

THEOLOGIAI SZAKLAP

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT 5 IVEN.

ELŐFIZETÉSI ÁRA ÉVI 6 KOR. — THEOLOGUSOKNAK 4 KOR.

SZERKESZTIK ÉS KIADJÁK

Raffay Sándor, Hornyánszky Aladár,
theol. tanár Pozsonyban. theol. tanár Pozsonyban.

Pokoly József, Dr. Jüdős István,
theol. tanár Kolozsvárt. theol. tanár Sárospatakon.

TARTALMA:

A Bábel-Bibelvita. IV. <i>Hornyánszky Aladártól</i>	313—316
Péter és Pál a vegyes házasságról. <i>Raffay Sándortól</i>	317—321
A vallás eredete és kezdetleges alakjai. <i>Miklós Gézától</i>	322—336
Szent-Ábrahámi Mihály, mint dogmatikus. III. <i>Maszyk Endre dr.-tól</i>	337—348
Péter Jelenése. <i>Raffay Sándortól</i>	349—355
Lapszemle	356—364
Könyvismertetés:	365—369
Ujabb prédikáció irodalmunk. <i>Pestmegyeitől</i>	365—369
Lincke, Jésus in Kapernaum. <i>Raffay Sándortól</i>	369—370
Olvasóinkhoz és barátainkhoz.	371—372



POZSONY.

WIGAND F. K. KÖNYVNYOMDÁJA

1904

Tisztelettel kérjük aévfolyamért
az előfizetés szives beküldését.

A Babel-Bibelvita.

2. A Delitzschtől felidézett háboruságnak a tudomány számára nincs különösebb közvetlen jelentősége és értéke. Ha a beláthatatlan terjedelmű vitatkozás nem is mondható teljesen terméketlennek, a belőle származó nyereség ép nem áll arányban a beléje fektetett fáradsággal. A figyelmet elég ügyetlenül egyes speciális kérdések kötötték le s az itt leszűrődött eredmény alig több a semminél. Ismereteink a sok szó daczára csak csekély mértékben bővültek, tudásunk kevéssel jutott előbbre. A vitapontok egy kettő kivételével régóta közkeletűek. Ujdonságként csupán a Jahve névnek egyes ékiratokon való előfordulása, a babyloniai monotheizmus és részben a Hammurabi codexnek az ó-test-i törvénnyel való rokonsága szerepelt. Ezek közül az első kettő tévesnek, illetve valószínűtlennek bizonyult. Némi siker mutatkozott a harmadiknál. Hammurabi törvényei és az ÓT. szabványai oly sok meglepő érintkezést tüntetnek fel, hogy a közöttök létező kapcsolat felvétele elől alig lehet elzárkózni. Ez az egyetlen új eredmény, mit a vitában elérni sikerült. A többi kérdés körül folytatott küzdelem kitaposott nyomokon haladt. A kutatásnak évtizedes története fűződik hozzájuk komolyabb és mélyebb vizsgálódással, mint a minőt a vitázók bemutatnak. A folytonos ismételtetés e kérdések megoldásában nem idézett elő változást. Mi idáig biztosnak volt tekinthető, az megmaradt biztosnak, másrészt a homály és bizonytalanság, mi nálók a vitát megelőzőleg megvolt, ma a vita után is még mindig csak homály és bizonytalanság. Egyetlenegy előzőleg megoldatlan részletre nem lehet hivatkozni, a mit a vita tisztázott és eldöntött volna. Messze Delitzsch felolvasásai előtt minden ó-test-i kutató tudatában volt annak, hogy az ékiratos feljegyzések nélkülözhetetlen adatokat szolgáltatnak az ó-test-i iratok megértéséhez. Hogy főleg a történet, földrajz és népismeret körében első rangú forrás vált bennök hozzáférhetővé, hogy Izráel politikai szereplése és jelentősége kellő megvilágításba csakis az idegen tudósítások alapján kerül. Arra sem Delitzsch tanította ki a tudományos világot, hogy a cultura terén mily sokat köszön Izráel Babyloniának. Az özönviz- és tereméstörténetnek Babelből való származása szlntén régóta közismeretű tétel az ó-test-i vizsgálódás mezéjén. Viszont a többi kérdéssel szemben a bizalmatlanság jelenleg ép oly indokolt, mint esztendőkkkel ezelőtt.

A sabbath eredetét még mindig homály takarja, a paradicsom-monda babyloniai szempontját nem sikerült megtalálni, és hogy van-e összeköttetés a bibliai angyalhit, a halál utáni életről szóló képzet, az áldozás és papság intézménye, az ősatyák genealogiája között egyrészt és Babel között másrészt, arra határozott feleletet adni egyelőre elhamarkodás és könnyelműség volna. Bármennyire erősítgetik is egyesek, kielégítő bizonyítékokkal senki sem tudott szolgálni. A kérdések állása tehát maradt a régi. A rendelkezésre álló anyag nem engedi meg csak egy lépéssel is továbbra menni, mint a meddig a kutatás jóval Delitzsch és a Babel-Bibel-vita előtt eljutott.

De ha így közvetlen nyereségről alig is lehet beszélni, mégis háramolhatik haszon a tudományra a két évig húzódó csatározásból. A hibásan kezdett és hibásan folytatott vita nincs érdekes tanulságok híján. A tanulságokból következmények vonhatók le, amelyeknek megszívlelése és gyakorlati alkalmazása gazdag gyümölcsöket teremhet.

A Babel-Bibelkérdés, mint a neveknek egymás mellé helyezése is mutatja, két idáig teljesen különálló tudomány-körre kiterjedő probléma. Határkérdés, amelynek elintézése az egyoldalú szakismeretnél többet követel. Ki itt tudományosan megbízható és ellenmondás nélküli képet kíván magának szerezni, annak természetszerűleg épúgy otthonosnak kell lennie az assyriológiában, mint az ó-test-i theologia mezején. A most lezajlott vitából nyilvánvalóvá lőn, hogy a német tudósok gárdájában senki sem akadt, aki e kettős feladattal megbirkózott volna. Az assyriológusok ismerik az ékiratokat, de tájékozatlanok a theologia körében, viszont az ó-test-i kutatók tudnak theologizálni, de semmikép se járatosak a másik tudományág forrásaiban. Ez egyoldalúság nyílt és határozott beismerése nem nyert őszinte kifejezést a vitatkozók nyilatkozataiban. A theológusok legnagyobb része pusztán hallgatással mellőzte az alaphibát. Kikben megmozdult a lelkiismeret, azok siettek azt elnémitani. Közönséges halandótól nem lehet megkövetelni, hogy egy élet leforgása alatt két tudományágat szakszerűen feldolgozzon, mondotta az egyik. Az assyriológiának és theológiának a feladata a jövőben se lehet egyéb, mint a mi idáig volt: külön masirozni és ha alkalom kínálkozik, közösen hadakozni, mondotta a másik. Hasonló volt az assyriológusok állásfoglalása. A vitának theologiai oldaláról tudomást se vettek. Igyekeztek magokkal és másokkal elhíttetni, hogy a Babel-Bibelkérdés tisztán orientális kérdés, amelynek semmi köze sincs a theológiához. E merev ellentét volt főoka a vita hosszadalmasságának, hevességének, meddőségének és unalmasságának. Hiányoztak az érintkezési pontok, amelyek a kibontakozást és megoldást lehetővé tették volna. E merev ellentétben különben nincs mit csodálkozni. A tudományok művelése hosszú idő óta a szűkmedrű specializálódás jegyében

halad. Az uralkodó jelszó bizonyos kisebb kör kimélyítése kellő tekintet nélkül arra, ami a szomszédban történik. Ez eljárás hasznosságát és fényes eredményeit ugyan nem lehet kicsinyelni, de azt se szabad feledni, hogy magasfokú egyoldalúságra vezet, melynél a haszon mellett nem csekély a veszedelem is. Volt olyan kor, mikor minden ó-testi theologus természetes kötelességének tekintette, hogy a héberrel rokon sémi nyelvekben és irodalmakban hőséges tájékozódást szerezzen. Az a kor elmúlt és ma mondhatni ritkaságszámba megy, ha a theologus csak a legfelületesebb ismeretekkel rendelkezik akár az arabban, akár a syrben. Az ÓT vizsgálója teljesen megelégszik, ha a héber nyelvtannak több-kevesebb tudásával részekre képes bonczolgatni Izrael irodalmi hagyatékát. Innen van, hogy az ÓT-nak mai kutatóitól mi sem áll távolabb, mint a sémi lélek sajátosságának ismerete, hogy mechanikusan interpretálnak egy olyan irodalmat, amelyet a maga lényegében megérteni képtelenek. Mulasztások hosszú időn át leplezhetőek és megtorlás nélkül szépíthetők. Végül még is csak eljő az óra, amikor a mulasztások keserű hatása érezhetővé válik. Egy ilyen óra az ó-testi tudomány történetében a Bábel-Bibelvitával lekötött két esztendő. A theologusok itt beláthatták, mire juttatta őket az évtizedes nem-törődömség. Kénytelenek voltak végignézni, hogy saját otthonukban nem ők az urak, hogy a magok munkamezején mily kevésbé tudnak megfelelni a hozzájuk fűződő igényeknek. Jó lesz, ha hasznukra fordítják a most szerzett tapasztalatot és nem engedik meg, hogy a jövőben is oly kényelmetlen szerepet játszszanak, mint a közelmúltban történt. A Bábel-Bibelkérdésnek eldöntése első sorban az ó kötelességek és az másképp nem lesz lehetséges, csak úgy, ha főleg a fiatalabb theologus generáció teljes lélekkel neki fekszik az assyriologia tanulmányozásának. Nem egyes kézikönyveknek, de az eredeti forrásoknak. S ha majd akadnak kiváló képzettségű theologusok, akik egyuttal az assyriologia anyagának is birtokában vannak, akkor remélhető hogy a Bábel-Bibelkérdés a maga egész terjedelmében szakszerű és kielégítő megoldást fog nyerni.

Ez az egyik tanulság. A másik nem az elméleti tudomány, de a gyakorlati élet körébe tartozik. A vita alatt meglepetéssel kellett tapasztalni, mily váratlanul érte a nagyközönséget mindaz, amit Delitzsch első felolvasásában elmondott. Soha nem hallott, teljesen ismeretlen eredmények kerültek a laikus hallgatók elé, a melyekben semmiképp se tudtak eligazodni. A meglepést rettenetes zürzavar követte. A hívek felháborodással és szenvedélyvel utasították vissza az ujdonságnak vélt fejtegetést és teljes erővel tiltakoztak a támadás ellen. A lelkek nyugalmának e megzavarásáért a felelőség nem Delitzschet, hanem a theologusokat terheli. Egyszerre világossá lőn, hogy a theologiai tudomány képviselői már hosszú idő óta semmi összeköttetésben nincsenek az

egyházzal és annak tagjaival. Mindegyik a maga útján halad és nem törődik a másikkal. A theologiai tudomány az utolsó évtizedek alatt hatalmas átalakuláson ment keresztül. Legerősebb mértékben áll ez az ó-testi tudományra, amely a kritikai bonczolgatással teljesen felforgatta a százados meggyőződést. A patriarchák története helyébe a monda világa lépett, Dávid zsoltárai átváltak exilium utáni költeményekké, a Pentateuch nem Mózes munkája többé, hanem különböző forrásoknak egybeszerkesztése. Izráel vallása nem egyszerre adott isteni kijelentés, hanem lassú fejlődésen keresztül ment történet, melyhez más népek is szolgáltatnak több-kevesebb anyagot. Ez eredmények, melyeket ma az ó-testi tudomány körében mindenki elismer, nemcsak az elmélet embereinek szólnak, de az életnek is. Az igazságnak rendeltetése nem az elzárkózás, hanem a terjedés és hódítás. A theologusok azonban elmulasztották a közvetítés munkáját elvégezni. Megelégedtek, hogy az egyetemek falain belül és nehézkes könyvekben hirdették a megtalált igazságot. A külvilágnak belőle semmi se jutott. Csak természetes, hogy a Babel-Bibelvitánál oly elemi erővel jelentkezett a visszahatás. A kitört zivatarnak csendesítése elkésett munka volt. A bajt meg kell előzni, mielőtt az teljesen kifejlődnék. Ez a theologusok egyik elengedhetlen feladata a jövőre nézve. Az egyházzal való szoros kapcsolatot helyre kell állítani, az egyház szellemi életének irányítását ismét kezökbe kell venniök. Kötelességök odahatni, hogy a tudomány megbízható és kipróbált eredményei lassanként a hívek lehető kimélésével a gyakorlati életben is meggyökerezzenek, közkincsé váljanak. Az út az iskolákon, népszerű előadásokon és olvasmányokon át vezet. Ha néhány évtized ez irányban buzgón végzi feladatát, akkor a most átélt általános felfordulás nem lesz többé lehetséges.

Hornyánszky Aladár.

Péter és Pál a vegyes házasságról.

Amikor a keresztyénség a világba lépett, az adott viszonyokkal számolnia kellett. Az emberek akkor még a keresztyénségbe nem beleszülettek, hanem csak belepártoltak. Így hát ezzel a nagy lépéssel az életviszonyaik nem, csupán csak az életfelfogásuk változott meg. Az új életfelfogásnak a régi életviszonyokkal való megegyeztetése nem járt mindenütt nehézség nélkül. Így a korinthusiak is sok fontos dolgról nem tudván miként vélekedjenek, Pál apostolhoz fordultak tanácsért és útbaigazításért, hogy eligazithassák azokat a kérdéseket, a melyeket nekik maga az élet adott fel. A többi között a vegyes házasság dolgában is felvilágosítást kértek.

A mikor a korinthusiak a vegyes házasság dolgát felvetették, kétségtelenül abból a gondolatból indultak ki, hogy ha a hívőnek a hitetlen világtól el kell szakadnia, akkor a hitetlen házastárssal való együttélést annál természetesebben meg kell szüntetnie. A kérdés feltevésénél tehát mindenesetre a keresztyén életfelfogásból indultak ki.¹⁾ Csakhogy a korinthusiak ép ezzel nem voltak egészen tisztában. Azt hitték, hogy ha a keresztyénség az embernek egész életét, külső és belső körülményeiben és összes céljaiban meghatározza, akkor csak természetes, hogy a házasság életviszonyait sem hagyhatja érintetlenül. Különösen kényszerítő volt ez a gondolat a közeli parusia miatt. Mert úgy hitték, hogy ha a Krisztus visszajövetelével beálló világvég a küszöbön van, mi sem természetesebb, mint hogy elszakadjanak egészen a világtól. De nem azért, mintha az azzal való érintkezés bepiszkitana — mert Pál apostol maga mondta az ilyen felfogásra a túlzóknak, hogy akkor ki kellene a keresztyénnek költöznie a világból —

¹⁾ Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. 1902. 30 s köv. azt mondja, hogy korinthusiaknak ezt a kérdését a kortörténeti s nevezetesen a nemi életről való felfogás alapján kell elbírálnunk. Szerintem ez tévedés. mert a korinthusiak kérdését egyes-egyedül csak a keresztyénség sajátos szempontjai alapján érthetjük meg. Ezt igyekszem igazolni e kis értekezéssel.

hanem azért, mert elvonja az embert az igazi életcéltől. A házasság kérdését tehát egész általánosságban az az aggodalom tette vitássá, hogy vajjon a parusia közelsége miatt nem volna-e sokkal jobb, ha az ember egyáltalán nem kötné le magát semmiféle társadalmi kötelekkel? a vegyes házasság kérdését pedig az a gondolat tette időszerűvé, hogy a biztosság kedvéért nem volna-e jobb, ha a keresztyén ember a más nézetű élettársát, hitetlenül maradt hitvesét elhagyná?

Pál apostol magát a házasság életét erkölcsileg igen fontos és tisztos dolognak tartja (I. Kor. 7, 2-5, 27, 28, 33.)¹⁾ Ha kárhözatosnak, elítélendőnek, vagy tisztátalannak tartaná, akkor nem kívánná az Úr parancsára hivatkozva annak megtartását. De más leveleiben is mindenütt igen nagy tisztelettel és elismeréssel nyilatkozik Pál a házasság életéről, s magának az Úrnak az ő népéhez való viszonyát is, ősi zsidó képzeteknek megfelelően, a házasság élet viszonyával szereti képlelni.

De a legérdekesebb az apostolnak a vegyes házasságról mondott nézete, melyet I. Kor. 9, 12-16-ban találunk feljegyezve. Talán nem tévedek, ha azt merem állítani, hogy a házasság kérdésének a felvetésére általában is a vegyes házasság dolgának a szükséges rendezése adta meg az indítást. Ez volt a fő, a mi tisztázásra várt. S ebből aztán a házasság egész ügyének a tárgyalása érthető, míg ha az erkölcsi tisztaság szempontjából vetették volna fel a házasság dolgát, akkor a vegyes házasság különös tárgyalása merőben érthetetlen volna. A korinthusiak tehát első sorban azt szerették volna tudni, hogy a mikor az apostol szóval is, írásban is folyton azt köti a szívére, hogy a hitetlenektől különüljenek el: lehet-e, szabad-e a házasság életben együtt maradni a hitetlenekkel? Ezzel a kérdéssel kapcsolatosan azután egyúttal a házasság kérdése általában is szóba került.

Az apostol felismerte a veszedelmet, a melyet a végletek egyoldalú hangsúlyozása a társadalmi téren felidézne, azért azon elvi álláspontra helyezkedik, hogy a fennálló életviszonyokat ne bolygassák meg. Mert a külső viszonyok a keresztyén emberre nézve nagyon is másodrendűek. A zsidó maradjon zsidó, a pogány pedig ne akarja felvenni a zsidónak a jelét, mert sem ez, sem az, nem lényeges, hanem egyedül csak az Isten akaratának a megtartása kedves Úr előtt. Azért minden ember abban az állapotban maradjon továbbra is, a melyben őt az Úr elhívó kegyelme érte. A szolga lehet azután is szolga, mert az Úrban szabaddá lett, a házasság ember is maradjon csak továbbra is házasságban, csak ott töltsse be Isten rendelését. (I. Kor. 7, 17-27.)

E szempontból bírálja el most az apostol a vegyes házassá-

¹⁾ A ἄπρεσαι nem vehető érzelmi értelemben = asszonyt érinteni, hanem a rendes szótári értelmében = asszonyhoz fűződni. E mellett bizonyít az egész gondolatmenet.

ság felvetett kérdését is. Minthogy a házasság Isten rendelése, azért a keresztyén ember a házas viszony megzavarója sohasem lehet. Ha tehát a hitetlen élettárs meg akar mellette maradni, semmikép el ne küldje azt. Mert ha a hitetlen jól érzi magát a hívő mellett, akkor a keresztyén ember nem lehet oka az ő keserűségének, boldogtalanságának, hanem Mestere példájára fel kell emelnie magához még a bűnöst és a hitetlent is, de elvetnie vagy elveszni engednie senkit sem szabad. A keresztyénség ugyanis 7, 14 szerint olyan megszentelő erő, amelynek hatása nemcsak a hívőre terjed ki, hanem a hívőből rásugárzik még a hitetlen környezetre is. A gyermekek ennek élő tanúbizonyságai, mint a kik a hívő, a kiválasztott, a szent szülők révén maguk is megszenteltek, bárha nem is tudatos tagjai még a szentek közösségének. Ezért hát a keresztyén embernek a hitetlen élettársát sem szabad elhagynia vagy eltaszítania, hanem meg kell szentelnie. A keresztyén félnek tehát válnia, vagy a válásra okot adnia, vagy csak az együttélést is lehetetlenné tennie, nem szabad. Mert a keresztyén ember még a házasságot is az Úrért viseli, minden terhével egyetemben.

Ha azonban a hitetlen fél válni akar, akkor a keresztyén fél bocsássa őt el. Az elválást tehát Pál apostol minden oly esetben lehetőnek tartja, a mikor az egyik fél az együttélést megszüntetni kívánja. S ez a házasság természetéből következik. Isten egy testté, közös életre és közös boldogságra rendelte a házásokat. Ahol az egygyé forrásnak a lehetősége nincs meg, vagy elveszett, ott a házasság elvileg már megszűnt s így az együttmaradásnak nincs többé alapja. El kell tehát válniok. Csakhogy ennek az elválásnak okozója, akarója és kívánója hívő keresztyén soha sem lehet. Ezért az a tanácsa az apostolnak, hogy a ki feleséghez van kötve, ne keresse a válást, de viszont, a ki megszabadult a feleségétől, ne keressen feleséget. (7, 27.) De a feleségtől való megszabadulás csakis a hitetlen fél akaratára történhetik (7, 15.), sőt meg is kell történnie, mert az Isten békességre hívta az embert s így a zaklatás, nyugtalanság, visszavonás, köztözködés elől ki kell térnie. S mert az ilyen meg-lódult embert visszatartani úgysem igen lehetséges, ha már menni akar, mielőtt még a hívőt is eltántoríthatná vagy elkese-ríthetné, el kell bocsátani.

Szóval Pál apostol szerint a vegyes házasságot, ha a hitetlen fél annak felbontását nem követeli, meg kell tartani, mert a hívő ember békételesség okozója nem lehet, s mert folyton arra kell számítani s így igyekeznie is, hogy a hitetlent megszentelheti, s így jó útra térítheti. Viszont azonban a vegyes házasságot, ha a hitetlen annak felbontását kívánja, fel kell bontani, mert az Isten a hívőt nem békételességre hívta, s mert a hitetlen azzal, hogy a hívővel együtt élni nem kíván, annak adta tanúbizony-ságát, hogy a megszentelésre, a megmentésre nem alkalmas.

Némileg eltérő szempontból itéli meg a vegyes házasságot I. Péter 3, 1-7. Az első vers elején álló *ἡμοίως* mutatja, hogy a levél szerzője az asszonyok helyzetét alapjában véve a szolgálkéval, kikről előbb szólt, tartja egyformának. Az egyformaság alapja a szintén teljesen alárendelt helyzet. A szolgaságban az a tudat békíti ki és emeli fel az embert, hogy lelkiismerete szerint mindent jól, hiven, igazán cselekszik. E tudat birtokában minden kellemetlenséget el lehet könnyedén viselni. Az asszony helyzete szintén alárendelt. Ezért első sorban az a kötelessége, hogy engedelmes legyen a férjének. Még akkor is, ha az hitetlen, tehát a vegyes házasságban is. E tekintetben tehát ugyanazt mondja levelünk is, a mit Pál mondott a korinthusiaknak, hogy t. i. a keresztyén fél teljesítse a kötelességét és ne legyen felbontója a házasságnak. A vegyes házasságban pedig a keresztyén fél szent munkát van hivatva teljesíteni. Az a kötelessége, hogy igyekezzék a hitelment nem az igével, nem a Krisztus prédikálásával, mert annak nem a családi élet a helye, hanem igenis a Krisztus példájának követésével, a hivatás öntudatos, alázatos és hűséges betöltésével, az életnek szentségével megnyerni.

