

Lapszemle.

„*Religion und Geisteskultur.*“ Mult évfolyamunk 2. számában ismertettük ezen, az 1907. év elején megindult új évnegyedes folyóiratnak programját, mely a címben jelzett két alapvető fogalomnak s az ezen fogalmak viszonyában rejlő főfontosságú problémának egész körére kiterjed s az e körben való közös, harmonikus munkálkodásra, az itt felmerülő kérdések szakszerű, de a művelt közönség igényeinek megfelelő tárgyalására igyekszik összegyűjteni a legkülönbélebb tudományszakok, a különféle theologiai és bölcséleti irányok képviselőit, hogy ily módon a kérdések minden oldalú megvitatása alapján az olvasókat önálló ítéletre és elfogulatlan állásfoglalásra segítse és képesítse. A program szép és fontos hivatást jelez. Hogy a folyóirat, melyet megindulásakor örömmel üdvözlöttünk, fennállásának első évében mennyire felelt meg hivatásának, arról tanuskodjék a következő ismertetés. Természetes, hogy e helyen az összes cikkeket nem ismertethetjük részletesen; de már azzal is jó szolgálatot véltünk tehetni tisztelt olvasóinknak, ha a fontosabb cikkeknek alap gondolatait közöljük.

Mindjárt az 1. szám első cikkében *Eucken* Rudolf, a jeni egyetemnek immár világhíre szert tett bölcselőtanára, kinek munkái főképp a vallásbölcsélet terén bírnak fontossággal, általános elvi szempontból foglalkozik a vallás és a kultúra egymáshoz való viszonyával, A viszony történetének rövid áttekintése után helyesen utal arra, hogy e viszonynak a kérdése tulajdonképpen a világnézet kérdése s mint ilyen csak egy világnézet egészének keretében nyerhet kielégítő megoldást. Saját felfogását a következő általános ítéletben juttatja kifejezésre: A vallás és a kultúra épügy függetlenek kell hogy legyenek egymással szemben, amint viszont mindegyik saját gyarapodása érdekében a másikra van utalva. Ebben az ítéletben kétségkívül mély igazság rejlik és csak örülhetünk, ha egy oly mély gondolkodó aminő *Eucken*, finom vallásos érzéssel hangsúlyozza a vallásnak a kultúrával szemben való önállóságát s kijelenti, hogy aki amaszt emennek bármily fontos eszközévé alacsonyítja le, az a vallásnak nemcsak erejét gyengíti, hanem igazságát is veszélyezteti; majd erőteljes vonásokban tünteti fel azokat a mozzanatokat, a melyek a kulturától a valláshoz és viszont a vallástól a kulturához ve-

zetnek; de azt hisszük, hogy a keresztyén kulturideál a vallást és a kultúrát még bensőbb viszonyba hozza egymással, a midőn a keresztyénség legalább mint evangéliumi keresztyénség, a kultura terén való működést istenrendelte kötelességnek, tehát istenszolgálatnak, a kultura igazi javait és viszonyait pedig isteni áldásnak tekinti s a kultúrmunkával az ember számára meghódított világot az emberrel együtt Istennek rendeli alá.

Mayer E. W. strassburgi theologiai tanár. „Vallás és ismeretelmélet“ című cikkében reá mutat az ismeretelméleti kutatásoknak és álláspontoknak a vallásos meggyőződés szempontjából való fontosságára, a mennyiben szerinte az ismeretelméleti állásponttól függ, hogy miként ítéljük meg egyrészt a vallásnak a tudománnyal szemben való önállóságát, másrészt vallásos szempontból a tudomány értékét. Ezen ítéleteknek különféleségét illusztrálja azután egyfelől a realismus, másfelől a subjectiv idealismus ismeretelméleti álláspontjairól s bár maga az utóbbi felé hajlik, okosan óv a skepticismustól s annak apologetikus kihasználásától. A keresztyén hívőnek nem áll érdekében a tudomány skepticismusa.

