

M. Aur. Cassiodorius Senator isagogikai gyűjteménye. Aurelius Augustinus: de Doctrina Christiana cz. műve, exegetikai munkásságának rövid áttekintésével.

Idősi sorrendben ezt említi Cassiodorius másodlik helyen az Inst. div. litt. X.-ben összefoglalt introductores között. Ezzel akarok itt részletesebben foglalkozni,¹⁾ különösen a mi ránk nézve fontos, tartalmi szempontból. A De doctr. Chr. nem épen idősi, de tárgyi szempontból megnyitója, bevezetője Aug. exegetikai munkásságának, amennyiben itt vannak kifejtve azok a hermeneutikai elvek, melyek írásmagyarázatát irányították. A mű Augustinus fénykorának terméke, már mint hippói püspök kezdte meg körülbelül 397-ben, de csak a III. 25-ig jutott el s a többit csak élete vége felé adta hozzá, körülbelül 426-ban, mikor művei átnézése közben ehhez a befejezetlenhez jutott.²⁾ Tárgyalásunk

¹⁾ Tételünk zárt köre, nemkülömben Aug. biographiájának s forrásainak ismert, vagy legalább könnyen hozzáférhető volta felment engem itt a részletes élet- és jellemrajz írásának kötelessége alól. Egy író sincs az ó-korban, kinek élete és munkássága oly eredeti és gazdag forrásokból volna ismeretes és annyira fel volna dolgozva mint az övé. A *Confessiones* I—X. őszinte vallomásai (400 körül), levelei, a *Retractationes*-ben (426—7 körül) irodalmi műveinek időrendi sorban való átnézése, a hibáknak, vagy hiányoknak javítása, pótlása (mi ma az újabb kiadásban történik), Possidiusnak, tanítványának és barátjának róla írt bő életrajza, munkáinak jegyzékével, (432 körül), Gennadiusnak szintelen és hiányos feljegyzése (De vir. ill. 39. c. az 5. sz. végén) bőséges anyagot nyújtanak az életrajzokhoz, melyek a kiadásokhoz csatolva, vagy irodalomtörténeti, egyháztörténeti művekben, patológiákban, vagy épen önállóan is igen nagy számban forognak közkézen. A szövegkiadások közül a bencések (e congregatione S. Mauri) antwerpeni, 1700-ban megjelent s Bruder K. H-nak ennek alapján készült editióját (Lipcse, 1883.) használtam.

²⁾ Mi okból maradt annyi ideig befejezetlen, nem mondja meg, de kitalálhatjuk: hitvitái miatt. A *Retract.* II. 4-ben ő maga így nyilatkozik e műről: *Libros De doctrina Christiana cum imperfectos comperissem, perficere malui, quam eis sic relictis ad alia retractanda transire. Complevi ergo tertium, qui scriptus fuerat usque ad eum locum, ubi commemoratum est ex evangelio testimonium de muliere, quae abscondit fermentum in tribus mensuris farinae. . . . Addidi etiam novissimum librum et quatuor libris opus illud implevi, quorum primi tres adjuvant Scripturae intelligentur, quartus autem quomodo, quae intelligentur, proferenda sint.*

csak az I—III. könyvre terjed ki, melyekben a szentírás értelmének megtalálásáról, a *modus inveniendi*-ről szól, míg a IV. könyv, melynek tárgya a *modus proferendi*, a megtalált értelem gyakorlati alkalmazása, a homiletika körébe vág. Még e hátról is tulajdonképen csak a II. III. és az I. vége tartozik ránk, mert az I. könyv túlnyomó része általános dogmatikai és morális tételeket fejteget, melyeknek szempontjai alá helyezi a következő hermeneutikai elveket.

Rövid prologusában utal a szentírás tárgyalására vonatkozó szabályok fontosságára, mely az olvasás megkönnyítésében és a rejtélyek megfejtésében való segítségben áll. Megfelel az esetleges calumniatoroknak. Azoknak, kik nem értik meg szabályait, azt feleli, hogy ő nem tehet arról, hogy ha nekik a holdat, vagy egy csillagot mutat ujjával, még az ujját sem képesek látni. Azoknak, kik szabályait megértik ugyan, de a szentírás magyarázására alkalmazni nem tudják, azt feleli, hogy ő arról sem tehet, ha ezek csak az ujját képesek látni, a vele mutatott csillagot pedig nem. Végül azoknak, kik ily szabályok nélkül, mintegy *inspiratio* segítségével jutottak el a szentírás megértésére (vagy esetleg csak azt hiszik, hogy eljutottak) s ezért ezeket szükségteleneknek tartják, azt feleli, hogy örüljenek az Isten e nagy ajándékának, de azért ne higgyék, hogy ez mindenkivel úgy történik, vagy hogy az emberek és iratok segítségével. A nyelveket is ezek által tanuljuk, bár az apostolok a lélek közléséből vették. Mózes, Pál, Cornelius, a szerezsen eunuch mind emberekhez utasítottak. Kevélység és irigység nélkül adja és vegye tehát tanító és tanítvány e tudományt. Ezért szükségesek e szabályok, melyek birtokában az olvasó más intellectort nem keres, hanem az elrejtett értelemre maga is eljuthat, vagy legalább valami fonák értelmezés absurditásába nem esik. Erre a mű átolvasása után én is azt mondhatom, a mit Aug. mondott fentebb Tyconius reguláira: túlbecsüli értéküket.

Az *első* könyv a fentebb adott felosztás szerinti első csoportot (I. II. III. k.) ismét tagolja: *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur*. Res-nek nevezi azokat a dolgokat, melyek nem valaminek a jelölésére használtak. A hit és morál tárgyait érti alattuk. Ezekről szól az I. könyv, míg a II. III. a jelekről. Minden jel (*signum*) valami dolog is, de nem minden dolog (*res*) jel is. Vannak olyan dolgok, melyek más dolgoknak jelei is lehetnek. Vannak azonban olyan jelek, melyeknek egész használata a jelölésben áll, minők pl. a szavak. Senki sem használ szavakat, hacsak valaminek jelölése végett nem. Ebből kiviláglik, mit nevezek jeleknek (*signa*); azokat a dolgokat t. i., melyek valaminek jelölésére szolgálnak.

E különbségtétel után a *res* (dolgok) tárgyalására tér át, melyeket minéműségük szerint részint élvezni, részint csak használni kell. Az előbbiek magukban boldoggá teszik az embert, tehát céljuk önmagukban van, az utóbbiak csak eszközök erre. Feleszerelésük a célt megghiúsítja. Négy dolog van, mondja, a mit szeretni kell: unum, quod supra nos est (Isten), alterum, quod nos sumus, tertium, quod juxta nos est (felebarát), quartum, quod infra nos est (testünk). A 2-ikre és 4-ikre nem kell külön parancsolatot adni, (bár a Mt. 22, 39.-ben ez is megadatott,) mert az ember természet-től fogva szereti magát és testét. Csak ne önmagáért szeresse, hanem Istenért, kiből létének célja van, melynek érdekében magát nem élvezni (frui), hanem csak eszközül használni (uti) kell. — De annál inkább kell az első és harmadik dolog szeretésére inteni az embereket. Isten és felebarátaink szeretését az Úr a legfőbb dolognak jelentette ki. (Mt. 22, 37 39.) Csakhogy felebarátainkat sem önmagukért, hanem Istenért kell szeretnünk. A felebarátok közé, abból az elvből indulva ki, hogy mind a ki nyújtja, mind a ki kapja a segítséget, felebarát, odasorolja az angyalokat is, kik velünk sok jót tesznek. Sőt „et ipse Deus et Dominus noster proximum se nostrum dici voluit.“ Mert az utóbbi magát is jelöli a Luk. 10, 33. s köv.-ben, Isten pedig könyörületességet mutat irántunk a maga jóságáért, mi pedig egymás iránt az ő jóságáért, azaz ő könyörül rajtunk, hogy őt élvezzük, mi pedig egymáson könyörülünk, hogy őt élvezhessük.

Mert szeretetünk egyetlen tárgya, a kit élveznünk (frui) kell, csak Isten. Minden mással csak élni (uti) kell, szeretni pedig csak őt. A felebarátaink iránti szeretet is abban tetőzik, ha őket Isten szeretetére vezetjük. És pedig nemcsak mint unitast kell élveznünk, hanem mint trinitast is.¹⁾

Ez tehát a legfőbb és egyetlen dolog, melyet szeretni és élvezni kell. Isten is szeret minket, de nem élvezhet, mert nem szorul a mi javainkra, melyek benne foglaltatnak, vagy tőle származnak. Tehát csak él velünk, eszközül használ minket.

¹⁾ Aug. e néhány sora a szentháromság patrisztikai értelmezésére nézve locus classicusnak tekinthető. „Ez a háromság: egy az Isten, a kitől minden, a ki által minden, a kiből minden. (Róm. 11, 36.) Tehát Atya, Fiú és Szentlélek, és ezek mindegyike isten és együtt mindnyájan egy isten; és ezek mindegyike teljes substantia és együtt mindnyájan egy substantia. Az Atya sem nem Fiú, sem nem Szentlélek; a Fiú sem nem Atya, sem nem Szentlélek; a Szentlélek sem nem Atya, sem nem Fiú; hanem az Atya csak atya, a Fiú csak fiú, a Szentlélek csak szentlélek. Ugyanaz az örökkévalósága van mind a háromnak, ugyanaz a változhatatlansága, ugyanaz a felsége, ugyanaz a hatalma. Az Atyában az egység (unitas), a Fiuban az egyenlőség (aequalitas), a Szentlélekben az egységnek és egyenlőségnek egysége (unitatis aequalitatisque concordia.) És mind e három egy az Atyáért, egyenlő a Fiúért, össze van foglalva a Szentlélekért.“

E dogmatikus fejtegetések után tér át az I. könyv végén a szentírás értelmezésére vonatkozó szabályokra. Az Írás tartalma és célja szintén Isten és a felebarát szeretése. A mely interpretatio e kettős szeretet építésére szolgál, nem hazug és nem hamis, még ha téves is a szöveg szerint. Az ilyen hasonló ahhoz az utashoz, ki az útról letér, de mégis célhoz jut. Ám azért az ilyen útba kell igazítani, hogy az útról letérés megszokása által félre ne vezettség. Hittel, reménnyel és szeretettel, még pedig tiszta szívből, jó lelkiismeretből és igaz hitből származó szeretettel, (1. Tim. 1,5.) melyek birtokában nincs is szüksége az embernek az Írásokra, hacsak mások tanítása végett nem, fogjon mindenki a szentírás tárgyalásához. Ezért szólott annyit a hit dolgairól, melyek után a jelekre tér át.

