istenképzettől teszi függővé.

A 11. számban.

Böhme K., Das paulinische Gebet czimen igen figyelemre méltó tanulmányt közöl, amelyben bizonyítja, hogy míg Jézusnál Mt. 26, 41. Lk. 18, 13 szerint az imádkozás a gyarló embernek benső vallásos ténye, addig Pálnál az merőben ethikus, a lélek által művelt charismatikus cselekvés. Ez az oka, hogy formális kész imát Pál sohasem mond, hogy soha a Krisztushoz nem imádkozik, hogy az üdvjavakért, amelyeket Isten kegyelemből ad, nem könyörög, hanem minden imádsága hálaadás vagy dicséret. Az atya nevet is csak egyszer használja Phil. 4, 20. bár annak használatára buzdít R. 8, 15. G. 4, 6. Az imádság eredményéről vagy meghallgatásáról se szól csakis

Phil. 4,7. II. Kor. 1,11 v. ö. II. Kor. 12,8. R. 11,3. Ennek oka az, hogy nála az imádság nem alapja vagy oka az eredményeknek, hanem maga az eredmény. Ezért sürgeti oly nagyon a folytonos imádkozást, mert az jelensége az isteni lélek birásának.

Deutsch-evang. Blätter. 1902.

A 10. számban.

Hoennicke, Paulus und sein Verhältnis zur Gemeinde von Korinth.

A különböző hypothesisekre való utalás után bizonyítani igyekszik, hogy mindkét korinthusi levél önmagában teljes, összefüggő egész. A levelek különös fontosságát kiemelve a korinthusi bajokra, majd Pálnak a gyülekezettel való érintkezéseire tér. Szerinte a két levél között Pál nem volt Korinthusban, hanem csak Titust küldötte oda egy levéllel. — A cikke tájékoztatónak jó, de a problémát egy lépéssel se vitte közelebb a megoldáshoz. Az meg éppen érthetetlen, miért tartja az I. és II. levél Krisztus-pártját két különböző pártnak? A mit ennek megokolására felhoz, nem meggyőző.

Ugyancsak *Hoennicke* a *Neue kirchl. Zeitschrift* 1902. 8. számában *Die Chronologie des Lebens des Ap. Paulus* címen közöl hosszabb tanulmányt, a melynek az eredménye az, hogy Pál életének menetét nemhogy hónapokra, de még csak évekre sem tudjuk pontosan megállapítani. Harnack új chronológiáját egészében tévesnek mondja.

Hoennicke előbb említett cikke indította *Haupt* hallei tanárt, hogy a D. ev. Bl. 1903. évi 1—3. számában a két korinthusi levélről hosszabb, beható tanulmányt írjon. A címe: *Einführung in das Verständnis der Briefe des Paulus an die Korinther*. Aki a korinthusi levelekkel ezentúl részletesebben foglalkozni akar, az ezt a tanulmányt nem nélkülözheti. Részletekbe e cikk ismertetésénél természetesen nem bocsátkozhatunk, de mégis meg kell emlékeznünk azokról a pontokról, a melyek a korinthusi levelek megértésének a nyitját képezik. Ezek egy része a korinthusi gyülekezet belső állapotát, más része az apostol és a gyülekezet egymáshoz való viszonyát jellemzi. Amannak a körébe tartozik elsőbb is a pártok kérdése. *Haupt* azt hiszi, hogy Apollós maga vitte meg Pálnak Efezusba az első hírt a gyülekezet belső állapotáról, s azért hagyta ott Korinthusban és azért nem akart Pál biztatására sem visszatérni a gyülekezetbe, mert észrevette, hogy akaratlanul is pártok lett a központjává. A pártok között különben nem

