

THEOLOGIAI SZAKLAP

Jausz Vilmos,
soproni theol. tanár,

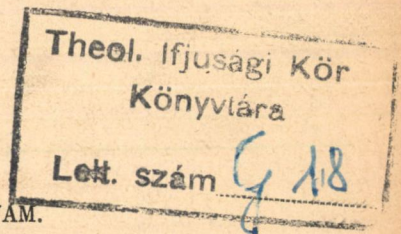
Pokoly József,
kolozsvári theol. tanár,

Dr. Tüdős István,
miskolci ref. lelkész,

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

Raffay Sándor,
theol. tanár, budapesti lelkész.



HETEDIK ÉVFOLYAM.

1909.

1—4. SZÁM.



BUDAPEST.

1909.

Wigand F. K. könyvnyomdája, Pozsonyban.

TARTALOMJEGYZÉK.

I. Tanulmányok:

<i>Antal Géza dr.-től:</i> A vallások osztályozása	249
<i>Csengey Gusztáv-tól:</i> A pátriárkák története	146
<i>Daxer György dr.-től:</i> A megváltottság és az egyéni felelősség tudatának viszonya az újabb theologusoknál	35, 95, 169
<i>Erdős József dr.-től:</i> A szarvazott Mózes	1
<i>Marton Lajos-tól:</i> Magnus Aurelius Cassiodorus Senator isagogikai gyűjteménye. Hadrianus: <i>Εισαγωγή εις τὰς θεολογικάς γραφάς.</i> Eucherius: <i>Formulae spiritalis intelligentiae.</i> — <i>Instructionum libri duo.</i> Junilius Africamus: <i>Instituta regularia divinae legis.</i>	204, 268
<i>Mayer Endrétől:</i> A rómaiakhoz irt levél	4, 81
<i>Raffay Sándortól:</i> A revideált Biblia. I., II., III., IV.	58, 132, 235, 303
A Miatyánk kérdéséhez	299
<i>Tüdős István dr.-től:</i> Hányszor volt Jézus Jeruzsálemben	126
<i>Varga Zsigmondtól:</i> Az „Uri imádság“ a történelmi kutatások világában.	290
<i>Zoványi Jenőtől:</i> Az egyháztörténelmi tudomány újabb haladása	24
Magyar coccejanusok a 18. században	258

II. Lapszemle:

<i>Daxer György dr.-től:</i> Neue Kirchliche Zeitschrift	69
<i>Raffay Sándortól:</i> Zeitschrift f. neutestl. Wissenschaft	245

III. Könyvismertetés:

<i>Daxer György dr.-től:</i> Dr. Emil Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi	74
Dr. Paul Kleinert. Homiletik.	76
Lic. Dr. Johannes Leipoldt. Geschichte des neutestamentlichen Kanons	76
Adolf Risch. Die deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung	77
William James. Die relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit	166
Dr. theol. Paul Grünberg. Das Übel in der Welt und Gott	167
<i>Debreczenitől:</i> Debreceni Lelkeszi tár	73
<i>Kiss Samutól:</i> Réz László. Vallás és művészet	310
<i>Raffay Sándortól:</i> Képes Szent Biblia	314
Stehlo Kornél felolvasásai	316
<i>Szarneczky Ferenctől:</i> Révay József dr. Commodianus élete, művei és kora	247
<i>Verustól:</i> Nagy Béla, Canterbari Anselmus satisfactio — elmélete „Cur Dens homo“ c. műve alapján	78

A szarvazott Mózes.

Sokan elragadtatással szemlélik és méltán, Michelangelonak a római San Pietro in Vincoli-templomban levő óriási márványszobrát, mely a *szarvazott Mózes* hatalmas alakját ábrázolja.

Mellőzzük ezúttal e remek műalkotás becsének és varázsának méltatását s aesthetikai jellemzését, a mi úgyis kevésbé tartozik e szaklap keretébe; hanem szólunk ám annak a szoborműnek arról a historiaellenes kifejezéséről és „szarvas” hibájáról, a minék az oka egyenesen philologiai tévedésből és onnan is származott, mivel a lángelméjű mester nem is gondolt arra, hogy alakításánál mily nagy hasznát vehette volna a philologiai akribiának. Az a kérdés nevezetesen, hogy *Michelangelo*, a Mózes megábrázolásához honnan vette a fejen levő *szarvak* alkalmazásának az eszméjét?

Erre feleletül azt válaszolhatná a historikus, hogy már réges régen valamikor, az egiptomi és libyai pogányisten-ségnek Ámónnak (egipt. *Amōn* vagy *Amuōn* Herod. 2, 42., héb. אֲמוֹן Jer. 46, 25., *Ammon*, lat. Ammon) a képein és szobrain előfordultak a *kos-szarvak*, annak a kiábrázolására, hogy ez az istenség a tavaszi nap symbolumaként a kos jegyében tünt fel az égboltozaton. Ám a görögök, a kik Ámónt Zeusszal hasonlították össze, tudomásom szerint nem alkottak a nemzeti szellemmel összhangzásban levő specialis „szarvazott Zeus”-szobrokat, a mi azt igazolja, hogy az eszményekért rajongó görög művészek agyát és vésőjét nem elégítették ki Sēm és Chām flainak a szarvakhoz, illetőleg a kos-szarvú Ámórhoz fűződő képzelei, mivel ők a szarvakban nem találták meg az aesthetikai szépség kifejezését.

Tovább menve azt látjuk, hogy Daniél lángszózatú világproféta az ő jövendöléseiben (8. r.) úgy utal Filep makedoniai király világhírű fiára és utódjára Nagy Sándorra és az ő birodalmára, mint a két szeme közt levő bámulatos *szarvával* öklelődző *bakra*, a mely az Ulai folyóvíz mellett a két szarvú kost, t. i. a perzsa birodalmat földre tiporja és megtapodja. A bak szarva alatt a proféta érti magát Nagy Sándort, a kit a keleti világ symbolizáló nyelven „a szarvazott” azaz „a hatalmas” néven nevezett. A makedoinai monarchiából

létrejött négy birodalmat, ugymint Makedoniát, Syriát, Ázsiát és Egiptomot ugyanaz a proféta az ég négy szele felé terjedő négy természetes *szarv*nak nevezi (8. v.). Ezen az alapon készültek azok a pénzdarabok, melyeken a makedoniai királyok, fejkön Ámón-szarvakkal és bakszarvakkal kiábrázolva láthatók. Általában véve a szarv az erőnek és hatalomnak volt a symboluma a šemi és chāmi népeknél. Mindez azonban nem lehetett volna elegendő ok arra, hogy Michelangelo az általa különben is és méltán hatalmas népvezérül elősmert Mózesnek szarvakat növelesszen. Nem; a mi szobrásunk közvetlenül a bibliai előadás után mintázta alakját, csakhogy a bibliának nem az eredeti héber szövege, hanem az eredeti szövegnek vulgatabeli hibás latin fordítása után indult el.

Mózes II. könyvének a 34. fejezetében ugyanis az van elbeszélve, hogy Mózes, miután az öntött borjú bálványozása miatt Izraél népe ellen haragra gerjedett, darabokra zúzta a Sinai-hegy alatt a törvénykijelentés két tábláját, majd bünbocsánatért esedezett Jehovához, új táblákat készített, felírta reájok azokat az ígéket, melyek az előbbi táblákon voltak, felvivé őket a Sinai-hegyre és a mikor Jehova az ő szövetségét újból megerősítette Mózesrel meg Izraéllal, 40 nap és 40 éjjel való föntartózkodása után leszállott Mózes a hegyről az Izraél fiaihoz. És lőn — ugymond a 29. vers — hogy mikor Mózes a Sinai-hegyről leszállt vala . . . קָרַן עוֹר פָּנָיו [לְאִירֵעֵי] [פָּנָיו]. Az eredeti héber szöveg eme fontos tételét a *Vulgata* tévesen így fordította és mai napig is így kell tartalmaznia: [Moyses . . . ignorabat quod] *cornuta esset facies sua* [ex consortio sermonis Domini]. A vulgatabeli tévedés onnan eredett, hogy a fordító a קָרַן femininumtól (= szarv, hegyorom, sugár) képzett קָרַן denominativum jelentését félreértette, vagy talán épenséggel nem értette meg és úgy képzelte, hogy קָרַן = szarvazni, szarvakkal ellátni, szarvazottnak lenni; pedig ez a denominativum csakis egyetlenegy helyen Ψ 69, ³²-ben (Geseniusnak is, Fürstnek is különben jeles héber chald szótárában csakis sajtóhibául tekintem a versjelzésnél 23-at 32 helyett), a *hiph 'il* participiumban mint קָרַן jelenti ezt: *szarvval birni, ellátva lenni*, másutt ellenben, tehát 2. Móz. 34, ²⁹. ³⁰. ³⁵,-ben azt jelenti, hogy *sugározni, fényleni, tündökölni, ragyogni*. Így értették ezt a szót és ebben a jelentésben kívánták fordítani a Septuaginta készítői is, akik szerint Mózes [οὐκ ᾔδει οτι] δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρωματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ [ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν αὐτῷ]. Hasonlóképen fogták fel a קָרַן jelentését a targumok, a pešittá, az arab, a samáriai bibliafordítók, valamint *Sa'adja* (892–942) és Ibn G'anâch (sz. 985) héber arab nyelvtudósok. Nyilvánvaló tehát, hogy a héber eredeti szövegnek vulgatabeli helytelen és téves fordítása nyomán keletkezett a keresztyén papok, szerzetesek

és művészek agyában az a mesés képzet, hogy Mózesnek valaha, és pedig éppen akkor, a mikor missiójának legmagasabb ormán állott, két szarva volt a fején. Így szállott át ez a mese nemzedékről nemzedékre s Michelangelo mint igazhittű buzgó katolikus megnyugodott benne és igyekezett is e mythoszerű gondolatnak kifejezést adni.