Pálnál a keresztyénség mintegy magától ható megszentelő erő, a melynek a környezetre is ellenállhatlan és nagy jelentőségű befolyása van, Péternél ellenben a keresztyénség az életben, a hivatás hű teljesítésében megnyilatkozó szentség, a mely vonzó erejénél fogva minden érző lelket meghódít, megnyer, lebilincsel. Ezért adja tanácsul a levél írója az olvasóknak, hogy mint nők ne külső cziczomával, hanem lelki szépséggel, ne is az embereknek, hanem az Istennek kívánjának tetszeni, mert a mi Istennek tetsző, az kedves és vonzó az embereknek is.

Példakép utal is a szerző az ó-testamentum szent asszonyaira, a kik közül különösen is kiemeli Ábrahám feleségét, Sárát, a kinek csak azok az igazi gyermekei, akik nem test szerinti leszármazói, hanem élete módjának, férjéhez való alázatos hűségének követői. Az asszony legszebb ékessége, legnagyobb dísze a jóság (*ἀγαθοποιεῖν*).

Hasonlót kíván a férfaktól is. Nekik, mint erős nemnek, értelemmel, belátással, gyöngédséggel kell az asszonyokkal bánniok, a kik felett nemcsak erejük, hanem az isteni és az emberi jogok szerint is urak. De a hitestársat a keresztyén ember nem alárendeltnek, hanem élettársnak, sőt a Krisztus által szerzett örökségre nézve örökös társnak is tekinti, s a szerint bánik vele.

Itt is a tiszta keresztyén szempont érvényesül tehát, szemben a zsidóval, a mely a nőt csak a férfihoz való tartozása révén tartotta Isten országa részesének és tagjának. A keresztyénség megszüntette nemcsak a törzsek szerint való elkülönülést, hanem a család vagy törzsfő különleges kiváltságosságát is. A keresztyénségben nincs sem zsidó, sem pogány, sem férfi, sem asszony között

választás vagy különbség: a hívő üdvözül, bárki legyen is. Az asszony is az Isten gyermeke s így ha hívő, örökös társa a férfinak. Ha a férfi másként fogná fel a dolgot, gátat emelne a saját imádkozása elé. Mert az asszony panasza, elégtelensége Istennek tudomására jut. A ki pedig mással, még pedig önmagával teljesen azonos értékű és jogú testvérével, méltatlanul bánik vagy önmagával nem egyenlő, hanem alárendelt lénynek tekinti: a maga számára sem kívánhat méltányosságot, vagy éppen kegyelmet és elnézést. (Lásd a két adós szolga példázatát).

Péter első levele tehát a házasságot általában a keresztyén hivatásnak és az Istenhez való viszonynak a szempontjából bírálja el, a vegyes házasságról pedig alapjában véve Pál apostollal azonos módon vélekedik.

Raffay Sándor.

A vallás eredete és kezdetleges alakjai.

— Lang András elmélete. —

A vallás eredetének kérdése nem azonos kezdetének kérdésével, mert az előbbi annak megfejtéséről szól, hogy miből és minő processussal származik a vallás egyénenként újra meg újra; az utóbbi pedig azt akarja föltárni: miként jelentkezett a vallás az emberiség történetében s melyik volt első, primitív alakja?

„*A vallás eredete*“ az embernek a benne levő végtelenről való, kezdetben még öntudatlan érzetében rejlik, — mondja helyesen Tiele¹⁾ — vagyis azon érzetben, hogy az ember a végtelennek részese.“ A végtelenről való ez öntudatlan érzet, mint arravalóság, a természeti jelenségek behatása folytán a gondolkodás és képzelő tehetség működésével (hit-)képzetté, majd meghatározott (vallásos) érzületté változik, mely mint akarat elhatározás szavakban és cselekvényekben nyilvánul. E pszichológiai folyamattal külső nyilvánulássá lesz a vallás s mint tümenyt lehet és kell azt vizsgálnunk.

De e vizsgálódásunk *a vallás kezdetei* körül a primitív emberiség lelki élete ősrendetegének útvésztojébe vezet bennünket, melyben nincs biztos ösvény, hanem csakis nehezen fölismerhető nyomok, s ezeknek — a comparatív mythologia és nyelvtudomány, az ethnographia és lélektan tanulságainak — fölkeresése, egybevetése s helyes értelmezése segélyével állapíthatjuk meg hozzávetőlegesen, hogy melyek lehetnek a vallás kezdetleges alakjai.

M. Müller egy hosszú, munkás életen át folytatott philológiai és mythológiai kutatások alapján rendületlen meggyőződéssel hirdette, hogy az emberiség primitív vallása a természeti jelenségekről, mint az élő, mozgó, hatalmas valóságokról való

¹⁾ Prot. Szemle, 1899. évf. 423. l. Tiele fölolvásásának ismertetését dr. Antal Gézától.

hitben s az ezek iránt nyilvánult tiszteletben állhatott (természeti vallás). *A. Reville* pedig az idői elsőséget az u. n. naturalizmusnak, vagyis a meglelkesített természet tiszteletének nyújtja a vallásformák közt, a melyből mihamar kifejlődött a szó helyes értelmében vett animizmus, majd később az ősök lelkeiben való hit. Az anthropológiai iskola hívei ellenben, kivéve az új iskolát alapított *A. Langot*, egyértelműleg azt vallják, hogy a lelkekről, szellemekről való képzetek nyújtják a vallás alapját és legrégebbi alakját, a melyet ennél fogva animizmusnak vagy spiritizmusnak hívhatunk. *Tylor* ez iskolának a megalapítója, kinek „Primitive Culture“ cz. munkájában megállapított irányelvben haladtak tovább követői s ezek legjelesebbje, a nemrég elhunyt világhírű filozófus, *Herbert Spencer* is, a ki azonban nemcsak az elnevezésben („lélekelmélet“ az ő technikus terminusa) hanem abban is önálló, hogy az istenekben való hitet határozottan az elhunyt ősök lelkeinek tiszteletéből származtatja s e tételét a totem-intézmény tényeinek fölhasználásával is támogatja.

A vallástörténések doyenjének általánosan elfogadott animistikus theoriája ellen azonban nemrég erős támadást intézett egyik nagy tudású tanítványa — *Andrew Lang*. Hiányos és hibás — úgy mond — ez az elmélet s ennél fogva pótlásra és helyesbítésre szorul, úgy annyira, hogy „a vallástudomány egész theoriáját okvetlen revideálni kell.“ E revisiót el is végzi „*The Making of Religion*“ cz. nagy elmével megírt könyvében¹⁾, melyet ismertetni és bírálni fogunk e cikkelyünkben.

Lang szóban levő munkája két egymással lazán összefüggő vallástudományi kérdést tárgyalván, a mű nem is annyira két önálló részre, mint szinte két külön könyvre válik szét. Az elsőben (I—VIII. fejezet) a Tylor-féle elmélet fogyatékoságát kimutatván, új theoriát állít föl azt igazolandó, hogy a félvad ember elmélete a lélek felől alapulhatott, részben legalább, olyan tapasztalatokon, a melyek ez idő szerint nem illeszthetők be az univetsumról való tisztán materialisticus rendszerbe.“ Tylor ugyanis azt tanítja, hogy a mennyire tudásunk ér, az animizmus az élettani problémáknak e két csoportján jöhetett létre: 1) Mi teszi a különbséget az élő- és a holttest között; mi okozza az ébrenlételet, az alvást, a trance-t, a betegséget és halált? 2) „Mik azok az emberi alakok, a melyek megjelennek álmódás és vízió közben?“¹⁾ . . . S e kérdések fölötti elmélkedéssel megállapíthatta a primitív emberiség, hogy (α) az embernek van „élete“, mely őt elhagyja ideiglenesen alvás közben s véglegesen a halálban; (β) az embernek van „phantom“-ja, mely más egyének

¹⁾ Első kiadása 1898-ban jelent meg Longmans, Green & Co. czégnél — London — 12 s. árban, a második u. o. 1900-ban, ára 5 s. Mi a II. kiadást használjuk e dolgozatban.

²⁾ Prim. Cult. I. 428.

előtt is megjelen vizióik s aluvások közben. Majd e két információt egymással kombinálva, eljutott a conclusióhoz, hogy van megjelenő avagy hazajáró lélek. A midőn aztán létrejött az ősi elmélkedők tudatában ennek a test halála után is élni képes öntudatos, hatalmas s önállóan létező léleknek a hypothesisa, úgy hiszi Tylor: nem volt bajos rájuk nézve a vallás egyéb részeit is kifejleszteni. „Egy holt embernek hatalmas lelke mind nagyobb meg nagyobb hatalmúvá lehetett; mígnem igazi tulajdonosa rég feledésbe merülvén, — a lélek istenné lett.“ (51. l.) „Végezetre az eltérő processusok eredményeképp ezen istenek egyike fővalósággá lőn, majd úgy tekintették, mint egyetlen egy istent.“ S szintén ilyen uton a testi halál után is élő lélek eszméjéből emelkedett az ős emberiség a halhatatlanság fogalmára. „Ennélfogva az isten- és a lélekeszme félreértett tapasztalások fölött való régi téves okoskodásnak az eredménye“ mondja Lang. (1. l.) „Ha pedig a vallás, a mint azt manapság közönségesen fölfogják, a tévedések, fallaciák és illuziók sorozatának legvégső evolutionárius alakja; ha már csirájában tévedés s jelen formája e tévedés folytonos, de lényegtelen javítgatásának eredménye csupán: akkor igen könnyen vonható az a következtetés, hogy a vallás nem igazi (untrue), hogy hypothesisének nincs valóságos megfelelője“ (46. l.) Ámde ezt a teljesen negatív conclusiót nem vonja ki Lang a praemissából. Herbert Spencerrel egyetértőleg azt vallja, hogy volt valamelyes csirája az igazságnak a primitiv concepcióban, de míg az evolutionista bölcs szerint az igazság ez: „a tudalomban nyilvánuló hatalom csupán más állapotalakja a tudalomfölöttien nyilvánuló hatalomnak“; addig Láng az igazságot és okot ép ama tüneményben akarja megtalálni, a melyből eredt a lélekelmélet és spiritualismus.

Jól tudja ugyan, hogy minő fogadtatásra talál, a ki egész komolysággal meri állítani, hogy van valami a szellemekről való hitben és spiritualismusban. De azért a spiritisztaság gyanujától félve nem akar elődeinek hibájába esni, a kik — mint pl. Tylor ügyet sem vetettek arra, hogy a félígvad és a modern művelt társaságokban egyaránt előforduló u. n. „supranormális“ jelenségek tapasztalati tények-e vagy sem (46 l.) Mert ha realisak e jelenségek, ha p. o. a supranormális ismeretszerzést illetőleg a trance-ben van vera causa, valódi processus, bármily ritkán is: akkor Tybur elmélete módosításra szorul, a félvad ember okoskodásának karaktere még inkább hihetővé lesz a félvadra s oly biztos alapon nyukszik, hogy szinte nem is képzelnők (62. l.) S e föltevést szerző nem csupán jogosultnak tartja, hanem régebbi és jelenkori, félvad, féligművelt és a civilizáció magas fokán álló népek köréből vett számos incidenssel igazolni is kívánja. Igaz ugyan, hogy az emberi lélek ezen „x régiójában.“ való vizsgálódásaiért reá zúdul a vád, hogy eljárása tudomány-ellenes, de ő nem új, hanem az antropologisták gyakorolta módszert

követ s az u. n. exotikus példákat csakis illusztráció gyanánt hozván föl, — csupán a megfigyelés és kísérletezés valódi tényeire támaszkodva igyekeznek e supranormális tünemények létrejövetelének törvényeit megállapítani. Hogyan lenne hát tudomány ellenes arra törekednünk, hogy fölfedezzük s pontosan megállapítsuk a jelenségek e sajátságos osztályát szabályozó eddig még nem igen ismert törvényt, — avagy föltenni, hogy annyi nem is sejtett fizikai erő felfedezését megért korunkban ne lehetnének még eddig ki nem ismert, vagy legalább rendszeresen nem tanulmányozott szellemi képességeink?!

S hogy tényleg vannak u. n. supranormális jelenségek, sikerülten igazolja Lang „A távoli kapuk kinyitása“ cz. fejezetben. A mit mi clairvoyance-nak, távolba látásnak nevezünk, úgy mond, az a zuluknál, költői kifejezéssel — „a távoli kapuk kinyitása“. S az isziyezi (dissociatio) állapotában bár ébren van, mégis lát a zulu olyan dolgokat, aminőket nem láthatna, ha nem volna a nasziyesi (extasis) állapotában (66. l.) Igazán, a felhozott esetek oly meglepőek, szinte megdöbentőek, hogy eszünkbe juttatják Hegel szavait: „az intuitív lélek átlépi az idő és tér conditioit, — lát távoli, régmúlt és jövendő dolgokat!..“ Ám ezek csak illusztráció gyanánt; bizonyítékul a ma is élő, művelt s tanult egyének körében szerzett tapasztalatoknak „biztos adataira“ támaszkodik Lang s a már említettük fejezetben a hallucinatio-szerű víziókat tárgyalja a más úton nem történhetett s a véletlenséget kizáró esetek megfejtéséhez szolgáltatván hiteles információkat. „E nyilván nem normalis uton szerzett ismeretre nézve“ két incidenst hoz föl szerző a jelenkorból. Egyik a tudományos laboratoriumból van véve s a híres párizsi orvos-professor, Richet „absolute biztos a felől (75. l.) hogy nem a normalis uton jutott az értesüléshez az illető. A másik esetben „egy a clairvoyance-t illetőleg teljesen kétkedő egyén őszintén megvallá, hogy az én clairvoyansomnak minden részletre nézve teljesen igaza volt“ s e fölött a skeptikus szereplő „egészen elálmélkodott“ (77. l.) Talán fölösleges is mondanunk, hogy ily nagy jelentőségű tény megállapításához a nem rendes uton szerzett értesülésnek egy-két példája nem elégséges, s Lang csupán csak kettőt tud felhozni, melyeket a telepathia által próbál megfejtteni. „Mert ha a gondolati közlés tény, akkor — úgymond — a nyilvánvaló clairvoyans csakis egy távollevő egyén elméjében olvashat“. (78. l.)

Ezután (az V. f.-ben) a kristályvíziókról, vagyis hallucináció közben a víztükrén, üveggömbök felületén stb. látott képekről szól, a modern tapasztalatból olyan tényeket hozván föl, „melyeknek hitelességére nézve mi (t. i. Lang) a magunk személyében nem táplálunk kételyeket“ (82. l.). Készek vagyunk elfogadni biztosíték gyanánt ezt a jóhiszemű egyéni meggyőződést, annyival is inkább, mert tudjuk a „nem mystikus író“ dr. Parishtól,

hogy a visiók a valósággal egyezőleg mutathatnak, a mint hogy „mutatnak is föl a szemléelőre nézve absolute ismeretlen egyéneket és helyeket, sőt még az összes jelenlévőknek is tárhatnak föl ismeretlen részleteket;“ sajnáljuk azonban, hogy maga Lang sem tartja adequatnak a telepathiát talán mert sok esetben csak „vaktában“ látszik működni s „nem mindig felel meg a gondolkodás tudatos gyakorlásának“ (102. l.) az összes efféle tények megfejtésére, vagy saját szavaival élve: „jelenleg nem látok plausibilisebb explanatiót mint a telepatiát, habár nem vagyok képes precise megérteni, az adott esetek nehányát miként kell kimagyaroznunk“ (103. l.).

Az eddig vizsgáltuk supranormalis esetek elégségeseknek látszanak arra, hogy segítségökkel a félig vad ember elméjében létrejőjön vagy legalább is megerősödjék a testtől külön vált léleknek hite. Szükséges azonban, kitérjünk célunkhoz képest, vizsgálnunk ama phaenomenonokat is, a melyek rávezették a félvad elmékedőt arra, hogy nem egyedüli tulajdonosa az önállóan létező léleknek, hanem mások is bírnak azzal. Figyelemre méltó itt, hogy a legalsóbb műveltségű néptörzsek is határozottan megkülönböztették az álomtüneményeket az ébrenléti hallucinációktól. S ebből folyólag nekünk is különbséget kell tennünk a nép babonásságából született hazajáró lelkek közt, melyek ha légiesek, páraszerűek is, de mindig tér-foglalók, és a hallucinációk között. Ha pl. ébrenléti hallucináció közben a hallucináló egy megholt egyént lát, akkor „ennek a megholtnak alakja nem tértelfoglaló lélek, hanem tisztán hallucináció.“ Bizonyos is, hogy fordulhatnak elő ilyen látások, úgy szintén: e hallucinációk esetei egy időbe eshetnek a látott egyén halálával avagy egyéb crisisével. Kérdés most már, vajjon az élv idegzetű és elméjű emberek körében tapasztalható ilyes hallucinációk coincidentalis esetei nem számosabbak-e, hogysem csupán a véletlennek tulajdoníthatnók őket? Mert „ha ez be lenne igazolva, akkor — mondja Lang — oki nexus, a causa és effectus viszonya tűnnék ki a hallucináció és a vele coincidens válság között. S ez az összefüggés a crisisben levő egyén elméje vagy agya valamely nem ismert működésének a hallucináló személyre való actiójából lenne ideiglenesen kimagyarázható“ (107.).

E coincidentál telepathikus jelenségek igazolására felhossa Lang a pszichikai jelenségeket kutató Társulat kiadványaiban foglalt adatokat, a melyek szerint circa 1500 esetből 28 megközelítőleg valónak bizonyult 12 óra lefolyásán belől. De ez az aránylag csekély $\frac{0}{1}$ is a világ minden részéből van összegyűjtve kellő ellenőrzés s a mellékjelenségek megfigyelése nélkül, úgy annyira, hogy ezek igen keveset bizonyítanak, vagy mint e census egyik bírálója mondja: „ezen esetekben a bizonyíték aligha elégitene ki egy juryt“. ¹⁾ S szép példája Lang

¹⁾ Edinburgh Review (406. sz.). „Modern Spiritualism“, p. 321.

elfogulatlanságának, midőn maga is bevallja, hogy e census „nem szolgáltat a tudomány által elfogadható affirmatív conclusiót,“ „jobb értesülésekre van szükségünk, documentumszerű bizonyítékokat kívánunk.“ De azért ő „más alapokon eléggé jól meggyőződött a telepathia lehetőségéről, sőt kész is elhinni, hogy az hoz létre coincidentalis hallucinatiokat“, (124. l.) ideiglenesen elfogadva egyik elmének egy másikra távolból való ismeretlen természetű befolyása lehetőségét, mely behatás hallucinatóvá változhatik át (110. l.). Figyelmeztet azonban bennünket arra, hogy ha a tudomány kielégítő bizonyítékkal fogadná is el a S. Ps. R. kiadványai által nyújtott adatokat: ezek csakis az élő ember phantasmáit állapítanak meg; de *a lelkek, vagyis e testben immár nem élő elme által telepathia útján létrehozott hallucinatókra nézve nem szolgálhatnak bizonyítékkal.* Ám „ha ez utóbbi is annyi argumentummal volna támogatva, mint az élőknek s haldoklóknak coincidentalis hallucinatói, — ez végtelenül nagy jelentőségű lenne. De ez nem oly számos“ (129. l.). S arra nézve, vajjon a „holtakat representáló hallucinatók mutatják-e jeleit annak, hogy az elköltözöttek részéről való valamiféle actio által okozottak?“ — „keveset mondhat“ Lang (107. l.). „Az ördögösség“ cz. alatt tárgyalja e kérdést, de a dr. Nevius által Chinából fölhozott esetekre maga is azt vallja, hogy az ő tényeire nézve értéktelenek (135. l.). Az egyetlen modern példát, a hirhedt spiritiszta médium, Mrs. Piper „nem normális uton szerzett értesületeit“ illetőleg pedig nem szegődik az „erős meggyőződésű több tudós“ hívő sorába, azt tartván, hogy „a kiket én életökben tiszteltem, nem állanak szolgálatában Piperné asszony révületbe merülő organismusának“ (141. l.). A chinai, maori, zulu és vörösbőrű indián példából meg „affirmatív conclusió nem vonható“ (146. l.). Ennélfogva Lang nem erősítgeti, avagy nem hoz föl bizonyítékot ama sejtelem támogatására, hogy a „lelkek“ testben immár nem tartózkodó elmék hatásának telepathikusán létrejött hallucinatói. Hanem őszintén hisz egy élő agynak vagy elmének egy távoli másikra való actiójában, úgy hogy ekként szereshető értesülés nem az ismert érzék-csatornák útján, sőt talán hallucinatio is jöhet létre. De még a mérsékelt fölfogást is, félős, — mondja szerző — hogy megtámadják és elvetik *a priori* — Hume D. és a tudomány nevében, mint lehetetlent, képtelent s vizsgálódásra sem méltót. Ámde a Hume-ra támaszkodók önmagával ellenmondásba jövő vezért követnek s Lang igyekszik is kimutatni, hogy az edinburgi spektikusnak a csudák elleni híres argumentuma „csalódások szövevénye, a melyet kezdő logikusoknak elemi gyakorlatul megszügyenyítéskép lehetne föladni.“ (16. l.).