tartalmi, hanem csak személyes okok és tekintetek alkották a választófalakat. Haupt Baurnak amaz állítását, hogy a sorrend mutatja a pártok hatalmát és a dogmatikai alapokon nyugvó ellenségeskedésének mértékét, megdönti, mert hiszen a Péter és a Krisztus pártját az első levélben csak megemlíti, de még csak nem is ostromolja az apostol. Ebből látszik, hogy ezeknek nem tulajdonított jelentőséget, mert számbelileg ezek nem növekedhettek. Apollos pártja azonban magát a keresztyénséget veszélyeztette, s pusztá bölcészeti iskolává is lesüllyeszthette. Már egészen másként áll a dolog a Krisztus-párttal a második levélben, mert az első és a második levél között a helyzet Korinthusban alaposan megváltozott. Az Apollospárt megszűnt, de a zsidóskodók ezalatt Jerusálemből befurakodtak s a Krisztus-párt jelszavát más értelemmel ruházták fel. Ugyanaz a párt ez, a melyről az első levélben is szó volt, de most roppant megerősödött és az apostol jogát és tekintélyét támadta meg, s a személyi ellentéteket taneli ellentétekkel is élesítette. Közben azonban, a két levél között Pál maga is járt Korinthusban. Ennek a bizonyítása igen érdekes és meggyőző. Engem rég vallott nézetemben megerősített. De ezzel összefügg az utitervek kérdése is. A korinthusiak nem a miatt nehezteltek meg, mert az I. 16,₅ tervét változtatta, hanem mert II. 1,₁₅₋₂₃ szerint egyáltalán nem ment el hozzájuk. Ugyanis mert a mikor ott járt, szomorúságra ment közéjük, csak levélben írta meg nekik, 2,₅-szerint, hogy nem akar ismét szomorúságra menni, hát inkább elmarad. Ezt használták most már ki ellene, hogy nála az igen és a nem ugyancsak változó valami, s hogy fél közéjük menni, mert távolból könnyebb hősködni stb. Különben is, ha az úti-tervnek csak egyszerű módosításáról volna szó, akkor Pál e miatt védekezne és nem az elmaradás miatt. Igen érdekes és találó Hauptnak arra vonatkozó magyarázata is, miért küldötte Pál a két levél közt elveszett levéllel és a mai második levéllel is éppen Titust Korinthusba. Azért, mert Titus vele volt Jerusálemben, a hol Pál jogait elismerték és a hol a körülméltetés kérdésében neki adtak igazat, ezért hát ha Pál nem mehetett, csakis Titus intézhette el a Pál apostolsága jogának és a zsidóskodók követelményeinek a dolgát. Sok rendkívül érdekes részletkérdést intéz még el Haupt, s Hoenicke cikkének kétségtelenül az a legnagyobb érdeme, hogy Hauptot e tanulmány megírására indította.

A 11. számban.

Haupt, Der relig. Wert des Parusiegedankens im apost. Zeitalter.

Hogy a parusia gondolata az apostoli korban milyen elterjedt volt, azt a Szentírásnak igen sok helye mutatja. De a Jézus visszatérésének hitét csakhamar felváltotta a Jézushoz menetel reménye. Most nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy a parusia eszméje Jézustól magától származik-e, vagy pedig a tanítványok fejlesztették ki, csak azt akarja megvilágítani, mi volt e hitnek valláserkölcsei értéke és jelentősége. Bizonyos, hogy az apostoli keresztyénség az istenországát nemcsak eljövendőnek, hanem jelenvalónak is tartotta. A Krisztus abban az Úr, a király, a kinek kormányzása alatt áll mindaz, ki az ő ügyét szolgálja. Mikor azonban a tapasztalás azt mutatta, hogy a múlt és a jövő Krisztusa közt bizonyos űr van, akkor az apostoli keresztyénség egy új alakulás küszöbére jutott. Nevezetesen Pál apostol a Krisztust szellemnek tekintette, aki benne is él és hat (Gal. 2, 20. II. Kor. 3, 17-18) és János a Szentlélek eljövételével a Krisztus eljövételét helyettesíti (Ján 16, 16. 14, 18). Ily módon a parusia hitét nem adták fel, sőt inkább mélyítették és szellemesítették. A szellemi lét pedig az igazán reális lét. Mindenképpen fontos haladás tehát az, hogy a Szentléleknek az egyesekben való működését a parusia reményének teljesedésével azonosították. Ezt egészítette ki a Jelenések könyvének ama gondolata, hogy a világ élete maga is Jézus eljövele ígéletének valósulása. Itt a lényeges az, hogy Jézus országának eljövele nem egy egyszeri tény, hanem egy küzdelmekkel járó, de biztos győzelemmel végződő folyamat. S mindenütt Jézus maga a cselekvő, bár a földön az ő küldöttei közvetítik akaratát. Tehát a parusia eszméje nemcsak tartalmában, hanem formájában is alakuláson ment át: Jézus az égben marad s nem a földön jelenik meg. Szerinte a főgondolat az, hogy a szellemi és az anyagi világot egymástól mechanikusan elkülönözni nem szabad. A parusia eszméjének pedig örök valláserkölcsei jelentősége van, mert reményének ma is az az értéke, a mely az apostoli korban volt. — Hogy Pál és János a Szentlélek eljövételének és működésének rajzával a parusia eszméjében akartak változást előidézni, aligha igazolható, de hogy a Jelenések könyvében az író azt az eszmét szolgáltassa, melyet neki Hampt tulajdonít, egyenesen kétségbe vonom. A mit a parusia hit valláserkölcsei jelentőségéről mond, az szép és helyes.