II. könyv. A jelek (signa), melyekről ezután szó lesz, kétfélék: *természetesek* (naturalia), melyek természetüknél fogva, tehát önkéntelenül jelölnek valamit, pl. a füst a tüzet, — s *adottak* (data), melyek az élőknek bizonyos lelki dolgok kifejezésére használt szándékos, tehát tudatos jelei más élőkhez. Itt most csak ez utóbbiak érdekelnek, mert a szentírás megértéséhez csak ezek tartoznak. És pedig közöttük is, melyek vagy a szemre, vagy a fülre tartoznak, a többi érzékszervre kevés, főként a szavak jönnek tekintetbe, melyeket, ha kiejtetnek, a fül, ha leíratnak, (tehát egy újabb jel: az írás által) a szem fog fel. E jelek (t. i. a szavak) a babeli nyelvzavar óta minden népnél különbözők. Ezért terjedt el egy nyelvből kiindulva, különböző nyelveken a fordítások által a szentírás is „melyet olvasva (a népek) semmi egyebet nem kívánnak, mint azoknak gondolatait és akaratát megtalálni, a kik írták, és azok által Isten akaratát, mely szerint szóltak az ilyen emberek, mint hiszszük.“ Szabatos és igaz meghatározása a szentírás olvasása és magyarázata céljának, melyet azonban a gyakorlatban Aug. maga is minduntalan szem elől téveszt.

Ámde a szentírásban sok homályos és sok kétértelmű hely van,²⁾ melyeknek célját Aug. teleologikus állásponton abban találja, hogy az emberi kevélységet fáradtsággal fékezzék és az értelmet a megunástól, melyet a könnyen kitalálható dolgok iránt érez, elvonják. A szentírás megismerésében

¹⁾ Érdekes például hozza fel az Énekek-éneke 4,2-t, mely látszólag egy szép nőhöz, voltaképen azonban — szerinte — az ecclesiához intéztetik. A szentek az egyház fogai, melyek elszakítják az embereket a tévedésektől s az egyház testébe kebelezik. A megnyirt juhok a bűneiktől, mint valami gyapjútól, megszabadított emberek, kik a fürdőből, azaz a keresetségből jönnek, ikreket ellenek, azaz a szeretet ismert két parancsolatát betöltik és e szent gyümölcs termésében egy se meddő. Ez szerinte a kifejtett, de lapos értelem. Amúgy nehezebb, homályosabb, de szebb.

a bölcsesség elnyeréséig hét fokozaton kell átmennünk. Első a *timor Dei*, melylyel hozzá kell fognunk az ő akaratának megismeréséhez. Ez átvezet a szentírás iránti *pietasra*, ezen át pedig a *scientiara*, melyről most akar szólni részletesebben Aug. Ez a két főparancsolat (a szeretet két parancsolata) ellen elkövetett vétkek megismerésében áll, mely önmegalázásra, bánkódásra, Isten kegyelmére való megadásra kész, mely lelki állapot vezet át a negyedik fokra, a *fortitudora*, melyben éhezi és szomjúhossa az ember az igazságot s a múlt dolgokról az örökkévalókra fordul s eljut a *consiliumra* s képessé lesz a felebarátnak, sőt az ellenségnek szeretésére is. Ezáltal ér a hatodik fokra, a *cordis purgatoria*, mely állapotban már csak az igazságra törekszik s Istent is képes látni. E szentségi állapot vezet az utolsó, tökéletes fokra, a *sapientia*ra. Így igaz, hogy a timor Dei a sapientia kezdete.

De ezek közül, mint jelezte, a harmadik fokról, a scientiaról akar szólni. A szentírás megismerése az egésznek elolvasásával kezdődik, mely nem jelenti egyszersmind teljes megértését is. A kanonikus iratokat érti, mert a többi biztosabban fogja olvasni az ember az igazság hitével felfegyverkezve. A kánon azonban a hippói (393-ban) és karthágói zsinatnak (397-ben) Augustinus befolyása alatt hozott végzése után sem volt még végleg megállapodva. Maga Aug. is szükségesnek látja tanácsolni, hogy azokat az iratokat, melyeket minden kath. egyház elfogad, elébe kell tenni azoknak, melyeket némelyek nem fogadnak el. Ez utóbbiak közt ismét azokat, melyeket többen és tekintélyesebb egyházak fogadnak el, különösen a melyek apostoli székhelyek voltak és ap. leveleket kaptak, elébe kell tenni a kevesebb és kisebb tekintélyű egyházaktól elismerteknek. Ha pedig némelyeket többen, másokat tekintélyesebbek fogadnak el, az ilyen könyveket egyenlő tekintélyűeknek kell tartani.

Megállapítja az iratok kanonát, melyre ezt a vizsgálatot alkalmazandónak tartja. Az Ó. T. 44 könyve közt ott találjuk Tóbiást, Juditot, a Makkab. két könyvét és a salamoni iratok után Jesus Sirach neve alatt a Sapientiat és az Ecclesiasticust, viszont a Sirmak nincsenek külön említve. Az U. T. könyvei teljes számmal felsoroltatnak, apokrifusok nélkül. A sorrend azonban úgy itt, mint amott, különleges.¹⁾

¹⁾ Ennek egybevetését egyebekkel lásd Cassiod. bibl. codexinek ismeretetésénél. Mivel az egész műben jóformán csak ez az egy igazán isagogikai részlet van, szószerinti fordításban is adom, a mint következik: „Az iratoknak egész kánona e könyvekben foglaltatik: Mózes 5 könyvében, azaz a Genesisben Exodusban. Leviticusban, Numeriben, Deuteronomiumban; Jósué egy könyvében, a Birák egy könyvében; egy könyvecskében, mely Ruthnak nevezetik, mely inkább a Királyok kezdetéhez látszik tartozni; azután a Királyok négy

Ezekben a könyvekben keresik Isten akaratát, az élet- és hitregulákat a kegyesek. Első szabály itt az, hogy ez iratokat, ha még nem értjük is teljesen, már ismerjük olvasásból. Azok az említett regulák egyébiránt úgyis a világosan megírt helyekben foglaltatnak. Mikor az olvasás által a szentiratok nyelvével is megismerkedtünk, a homályosabb helyek megfejtésére kell törekedni, melyre nézve az érthető helyekből vett példák szolgálnak segítségül.

Két okból nem értjük az írásokat, ha vagy *ismeretlen*, vagy *kétes* jelekkel burkoltatnak el. A jelek (signa) pedig vagy sajátlagosak, szószerintiek (propria), vagy átvittek (translata.) Pl. ökör, ha csakugyan azt a barmot jelenti, szószerinti, ha az evangelistát jelöli az apostol értelmezése szerint, (1. Kor. 9, 9.) átvitt értelemben áll.

A *szószerinti értelmű ismeretlen* jelekkel szemben nagy segítség a nyelveknek ismerete. A héber és görög nyelvet érti, hogy az előző példányokra vissza lehessen menni, ha valami kételyt támaszt a latin fordítóknak szeretlen nagy eltérése. Vannak továbbá olyan héber szavak, melyeket vagy nem szoktak lefordítani, mert az eredeti

könyvében és a Paralipomena két könyvében, melyek nem következnek azok után, hanem mintegy oldalról kapcsolódnak s együtt haladnak. Ez a historia, mely összefüggő korokat foglal magába és a dolgoknak rendjét. Vannak mások mintegy különböző rendből, melyek sem ezzel a renddel, sem egymás közt nem függenek össze, mint Jób, Tobiás, Eszter, Judit, a Makkab. két könyve és Esdrás két könyve, melyek inkább látszanak nyomon követni azt a rendbeszedett, egész a Királyokig vagy Paralipomenáig határolt historiát. Azután a proféták, kik között Dávidé a zsoltárok egy könyve, Salamoné három: a Példabeszédek, Énekek-éneke és Ecclesiastes. Mert az a két könyv: egyik, mely Sapientianak, másik, mely Ecclesiasticusnak címeztetik, csak bizonyos hasonlóság folytán mondatik Salamonénak. Legalább következetesen állítják, hogy Jesus Sirach írta azokat. Ezek mégis mivel kiérdemelték, hogy a szentiratok közé felvétessenek, a profétái könyvek közé sorolandók. (A Retract. II. 4. ben e nézetét kiigazítja következőképen: In secundo sanc libro de auctore libri, quem plures vocant Sapientiam Salomonis, quod etiam ipsum, sicut Ecclesiasticum Jesus Sirach scripserit, non ita constare, sicut a me dictum est, postea didici, et omnino probabilius comperi non esse hunc eius libri auctorem. De hát ki? azt nem mondja meg. A szerzőre nézve lásd fentebb Cassiod. De Salomone cz. codexének tárgyalását.) A többiek azoknak könyvei, kik sajátlag profétáknak neveztetnek, a 12 profétának egy-egy könyve, melyek egymással összefüggésben, mivel sohasem választattak el, egynek vétetnek. E profétáknak nevei következők: Hóseás, Jóel, Ámós, Abdiás, Jónás, Mikeás, Náhum, Habakuk, Zofoniás, Hageus, Zakariás, Malakiás. Azután a négy nagyobb könyvű proféta: Esaiás, Jeremiás, Dániel, Ezekiel. Ezen 44 könyvben foglaltatik az Ó. T. auctoritasa. (Ez utóbbi mondathoz a Retract. II. 4. ben ezt a felesleges megjegyzést fűzi: . . . ex consuetudine, qua iam loquitur Ecclesia, vetus Testamentum appellavi. Apostolus autem non videtur appellare vetus Testamentum, nisi quod datum est in monte Sina.) (Gal. 4, 24.) Az Új pedig az evangelium 4 könyvében Máté, Márk, Lukács és János szerint, Pál apostol 14 levelében: a Róm., Kor. 2, Gal., Ef., Fil., Thess. 2, Kol., Tim. 2, Tit., Filem., Heb.; Pé. 2, Ján. 3, Jud. 1, Jak. 1 levelében; az Ap. Csel. 1 és Ján. Apok. 1 könyvében.*

szentebb tekintélyüvé vált, pl. amen, halleluja, vagy nem lehet lefordítani, minő pl. racha, mely a bosszankodónak, hosanna,¹⁾ mely az örvendőnek szava, és általában az indulatszók.