Nem Hume, hanem Lang könyvét bírálván, ki kell jelentenünk, hogy az ő „elemi gyakorlata a logikában“ szintén nem üti meg a mértéket. Mert, hogy az Edinburgh. Review névtelen

kritikusának okoskodását kövessük¹⁾, azt állítani, hogy a csudák megsértései a természeti törvényeknek és így — ilyen megsértések előfordulása ki levén zárva — a szó helyes értelmében nincs csuda: ez lehet correct avagy incorrect állítás. Ámde erre azzal válaszolni, hogy a mely események nem megsértései a természeti törvényeknek, azok meg is történnek, — ez nem logikus. Pedig Lang valósággal így tesz, midőn állítja, hogy „azok (a supranormalis esetek) a természet valamely eddig ki nem ismert operatiójából származhatnak,“ minő „pl. az auto suggestio“ (25. l.). Ha így van: akkor Hume véleménye szerint nem csudák, illetve nem érdemlik meg ezt a nevet. Ha pedig az a véleményünk, hogy tudományosan meg nem fejthetők, — mire való panaszkodni, hogy a tudomány nem vállalkozik megfejtésökre? Nos, csakis egyetlen egy „supranormalis“ dologra, a a telepathiára szorítkozunk, melyre nézve Lang kezességet vállal: egyik elmének a másokra távolról való actiója a priori sem többnek, sem kevesebbnek nem képzelhető, mint az anyag egy részecskéjének távolról egy másakra történő hatásának. Ezt kell *kétségbevonulhatlanul* beigazolni! . . Sajnos azonban ez sincs tudományos experimentálással bebizonyítva, hanem tanult, megbízható egyének jóhiszemű subjectív meggyőződésén alapul. Ám ép „a tudomány emberei tudják, milyen csalókéak az érzékek, utolsó dolog lenne hát egy általuk nem támogatott bizonyosságra alapítaniok egy új elméletet“. (Edinburg Review, 406. szám, 321. l.)

De ha nincs is tudományos biztossággal bebizonyítva, a szónak *legalis* értelmében mégis igazolt, hogy a telepathia és clairvoyance valóban léteznek s tényleg hoznak is létre coincidentális hallucinatiokat és valószerű viziókat; valamint az is jól megálló hypothesis, hogy a telepathia stb. jelenségei a hypnotismus és a subliminalis én segélyével fejtendők meg s nincsen bennök semmi ördögösség (Ed. Rev. 406. sz. 322. l.). Csupán a tekintetben kételkedünk, vajjon e tünemények képezik-e a valóság primitív képzetében az igazságnak ama csiráját, amely nélkül nem fejlődhetett volna az jó gyümölcsöt termő fáva? . . . E kérdésre egy szellemes hasonlattal felel Lang. Az északi indiánok tapasztalatból rájöttek arra, hogy az őzbundából ütögetés által éjjel szikrákat lehet kicsalni. A mikor aztan aurora borealist láttak, *öz*-nek nevezték azt, úgy okoskodván, „hogy sok őz a légkörben élvén, összedörgölődik egymással s egyik a másikból szikrákat csal ki“ (4. l.). Ime, mondja Lang, formailag téves ugyan az indiánoknak ez az okoskodása, mégis e furcsa következtetés útján eljutottak amaz igazságnak a csirájához. hogy az északi fényt a légköri villamosság okozza. Ép így lehet téves a féligvad embernek a lélekről mint áttetsző phantomról,

¹⁾ 386. szám. 318. s 319. lapok.

vagy a test és ruházat hasonmásáról, térelfoglalása- s ide-oda bolyongása felöli képzete, de mégis — hogy úgymondjuk: — „lehet valamelyes villamosság abban az őzben!“ (5. l.) Mert az az ok, a melyből folyólag a félvadember a testben immár nem élő lelkeket ilyennek képzelte, — valamely telepathikus egyénnek telepathia utján szerzett értesülése volt. S e conclusiót, hogy t. i. a telepathikus személynek elméje vándorolt, a Zulu nép köréből vett találó mondással úgy nevezi Láng, hogy az illető előtt feltárult a távolság kapuja! . . .

A mennyiben ezek a szellemek ruhástól jelennek meg, — ha a hallucinatio szülőttei: ez ép úgy van, ahogy lennie kell. Im egy másik paránya az igazságnak. De vajjon e parányok együttvéve is elegendők-e szerző nagy argumentumának megerősítésére? Azaz, ha a telepathia valóban létező dolog, következik-e ebből, hogy *ennélfogva* a lélek halhatatlan? Vagy, ha hiszünk a lélek halhatatlanságában, szükségkép hinnünk kell-e azt is, hogy *azért halhatatlan, mert telepathikus?* . . . A már említettük két anonymus bíráló okoskodását követve, tegyük föl, hogy találnánk két egyént, a kik közül egyik a másik által nagy távolságról diktáltakat annyira pontosan és megbízhatólag fölfogni s közölni tudná, mint a hogy telegrafice nyerünk értesülést, — akkor bizonyos lenne előttünk, hogy az elme távolból is képes hatni az elmére, miként már bizonyos az, hogy az anyagrészecskék a távolból is vonzzák egymást. De egész határozottsággal állíthatjuk, hogy nincs a régieken kívül más „új argumentumunk a lélek halhatatlanságának igazolására“ (Ed. Rev., 386. sz., 320. l.) illetve az utóbbi 50 év folyamán nem jutott napfényre egy *morzsáigi* tudományos bizonyíték sem az egyén personalitásának sron tuli contrinuitása mellett“. (Ed. Red., 406. sz. 329. l.)

Am ha Lang csupán azt állította vala, hogy testben élő lelkeken hallucinatioék támadhatnak, testben immár nem lakozó lelkeknek rájuk való actiója folytán, akkor a vademberi lélek-theoriában ott lenne az az igazság, hogy az elköltözött lelkek érintkeznek a testben élő lelkekkel. De Lang nem megy ennyire elméletében, mert — úgymond — nincs erre nézve elég bizonyíték s a meglevők is alkalmasak más megfejtésre is. Méltányoljuk e tartózkodó álláspontot, de nekünk ő vele szemben nincs reservátánk a dologban, — úgy szintén egy másikban sem: *tekintet nélkül a telepathiára, nyilván valljuk a lélek halhatatlanságában való hitet!* De különben is a vallástörténésznek nem szükséges a maga céljaira mohón kutatni, vajjon a hallucinációk, melyekről általánosan elismert, hogy nagy szerepök volt a vademberi lélek-theoria kialakulásában, — telepathikusak voltak-e vagy sem? S ha épen nem lettek volna is azok, az emberi szív talál e theoriában olyas valamit, a mi nem szorult a telepathia támogatására. Egy szóval míg Láng azt véli, hogy a divatos antropológiai elméletet ezzel a telepathikus folttal

használható állapotba hozhatja, addig mi úgy gondolkozunk : egy bizonyos célra így is jó, a hogy van, egy másikra meg semmiféle toldogatással se lesz alkalmassá. A lélek mivoltát illető különféle speculatiook eredetének s kifejlődésének megfejtésére t. i. teljesen kielégítő. Ellenben azt állítani, hogy az immortalitás hite a lélekről való képzetekből jött létre, épen olyan, mintha valaki a mellett kardoskodnék, hogy az én fennmaradásának tudatát az álom és révület félreértett tüneményeiből téves következtetéssel vonta ki az emberiség. Az antropologista föltételezi az én megmaradásának tudatát már akkor, midőn a vadembert az álmában látottak fölött elmélkedni tapasztalja. S az én romolhatatlanságában való ez a (concret avagy inconcret) hit teszi képpessé a vadembert arra, hogy hallucinatioit megfejtse s azokat lelkekül ismerje föl. Mert hogy halottnak tudjuk magunkat elképzelni, — ez nem könnyű dolog. A primitiv emberiség is megpróbálta beleképzelni magát a halál öntudatlan s érzéketlen állapotába, — de nem sikerült, mit az is igazal, hogy a vad néptörzsek általában a halált egészen természetellenes állapotnak tartják. S bizonyára nem azért, mert voltak léleklátásaik ; s esetleg a kinek soh'se voltak hallucinatioi, az is kudarczot vallana e kísérlettel. Más szóval, — a személyes énünk romolhatatlanságába való hitet föltételezi az antrop. lélekelmélet és ennél fogva nem szükség azt az individuális én realitásában való hitből kimagyarázni akarni. S e föltevést jogosultnak igazolják a lélektani újabb vizsgálódások eredményei is. Edv. Caivd pl. kétségtelenül kimutatta, hogy az emberi szellemben a végtelennék eszméie megelőzte a véges eszméjét. Benne van az emberben a végtelen az előtt is, mielőtt ez tudatára jönne s a nélkül, hogy ezt meg is ismerné. A végtelenség (ezen) eszméje azonban sem észrevétel, sem utángondolás útján nem nyerhető, habár a lelki észrevételekben támaszt talál is és az utángondolásnak tárgya lesz is. A gyermeki embernek a véges, mihelyt azt észreveszi, csudálatkeltőnek, természetellenesnek tűnik föl. Épen úgy, mint a paradicsomi történet szerzője a Genesisben, mind azon meggyőződésből indul ki, hogy az ember természet-től fogva halhatatlan, s hogy nem a halhatatlanságot kell bizonyítani, de a halált kell megmagyarázni!¹⁾

Könyve második részében — melyről maga megvallja, hogy lazán függ össze az elsővel, („Világos, hogy két tételünk nem függ egyik a másiktól. Az első tarthatják fantasticusnak vagy valószerűtlennek . . . ; de azért a másiknak erőssége, más jellemű bizonyítékokból származván, semmikép sem fog ebből folyólag meggyengülni“ — 2. l.) — Lang igazolandó azt az állítását, hogy az isteneszme eredetére vonatkozó Tylor féle lélek-

¹⁾ Prot, Szemle, 1899. évf. 422. l.

theória hibás, — erősségeket hoz föl bizonyításul a mellett, hogy „az isteneszmét legrégebbi ismert alakjában nem logikailag szükségképeni a szellem ideájából származottnak tekinteni“, vagyis az istenfogalomnak nem szükségkép kellett álmok és „lelkek„ fölötti reflectiókból erednie“ (2. 1.).

Tylornak ebben az alapjában elhibázott elméletében, mondja Lang: „nem látjuk a fáktól az erdőt!“ . . . E theória szerint ugyanis, midőn az emberek eljutottak — a már korábban kifejtettük processussal — a testtől külön — s tovább élő lélekben való hithez: a lélek vagy szellem iránt félelmet vagy ragaszkodást tanúsíthattak ahhoz képest, hogy szerették vagy gyűlölték-e életében azt az elhunyt törzsfőnököt, a kinek hazajáró lelkéül képzeltek a szellemalakot. S úgy az egyik, mint a másik esetben étel-, ital- s egyéb ajándékokkal kedveskedtek annak, és egyszersmind a jóra avagy rosra nagyobb hatalommal bírónak gondoltak *egy lelket* az élőknel. Ilyen formán lassanként az ajándék áldozattá, a félelem vagy ragaszkodás érzülete cultuscselekvénynyé, s a lélek istenné változott át . . . További speculatióival a természeti erőket kezdé isteníteni a primitív emberiség, azt hívén, hogy az ősök lelkei ezekben költöztek s ezekben működnek; majd a társadalmi szerkezet fejlődéséből vont következtetéssel s esetleg az ég, nap stb. feletti reflexióval létrejöhett az ős elmékben a gondolat, hogy az istenek társaságában is van egy feljebbvaló; mígnem végre — már előbb feledésbe merülvén a hivek közt az a tudat, hogy a fő- vagy valamely más isten eredetileg egyik ősnek lelke volt — e fővalóság absorbeálta a többi istenalakokat s ekként megtörtént a polytheismusról az egyisten hívésre emelkedés. S a művelődéssel lépést tartván a morális fejlődés: a tisztultabb erkölcsi felfogás tisztítólag hatott az istenfogalomra is, úgy annyira, hogy végül a legcivilizálatlanabb vad népeknek, vérszomjas és alacsony jellemű istenei a monotheistáknak erkölcsi tisztaságú s jóindulatú szerető istenévé finomultak, a ki nem a vérnek, hanem a töredelmes szívnek áldozatában gyönyörködik. E szinte általános elfogadott vallástörténeti theóriával ellentétben teljes határozottsággal állítja Lang, hogy az isteneszme nem szükségkép a lélek képzetéből fejlődhetett ki, hanem létezhetett már korábban, sem mint a lélek-doctrina létrejött; de sőt azt „igazolni fogjuk. — úgymond, — hogy ilyen morális, valóban mindentudó isteneket ismerünk a legalacsonyabb műveltségű vadnépek, a busmanok, fuegiánok, ausztráliai törzsek körében is“. (163. l.). S e végből példákat hozván föl Lang a vallástörténelem régebbi és legújabb kutatásaiból, kétségbevonhatlanul bebizonyítja, hogy tényleg ma is vannak igen civilizálatlan népeknek „nagy istenei“, vadtörzseknek fővalóságai s az amerikai benszülötteknek „teremtő“ istenei. (X., XII.—XIV. fejezetek).

Ezek közül néhányat, mint nem eredetit, félrevet az Ed.

Review kritikusa.¹⁾ A feketelábú indiánok Napi-járól, „a ki teremtett férfit és nőt a földnek porából, de az asszonynak balgatagsága rájuk hozta a halált“ . . . s „minden megértette az ő szavát, valamit csak teremtett: a madarak, a vadállatok és az emberek“ (238. l.): úgy szintén a pawne törzs Tivawa (a szellem-anya) nevű istenéről, ki egy régebben élt gonosz nemzetséget, a mely nem ismeré őt, özönvizzel pusztított el (234. l.) azt véli, hogy kölcsönöztek, illetve „keresztyén misszionáriusok terjesztette őszövetségi ideáknak merő visszhangjai“ (324. l.) — bár ezt az állítást, merjük mondani, bajos lenne bebizonyítani! . . . Ép így nem fogadják el „teljesen hiteles bizonyítékok“ gyanánt némely vallástörténészek az inka műveltség két (vagy talán csak egy) istenalakját: Mirakokhát és Pakhakamak-ot (239—247. l.) melyek közül az utóbbit Tylor csak az előbb nevezett „czim“-éül tekinti; továbbá a busmanok főistenét, Kagn-t (193. l.), a Bank-szigetlakók Oat nevű fővalóságát (197—199. l.) s az incorporealis Vui-kat, „a kikben semmi sincs az emberi élethez hasonló“ (198. l.); a Zuluk Unkulunkulu-ját, a Fidzsi-szigeti lakosok Noengei és Tui Loga (az ég Ura) nevű isteneit (248—249. l.): mint a melyekről bizonytalan, — a Lang féle elmélettel össze nem egyeztethető avagy másként is magyarázható nézetek is vannak közforgalomban. E kétséges avagy nem őseredeti, hanem „contaminált“ istenalakok közé sorozza még ezeken kívül az Ed. Rev. kritikusa Pulugát, az audamán-szigeti benszülöttek istenét (195. l. s másutt is), Tylor pedig kölcsönöztnak mondja az északamerikai indián Ahone-t (231—233. l.) — mint általában azokat a fővalóságokat — a menyinyiben megérdemlik e nevet, — melyre hivatkozik bizonyítékok gyanánt Lang. Tylor elmélete hibás, — illetve a saját theoriája helyes voltának igazolására nézve.

A Making of Religion megjelenése óta eltelt több mint 5 év azonban mindinkább beigazolni látszik azt, hogy az u. n. kölcsönzési elmélettel nem sikerül kimagyarázni a Lang felhozta tényeket. Pl. Tylor újabb felolvasásaival sem tudta az igazság mérlegét e dologban a maga javára billenteni, sőt ezek daczára általánossá kezd lenni a meggyőződés, hogy Lang példái őseredetiek, rájuk épített hypothesis teljesen jogosult s a legszigorúbb bírálatot is jól kiálló föltevés. A kölcsönzés ellen, illetve Lang javára tesznek tanúságot pl. Howitt, Miss Hingsley, újabban S. B. Ellis,²⁾ sőt egy meglepő példával Dr. Bennett is, a ki a kongói kannibal fangok vallásáról ezeket írja: „Ez embereknek van némi ideájuk egy istenről, egy felsőbb valóságról, az ő atyjokról („Tata“), a ki „csinált minden létezőt“. Ez az Anyambi

¹⁾ 386. sz., 324. l.

²⁾ Ed. Rev. 398. ss. 353. l. „Manapság a bizonyságok Lang javára s a kölcsönzési theoria ellen szólnak,“ mondja egy névtelen bíráló.

nevű „atya“ felette áll a fangok többi istenének, mert „a mennyben él,“ s hívei azt tartják róla, hogy „indifferens a férfiak, nők s gyermekek szükségei és szenvedései iránt, — ennélfogva nem áldoznak előtte s nem imádkoznak hozzá, hanem az elhunyt szülők lelkeit imádják, a kik inkább megközelíthetők“ (XIX). S ugyancsak ilyenszerű hitet talált Kingsley is a német nyugat-afrikai kannibálok közt arról az egy istenről, a ki megalkotta a világot és azóta nincs rá gondja, s a kit ennélfogva nem is hív segítségül a bantá-néger. Mely tények újabb igazolásául látszanak Wartz ama conclusiójának, hogy „számos szerecsentörzs, amelyekről még nem sikerült bizonyítani s bajos is következtetnünk műveltebb népeknek rájuk történt hatását, — hitképzetei megtestesítésében sokkal előbbre áll, mint csaknem minden más vad néptörzs, úgy annyira, hogy ha nem mondhatjuk is őket monotheistáknak, de azt hihetjük felőlük, hogy az egyistenhívés határán állanak.“ („Anthropologie“, II. 167.)

Lang azonban újabb adatokat is sorol föl e „fővalóságok“ létezésére nézve és pedig az ausztráliai bennszülöttek köréből. Délkeleti Ausztráliában e „legfőbb szellem“ neve Darumulun, kitől, mint a törzsszabályok és szokások szerzőjétől „rettegnek, hogy szigorúan megbünteti az ezek elleni kihágásokat.“ „Az égből vigyáz az ifjakra, gyors büntetni betegséggel vagy halállal a (moralis és rituális) parancsai ellen vétőket.“ „Neve szentebb mintsem másként, mint susogva szabad lenne kimondani.“ . . . De a Mysteriumokban kimondják igazi nevét, egyébkor „Mester“ vagy „Atya“, ép úgy, mint a hogy' mi mondjuk: „Úr“ és „Atya“ (178. 179. ll.). Bundzsilnak ellenben a csillagokban van lakása s hívei éjjel a csillagokra mutatva így oktatják gyermekeiket: „Nem sokára emberré leszel; lásd Bundzsil odafönt s az is lát téged és minden cselekedetedet itt alant“. Palmer említi az észak- ausztráliai (isteni sanctio alatt álló) mysteriumokról, hogy erkölcsi kötelezettségeket kívánnak, tiltják a házasságtörést, a magános nő védtelenségének kihasználását s a czivakodásokat. A legenyeknek „némelyik öreg olyan nyájas, atyai s szivreható tanácsot ad, hogy sokszor az ifjú ellágyulván, könnyekre fakad“. (179. l.) A kurnai törzs főistene, Mungan-ngaur is „elhagyta a földet s felemelkedett az égbe, a hol most is tartózkodik“. ¹⁾ „Hallhatatlan, mennyben lakó, atyja vagy inkább nagyatyja s nem teremője a karnai törzsnek“ a parancsai ezek: 1) „Hallgass az öregekre s engedelmeskedj nekik; 2) Osszd meg mindenedet, a mid csak van, barátaiddal; 3) Élj jó békességben barátaiddal; 4) Ne közlekedj leányokkal vagy házas nőkkel; 5) Tartsd meg a bűjtöket, míg csak azok alól a vének föl nem oldoznak“. (181. l.) Általában ezek az ausztráliai nagy istenek gyűlölik a bűnt, kiábrázolásuk rendszerint főbenjáró vétek, az ajándékokat nem kedvelik, hanem parancsaik megtartását követelik áldozat gya-

¹⁾ Howatt, „D. Anthropol. Inst.“ 1855. p. 313.

nánt. Hiveiktől „önzetlenséget“ kívánnak s a kapzsiság elhagyását, mint a hogy az afrikai jaók közt is az önzőre „nem beavattott“ a gyöngéd kifejezés, s szinte különös hallani ezen ausztráliai félvadak felől: „Legyen kevés vagy sok a mihez jutnak, mindegyik megkapja abból a maga részét: a fiatal és fejletlen, az öreg és gyöngé, a kik nem tudnak járni épen úgy, mint az erős, egészséges.“ (176. l.)

E tényekből elég biztosan megállapítható, hogy a műveltség legalsó fokán álló vad néptörzsek némelyikének oly tisztult fogalma van az istenség felől, hogy hitnézetök az általánosan elfogadott anthrop. theória elveivel merő ellentétben áll, sőt az eddigi összes elméleteket a vallás kezdeteiről halomra dönti. Ennélfogva e különös és nagyjelentőségű tények megfejthetése végett Lang a vallásos hit evolúcióját rekonstruálván, egy új theória vázát alkotja meg. „Mihelyt az ember eljutott — úgy mond — a (mindenség) tárgyai „alkotott voltának“ ideájához, ebből következtethetett ama dolgoknak „Alkotó“-járá, a melyeket ő maga nem készített és nem készíthetett. S ezt a nem ismert Alkotót úgy képzelhette, mint „egy nagyobbserű nem-természeti embert“ (magnified non — natural man); a mely fogalom adva levén, a primitív emberiség erősnek, hatalmasnak gondolhatta, majd a társadalmi élet fejlődésével fölruházhatta e „magnified non-natural man-t“, a ki oly hasznos dolgokat alkotott, az atyaság, jóság és gyermekei erkölcsi életére fölügyelés attribútumaival. (X.) De nem csupán ezekkel. Az ő ember elméje nemcsak vallásos, de tudományos is volt, a maga módja szerint; s a totemismus intézménye létrehozta az evolúció ideáját, a primitív emberiség azt híven, hogy — állat és növény — totemjeiből vette származását. És így e kettős forrásból eredve, a primitív tisztaságú Bajame, Mungan-ngaur stb. atyja volt az emberiségnek mint „Alkotó“, de atyja volt — a klasszikus mythológiából véve példát — mint Zeüs, az istenek atyja, ama szerelmi viszonyok folytán is, a melyeket totem-alakjaiban. minők kigyó, hattyú, bika stb., szőtt földi nőkkel. S ekként alacsony, sőt erkölestelen tulajdonságok is halmozódtak lassanként a fő isten körül, de sőt a hivek tiszteletének piederstáljáról lecsúszván, alakja elhalványult, az ősök tiszteletével szemben háttérbe szorult, s néhol egészen feledésbe merült (XIV. XV. f.). Mindez egészen egyezik az evolúció princípiumaival, a mely szerint az arravalónak fennmaradása úgy értendő — magyarázza Lang — hogy nem az ideálisan vagy etikailag legarravalóbb, hanem a környezetéhez legjobban alkalmazkodni tudó tartja meg további lételét.