A Theologische Rundschau. 1902. évi 1-2. számában.

Pfennigsdorf, Das Christentum und die Philosophie der Gegenwart czimen érdekes tájékoztatást nyújt arról, hogy a legújabb

bölcsészeti munkák mikép vélekednek a vallásról és a kereszténységről. Kiegészítésül lásd u. a. folyóirat 12-ik számában *Otto R.-nek Darwinismus von heute und Theologie* c. ismertetését.

A 3. számban

Thumb, Die sprachgeschichtliche Stellung des biblischen Griechisch czímen kifejti, hogy az újtestamentum nyelve a *Koiné*, mint a hellenista kor (Nagy Sándor — Constantinus vagy Justinianus) egyetemes közlekedő (és nem irodalmi) nyelve, nem a dialektusok keveredéséből állott elő, hanem az attikai szójárásból magából keletkezett. Az újszöv. nyelvét nem szabad „keresztyén“ vagy „zsidó-görög“ specialitásnak tartani, mert azok az elemek, melyeket ilyenekül szoktak feltüntetni, a *Koiné*-nak mindenütt birtoka volt. A bibliai görögség alakulását és a *Koiné*-hez, valamint általában a görög nyelvhez való viszonyát még csak most kezdik igazában tanulmány tárgyává tenni.

Közli: *Raffay Sándor.*

Oriens Christianus 1902. II. évfolyam II. füzet.

Goldziher I. (Budapest). *Neutestamentliche Elemente in der Traditionslitteratur des Islam.* Muszlim meggyőződés szerint a Korán csak egy részét tartalmazza a próféta nyilatkozatainak. A „könyv“ mellett ezrei szerepelnek azon mondásoknak, melyek állítólag szintén Muhammedtől származnak, s melyek, bár a kánonban nem foglalnak helyet, a hívő számára nem kevésbé fontosak, mint a Koránban megőrzött kijelentések. E mondások a hagyomány, a traditio, a hadith. Az azokat felölelő gyűjtemények alkotják a traditioirodalmat, az arab irodalomtörténet egyik terjedelmes fejezetét¹⁾. A hadithok hitelreméltósága gyenge lábon áll. Míg a Korán minden verse kétségtelenül Muhammed szellemének terméke²⁾, addig a hadithok legnagyobb része tendentiosus költés. Az iszlám I. és II. százada a legkülömbözőbb érdekekből a hadithok formájában oly szavakat adott a próféta szájába, a milyenekre éppen szüksége volt. A koholt

¹⁾ A hadithra és annak irodalmára vonatkozólag I. Goldziher, *Az iszlám*, 1881 p. 101—170. *Muhammedanische Studien*. II. Theil. 1890. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litteratur*. 1898. p. 156—168.