Mindazok a fordítások, melyek közvetlenül a Vulgata nyomán készültek, szarvazottnak tüntetik fel Mózeset. Így, egyebeket mellőzve, a *Káldi* György-féle bibliában eként olvasható a jelzett tétel: „És midőn le-szállana Moyses a Sinai-hegyről nem tudgya vala hogy *szarvas volna az orczája* az Úr beszéde társalkodásából“. Majd alább a 35. vers szerint „láttyák vala a kijoevoe *Moysesnek szarvas orczáját*“. Ám az eredeti héber szövegre is figyelő fordítók — igen helyesen — eltüntették azokat a philologiai indokolatlan és képtelen szarvakat a Mózes fejről. *Béza* p. o. így fordítja: [fuit ut ignoraret Mosche] „*splendidam esse factam cutem faciei suae*“ és a 35. versben: [respiciebant quod] „*splendida facta esset cutis faciei Moschis*“. Hasonlatosképen *Károli* az 1589—90. évi első eredeti kiadásában így olvasható: [nem tudgya vala Moses hogy] „*az œ ortzáiánac buere fénlencé*“ és a 35. versben: [láttyác vala hogy] „*fénlíc az œ ortzáiánac böere*“. Jellemzőnek találom, hogy a *Tárkányi* B. József által *Káldi* fordítása nyomán jegyzetekkel átdolgozott hivatalos kiadásban (Eger 1865.) az eredeti szöveghez és sem nem a Vulgatához, sem nem *Káldi*hoz hű fordításként ezt olvashatjuk: [nem tudja vala, hogy] „*arcza fényes lőn*“ az Úrral való beszélgetés miatt; item a 35. versben: „*láták a kijövő Mózes fénylő orczáját.*“

Mellőzve a további összehasonlításokat, ime ezekből is megérthetjük, hogy Michelangelo remeke rendkívül sokat vesztett hatásából, a philologiai tájékozatlanság miatt hibásan tolmácsolt vulgatabeli leírás folytán. Gondoljuk el csak, mennyivel igazóbb és fenségesebb lett volna Mózes arcának a kifejezése, ha a mester agyát és vésőjét az a tudat ihlette és mozgatta volna, hogy Mózes arczáról az őszövetségi kinyilatkoztatás ama tündöklő fénye sugárzott szét, a mely fény előjele és záloga volt annak a dicsőséggnek, melyre Jehova az ő tulajdon népét elhívta, rendelte és egykori tökéletességre jutásakor folmagasztalja. Mily egészen más hatása ez a történelmileg és philologiai egyaránt hű, megbízható, érthető és indokolt *igazság*, mint az a *mesebeli hagyomány*, hogy Mózesnek a feje búbján két szarva nőtt, mire a Sinai-hegyről alászállott.

Valahányszor Michelangelonak Mózesét szemléljük: az eredeti héber szöveghez híven képzeljük oda a fején levő szarvak helyett azt az orczájáról leragyogó, tündöklő, szét-sugárzó fényes glóriát, melynek több mint 300 év óta hijával van a szobrászat emez egyik legkiválóbb remeke.

A rómaiakhoz irt levél.

(Tanulmány).

B) A levél olvasói.

a) A tudományos kritika története.

A levél olvasóira vonatkozó kérdés fontos egy felől történetileg, mert a római egyháznak keletkezése s első viszonyai minden keresztyént érdekelnek, más felől levelünk tartalmi méltatása tekintetéből, hogy t. i. a levél volt zsidókhöz és zsidó gondolkozású keresztyénekhez, vagy volt pogányokhoz és szabadabb gondolkozású keresztyénekhez van-e intézve s mit akar olvasóinál elérni?

Mivel a levél magyarázói természetesnek találták, hogy Pál apostol csak pogányokból lett keresztyénekhez intézhetett levelet, ez okból egészen a 19-ik század első harmadáig alig kutatták kritikailag, hogy ezen jóhíszemű feltevés mennyiben állhat meg.

A *Koppe* által (1806) felvetett nézetet, hogy az olvasók zsidókeresztyének, először *Baur* vizsgálta meg s kritikai kutatásai révén nemcsak beigazolta s elfogadta, hanem annyira uralkodóvá is tette, hogy egy időben alig akadt kiválóbb kritikus, a ki *Baur*nak éles kritikája előtt meg nem hódolt volna.¹⁾ Állítása szerint különösen a 9—11 fej.-ekből kitetszik, hogy a római keresztyének zsidó gondolkozásúak voltak, partikularis nézeteket vallottak s különféle előjogokat követeltek, melyeket az apostol veszélyeseknek tartott a keresztyénségre s ez okból ez irányzattal végleg le akart számolni; arra törekedett tehát, hogy lehetetlenné tegye s bebizonyítsa a Krisztus vallásának egyetemességét.

Ez a nézet általában uralkodóvá lett nemcsak a szorosabb értelemben vett tübingai iskolában, hanem mindazon más theologusok között is, a kik a kritikának nagyobb teret engedtek a bibliai iratok tanulmányozásában.

¹⁾ Először foglalkozott e kérdéssel „Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes.“ Tübingener Zeitschrift f. Theol. 1836 III; felvéve „Paulus der Apostel Jesu Christi“ 1845 című művébe; „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderten“ 1860 magyarra is fordított munkájában lényegében szintén felhasználta.

Követői egyes részletkérdésekben módosították Baurnak nézetét; így nevezetesen a zsidókeresztyénekről szóló felfogásában, a mennyiben azt nem tartották túlzónak s a páli keresztyénségre oly veszedelmesnek és a pogánykeresztyéneknek a római gyülekezetben való szerepléséről vallott nézetében, a mennyiben ezeknek nagyobb kört s jelentékenyebb szerepet tulajdonítottak. Ide tartoznak: Krenkel, Volkmar, Schenkel, Hausrath, Lipsius, Reuss, Holzmann, Lucht, Mangold, Hilgenfeld, Pfeleiderer, Holsten, Thiersch, Zahn, Renan, Sabatier stb.

Sőt azok a theologusok is, a kik a régi hagyományos nézethez ragaszkodtak s az olvasókat pogánykeresztyéneknek tartották, kénytelenek voltak elismerni, hogy nem csekély számmal zsidókeresztyének is voltak közöttök, mert más különben alig érthető a zsidó gondolkodásra valló vonatkozása az egyébként dogmatikus tartalmu s tartásu levélnek.

Csak nagyon kevesen találkoztak, a kik az olvasókat a hagyományos felfogás szerint tisztán pogánykeresztyéneknek tartották. Ez irányban a legszélsőbb felfogás képviselője Wieseler, Dietrich, Hofmann és Schott; kisebb s nagyobb zsidókeresztyén elem létezését elismerték: Riggerbach, de Wette s Weizsäcker, a ki már pogányokból és zsidókból alakult egyetemes, színtelen keresztyénséget vesz fel alapul. Ezen irány felé hajlanak Godet, Schürer, Harnack, Grafe, Meyer, Weiss. Otto pogánykeresztyénekből és zsidókeresztyénekből külön-külön alakult gyülekezeteket vesz fel; őt követi Masznyik. Beyschlag és Schultz akként gondolják a kérdést megoldhatónak, hogy a római keresztyéneket nemzetiségre nézve pogányoknak, gondolkodásra nézve zsidókeresztyéneknek tartják.¹⁾

A kérdést annyira tisztázták már a kritikusok, hogy a római keresztyéneket feltétlenül pogány- és zsidókeresztyéneknek kell tekintenünk. Közlebbi vizsgálat tárgya csak az lehet, hogy Pál apostol szerint kik voltak többségben s szemei előtt a pogányokból, vagy a zsidókból lett keresztyének lebegtek-e inkább?

b) A kérdés kritikai vizsgálata.