A sok eltérő fordítás mellett nem világos az értelem, a szerző gondolatától is gyakran eltér a fordító, ha hiányzik a biblia eredeti nyelveinek ismerete. Ezért szükséges a héber és görög nyelv tudása, vagy legalább valami szószzerinti fordítások. Nem mintha ez utóbbiak elégségesek volnának, de hogy kitűnjék belőlük az igazsága, vagy hibája azoknak, kik nem annyira a szavakra, mint a gondolatokra ügyeltek fordítás közben, miközben olyan szavakat és szólásmódokat is átültettek, melyek a régi írók tanúsága szerint a latin nyelvhasználatban nincsenek meg. Innen van a sok soloecismus és barbarismus, melynek a következő példákban láthatók: *Quae est terra, in qua isti insidunt super eam. . . . et quae sunt civitates, in quibus ipsi inhabitant in ipsis?* (Num. 13, 20.) *Super ipsum autem floriet* (e. h. florebit) *sanctificatio mea.* (132. zsolt. 18.)

Az ismeretlen jelekről szólva azt mondja, hogy vagy az ismeretlen szó akasztja meg az olvasót, vagy az ismeretlen kifejezés, szólásmód. Ezek, ha idegen nyelvből erednek, az ilyen nyelvű emberek megkérdezése, vagy idő és képesség birtokában az illető nyelv megtanulása vagy több fordítás egybevetése által tudhatók meg. Ha pedig saját nyelvünknek valamely szavát vagy kifejezését nem értjük, az olvasás és figyelés gyakorlása által világosodnak meg. Az ilyen szavakat és szólásmódokat jól emlékezetünkbe kell vésni, hogy akár ha jártas emberrel találkozunk, megkérdezhessük, akár ha olvasás közben bukkanunk rájuk, hol az összefüggés jobban kitünteti értelmüket, megfigyelhessük. Szótárak hiányában az ilyesmi nem is történhetett másképen. Megjegyzí végül, hogy oly nagy hatása van a szokásnak, hogy a kik a szentírás tanulmányozásában nevedtek, azok inkább a classicus auctorok nyelvét nem találják elég latinosnak, nem pedig a szentírásét. Ajánlja ismételten több fordítás összevetését, hogy a falsitas elmaradjon. A szentírás emendálását figyelmébe ajánlja a jártas olvasónak, miközben az egyfajta fordítások közül a nem emendáltak az emendáltakhoz alkalmazandók.

A fordításokról szólva azt az érdekes adatszámba menő megjegyzést teszi, hogy „qui Scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo“. Különösen eleinte, ha valami képesebb embernek kezébe került egy görög codex, azt mindjárt

¹⁾ Réika aramul = hiábavaló ember, hosianna = adj üdvöt (szerencsét)!

megkísérelte fordítani. Ez azonban nem baj, sőt inkább elősegíti a megértést, mert a homályosabb helyeknél annál több codexet lehet összevetni. E latin fordítások közt azonban legtöbbször becsüli az Italat, „nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.“ Ezt használta Aug. úgy gyakorlati, mint tudományos munkálkodásában, tehát idézeteiben is. Hieronymus fordítását csak pályája vége felé s akkor is kevésbé.

A latin fordítások szövegének emendálása az U. T.-ban az eredeti nyelvű textus, az Ó. T.-ban azonban már csak a Septuaginta fordítás alapján történjék, mely Aug. szemében akkora tekintély, hogy mellette a héber szövegre való visszamenést szükségtelenné tartja.¹⁾ Jellemző az akkori időre, hogy oly széles irodalmi műveltségű férfiú, mint Augustinus (nemkülönbben Justinus martyr, Irenaeus, Alex. Kelemen, Jerus. Cyrill, Hilarius, — Hieronymus már nem —) hitelt ad a LXX eredetére vonatkozó s annak tekintélyét fokozni hivatott mondának, mely a 70 cellában (Alexandriában) elkülönítve dolgozó 70 fordító munkájának a Szentlélek inspiratioja folytán bekövetkezett oly fokú egyezéséről beszélt, „ut os unum tot hominum fuerit.“ Sőt ha feltételeesen megengedhetőnek, hogy bárminő jártasságú ember ma annyi tudós öreg megegyezésének javítására vállalkozzék. Mert ha van is eltérés e között és a héber példányok között, ez isteni dispensatio által történt: úgy fordítottak ők, a mint a Szentlélek a pogányoknak, a leendő hívőknek megfelelőnek tartotta.

Az átvitt értelmű ismeretlen jelek, szavak megértéséhez szintén első feltétel a nyelv és pedig az eredeti nyelv ismerete,²⁾ de ép oly fontos a tárgyi megértés is. A dolognak ez oldala, melylyel fontosságához képest sokat foglalkozik, kiterjed tulajdonkép mindazokra a dolgokra, melyek a bibliai kor realis ismeretét szolgáltatják. A miből világos, hogy ez ismeret nemcsak a képes szólások megértéséhez szükséges, mint a hogy a szöveg feltételezi, hanem a szószerintiekhez

¹⁾ Erre nézve fentebb, Cassiodoriusnak az emendatiora adott szabályai ismertetésénél, már megtettük észrevételünket. E hibás elv csak annyiban menthető, a mennyiben a Hieronymus előtti latin fordítás, az u. n. *Vetus Latina*, v. *antiqua translatio* (Itala) az ó-testamentumot tényleg kizárólag a LXX után fordította. E körülmény persze a mi fejfogásunk szerint az eredeti szöveg megtekintését nem tenné feleslegessé, de Aug. itt is dogmatikus marad. Egyébként is ellenmondásba jön önmagával, mikor a latin szöveg ismeretlen vagy kétes kifejezéseinek, szavainak megvilágításához szükségesnek tartja a héber nyelvi ismeretet, hogy az eredeti szövegre vissza lehessen menni, az emendatiohoz pedig nem.

²⁾ Itt főként azokra a héber szavakra és tulajdonnevekre utal, melyek a bibliában néha megmagyarázva, de legtöbbször magyarázat nélkül fordulnak elő, pedig megfejtésük nagyban hozzájárul az értelem felderítéséhez.

is. Szemlét tart e realis tudományok fölött s egyenként állapítja meg értéköket, miközben sok igaz és sok furcsa ítéletet, megjegyzést tesz.

Általános elvül kimondja, hogy bárhol, ha a pogányoknál találja is a keresztyén ez ismereteket, meg kell becsülni és el kell sajátítani, ha a szentírás megértésére képesítenek. Ez az elv méltó a classicus műveltségű szerzőhöz. Két osztályra osztja őket: az elsőbe az oly dolgok tudományát, melyeket az emberek maguk létesítettek, másikba azokét, melyeket már véghezvive, vagy isteni végzésből létesítve, csak megfigyeltek, észrevettek az emberek. Az előbbiekkal szemben nagy vigyázatra és kritikára van szükség, mert némelyek babonások, mint pl. a bálványok, daemonok, teremtmények cultusára vonatkozó, a különféle magikus mesterségek, jóslások s más babonák, melyeket kerülni kell; más részük nem babonás, de csak némelyik hasznos és szükséges, mint pl. a viselet a nemi és társadalmi tisztesség és szokás szerint, a súly, mérték, pénz, nyelvek és írás ismerete; másik pedig felesleges, mint pl. a képek, szobrok¹⁾ s a hazug költött mesék gyártása.

A tudományok második osztályát, melynek tárgyait nem az ember, hanem az idő és isteni végzés hozta létre s az ember csak kikutatta, meg kell becsülni s nem szabad emberi intézménynek tartani. Egyik ága a testi érzékletre (elbeszélés, demonstrálás, tapasztalás által), másik a lélek értelmére tartozik. Az előbbiektől legfontosabb a *historia*, mely a szentírás tárgyi megértésének első feltétele. Ez elbeszélés (narratio) segélyével sajátítható el. Azért nem tekinti emberi institutumnak, mivel a dolgoknak rendjét, melyeket a *historia* elbeszél, Isten állapította meg megváltoztathatlanul. Fontosságát példákkal bizonyítja. Pl. Plato bámulói azt mondták, hogy Jézus az ő irataiból merítette tudományát, mivel Plato jóval ő előtte élt. Ambrosius püspök erre megvizsgálta a világtörténelmet s úgy találta, hogy Plato Jeremiás proféta idejében ment Egyiptomba, hol akkor Jeremiás is élt. Plato ennek oktatása mellett tanulta tudományát, a héber irodalomból. Mert a héber nép irodalma előtt még Pythagoras sem élt, kinek utódaitól tanulta Plato állítólag a theológiát. Így tehát az időök megvizsgálása után sokkal hihetőbb, hogy Plato és a többiek tanulták a mi irodalmunkból, a mi jót és igazat mondtak, mint hogy Jézus Kr. Platotól.²⁾

¹⁾ E nyilatkozatot a már ekkor is képtisztelő kath. egyház tipikus képviselője és vezére bizonyos fentartással teszi: „Et hoc totum genus inter superflua hominum instituta numerandum est, nisi cum interest, quid eorum, qua de caussa, et ubi, et quando, et ejus auctoritate fiat.“

²⁾ Persze, az egyik époly kevésbé igaz, mint a másik, de ez a vita megvolt ekkor is, később is, miként fentebb Cassiodoriusnál láttuk. A Plato

A földrajzi és természettudományi ismereteknek, melyeknek közlési módszere a demonstratio, szükségességét a biblia megértéséhez elismeri és hangsúlyozza. Pl. ha ismerjük a kígyó természetét, mely szerint, ha ütni akarják, egész testét veti oda, hogy védje fejét, akkor értjük meg az Úr intését: legyetek okosak, mint a kígyók. Az üldözésekkor mi is fejünk, a Kr. helyett vessük oda inkább testét, az egyházat. Vagy mért vitt a galamb olaját a bárkába? Azért, mert az olajfa az örök békét jelenti, t. i. örökké zöldel és nem keveredik nedve más folyadékkal. Ugyanezen ismeretek hasznosak a gyógyításra is, de nem a varázslásra. A csillagászat is, ha mint astrologia, balga jóslást íz, megvetendő, de ha a csillagok jelen, múlt vagy jövő állását kutatja, üdvös.