Kevésbé tarthatnak számot általános érdeklődésre Höfding kopenhageni philosophusnak „autobiographikus és antikritikus megjegyzései saját vallásbölcseletéhez“ (németül megjelent 1901), mely nagyon általánosan és nagyon egyoldalúan a vallás lényegét az életértékek fenntartására irányuló törekvésben keresi. Ellenben ismét vonzóan ad számot Class, müncheni tanár azokról a benyomásokról, melyeket Athén és Róma romjainak és emlékeinek szemlélete benne keltett, s a történelem változó tüneményeit az eszme világításába helyezve Athén-ben a maga nagy embereivel és ezek tökéletes műalkotásaival a világtörténelem egyik, — Rómában pedig a hatalmi érdeknek minden ízében következetes kifejtésével és történelmőnek szinte kézzelfogható pragmatismusával a világtörténelem másik nagy paradigmáját látja. — És Jeruzsálem — van-e ennél nagyszerűbb paradigmája a világtörténelemnek?

Magnus H.,¹⁾ boroszlói orvostanár azt igyekszik bizonyítani, hogy „az Istenben való hit és a modern tudomány mechanikus természetfelfogása“ nem zárják ki egymást; mert a mechanikus felfogás csak az érzéki tapasztalat utján előttünk ismeretes világra terjed ki, holott az csak egy — talán nagyon kicsiny — része a létezők összességének, és az a másik rész az érzéki tapasztalatra és a tudományra nézve hozzáférhetetlen lévén, tág tér marad a vallásos hitnek és meggyőződésnek. Ez a fejtegetés aligha találja el azt a pontot, amelyen a kérdés tulajdonképen megfordul, és még égetőbbé válik a kérdés a történeti vallásokra s különösen

¹⁾ Meghalt 1907. április hó 14-én.

a keresztyén vallásra nézve ott, ahol a mechanistikus felfogást a természettudomány teréről a történettudomány terére is átviszik.

Franke H. liegnitzi lelkész még tovább megy, amidőn „monismus és monotheismus“ című cikkében a monismus és a monotheismus összeegyeztetésére törekszik, a monismust természetesen nem a Häckel-féle; hanem abban az értelemben véve, a mint az a dualismussal szemben az összes lét számára egyetlenegy alapelve, ősforrást vesz fel s a mennyiben ezt Istenben keresi és találja, annyiben a monotheismussal összeegyezteti ugyan, de a midőn Istennek transcendens létéről lemondani hajlandó s Istent a világba, illetőleg a világot Istenbe foglalja bele, határozottan a pantheismus sodrába jut, a mint az különösen Spinoza magasztalásában és a természeti s természetfölötti közt levő különbség eltörlésében nyilvánul.

Tekintve az előbbi cikkirő pantheistikus hajlamait, épen a megfelelő helyen következik *Kowalewski*, königsbergi egyetemi magántanár „adalékok a pantheismus kritikájához“ című cikke, mely a pantheismus bírálataira főkép a következő érveket hozza fel: 1. A pantheismus istenfogalma a világ fogalmával való egybefoglalás által sem válik oly pozitívá, a mint azt a pantheismus hirdeti, mert, a mint Kant kimutatta, a világ mint ilyen szintén túlesik a lehető tapasztalat határán. 2. Egy a világ felett álló Istennek fogalmából nem következik, hogy az az Isten önkényesen nyúl bele a világ törvényes rendjébe, sőt csak egy a világ felett álló absolut szellemi hatalom biztosíthatja a világfejlődésnek célirányos haladását a Reinke-féle „dominánsok elméletének“ analógiája szerint. 3. A világtörvények rendszere csupán potenciális, nem pedig actualis változhatatlansággal bír és a tapasztalatunkra nézve hozzáférhető világban épen nem tűnik fel oly tisztán, a mint azt a természettudományok idealizáló schematismusa után várnunk kellene. 4. A világnak Istennel való egybefoglalása mellett a világfejlődésnek disharmonikus elemeit is vagy Istenre magára kell visszavinnünk mint forrásra, vagy pedig azokat optimistikus módon szépítgetnünk. 5. A pantheismusnak nem lévén személyes istene, életteljes vallásos viszonynak alapjául nem szolgálhat. Különösen ez utóbbi érv sújtja a pantheismusnak azon finomabb alakjait is, melyeket Spinoza vagy Fichte (ethikai pantheismus, Isten = erkölcsi világrend) rendszereiben találunk.