Mivel Pál magát a pogányok apostolának tartotta, a pogányok között működött s alapított gyülekezeteket s büszkén vallotta, hogy mások által vetett alapokon nem épített: ez okból a kérdés minden közlebbi vizsgálata nélkül legelsőben azt kellene tartanunk, hogy a rómaiak is pogány-

¹⁾ Alig hihető, hogy proselytákból lett keresztyének zsidókeresztyén gondolkodásuak legyenek. Ellenkezőleg természetes csak az lehet, hogy a paulinismusnak követői tehát pogánykeresztyén gondolkodásuak voltak.

keresztyének voltak, mert láthatólag ellenmondásba kevernök Pált, a mely személyére nagy árnyékot vetne.

A levélnek igen sok adata tényleg megerősíte feltevésünkben.

Már általában véve a levél tartalma, menete, főgondolata s bizonyítási iránya e mellett a feltevés mellett szól. Farizeusi észjárását s bizonyítási módját, nevezetesen az ó-szövetségre valló sűrű hivatkozását itt sem tagadja meg, mint a pogánykeresztyén irányu Galatákhöz irt levélben sem, de a nyugodt értekező hang, a mely összhangban van a keresztyén világnézet egyetemes jellegével, feltétlenül pogánykeresztyén olvasókra utal.

A levél eleje is bizonyít olvasói pogánykeresztyén iránya mellett. Az 1, 5-6 szerint a római keresztyének az összes pogányok¹⁾ közé tartoznak s ő mint pogányok apostola azért igyekszik közéjük, hogy működésének ott is legyen néminemű gyümölcse s hogy egymás hite által vigasztalják egymást.²⁾ A ki ismeri az apostol működését a pogányok között és soknemű megtámadtatásait saját gyülekezeteiben, az előtt nem lehet kétséges, hogy ilyen módon nem irhatott csak vele egyenlőn gondolkozó s érző keresztyénekhez.³⁾ De a mint hivatását meghatározó ezen szavakban: „helléneknek és barbaroknak, bölcseneknek és tanulatlanoknak köteles vagyok“ az evangéliumot hirdetni s ezzel jogcímet keres a rómaiak között való evangéliumi munkára, az is csak a pogánykeresztyén jelleg mellett szól.⁴⁾ Különösen ha a később következő zsidó és hellén közötti különbségtételt vesszük figyelembe.⁵⁾ Még élesebben kifejezi olvasóinak pogány keresztyén voltát a 15, 16-ban, holott magát a Jézus Krisztus *Δείτονος* szolgálat tevőjének mondja a pogányok között, hogy a pogányoknak áldozata kedvesen fogadott legyen az Isten előtt. Ugyanígy bizonyít az az intés, melyet az apostol olvasóihoz intéz, a midőn hozzájuk fordul ezen megszólítással: „nektek pedig pogányoknak mondom,“ azután pedig felhívja, ne legyenek elbizakodottak a zsidókkal szemben, a kiknek hitelensége nekik javukra solgált,⁶⁾ mert könnyen megtörténhetik, hogy a mint az Isten felvette őket a maga országába, akként ki is zárhatja őket, ha méltatlanok lesznek reá.

¹⁾ ἔθνη = tulajdonképen népek s nem pogányok, de az apostol szóhasználatában pogányokat jelent. E világos használat ellenére Baurék, de még Zahn is *népeket* értenek, a miből következnék, hogy Pál a *népek* apostola (Zahn Einleitung in d. n. Teol. I. 261, 262.)

²⁾ 1, 11-13.

³⁾ A galatai és a 2-ik kor. levél különösen megvilágítja az apostol bajait s helyzetét gyülekezeteiben.

⁴⁾ 1, 14.

⁵⁾ 1, 36. Már nem használja az ἔθνη általánosabb tartalmu szót, hanem α ἰουδαίους és Ἑλλήνων s ekkép szembe állítja a 2 miveltséget s világnézetet.

⁶⁾ 11, 13: ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν s általában 11, 11-24 terjedő rész.

Ezen főhelyek mellett bizonyító erővel bírnak a levélben előforduló oly kifejezések, a melyek pogány s nem zsidó tulajdonságokat fejeznek ki, mint 6, ¹⁷ említett τύπος διδασχης tanítási irány, mely csak a páli keresztyénségre vonatkozik, αναλασία tisztátalanság, melylyel a pogányok bűnösségére céloz, szemben az ανομία törvénytelenséggel, melyben a zsidó bűnösségre céloz és más helyek 1, ¹⁸⁻³².

Miként ezen helyeken a pogánykeresztyéneknek egész határozott megjelölését látjuk, úgy viszont nagy számmal találkozunk olyan helyekkel, a melyek az olvasók zsidó keresztyén jellege mellett bizonyítanak. A tárgyalás során előforduló kitérések zsidó okoskodásra, intézményekre és netán felhozható ellenvetésekre, csak úgy érthetők, hogy az apostol szemei előtt zsidóskodó keresztyének is lebegnek. A zsidók bűnösségének rajza¹⁾ a körülmetélés és törvény haszna,²⁾ a zsidóknak más népekkel szemben felhozott előnye³⁾ teljes magyarázatukat abban találják, hogy Rómában nagy számmal voltak oly keresztyének is, a kik előtt ezeket ily értelemben kellett megvilágítani. Mert hogy az apostol az ó-szövetségre, mint legfőbb isteni tekintélyre hivatkozik a pogánykeresztyének előtt is, és hogy idézetekkel sűrűn találkozunk más leveleiben is, a melyekben zsidóskodó keresztyén olvasókat nem tart szemei előtt, az nem lehet érv a római levél olvasói zsidóskodásának cáfolására, mert nem az idézetek, hanem azoknak s az ó-szövetségnek célzatos felhasználása bír döntő jelentőséggel.

Legfőbb érv azonban a 9—11 fejezetben lévő sajtászerű zsidó jogi okoskodás, melyet az apostol lépésről lépésre farizeusi iskolában szerzett észjárással, éles logikával s erős meggyőződéssel utasít vissza és diadalmasan semmisít meg s tagadja azt, hogy a zsidóknak a többi népek kizárásával, jogilag követelniök lehetne a magok részére az üdvösséget, holott az ellen maga az ó-szövetség bizonyít.

Ebből azonban korántsem következik Lipsiusnak az az állítása „hogy az apostolnak egész bizonyítása kezdettől végig zsidókeresztyén olvasókra számít,⁴⁾ mert, mint az előzőkből láthattuk, az olvasóknak nagy része pogánykeresztyén.

Hasonlóan tulzottak azok a következtetések is, a melyeket Zahn von meg a levélben erősen hangsúlyozott zsidó-

¹⁾ Róm. 2, ¹⁻¹⁶.

²⁾ R. 2, ¹⁷⁻²⁹.

³⁾ R. 3, ¹⁻³, 3, ⁹⁻¹³.

⁴⁾ Holtzmann féle: Hand-Commentar zum neuen Testament. 2-ik kötet. 72. oldal.

keresztyén elem létezéséből, a mikor majdnem egészen Baur álláspontjára kerül.¹⁾

Zahn okoskodása szerint a hitről, törvényről, megigazulásról s hasonló fogalmakról és eszmékről szóló állítások s bizonyítások zsidóskodó köntösben jelennek meg és ezekben az apostol enged régebbi pogányapostoli álláspontjából s módot keres a zsidókeresztyénséggel való valamennyi megegyezésre. Még az általánosságban tartott intések is, mint a minő a hatóság iránt való engedelmesség, a nem keresztyénekkal való békés együttélés, a hitben erősöknek a gyengébbek iránt való elnézése és hasonlók, arra szolgálnak Zahnak, hogy azokra a zsidókra gondoljon, a kiket Claudius császár néhány évvel előbb Rómából száműzött s a kik alatt római zsidó keresztyéneket kellene érteni.

Áttérve az apostol egyes kifejezéseire bőven találunk példákat annak igazolására, hogy az olvasók között nagy számmal voltak zsidókeresztyének. Nevezetesen ide tartoznak egyes dialektikai kérdések és személyesítések, a melyekkel nemcsak élénkíti előadását, hanem szembesíti olvasóit s hozzájuk szól, mint volt zsidókhöz, pl. 3, 1: *τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου* mi a zsidónak előnye? 3, 31: *νόμον οὖν καταργῶμεν διὰ τῆς πίστεως* tehát a törvényt eltöröljük a hit által? A gyakori *τι οὖν ἐροῦμεν*, vagy *τί οὖν* hasonlók jeleznek (mit mondunk tehát, mi tehát?) *εἰ δὲ σὺ Ἰουδαίος ἐπονομάζῃ* (2, 17). = ha pedig te zsidónak neveztetel? *Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν* = Izsaktól a mi atyánktól. A fájdalom és részvétnek kifejezése, hogy a zsidók nem tagjai az Isten országának 9, 1-5; 10, 1 szintén zsidókeresztyénekre való tekintetből van használva.