A többi mesterség és művészet (iparágak, gyógyászat, földművelés, kormányzás, tánc, futás, birkózás stb.), melyeknek elsajátítása tapasztalás által történik, csak annyiban érdekelnek bennünket, a mennyiben e mindennapi dolgok tapasztalati ismerete is szükséges a biblia egyes képes kifejezéseinak megértésére.

Most azon tudományokkal kezd foglalkozni, melyek nem testi érzékletünkre, hanem tisztán szellemi világunkra tartoznak. A logikai, dialektikai műveletek e törvények tudása nélkül is e törvények szerint folynak, csak nem tudatosan. Sokszor könnyebb magukat a dolgokat, e műveletek tárgyait, mint nehéz szabályait megérteni, melyeket az ember vont el és foglalt rendszerbe. Fontosak a szentírás gondolatmenetének megértésére és kifejtésére, de óvakodni kell a kevély és rosszakaratú vitatkozásvágytól és sophismáktól. Szól az ékesszólásról is, melynek szabályait szintén úgy figyelték meg, s ezek igazak és hasznosak is, bár velők gyakran hamis dolgokat hitetnek el.

A számok törvénye szintén megvolt, csak ki kellett

és Jeremiás egyidejű egyiptomi tartózkodására vonatkozó állítás a belőle vont következtetéssel együtt, nemkülönben ezeknek Ambrosius számlájára való írása egyszerűen a tévedés eredménye. Jeremiás 586 után ment Egyiptomba, Plato pedig csak 427-ben született. Aug. maga kiigazítja tévedését a *Retract.* II.-4.-ben. „Et in eo, quod dixi, *de temporum historia sanctum Ambrosium solvisse quaestionem, tamquam coetanei fuerint Plato et Jeremias, me feffellit memoria. Nam quid ille de hac re episcopus dixerit, in libro eius legitur, quem de sacramentis sive de philosophia scripsit.*“ Ezt azonban a *De sacramentis* hat könyvében nem találtam meg sehol. Ellenben a 118. zsolthárhoz írt expositiójában (*Sermo 18, 4.*) a következő megjegyzését olvashatjuk: „Discite, unde Plato haec sumserit. Eruditionis gratia in Aegyptum profectus, ut Moysis gesta, legis oracula, prophetarum dicta cognosceret, audivit consolationem populi, qui supra peccati modum videbatur fuisse punitus, et hunc locum (*Esa. 40, 1. 2.*) quadam adoptum dote verborum in *Dialogum transtulit, quem scripsit de Virtute*“ etc. (*Ambrosii Opera a benedictinusok (e congregatione S. Mauri) velencei 1748-iki kiadásában, III. tom.*)

nyomozni. Változhatatlanságát emeli ki e törvényeknek. A szentrásbéli számok allegorikus, symbolikus értelmezését azonban nála is épúgy megtaláljuk, mint kortársainál.¹⁾

A ki mindezen tudományokat az egy Isten dicsőségére és szeretetére fordítani nem akarja, jóllehet tudja, hogy tőle van minden, az tanulnak látszhatik, de bölcs nem lehet. Azt az intést intézi az ifjakhoz, hogy semmi tudományt, mely a Krisztus egyházán kívül gyakoroltatik, gondtalanul ne kövesse, hanem józanul és szorgalmasan különböztessék meg, és a melyekben eltéréseket, tévelygéseket, sőt a daemonokkal való viszonyt találják, azokat vessék meg. Ne törődjenek az emberek felesleges és hivalkodó intézményeivel sem. Ellenben a melyek a társaságbeli együttélésre hatnak (törvények), az élet szükséglete miatt megtartandók. A főntebb külön-külön tárgyalt (s most újra összefoglalt) tudományokon kívül a pogányoknál mást tanulásra érdemesnek nem talál. Mindezekben meg kell tartani: ne quid nimis! Különösen a testi érzékletre tartozók „volvuntur temporibus et continentur locis.“

A filozofusoktól, főként a platonikusoktól nem kell félni, hanem a mi igazat és a mi hitünkhöz alkalmazhatót mondtak, el kell tőlük, mint jogtalan birtokosoktól venni s a mi használatunkra követelni. Miként u. i. az egyiptomiaknak nemcsak bálványaik és súlyos terheik valának, melyektől Izráel menekülni óhajtott, hanem arany, ezüst edényeik, ékességeik és ruháik is, melyeket az egyiptomiak maguk kölcsönöztek oda Izráel népének, nem sejtve, mi történik; ez pedig kijöve magával hozta Isten parancsából (Ex. 12, ^{35. 36.}) azokat, mikkel az egyiptomiak nem jól éltek: úgy a pogányok tudományai is nemcsak színlelt és babonás koholmányokat és felesleges terheket tartalmaznak, melyeket nekünk, mikor Kr. vezérlete alatt a pogányok társaságából kijöttünk, meg kellett utálnunk, hanem szabad tudományokat is, melyek az igazság használatára alkalmasak, és hasznos erkölcsi parancsolatokat, sőt magának az egy Istennek tiszteletéről is némely hasznos dolgokat.

Ezek a pogányok aranyai és ezüstjei, melyeket nem maguk teremtettek, hanem csak előástak és velők a daemonok kedvére perverzül és jogtalanul éltek. Ezeket a ker. ember most az evangélium predikálásának hasznára tartozik fordítani. A ruhát, vagyis az emberi intézményeket is, melyeket a pogányok alkottak, mivel az emberi társaságnak szük-

¹⁾ Pl. Mózes, Illés, Jézus 40 napos böjtölését e szám elemzéséből lehet szerinte megérteni. 40 négyszer 10-ből áll elő. A négyes szám uralkodik az idő (év, nap) változásaiban. A tízes pedig a teremtő és teremtmény száma. A teremtő u. i. trinitas, a teremtmény pedig lelke szerint: cor, anima és mens, teste szerint pedig a 4 elemből áll. Ez még játéknak is sok.

sége van rájuk, át szabad venni és ker. haszonra fordítani. Hivatkozik Mózes, aztán a korabeli tudósok: Cyprianus, Lactantius, Victorinus, Optatus, Hilarius s mások példáira, az élöket és a görög atyákat nem is említve.

Szükségét érzi valamiféle bibliai reállexikonnak is, „ut non sit necesse Christiano in multis propter pauca laborare.“ Úgy gondolja létrehozását, hogy ha valaki megtenné a testvérek hasznára azt a fáradságot, hogy osztály szerint rendezné és külön kifejtve megírná, miféle helyeket, miféle állatokat, fűveket, fákat, köveket, érceket s miféle specicseneket említ a szentírás, továbbá a benne előforduló számok értelmét. Ilyesféle kísérleteket már ismer is Augustinus.

Végül arra útal, milyen lelket kíván a szentírás tanulmányozása. Szelidet, alázatosat, mint a Kr., — és hozzá ragaszkodót . . . stb. Aztán így folytatja: A pogányok könyveiből meríthető ismeret a szentírás tudományával vetendő össze. Mert az ember akármit tanul e kívül, ha ártalmas, itt kárhoztattatik, ha hasznos, itt megtaláltatik. És ha itt kiki megtalál mindent, amit másutt hasznosan tanult, sokkal bőségesebben meg fogja találni azokat a dolgokat, melyek másutt egyáltalán soha, hanem csak ezeknek az iratoknak csodálatos magasságában és mélységében tanulhatók.

A III. könyvben a szentírás *kétértelműségéről* (ambiguitas) értekeznek, mely szintén vagy in verbis propriis, vagy in translatis rejlik. Midőn *szó szerinti értelmű* szavak teszik kétértelművé az írást, először is ügyelni kell, hogy rosszul ne distinguáljunk, vagy hangsúlyozzunk. Midőn tehát a ráirányzott figyelem bizonytalannak találja, mimódon kell distinguálni, vagy hangsúlyozni, kérdezze meg a hit szabályát (regulam fidei), melyet a szentírás világosabb helyeiről és az egyház tekintélyéből nyer. Ha mindezek a hit szerinti kétértelműséget hangoztatják, akkor maga a beszéd szövege kérdezendő meg a contextus szerint, hogy kitűnjék, melyik értelem mellett dönt a sok közül, mely mutatkozik. Például hozza fel a Ján. 1,1. és Fil. 1,23. s köv.-t.¹⁾

Midőn azonban sem a hit szabályából, sem magának a beszédnek textusából a kétértelműséget megmagyarázni nem lehet, bármelyik mutatkozó értelmezés szerint állapíthatjuk meg az értelmet. Az ilyen distinctiók kétértelműsége feletti döntés tehát az olvasó tetszésére van bízva. Példa a 2. Kor. 7,1.