Tegyük föl p. o., hogy a fejlett istenfogalom s az ősök lelkeiben való hit az ausztráliai benszülöttek közt egyaránt megvolt; természetes, hogy e kettő megvívja vala küzdelmét egymással a létért s rendes körülmények közt az ősök tisztelete

elnyomja a fővalóságban való hitet. Mert az elhunyt ősnek lelke megbékíthető avagy megvesztegethető étel, ital s egyéb ajándékokkal. Darumulun, Bundzsil s Mungan-ngaur ellenben efféléket nem kívánnak, sőt nem is fogadnak kedvesen. Az elköltözött előd, magától érthető, hogy a maga törzsének javát viseli szíven, a többi nemzetségek iránt pedig, kikkel való harcban telt el élete, nem mutat jóakaratot. Még a fuegiánok „nagy istene“ bűnül rózza föl az idegennek vagy az ellenségnek megölését is, s némely ausztráliai törzsek sok olyan vétkes cselekményt, melynek az ó-kori görögök közt védőistene volt, aljas dolognak tartanak s a fővalóság nevében ily szellemben nevelik gyermekeiket is. Hogy ezen istenek közül melyiket könnyebb szolgálni — kitalálhatjuk, s az is világos lehet előttünk, hogy ebben az egyenlőtlen versenyben rendszerint az erkölcsös életet kívánó istenségbe vetett hit húzza a rövidebbet.

De mégsem mindig. A társadalmi viszonyok néha az ellenkező irányban hatnak. A primitív emberiség ugyanis nomádéletű s Herbert Spencerrel szólván: „a nomádélet szokásai nem kedvezőek a lélekelmélet evolúciójára“; ebben rejlik tehát az ok, hogy alacsony műveltségű népek közt a „nagy isten“ hite fennmaradhatott. T. i. a nomádélet kedvezőtlen levén az ősök tiszteletének kifejlődésére, ennél fogva a fővalóságba vetett hitnek szabad tere nyílt. Ha azonban állandóan letelepülnek az emberek, ez által az állandó temetkezési helyek jegezesedési és összetartási középpontjául szolgálnak az ősök tiszteletének, sőt a localis habitatio megiehet, hogy localis istenné zsugorítja össze a mindenütt jelen való lényt. Míg állandó otthont nem épít magának az ember, istenének sincs localis hajléka. Darumulun kézzel csinált templomokban nem lakik. Idők folytán azonban eltűnik a hivek tudatában az ősök lelkei s a „nagy isten“ közt lévő különbség s ezt is szolgálgják áldozatokkal és engesztelő ajándékokkal.

Lang e theoriáját Izrael vallására alkalmazván (XVI. f.) ekkép érvel: Ha föl nem teszszük, hogy Izrael népe alacsonyabb színvonalon állott a busmanok, pawni- s feketelábú indiánok, Andaman szigeti lakosok s ausztráliai benszülöttek mai műveltségi állapotánál, akkor föl kell tételeznünk, hogy „Izraelnek tudnia kellett bármily homályfödté, de százados traditióival egy fővalóság felől,“ a ki esetleg a világ alkotója és igazgatója lévén, ilyenül fogadták el az összes törzsek“ (284.). Jahve lehetett ez, a kinek tisztelete azonban egy időre háttérbe szorult. E magasabb istenfogalmat aztán később „egy genius vezérszellemé életre kelthette; de még aránylag későn is látjuk a küzdelmet, a mint a próféták igyekeznek Jahve tiszteletét visszavinni arra a fokra, a melyen áll az áldozatokkal meg nem engesztelhető avagy vesztegethető Dendide-é, Ahone-é vagy Bundzsélé (282., 287. ll.); mígnem a prófétáknak történetileg páratlan geniusza segélyével

mindinkább tisztulván s egyetemesebb jelleget vévén a vallásos képzetek, — Izrael vallása, a mi Urunk Jézus Kr. által, lett a világnak világhossága.

Magunk részéről nem kedvelvén az „elmélet gyártásokat“, nem kívánunk súlyt fektetni arra, szerencsés-e vagy sem Lang kísérlete, hogy Izrael vallására alkalmazza új teoriáját. Egyéb-ként is ennek meg- vagy meg nem állható volta nem a zsidó valásnak tényein, hanem primitiv műveltségű vad néptörzsek ama hitképzetein alapul, hogy nekik vannak „fővalóságaik“, „nagy isteneik“, kiket alkotónak, atyának stb. neveznek s kiket ethikai tulajdonokkal bíróknak képzelnek. S bár tagadhatatlan, hogy ezeken kívül más isteneket is tisztelnek a hívek és hogy Darumulun, Bundzsil stb. erkölcsileg nem feddhetlen istenalakok, sőt „gyakorta rosszakaratú“ és „vétkező lények“, úgy szintén, hogy Bundzsil némében mondában állatokkal van összevegyülve s Mungan-ngaur parancsainak ^{2,5} része is a totem institutióra és ritualéra vonatkozik: de azért még sem jogosult azt állítani, hogy azok eredetileg ama törzsek totemjei lehettek, a melyek most őket istenekül imádják. Mert ez idő szerint kétségtelennek látszik, hogy az ausztráliai benszülöttek totemjeiket nem tarták isteneknek s Waitz is azt tanítja, hogy ezek körében ismeretlen az ősök tisztelete.

Ennélfogva Lang jogosan állithatta, hogy a primitiv embernek nem szükségkép kell a felsőbb hatalmat többnek s nem egynek képzelnie; hogy nem logikai szükségszerűség az isteneszmét a lélek képzeteiből származottnak tekinteni; de sőt több oldalról igazolta, hogy a primitiv népeknek vannak nagy isteneik s pl. az ausztráliai benszülöttek közt az istenfogalomra nézve Mungan-ngaurt stb. illeti meg az idői elsőség is, és végül, hogy az ősök lelkei s a természeti erők istenvoltukat — némely vadnéptörzsek közt legalább — a fővalósággal történt „contaminatio“ által nyerték.

S ha talán e tételek igazságát az újabb meg újabb anthropologiai kutatások egy vagy más tekintetben meggyöngítenék, avagy teljesen lerontanák is, bár az eddigiek inkább ezek támogatására szolgálnak: Lang minden bizonynyal hasznos szolgáltatott tett a vallástudománynak, hogy megkísérelte eredetét és kezdeteit új szempontból vizsgálni s a Tylor-féle elmélet régi, megtaposott útjáról új ösvényre irányítani az elméket, a melyen újabb, kevésbé vagy egyáltalán nem ismert, avagy eddig tudományosan meg nem vizsgált tények s ezekből vonható új igazságok kínálkozhatnak a fáradalmaktól vissza nem riadó kutatóknak.

Miklós Géza.

ev. ref. lelkész.

Szent-Ábrahám Mihály, mint dogmatikus.

III.

Multkori cikkemben megismerttetem Szent-Ábrahám dogmatikájának theológiai álláspontját és alapelveit. Most áttérek magára a dogmatikai rendszerre és bemutatom annak főgondolatait.

A dogmatikai rendszernél igen fontos dolog az a módszer, a mely szerint a rendszert, mint egységes szervezetet alkotó anyagot beosztjuk. Ez az anyagbeosztó módszer a legszorosabban összefügg magával a theológiai állásponttal és alapelvekkel.

Az evangéliomi protestáns dogmatikák ép a jelzett okból kifolyólag igen különböző anyagbeosztó módszert alkalmaznak.

A legrégebb és legáltalánosabban elterjedt osztó-módszer az u. n. *localis methodus*. Melanthon „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae. Wittemb. 1521“ cz. dogmatikájában jelentkezik legelőször s követői, illetőleg az u. n. orthodox-lutheránus nagy dogmatikusok a XVI. és XVII. században csaknem kivétel nélkül alkalmazták, így közelebbről Strigel, Chemnitz, Hutter, Gerhard stb Nem tartok azokkal, a kik szerint e módszernek tudományos értéke nincs, mivelhogy — ugymond — egész elementaris módon s minden benső összefüggés nélkül állítja egymás mellé a főbb keresztyén tanokat. Ellenkezőleg azt tartom, hogy a *localis methodus* a dogmatikai anyag beosztása és tárgyalása szempontjából nagyon is jó lehet, ha az egyes locusokat egységes alapgondolat tartja össze, a mint ezt Melanthonnál látjuk, de nagyon is rossz, ha azok nem egyebek üres schémáknál, miket különféle exegetikai és dogmatörténeti anyaggal töltenek ki, mint ezt orthodox scholastikus dogmatikusainknál látjuk.

A másik szintoly régi s általánosan elterjedt osztó-módszer az u. n. *trinitaristicus methodus*. Ezt nálunk evang. protestánsoknál legelőször Calvin alkalmazta „Institutio religionis christianae Basel 1536. cz. művében s utána, bárha igen különböző formákban, megotthonosodott a református dogmatikusoknál, így nevezetesen Leydeckernél, sőt részben a lutheránusoknál is (Lipsius, Kahnis). E módszer, mely végső ellemzésben nem egyéb, mint az apostoli hitvallás hagyományos formájának dogmatikai értékesítése, némelyek szerint voltakép, ugyanabban a

hibában szenved, mint a *localis methodus*, a mennyiben az Atya, Fiu és Szent-Lélekről szóló tanból folyó dogmákat szintén merőben külső s nem a tárgy természetéből folyó benső szempontok szerint fogja fel. De nézetem szerint, annak megint nem a módszer, hanem a módszert helyesen alkalmazni nem tudó dogmatikus az oka. Mert hiszen maga Calvin mutatta meg, hogy e módszer szerint is lehetséges a keresztyén hit igazságait egységes és szervesen összefüggő rendszerbe foglalni. Annyi azonban áll, hogy az anyag beosztása és tárgyalása szempontjából a *localis methodus*nál jóval csekélyebb értékű. Innét, hogy ugyancsak Calvin, műve későbbi, így kiváltképp utolsó (1559-iki) kiadásában már egészen mellőzte s más alakban bár, de ő is a *localis methodus*ra (*De cognitione Dei creatoris, de cogn. Dei redemptoris, de modo percipiendae Christi gratiae, de externis mediis ad salutem*) tért át.

Mindkét, vagyis úgy a *localis*, mint a *trinitaristicus* módszernél sokkal nagyobb fontosságú s az eredeti evang. protestáns formális vagy Írás-elvnek megfelelőbb a *scholastica-theologiai* hagyományos módszerével teljesen szakító u. n. *foederalistikus methodus*. E módszer evang. református talajon termett. Legelső nyomait a XVI-ik században Bullingernél, Olevianusnál és Ursinusnál találjuk meg, de voltaképi megalapítója mégis csak *Coccejus* († 1669). Coccejust e módszerre, melyet „*Summa doctrinae de foedere et testamento Dei 1648*” cz. művében alkalmazott, beható írástanulmánya vezette. Az Írásból arról győződven meg, hogy az emberiség az isteni gondviselés nevelő hatása alatt a fejlődés különböző fokain haladt át, a dogma helyett a kijelentés alapjára helyezkedett és rendszerben vezérgondolatként az isteni kijelentés történeti fejlődését választotta ki. A Szent-Írás lényege — ugymond — az isteni kijelentés vagyis az üdvtörténet. E történet alapformája kezdettől a szövetség. Ez alapon már most különbséget tesz a *foedus naturae*, vagyis az általános természeti és a *foedus gratiae*, vagyis a különös kegyelmi szövetség s ennek 3 periodusa vagy *oeconomiája* (ante legem, sub lege és post legem) közt s úgy tér át végül a *foedus gratiae* eredményeire (végső dolgokra).

Coccejus *theologiaja* kétségtelenül visszahatás az orthodox protestantismus merőben *scholasticus localis methodus*ával szemben s tartalmilag az általános vallásos élet egészséges felfogása és gyakorlati történeti érzék mellett tesz bizonyosságot, de végső ellemzésben helytelen megkülönböztetésen alapszik. A két külön szövetség ugyanis voltaképp nem két egymással szemben álló, hanem egymásba folyó kört képez. Lényegileg minden szövetség kegyelmi szövetség, mert a hol vallás, ott Isten, a hol Isten, ott a kegyelem is jelen van. S ha a természeti szövetséget a kegyelmi szövetséggel mereven szembe állítjuk, úgy valójában kiinduló pontunk kívül esik a keresztyénségen s abba a téve-

désbe esünk, hogy nem a teremtő Istent értelmezzük a megváltó Isten, hanem a megváltó Istent a teremtő Isten ismeretéből, vagyis hogy nem a természeti vallást fogjuk fel a keresztyén vallásnak, hanem a keresztyén vallást a természeti vallásnak az álláspontjáról.

Innét, hogy a legújabb vagyis az ú. n. ritschlianus theologia az összes előző dogmatikai módszereket elvetve, Schleiermachernek nem ugyan a maga dogmatikájában, (mert az szintén helytelen, vagyis merőben subjectiv-psychologiai módszert követ) hanem egyik, Lückehez intézett és saját dogmatikai módszere tökéletlenségét feltáró levelében kifejtett gondolatát ragadta meg és megalapította az egyedül helyes keresztyén dogmatikai, vagyis az ú. n. christocentrikus methodust.

Nem lehet feladatomban, hogy e módszerrel is közelebről foglalkozzam. A fentebbi három legrégebbi módszert is csak azért ismertettem, hogy *Szent-Ábrahámi* dogmatikai módszerének helyét kijelölhessem.

Szent-Ábrahámi, mint ezt már abból a körülményből is sejtethetjük, hogy ő a hollandi és mint utólag megtudtam, egyenesen a leydeni egyetemen tanult, tehát ott, a hol Coccejus szelleme élt és uralkodott, — dogmatikájában a foederalis methodust alkalmazta.

A vallást nem tekinti pusztán ismeretnek, hanem „gyakorlati- vagy cselekvőleges élet“-nek, a mely is, mint ilyen, két részből áll; ú. m. Isten megismeréséből és az iránta való engedelmességből, szóval Isten iránt való kötelességeink foglalatjából. Innét, hogy ő — emez álláspontjához egészen híven és következetesen — a maga „Systema universae theologiae Christianae“-jában szerves összefüggésben beledolgozza az erkölcsan egész anyagát is.

Hogy pedig a vallásos életet a kijelentés és a szövetség szempontjából fogja fel, annak bizonyosága az a különbség, melyet ő egyfelől a természeti-, másfelől a kijelentett vallás között tesz és az a keret, melybe az egész dogmatikai anyagot beosztja.

A természeti vallást egyedül a józan észből eredezteti. — a kijelentett vallás ismeretforrása gyanánt pedig a Szentírást jelöli meg. S ez alapon beszél dogmatikája első részében a *szövetség szerzőjéről, vagyis Istenről*; második részében pedig az *új szövetség közbenjárójáról, vagyis a Jézus Krisztusról*.

Magát e felosztást nem alapítja meg, de azért az Istennek az emberekkel kötött szövetségére vonatkozó felfogását az első rész ötödik fejezetéből elegendőképen megismerhetjük. Egészen véve Coccejus álláspontjára helyezkedik. Ő is feltételez az Isten és ember között valamelyes összövetséget, amennyiben kijelenti, hogy az Isten néhány századon át — egy-két különleges kijelentést kivéve — csupán a természeti törvények szerint kör-

mányozta az embereket és csak miután a világ folytonosan rosszabbá lett, látta jónak, hogy új törvényeket adjon, s végre új szövetséget kössön. De gondolatait e részben nem formulázta oly világosan, mint Coccejus.

Míg ugyanis Coccejus világosan kijelenti, hogy az ember az eredeti, vagyis a természeti szövetséget (foedus naturae) bűne által (per peccatum) bontotta fel és ez ok miatt átkot vont magára, s hogy az Isten ép ez oknál fogva — a maga lényegét, a szeretetet meg nem tagadhatva, — az ember részéről felbontott természeti szövetséget egy más, t. i. kegyelmi szövetséggel helyettesítette; addig Szent-Ábrahám a bűnbeesés üdv-történeti tényét érthető okokból ignorálva, az összövetség átváltozását megokolni nem tudja, hanem csak egyszerűen felveszi.

Hanem azután már, hogy belép a kegyelmi szövetség körébe, más elnevezés alatt ugyan, de lényegileg egyazonos módon, miként Coccejus, ő is három szövetségről beszél. A mit ugyanis Coccejus „oeconomia ante legem“-nek nevez, azt ő Ábrahámval kötött szövetségnek; a mit amaz „oeconomia sub lege“-nek nevez, azt ő Izrael népével kötött szövetségnek; s végre a mit amaz „oeconomia post legem“-nek nevez, azt ő az egész emberi nemmel kötött szövetségnek nevezi.

Ezeket előlegeznünk kellett a későbbi fejtegetésekből, hogy Szent-Ábrahám dogmatikájának szövetségi módszer szerint való felosztását érthetővé tegyük.

Ez alapon lássuk már most műve első részét, melyben a *szövetség szerzőjéről, vagyis Istenről beszél.*

Az a dogmatikai anyag, melyet e részben előad, voltaképen nem csupán a szorosabb értelemben vett theologia (locus de Deo) anyagát foglalja magában. Bele van ebbe illesztve — egyébként egészen logikus menetben — az ú.-n. anthropologia is.

Beszél először is az Isten tulajdonságairól, azután az Isten akarataról s végre műveiről.

Mindenik résznek meg van a maga jellemzőes sajátása. E sajátásokat röviden a következőkben jelölém meg: Az első, vagyis az Isten tulajdonságairól szóló részben a szentháromsági dogma ellen irányuló célzattal határozottan megalapítani törekszik az Isten egységét; a második, vagyis az Isten akarataról szóló részben a szigorú praedestinatio dogmája ellen irányuló célzattal meg akarja védelmezni az emberi akarat szabadságát, s végre a harmadik, vagyis az Isten munkáiról szóló részben az eredendő bűn dogmája ellen irányuló célzattal igazolni akarja az emberi akarat szabadságának állandó fennmaradását, vagyis egyetemes és természetes örökségét.

Egyéb — általán ismeretes tetteit mellőzve — csupán a fő pontokra szorítkozom tehát fejtegetéseinek ismertetésében.

Szent-Ábrahám isten-tana az orthodox scholastikus protestáns dogmatikusok isten-tánával, a már jelzett egy főpontot

kivéve, voltaképpen teljesen azonos. Miként azok, úgy ő is merőben metaphysikai, vagyis természeti - bölcséleti képzetekkel operál és ép' azt, a mi lényeges, vagyis a Krisztusbau való kijelentés isten-eszméjét, mellőzi. Elmondja ő rendre szépen, hogy az Isten örökkévaló, lélek, egyszerű. láthatatlan, bölcs, mindenható, boldog, végtelen, mindenütt jelenvaló, jó, szabad, független úr, igazságos, hű, szent stb., — csak egyet nem tudunk meg tőle, hogy ő — *a mi atyánk!* Pedig a Jézus Krisztusban való kijelentésnek ez a sarkigazsága. Ez a voltaképi keresztyén istenismeret, — ez az újszövetség új igazsága.

E helyett, mint keresztyén sarkigazságot, kiemeli ő az *Isten egységét*. Nyilván kijelenti, hogy e sarkigazságra különös súlyt kell helyeznünk. Utoljára szól róla, de voltaképp az első helyen említhette volna, tudva, hogy a legtökéletesebb lénynek szükségképp egynek kell lennie. E mellett úgy a józan észből, mint a Szentírásból érvel, de már itt kitűnik, hogy Szent-Ábrahámival valóban nem a bibliai, vagyis az üdvoeconomics Szentháromság, hanem csak a metaphysikai, vagy az u. n. athanasiumi szentháromsági dogma ellen küzd. Magát a Szentháromságot, vagyis az egyetlen és egyedülvaló Istennek, mint Atyának, Fiúnak és Szentléleknek hármassá üdvörténeti ténykedését elismeri, vallja. Határozottan kiviláglik ez a Máté ev. 28, 19. versében foglalt keresztségi formula tárgyalásából. „Megkereszteltetni — úgymond — az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevére annyi, mint beavattatni ama tanítvány hívésébe és vallásába, mely az Atyától adatott, a Fiú által hirdettetett s halálával megörökített és a Szentlélek által megpecsételtetett. Vagyis: fogadalmat tenni arra, hogy *hiszünk az Atyában, ki a keresztyén vallás szerzője, a Fiúban, a ki közbenjáró és a Szentlélekben, melynek ereje csodákat mivel és üdvösségünknek záloga.*“ De hogy az egyetlen egy Istennek, mint Atyának a Fiút és Szentleket alárendeli, az azon szavaiból, melyekkel az Isten tulajdonságairól szóló fejezetet berekeszti, nyilvánvaló. „A mi tiszteletünk tehát több egyenlők között meg ne oszoljék, hanem hatásosodjék teljes szívvel az egyetlenegy Istenben, az Atyában, a kitől mindenek és mi is ő benne“ és a kit az Irással (Ján. 17, 3.) szólva, ő „az Úr Jézus Krisztus Istenének és Atyjának is“ tesz.

Az Isten tulajdonságai után a második fejezetben szól az Isten akaratáról.

Nem bocsátkozik a közben sem mélységes és éppen azért jobbára érthetetlen metaphysikai spekulációkba, vagyis nem kutatja, mi az isteni akarat önmagában vett lényege szerint, hanem megmarad a Szentírás gondolatkörében és vizsgálja az isteni akaratot, úgymint az nekünk ki vagyon jelentve.

Az isteni akarat a Szentírás nyelvén három dolgot jelent. Jelenti *a)* az Isten akaratának szabad elhatározását; *b)* ugyanannak tárgyát és *c)* ugyanannak törvényét. E részben közelebbről

csak az első két jelentést veszi vizsgálat alá, mert a harmadik, vagyis az isteni akarat törvénye nála egy egészen külön rész, vagyis az erkölcsstan tárgya.

Fejtegetései az isteni akarat szabadságára és tárgyára vonatkozólag teljesen azonosak az evang. lutheri egyház tanaival.