Ide veszik a következő kifejezéseket is: *Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα* (4, 1) = Abrahamot a mi test szerinti ősatyánkat, *γινώσκουσι γὰρ νόμον λέγω* = mert törvény ismerőknek szólok és ezekhez hasonlókat. Ámde ezek nem bizonyítanak tisztán zsidókeresztyén olvasók mellett, hanem pogány ker. olvasók mellett is. Ábrahámról ugyanis azt bizonyítja, hogy ő az összes hívőknek atyja, akár test szerint utódai neki, akár nem. Törvényismerőknek pedig nemcsak a zsidókat mondhatta, hanem legalább olyan joggal a rómaiakat is, a kik éppen jogi s törvényalkotási képességökről voltak híresek. A házassági kötelék megszűnéséről szóló példa, melyet az apostol tárgyalása során (7, 1-6) felhoz, római viszonyokra is illik.

Hasonlóan nem vonatkoznak zsidó keresztyénekre a következő sokszor idézett helyek: *ἐπιμένωμεν τῇ ἀμαρτίᾳ* „meg-

¹⁾ Zahn Einleitung in das Neue Testament I. 299-308. Ritka élességgel használja fel a zsidókeresztyénekre vonatkozatható adatokat, sőt erőszakot is követ el a szövegen.

maradjunk-e a bűnben? (6, 1); ἀμαρτίσωμεν „vétkezzünk-e?“ (6, 15) τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος „a jó tehát lett rám nézve halál?“ (7, 13). Ezen kérdések mindegyike ugyanis nem vonatkozik csak zsidókeresztyénekre, hanem ép oly mértékben a pogányokból lett keresztyénekre is.¹⁾

Az olvasók zsidó- vagy pogány keresztyén gondolkozásának s többségének megállapításánál tekintetbe veendő az is, hogy az ily kérdések nem mindenkor használhatók a pogány, vagy zsidó eredetnek igazolására, minthogy azok gyakran egyszerű retorikai figuráknak veendőek, a melyekkel a tárgyalását élénkebbé s könnyebben érthetővé teszi. Meg kell végül említenem azt is, hogy a mikor szemléltet s esetleg párbeszédés alakot használ, nemcsak keresztyének, hanem olykor pogányok és zsidók a szereplő személyek keresztyéni vonatkozás nélkül.

A pogányok bűnösségének az első fejezetben lévő rajzánál pogányokat és nem pogánykeresztyéneket tart szeméi előtt annak dacára, hogy a fejtegetés első sorban pogánykeresztyéneknek szól s viszont a 2. fejezet második felében megint csak zsidót szólaltat meg, habár zsidókeresztyénnek szól a bizonyítás. Hasonlóan áll a dolog a 9. fej.-ben is, a hol a zsidók jogi okoskodását mutatja be a zsidókeresztyéneknek meggyőzésére.

Ezekből tehát nem lehet jogosan következtetni, hogy a zsidókeresztyének gondolkozása azonos ezen zsidó gondolkozással, vagy hogy nagy többségben lettek volna a pogánykeresztyénekek szemben. Ha az apostol ezt a gondolkozást annyira uralkodónak találta volna, semmiesetre sem elégedett volna meg a kérdésnek csupán elvi fejtegetésével, hanem megvonta volna gyakorlati következményeit s intéseiben s dorgálásában lehetne nyomát találnunk.

A tartalom ezek alapján nem igazolja a zsidókeresztyénységnek többségét.

Hogy azonban a kérdést teljes tisztaságában lássuk, vizsgálunk kell a római keresztyénség keletkezését s történetét is a levél írásáig.

c) A római gyülekezet alapítása.

Annál a rendkívüli jelentőségnél fogva, a melylyel Róma a keresztyénség történetében bír, nem csoda hogy a római egyház keletkezésének története fontos szerepet játszik és sok tudós nagy gondnal és fáradsággal kutatott s kutat mai napig az első nyomok után.

¹⁾ Holtzmann Lipsius: Commentar II. köt. 73. ol. A többi felemlített hely sem bizonyít zsidóker.-ek mellett, hanem általában szól minden keresztyének.

Sajnos, hogy a kutatások eddig biztos eredményre nem vezettek.

A római kath. egyház Péternek tulajdonítja ezen gyülekezet alapítását s őt tartja Róma első keresztyén püspökének, a ki mint apostol és püspök 25 éven át vezette volna ezt a gyülekezetet.

Vizsgálva Péter apostol életét kizártnak, kell tekintenünk ennek lehetőségét. A rendelkezésünkre álló megbízható adatok szerint ugyanis Péter Jézus halála után Jeruzsálemben működik s Pál apostol szerint (Gal. 1, 18 2, 9) ott előkelő szerepet játszik, s egyike az oszloposoknak; 44-ben fogóságot is szenved (Csel. 12, 3-17); 51. körül részt vesz az apostoli konventen (Csel. 13, Gal. 2), megfordul Antiochiában (Gal. 2, 11-21) s ezenkívül is a keleti részekben terjeszti az evangéliumot.

A mikor Pál római levelét írta, akkor Péter nem volt Rómában, mert ez esetben felesleges lett volna a levél írása s érthetetlen az apostolnak Rómába vágyódása, — oly helyre, a melyen egy más apostol működik —, érthetetlen a levélben való teljes hallgatás Péter ott létéről s állítólagos püspökösködéséről, a mely alatt különben sem lehet mai értelemben vett püspökösködést érteni.

A hagyomány fejlődése is világosan elárulja, hogy nem a történeti igazság felderítése a fő feladata, hanem Rómának dicsőítése s a római püspöki állás tekintélyének és elsőségének bizonyítása.

Római Kelemen (100 K. u.) s *Ignatius* (leveleiben 150—170) még csak arról tudnak, hogy Péter Rómába került s itt martirhalált szenvedett az evangéliumért; a 2-ik század végefelé azonban már arról tud a hagyomány, hogy Péter és Pál közösen működtek e városban s alapították a gyülekezetet (Római Cajus.) *Irenaus* (+ 240) magasztalja a korszakot, melyben a két apostol együtt munkálkodott, *Tertullian* lugdunumi presbyter (+ 190 körül) pedig *apostoli egyháznak* nevezi Rómát, „cui totam doctrinam apostoli cum sanguine sua profuderunt“. Alkalmilag megemlékszik Péter római működéséről és haláláról alexandriai *Kelemen* (240 körül) és *Papias* (140 körül) is. *Hieronymus* (+ 420) tulajdonkép az első, a ki határozottsággal állítja, hogy Péter 25 éven át volt Rómának püspöke, mert a mit erre vonatkozólag Eusebiusnál olvashatunk, az csak rossz magyarázat mellett érthető Péter első püspökösködésére, a mennyiben ő Linost tartotta elsőnek (Euseb. E. E. III., 4; III. 2, 13, 14, 21). Történetinek a hagyományból csak az tartható meg, hogy Péter életének vége felé Rómába jött és ott 67 körül martir halált szenvedett. A mit e részben Hieronymus és Origenes mond, hogy Pállal

egy napon fejeztetett le s illetőleg fejfelé lefelé feszítettet keresztre, az csak a legendának szép kifestése.¹⁾

Másutt kell tehát keresnünk adatokat a római gyülekezet keletkezésének magyarázatához.

Jézus korában nem volt az akkor ismert földnek oly nagyobb s kereskedelmileg fontos városa, amelyben zsidók kisebb-nagyobb számmal nem laktak volna.