Ugyane szabályok alkalmazandók a kétértelmű hangsúlyozásra is. Ez is, ha csak nem az olvasó szerfeletti gondat-

¹⁾ Már a II. 18-ban felhozta például, hogy a mely codexek az *ὄψις* melléknevet, mely a görögben élést is jelent, gyorsat is, a Róm. 3,15.-ben így fordították le: Acuti pedes eorum ad effundendum sanguinem e. h. Veloces pedes eorum etc., azok nem tudták megtalálni a szónak azt az értelmét, melyre a szerző gondolt.

lansága véti el, vagy a hit regulájából, vagy a beszéd összefüggéséből igazítható ki, vagy ha egyik sem vezet javításra, nem lesz baj, akárhogy hangsúlyoz az olvasó. Itt a példára érdemes egy tekintetet vetni. A hit regulája parancsolja szerinte a Róm. 8, ^{33.} ^{34.}-nek ilyen hangsúlyozását: *Quis accusabit adversus electos Dei?* (Percontatio, melyre több felelet adható.) *Deus, qui justificat?* (Interrogatio, melyre itt csak *nem* felelet adható.) Ugyanigy interrogationak veendő, melyre a tagadó válasz magától értetődik, a 34. v. második fele is, mert azt hinni, hogy Isten vádolni, Kr. kárhóztatni fogja Isten választottait, hitellenes balgaság volna. Tényleg azonban úgy a text. rec., Vulg., Beza, Luther, mint Tischendorf, Nestle a kéttagú kérdés utolsó mondatait állítóknak veszik s nem vétkeznek a regula fidei ellen, mert mindkét mondatban, (Isten az, a ki megigazít, Kr. az, a ki stb.) mint feleletben, kérdésének ellentéte foglaltatik.

Fentebb kétszer is láttuk, hogy a kétértelműség kiderítésére első sorban a hit szabályát hívta segítségül és csak másodsorban a szövegbeli összefüggést, holott a sorrendnek épen megfordítottoknak kellene lenni. Ez inkább dogmatikusra, mint hermeneutára vall.

Néha a kétértelműség a szótagok hangjának kétes kiejtésében van, pl. *ös* = csont, *ōs* = száj, arc, (139. zsolt. 15.) *praedico* = kihirdet, *praedico* = előre megmond. (Gal. 5, ^{21.}) Az előző nyelv megtekintése segít ilyenkor, néha ugyanazon szónak más alakban való előfordulása. (Gal. 5, ^{21.} : *praedico*, sicut *praedixi*.) Meg kell vizsgálni a dictio-beli kétértelműségeket is, Pl. *Quotidie morior, per vestram gloriam . . .* (sc. juro.) 1. Kor. 15, ^{31.} A görögben e nélkül is világos az esküforma. Általában a *verba propria*-ban előforduló kétértelműségek legtöbbször megoldhatók vagy a beszéd körülményeiből, vagy a fordítók összevetéséből, vagy a megelőző nyelv (itt is utolsó!) megtekintéséből.

De az *átvitt* értelmű szavaknak kétértelműsége nem kis gondot és szorgalmat kíván. Óvakodnunk kell attól, hogy a képes szólást (*figurate dictum*) betűszerint, *proprie dictum*ként fogjuk fel, a mi érzéki felfogás volna. A betű megöl, a lélek megelevenít. A ki az átvitt értelmű kifejezéseket ennyire szószerint fogja fel, az még a *verba propria*-nál sem látja magát a dolgot, melyet jelölnek, csak a szavakat. Már pedig nyomorult szolgálása a léleknek „*signa pro rebus accipere*” és a testi teremtményen fölül a lélek szemét az örök világosság felfogására felemelni nem tudni. Ilyen szolgálásban voltak a zsidók is, de ez az egy Isten tiszteletére szolgált s addig üdvös és szükséges volt, míg el nem jött a Krisztusban a valóság. Ezáltal neveltettek s képesítettettek az üdvre, mely iránt az első gyülekezet, mint a Csel.-ből

látjuk, annyi fogékonyságot és készséget tanusított. A pogányok jelei (signa) azonban a teremtett dolgoknak jelölésére szolgálnak. Pl. Neptunus szobra a tengert jelöli, tehát a teremtményt tiszteli a teremtő helyett. De ennél még alacsonyabb fokot mutat az a felfogás, mely emberek csinálmányát tiszteli istenként.

A keresztyénség a zsidók signumait igaz jelentésükkel helyettesítette, a pogányokét pedig eltörölte.

A régi sok, meg nem értett s ezért terhelő jel helyett mi csak két könnyen végezhető és felséges értelmű jelet kaptunk, melyek: baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini, melyeket nem testi szolgasággal, hanem inkább lelki szabadsággal kell tisztelni.

De ha a képes, átvitt értelmű kifejezést szószerint venni nem szabad, úgy viszont a szószerintit sem képlegesen. A főszabály itt ez: „Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas.“ Az erkölcsök tisztessége az Isten és a felebarát szeretésére, a hit igazsága az Isten és felebarát megismerésére vonatkozik. Úgy tetszik, ez a definitio is nagyon dogmatikus és ruganyos. Mi a képes és szószerinti értelem, az a stilistika dolga és nem a dogmatikáé. Itt a nyelvi és tárgyi megértés igazít el. A fenti definitio sem Augustínust, sem az egyházat nem védte meg a kettőnek gyakori összetévesztésétől.

Közelebbről is megvilágítja a dolgot. Az emberek — mondja — a kor és a környezet szokása szerint mérlegelik és minősítik a bűnt és az erényt. Ha a kor felfogása eltér a szentírásétól, az emberek hajlandók ennek mindjárt képes értelmet tulajdonítani. Pedig a szentírás nem parancsol mást, csak a szeretetet, nem hibáztat mást, csak a bűnös vágyat (cupiditas) és ily módon neveli az emberek erkölcsét. Csak a katolikus hitet erősíti a multak elbeszélésével, a jövő dolgok előre hirdetésével s a jelenvalók demonstrációjával. Mindezek a caritas táplálására és erősítésére és a cupiditas legyőzésére és kiirtására szolgálnak. Szeretetnek nevezi a lélek indulatát (motus) Isten élvezésére önmagáért s a maga és felebarátja élvezésére Istenért. Érzéki vágyanak pedig a lélek indulatát a maga és felebarátja és bármely test élvezésére — nem Istenért. Mindkettőnek két foka van. A mit a féktelen vágy a saját teste és lelke megrontására tesz, az a flagitium (aljasság). Ez az első. A mit pedig más kárára tesz, ez a facinus (gaztett). Ugyancsak a mit a szeretet a maga hasznára tesz, az az utilitas (hasznosság), a mit máséra, az a beneficentia (jótékonyság). Minél inkább pusztul a vágy uralma, annál inkább nő a szereteté. Így áll elő az erény.

A mi szigorú és kegyetlen tett vagy mondás van a

szentírásban Isten, vagy az ő szentjeinek neve alatt, az a vágy uralmának megtörésére szolgál. A mi ha világosan hangzik, nem vonatkoztatandó más dologra, mintha képesen volna mondva. Példa: Róm 2, 5. Gal. 5, 24. De már a Jer. 1, 10. egészen figurata locutio, a mondott célra vonatkoztatandó. Ha azonban oly tettek, vagy szavak tulajdonítatnak Istennek, vagy a szent embereknek, melyek az avatatlanok előtt gyalázatosaknak látszanak, azok *tota figurata* sunt, melyeknek a szeretet nevelésére magyarázandó rejtélyeik vannak. Egészen más dolog pl. erkölcstelenségből venni el feleségül parázna nőt és egészen más dolog Hoseás házassága. Egészen más a fürdőben lenni mezitelennek és egészen más a lakomák dőzsölésein. A cselekedetek a körülmények szerint ítélendők meg. Így pl. a többnejűség gyermekek nemzése céljából a régi korban szokásos volt. Ezért nem ítéli el a szentírás. Több nővel is élhettek erényesen, miként egy nővel is lehet fajtalanul élni. Az azon időbeli szokásnak megfelelt s a szeretet céljára szolgált, vagy Isten, vagy a felebarát, vagy mindkettő iránt. Ha pedig ellenkező eset adta elő magát, mint pl. Dávidé, a feddés és büntetés nem maradt el. (Sám. II. 12. fejj.) Így kell tehát tekinteni az ilyesféle elbeszéléseket.

De azért nem igaz az az állítás, mintha így nem volna igazság önmagában, hanem minden népnek a saját szokása igaz. Ilyen pl., hogy többet ne említsek: Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris. (V. ö. Tóbiás 4, 16. Máté 7, 12-vel.)

A képes kifejezésekre azt a szabályt állapítja meg, hogy addig kell hányni-vetni szorgalmas fontolgatással az olvasott dolgot, míg a szeretet uralmára vonatkozatható az értelmezés. Ha pedig már szó szerinti értelmében is így hangzik, akkor nem kell képlegesnek gondolni.

Ha oktató a beszéd, valamely flagitiumot vagy facinust tiltó, vagy valamely utilitast vagy beneficentiat parancsoló, akkor nem figurata. Ha azonban az előbbi kettőt parancsolni látszik, az utóbbiakat pedig tiltani, akkor figurata locutio. Példák: Ján. 6, 53. 12, 25. Róm. 12, 20. stb.¹⁾

Vigyázni kell a szavak jelentésbeli különbségére is. Ugyanaz a szó nem mindig ugyanazt a dolgot jelenti. Pl. a kovász a Mt. 16, 11-ben és Luk. 13, 21-ben; a víz Apok. 17, 15. Ján. 7, 38-ban. Sokszor épen ellentétes dolgokat jelöl, pl. az oroszlan Krisztust (Apok. 5, 5.) és az ördögöt. (I. Pét. 5, 8.) stb. Néha több jelentésben is áll különböző helyeken, sokszor pedig ugyanegy helyen megállhat több jelentés. Ez utóbbi esetben igekezni kell azt kinyomozni, melyre maga az fró gondolt, vagy ha ez nem állapítható meg bizonyosan, az elfogadott értelmezésnek meg kell egyeznie az igaz hittel.

¹⁾ E themákat variálgatja alább még részletesebben (17–22. c.)