²⁾ Nöldeke, *Gesch. des Qorans*, 1860. p. 197—203.

származás azonban a hadithirodalom történeti jelentőségéből semmit se von le. Miután a köztudat ezen mondásokat is a próféta tekintélyével ruházta fel, az arab szellem alakulására azoknak mélyenjáró hatása nem maradhatott el. Az iszlám valláserkölcs, történeti és társadalmi kifejezésében a hadith első rangú szerepet játszik. Goldziher nagy érdeme, hogy a traditóirodalom e jellemét éles szemmel felismerte. Ő mutatott rá egyebek között arra is, hogy az arab theologusok mily különös előszeretettel csuszattak a keresztyének szent irataiból vett részleteket Muhammed állítólagos nyilatkozatai közé. A Muh. Studien II. kötetének 382—400-ig terjedő lapjain (Hadith und Neues Testament) hosszas megbeszélést szentel azon új test.-i elbeszéléseknek, kifejezéseknek és jézusi szavaknak, melyek a hadithban is feltalálhatók. A közölt anyagból kiviláglik, hogy többek között a miatyánknak egy része, továbbá a Mt. 5₃₋₁₃ 6₃ 7₅₋₆ 10₁₆ 22₂₁ Ján. 2₁₋₁₁-ben mondtak majd szószerint, majd kisebb-nagyobb változtatásokkal az arab theologusok jóvoltából Muhammed nevének aegise alatt a muszlimok között is ép úgy otthonosak, mint a keresztyén világban. E megfigyelés fontosságát nem lehet kicsinyelni. Hogy az iszlám keletkezésére a keresztyénség lényeges befolyást gyakorolt, eléggé ismeretes¹⁾. A hadithirodalom arról tanuskodik, hogy a hatás később se szünetelt, hogy a muszlim szellem Muhammed utáni kiépítésénél az evangeliumok gondolatainak is jutott osztályrész. Egyrészt az iszlám belső fejlődésének, másrészt a keresztyén eszmék terjedésének kutatója számára ez bizonynyal nagy horderejű észrevétel.

Fenti cikkében Goldziher újabb adatokat szolgáltat az eddigi anyaghoz. Közli azon arab helyeket, melyeken Mt. 3₁₁ 5₁₉ 7₇ 10₃₄ 20. Luk. 12₃₃₋₃₄. (Mt. 6₂₀₋₂₁). II. Kor. 9₇ I. Thess. 5₂₁ részint Muhammed részint mások szájába adva előfordulnak. A szószerinti megegyezés itt is a reminiscencia-szerűséggel váltakozik. Ez adatokat még a következőkkel lehet megtoldani: „Senki se lehet igazi hívő közöttetek, míg nem kívárja ugyanazt felebarátjának, amit önnönmagának“ (Buchari, K. Iman, B. 6)²⁾. „Senki se lehet igazi hívő közöttetek, míg

¹⁾ Wellhausen, Reste arab. Heidenthums² 1897, 230—234. Sprenger, Leben und Lehre des Mohammad Bd. I—III. 1869.

²⁾ Goldziher egy levelében azon véleménynek ad kifejezést, hogy e hadith eredetije valószínűleg nem az Új-, hanem az Ó-Testamentom. (Lev. 19₁₈). Ugyanitt arra figyelmeztet, hogy ő már az Iszlám 397. lapján citálta e hadith. Továbbá közli az Uszd al Gábában (III. 266) található következő mondatot: Amit kívánsz, hogy veled tegyenek az emberek, azt tedd velök is; amit pedig nem akarsz, hogy veled tegyenek az emberek, azt ő velökse tedd.

nem szeret engem jobban szülejénél és gyermekeinél“ (u. o. B. 7). Továbbá u. o. B. 14, hol Muhammed is „a mustármag súlyú hit“-ról beszél.

The Expository Times.

1903. februári szám.