Róma, az akkori mivel világváros, különben is tele volt idegenekkel, a kik ott különböző okokból telepedtek meg; érthetetlennek kellene tartanunk, ha a zsidók elkerülték volna. Az első nyomok a Makkaebausok idejére vezetnek vissza, a kik nemzeti függetlenségüket biztosítandók Rómával védés dacszövetségre léptek Simon Makkabaeus idejében (140/139 K. é.). Az első települők azonban csak az első század első harmadában jöttek Rómába, de hogy csak Pompeius idejében (61) kezdődött volna a település, annak ellentmond Ciceronak pro Flacco mondott beszédében 62—61 évre vonatkozó az az állítása, hogy zsidó pénzeket küldöttek Rómából Jeruzsálembe és az a történeti tény, hogy Flaccus perében (59 K. é.) a hallgatóság között zsidók is voltak; Caesar temetésekor pedig nagy zsidó sokaság egész éjjeleken keresztül siránkozott a máglya körül. Augustus idejében Hausrath szerint 40 ezerre rugott a számuk. Josefus pedig azt írja, hogy a zsidóknak alexandriai követségéhez 8000 római zsidó csatlakozott (4 K. é.). Tiberius császár idejében már 60,000-en lettek volna s ekkor már üldözték is őket s egy részöket katonai szolgálat teljesítésére kényszerítették, más részöket pedig elűzték a városból. Ez többször ismétlődött a nyugtalan vérű s mindig nagyobb hatalomra törekvő néppel; azonban sikertelenül, mert rövid idő alatt római polgári jogokat is szereztek és minél jobban üldözték őket, annál jobban szaporodtak s erősödtek vagyonban s tekintélyben.²⁾

A zsidók a rómaiaknak gúnytárgyai voltak s lépten nyomon megréfták s kigúnyolták őket s mert alig volt foglalkozás, a melytől a zsidók tartózkodtak, azért mindenütt

¹⁾ A hagyományt nagy részt arra vezetik vissza a tudósok, hogy Rómában volt egy szobor Semo Sancus szabin Istennek szentelve, melyet Simon Magusnak tiszteletére állítottnak vett a hagyomány. Ez ellen a magus ellen küzdött volna Péter apostol Claudius császár idejében, minek utána Antiochiát, ahol püspökösködött, elhagyta s Isten kijelentése folytán felvette a harcot a magus ellen. Zahn szerint erre nincs szükség, mert Simon magus római szereplése a hagyományból bizonyos, a Semo Sancus féle szoborral való összekapcsolás csak a már meglévő hagyományos nézetnek erősítésére nem pedig keletkezésére szolgált. Hogy Péter fejfelé lefelé feszítettet keresztre Péter aktáinak találmánya (160 körül).

²⁾ D. Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3. Aufl. III. köt. 28 - 36. oldal. Hausrath Neutestamentliche Zeitgeschichte III. rész 383 - 392.

lehetett velök találkozni s így tárgyat kigunyolásukra találni. „Mi mindennel nem foglalkozott volna Izrael fia a világvárosban szabály szerint? Kereskedő, pénzváltó, szatócs és házaló volt; de hivatalnok, sőt olykor katona is volt, tudós, költő, ismertető s Neronak művészetet kedvelő korában még színész és énekes is. Esküt tett a menydörgő Istennek temploma mellett s az udvar gyönyörűségére mythologiai szerepekben szavalta a tragikus trimetereket¹⁾ Mindenhová befurakodtak, mindenből hasznot huztak; tolakodásukkal a legelőkelőbb helyekre is bejutottak; orkölcstelenségükkel a római ledér és zülött ifjakkal versenyeztek. Lakásuk eredetileg a Tiberisen túl volt²⁾; itt laktak piszkos s szegényes viskóikban; itt végezték szertartásaikat, megtartották ünnepeiket, imádkoztak, énekeltek, bőjtöltek s megőrizték minden vallásos szokásaikat, akár csak Palesztinában. Város részök, a ghetto, palesztinai zsidó városhoz hasonlított, melyben szombati napon tilos volt a munka s az ünnepi csendet legfeljebb a zsinagógái lárma és theologiai bölcsészeti vitatkozások, olykor az ebből támadt verekedések zavarták meg.

De nemcsak a piszkos Tiberisparti gheztoban laktak és nem mindig szegénységben és nyomoruságban éltek, hanem a világváros legelőkelőbb utcáin is voltak üzleteik, melyeket a leggazdagabb s legfinomabb rómaiak is felkerestek.³⁾ Általában Róma üzleteit nagy részt a zsidók bonyolították le s a büszke és gúnyolódó pogányság anyagilag az utált zsidó pénzkirályoknak kegyétől függött. Ez magyarázza meg, hogy sok polgárjogot szereztek ott magoknak. Csodálatos s a zsidó vallás magasztos fensége mellett szól, hogy dacára a sok gúnynak, bántalmazásnak és gyűlöletnek, mégis nagy számu proselytákat szereztek különösen a nők között, kik által a római társadalomra sőt az államügyekre is befolytak.⁴⁾ A proselyták között a legelső családok neveivel találkozunk. A proselytáskodást első sorban a rabszolgaságba került zsidó nők végezték, a kik mint rabszolgánők, úrnőikre ily irányban hatottak. Társalgási nyelvök a görög volt; a nagy

¹⁾ Hausrath i. m. III. rész 387. oldal.

²⁾ A zsidó háborukból Pompeius óta a római hadvezérek igen sok zsidó foglyot hoztak magokkal; de semmire sem mentek velök, mert vallásukról és ceremoniaiákról nem tudták leszoktatni; engedelmeskedésre képtelenek voltak őket szorítani; libertinusokká tették tehát s letelepítették a Tiberisen túl.

³⁾ Róma főutcái közül a Mars mezőn laktak sűrűn. A híres Via Appiát Vespasian császár bérbe adta a zsidóknak, a kik ott letelepedtek. Egeria istennő forrás vizében a pogányok nagy megütközésére s bosszuságára ceremonialis mosakodásaikat végezték a zsidók (l. Martialis és Juvenalis satiráit).

⁴⁾ Már Augustus és Herodes s családja jó viszonyban voltak egymással. Poppoea annyira zsidókedvelő (talán proselytanő), hogy zsidó szertartás szerint akart eltemetkezni. A proselyta nők között találkozunk ilyen nevekkal, mint Gens Fulvia, Flavia, Valeria sat. A zsidó coemeteriumokban talált nagy számú sír feliratok tele vannak ilyen nevekkal.

számmal fennmaradt zsidó sirfeliratok görög nyelvűek, csak elvétve latinok; legritkébbak a héber nyelvűek.

Itt is a nyugatnak Babylonjában a nagy számú zsidóság között csakhamar ismertté válhatott a Jézus által megkezdett mozgalom, mert a diaszporában élő zsidók folytonos összeköttetésben állottak az anyaországgal és érdeklődtek a hazájukban történt események iránt, kiváltképen, ha azok vallási tartalmuak s irányuak voltak és a messiási országnak eljövételére vonatkoztak.

Hogy ki s mikép hozta az első hirt Palesztinából ide s mikép terjedt azután a megismerkedés nyomán az evangélium, arról semmi adatunk nincs. Weiss már az első pünkösdi ünnepének s később István vértanu megköveztetésének tulajdonítja az evangélium első terjesztését, míg Otto Pál apostol valamely szellemi rokonának, a ki a saját szakálára az apostol tudta nélkül terjesztette itt a páli irányu keresztyénséget; azonban ezek a nézetek mind feltételek, a melyeket nem lehet igazolni. A mennyiben azonban a római zsidók között sok igazán vallásos ember is lehetett, a kiket sem a zsidóság, sem a pogányság ki nem elégített, ellenben a messiási remények folyton élesztették bennök egy jobb jövőbe való bizalmat s a mennyiben a proselyták között is nagy számmal lehettek, a kik idealisabb vallás után áhítoztak, így természet-szerűleg ezek között kell keresnünk Jézusnak első hiveit. A római gyülekezet minden apostoli vagy apostoli tanítványi igehirdetés nélkül alakult zsidókból és proselytákból.¹⁾

Hogy Rómában keresztyének voltak, annak legelső történeti megemlítését Svetoniusnál találjuk (Claudius caput 25), a ki arról értesít, hogy Claudius császár a zsidókat Chrestus²⁾ izgató miatt Rómából száműzte („Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit“) Dio Cassius ugyan csak vallásuk szabad gyakorlására vonatkoztatja ezt a száműző rendeletet, de tudjuk, hogy a zsidóknál ez azonos a valóságos száműzetéssel.³⁾ Az üldözés a netaláni keresztyénekre is vonatkozott s az evangélium terjedésére kiváló hatása volt. A száműzöttek közül ugyanis igen sokan Görögthonba és Kisázsia partjaira menekültek és ott megismerkedtek a páli u. n. pogánykeresztyénséggel s ha eddig a körülmetélés, a törvény ceremonialis betartása s érdemeket szerző jelentősége

¹⁾ Ezt a felfogást osztja a prot. theologuson kívül a kath. tudósok egy tekintélyes része is, elvetvén Péter 25 évi püspökösödési legendáját.

²⁾ Chrestus = görög Christos = Krisztus; ily betűcsere nem ritka. Vannak azonban írók a kik Chrestus alatt egy ismeretlen zsidót értenek, a ki a zsidókat fellázította volna, a miért azután száműzettek (így dr. Masznyik is), mely esetben alig szabad a római ker.-ekre érteni a helyet.