A homályosabb helyek gyakran a világosabbakból érthetők. A bizonytalan értelmű helyek az Írásnak más helyei által biztosabban megvilágosíttatnak, mint a pusztá ratio által.

Szól a tropusokról, melyek a bibliában is nagy számmal fordulnak elő, némelyiknek a neve is, pl. allegoria, aenigma, parabola. Ezeket a közönséges tanulatlan ember is használja, a nélkül, hogy tudná, vagy épen nevüket és szabályukat ismerné. Nem akar ezekből most leckét adni, hogy ars grammatica-t tanítani ne lássék, de egyiket-másikat megnevezi (metaphora, catachresis, ironia, antiphrasis) és használatukat világos példákkal illusztrálja. Ismeretük nagyon fontos a szentírás kétes helyeinek megoldásához. Ha a szószerinti értelem lehetetlennek tűnik fel, keresni kell, nincs-e ott valami tropus, melynek felismerése után a hely világossá lesz. Ezzel végére jutottunk a mű ránk tartozó részének, mert a 3. könyv hátralevő része Tyconius reguláiról, (1. fentebb!) a 4. könyv pedig de proferendo szól.

Az elmondottakból világos, hogy e mű nem isagogika a szó mai értelmében, hanem hermeneutika. Isagogikai részlet csak kettő van benne: egyik a kánonról, másik a fordításokról szól. Mindkettőt egész terjedelmében közöltem. De mint hermeneutika is bevezetés a szentírás megértéséhez és tárgyalásához, és pedig, mint a bencések kiadásának a III. tomushoz adott praefatiója találóan mondja, „veluti clavis atque ars est rectae interpretandi rationis, quam adhibuit Augustinus et post eum catholici commentatores“. Érdeemes tehát vele foglalkozni úgy önmagáért, mint hatásáért.

Ha mint hermeneutikát vesszük vizsgálat alá, első tulajdonságaként tűnik fel gyakorlatiassága, mely szerint nem a tudomány, hanem az egyház érdekeinek, szükségleteinek kielégítésére törekszik. Ez látszik mindjárt abból is, hogy nem az eredeti szöveget teszi a megértés és interpretatio alapjává, mint a tudományos szempont kívánná, hanem a nyugoti egyházban (mert hisz ennek ír) közkezen forgott latin fordítást, melytől előbb fordul szükség esetén más latin fordításhoz, mint az eredeti nyelvű szöveghez. Ezzel azonban eleve lemond az egyes írók nyelvéből meríthető argumentumokról s a félreértést, tévedést (sokszor a fordítók hibájában osztozva) annál könnyebbé teszi.

A hermeneutika célját egészen helyesen állapítja meg, mikor azt mondja, hogy a szentírók gondolatait akarjuk megtalálni s általuk az Istenét. Ennek megfelel első főszabálya, melyet Böhringer formalisnak nevez¹⁾: az Írást az Írásból kell megérteni és magyarázni. Aug. a bibliának egyszerű olvasásból való megismerése után a meg nem értett

¹⁾ Die alte Kirche XI k. 246. és köv. l.

helyekre nézve a megértettekre utal, mint a melyekből a magyarázatnak ki kell indulni. Ha ezt csak ugyanazon író művére vagy műveire szorítaná, vagy oly írókéra, kikre ez, vagy kik erre voltak hatással, álláspontja egészen helyes volna, de mikor az egész bibliára kiterjeszti, téved és tévedésnek nyit útát. Mert hogy a hermeneuta az írot úgy érthesse meg, a mint az író maga gondolta, az író álláspontjára kell helyezkednie úgy nyelvi, mint tárgyi tekintetben, nem a maga vagy más nézeteit vivén bele az író szavaiba, hanem az íróét hüvelyezvén ki azokból, az író egyénisége s az erre ható külső és belső tényezők ismeretének világításában.

Második főszabálya Augustinusnak, melyet Böhringer materialisnak nevez¹⁾, az, hogy a szentírás megállapított értelmének nem szabad ellenkeznie az egyház hitével és erkölcsi felfogásával, mert ugyanaz a tartalom és szellem van mindkettőben, csak más alakban. Ebben is a már ismert dogmatismusa és gyakorlatiassága nyilatkozik. Ezért állította az I. könyv elejére azokat az általános dogmatikai és morális elveket, mintegy szempontokat, melyekhez a bibl. értelmezésnek igazodnia kell. Ha a tétel megfordítva állíttatnék fel, örömmel aláírnók, így azonban azt jelenti, hogy a biblia értelme igazodik az egyházéhoz s nem megfordítva, a mi Aug.-nak szigorú inspiratio-tanával (a szentíratok égből jött levelek, emberi kézzel írva) nem nagyon illik össze. De ellenkezik a föntebbi hermeneutikai elvekkel is: az Írást csak az Írásból, az írot csak a saját álláspontjáról kell magyarázni! Az egyházi tan tagadhatatlanul továbbfejlődést mutat a bibliaival szemben s most annak gondolatait viszi bele ebbe. A bibliát úgy nézi, mint az egyházi hit és morál szabályainak s példáinak tárházát, holott az az életet adja jó és rossz oldalával, mely egy magasabb eszményben és célban találja meg harmoniáját. El lehet képzelni, micsoda kényszerhelyzetbe jut a magyarázó, mikor pl. az Énekek-énekét kell a regula fidei szerint értelmezni. Ebből csak képleges magyarázat segélyével menekülhet, melytől azonban csak a biblia szenved. Az előző részekben bőven foglalkoztam már ennek természetével és módszerével. Augustinus kora szükségleteinek kielégítésére használja, bár tudja, hogy kétélű fegyver. A keresztyénség kezdettől fogva nehéz helyzetben volt egyfelől az ó-testamentummal, másfelől a folyton kísérő hamis tanításokkal, eretnekséggel szemben. Úgy vélték, hogy az ó-testamentumot mindenestől fogva keresztyénileg kell magyarázni, a mi nem ment típusok és allegoriák keresése nélkül. Az eretnek irányok pedig mindig

¹⁾ Én a két szabályt inkább pozitívnak és negatívnak merném nevezni.

találtak fogódzó pontot a bibliában. Ezt kellett kicsavarni kezökből s az egyház hitét igazolni és építeni velök szemben. Ehhez megint minden hatásos eszközt meg kellett ragadni. A képleges magyarázat ilyennek bizonyult. Hitelre is talált, bár az ellenfél is használta. De a visszaélés, eltévedés veszélye mindig közel volt. Érezték, hogy szabályozni kell. Innen ezek a hermeneutikai kísérletek. Augustinus is óva int a szószerinti és képleges beszéd veszélyes összezavarásától, de a kettőnek igaz és biztos kriteriumát főntebbi meghatározásában nem tudja megadni. Ezt csak a szigorúan grammatikai-historiai értelmezés állapíthatja meg, melynek biztos útját a ki egyszer elhagyta, ingoványos talajra lépett. Példa maga Augustinus és követőinek serege.

Ámde ez a hibája korának hibája. Erényei a saját erényei. E munka, bár túlságosan el van nyújtva és többféle felosztás által tagolva, mely mellett a tárgyalás nem egyenletes és nem kerülheti el az ismétlést, az áttekintése is nehéz, mégis rendkívül gazdag és mindenkor építő tartalma, emelkedett hangja, erős dialektikája és sok szép részlete által messze kiemelkedik az e nemű kísérletek közül, és még ma is sok tekintetben igaz és hasznos kalauz.

Ezzel feladatunkat * tulajdonképen * kimerítettük. Ámde nem tudtam ellenállni a csábításnak, melyet Augustinus nagy exegetikai munkássága rám gyakorolt, hogy egybevessem az elméletet a gyakorlati kivittel, mert hiszen ez a mű a bencések fentebb idézett szavai szerint „veluti clavis atque ars est rectae interpretandi rationis, quam adhibuit Augustinus et post eum catholici commentatores“. Kettős ingere is lesz tehát annak a rövid szemlének, melyet a t. olvasó szíves türelmével a következőkben Aug. exegetikai munkái fölött tartani fogok.¹⁾

Augustinus sok ilyen munkát írt mindkét testamentumhoz. Ezek közt vannak sorban haladó rendszeres kommentárok (enarrationes, expositiones), vannak a nehezebb kérdésekhez (quaestiones), tételekhez (propositiones) írt rövidebb-hosszabb magyarázatok, sőt értekezések (tractatus) és rövidebb megjegyzések (annotationes), egyes szólásmódok, kitételek (locutiones) magyarázatai, egy kis bibliai tükör (speculum), a néphez intézett beszédek (sermones) s végül a levelek (epistolae) közt szintén vannak exeg. tárgyúak. Tekintsük meg ezeket rendben. A dogmatikai tárgyú műveiben foglalt exegetist, mivel tárgyunk s anyagunk így is nagy, mellőzhetjük.

Augustinus a bibliát, mint már említettük, a korabeli latin fordítás alapján magyarázta. Hieronymus fordításának is igen kis mértékben engedett tért²⁾. Zsidóul épen nem

¹⁾ Ismét a bencések kiadása alapján.