A bevezető cikk egyéb tárgy mellett azt az összetűzést ismereti, mely nemrég Réville (Paris) és Harnack (Berlin) között támadt *az általános vallástörténetnek, mint theologiai disciplinának kérdése* fölött. Réville az 1900. őszén tartott párisi Congrès d' Histoire des Religions alkalmával megemlékezve az általános vallástörténeti kutatásoknak a legkülönbözőbb népeknél észlelhető haladásáról, constatálta, hogy e munkában Németországnak semmi része sincs. A német egyetemek tanulmányi rendje a vallástörténetet egyáltalán nem ismeri. Mindenféle tárgynak jut itt katedra, de oly tanszék, mely az egyetemes vallástörténetet képviselné, egyetlen egy sincs. Vallástörténeti előadásokat sehol sem tartanak. Innen az az abnormis állapot, hogy „az egyetemek classikus hazája“ idegenekhez kénytelen kölcsönért fordulni, mihelyt az általános vallástörténet körébe vágó munkáról van szó. A vallástörténet kézi könyvének megírását az amsterdami Chantepie de la Saussaye-ra kellett bízni, kit a mű második kiadásánál a lipcsei Jeremiast kivéve csupa idegen kutató támogattott. A Theologische Jahresbericht vallástörténeti rovatát évenként külföldi szakemberek látják el a szükséges anyaggal, majd egy svájci, majd egy hollandi, majd egy dán. — A feleletet a kihívásra Harnack adta meg 1901. aug. 3-án tartott rectori beszédében.¹⁾ Anélkül, hogy Réville nevét említene, beszél azon köröskörül felhangzó véleményről, mely szerint a német theologiai fakultások programja nagyon szűk és ezért tudományosan ki nem elégítő; mely azt állítja, hogy a theologiai fakultás nem mint a keresztyén theologianak, hanem csakis mint az általános vallástudomány és -történetnek fakultása bír létjogosultsággal. Felveti tehát a kérdést, hogy a német theologiai fakultások megmaradjanak-e a jelen állapotban vagy pedig az általános vallástörténetnek fakultásaivá bővüljenek? Harnack maga is elismeri, (mit az angol cikkiró nem említ), hogy utóbbi mellett sok érv szól. Miután a vallás az egész emberiség lelki

¹⁾ A beszéd külön füzetben is megjelent: Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte 1901. Giessen, Ricker'sche Verlagsbuchhandlung. 50 Pf.

életének egyik megnyilatkozása, az abstract theoria megkövetelheti, hogy a tudomány annak fogalmát és jelenségeit a legtágabb téren tegye vizsgálódás tárgyává. Hasonlót kívánhat az egyedül helyes történeti methodus is, mely a fejlődésben nem ismer izolált köröket és mely tiltakozik az ellen, hogy egyes részek az összefüggéstől elszakíttassanak. Sőt az egyházi praxis is a theologiai fakultások kibővítése mellett látszik szólni. A csodálatosan fellendült külmissio a legkülönbözőbb népek vallásának alapos ismeretét sürgeti a jelenkor theologusánál. De ez argumentokkal szemben Harnack szerint oly fontos ellenérvek állanak, melyek a változtatást ép nem teszik ajánlatossá. Minden egyes vallás tanulmányozása feltételezi az illető nép nyelvével, irodalmával, történetével és intézményeivel való beható foglalkozást. „Hogyan lehet a theologiai fakultástól azt követelni, hogy minde studiumokat, nem kevesebbet mint az egész nyelvtudományt és történetet, a maga kereteibe felvegye?” Ki pedig ezt nem teszi és csakis a vallástörténettel törődik a nyelv és történet felhasználása nélkül, az a *diletantismus* veszedelmét semmiképp sem kerülheti el. Másrészt a ker. theológiának az általános vallástörténetre *semmi szüksége* sincs. A ker. theologia a biblia vallásával foglalkozik. E vallásnak 3000 esztendőös multja van és e 3000 év emlékeiben mindaz, de sokkal gazdagabb változatokban, megtalálható, amit a világ bármely népe a fejlődés bármely fokozatán felmutathat. Ki a biblia vallásának fejlődéstörténetén végighalad, az számára felesleges, hogy sok mindenféle vallást átkutasson. „Ki a biblia vallását nem ismeri, az egyet sem ismer, s ki azt ismeri, az az összeseket ismeri“. Emellett a biblia vallása ma is élő vallás, mely közvetlen megfigyelés alapján tanulmányozható, mit az általános vallástörténet számos fejezetéről nem lehet állítani. Azután nem szabad felejtetni, hogy a keresztyénség nem egy vallás a többi mellett, hanem maga a vallás, melynek kutatása a tudományok körében külön helyet igényel. „A tudomány korlátain belül azon szerény segédeszközökkel, melyeket ez nyújt, e legfőbb szellemi kincset megőrizni, a maga tisztaságában megtartani, félreértésektől megóvni, történetileg felismerhető vonásait mind világosabban felismerni, — ez az evang. theologiai fakultások feladata“. E feladat tudatában vissza kell utasítaniok az egész világ vallásaival való foglalkozást. Végül ellene van az átalakításnak a theologiai fakultások *praktikus hivatása* is, mit az állam törvényei írnak elő. A német theologiai fakultások nem szabadulhatnak azon kötelezettség alól, hogy az evang. egyház