³⁾ Sokan a Rómával szomszédos Ariciaba mentek át lakni s onnan csakhamar visszakérültek a városba. Schürer III. 33. oldal.

képezte ker. meggyőződésüket, ezentúl másként gondolkodtak e tárgyokról s közelebb simulhattak a pogánysághoz. A mint a kitiltó parancsot visszavonta¹⁾ a császár s a száműzöttek visszatértek Rómába, megváltozott a római keresztyénség képe is, mert az egyes hívők Pálhoz csatlakoztak s az ő szellemében terjesztették az evangéliumot tovább. Ily módon az eredetileg inkább zsidókeresztyén irányu gyülekezet általában pogány keresztyénné lett, de nem zsidóker.-ek kizárásával.

Sőt ellenkezőleg ezek elég nagy számmal lehettek, mert ha figyelembe vesszük, mily nagy gondot fordít az apostol azoknak a zsidó aggodalmaknak, előjogoknak s ellenvetéseknek megvilágítására és megcáfolására, a melyek ellentétben állottak a páli felfogással s gátolták a keresztyénség egyetemes terjedését, más következtetésre nem is juthatunk. Tudatlan embereknek sem lehet őket tartanunk, mert csak tanult emberek hozhatnak fel olyan ellenvetéseket, a minőkről az apostol szól.

A római keresztyénség, a melyhez a levél intézve volt, legalább egy nagy részében komoly gondolkozásu s nagy műveltségű volt, mert az elvont, nehéz fejtegetésnek csak így lehetett célja s kellő eredménye. És az természetes is, mert a közönséges és elnyomott embert nem számítva, a kinek a valláson kívül másutt sehol nincs vigasztalása, csak a tanultabb s komolyan gondolkozó elem törődhetett ily vallási kérdésekkel. A zöme futott a mindennapi kenyér és az élet örömei után.

Tulságos sokan nem lehettek Rómában, mert hogy az apostol nem emlékszik meg, több gyülekezetről, ez annak a jele, hogy egynél több nem igen létezett. Annál kevésbé állítható az, hogy külön pogány keresztyén s külön zsidókeresztyén létezett volna mert ennek nyomait feltétlenül meg kellene találnunk a levélben.) Rendes viszonyok között élnek, nem pártoskodnak s nem gyűlölködnek, nincs tehát ok, hogy külön-külön zsinagógákban tömörüljenek.

Az ellentétek, melyeket az apostol az intések során felemlít, mint a minők a hitben erősek és gyengék, a bűjtőlők, és nem bűjtőlők, a vegetarianusok és minden ételt evők között voltak, surlódásokat és pártoskodást vagy szakadást nem okoztak (14. fej.). Szintugy azok az intések, melyekben egyetértő keresztyén életre (12, 1-8) s összetartásra, felebarátnak s ellenségnek szeretetére (12, 9-21), hatóság iránt való engedelmessegre, adó s egyéb tartozások és köteleességek teljesítésére figyelmeztetnek (13, 1-10) oly természetűek, hogy

¹⁾ A parancs 50-52 adatot ki s megszűnt 54 körül. A száműzöttek közül Aquila és Priscilla ismerkedett meg Pállal Korinthusban.

²⁾ Ottó s nyomában Masznyik.

azokból nem lehet következtetni valamely különösen veszélyes bajokra, gyűlölködésre s pártoskodásra, mint a minőkről pl. a korinthusi és galatii levelek szólnak.

Nem lehet következtetni, hogy a hitben gyengék csupán zsidókeresztyének lettek volna (Zahn), vagy hogy a vegetarianusok alatt ebionita és essenus zsidókeresztyéneket kellene érteni (Ritschl és B. Weiss) s a hatóság iránt való engedelmességre csupán a zsidókeresztyéneket kellett inteni (Zahn), mert ugy a hitben gyengék, mint a vegetarianusok és engedetlenkedők a pogánykeresztyének közül is kerülhettek ki.

Ha a levél tárgyaló részében uralkodó s az apostolnál szokatlan fejtegető hangot, a tárgylagosságra iparkodó és széleskörű bizonyítást s az elvek kidomborítására való törekvést vesszük figyelembe, úgy semmi kétségünk sem lehet arra nézve, hogy a zsidókeresztyénség nem lehetett túlsúlyban s a maga sajátos felfogását Isten országáról s az evangéliumról nem érvényesíthette és nem akarhatta érvényesíteni a pogánykeresztyénekekkel szemben. E mellett bizonyít a Csel. 28, ¹⁴ azon adata, hogy a római keresztyének szívesen fogadták Pált, a mikor fogolyként a fővárosba került (62 körül) és Csel. 28, ²¹⁻²³ a zsidóknak az a nyilatkozata, hogy az apostolról nem volt tudomásuk sem levél útján, sem egyes tanítók közvetítésével; ők csupán annyit tudnak, hogy a ker. heresis ellen mindenfelől ellentmondások emelkednek. Ha a zsidók közül oly nagy számmal csatlakoztak volna Krisztus evangéliumához, hogy elnyomták volna a pogánykeresztyéneket. arról a zsidó előljáróknak, kik Pálnál megfordultak, feltétlenül tudniok kellett volna.

A római keresztyének pogány keresztyénsége mellett szól a Nero-féle keresztyén üldözés, melyet a zsidóüldözéstől megkülönböztetőleg rendelt el a pogányokból alakult keresztyénség ellen s római Kelemennek levele, mely ugyan későbbi időből való, de világosan bizonyít a pogánykeresztyénség mellett.

Nem döntheti ezt meg sem Ambrosiaster későbbi időből való ellenkező állítása, sem pedig az a feltevés, hogy az apostolnak levele s későbbben 2 évig tartó személyes közreműködése megváltoztatta volna a gyülekezetnek állapotát.

A felhozottak kellő mérlegelése alapján bizonyos, hogy a római keresztyének zsidókból s pogányokból lettek Krisztus híveivé; nagy túlsúlyban nem volt sem az egyik, sem a másik rész, de nagyobb számmal mégis a pogányker. iránynak kellett lennie, mert ezt követeli a levél kifejtett tartalma, a figyelembe vehető tárgyi és személyi körülmények s viszonyok és végül Pál apostol levelének sajátos szerkezete.

C) A levél célja.

Miként a gyülekezeti viszonyok értelmezésében, akként természetesen az ezzel összefüggő kérdésben a levél céljának meghatározásában is a legkülönbözőbb felfogásokkal találkozunk. Az apostolnak más leveleinél sokkal könnyebben tájékozódhatunk, mert azok nem annyira elméletiek, több tekintettel vannak a gyülekezeti viszonyokra s a gyülekezeteket is Pálnak működése alapján közelebről ismerjük; következtetéseink e részben tehát biztosabbak s világosabbak lehetnek. Mivel ez a levél sok tudós előtt inkább tudományos értekezésnek tűnik fel, mint levélnek, a mi különösen akkor szembetűnő, hogy ha a 15. és 16. fejtét nem tartjuk hitelesnek, ez okból azt oly általános tartalmu taniratnak tekintik, melyben az apostol a maga evangéliumi tanítását rendszeresen kifejti, hogy ezzel a római keresztyéneket a maga részére nyerve s ily módon segítséget találjon a nyugaton folytatandó apostoli működéséhez. E nézettel találkozunk: Benecke, Reiche, Tholuck, Olshausen, de Wette, Meyer, Huther s Godetnál, a ki azt Pál dogmatikai és ethikai katekizmusának tekintette. E nézetre a tudósokat egy felől a levél nyugodt tárgyáló hangja s szerves előadásban kifejtett jelentős eszméi, más felől az a téves felfogás vezette, hogy az olvasók, tisztán, vagy nagy túlsúlyban pogánykeresztyének.

Mínt hogy azonban e levélben a páli tanítás teljes rendszerét hiába keressük, mert több nagyon fontos tan teljesen hiányzik belőle, más meg csak érintve, vagy mint ismeretes feltételezve fordul elő, annál fogva nyilván való e nézetnek alaptalansága. Annál is inkább helyteleníthetjük, mert bizonyításunk szerint a levél olvasóinak egy jelentékeny része zsidókeresztyén.