Végül *Vierkandt*, berlini egyetemi magántanár egy éles dialektikával megírt cikkben a példákknak egész tömegén értékképzeteink irracionális jellegét „mutatja“ ki.

A 2. szám első cikke magától a kiadótól, *Steinmann*, gnadenfeldi (itt van a herrnhuti testvérgyülekezet seminariuma) theol. tanártól való s „a történeti vallás problémáit és nehézségeit“ tárgyalja. A nehézségeket főkép a következőkben látja: erőteljes, egészséges személyes vallásosság csak valamely határozottan ala-

kült történeti vallás talaján fejlődhetik ki és mégis a vallásnak történeti és egyéni személyes elemei között nem ritkán oly feszültség támadhat, mely mindakettőt veszedelemmel fenyegeti. Közlebről előfordúl az az eset, hogy a vallási tan, mely eredetileg nem egyéb, mint a vallási tapasztalatnak természetes kifejezése és felszólítás hasonló vallásos tapasztalatra, az áthagyományozás útján elvesztheti a vallásos tapasztalattal való ezen összefüggését s az eleven vallásosság helyébe bizonyos hagyományos tanoknak a külső tekintély és megszokás alapján való elfogadása lép. Egy másik nagy nehézség akkor áll elő, ha ez a világkép, melyhez a hagyományos vallási tannak képzetei fűződnek, az idők folyamán meghaladottá válik, a mikor is megtörténhetik, hogy azok, akik a régi világképhez vallási okokból ragaszkodnak, a való világban idegenekké válnak, míg azok, a kik az új világképet elfogadják, hajlandók a hagyományos vallási tant mindenestől elvetni s a történeti vallással általában szakítani, holott ezzel elszakadnak azon eleven erőktől is, melyek a történeti vallásban rejlenek. Eme nehézségek és problémák megoldását Steinmann abban az irányban keresi, hogy a teológiának és egyháznak elméletileg és gyakorlatilag folytonosan kell dolgoznia azon, hogy a vallási tan csakugyan ne legyen más, mint a vallási tapasztalatnak tiszta és eleven kifejezése és hogy mindinkább gyarapodjék azoknak a száma, akik önálló vallásos tapasztalatra jutnak, ha ezt talán különféle alakban fejezik is ki.

Pöhlmann (Nürnberg) „a vallásosság, erkölcsiség és socialismus“ egymáshoz való viszonyát tárgyalja s azt igyekszik kimutatni, hogy e három szorosan összetartozik, nevezetesen, hogy az életteljes vallásosságból természetes módon fejlődik ki az igazi erkölcsiség, valamint az egészséges socialismus. Mit szólunk azon eszméjéhez, hogy az erkölcsiség ápolására vallási alapon és sociális irányban egy nagy szervezetet kellene alkotni, az egyház mellett, de ezzel barátságos viszonyban?

Häring, tübingeni theol. tanár egy világosan és melegén megírt szép cikkben, mely a referensben kedves személyes emlékeket idézett fel, fejtegeti „a vallási individualismus jogosultságát és határát.“ Szerinte a vallási individualismus a keresztyén embernek ős- és alapjoga, melynél fogva az örök szeretet Istenével személyes viszonyban, személyes közösségben él: de a hol a vallási individualismus joga gyökerezik, ott vannak megvonva korlátai is: a szeretet személyes Istenének gondolatában, mert az az Isten nem csupán az „én Istenem“, hanem a „mi Atyánk“, tehát Istene, atyja a mi embertársainknak is, akik azáltal testvéreinkké válnak, mint velünk egyenlőjoguak. Itt vannak az individualismus korlátai, melyeket az egészséges individualismus az által mul felül, hogy a neki adott talentumokkal szeretetből szolgálja embertársainak. a közösségnek javát, üdvét. Ebbe az eszményi világitásba helyezi azután Häring a gyakorlati vallásos-

egyházi életnek egyes kérdéseit, főképp a lelkeszi tanszabadság kérdését.