szolgálatára alkalmas egyéneket képezzenek. Lényeges változtatásokkal ez állapotot felzavarni, az egyház ill. állam és az egyetemek között dissonantiát előidézni se nem kívánatos, se nem ajánlatos. — Harnack fejtegetéseit Réville a *Revue de l' Histoire des Religions* 1901-iki évfolyamának hasábjain vette bíráló alá. Harnack utolsó argumentuma világosan mutatja, mily szolgálai helyzetben van a német theologia s csak örvendeni lehet, hogy a francia kutatás szabadságát ily megkötések nem korlátozzák. A dilettantismus veszedelmének hangoztatása nem komoly érv. Az általános vallástörténet tanulmányozása nem követel több általános ismeretet, mint bármely más studium. Minden tudományszak szükségszerűen más tudomány-
szakokkal áll szoros kapcsolatban. A tudós kötelessége, hogy egy körben teljesen otthonos legyen, de a többiekben nem kell specialistának lennie. Ezekből felhasználja azon megbízható eredményeket, melyeket az illető körök szakszerű művelői felkutattak. Harnack azt állítja, hogy a keresztyén theológiának a biblia vallására kell szorítkoznia. De lehetséges-e a biblia vallását megérteni Egyiptom, Babylonia, Perzsia, Görögország vallásának ismerete nélkül? Ugyanez áll a további, a biblia iratain kívül fekvő fejlődésre is. Hisz maga Harnack bizonyította, hogy mily sokat köszön az őskeresztyénség a hellenismusnak. Ki képes a gnosticizmussal és a manicheizmussal tisztába jönni, ha nem ismeri a kelet vallásait? Ki érti meg a középkori keresztyénség vallásos gondolkozását és szokásait, ha nem számol a kelták, a gallok, germánok, skandinávok, szlávok vallásával? A keresztyénség élő vallás, igaz. De a buddhismus, az iszlám, China vallása szintén az. Hogy a biblia vallása maga a vallás, ez Harnack számára kétségtelen lehet, de mindaddig dogmatikus kijelentés marad, míg azt másoknak is be nem bizonyítja. Úgy látszik, Harnack legfőbb aggálya az általános vallástörténettel szemben az, amit elhallgatott. Tart tőle, hogy az összehasonlítás nem ütne ki az evangéliom előnyére. Pedig ettől kár félni. Az evangéliom sokkal magasabban áll, semhogy bárhol is vetélytársa támadhatna.

Az összetűzés felkeltette az angolok érdeklődését is. Goodwin Smith a *Bibliotheca Sacra* multévi decemberi füzetében egy cikket szentelt a controversiának, mely az *Expos. Times* közleményének is alapjául szolgált. E cikkben az angol professor Révillenek mindenben igazat ad. De figyelmezteti két fontos argumentumra, melyeket Réville elmulasztott felhasználni s melyek szintén arra indítanak, hogy minden keresztyén