Ennek ellentéte a Baur-féle felfogás, a mely abból indul ki, hogy Rómában egy ebionita zsidókeresztyénség a mellett, hogy a körülmetélést és a törvény betöltését is követelte a pogánykeresztyénektől de némi enyhítéssel, a zsidókeresztyéneknek teokratikus előjogokat követelt s ezzel veszélyeztette a páli keresztyénséget. Az apostol szükségesnek találta, hogy ezen előjogok ellen felszólaljon, a zsidók ábrándjait lerontsa s ez okból a levélben polemiát folytat téves tanaik ellen. E nézettel találkozunk már Ambrosiaster műveiben, Augustinuskánál, kit az egész középkor követett, a reformatoroknál, kiváltképen Melanchthonnál, a ki ezen alapon a loci theologicit írta, de nem addig a szélsőségig hajtva, a hol az Baur felfogásában található. A tübingai iskolának követői bár alapjában elfogadták Baurnak a római keresztyénekre vonatkozó elméletét, a levél céljában csak kisebb s nagyobb módosításokkal követték mesteröket m. pl. Schwegler (systematikus apologiája

a páli keresztyénségnek a zsidó keresztyénség ellen) és Rouss. Régebbi írók közül polemikus iratnak tekintette Eichhorn, Schmidt, Flatt. A mennyiben az apostol az egyes tanoknak kifejtésében zsidós nézetek és zsidós okoskodás ellen fordul, úgy kétségtelennek kell vennünk, hogy van zsidókeresztyén és zsidó ellenes öle s a mennyiben a gyülekezetben szép számmal lehettek zsidókeresztyének is. első pillanatra polemikusnak látszik s vehető a levél. Ámde ha összehasonlítjuk az apostolnak polemikus irányu leveleivel, az azokban foglalt támadásaival, élénk s tüzes vitatkozó modorával és stílusával, lehetetlen ezt a levelet is a polemikus iratok közé számítani. Az egész levél céltévesztett, ha polémiát folytat oly ellenféllel, a melylyel neki ez ideig dolga nem volt s a melyet közelebbről nem ismer. mert semmi érintkezése nem volt vele. A kinek az a célja, hogy Rómában segítséget találjon a nyugaton folytatandó missiójához, annak nem lehet törekvése polémiát kezdeni. Ez a polemia csak azok szerint lehetséges, a kik nem véve figyelembe a levél tartalmát s szellemét, a római keresztyéneket zsidókeresztyéneknek, vagy tán ebionita gondolkozásuaknak veszik, akiknek nézetei ellen minden áron harcolnia s hatalmukat teljesen megtörnie kellett.

A polemia elfogadása esetén nem lehetne érteni azt a dicséretet, a melylyel az apostol a rómaiaknak adózik az egész világon elterjedt hitőkért (1, 8), az őszinte vágyakozást, hogy velők együtt erősödjék a hitben (1, 9-12) s a bizalmat, melylyel irántok viseltetik, hogy még levelét is merészebben írja. mint a hogy kellene (15, 14, 1_r).

Csak a ki a levélnek ezen adatait figyelmen kívül hagyja s a római keresztyéneket partikularis ebionitáknak tekinti, kereshet benne polémiát, mert rendes zsidó okoskodás mellett is megáll az, a mit a törvényről s körülmetélésről tanít, hogy t. i. azok csak akkor használnak, ha a törvényt meg is tartják az egyesek és a körülmetélés nemcsak üres külsőséget jelent, hanem szimbolizálja a szívnek valóban létező tisztaságát. A kegyelmi kiválasztás tanát (9. fej.) sem vehették el általában, mert nem volt írás ellenes.

Más magyarázók nem találva elég alapot a polémiának igazolására, de mégis nagy többségben levő zsidókeresztyénséget tételezve föl *apologetikus*, *védő* célszatot tulajdonítanak a levélnek. E szerint az apostol a kisebbségben lévő pogánykeresztyénséget a maga evangéliumi tanításának kifejtése által meg akarja védeni. Így Schwegler, Köstlin, Lipsius,¹⁾ régebben Schott; személyi apologiát tételez fel von Hoffmann, a ki egyébként az olvasókat pogánykeresztyéneknek tekinti.

Ezen felfogás mellett szól a levélnek nyugodt hangja s

¹⁾ Holtzmann-féle Commentár II. köt. 2 rész 75. oldal.

azon kérdéseknek tárgyalása, melyekben a páli okoskodást a zsidó támadások ellen, tényleg védenie kellett. Ám de ezt a csekély érvet hatalmasan ellensúlyozzák, a római keresztyéneknek páli gondolkozásáról mondtak.

Hasonló e felfogáshoz azoké, a kik a levél irásnak *profylaktikus* célt tulajdonítanak. Az apostol a keleten szerzett tapasztalásait, a melyek alapján arra a meggyőződésre jutott, hogy a zsidókeresztyén ápostolok mindenütt konkolyt hintenek a keresztyén gyülekezetekbe s pártos vizsályt felidézvén veszélyeztetik a keresztyénség előre haladását, akarja értékesíteni s az evangéliuma ellen felhozható zsidó és zsidókeresztyén ellenvetésöket egyenként felemlíti, megvilágítja s megcáfolja, hogy ekként olvasóit felvértezze és ezzel előre *óvja* a netáni támadások ellen.

E felfogásnak azért nincs alapja, mivel a levélben felhozott ellenvetések és zsidóskodó érvek már a gyülekezetben létező zsidókeresztyénekről tesznek tanuságot s így *előre óvásról* nem lehet többé szó! E felfogást találjuk Erasmusnál, Filippinél, Rükertnél, Tholuknál és Crednernél.

Végül lehet a levelet *engesztelő, békülékeny-irenico-conciliatorius* célzatunak vennünk, mely esetben az apostolnak az a célja, hogy a pogánykeresztyén és zsidókeresztyén irányu híveket egymással kibékítse s úgy a keresztyén tanok, mint erkölcsi tanítások s intések által a békében s szeretetben való további fejlődést biztosítsa. Ennek a nézetnek hódol már *Mangold*¹⁾, a ki a római keresztyéneket nagyon tekintélyes többségben zsidó keresztyén irányuaknak tartja ugyan, de csak elenyésző számban szélső obionitáknak. Szerinte célja lenne tanítása által a zsidókeresztyéneket a pogánykeresztyén missio részére megnyerni.

Tovább megy ennél *Hilgenfeld*, a ki fenntartja ugyan a zsidókeresztyén többségnek létezését, de tagadja, hogy annak kebelében tulzó és békülékeny pártárnyalatot lehetne megkülönböztetni, minélfogva a levél célját akként határozza meg, hogy az apostol evangéliumának rendszeres kifejtése által meg akarja győzni az előítéletes zsidókeresztyéneket nézetének helyességéről és kibékíteni a pogány keresztyénséggel. „A mikor tervbe vette hogy a zsidókeresztyén ösgyülekezetet (Jeruzsalem) egy nagy szeretet adomány által kiengeszteli a pogánykeresztyénséggel, ugyan abban az időben megkísérllette az akkori világvárosban a zsidó keresztyénség patriciusi gondolkozását kiengesztelni az oly hirtelen elterjedt és megerősödött pogánykeresztyén köznéppel és a zsidókeresztyének ellenszenvét megszüntetni a törvénytől meg-

¹⁾ Mangold: Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde 1866. Marburg. — 2-ik kiadás 1884.

szabadított evangéliummal szemben.⁴¹⁾ Ugyan ezt vallja Pfeleiderer s *Holsten*, a ki még leghűségesebben ragaszkodik nagy mesterének Baurnak felfogásához s végül *Bleek*²⁾ is, a ki azonban az engesztelő célzaton kívül még apologetikust is vesz fel, annak dacára, hogy az olvasókat legnagyobb részt pogánykeresztyéneknek veszi.

Ide vehetjük B. Weissnak³⁾ felfogását is, a ki azonban az engesztelő s békülékeny célzaton nem annyira a római keresztyének viszonyaival, mint inkább az apostol személyi állapotával s eddig szerzett tapasztalataival igazolja. Az apostol nem akarja, hogy a keleten uralkodó pártoskodás a rómaiak között is elterjedjen s az evangélium tovább terjedését akadályozza, ez okból úgy ír, hogy kimutassa a lehetőségét a két irány egymás mellett való békés megélhetésének s az evangélium érdekében való közreműködésének lehetőségét.

A mennyiben a levél tartalma, hangja, a tárgyalás iránya s menete inkább a meggyőző okoskodás és a keresztyéneknek együttes közreműködése és békés élete mellett bizonyít, mint támadás és erőszakoskodó fellépés mellett, azért a cél ily meghatározása feltétlenül közelebb jár az igazsághoz, mint az előzők bármelyike.

Elfogadásra csak az tarthat számot, a melyik abból az alapból indul ki, hogy Rómában a pogánykeresztyének voltak túlsúlyban s a zsidókeresztyének aggodalmait kellett eloszlatni és téves nézeteiket megcáfolni. A mennyiben pedig a pogánykeresztyének is hibásak voltak egy vagy más irányban s az ellen is felszólal, nyilvánvaló, hogy a levélnek nem lehetett célja, valamely pártnak szolgálása, hanem az obiectivításra való törekvés.

Mellette szól a cél ily meghatározása mellett az is, hogy mindegyik árnyalata figyelembe veszi a történeti viszonyokat s nem keres a levélben csupán általános elvi, a gyakorlati életre nem vonatkozó fejtegetéseket, hanem az egész levelet a római keresztyének tükrének tekinti, a mely nem teljesen, de mégis a valóságnak megfelelően mutatja viszonyaikat, erényeiket s hibáikat, örömeiket s bánatukat, kétségeiket s bizalmukat, erősségüket s gyengeségüket, egy szóval egész szellemi s testi műveltségüket.