²⁾ Leginkább a Doctr. Christ. IV.-ben és a Speculumban, de ez utóbbinál vitás,

tudott, (Conf. 11, 3.) görög nyelvi ismerete sem volt túlnagy. (Conf. 1, 13. 14. Contra litt. Petiliani 1, 91.) Ezért ha szükség esetén a görög szöveget segítségül tudja is hívni, a héber szövegre soha sem megy vissza, csak egyes közforgalomban levő szavakat magyaráz néhol, megkérdezés, hallomás alapján s ekkor sem mindig elfogadhatólag. És mégis nagy előszeretettel az ó-testamentumot magyarázza, mert ennek mystikus homálya tág teret nyit erős képzelete csapongásának. Teljesen keresztyénileg magyarázza, az újszövetséggel teljes harmoniába hozni igyekező. Szállóigévé lett az egyházban a két testamentum viszonyáról adott rövid, de velős meghatározása: „Et in vetere (testamento) novum latet, et in novo vetus patet“.¹⁾

A Genesis első fejezeteiről három külön munkát írt s még Confessioi utolsó 3 fejezetében is visszatér kedvenc themájához. Legkorábbi (389. körül kelt) a *De Genesi contra Manichaeos*, (2 k.) melyben egyes keresztyének kérésére a Gen. első három fejezetét magyarázza röviden, egyszerűen (?) a manichaeusok ócsárlásaival és fordítéseitevel szemben. Mely kezdetben (in quo principio) teremté Isten a mennyet és földet? — kérdik űk. Ha az időnek valamely kezdetén, mit csinált Isten ezek teremtése előtt? És mért tetszett neki hirtelen teremteni meg azt, a mit előbb az örök időn át nem tett meg? E kérdésekre így felel Aug.: Nem az idő kezdetén teremté Isten a mennyet és földet, hanem a Krisztusban, a mikor az Istennél volt az Ige, ki által és kiből lett minden. Az Úr ugyanis, mikor a zsidók kérdezték: kicsoda? ezt felelte: principium, quia et loquor vobis²⁾. (Ján. 8, 25.)

De még ha azt hiszszük is, hogy Isten az idő kezdetén teremté a mennyet és földet, úgy kell értenünk, hogy a teremtés előtt nem volt idő, mert az időt is Isten teremté. Ha tehát azt kérdik, mért tetszett Istennek hirtelen teremteni a világot, mintha bizonyos idő elmúlt volna, mely alatt Isten semmit sem csinált, erre azt feleli, hogy nem mulhatott el idő, mert még nem volt idő. Ha pedig így kérdik: miért tetszett Istennek teremteni a világot, csak azt felelhetjük: mert akarta. Miért akarta? A ki ezt kérdi, az nagyobb és előbbvaló dolgot keres az Isten akaratánál. Ilyen pedig nincs. Az Isten akaratának nincs oka. (1–2. fej.) A 2-ik verset: Terra autem erat invisibilis et incomposita³⁾

hogy mint közforgalomban volt kis biblia, nem később alakult-e lassankint a Hier. fordítá-ához. A Locutionesben megnevezés nélkül gyakran bevonja az összehasonlításba, néha a Quaestiones in Heptateuchumban is.

¹⁾ Quaestiones in Heptateuchum, lib. II. c. 73.

²⁾ A szóhoz tapadó hibás fordítás után hibás értelmezés. *Τὴν ἀρχὴν ὧν τὴ καὶ λαλοῦ ἔμιν* = kezdettől fogva az, a mit épen mondok is néktek.

³⁾ A tohu vabohu-t (= puszta és üresség, zűrzavar, chaos) így for-

igy szokták gáncsolni a manichaeusok: Mimódon teremtette meg Isten kezdetben a mennyet és földet, ha még a föld is invisibilis et incomposita volt? Erre azt feleli, hogy az előtt volt ilyen, mielőtt Isten a dolgoknak formáit helyeik elrendezésével megállapította. A következő mondatnál: Et tenebrae erant super abyssum — azt kérdik, hogy hát sötétségben volt Isten, mielőtt a világosságot teremté. Nem volt, — mondja Aug. — mert van egy más világosság is, melyben Isten lakik, melyről Ján. 1, 9. szól, melyet azonban csak az Istenhez térők látnak meg. Hogy honnan eredt ez a sötétség, talán öröktől fogva van, ezt a kérdést azzal a kijelentéssel vágja ketté, hogy a sötétség tulajdonképpen nem létező negatívum, a világosság hiánya. „Et spiritus Dei superferebatur super aquam“. Tehát a víz az Isten lelkének lakása volt? kérdik a manichaeusok. Ép oly kevéssé, feleli Aug., mint a föld a fölötté lebegő napnak lakása. Nem is térbelileg gondolandó ez, hanem láthatatlan magasságának potenciája által. De a víz teremtéséről eddig szó sem volt, vetik közbe, honnan eredt tehát a víz? A víz csak azt az első anyagot, a chaost jelenti, melyből minden előállt, mely épen ezért égnek, földnek, abyssusnak, víznek neveztetik itt; víznek épen annál több joggal, mert minden, a mi a földön születik, akár állat, akár növény, a nedvességtől kezd formálódni és tápláltni. A 3. v.-ben a világosság teremtését nem szokták gáncsolni, de már ezt igen: „et vidit Deus lucem quia bona est“. (4. v.) Hát nem ismerte Isten a világosságot vagy a jót? — E szavak csak az Istenben élt eszme tökéletes kivitelét s Istennek e fölött való megelégedését akarják a mi gyengeségünknek megfelelőleg kifejezni, mondja Aug. (3—8. fej.)

De talán elég is e dogmatikus és polemikus ízü magyarázatból, mely az ellenfél ellenvetései által irányittatik. Vessük inkább össze a *De Genesi ad litteram* (12 k.) megfelelő helyével, mely mű betűszerinti (id est non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem, Retr. II. 24.) magyarázatot ígér.¹⁾

dítja a Vetus Latina a Septuaginta ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος-a után, az eredetinek meg nem felelőleg.

¹⁾ A *De Genesi ad litteram imperfectus* (liber) is ilyen. Irta 393 táján. A *Retract.* I. 18-ban megjegyzi, hogy mivel a *De Gen. c. Man.*-ban inkább allegorikus magyarázatot adott, megpróbálta ugyanazt a szöveget szó szerinti is értelmezni, de e kísérletét oly nehéznek találta, hogy abbahagyta. Művei *retractatio*-ja közben meg akarta semmisíteni, de mégis meghagyta *imperfectus* jelzővel, hogy legyen mutatója a szentiratok magyarázatában való első kísérleteinek. Int, hogy inkább a *De Genesi ad litteram c. 12* könyves munkáját olvassák, melyet már püspök korában írt. Ez az óriási kommentár is azonban csak a *Gen.* első három fejezetével végez, (az előbbi csak a *Gen.* I. 1—26-tal) de közben egész disszertációkat tart különböző themákról, pl. a

Előre hocsátja, hogy az összes szent könyvekben meg kell figyelni, miket közül ott az Írás örök dolgokként, miket beszél el tények gyanánt, miket jelent jövő dolgokként, miket parancsol teendők gyanánt. A megtörtént dolgok elbeszélésében némely dolog csupán csak képleges értelemben veendő, másik tört. hitelesség szerint. Ha ez utóbbi szerint vizsgáljuk a Gen. 1, 1-et, kérdés, hogyan kell értelmezni azt a kezdetet, melyben az ég és föld teremtett? Vajjon az idő kezdetén, vagy csak mivel mindenek között először teremtett, vagy abban a kezdetben, mely az Ige, az Isten egyszülött fia? Nem felel meg egyenesen, hanem a kérdések útvesztőjébe viszi az olvasót. Vajjon ég alatt a szellemi teremtmény értendő, mely kezdettől fogva bevezetettnek teremtett, a föld pedig, mint testi anyag, még befejezetlen, rendezetlen és alakatlan volt? Vagy mindkettőnek alaktalanságát jelölik e szavak, és pedig a testi teremtményét ezek: a föld láthatatlan és rendezetlen vala, a szellemit pedig ezek: sötétség vala a mélység fölött, hogy átvitt értelemben a sötét abyssus alatt az élet alaktalanságát értsük, hacsak meg nem tér a teremthöz, ki egyedül formálhatja, hogy ne legyen abyssus, és megvilágosíthatja, hogy ne legyen sötét? És hogyan mondatott: sötétség vala az abyssus fölött? Talán mivel nem vala világosság, mely ha megvolna, mindenképen rááradna felülről, a mi akkor történik a szellemi teremtményen, mikor a változatlan és testetlen fényhez, az Istenhez tér meg? És mimódon mondta Isten: legyen világosság? Vajjon időileg, vagy az Ige örökkévalóságában? Ha időben, akkor változhatólag, vagyis a teremtmény által, mert ő maga változhatatlan. Úgyde, ha már volt teremtmény, akkor hogy lehet a fény az első teremtmény? Vagy talán nem is az, mivel már előbb az 1. vers szól a menny és föld teremtéséről, és így az égi teremtmény által történhetett az a szózat „temporaliter et mutabiliter“: legyen világosság? Ha ez így van, akkor testi fényül teremtett az, melyet testi szemünkkel látunk, a szellemi teremtmény belsőbb és titkos mozgása által sugal-

hatos szám tökéletességéről, (mivel saját részeiből, osztóiból áll elő, t. i. hatodrésze: 1, harmadrésze: 2, fele: 3, mely számok összeadva, vagy szorozva 6-ot adnak, — ime a példa, melyet Cassiodor. oly buzgón utánzott!) — a lélekről, ennek eredetéről, az ördög állapotáról s esetéről, a paradicsomról, a harmadik égről, a visiók fajairól, stb., sőt a 2-ik könyvben polemia is van a genethiakusok ellen.

A *Retract.* II. 24-ben megjegyzi e könyvre vonatkozólag, hogy sok dolgot keres inkább benne, mint megtalál, s a miket megtalált is, azok is csak részben bizonyosak, többségük még tovább kutatandó. E módszer sajtáságos bizonytalanságot ad a fejtegetésnek, úgyhogy sokszor nehéz eldönteni, melyik nézet mellett állapodik meg a magyarázó, vagy csak melyik is tetszik neki jobban.

tatván az Isten szava: legyen világosság! Vagy talán testileg is hangzott az Isten szava, és pedig a testi teremtmény által? Ha így van, milyen nyelven hangzott az Isten szava — hisz akkor még nem is volt több, csak egy nyelv, de hát ez az egyetlen miféle nyelv lehetett? — és ki volt az, a kinek meg kellett hallani és érteni?

Vagy talán e szózat értelme, nem pedig a testi hang Isten szava? És vajjon ez annak az Igének természetéhez tartozik-e, kiről a Ján. 1, 1. s köv. szól? Ez azt mondja, hogy minden ő általa teremtett, akkor tehát a világosság is. Tehát ez a szózat az örökkévaló Ige.