theologus az általános vallástörténetet örömmel üdvözölje. Nagy szellemi átalakulások mozgalmas napjait éljük. A törekvés összhang és egységre irányul. „A meggyőződés, hogy a világ-problémák valódi megoldása a vallásos megoldás, sohasem volt erősebb, mint ma“. Ép ezért legfőbb ideje, hogy a vallásos szellem összes megnyilatkozását minden, bárhol is fellelhető formájában, vizsgálódás tárgyává tegyük. Másrészt — és ez a második argumentum — tagadhatatlan, hogy a vallástörténet a kutatás terén a valóban vallási szempontot juttatja érvényre. A XIX. sz. a vallások vizsgálatánál majd philosophiai, majd pszichológiai, történeti, apologetikus vagy polemikus érveket követett. Az általános vallástörténet az igazán vallásos irányzatot képviseli, mely minden vallási jelenséget a mindeneket szerető mennyei Atyába vetett hit alapján vizsgál, s mely meg van győződve, hogy Isten lelke nemcsak a zsidóság és keresztyénség szűk korlátai közé van szorítva.

A probléma, mely Harnack és Réville összeütközését felidézte, a mi szerény méretű theologiai irodalmunkban nem ismeretlen. Schneller István, nálunk mindmáig egyetlen szakszerű ismerője és művelője az általános vallástörténetnek. A kérdéssel behatóan foglalkozott egy még 1886-ban megjelent cikkében.¹⁾ Most, midőn a kérdés ismét actualis, igen kívánatos, hogy szerzője a tanulmányt a külföld számára is hozzáférhetővé tegye.

Közli: *Hornyánszky Aladár.*

A „Jog“ folyó évi 3-iki számában

„Az egyházi adók rendezéséről“ czim alatt egy igen tanulságos cikket olvashatunk *dr. Raffay Ferencz*, eperjesi jogakadémiai ny. r. tanár és egyetemi magántanár tollából. A cikk *dr. Wekerle Sándornak* a „Jogállam“ f. évi 1. számában, hasonló czim alatt megjelent fejtegetéséhez fűződik. A párbér ügyének rendezésénél a Wekerle által ajánlott utat s módot, t. i. hogy a szolgáltatás alanyára, mérvére, idejére, arányosságára, jog-alapjára s az érvényesítés módjára vonatkozó kérdéseket *rendeleti uton* kell szabályozni, — elégtelennek, sőt zavart keltőnek mondja. Ő a gyökeres és végleges reformot sürgeti, mely *törvényhozási uton* eszközölné. A legelső lépés az volna, hogy mindenek előtt irassanak össze a bonifikálandó párbér-jövedelmek, mert csak így lehet megállapítani, hogy a bonifi-

¹ Az általános vallástörténetnek jogosultsága a theologiai intézeten. (A pozsonyi theol. akadémiának 1885-86-iki évkönyve. 44-81.)

kációhoz mily összeg szükséges és hogy megbirja-e ezt az állampénztár. Kifogásolja, hogy a párbérügy rendezését mindig arrébb tolják az illetékes hatóságok azzal az indokolással, hogy *nincs rá kellő fedezet*, holott a szükséglet mértékéről még csak fogalmuk sincs. Kifogásolja azt is, hogy a legközelebbi kongrua-összeírásokkor sem voltak tekintettel arra, hogy minő összeget képvisel valamely egyház kebelében az idegen hitfelekezetűek által fizetett párbér, tehát milyen nagy a saját hivek által hordozott párbér teher. Csakis akkor lehet az egyházi adó maximumát törvényhozási uton megállapítani, ha ilyen formán világos képét adják az illető egyháznak saját hivei és a más vallásfelekezetűek által viselt párbér nagyságának. Hangsúlyozza itt is, hogy a gyakorlat ellentétben áll a tételes törvénnyel. A judikatura, kényszerhelyzet nyomása alatt állván, hogy a lelkészek érdekeit is megvédelmezze, azért mindenféle jogczimeket és ürügyeket talált fel, csak-hogy az 1790/1 XXVI. t. cz. 6. pontjának rendelkezéseit megkerülje. Csak a fent említett uton lehet az utvesztőből kibonyolódni, — lehet a bíróságokat kiszabadítani az idegen tekintetek súlyos nyomása alól, mely nyomás folytán a tételes törvénnyel ellentétbe jutottak ennél a kérdésnél, — s csakis úgy lehet fixirozni amaz elvet, hogy az egyházi adó szolgáltatás első kelléke az egyházköztség kötelékébe való tartozás. — Örömmel olvastam e cikket, mely az oly keserű emlékekkel teljes és ma is több helyt gyűlöletes módon kezelt párbérügy rendezésének helyes utját áttetsző képben és tiszta világitás mellett mutatja ki.