Glatz, debruni lelkész egy rövid, de tartalmas cikkben az ősvallás kérdését fejtegeti és az ősvallást, szemben a tisztán evolutionistikus felfogásokkal, Müller Miksa nyomán bizonyos „relativ monotheismusban“ keresi, melyben nemcsak a magasabb vallási fejlődésnek, hanem a polytheismus kifejlődésének lehetőségei benne rejtettek; egyszersemind felmutatja ezen hypothetikus ősvallásnak főbb nyomait egyes történeti vallásokban.

Bauch, hallei egyetemi magántanár szigoruan módszeres, de kissé formalistikus és nehézkes cikke a „szellemi kultúra fogalmát“ igyekszik tisztázni. Figyelmet érdemel ez a meghatározása: Mig a természet az a lét, mely általános törvények szerint pusztán mechanikailag van meghatározva (Kant), addig a kultúra az a lét, mely általános törvények szerint *célszerűen* van meghatározva, a cél alatt értve a céloknak azt az egész rendszerét, mely a kulturerberiség előtt mint megvalósítandó eszmény és feladat áll. A szellemi kultúra fogalmában egyenlő súlyt helyez az értelmi, ethikai és aesthetikai képzésre, a jellemnek sokoldalú és egységes fejlesztésére. Hiányúl kell felrónunk, hogy e vallás jelentőségét a szellemi kulturára, nézve nem tárgyalja, hanem a helyett Wobberminre utal. (*W. Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft* 2. kiadás 1907).

A 3. számban mindenekelőtt *Troeltsch*, heidelbergi tanár, az ú. n. vallástörténelmi iskola feje, vallástörténelmi, lélektani és ismeretelméleti alapon vizsgálja a hit fogalmát, ismeretelméleti értékét, a tudományos megismeréshez való viszonyát és végül reá mutat a hívő és a tudományos irányzatoknak ingalengésszerű váltakozására a különböző korszakokban. Troeltsch ezen fejtegetéseiben is jellegzetesen jut kifejezésre az ő általános theologiai positiója, melynek sajátása tulajdonképen a tisztán immanens fejlődési tényezőket elismerő modern evolutionismus minden következményeinek és postulatumainak a keresztyénségre való korlátlan és tartózkodás nélküli alkalmazásában áll, — sajátos positió nem általában, hanem inkább csak mint *keresztyén theologiai* positió. E szerint a hit az isteni kijelentésben való hit ugyan, de maga az isteni kijelentés nem más, mint a hitnek az a hatványozott ereje, mely a nagy vallásos geniusok, herosok személyiségéből mint gyújtó és gyújtópontokból kisugárzik. Maga ez a hit mindenkor, még a legmagasabb fokon is, szükségképen mythikus, symbolikus alakban fejezi ki magát s a theologia nem egyéb, mint a naiv vallásos mythosnak a tudomány általános fogalmaival való összekötése, melynek jogosultsága lényegileg abban áll, hogy a világnak és életnek utolsó nagy problémáival szemben, bármily exact tudományos alapon indulunk is el, csak a hitszerű meggyőződés alakjában tudunk határozott állást foglalni és e legfőbb problémákról álta-

lában csak többé-kevésbé mythikus, symbolikus alakban tudunk beszélni, akár tudatában vagyunk e ténynek, akár nem (V. ö. Sabatier symbolismusát) Troeltsch ezen állításaival szemben csak szélesebb keretben mozgó kritika alapján foglalhatnánk állást, mint a mely itt rendelkezésünkre áll.