Az isteni akarat és határozat, azaz az Isten erős szándéka a jövődől dolgok felől, vagyis azokról, miket tenni és megengedni határozott az emberekkel való közlés előtt *tithos*, az emberekkel való közlés után pedig *kijelentett* akaratnak minősíthető. Mint ilyennek lényeges tulajdonságai: a szabadság, változhatatlanság és foganatosság. De azért az emberi akarat szabadságát nemhogy kizárná, hanem ellenkezőleg magában foglalja Isten ugyanis elhatározta, hogy némely dolgok csak ő tőle és ő általa — az emberek egyezése nélkül — történjenek, s ezeknek senki ellene nem állhat; némely dolgokra nézve ellenben akarja, hogy azok tőlünk és általunk, szóval az emberi akarat közbenjöttével történjenek. Éppen azért az Isten akarata egyfelől *független*, a mennyiben t. i. minden tekintet nélkül akar valamit, másfelől meg *feltételes*, a mennyiben akar ugyan valamit, de csak úgy, ha az okos teremtmény is akarja, s így a végrehajtást Isten a föltétel teljesítésétől kívánja függővé tenni; ennél fogva helyesen nevezik azt *feltételes határozatnak*, mert olyanok a határozatok, a milyen azok végrehajtása.

Ime az ok, a miért azt mondám, hogy az isteni akarat, vagy határozat szabadságáról szóló tanban Szent-Ábrahámival velünk evangélikusokkal teljesen azonos álláspontot foglal el.

Egyházunk tanítása szerint ugyanis az isteni örök kegyelmi akaratban vagy határozatban, minthogy az nem feltétlen, hanem feltételes és rendes, szükségkép kettős mozzanat különböztetendő meg, t. i. az előzetes és utólagos akarat. Eredetileg a kegyelmi-határozat 'egyetemes (universalis), azaz mint előzetes akarat (voluntas antecedens), minden ember üdvösségét célozza (ezt tartja Szent-Ábrahámival is, mint ez majd ott, a hol az isteni akarat tárgyáról szólunk, ki fog tűnni), de azután és a szerint, a mint az ember a neki nyújtott kegyelmet elfogadja vagy ellöki, átalakul különös (specialis) akarattá, a mikor is az, mint utólagos akarat (voluntas consequens) egyszersmind az ember részéről teljesített vagy nem teljesített üdvfeltételeket is számba veszi.

De e megegyezést maga Szent-Ábrahámival is érzi, a mennyiben az isteni akarat független és feltételes mivoltáról szólva, nyomban hozzáteszi, hogy ettől a megkülönböztetéstől nem igen tér el az Isten akaratának *megelőzőre* (mely szerint Isten a körülményekre semmit sem tekintve akar valamit) és *rákövetkezőre* való felosztása, mely szerint Isten a már fennforgó bizonyos körülmények között és mellett akar valamit.

Ezzel, azt hiszem, hogy igazoltam egyszersmind azon állítást is, hogy e fejezetben Szent-Ábrahámival a szigorú praedes-

tinatio dogmája ellen irányuló czélzattal védelmezi az emberi akarat szabadságát.

S még inkább kitűnik ez ha megvizsgáljuk ugyan e fejezetnek az *isteni akarat tárgyára* vonatkozó fejtegetéseit.

Ezek a fejtegetések (bár nem mondja, mert ő ritka tárgyi-lagossággal, minden felekezeti él nélkül terjeszti elő a maga nézeteit) egyenes polemia a kálvinista tanok ellen.

Az isteni akaratnak, bármelyik értelemben vegyük is azt, tárgya a *valódi jó*. A mi egyházi dogmatikánk e helyett ezt mondja: a *kegyelem*. Mert Isten a bűnbeli vagyis az erkölcsi rosszat nem akarja; nem akarja pedig sem tagadólagosan (nem-legesen) t. i. az által, hogy a bűn kikerülésére szükséges dolgokat megvonja, — sem tevőlegesen t. i. hogy bennünk a bűnt eszközölje. Látszólag ugyan egyes szentirási helyekből olyasmi tűnik ki, mintha Isten oka lenne a bűnnek, de az csak látszat és pedig vagy azért, mert Isten megengedi s rendkívüli eszközökkel a bűnöst nem tartja vissza a bűntől: vagy azért, mert nem zár el minden utat a bűnös előtt. Épen azért az eleve-elrendelés, mely a keresztyének közt a legnagyobb megfontolás tárgya, szószerint mindama művekre alkalmazható, melyeket Isten — mielőtt megtörténnének — magában elhatározott; bibliai értelemben pedig jelenti azt a határozatot, melynél fogva Isten az embereknek az üdvözülés eszközeit vagy az evangéliom igazságait ajánlja, végül egyházi gyakorlat szerint jelenti az üdvözítendő vagy elkárkoztatandó emberekre vonatkozó végzést is. Ennélfogva ez a *határozat egyetemes* (universalis) *s nincs bizonyos egyénekre szorítva*, mintha t. i. Isten némelyeket kiválasztott, másokat elmellőzött volna, — de igenis a *hit és engedelmesség feltételeihez van kötve*. E feltételek nélkül az üdvösség senkinek sem adatik meg, bárha maga az isteni végzés az eszközök és a cél felajánlása tekintetében az emberben előre megkívántató feltételek nélkül történt is, mert ha az üdv vagy kárhozat az Isten abszolút végzéséből folya: akkor nem lenne helye a kegyességnek, az erénynek, bűnnek stb.; akkor hiábavaló lenne engedelmisséget követelni attól, a ki nem tud sem engedelmeskedni, sem nem engedelmeskedni. Az ártatlanokat kinok alá vetni; a kárhozatra vetetteket az idvességre komolyan hivatni és pedig büntetés terhe alatt, — mindez az Isten szentségével, igazságosságával és bölcsességével ellenkezik. Maga a biblia sem tanítja a föltétlen elrendelést, hanem igenis a jók jutalmazását és a gonoszok megbüntetését.

Mindebből nyilvánvaló tehát, hogy Szent-Abrahámi az abszolút praedestinatiót semmiféle, tehát sem az ágostoni infralapsaristikus, sem a kálvini supralapsaristikus formájában nem fogadja el.

Ezzel a szorosabb értelemben vett theologiai kérdések ki vannak merítve. De ugyan e körben szól még Szent-Abrahámi a harmadik, negyedik és ötödik fejezetekben az *Isten munkáiról*,

közelebb a világegyetem teremtéséről, az isteni gondviselésről és az Istennek az emberekkel kötött szövetségéről is s ebbe foglalja be ugy cosmológiáját, mint anthropológiáját is.

Az összefüggést ezen és az előző rész között igen szépen és szervesen alapítja meg. Az Isten végzései voltakép az ő benső munkái, de neki vannak egyszersmind külső munkái is, a melyek bárha magukban véve szintén végtelenek, mégis emberi szempontból megkülönböztethetők.

Az isteni végzés vagy elhatározás első végrehajtása a *teremtés*, vagyis az előbb nem létezett valóságnak (vagy valamely minőségnek, mint p. o. az ujteremtésben) előállítása, mint az égnek, földnek, tengernek és minden azokban levőknek, egyszóval a világegyetemnek.

A teremtés közelebbi módozataira nézve evangélikus egyházunk tanaival szintén mindenben egyetért. Eltérés közte és közöttünk csakis formai szempontból van, t. i. hogy ő e körben szól az ember teremtéséről is s itt adja elő egész anthropológiáját.

A teremtés koronája az ember, a ki két részből: testből és lélekből áll. Az emberi test állapotát szervezetét s működését vizsgálni az anatomusok dolga; a theologusok feladata, hogy Isten legfőbb bölcsességét, hatalmát, jóságát szemléljék és szemléltessék s az embereknek az Isten iránt való kötelességeiket lelkükre kössék. A lélek közvetlenül Istentől eredt s különböző tehetségei vannak, milyenek az *értelem* és *akarat*. Az értelem dolga a megismerés, az akaraté pedig itéletet hozni az igazról és nem igazról, kívánni a jót s elfordulni a rossztól. Az akaratnak pedig a *szabadság* vagy *szabad elhatározás annyira elválaszthatatlan sajáttsága, hogy még az erkölcsi szolgaságban sem veszithető el*, mert a bűn a szabad tehetőséget nem enyészteni el, sőt inkább feltételezi s azt mondani, hogy az elhatározás szolgálai: ellenmondás. Vedd el a szabadságot s nem lesz akarat, sem lélek. Tisztán és határozottan tanítja ugyanis minden egyes ember lelkiismerete, hogy a mikor csak valamit akarunk, azt mindig szabadon akarjuk, s mihelyt azt akarni nem tetszik, többé nem akarjuk s nem is kényszeríthetünk arra, hogy akarjuk. Szabadság nélkül nem lenne helye a törvénynek; az ígéretek, intések haszontalanok lennének; sem az engedelmesség nem lenne erény, sem az engedelmesség nem lenne bűn.

De bár Szent-Ábrahámi az Istenről szóló aaptanaival teljes összhangban az emberi szabadság feltétlen hive, álláspontja még sem a korlátlan indeterminismus. „A szabadság mivolta — úgy mond — mindamellett nem áll a külső akadályok nemlétében vagy a kényszertől való mentességben, mert így az oktalan állatok is sok cselekedetet szabadon végezhetnének; de az önkéntességben sem, mert önként vitetünk — valamely indulat-roham által s elhatározás nélkül — ama dolgokra, a melyek tetszenek s kerüljük, a melyek nem tetszenek; s nem áll a

közönyösségben sem, mert mindaddig, míg a közöny a lelket fogva tartja, az akarat ténykedéséről szó sem lehet.“

A szabadság és szabad elhatározás az akaratnak abban az *crejében* áll, melynél fogva az embernek a cselekedetekkel szemben hatalma van arra, hogy megtegye vagy ne tegye, hogy választhasson a különböző ellentétes dolgok között. Más szóval az a tehetség, mely józan ítélet mellett cselekszik vagy nem cselekszik és választja ezt vagy amazt.

Ilyen szabadsága az embernek az lelkiekben is van és nem csupán a polgári ügyekben. E mellett bizonyít a Szentírás is.

És szerinte az embernek ezt a szabadságát az Isten előre tudása sem semmisíti meg s nem törli el az ő cselekedeteinek különfeleségéhez alkalmazott eljárása sem, mert a tudás a cselekedetekre kényszerít nem gyakorol, az isteni segedelem pedig az ember természetével teljesen egyező.

Látnivaló mindebből, hogy Szent-Ábrahám e pontnál szembe kerül ugy az evangélikus, mint a református egyház tanításával vagyis, hogy — mint fentebb mondtuk — itt ő az eredendő bűn dogmája ellen szállva sikra, az emberi akarat szabadságának örök állandóságát és egyetemességét védi.

Szent-Ábrahám Ádám és az ő utódai között különbséget nem tesz. A milyennek teremtette Isten az első embert, olyannak vagyis okos és szabad, de egyszersmind esendő lényeknek teremtett minket is. S ez állásontra helyezkedve egész következetesen az istenképűséget minden emberre kiterjeszti.

Isten az emberben a maga hasonlatosságát szemlélteti. Az ember Isten képe. Minthogy pedig ezt a Szentírás sem az anyalokról, kik lelkileg, sem az állatokról, melyek testileg minket felülmúlnak, nem állítja, hanem csak az emberről: ennél fogva azt a képet az emberi lélek és test összeköttetésében, vagyis a kettőben együttvéve kell keresnünk, *mint az emberi természetet az eset után is* (I. Móz. 9, 6; I. Kor. 11, 7; Jak. 3, 9) *követő tulajdonságban*.

Ugyancsak az emberrel kapcsolatban szól még az anyalokról és az ördögről is. Idevágó nézetei azonban a hagyományos tannal mindenben egyezvén, felesleges volna azokra reflectálni.

Az isteni végzés vagy elhatározás második végrehajtása az *Isten gondviselése*, a mely alatt Szent-Ábrahám nemcsupán minden dolgok előre tudását vagy előrelátását, hanem Isten teljesen szabad akaratának ama ténykedését érti, mely szerint minden teremtményét a leghathatósabban gondolja, a legbölcsebben igazgatja és kormányozza az általa hozott törvények szerint.

E gondviselésről szóló tana a mi evang. egyházunk tanításával lényegileg szintén megegyezik. Miként mi, ő is tanítja, hogy a gondviselés nemcsak egyetemes. hanem különös is, vagyis hogy az Isten az általa teremtett dolgokat összevéve és egyenként

úgy fajilag, mint egyedileg fentartja, mert az önmagukra hagyott dolgok egy perczig sem állhatnak fenn. Továbbá miként mi, ő is tanítja, hogy a gondviselésnek három faja vagy inkább ténykedése van t. i. a fentartás, közrehatás és kormányzás.

A fentartás az isteni akarat ama ténykedése, mely eszközli, hogy a dolgok minden sajátságaikra nézve a maguk állapotában megmaradjanak.

A közrehatás pedig az a segedelem, melyet Isten a teremtményeknek a cselekvésre nyújt, mert a mi nem önmagától van, az önmagától nem is cselekedhetik. Isten az első ok, a teremtmények a másodrendű okok. A másodrendű okok függnek az elsőtől, még pedig nemcsak annyiban, hogy vannak és valamivé lesznek, hanem abban is, hogy munkálkodnak. de a közrehatásnál Isten a szabad teremtményeket nem kényszeríti, mert az az egyesek természetével megegyező. Épen azért az isteni közrehatás a szabad teremtményeknél nem valamely különleges, közvetlen és ellenállhatlan befolyás az egyes cselekményekre, hanem a teremtményeknek Istentől engedett cselekvő erélye a végre, hogy az ember önként készüljön a cselekvésre; másképp Isten lenne oka a bűnnek, mert közvetlen befolyás esetén ő maga eszközölné azt.

A mi dogmatikusaink szabatosabban ezt a gondolatot így formulázták: Isten az embernek sajátkép csak a szabadsági erőt nyújtja (*concurrat ad materiale*), de annak alkalmazása az egyes esetekben már magától a teremtmény elhatározásától függ (*non concurrat ad formale*).

S Szent-Ábrahámi e pontnál — bár nem mondja — megint csak a kálvini felfogás ellen küzd, midőn hangsúlyozva kiemeli, hogy Isten volna a bűn oka, akár azt mondd, hogy e közrehatás megelőzőleg és előre elhatározott befolyás, mert valakit valamely cselekvésre előre úgy elrendelni, hogy ő magát attól visszatartani sem tudja, annyi, mint a cselekvést ő magának elvégezni; akár azt mondd, hogy a cselekvények számára létezés abban a perczen adatik meg, a melyben végbe vitetnek; mert létezését adni valamely cselekvénynek annyi, mint azt valóban végezni s következképpen annak oka lenni.

A kormányzás végre Istennek ama működése, mely szerint a teremtményeket és azok cselekedeteit a legbölcsebben igazgatja bizonyos végső czélok felé, melyek előttük rejtve vannak. Történik pedig ez kétféleképpen vagyis úgy, hogy a testeket és az oktalan teremtményeket vagy a természeti törvények, vagy az állati ösztönök által igazgatja, az okos teremtményeket pedig különleges, vagyis a szabadságra vonatkozó törvények és azok szentesítése, tehát ígéreték és fenyegetések által serkenti engedelmességre.

S kiterjed az isteni gondviselés még a bűnökre is, még pedig vagy *megengedőleg* (elnézéssel), de csak bizonyos határig,

mert az ember sem hamarább, sem többet, sem tovább nem vétkezhetik, mint a hogy Isten engedi; vagy *irányítólag*, még pedig a vétkező szándéka ellen, vagy *megbocsátólag* a megtérő bűnössel szemben, vagy *büntetve* az engedetlenekkel szemben.

Így vonja be Szent-Ábrahádi mindazon mozzanatokot a gondviselésről szóló tanába, a miket a mi dogmatikusainknál a ráhagyás, akadályozás, irányítás, határvetés czímen találunk meg.

S végre miként a mi dogmatikusaink, úgy ő is e körbe illeszti be a csodákra vonatkozó nézetét. Részletekbe ugyan e tárgyat illetőleg nem bocsátkozik, de egészséges érvekkel emeli ki, hogy a gondviselés nem rontja le, hanem fentartja a teremtés munkáját és hogy ép' azért a csodák az Isten rendkívüli gondjára mutatnak ugyan, mert a természet rendes erőit felülműlják, vagy egy ideig késleltetik, de azért nem forgatják fel. Tehát a csodák szerinte sem contra naturae legem, hanem csak supra vim naturae mennek véghez.

S a gondviselésről való e tanhoz fűzi végül az Istennek az emberekkel kötött szövetségéről szóló tanítását.

Erről már fentebb is szólottunk, azért itt csakis alap-gondolatát fogjuk kiemelni.

Az az Isten, a ki a világot, s abban az embert teremtette és világnak s embernek gondját is viseli, eleintén az embereket csupán a természeti törvények szerint kormányozta. De miután a világ folytonosan rosszabbá lett, jónak látta új törvényeket adni és a törvényadás új és kiváló módját hozni be az *újszövetség* alatt.

A szövetség lényeges kellékei: a) mindkét fél kölcsönös és viszonylagos kötelezettsége és b) az innen mindkét félre származó jog. De Isten és ember szövetségéről lévén szó, igen természetes, hogy a szövetség mindég egyenlőtlen: Isten ígéretei által kötelezi magát, az embereket pedig törvényei által kötelezi s az ígéreték teljesítésének a törvények teljesítése képezi feltételét.

Ily szövetséget voltaképp csak hármat kötött az Isten t. i. Ábrahámmal, Mózes útján Izraellel és Krisztusban az egész emberi nemmel. Mózes a zsidó nép közbenjárója volt s azért az általa kötött szövetség nemzeti szövetségnek mondható. Ez a szövetség magában foglalja a 10 parancsolatot, a szertartási törvényeket, a papok köteleseit s osztályozását, az istentisztelet módját, az áldozatok különféle nemeit, az ünnepeket stb.

A zsidókkal kötött szövetség azonban az újszövetség következtében elveszítette kötelező erejét és tekintélyét. Mert ha a Szent-Írás a mózesi törvényt örökkévalónak mondja is, ezzel csak annyi van mondva, hogy azt csak az Isten által kitűzött határnápig kell megtartani, t. i. mikor elvétetik a királyi pálcza Judától, mikor megindul az evangéliom hirdetése, mikor eltörltetik a papság és a jeruzsálemi templom stb. S mindez bekövetkezett az idők teljességében: az újszövetség létesülésével.

Ezek az Isten szövetségeiről szóló fejtegetések alapfogalatai. Látnivaló mindebből, hogy Szent-Abrahámi az emberiség vallásos életének egész fejlődését egységesen fogja fel.

A természeti alapokon, vagyis a teremtéssel meginduló vallásos életfolyamat lassanként átalakul különös isteni kijelentésen alapuló életfolyamattá és e folyamat a szövetségi viszony keretében fokról-fokra tisztul, emelkedik és tágul, míg végre Jézus Krisztusban és által teljes tökéletességre jut. Éppen azért — s ez e körben az ő legjellemzetesebb felfogása — a kereszténység az előző vallásos életfejlődéssel a legszerveesebben összefügg és voltaképpen nem egy egészen új kijelentés, hanem az előző kijelentési folyamat betetőzője, koronája.

A tökéletlenre a tökéletes vallás kora következett, vagy mint ő mondja, az ábrázolásokra vagy árnyékképekre és jelképekre kitűzött idő végre lejárván, tetszett Istennek az ő legteljesebb akaratát kinyilvánítani, s kegyelmének és irgalmának új szövetségét az egész világgal létrehozni. Ez ama kegyelmes kötés vagy szerződés, melyet Isten az utolsó időkben az egész emberi nemmel, az örökélet megnyerése felől az ő Fia által kötött.

S ezzel áttér műve második részére vagyis az újszövetség közbenjárójáról, a Jézus Krisztusról szóló tanainak előadására.

Erről, valamint Szent-Abrahámi műve harmadik és negyedik részéről azonban majd legközelebbi s egyszersmind utolsó cikkünkben számolunk be.

Dr. Masznyik Endre.

Péter Jelenése.

Péter apostol neve alatt a keresztyénség első századaiban több irat forgott közkézen. Ezek közül csak két levél került bele az újszövetségi kánonba, míg a többi irat mellőzve lévén, lassanként feledésbe ment s el is vészett. Egészen a legújabb időkig csak egyes egyházatyák és az érdeemes Eusebius pár rövid feljegyzése őrizte meg ezen iratoknak a nevét s egyes rövid mondatait. Ezekből a feljegyzésekből tudjuk azt is, hogy Péter neve alatt a többi között egy apokalypsis, tehát a János neve alatt kanonizált Jelenések könyvével azonos természetű irodalmi mű is használatos volt és pedig tekintélyben a János Apokalypsisével versenyzett.

Alexandriai Kelemen az első¹⁾, a ki a Péter Jelenéséről megemlékezik. Így hát e mű ugyanazon időre nyúlik vissza, a melynek határán a kanonikus iratok némelyike keletkezett. Kelemen azt mondja egyik helyen (Ecl. proph. 41.): „Péter is azt mondja a Jelenés-ben: „És tűznek villanása szökik elő azokból a csecsemőkből és elborítják az asszonyok szemeit.“ Ez az idézet, a mely egyúttal érdekes és tanúságos példája annak, mit kell az atyák idézeteinek pontosságáról tartanunk, alapjában véve megegyez Péter Jelenésének a 26. pontjával, a melynek a végén hasonló kifejezés áll.

Ugyancsak Al. Kelemen később azt mondja (Ecl. proph. 48. és 49.): „Nyomban azt mondja Péter a Jelenés-ben: „Az elvetélt magzatok jobb sorsra jutnak: ezeket védő angyaloknak adják át, hogy tudatára jussanak annak, mennyivel jobb a sorsuk, mintha elszenvedték volna mindazt, a mi a testi étellel jár. A többiek ellenben csak az üdvösségre vágnak, mint olyanok, kik igaztalanságot szenvedtek és irgalomra találtak és gyötrelom nélkül maradnak; ezt nyervén jutalmul. Az asszonyok teje pedig, a mely emlőikből folyik és ered, — azt mondja Péter a Jelenés-ben — hűsevő apró állatokat nevel, a melyek rájuk fordulnak és fel-

¹⁾ A szöveget és az idézeteket Klostermann, Apocrypha I. Reste des Petrus-evangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri. Bonn. 1903. cz. szövegkiadásából vettem.

emésztik őket, tanítva, hogy az ő bűneik miatt lesz ez a büntetés.“

Ezek az idézetek, a melyeket Péter Jelenése mostanáig ismert töredékében szó szerint meg nem találunk, azt bizonyítják, hogy a második század végén még oly kritikus elme sem kételkedett Péter e művének teljes hitelességében, a milyen Kelemen volt. De sőt a második század végéről származó muratori töredék a Péter Jelenését János művével egyező módon hiteles, és a nyugati egyházban a templomi istentiszteletek alkalmával olvasni szokott apostoli szent iratnak ismerte. Azt mondja ugyanis a Muratori kánon: „ . . . Továbbá Jelenéseket a Jánosét és a Péterét fogadjuk el csak, a mely utóbbit azonban a miéink közül némelyek nem akarják a templomban olvasni¹⁾).