Közli: *Pokoly J.*

Könyvismertetés.

Simon Th. Dr. lic. Der Logos. Ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit. Leipzig. Weichert. 1902. IV. 132.

E könyv a mult században egy időben divatosná válni kezdő Bäumlein-féle hypothezist akarja feleleveníteni, mely szerint a negyedik evangélium szerzője a pogányságban otthonos oly fogalmat használ fel a keresztyénség alapigazságainak elfogadtatása végett, melyet a legkülönbözőbb pogány népek is mind megértenek és elfogadni hajlandóbbak lehetnek. Természetes, hogy ez alapon az evangéliumot tendentiozus készítménynek tartja, amelyhez apostolnak vagy szemtanúnak semmi köze sincs.

Az evangélista különösen Lukács evangéliumát tartotta szem előtt, a ki nem zsidó olvasóknak szánta ezt a művét. De azért egyáltalán nem profanálta, se nem másította meg a bibliai Jézus képét és jelentőségét. Ellenkezőleg, oly formában állította azt a világ elé, amely mindenkinek hozzáférhető és érthető. Isten képe, szelleme jelent meg, mint a kijelentés élő valósága, egy földi emberben. Szerzőnk végigkíséri a kelet népeinek vallásbölcse-szeteiben a fenséges, az isteni megjelenésének formáit, s azt találja, hogy a megismerhetlen, az elrejtett Isten megnyilatkozását minden nép a logoshoz hasonló képzetel teszi érthetővé. A jánosi logos tehát nem egyéb, mint az egyiptomi thot, az indiai vac. a Brahma, a chinai tao, a zsidó memra, chokma stb. a görög világ-czél, *νοῦς* stb. A ker. logofogalom közelebbi vizsgálatánál fejtegeti a logost mint egyetemes világczélt = életet, s itt a *πρὸς τὴν Θεὸν* kifejezést az újabb szokásos értelemben az „irány” szempontjából magyarázza, s abban látja a logos isteni örök jelentőségét. A logos nem a világ érdekében fejtett ki Istenből, mintha az ideális világ vagy világeszme volna, mert hiszen már a világ előtt is létezett, hanem amint eredetét, úgy végző czélját is Isten maga képezi. Mert mindennek a czélja maga az Isten. Majd a világosság szempontja alatt vizsgálja a logosspeculatiót, s azt fedezi fel benne, hogy a negyedik evangélium a *φῶς* különös hangsúlyozásával azt akarja kiemelni, hogy ez a logos az összes ismeretnek nem csak objectív, hanem subjectív előfeltétele is. Az ember csak annyira képes az igazságot megismerni, amennyire benne a logos él. — Az egész munka bölcészeti kísérletezés. Első rendű forrásokat sem igen használ, új gondolatokat, miként azt különben a szerző maga már a címében is jónak látta jelezni, nem közöl, de nem is költ. Már maga a kiindulás szempontja is téves, természetes tehát, hogy csak azoknak a teljesen nélkülözhető műveknek számát szaporítja, melyek a jánosi irodalomban különben is igen számosak.

Raffay Sándor.

SZERKESZTŐI MEGJEGYZÉS.

A múlt számban a „Debreczeni Protestáns Lap” referensét felhívtuk, mutassa ki, mire alapította ama vádját, hogy Szaklapunk csak a külföldi folyóiratok másolata, s jelölje meg, hogy cikkeinket másutt már hol olvasta? Teljes három hónap múlt el azóta felelet nélkül. Úgy hiszszük, ez az idő elég lett volna a vádak igazolására.

A szerkesztők.