Walther Frigyes, stuttgarti lelkész „új elmélet a vallás lényegéről“ kissé nagy igényű cím alatt a vallásnak és keresztyénségnek az értelmes gondolkodás szempontjából való jogosultságát azzal igyekszik bizonyítani, hogy a vallásos gondolkodás épúgy mint minden emberi gondolkodás az embernek közvetlen élet-tapasztalatában szerzett s fokozatosan tisztuló fogalmait alkalmazza az életnek új jelenségeire, itt a nagy világfolyásnak az embert érintő tényeire s az ezekben megnyilatkozó világfeletti hatalomra, úgy hogy azokban a fogalmakban, melyeket a különböző korokban a különböző népek és vallások ezen az emberi életet átfogó és vezérlő világhatalomra alkalmaztak, általában az emberiség szellemi életének fejlődése tükröződik. Ebből a szempontból a keresztyénség azért a legtökéletesebb vallás, mert nincsenek fogalmaink, melyekkel azt a világhatalomhoz való hatalmat úgy tudnók jellemezni, hogy az előttünk még bizalmasabbá s úgy saját életünkre, mint a kulturfejlődésre áldásosabbá válhatnék, mint ha Istent a keresztyénség egyszerű tana szerint *atyánknak* tekintjük. A positiv kijelentésfogalom itt is hiányzik.

Norström, gothenburgi tanár azt a kérdést veti fel: „milyen értelemben megváltónk Jézus?“ Nagyjában Eucken nyomain halad. A vallás lényegét az Istennel való tényleges, személyes viszonyban látja, mely az embert ujjászüli és egy magasabb, örök szellemi világba emeli. Ez minden embernek személyes ügye s épen az embernek ezen Istenhezfordulásában, ujjászületésében és ennek alapján végbemenő erkölcsi tökéletesedésében áll a megváltása. Ez tehát a szerző értelmében semmi vonatkozás szerint sem üdvtörténeti tény, hanem pusztán subjectiv erkölcsi folyamat, melyre nézve Jézus jelentősége abban áll, hogy ezt a folyamatot a századokon áthaladó hívőközösség által közvetített eleven szellemi behatásával megindítja, az embernek az Istenhez való közvetlen viszonyát előkészíti és tökéletességre viszi. A mit a szerző e felfogás korlátai között, de a személyes meggyőződés jóleső melegével a vallás nélküli kultúra ürességéről és céltalanságáról, a vallásnak, mint az Istenhez való közvetlen személyes viszonynak föltétlen értékéről, a vallásban a mystikus elemnek lényeges jogosultságáról, a keresztyénségnek jelenkori helyzetéről és feladatairól mond, azt érdemes megszívlelni vagy legalább meggondolni.

A minék az előbbi cikkben részben hiányát éreztük, azt megtaláljuk a következőben, melynek szerzője *Girgensohn*, dorpatii theol. magántanár. Egy személyes vallomás alakjában felel arra a kérdésre: „miért ragaszkodnak modern keresztyének is a Jézus

Krisztus istenségéről szóló egyházi hitvalláshoz?'' Az átélt valóságnak bélyegét viselő finom lélektani elemzéssel írja le azokat a lelki küzdelmeket, melyeken át egy modern keresztyén, ki nem elégitve az ujkori, „liberalis“ theologia által inaugurált „ujhittől“, ellenben tapasztalva a bűn erejét és Jézus bűnbocsátó, elevenen meggyőző hatalmát, oda jut, hogy ismét azzal a régi hitvallással omlik Jézus lábai elé: Én Uram és én Istenem!

A 4. szám első cikkében *Kinkel*, a philosophia tanára a giesseni egyetemen, a pantheismust úgy tünteti fel, mint átmenetet a polytheistikus felfogástól a monotheismushoz, melynek philosophiai istenfogalmát a transcendentális idealizmus értelmében a szerző egy későbbi cikkben kívánja kifejteni.