A lykiai Olympusnak 311-ben vértanúvá lett püspöke Methodius is idéz Péter Jelenéséből Symposion cz. muokájának második részében, a hol is azt mondja²⁾: „Az Istentől ihletett irásokban is azért olvassuk, hogy az elvetélt gyermekek, még ha házasságtörésből származnak is, védő angyalokra bizatnak. Mert ha az Isten amaz áldott természetének rendje és törvénye ellenére lettek, hogyan adathatnak ezek angyaloknak, teljes nyugalomban és kényelemben nevelkedvén? hogyan hivatják nyíltan vádolva a saját szüleiket a Krisztus ítélőszéke elé, mondván: „Te Uram, nem tagadtad meg tőlünk a mindenkivel közös világosságot, ezek meg minket a halálnak tettek ki, megvetvén a paraucsolatot.“ Ez az idézet, a melyet ebben a formában a Péter Jelenése maig ismeretes töredékében nem találunk meg, azt bizonyítja, hogy ezt a könyvet ott, a honnét a most tárgyalandó töredék is való, Afrikában tekintélyes iratnak tartották.

Az az ismeretlen bölcsész, a kivel 400 körül a magnesiai Macarius vitába bocsátkozott, szintén ismerte Péter e művét, és idézett is belőle³⁾. Ez az idézett Makariusnál így hangzik: „Úntig sokszor hivatkoztak már arra is, ami Péter Jelenésében van mondva. Hogy a föld és az ég együtt ítéltek meg, azt így mondja: A föld — úgymond — minden megítélendő az Úr elé állít az ítélet napján és ő maga is meg fog ítélni a környező éggel együtt.“

Ugyanaz a Macarius még egy másik helyen így szól: „És ismét azt mondja, a mi szintén merőben istentelen, így fogván a beszédet: És az égnek minden ereje felbomlik és felgöngyölödik az ég, mint egy könyv, és az összes csillagok le-

¹⁾ Zahn, Grundriss d. Gesch. d. ntl. Kanons. 1901. 78.

²⁾ Klostermann i. m. 12.

³⁾ Az idézetet l. Klostermann könyvében. Klost. azt hajlandó hinni, hogy ez a bölcsész Porphyrius volt.

esnek, mint a szőlő levelei, és mint a hogy a füge levelei le-
hullanak.“

E bizonyságokon kívül még Eusebius is megemlékezik néhányszor a Péter Jelenéséről. Egyháztörténete III. könyvének 25. szakaszában azon iratok közt említi Péter munkáját, a melyeket nem mindenki fogad el az egyházban, míg III. 3. §-ban egyenesen hiteltelennek mondja azt. De ugyanő VII. 19-ben bizony-
ságot tesz a mellett, hogy ezt a könyvet még az ötödik század-
ban is ismerték és szélteben olvasták.

Még a Codex Clar. D., a mely némelyek (Krüger) szerint a 3—4. mások (Weinel) szerint a 6. századból való, valamint a Nicephorus Stichometriája, a mely az 500. év körül Palestinában keletkezett, szintén megemlékezik Péternek e munkájáról. Mindkettő még a terjedelmét is meghatározza s amaz 270,¹⁾ emez 300 stichos, vagyis sor terjedelműnek mondja s így az egész munka körülbelül akkora lehetett, mint a galatai levél, a mely 311 stichos. A mai töredék ennek körülbelül a fele, amennyiben Harnack szerint 131 stichos van meg rajta.

Mindössze ennyit tudtunk a Péter Jelenéséről egészen az 1892. évig, a mikor ugyanaz a kutató társaság, a mely a Péter evangéliumát is megtalálta, az 1886. óta felső Egyiptomban folytatott kutatása közben talált iratokat közzétette. Akhmim határában ugyanazon keresztyén sirból került tehát ki ez a töredék is, a mely a Péter evangéliumának és a görög Henochnak a töredékeit rejtette. A lelet felfedezője Bouriant mindjárt a Péter Jelenésének tartotta azt a 7 drb. pergamen lapot, a mely a Péter evangéliuma mellett volt, s az írás itélve után a 8—9. századból való. Vannak, a kik ezt a töredéket is a Péter evangéliumához tartozónak mondják (Dieterich), de ennek a nézetnek nincsenek erős bizonyítékai.

Ha az előbb közölt idézeteket a Péter Jelenése alább adott szövegével egybevetjük, azt találjuk, hogy az Alex. Kelemen egyik idézetének összecsengésén kívül egyetlen hely sem egyezik a talált töredékkel. De maga ez az egyetlen egyező hely is elegendő annak igazolására, hogy a töredéket csakugyan a régi keresztyének által ismert és használt „Péter Jelenése“ alkotó részének tekintsük. A többi idézet felett csak akkor dönthetnénk, ha az egész mű rendelkezésünkre állana.

A töredék fordításban a következő:

1. Sokan lesznek köztük hamis prófétákká,
és a kárhozatnak útjait és sokféle tételeit tanítják.
2. Ezek pedig a kárhozat fiaivá lesznek.
3. És akkor az Úr el fog jönni az én hiveimhez, a kik

¹⁾ Zahn, Grundriss d. G. d. ntl. Kanons. 80.

éheztek és szomjúhoztak és nyomorogtak, és ebben az életben kipróbálták az ő lelkeiket, és megítéli a gonozságnak fiait.“

4. És az Úr tovább ment és mondá: „Menjünk e hegyre, imádkozzunk!“

5. Vele együtt mi, a tizenkét tanítvány, odamenvén kértük, hogy mutatna nekünk a világból eltávozott igaz testvéreink közül egyet, hogy lássuk, milyen a formája és hogy a bennünket hallgató embereket, felbátorodván, bátoríthassuk.

6. És kérésünk közben hirtelen két ember jelent meg az Úr előtt állva, a kikre nem voltunk képesek ránézni.

7. Mert az ő ábrázatukról olyan fény sugárzott, mint a napé, és a ruhájuk olyan ragyogó volt, a milyent még emberi szem soha nem látott. És nincsen nyelv, a mely ki tudná beszélni, nincs szív, a mely át tudná gondolni azt a dicsőséget, a mely őket övezte, valamint arcuk szépségét.

8. Ezeknek láttára elcsodálkoztunk, mert az ő testük fehérebb volt minden hónál és pirosabb minden rózsánál.

9. Az ő pirosságuk pedig összevegyült az ő fehérségükkel, és én az ő szépségüket egyszerüen képtelen vagyok ki beszélni.

10. Mert a hajuk is göndör volt és ragyogó és az arcukat koszorúzta, és a válluk mint egy nárduslombokból és különféle virágokból fonott koszorú s miként a szivárvány a levegőben. Ilyen volt az ő szépségük!

11. Így látván az ő szépségüket elcsodálkoztunk rajtuk, mert hogy hirtelen jelentek meg.

12. És az Úrhoz menvén mondám: „Kik ezek?“

13. Mondá nekem: „Ezek azok a ti testvéreitek, a kiknek az alakját látni akartátok“.

14. Én is mondám neki: „És hol vannak mind az igazak, avagy milyen az a világ, a hol az ilyen dicsőség birtokosai vannak?“

15. És az Úr egy roppant nagy területet mutatott nekem e világon túl, a mely világossággal volt megtöltve, és az ottani levegő a naptól volt átsugározva, és a földje hervadhatlan virágokkal bevetve, telve illatokkal és örökös és áldott gyümölcsöket hozó remek virágokkal.

16. Olyan volt pedig az illatozás, hogy onnét egész hozzánkig elhatott.

17. Annak a helynek lakosai pedig a fénylő angyalok ruháiba voltak öltözve és az ő öltözetük tartományukhoz vala hasonló.

18. Angyalok vegyültek közéjük.

19. Az ott lakók dicsősége pedig egyforma vala, és egy hangon dicsőítették az Urát ugyanazon helyen vigadozván.

20. Mondá nekünk az Úr: „Ez a helyük a ti testvéreiteknek, az igaz embereknek.“

21. De én egy másik, egy sötét helyet is láttam ennek átellenében. Ez volt a büntetés helye. És a büntetendőeknek és a büntető angyaloknak sötét ruhájuk volt, öltözve ama helynek a légköre szerint.

22. És némelyek a nyelvüknél fogva voltak felakasztva. Ezek azok voltak, a kik az igazság útját káromolták, és lobogó tűz égett alattuk és kinozta őket.

23. És valami nagy tó volt ott telve lángoló szeméttel, a melyben néhány olyan ember volt, ki az igazságot elcsavarta, s mellettük kinzó angyalok ültek.

24. De voltak mások is. Asszonyok, akik kontyuknál fogva voltak a háborgó pizok fölé akadva. Ezek azok voltak, kik magukat a házasságtöréshez cziczomáztatták. Azok pedig, kik ezekkel a házasságtörés pizkában társak voltak, a lábaiknál fogva voltak felfüggesztve és a fejük a pizokban volt és nagy hangon mondák: „Nem hittük, hogy erre a helyre kerülünk.“

25. Láttam a gyilkosokat és czinkostársainkat is oda-dobva valami nyomorúságos helyre, a mely tele volt gonosz csúszó-mászókkal és azok az állatok megszállták őket és ebben a kínban györödtek. És férgek lepték el őket, mint egy sötét felhő. A gyilkosok lelkei pedig ott állottak és nézték a gyilkosok kínjait mondván: „Óh Isten, igaz a te ítéleted!“

26. Nem messze ettől a helytől egy másik nyomorúságos helyet láttam, a melybe a gyötörtek szennyje és pizka (*ὁ ἵχθωρ zai ἰ, δισωδία*) csörgedezett és ott mintegy tóvá vált. Ott ültek asszonyok, kiknek a pizok a nyakukig ért, és átellenükben sirva ült sok gyermek, a kik koraszülöttek voltak, és a kiktől tűz lángolt ki, amely az asszonyok szemébe szökelt. Ezek azok voltak, kik házasságon kívül születtek és akik elvetéltek.

27. És más férfiak és asszonyok is egész derékig álltak

tűzben és sötét helyre voltak dobva és gonosz lelkek korbácsolták őket és pihenés nélküli férgesek rágták belső részeiket. Ezek pedig azok voltak, kik az igazakat üldözték és kézbe adták.

28. Azok szomszédságában ismét oly asszonyok és férfiak voltak, kik az ajkaikat lerágták és gyötörtetnek és akiknek izzó ércz van a szemük között. Ezek pedig azok, a kik az igazság útját káromolták és rossz szóval illették.

29. Ezek ellenében ismét más férfiak és asszonyok, a kik a nyelveiket ették meg és a szájukban lobogó tűz van. Ezek voltak a hamis tanúk.

30. Valami más helyen izzó kövecsek voltak, élesebbek a kardnál és minden lándzsánál. És piszkos rongyokba öltözött asszonyok és férfiak hengeregtek azokon gyötrődve. Ezek pedig azok a gazdagok voltak, kik az ő gazdagságukba bizakodtak, és nem könyörültek az árvákon és özvegyeken, nem törődve Isten törvényével.

31. Egy másik nagy tóban, a mely telve volt maggal, vérrel és forró pizsokkal, térdig állottak a férfiak és az asszonyok. Ezek voltak az uzsorások, a kik kamatos kamatot kívántak.

32. Más férfiakat és asszonyokat magas szirtről dobtak le s mikor lent voltak, a kínozók ismét fölhajtották őket, hogy a szirtre fölkapaszzkodva ismét lehulljanak, s ez a büntetésük sohasem szünetelt. Ezek pedig azok voltak, a kik a saját testüket megszeplősítették, asszonyokul szolgálván, a velük levő asszonyok pedig azok voltak, kik egymással úgy éltek, mint a férfi az asszonynyal.

33. És ama szakadék mellett volt egy hatalmas tűzzel telt hely. Ott állott néhány férfi, a ki a saját kezeivel bálványt csinált magának Isten helyébe.

34. Azok mellett más férfiak és asszonyok voltak tűzbottal és egymást verték és sohasem hagyták abba ezt a gyötrést. Ezek voltak

35. És ezekhez közel ismét más férfiak és asszonyok, akiket sütöttek, forgattak és nyárson pirítottak. Ezek pedig azok voltak, a kik az Isten útját elhagyták

Miként látjuk, ez a töredék csak a közepe a műnek. Jézus beszédével kezdődik, de csakhamar jelenések rajzára tér át. Le-

rajzolja pedig a mennyet és a poklot oly érzéki módon, a mint az a keresztyén vallás természetével meg sem egyeztethető. A túlvilágnak ez érzéki képzele a zsidók gondolatvilágától nem idegen. János Jelenései, Henoh könyve, a zsidó Sybillák hasonló színezést használnak. A Péter Jelenése is ugyanezen szellem terméke. A mennyország és a pokol rajzának alapjául Jézus idevonatkozó kijelentései szolgálhattak. A mennyországot ő is fényes, dicső, boldog országnak, a poklot pedig ő is a gyötrellem és fogcsikorgatás kínos helyének mondotta. A Péter Jelenése most már ezt színezte ki a felhevült képzelet segítségével.

Minthogy ezt az iratot már a második században is ismerik, és minthogy Eusebius bizonyosága szerint egy színvonalon állott Barnabas levelével, Hermas Pásztorával, sőt Nikephorus szerint János Jelenéseivel is, s így valóságos apokryphus irat volt, el kell fogadnunk, hogy igen korán keletkezett. De Pétertől csakúgy nem származhatott, mint a neve alatt lévő evangélium. Mégis e kettőt egy kéz munkájának tartani aligha lehet.

A mi az iratnak az újszövetségi iratokhoz való viszonyát illeti, ellenkező állítás daczára is könnyen megállapíthatjuk, hogy rokonságot egyikkel sem mutat. Krüger és Weinel ugyan feltűnőnek tartja e munkának a II. Péterrel való rokonságát, de közelebbi vizsgálat után kiderül, hogy ennek az állításnak nincsen pozitív alapja. Hogy egyes szavak s kifejezések egyeznek, ez még nem igazolja a rokonságot. Azt kell tehát mondanunk, hogy a Péter Jelenése az őskeresztyénség irodalmi munkásságának egy igen érdekes jellemző önálló terméke, a melynek a mai kanonikus iratokkal semmiféle rokonsága nincsen.

Raffay Sándor.

Lapszemle.

Prot. Monatshefte. 1904. 1. szám.

Fiebig P. (Wittenberg). *Der Menschensohn und Wellhausen* címen a göttingeni tudósnek „Das Evang. Marci“ 1903. megjelent munkájában az „emberfia“ elnevezés jelentőségére vonatkozó nézetét veszi igen részletes bírálat alá. Egyuttal folytonosan utal a saját könyvére is, a melyet e tárgyban „Der Menschensohn“ 1901. címen írt. Abban megegyezik Wellhausennel, hogy az emberfia elnevezés az aram barnasa egyszerű fordítása és egyszerűen embert jelent. A kortársak tehát ennek az elnevezésnek különös messiási jelentőséget nem tulajdonítottak, bár kétségtelen, hogy Jézus azt messiási értelemben használta. Fiebig czáfolja W. azon állítását, hogy ez a kifejezés már Henoch és IV. Ezra könyvében is messiási értelmű volna. W. azt mondja, hogy a Caesarea Filippi mellett Péter által tett vallomás előtt csak két helyen 2, 10 és 28 ban fordul elő az emberfia szó, de mindkét helyen a fordítónak a tévedése az. Fiebig ezt nem fogadja el. W. azt mondja, hogy Péter vallomása azt bizonyítja, hogy Jézus eddig nem szólt az ő messiánitásáról. F. szerint a kérdés és a vallomás ép az ellenkező mellett bizonyít. Jézus kezdettől fogva meg volt arról győződve, hogy ő a Messiás. Ezt bizonyítja az, hogy az Isten országának hirdetésével lépett fel, továbbá, hogy kezdettől fogva csodákat tett, viszont a demoniakusok vallomását féltékenyen visszautasította, végül, hogy az „emberfia“ elnevezést tudatosan használta. Ez egyuttal az ő tartózkodásának is bizonyossága. Ugyancsak a messiási öntudatról tanuskodik a szenvedés és a feltámadás hirdetése is. W. szerint Jézus az ő parusiájáról nem szólt, hanem azt a gyülekezet találta ki. F. vitatja, hogy a dánieli helyre támaszkodó felfogás az ember fiának ezt a visszajövetelét egyenesen követelte. W. azt is elvitatja, hogy Jézus a synedrium előtt messiási igényekkel lépett fel, F. azonban igen helyesen tévesnek mondja ezt a nézetet. — Fiebig cikke komoly érvelésével, alapos tudásról tanuskodó elfogulatlanságával tünik ki s érdemében érinti a felvett témát.

2. szám.

Sulze E. (Dresden). *Die Kirche im Kampfe gegen den Atheismus* címen érdekes szemlét tart a vallásért az ultramontanizmussal és a téves socialismussal folytatott harcz felett. Mindkét irányzat az athe-

ismus szolgálatában áll. Az ateizmus a természettudományok nyomán keletkezett, amennyiben a természet rendjét tették az Isten helyére. Az ateizmus Franciaországban politikai, Angolországban gazdasági téren igyekezett teljes uralomra jutni, de mindkét helyen ad absurdum túlzásokba merült s így korlátok közé szorult. Ma Németországot veszélyezteti a kettős irányból táplálkozó ateizmus. Az egyháznak a feladata erkölcsi megújítást teremteni. A politikai téren sok e tekintetben a teendő. De sokkalta fontosabb a tudományos ateizmus legyőzése. Az ateizmus elzárja a valláshoz vezető utat. E tekintetben a bölcsészet lehet az egyház leghasznosabb fegyvertársa. Mert a szellemi életet a természeti létből levezetni sohasem lehet, s Isten nélkül a világnak nincsen célja. Mester nélkül nincs alkotás. És az alkotásban ható változatlan rend és törvényszerűség csak annál inkább kell, hogy az alkotóhoz, Istenhez vezessen bennünket. Az ateizmus, mely a másodrendű, a természeti törvényszerűségét teszi az első rendű, az Isten helyére, a képzelhető legnagyobb ostobaság. Hogy az egyház tehetetlen az ateizmussal szemben, annak oka az, mert ő sem képes igazán az első helyre tenni az Istent, hanem eléje helyezi az is a másodrendű dolgokat: papságot, misét, igét, szentségeket. Ez az oka, hogy az „egy hit“ helyett olyan sok hit van, melyek mindegyike bizonyos szentségek köré csoportosul. Ez a katholicismus hatása még az evangélium egyházában is. Mert a katholicismus felfogása szerint az Isten közvetlenül senki lelkében sem él és hat, hanem a papság, meg a kegyelmeszközök által működik. Az egyházak így emberi eszközökkel harcolnak az emberi tévedések ellen, s így akaratlanul is ateistikus színezetűek van. Ezért nem képesek az ateizmus ellen sikeresen harcolni. Az első feladat tehát, hogy maga az egyház legyen merőben és igazán theistikus. Az evang. egyháznak minden tagját úgy kell nevelni, hogy az át legyen hatva annak a tudatától hogy a mi egyházunk alapja nem a theologusok által alkotott tantételekben, hanem egyedül csak a Jézus személyében való-sult isteni kinyilatkoztatásban gyökerezik. Minden evang. gyermek lelkébe bele kell oltani azt a meggyőződést, hogy a megváltás és az isteni ítélet nem a múltnak és a jövőnek, hanem a jelennek az isteni ténye. Így lesz komolylyá a theistikus hit. Javasolja még azt is, hogy az egyes gyülekezeteket körökre kell beosztani s azok gondozására külön presbytereket állítani, a kik a fiúkat és lányokat külön-külön szemmel tartják, csoportosítják s a keresztyén hitben és az egyház történetének ismeretében hetenként oktatják. Az ezen csoportokban szorgalmasoknak és buzgóknak bizonyult ifjak aztán pár év múlva második confirmatio alá kerülnének, a mely aztán igazán érett egyháztagokká képesíténé őket. — A cikk sok megszívlelésre méltó s igaz gondolatot vet felszínre.

3. szám.

Sulze E. (Dresden). *Die religiöse Auffassung des heiligen Abendmahles.* Az előző cikk párhuzamosa. Gondolatai azonosak,

ezélja is egyező: az igazi vallásos felfogás uralomra juttatása. A szentségek ma nem azok, a miknek lenniök kellene. Különösen áll ez az úrvacsoráról, a mit nagyon is mechanikus jelleműnek tekintenek. A reformátorok sem tudtak erre vonatkozó nézeteikben teljesen szakítani a katholicismus felfogásával. A fődolog az úrvacsoránál annak a valláserkölcsei jelentősége, nem pedig a természeti elemek. A jelentőség megítélésében pedig minden egyháznak egyezőnek kell lennie, hogy t. i. az a szentség a szentháromsággal való legteljesebb életközösség kifejezése. A jeleken való vita annak a tévedésnek a kifolyása, hogy a külső szemmeltartásával elsiklottak a lényeg mellett. És a mikor Luther Zwinglivel szemben nem elégedett meg a symbolum hangsúlyozásával, akkor voltakép a szentségnek igaz belső jelentőségét igyekezett megmenteni. Viszont azonban a helyes gondolatot nem tudta teljesen megfelelő módon kiemelni s a reformatusok azért nem fogadták el az ő álláspontját, mert félték a katolikus teremtményimádás feléledésétől. Jézus vallása szerint az embernek össze kell fornia Istennel, s mint valláserkölcsei személyiségnek nincs többé szüksége közvetítő vagy biztosító közegekre. Ez az összeforrás a vallásnak s az úrvacsorának is a magva. Ennek a meggyőződésnek, ennek az egységérzésnek kell ugyan valami módon ki is fejeződnie, de ennek érzéki eszközei csak másodrendűek. Az úrvacsora vallásos felfogásából következik, hogy az a gyülekezet egységének elengedhetlen feltétele és biztosítéka. Hogy mi csak két szentséget tartunk, annak oka nem az, hogy Krisztus kettőt rendelt, mert hiszen pl. a keresztség rendelését a mai kritika kétségbevonja, az úrvacsora marandó elrendelése is nagyon kétséges. Sokkal fontosabb körülmények szentesítik ezt a két szentséget. Nevezetesen, hogy ezek a Krisztus szellemének, gyülekezetet teremtő lelkének a termékei. Nélkülözhetlen fontossága azonban megkívánja az úrvacsora mostani formájának átalakítását. Úgy gondolja ezt Sulze, hogy a gyülekezet ülve maradván egymástól veszi át a kenyeret és a kelyhet, így adván kifejezést a közös együttérzésnek. Így bensőségben sokat nyerne az úrvacsorázás, amint azt a herrnhutiak gyülekezete bizonyítja. — Ez a cikk is egyik érdekes jelensége az úrvacsorára vonatkozó legújabb vitának, melyről nemsokára részletesen fogunk szólni.