És mi maga az a világosság, mely teremtett? Szellemi, vagy testi? Ha szellemi, akkor az az első tökéletes teremtmény lehet, mely először égnek neveztetett, s most teremtményéhez térvén, megvilágított. És mért nem mondá Isten: legyen ég és föld, miként a világosságnál? Vajjon előbb össze akarta-e foglalni az Irás az ég és föld neve alatt az egész teremtettséget, hogy azután részletezze az egyes dolgok szerint, a miket teremtett Isten az ő Igéje által? Avagy mikor már megvolt az anyag, akkor nem kellett-e rendezni, hogy teremtményére alakuljon, hogy ne maradjon alakatlan, hanem bevégezt? Ez az Ige-Istenhez való térésben történt meg, ki principium, mert benne kezdődik a világ, még mint rendezetlen, de Ige is, ki által a rendezetlen anyag rendeztetik. Benne van nemcsak a lét, hanem a boldog és tökéletes lét is. A teremtmény pedig, még ha szellemi is, magában alakatlanul, azaz balgán és nyomorultul él, csak ha ő hozzá megtér, akkor alakíttatik Isten Igéjére, hogy bölcsen és boldogan éljen. A szellemi teremtményt folyton hívja magához az ő principiuma, az örök bölcsesség, az Ige titkos inspiratioval. Ezért felelte, mikor kérdezték, kicsoda: „Principium, quia et loquor vobis.“ (Ján. 8, 25). Az Ige az Isten szava, tehát egyenlőkorú a szülő Atyával, kinek szeretete nem szükségből, hanem jótekonyságból árad a világra. Ezért mondja az Irás még a világosság teremtése előtt, hogy az Úrnak lelke lebeg vele a vizek fölött. A mivel akár pusztán az anyagot akarta megnevezni, akár bizonyos szellemi életet akart jelölni, mely már a conversio formája előtt ott lebegett, fölötté lebegett mindenképen az Isten lelke, az ő jóakarata, hogy ne csak teremtessék, hanem fenn is maradjon, a mi teremtett. Ezért mondja az Irás a világosságról, aztán a többiről is: Látá Isten, hogy jó, a miben az isteni jótetszés nyilatkozik meg.

A teremtésnek úgy kezdetén, mint bevégezésében már itt megneveztetik a trinitas, t. i. az 1—2. versben Isten = Atya, principium = Fiú, a Spiritus Dei, mely a víz felett lebegett, = a Szentlélek. Ugyancsak a világosság teremtésénél a Dixit Deus-ban benne van a Verbum Dei = Ige, és a Verbi gene-

rator = Atya; a „vidit Deus quia bonum est“-ben pedig az ő szent bonitása = Szentlélek. Ez igazán hiven jellemzi Augustinust és az ő exegesisét. De ezzel még nem jutott végére a kérdésnek. Sőt a következő dolgokhoz való viszonylataiban újra meg újra kezd, bonyolítja s a végén sem jut egységes megoldásra. E sajtószerű fárasztó módszer magyarázatát az I. könyv végén (20. 21. caputban) adja meg. Azért nem ad egy magyarázatot, hanem többet, „ut pro suo modulo eligat quisque, quod capere possit: ubi autem intelligere non potest, Scripturae Dei det honorem, sibi timorem.“ Arra az ellenvetésre pedig, hogy mi haszna van az ilyen magyarázatnak, azt feleli, hogy megmutassuk, hogy a mit az Irás gáncsolói a világmindenségről igaz bizonyítékkal demonstrálhattak, az a mi iratainkkal nem ellenkezik, a mit pedig ezekkel ellentétben produkáltak, az mind hamis. Az előadott nagy választékból azt válasszuk ki, amelyik legbiztosabban a szerző értelmének látszik; ha ez nem derül ki, úgy legalább azt, melyet az Irás körülményei nem tiltanak, mely az egészséges catholica fides-szel is megegyezik.

E szerint tehát ez a mű is, mely címében a Genesisnek betűszerinti magyarázatát ígérte, tulajdonképen apologia. A dogmatikus itt is kiszorította szerepéből az exegetát, még pedig oly módszerrel, mely a saját céljának sem felel meg.

A *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* (419 tájáról) felőleli Mózes öt könyvét, Józsuét és a Birákat. Ezek olvasása közben felmerült kérdéseknek rövidebb lélekzetű fejtegetése,¹⁾ mely néhol, pl. a II. könyv végén a pusztai tabernaculumról, egész kis értekezéssé szélesedik ki. Quaestióknak, mint a Retr. II. 55-ben mondja, azért nevezte, mert ezek még inkább kutatandó, mint megoldott kérdések, bár nagyobb részüknek kifejtését elég teljesnek és helyesnek találja. Így kezdte meg a Királyok könyveinek tárgyalását is, de sürgősebb teendői miatt nem sokra haladt benne.

Lássunk néhány quaestiót. Pl. a 3-ik a Gen. 6, 4-et tárgyalja. Kérdés, mondja, hogyan házasodhattak össze az angyalok az emberek leányaival s származtak a gigasok. Némely latin és görög codex nem angyalokat említ, hanem Isten fiait,²⁾ kik alatt sokan igaz embereket értenek, kik angyal névvel is neveztetettek, mint a Malak. 3, 1. is nevezi Ker. Jánost.³⁾ Ezt a magyarázatot tartja valószínűnek, mert

¹⁾ A Genesis első három fejezetének mellőzésével, mivel ezekről külön munkákat írt.

²⁾ Persze, ha megnézte volna az eredetit, ott is bënëi háelóhim-ot talált volna.

³⁾ De nem ily értelemben. A malakák = ἄγγελος jelentése első sorban = követ, küldött, hírnök, a Mal. 3, 1.-ben specialiter = próféta-követ.

az mégis hihetetlen, hogy angyalok, testnélküli lények sülyedtek volna ennyire, ha csak daemonokra nem gondolunk. Ha nem dogmatikus szemüvegén nézné folyton a bibliát, észre kellene vennie Augustínusnak, ki a görög mythológiát jól ismeri, hogy ebben a polytheismus korából maradt töredékben éppolyan középleányokról van szó, milyenekkel a görög mythologia van tele. A bⁿéi háelóhim és nephilim egy sorban vannak a *ῥυμῖθεοι, γίγαντες, ἑρως*-szel.

II. k. 73. quaestio. Exod. 20, ¹⁹. világosan mutatja, hogy az Ó. T.-hoz a félelem tartozik inkább, miként az Ú. T.-hoz a szeretet, „quamquam et in vetere novum lateat, et in novo vetus pateat.“ Hogy azonban ilyen népnek miként adatik meg, hogy megértse Isten szavát, mikor fél attól, hogy vele Isten beszéljen, nem világlik ki eléggé, mondja Aug.

Jefté történetével foglalkozik a VII. k. 49. quaestioja, mely egész kis értekezés, de a vallástörténeti érzék hiányával. Minden népnél megvolt a fejlődés bizonyos fokán az emberáldozat, miként azt Aug. a görög mythológiából és az v. T.-ból is, mely még sok nyomát mutatja, láthatná. Helyesen állapítja meg, hogy itt valóságos égő áldozatról (holocaustoma) van szó. Kettős szempontból vizsgálja és itéli meg a dolgot. A törvényből (Exod. 13, ². ¹². ¹³. Deut. 12, ³¹.) és a prófétákból, nemkülönben Ábrahám esetéből Izsákkal (Gen. 22.) megállapítja, hogy Isten nem akarja az emberáldozatokat. A mártýrok más beszámítás alá esnek. Ha tehát Jefté önként oly dolgot fogadott Istennek, amit ő tilt, akkor vétkezett. És bár az Irás itt semmi ítéletet nem mond tette felett, mégis már abban, hogy Jefté elé egyetlen leánya megy ki, kire ő bizonyára nem gondolt a fogadáskor, megkapja büntetését, az emberek pedig az elrettentő intő példát, hogy hasonlóan ne cselekedjenek. — De másfelől a Héberrekhez írt levél 11, ³². ²³. a hit példajaként hozza fel Jeftét igaz emberek társaságában, amit nem tehetne, ha tette bűn volna. És a Bir. 11, ²⁹. közvetlen a fogadástétel előtt mondja, hogy Spiritus Domini szállt reá, melynek következménye a hadba indulás és talán a fogadalom is. Ha ezt is annak parancsából teszi,¹⁾ (quod quidem Scriptura non aperuit), akkor ő és leánya az Isten akaratának való engedelmesség példája, még a szomorú fogadalom teljesítésében is. Ez alapon meri Jeftét Krisztus típusának tekinteni s összehasonlítani vele. Neve is = megnyitó, mivel Krisztus is megnyitotta tanítványai értelmét. Ismét merész allegorizálásba csap át. Leánya, mondja, az ekklesia.

¹⁾ Ezt bizonyára nem. Aug. nem értette meg a Birák könyvének szellemét, mely szerint a bűnbe s e miatt bajba jutott törzseket mindig a törzsnek egy-egy kiváló fia szabadítja meg, kit az Isten lelke indított fel, mi azonban nem zárja ki e hősök vétkeit.

Feleségének kellene ezt ábrázolni, de a leánya jön elébe, mert az ekklesia csak szűz lehet. (2. Kor. 11, 2.) Hatvan napra elhalasztatik az áldozás, az ekklésia átadása Istennek, (két hónapnak a két emberre: az első és második Ádámra s a két testamentumra való tekintettel mondja az irás), mert az ekklesia, mely ugyan minden korból gyűlik, csak a világ 6-ik korszakában lesz teljessé. Addig, jóllehet szűz, mégis vannak siratni való vétkei. A 40. versben említett 4 nap az egyház egyetemessége a földkerekség 4 részén, melyen messze elterjedt. Történelmileg pedig annak a jele, hogy a zsidók Isten ítéletét látták a dologban az atya felett, hogy ilyen áldozatot többé senki se merjen fogadni.

Marton Lajos.