Faut (Stuttgart) azon modern felfogásokkal és törekvésekkel szemben, a melyek a transcendens Isten eszméjét perhorreszkálják s legfőjebb pantheistikus alapon keresnek egy „új vallást“, kimutatja a transcendens Istenben való hitnek jogosultságát oly módon, hogy előbb a transcendentia fogalmát megtisztítja a régi localis felfogás salakjaitól s azt inkább qualitativ értelemben veszi, úgy a mint a tapasztalati világban is a valóságnak, az életnek minden „magasabb“ köre az alsóbbrendűre nézve „transcendens“ (pl. az organikus élet az anorganikus életre nézve, az állatvilág a növényvilágra nézve stb.); majd reá mutat arra, hogy a tapasztalati élet egyes jelentős tényei, az erkölcsi jó valósága, a világfejlődés új phasisai s az emberiség szellemi életének mélységei és magaslatai (az emberiség geniusai, „próféták“) miként utalnak túl ezen az empirikus léten egy magasabb világba s követelik meg a világot átölelő, a világfejlődésnek alapját és célját magában foglaló „transcendens“ Istennek gondolatát a ki nem annyira a világra nézve, mint a kire nézve a *világ* „immanens.“ Rövidsége dacára kiváló apologetikus értékű cikk.

Schulze Márton, königsbergi theol. tanár a ritschli „jobb oldal“ álláspontjáról tárgyalja „a dogmanélküli keresztyénség követelményének jogosult, illetőleg jogosulatlan voltát.“ Jogosultnak e követelményt csak annyiban ismeri el, a mennyiben a keresztyén hit tartalmának orthodox formulázása ellen fordúl; de annál határozottabban foglal állást az ú. n. dogmanélküli keresztyénséggel szemben, a mennyiben az a keresztyén hit igazságainak világos és normatív formulázását általában feleslegesnek vagy elvetendőnek tartja. Fejtegetései közben a „vallástörténelmi iskolára“ is mér egy pár jól irányzott vágást, (pl. midőn azt mondja, hogy az iskola hívei közül sokan époly igazságtalanok saját vallásuk (a keresztyénség) iránt, mint voltak a régiek más vallások iránt s a midőn magukat „elfogulatlanul“ bele élni igyekeznek más vallásokba, eltompul bennük az érzék saját vallásuk sajátosságai és fenséges tartalma iránt).

Söderblom, upsalai egyetemi tanár, a primitív népek vallásaiban különböző nevek alatt előforduló „ősapák“, „összellemekek“,

„nagy szellemek“ (Atahocan, Ahone, Nzambi, Barongu, Bájami, Mulungu, Tagn, Tangaroa stb.) vallástörténelmi jelentőségét igyekeznek megállapítani és az ő nézete szerint azok sem az ú. n. „ősmonotheismus“ maradványai, sem pedig az „ős animismus“ szerint nem értelmezhetők, hanem az istenségeknek egy egészen külön kategóriáját alkotják és abból a korból származnak, mely évszázadokkal vagy ezredekkel megelőzte a vallástörténelemnek azt a fordulópontját, a melyen az út az egyik irányban a polytheismushoz, a másik irányban az igazi monotheismushoz vezet. A magasabb fejlődésre jutott vallások között csak a chinai Sangtiban volna meg egy ilyen „ősatya“ képzetének maradványa. — A kérdést még nem tartják eldöntöttnek.

Végül *Strunz*, bécsi egyetemi magántanár közöl egy kiválóan érdekes cikket Theophrastus Paracelsusról (1493—1541) mint természettudósról, a kinek munkáit is kiadta és életrajzát is megírta. Itt csak a figyelmet legyen szabad felhívni a tudomány-és általában a kultúrtörténetnek ezen egyik legérdekesebb alakjára.

Az említett cikkeken kívül majdnem minden számban találunk hosszabb-rövidebb referádákat egyes a folyóirat programjába tartozó egyéb tárgyakról, mint pl. a vallásbölcselet jelenkori állapotáról Németországban, Angolországban stb., valamint könyvismertetések. Bár a folyóirat cikkei természetesen nem egyenlő értékűek és felfogás tekintetében is sokszor nagy tarkaságot mutatnak, az első évfolyam gazdag tartalmán végig tekintve, méltán ismerjük el, hogy kitűzött programját lelkiismeretesen igyekezett megvalósítani s az első évfolyam biztató záloga a jövő sikernek.

Pröhle Károly.