Fröhlich J. (Stabsarzt in Dresden). *Glauben und Wissen.* Érdekes eszmemenetben bizonyítja és vitatja, hogy a hit és a tudás közt ellenmondás nem lehet, ha a hitet valamibe való erős bizalomnak vesszük, sőt így az egyenesen összeesik a tudással. Sőt a hit több, mint a tudás, mert az mindig az egészet öleli fel, míg a tudás csak egyes kis részleteket képes felölelni. De mindkettő egyaránt szükséges. Mindkettő híd, amelyet lelkünk a sokféleségből a szabadság és egység birodalmába ver. De a két híd közül csak a hitének van záróköve is, azért biztosabb. S mert mindkét híd azonos célra vezet, azért minden eltérés daczára és végtére csak összetalálkoznak.

4. szám.

Sulze E. (Dresden). *Religion und Kunst.* E kettőnek egymáshoz való viszonyáról szólva helyesen mutatja ki, hogy a katolikus keresztyénség a pogány vallásos felfogásnak megfelelően a művészettel az istenek és szentek megrögzítését munkálja, míg a protestantismus még a művészetet is csak az Istennel való életközösség kifejezésére kívánja felhasználni. Ez az oka, hogy az evangéliumi keresztyénség a művészetet nem minden ágában s nem is valami nagy mértékben foglalkoztatja.

5. szám.

Kirmss P. (Berlín). *Über d. Predigtvorbereitung.* Élvezetes tanulságos kedves kis elmefuttatás ez. Elsőbb is arról szól, hogy a prédikáció még most, a nagyon megváltozott életviszonyok között is, a lelkesi teendőök középpontját képezi. De ha maga a lelkesz másodrendű valaminek tekinti, ne csodálkozzék senki, ha a nép is annak nézi s akként itéli meg. Különösen sajnós az a tapasztalat, hogy az ifjú theologus-nemzedék mind kevesebb gondot fordít a beszédre s nyeglén rögtönözget. Utal arra a theologiai mondatra: „eine Predigt tun“. Mert a prédikáció valódi tett, a mely életmunkának gyümölcse az élet munkájának irányítására. A prédikátornak azért is tisztelettel kell a prédikálásra gondolnia s hinnie is kell a prédikációjában, mert ez az igazi előkészület minden beszédre. Természetes, hogy sok időt és erőt is kell a prédikáció elkészítésére fordítania. S mert nem mindig egyforma az ember hangulata, sokszor napokon, ha kell éjjeleken keresztül kell arra készülnie. Két dolgot kell itt szem előtt tartani: a szöveget, a maga történeti viszonyai szerint és a gyülekezetet a maga valóságában. Abból ennek prédikál a pap és nem magából. Nagy önmehtagadást kíván tehát a prédikálás, azért az azt megelőző gondolkodásban minden egyes gondolatot meg kell ragadni, papírra vetni s úgy válogatni ki a legalkalmasabbat. Így a tollal a kézben gondolkodva, lassanként egészen simán kialakul a beszéd váza, a melynek szigorú logikus szemmeltartásával a beszédet egyfolytában kell kidolgozni. A teljesen elkészített és teljesen betanult beszéddel aztán felmehet a pap a szószékre. De ha oda elbizakodva hetykén lép fel és nem félelemmel és rettegéssel, akkor ne várja mert nem is várhatja, hogy a hallgatói valami nagy megindulással fogják hallgatni. — A czikk nagyon megérdemli a komoly megfontolást és megjegyzést.

Deutsch-evang. Blätter. 1904. 1.—8. szám.

Haupt E. (Halle). *Einführung in das Verständnis des Briefes Pauli an die Galater* czimen az első négy számra terjedő hosszabb ismertetést közöl, a melyben úgy, mint a múlt évben a korinthusi leveleket, népszerűen, de a tudományos eredmények teljes

felhasználásával megismerteti a galatai levelet. A fejtegetések részletes tárgyalásába bocsátkozni nem szándékom. Csak annyit kívánok megjegyezni, hogy nálunk is nagy szükség volna az újszövetségi iratok ilyenmő tárgyalásának és ismertetésének.

Schmidt E. (Sulau). Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte ezimen Troeltsch hasonló cz. könyvéhez fűzve a 3. számban tanulmányt közöl arról a mindenütt észlelhető mozgalmorról, mely a keresztyénségnek a vallástörténeti helyzetét és a többi vallásokhoz való viszonyát igyekszik tisztázni. A fő czél a keresztyénségnek, mint abszolút és tökéletes vallásnak a feltüntetése. Kezdetről fogva ez volt a keresztyénség törekvése, csakhogy az első keresztyének más utakon és más szellemmel igyekeztek ennek az igazolására, mint a mai védelmezők. Különösen a következők képezik maig is a vitapontokat: A keresztyénség monothismusának, erkölcsi fensőségeének, megváltó erejének tökéletessége igazolja annak hasonlíthatlan fölényét. Igen, de mindezen tulajdonságokat más vallásokban is megtaláljuk, még pedig nem is valami alacsony fokon. Hivatkozni szoktak még a jóvendölésekre, csudákra, kijelentett Irásra, de ezek is megintoktak már a történeti kritika eredményei alatt, s az Irást ma már még az orthodoxia is történeti szemmel vizsgálja, és az egyéniség elismerése mellett a merev inspiratiót elejteni kénytelen. Az előbbi idők apologetikus és dogmatikus módszerét tehát ma már vallástörténeti módszer váltotta fel. S ez a bibliának csak előnyére válik, mert a helyes megítélés szempontja alá kerül, s így a többi vallásos irodalmi termékkel szemben a maga tényleges nagyságában és dicsőségében áll előttünk. Ily módon a keresztyénség kilép ugyan az előbbi idők felfogása szerint való abszolút voltának az érinthetlen dicsőségéből, de a valóságos dicsőségét csak így láthatjuk meg. A keresztyénség abszolút voltának a vallástörténeti összehasonlító módszer egyáltalán nem árthat, mert abban áll az abszolút volta, hogy mindenek számára az elérendő czélt tartalmazza. E czél pedig nem más, mint az, hogy a keresztyénség mint isteni kijelentés a világ bűnéből és bajából való megváltásnak, megszabadulásnak a biztos útját mutatja, s így mindenki számára abszolút üdvösséget hoz. Így míg egyrészt kiemeljük a keresztyénség abszolút voltát, addig másrészt elismerjük azt is, hogy más vallás is alapulhat isteni kijelentésen, más vallás is felkeltheti az üdv után való sóvárgást sőt azokat talán ki is elégitheti s magas erkölcsi követelményeket is állíthat fel, de oly tisztán, oly közvetlenül, oly teljesen az ember lelkének vallásos szükségleteit egy sem képes kielégíteni, miát a keresztyénség. De a keresztyénségnek életében vannak egyes tények, melyek az eszmei tartalom mellett még különösen is magukra vonják a figyelmet. Ilyen mindjárt elterjedésének folyamata. A keresztyénség nemcsak hogy semmiféle társadalmi vagy nemzeti eszmét fel nem karolt, hanem egyenes ellentétben állott annak a népnek, a melynek kebelében terjedni kívánt, az egész gondolkodásával és tényleges életével. Ott van alkalmazkodó képessége, életrevalósága, melylyel minden viszonyok

között megél, de sőt új kulturát is teremt. Ott van továbbá erkölcsi ereje, a mely mindig emelkedett és emelő, s az emberi életet nem megvetni, hanem megnemesíteni kívánja, s így az egyéniség végtelen jelentőségét és az Istenhez való viszony közvetlenségét hirdeti. Ez képezi a sajátos keresztyén öntudat alapját, a mely Jézus istenfüi öntudatán nyugszik. A mi már most a vallástörténeti módszer jelentőségét illeti, arra nézve Schmidt azt mondja, hogy ez a módszer meg fog tanítani bennünket a keresztyén vallásosság és erkölcsiség történetének kikutatására s így a keresztyénségnek mint vallásnak a megismerésére. Továbbá a keresztyénség dogmatikai felfogására is úgy kritikailag, mint positive tisztázólag közrehat. Végül, hogy ezután majd a keresztyénségen kívül levő vallásokat is a maguk történeti valóságában ítéljük meg és nem fogjuk a pogányságot egyszerűen a tévelygéssel és a bűnnel azonosítani, s így a fejlődés gondolatát majd a vallás terén is érvényre juttatni engedjük. A vallástörténeti módszertől való félelem voltaképp a Jézus Krisztus evangéliuma erejében való kételkedéssel jár karöltve, pedig Jézus az *egész világ* megváltója. — Igen szép, okos, tanulságos czikk, méltó az elolvasásra.

Thümmel, (Jena) Neue Bahnen für den christlichen Jugendunterricht, und alte Konfirmationsnöte czimen a 6. számban jellemző adatokat tár elénk a német konfirmatiói mozgalomra vonatkozólag. Megállapítja, hogy a mióta az e tárgyban megindított vita folyik, másfél évtized óta semmivel se jutottak előbbre. Az eljárás módjában is nagy az eltérés. Mig pl. Stöcker a konfirmáció idejét akarja későbbre tolni, addig Baumgarten a tananyagot kívánja megrovidíteni. Ezt az anyagot Bassermann így körvonalozza: „Az iskolába csak a történet tartozik, a konfirmatiói oktatás ölelje fel az összefoglaló történeti áttekintést és a katekismust.“ Szerző az ilyen módú kettéválasztásnak nem barátja, hanem álláspontját e szavakban fejezi ki: az a mi vallásban formális, törvényszerű, történetileg felfogandó erkölcsi, katolikus, az iskolába, az a mi a vallásnak benső hitéletet képező része, a konfirmatiói oktatásba való. Ez azonban nem zárja ki, sőt kívánatosná teszi azt is hogy a népiskola vallás-tanítója is igyekezzék hitéletet ébreszteni. A mi már most a tanítás idejét illeti, Thümmel utal Rein jénai tanár iskolájára, a ki a gyermekeknek egészen a 10. évtikig semmiféle vallásos oktatást nem enged adni, hanem mesékkel tartja őket. Thümmel ezt, teljes joggal helytelennek tartja, mert az ó- és újtestamentumi történetek és példázatok mesészerű voltak mellett még a vallás-erkölcsi nevelésre is egészen alkalmasak. Hanem azt ő is hangsúlyozza, hogy a történeteket alaposan meg kell válogatni. Így pl. Isak feláldozását vagy Jakab és Ezsau történetét ki kell zárni a tanításból. Viszont pl. a teremtés és az özönvíz története, mert soha történet nem volt, a konfirmatiói oktatás körébe tartozik, a hol kellőképp értékesíthető. A tiz paraucсот is idehozna, és pedig a hegyi beszéddel világítva meg. A történeti oktatás számára pedig ott volna még Jézus élete

és az első keresztyén gyülekezet ismertetése. De bevonná még ide az u. n. bevezető kérdéseket is, hogy a nép azt a bibliát a maga teljes történeti értékében ismerje meg. — A konfirmatiói oktatás számára maradna meg elsőbb is az egész hittan, mert a hitnek nem az állami iskola a helye, hanem a keresztyén gyülekezet zárt köre. Hasonlóképp idetartozik az imádság is. De nagy veszedelemnek tartja Thümmel azt, hogy a konfirmáció szép ünnepe lassanként a selyemruhák és az ajándékok ünnepevé fajul s így bensősége kiszárad. A hol a világi túlsúlyra jutott, ott a vallásos tartalom és érték lassanként elhal. Ezért a konfirmációnak el kell pusztulnia de ép azért gondoskodjunk idején annak pótlásáról. Ez pedig nem lehet más, mint a katechumenatus, a hol a szükséges oktatást a gyülekezet szolgálatában álló könnyörülő szeretet műveiben való gyakorlás egészítené ki. Ez a katechumenatus a 15—20 évek között foglalkoztatná a keresztyén ifjúságot, s így oly nemzedéket nevelne, a mely a maga önfeláldozása révén meg tudná érteni és becsülni a Krisztus önfeláldozását. — Mindenesetre érdekes és megszivvelésére méltó gondolatokat vet fel ez a cikk Az oktatásra vonatkozó részét érdemes volna komoly megbeszélés tárgyává is tenni.

Loofs, (Halle) Die Krisis des Christenthums im zweiten Jahrhundert czimen a 7-ik füzetben azt fejtegeti, hogy a keresztyén-ség sokkal nagyobb válságon ment át a második században, mint ma, s így annak szétmállásától nem kell tartanunk. Ugyanis a második században a keresztyénség már az egész római-görög világban el volt terjedve, de hivei merőben a törvényen kívüli állapotban voltak. De ez még nem veszélyeztette életét, legfőlebb csak megnehezítette terjedését. Sokkal veszedelmesebb volt a görög római műveltség behatása. Mert az bizonyos, hogy a keresztyénség alapjában teljesen zsidó jellegű volt s így merőben idegen környezetbe lépett, s abban volt rá nézve a válság, hogy ez a világ sok tekintetben nem volt még előkészülve a keresztyénség befogadására, a mint viszont a keresztyénség sem volt teljesen kész arra, hogy azt a világot áthassa. Mit értsünk azon, hogy a világ nem volt előkészülve, azt eléggé megvilágítja az, ha egyszerűen csak arra utalunk, mi mindent hozott magával az a zsidó, a ki keresztyénné lett. A keresztyénség pedig azért nem volt mindenben kész a világ meghódítására, mert a társadalmi viszonyokkal kellett előbb megalkudnia. A keresztyénség ugyanis, mint vallás nem volt a hatalmasoknak és gazdagoknak szánva. E tekintetben a társadalmi ellentétek Palestinában nem forogtak fenn úgy, mint a görög-római világban. De meg a társas- és az állami élet sem volt oly sokoldalúan fejlett a zsidóságban. Hasonlóképp nagy veszedelmet rejtett magában a keresztyénségre nézve a bölcsészet is, amely nemcsak összes képzeit, hanem még a monotheismusát is veszélyeztette. Szintén veszedelmes volt a kultus formáinak hatása is, a melynek szeretetét a pogány magával vitte a keresztyénségbe is. Mindezen tényezők akkor hatottak igazán, a mikor a keresztyénség kebelében

éltek már azok hívei és barátai. A vallási synkretizmus a keresztyénséget így közvetlenül fenyegette, s a gnózticizmusban erősen ostromolta is. Mindezekhez járultak még egyéb körülmények, mint az egyházak szervezetlensége, a szent iratok bizonytalansága, az írásmagyarítás önkényessége, a rajongók elszaporodása stb. A keresztyénség legyőzte e nagy veszedelmeket és rendezkedett külsőleg is, belsőleg is. Hogy e rendezkedés sok idegen szokást, gondolatot, intézményt is szentesített, azon nem lehet csodálkoznunk. Ma sok tekintetben hasonló a keresztyénség helyzete. Most is egy új kultúrával kell leszámolnia. Csakhogy a mai leszámolást nagyon megnehezíti az a körülmény, hogy most az a kultúra nem idegen és pogány, hanem keresztyén kultúra. A protestanizmusban, ha nem az első századok dogmatörténeti eredményeire, hanem az evangéliumra támaszkodik, meg van az erő és a képesség, hogy most is győzedelmesen megállja a helyét. S ebben igaza is van.

Loofs Fr. (Halle) a nyolczadik számban „*Was soll uns leiten bei unserer Stellungnahme im praktisch-kirchlichen Leben?*“ czimen egy prédikációt is közöl, a melyet 1904. július 17-én egy akadémián istentiszteleten tartott. A beszédről érdemes megemlékezni azért, mert a beszéd szempontja és gondolatmenete mindenkép megszívlelésre méltó. A beszéd alapjául Acta 5, ³⁴⁻⁴², Gamaliel bölcs tanácsa szolgál. A feltett kérdésre pedig így adja meg a feleletet: a textus alapján, hogy vezessen 1. a kegyesség iránt való kegyelet, 2. az embertársak iránt érzett szeretet, 3. az úrnak tartozó hűség. Helyes és bölcs szempontok.

Az úrvacsorai kehely kérdése, a mint azt e folyóirat 6. és 8. számában olvassuk, még mindig heves viták tárgya. A kérdés veleje az, egy közös kehely legyen-e, vagy pedig mindenkinek meg legyen a maga külön kelyhe? Ezt a kérdést a dánok és svédok vetették fel. A szigorú lutheranusok erősen tiltakoznak a külön kehely ellen, mire a szerkesztő emlékezteti őket, hogy az egyes ostya a kenyértörés helyett egészen párhuzamosa a külön kehelynek. A kehely-kérdés nem a hitnek, hanem egy szertartási szokásnak a kérdése. Az egész ügyet a higienikus érdek hozta felszínre. Ez a szempont pedig nem új, mert már a konstanciái zsinaton is ezzel érveltek a kehely ellen, s a 18. században e tárgyban Jénában disputát is tartottak. Hogy a lelkészek fel vannak jogosítva hátra-szorítani azokat, kiknek szája beteg, az a bajt meg nem szünteti, mert sok veszélyes betegségnek nincs látható külső jele. Ehhez járul az aesthetikai szempont, melyre sok példát hoz fel a szerző, s melyből folyólag sokan vagy elmaradnak az úrvacsorától, vagy privatim élvezik azt. Minthogy pedig sok gyülekezetben 2—3 kehelyből adják az úrvacsorát és így az egyetlen közös kehelylyel szakítottak, hát akár 30 kehelyből is oszthatják azt. Ámde a külön kehely behozatalának nagy akadálya nemcsak az, hogy sokan ezzel az úrvacsora szentségét megsértve látják, hanem az is, hogy csakis fakultatívva lehetne tenni és nem kötelezővé. Aztán az is baj, hogy

a külön kelyhet jóformán kizárólag csak az úri nép kívánja és használná. Az is nehéz kérdés, hogy mindenki magával hozza-e a kelyhet, vagy a templomban kapjon? Sok hasonló részletkérdés, sőt magának az úrvacsorázásnak a formája is megoldásra várna még, ha a külön kehely használata divatba jönne. Ezért a fejtegetés végső eredménye az, hogy egyelőre nincs komoly ok a rítus megváltoztatására.

A 8. számban Kawerau professor szól a dologhoz abból az alkalomból, hogy Spitta strassburgi tanár legutóbb e tárgyban kiadott munkájában az ő szokásos merész hypothesise szerint azt állította, hogy Jézus sem közös pohárból itatta tanítványait s az „ígyatok ebből mindnyájan“ nem a kehelyre, hanem a borra vonatkozott. Kawerau ezzel szemben a zsidó húsvéti szokásra hivatkozva, tagadja, hogy a tanítványok külön poharat használtak volna. Spitta szellemeskedésének nincs történeti alapja.

Közli: *Raffay Sándor.*

Könyvismertetés.

V. *Oosterzee-Kenessey, Pathmosi hangok.* Kolozsvár 1904. Theologus kör kiadása. VI. 167. Ára 2 kor. 40 fil. — *Könyves Tóth Kálmán, A hit temploma* (új folyam) I. Egyházi beszédek. Részben Spurgeon, Decoppet, Talmage nyomán. Budapest. Kókai L. kiadása. 1904. 158. Ára 3 kor. — *Szalóczy Pál, Egyházi beszédek Bersiertől.* Jogositott magyar kiadás. I. Budapest. Kókai L. kiadása. 1904. VII. 192. Ára 4 kor. — *Papp Károly, Keresztelési és esketési beszédek.* (Függelékül eskü, imádságok, megáldások, úri imádság) Palmer „Casual-Reden“ nyomán. Budapest. Kókai L. kiadása. 1902. 70. Ára 1 kor. 20 fil. — *Szentimrey József, Egyházi beszédek.* Beregszász. 1903. Szerző tulajdona. 137. Ára 3 kor. — *Lágler Sándor és Kálmán Dezső, Protestáns Pap.* Kölesd 1903. évfolyam. — *Geduly Henrik, Evang. homiletikai folyóirat.* Nyíregyháza. 1903. évfolyam.

Miként a felsorolt munkák mutatják, az újabban nagyon elszaporodott prédikáció-irodalom termékei felett kívánunk rövid szemlét tartani. A hely korlátolt volta ép úgy, mint a szóvá teendő anyag nagysága egyaránt igazolni fogják azt az eljárást, hogy részletekbe nem bocsátkozom. Különben is a részletek aprólékos vizsgálatát teljesen fölösse teszi az a tény, hogy nincsen olyan remek beszédgyűjtemény, a melyben silány részleteket nem találhatnánk, mert hiszen emberi művek még a remek is, és viszont, nincs olyan gyarló gyűjtemény, melyben kedves, értékes részletek ne gyönyörködtetnének, mert hiszen a nyilvánosságra szánt beszédek a szerzők lelkének virágai. Ezért az általános benyomás és a gyakorlati használhatóság szempontjából kívánok a fent felsorolt művekről ítéletet mondani.

Jellemző, hogy nálunk a prédikáció irodalma oly nagyon fellendült, hogy könyv-könyv után jelenik meg e téren, mert ez annak bizonyossága, hogy a theologiai irodalomnak egyelőre csak a legkönnyebben végezhető és felhasználható ágát tudjuk felkarolni. De ez sem volna baj, ha a minőség a mennyiséggel egyenes arányban állana. Ámde sajnálattal kell megállapítanunk, hogy a „predikáló egyház“ igazi, művészi formában és emelkedett tartalommal kiváló műszónoklatokkal nem igen dicsekedhetik.

De jellemző az is, hogy, a mint azt a felsorolt munkák maguk igazolják, a beszéd gyűjtemények között alig van eredeti termék, a magyar észjárás, a magyar vérmérséklet, a magyar vallásos buzgóság terméke, hanem a túlnyomó nagyobb rész idegen szerzők műveinek fordítása avagy átdoldozása. Szomorú bizonyossága ez egyrészt a mi kényelmességünknek, hogy ne mondjam, lustaságunknak, másrészt meg az idegen szellemvilághoz való megszokott vonzódásunknak. Mindkettő olyan betegség a melylyel mennél előbb szakítunk, annál több haszna lesz belőle nemcsak önérzetünknek, hanem egyházunknak és hazánkunknak is. A magyar protestantismusban kell annyi erőnek és buzgóságnak lennie, hogy még az eszméket és a lelkesülést is nem keresi az idegenben, hanem a maga erejéből táplálkozik. Nem vagyok én ellenese a külföldi irodalomnak és evangéliumi szellemnek. Nem mondom én azt sem, hogy soha ne ültessük át nyelvünkre az idegen remekírók formában és tartalomban egyaránt értékes műveit. Nem tagadom azt sem, hogy egy-egy idegen nagy szellem termékenyítőleg hathat messze földek vezérebereire is. De az az egy bizonyos, hogy a saját erőnk elpetyhüdésével jár az idegen szellem után való egykedvű kullogás, a saját lelkivilágunk ürességének, termékenyítő erőben való megfogyatkozásának a jele az ha szinte sportszerűleg folyton csak azt keressük és követjük és kívánjuk, a mi idegen.

Az idegenhez való ezen hozzászokásnak és az ennek alapján létesült szellemi elgyengülésnek a mai prédikáció-irodalom a legszembeszökőbb bizonyítéka. Nemcsak az önálló kiadványoknak, hanem a folyóiratokban közölt beszédeknek a nagyobb része is idegen forrás után készült. Az a bizonyos „átdolgozás“ nem jelent valami túlságos sokat, mert csak néhány formális változtatásra szorítkozik. Még értékesnek kell tartanunk azt az eljárást, a mit Kenesseynél tapasztalunk, hogy az unalmasságig szó-szátyár beszédeken lehetőleg rövidít és helyes, élvezetes magyar stylusban találja fel az idegen észjárást. De már az észjárás idegenségén ő sem változtathat. Hogy pedig az nem a miénk, elég csak egyetlen beszédet elolvasni, hogy erről meggyőződjünk. De ép ezért csakis irodalmi jelentősége van az Oosterzee beszédei lefordításának, illetőleg átdolgozásának. Mert a gyakorló pap ezekből hangulatnál egyebet nem igen meríthet. Egész terjedelmében egyetlenegy sem mondhat el senki, beosztását egyiknek sem lehet használni, legfőlebb hát arra való, hogy a vasárnapi beszédjére készülő lelkész hétfőn vagy kedden olvassassa el Oosterzee beszédeit és merítsen belőlük hangulatot. S ebben van az idegen beszéd-irodalomnak reánk közvetlen jelentősége és értéke. S ebből a szempontból Kenessey nem végzett fölös munkát, mikor Oosterzee beszédeit rövidítve magyarban is hozzáférhetővé tette.

Szintén idegen forrásból meritett Könyves Tóth Kálmán is, mikor a hit temploma új folyamát megindítva, leginkább angol szerzőket szólaltat meg. A hit temploma cz. vállalatnak első folyamát talán mindenki ismeri s talán mindenki elismeri azt is, hogy sokszor

igazán hasznos segítő társ tud lenni a beszédek készítésénél. K. T. K. most is kedves és hasznos munkát végzett, a mikor az új folyam I. kötetében 23 szép beszédet közölt. Ezek a beszédek nemcsak mostani formájukban alkalmasok a változatlan felhasználásra, hanem különösen is alkalmasak a gondolatébresztésre. Tetszetősebbek, vonzóbbak is, mint a német beszédek szoktak lenni. mert az angol és a francia gondolkodás módja a magyarral sokkalta inkább rokon, mint a német.

Francia szerző munkáit fordította le s tette a magyar lelkészeknek hozzáférhetővé Szalóczy Pál, ki Bersier 21 beszédét adta ki egy elsőnek jelzett kötetben. Míg az előbbi munka eleven, kedves, olvasmánynak is szórakoztató és kellemes, addig ez már nehézkes, nagy lélegzetű, igazi templom beszédgyűjtemény. A beszédek gondolatmenete mindig vonzó, eredeti, mélyen járó és tanulságos, de a forma sokszor fárasztó és döcögős. Mégis azt kell mondanom, hogy Szalóczy Pál helyesen cselekedett, a mikor Bersier beszédeit magyarul megszólaltatta. Hogy a nyelvezete itt-ott nehézkes, azt annak kell betudnunk, hogy miként ő maga mondja, a túlságos hosszú beszédek rövidítgetni volt kénytelen. Azt pedig mindnyájan tudjuk, hogy ez a munka sokszor a stylus simaságának a rovására megy.

Papp Károly tiszta-inokai ref. lelkész német szerzők után dolgozott. Előszavában azt mondja, hogy oly módon dolgozta át a német eredeti fogalmazványokat, hogy azokból csak egy két eszme maradt meg, míg a nyelvezet egészen a maga sajátja. Célja pedig „egy-két igaz könynek fakasztása, egy két kérges szív meglágyítása“ volt. A mi az első dolgot illeti, ki kell jelentenem, hogy Papp Károlynak csinos, változatos nyelvezet áll rendelkezésére, de az az egy bizonyos, hogy az alkalomhoz mért és szükséges gondolatokban már sokkal fogyatékosabb. A kilencz keresztelési beszéd között alig kettőben van a kereszttségnek roppant jelentősége kidomborítva, míg a többi csak ötletes toaszt-féle jellemű. A közölt imádságok sem emelkednek fölül a közönségesség színvonalán. Egy egyetlen beszéd van az egyházkelés alkalmára is. Miért csak egy? S miért van annak homlokára téve, hogy oly esetre való, mikor az anya felgyógyult? És miért nincs az egész beszédben egyetlen utalás sem a szülőnek gyermeke iránt való kötelességére? Az ilyen beszédek nem igen alkalmasak arra, hogy az egyházkelés régi szép szokását a néppel megszerettessék. Mert sajnós, hogy e szokás lassanként kivész, a minek egyik főoka az is, hogy a papnak is idegenkednek az egyházkeléstől. Pedig a vallásos lélek ihletett buzgólkodásának és a hivekre való hatásnak egyik igen kedves és kedvező alkalma ez. Érdemül tudom be Papp Károlynak, hogy erre az esetre is gondolt, mert az már nem az ő hibája, hogy olyan gyarló beszédet talált forrásában. Sokkal kedvezőbb benyomást tesznek az olvasóra az esketési beszédek, melyekből 25 darabot közöl a kiadó. Némelyike igazán szép és emelkedett és csaknem mind alkalmas arra, hogy ötleteket ébreszsen, gondolatokat keltsen. Néhány imádság és áldás teszi hasznossá a kis füzetkét, melyet olcsósága is ajánl.

Eredeti munkákat tartalmaz Szentimrey József könyve, melyben 20 beszédet találunk. A tárgya megválasztásában változatos, kidolgozásában eredeti, magyaros, könnyen érthető. De a könnyű megértés miatt sokszor közönséges, vagy legalább nem mindig választékos. Baj az is, hogy sokszor nem következetes a helyes írásban, hanyag a pontozásban, felszínes a stilizálásban. De ezek külső hiányok, a melyeket könnyen feledtetne a gondolat bősége, a megfigyelés eredetisége, a szellem szípkázó elevensége. Ámde ezeket a belső kellékeket sem találjuk fel minden beszédben, a melyekről általában azt mondhatjuk el, hogy a közönséges színvonalon fölül nem igen emelkednek. Jó falusi prédikációk, s ha ilyeneket akart közölni a szerzőjük, akkor célját elérte és nem nyújtott többet, mint a mennyit ígért. Az bizonyos, hogy a ki olvasgatja e beszédekét, nem lepődik meg sehol eredeti s merész fordulatok miatt, de viszont nem is botránkozik meg sehol, de sőt az evangéliumi jézusi szellem egyszerű megnyilatkozását találja mindenütt. S ma nap már ez is nyereségszámba megy.

Még két protestáns folyóiratról kell megemlékeznem rövidesen. Az egyik a vén „Protestáns Pap“ a másik az ifjú „Evang. Homiletikai Folyóirat.“ Lehet, hogy az öröklött konservatív hajlandóságnak is van benne némi része, nem tudom, de azt hiszem, sokkalta inkább az igazság érzete mondatja velem azt, hogy sokkal jobb a régi, mint az új. A Prot. Pap a hazai két protestáns egyház gyakorlati téren irodalmilag működő lelkészeit igyekszik tömöríteni, míg az Evang. Homiletikai Folyóirat csakis az ág. h. evang. lelkészeknek találkozó helyéül kíván szolgálni. Amabban már csak e miatt is nagyobb a szabadság, emebben nagyobb a megkötöttség. E megkötöttséget fokozza az, hogy az evang. egyházban szokásos perikopa-rendszer kereteiben mozog az irodalmi működése. Mire jó ez? tudják talán azok, a kik tartják. Szerintem szükségtelen és helytelen szokás. De ez csak a forma kérdése. A fődolog pedig a tartalom. Sajnos azonban, hogy e tekintetben teljes elismeréssel egyik folyóiratról sem emlékezhetem meg. A Prot. Pap sokszor igen gyenge dolgokat is közöl, de az bizonyos, hogy semmivel sem közöl gyengébbeket mint a Homil. Folyóirat. Hogy miért alapították meg ezt a folyóiratot, ha előbb kiváló írói gárdáról nem gondoskodtak, szinte érthetetlen. A három évfolyam, a melyet eddig ez a folyóirat átélt, azt bizonyítja, hogy a magyar ág. h. evang. egyházi beszédiróladalom még csak a kezdet kezdetén van. Néhány érettebb, tartalmasabb, formásabb beszédet kivéve, egészében véve igen közönséges beszédekét közölt. És miért Homiletikai Folyóirat ennek a neve, ha homiletikai termékeket ugyan közöl, de homiletikai kérdéseket soha fel nem vet, homiletikai értekezéseket soha nem közöl? Pedig csak ezek tennék azt az irodalmi vállalatot szakfolyóirattá. A szigorú ítéllettel azonban nem ellenséges érzületnek, hanem meleg érdeklődésnek kívántam kifejezést adni, hogy a jótollú jeles szerkesztő nagyobb gondot és súlyt fektessen ezután a folyóirat erősítésére és felvirá-

goztatására. A Prot. Pap pedig ne hagyja el magát, ne haladjon az elaggás útján, mert néha-néha megjelenő vezércikkeivel, a jogi dolgokra vonatkozó közleményeivel s nem ritkán jeles eredeti beszédeivel még most is nélkülözhetetlen és hasznos vállalat.

Pestmegyei.

Lincke K. F. A. (Gymnasialprofessor in Jena) *Jésus in Kapernaum.* Ein Versuch zur Erklärung des Markus Evangeliums. Tübingen und Leipzig. Mohr. 1904. 44. Ára 1 Mk.

E kis munkácska a modern theologiai iskola egyik jellemző terméke. Annak az iskolának, a mely szerint a keresztyénség vallásvegytülés útján jött létre. — Voltakép az a munka célja, hogy Jézus kapernaumi legelső szereplésének igazi jelentőségét kimutassa. Szerzőnk szerint a keresztyénség bölcsője nem Judea, hanem Galilea, nem Jeruzsálem, hanem Kapernaum. Munkája kezdetén mindjárt Kapernaumról szól a szerző történeti, földrajzi és néprajzi tekintetből. Azután a három első evangélium kezdetének összehasonlítására tér rá. Vitatja, hogy az első, a Márk evangéliumának a kezdetén, nem a mai formájában, hanem az eredeti munkában három dolog domborodott ki: 1. a Jézus fellépésének időpontja, 2. a fellépés helye és az első tanítványok elhívása, 3. a kapernaumi disputa. Ennek igazolására hivatkozik Markion evangéliumára is. Könyve főkép a kapernaumi első fellépéssel foglalkozik. Tagadja, hogy Lukács amaz adatának, mely szerint Jézus legelőször a názárethi templomban lépett fel, történeti alapja volna. Ezt már az is megdönti, mert ott a názárethiek maguk hivatkoznak arra, hogy tegyen köztük is olyan csudákat, mit tett Kapernaumban. A kapernaumi szereplés tehát a názárethit megelőzte. Így hát Jézus legelső nyilvános messiási szereplésének Kapernaum a színtere. Ide már a tanítványokkal ment, s szerzőnk szerint, formális disputára gyűltek oda össze a jeruzsálemi írástudók és farizeusok. Ezt az állítást azonban az író túlhajtásának kell mondanunk, mert ennek Márkban semmiféle támasza nincs, s mert tudvalévő dolog, hogy írástudók és farizeusok nemcsak Jeruzsálemben voltak, hanem Palestina minden részében. A kapernaumi események közt a legfontosabb, szerzőnk szerint, az, hogy Jézus itt lépett fel első ízben az „új tan“-nal, a melyért mindjárt kemény vitát is folytatott. Szerzőnk szerint az új tan egyes részeit Márk későbbi fejezeteiben találjuk meg, nevezetesen 2, 21. 27. 22 3, 4. képezték a disputa főbb pontjait. Azt hiszem azonban, hogy ezek kiválasztásánál szerzőnk ép oly önkényes, mint azon állításában, hogy Kapernaumban formális hivatalos disputára gyülekeztek össze ez alkalommal a zsinagógában, s hogy „Jézus Kapernaumban tiltakozott a zsidóság száraz, szeretetlen törvényszerűsége ellen,“ s hogy ez alkalommal győződtek meg az első tanítványok arról, hogy Jézus csakugyan Istenek egy új tan hirdetésére küldött megbízottja. — Jellemző, hogy szerzőnk még a hegyi beszédre is kitérve, azt állítja,

hogy azt Máté a Didachéból, Salamon Bölcseségéből és Epiktet stoikus bölcsésznek a morálról írt könyvecskéjéből alkotta meg és különösen azon célból adta azt Jézus szájába, hogy ezeket a nézeteket ily módon szentesítse és a keresztyénség előtt hitelesítse. Hasonló hypothetikus szerzőnk azon mondása is, hogy a János evangéliumának, vagy az alexandriai Apollos a szerzője, vagy pedig az ephезusi János-féle iskola valamely más tagjától származik az. Miként a hegyi beszédet, úgy az evangéliumok előtörténetének sok más alkotórészét is mindenféle, a keresztyénség körén kívül eső adatra, elbeszélésre vagy eseményre viszi vissza és így a legújabb theologiai iskola szellemében gyártja hypothesisait. — Véleményem szerint e munka a theologiai tudományra nézve igen könnyen nélkülözhető, s nincs benne egyetlen adat, szempont vagy gondolat, a melyet a tudomány szempontjából nyereségnek, vagy előhaladásnak mondhatnánk.

Raffay Sándor.

Szives tudomásul!

Sajnálattal hívjuk fel olvasóink becses figyelmét arra a kellemetlen körülményre, hogy a 21. és 22. iven a lapszámozás el van hibázva, s így 213—244 helyett **313—344** olvasandó. —

Olvasóinkhoz és Barátainkhoz!

A „Theologiai Szaklap” Isten segítségével átküzdötte immár a kezdet nehézségeinek legterhesebb részét s a deczemberi számmal a harmadik évfolyamot kezdi meg. Miként a második, úgy a harmadik évfolyam is öt számból fog állani. Így csakugyan sikerül majd a polgári év szerint való beosztásra térni, a minek lehetővé tételéért első sorban a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságot illeti a köszönet.

A lefolyt két esztendő sok értékes tapasztalattal gazdagított bennünket. Ezeket a tapasztalatokat folyóiratunk erősítése érdekében felhasználni nem késlekedünk. A lelkész urakat különösen is érdekelni fogja, hogy a gyakorlati teologia kérdéseinek szakszerű tárgyalására kiváló szakférfiak vállalkoztak. Más téren is sok új erővel gazdagodik és erősödik az a kis irói gárda, a mely Szaklapunk köré eddig csoportosult.

Új programot adni nincs okunk, mert meg vagyunk arról győződve, hogy helyes irányba indultunk. Hisszük is, hogy eddigi munkálkodásunkkal tanúbizonyságát adtuk annak, hogy céljaink biztos tudatával, a tárgy igaz szeretetével és a foglalkozásban való erős lelkesedéssel visszük felvett munkánkat. S hisszük azt is, hogy az önálló kutatásokon alapuló s magyar észjárással művelt magyar theologiai irodalom és tudomány megerősödéséhez és fejlesztéséhez Szaklapunk nemcsak nagy mértékben hozzájárul, de sőt ennek az eléréséhez nélkülözhetlen tényezőnek bizonyul.

Az őskeresztyénség életének és irodalmának kutatása és megismertetése, valamint a magyar protestáns irodalomtörténet

szakszerű művelése ezután különös gondoskodásunk tárgya lesz. Hasonlóképp élénk figyelemmel fogjuk kísélni a külföldi tudományos theologiai irodalmat. Lapszemléinkben minden nevezetesebb külföldi közleményről megemlékezünk, feltárván, hogy a szakember mit, hol talál, de egyúttal tájékoztatván arról is, vajjon nyer-e valamit, vagy nem? A könyvismertetést is tovább folytatjuk, s hogy ott a magyar theologiai irodalom teljes képét adhassuk, ez őton is kérjük hazai íróinkat, hogy munkáikat a szerkesztőségnek ismertetés végett beküldeni sziveskedjenek.

A „Theologiai Szaklap“ ezután is negyedévenként és öt íves füzetekben fog megjelenni.

Az előfizetés is a régi marad: önálló keresetűeknek évi 6 korona, theologus ifjaknak évi 4 korona. Az előfizetést kérjük legkésőbb az első szám vétele után, de mindenkor egy összegben Raffay Sándor theol. akad. tanár czímére Pozsonyba küldeni.

Kérjük a theologiai tudománynak, s különösen is a magyar theologiai irodalomnak minden barátját; kérjük előkelő s vagyonosabb világi urainkat; kérjük a theologus ifjúságot is, hogy ez egyetlen magyar tudományos theologiai Szaklapot felkarolni s anyagilag és szellemileg egyaránt támogatni sziveskedjenek.

Pozsonyban, 1904, szeptember 1-én.

A szerkesztőség.



A „Theologiai Szaklap“-ra előfizettek.

I. évfolyamra: Ágoston Sándor theol. Budapest. — Evang. egyház Révkomárom. — Horemész Pál theol. Pozsony. — Jónás András theol. Pozsony. — Konyáry Elemér theol. Pozsony. — Wurm Mátyás theol. Pozsony. —

II. évfolyamra: Antal Géza dr. theol. tanár Pápa. — Adamis Gyula theol. Pozsony. — Dr. Baltik Frigyes püspök Balassagyarmat. — Bachát Dániel ev. esp. Budapest. — Boór Péter theol. Pozsony. — Bázlik Mihály theol. Pozsony. — Bujna Iván theol. Pozsony. — Bajnák Pál theol. Pozsony. — Bogvay Aladár theol. Pozsony. — Beyer Theofil ev. lk. Kőszeg. — Csizmadia Lajos theol. tanár Pápa. — Czuppon Sándor ev. esp. Kővágó-Eörs. — Czinkóczki János ev. lk. Girált. — Dienes Gyula theol. Pozsony. — Evang. egyház Révkomárom. — Evang. egyház Nagyszombat. — Ev. ref. egyház Szászváros. — Földváry Jenő rf. lk. Daruvár. — Fazekas Gyula vallástanár Karczag. — Gaál Gábor theol. Pozsony. — Gáncs Zoltán theol. Pozsony. — Hüttl Ármin theol. Pozsony. — Hetvényi Lajos vallástanár Sopron. — Halwax Gusztáv theol. Pozsony. — Horemusz Pál theol. Pozsony. — Jausz Vilmos theol. tanár Sopron. — Jónás András theol. Pozsony. — Kirchknopf Ede theol. Pozsony. — Klačár Vilmos theol. Pozsony. — Konyáry Elemér theol. Pozsony. — Lehoczky Géza ev. s. lk. Uhorszka. — Laczkó Pál theol. Pozsony. — Motyovszky Pál theol. Eperjes. — Magyar Géza theol. Sopron. — Mády Lajos rf. esp. Újpest. — Martis János th. ol. Pozsony. — Majlarik Pál theol. Pozsony. — Molnár István rf. s. lk. Nagy-Kálló. — Németh Géza theol. Sopron. — Nagy Dezső dr. ügyvéd Budapest. — Neumann Gyula theol. Pozsony. — B. Pap István rf. lk. Újsóvár. — Pajkoss Endre rf. lk. Beszter. — Payr Sándor theol. tanár Sopron. — Peressényi Samu theol. Pozsony. — Rátz Vilmos theol. Pozsony. — Sárkány Sámuel püspök Pilis. — Schönwiesner Kálmán ev. lk. Pozsony-Szt György. — Somogyi József rf. lk. Dombrád. — Schrödl József theol. Sopron. — Szeremli Sámuel rf. lk. Hódmezővásárhely. — Szűcs Gábor theol. Pozsony. — Szimonidesz Lajos theol. Pozsony. — Szalay Mihály theol. Sopron. — Szikora Mihály theol. Pozsony. — Thury Etele theol. tanár Pápa. — Theol. fakultás Kolozsvár. — Törtély Lajos theol. Pozsony. — Vásárhelyi Boldizsár rf. lk. Deés. — Wolf József theol. Pozsony. — Wurm Mátyás theol. Pozsony. — Wrabel Vilmos theol. Pozsony. — Zsilinszky Mihály dr. államtitkár Budapest. —

Az előfizetés mindenkor egy összegben küldendő be. A folyóiratra vonatkozó mindennemű közlemény és küldemény *Raffay Sándor* theol. akadémikus tanárhoz Pozsonyba küldendő.

A theologiai tudomány barátait tisztelettel kérjük, hogy vállalkozásunkat anyagi és szellemi támogatásban részesíteni és szíves felkarolásra ajánlani kegyeskedjenek.