De kétségtelen előttem az is, hogy nem elég csupán a római keresztyéneknek a levélből ismerhető viszonyait figyelembe venni, hanem s ebben feltétlenül igaza van Bernh. Weissnak, tekintetbe kell vennünk Pálnak viszonyait is s benne is keresnünk a levélírásnak — nevezhetjük subiectiv

¹⁾ Hilgenfeld: *Hist. Krit. Einleitung in d. n. Testament* Leipzig 1875, 310. ol.

²⁾ Bleek Friedr.: *Einleitung in d. n. Testament* 1886. 543. oldal.

³⁾ B. Weiss *Lehrbuch d. Einleitung in d. n. Testament*. 236. oldal.

— motívumait. Sőt mivel az iratot levélinek kell vennem s a levélírásnak mindig vannak személyi motívumai, egyéni érdekei s érzelmi okai, a minthogy a páli levelek telve vannak subiectív elemekkel s személyi indító okokkal, a melyeket mindig nem is tudunk felfedni, ez okból ezeknek mellőzésevel, a levél írásának igazi célját tisztán s határozottan meghatározni nem is lehet.

Igy keresve a megfejtés nyitját mindenek előtt látjuk, hogy a római keresztyének között nem dul semmiféle pártoskodás, a mely a keresztyénség tovább fejlődését akadályozná. Vannak ugyan téves nézetek s felfogások az evangelium igazi értéke s jelentősége felől; vannak nemzeti ön-hittségből s elbizakodottságból eredő balvélemények és hibák; vannak a törvény, körülmetélés, bűn és szabadságra vonatkozólag nemcsak különböző nézetek, hanem gyakorlati életbe vágó esetek s végül vannak egyes kinövéses a gyülekezeti, társadalmi s állami életben, melyek esetleg a homlásnak csiráit foglalják magokban: ámde ezek kiforrott pártokat nem állítanak egymással szembe, nem képeznek bölcsészeti, vagy theologiai rendszereken alapuló veszedelmes iskolákat és nem követnek keresztyénellenes erkölcsi elvéket, hogy mind ezek ellen támadólag fellépni, vagy a keresztyén világnézetet védelmezni kellene. Az apostol oly gyülekezetnek írta levelét, a mely esetlegesen alakult különböző eredetű keresztyénekből s melynek ennél fogva egészen határozott egységes jellege nem volt, mert nem alapította sem apostol, sem apostoli tanítvány, vagy más kitűnő keresztyén tanító, a kinek tekintélye szerves egészszé alakította volna. Ugy kell képzelnünk a római keresztyéneket, hogy nincs közös nagyobb szabású gyülekező helyök, imaházuk (*συναγωγή*), hanem egyes kiválóbbak házaiban gyűlnek össze istentiszteleteik megtartása céljából.

De összetartja őket a Jézus Krisztusban való hit, a melyet az apostol kitüntetőleg megdicsér s a felebaráti elnéző szeretet, mely az ellentétek dacára még is lehetővé tette az evangeliumért való közös lelkesüléseket és közreműködéseket. A zsidókeresztyéneknek fittogtatott előjogaik, a törvény, körülmetélés s egyes szokásaik, a melyek megzavarhatták a belső békét annál fogva nem okozhattak bajt, mert az ezen irányuak követői kisebbségben voltak, szervezkedésök tökéletlensége miatt ritkábban találkoztak s a surlódásokra kevés alkalmat szolgáltatottak.

Ezt a római gyülekezetet akarja az apostol a maga merész céljának megnyerni és segítségét megszerezni. Rögóta foglalkoztatja az a nagy s fontos elhatározás: átmeeni a nyugatra és hirdetni Krisztus evangeliumát a római világbirodalom nyugati részeiben. Eddig keleten működött; bejárta

Kisázsia tartományait, Thraciát, Macedoniát, Acháját s mint írja, eljutott Illyrikumig (mostani Dalmacia) és mindenütt sikeresen hirdette az Úr evangéliumát. Galatiának gyülekezetei, Efesus, Filippi, Thessalonika s Korinthus hirdették lelkes s önfeláldozó apostoli munkásságának sikereit. Munkáját befejezve látta itt; prófétaai szemé a nyugati vidékekre tekint s Rómán a világvároson akad meg, a mely dicsőségével, nagyságával s hatalmával, vallástalanságával, erkölcstelenségével, romlottságával, de egyuttal vallási türelmességével elegendő módon készítette elő a talajt az evangéliumi magvetésre, a mely már az apostol oda érkezése előtt is megtörtént. A ki a keletnek híres metropolisaiban is kiváló sikerrel hirdette a megfeszített Krisztust, hogyan nem törekedett volna a nyugat metropolisába?! Itt megvetni lábait s innen átmenni a mesés hírű Spanyolországba az evangélium terjesztése céljából, oly törekvés, a mely méltó a nagy apostolhoz s oly kötelesség, melyet a pogányok apostolának Isten akaratából feltétlenül teljesítenie kell.

Át is mehetne könnyű szerrel Korinthusból, a hol a levélírás idején tartózkodik; azonban még egy nagyon fontos kötelesség vár reá, a melynek végeztével fejezi be csak igazán keleti munkásságát. Adományokat gyűjtött Macedoniában s Achájában a jeruzsálemi keresztyének felsogítására. Nagy összeget gyűjthetett össze, mert személyesen akarta átadni s ezzel is bizonyoságot tenni, hogy a szélső tulzók vádaskodásai, mintha ő nem is lenne Krisztus apostola s nem a megfeszített s feltámadott Krisztust hirdetné, alaptalan rágalom. Azonkívül bizonyosan hálákat is akart adni a szent városban az Istennek az ő nagy kegyelmeért, melylyel segítette, hogy egymaga többet tett, mint a többi apostolok együtt véve és végül segítségét akarta kérni nagy vállalkozásához.

Addig is tehát, míg Rómába juthat, levelet ír ezzel is előkészíteni akarván működését.

Ha előkészítés a célja, ha alapot akar teremteni, a melyre építeni szándékszik, ha hátvédet s erőforrást keres a római keresztyének között, hogy Spanyolországban sikerrel működhessek nem érhetette azt el polemiával, vagy az ellentétes nézeteknek támadó s erőteljes visszautasításával, hanem evangéliumi tanításának olyan kifejtésével, a melylyel meggyőznie s a maga részére nyernie lehetett őket. A keleten szerzett tapasztalatai elég bizonyoságot nyújtottak neki arra, hogy lássa, mily veszedelem rejlik a keresztyének pártoskodásában s egymás ellen való harcában. Rómában s a meghódítandó új területen el kellett azt kerülnie s mivel előtte senki sem járt ott, könnyen tehetette. Mivel azonban a római ker.-ek között különböző vélemények voltak az evangélium tartalmára vonatkozólag és eltérő szokások az erkölcsi élet terén, ez okból

ezekre való figyelemmel kellett tárgyát választania s őket a különböző felfogásokból kiemelnie s a keresztyén tanban levő egységesítő elvhez vezetnie. A magaslat, melyre fel-emeli: *az evangelium isteni hatalma, a mely egyedül képes az üdvözítés feltételét, az igazságosságot megszerezni a bűnös embernek.* E magaslatról tekint le az emberiség történetébe s látja a bűnösséget; belemélyed az ember lelkébe keresi s megtalálja okát az ember bűnbeesésében, gyengeségében s a törvényben; azután kifejti, mikép adja az isteni kegyelem az igazságosságot s mikép biztosítja az üdvről már e földön a szentlélek adományozása által; majd a jövőbe tekint s megrajzolja az evangelium elterjedésének módját s végül lefesti a keresztyén életnek képét.

Ime a ki hadakozáshoz, s vitakozáshoz szokott, leteszi harci fegyverét, megtagadja önmagát s keresi a békés egyetértésre vezető eszközöket; a ki eddig az ellentétek között mozogva kiélesítette a különbségeket a zsidókeresztyén és pogánykeresztyén felfogás között, hogy annál élesebben kitűntethesse az igazság határvonalait, az most az ellentétes felfogások s tanok között keresi az összekötő kapcsokat, az egységesítő elvet s a lelkeket egymáshoz közelhozó keresztyén ölnézet s a ki eddig evangeliumi tanítását a szükség szerint szétaprózva és minden rendszer nélkül közölte, az most egy rendszerbe próbálja feldolgozni a keresztyénség egy-két alapvető elvét.

Hogy a rómaikat a maga evangeliumi működésének megnyerje, megismerteti őket az evangeliumával; ámde ezen ismertetés oly nagyszerűvé lesz, hogy elfelejtjük, miszerint az csak eszköz egy más cél érdekében és önálló célnak tekintjük.

S minthogy az apostolnak rossz sejtelmek vannak (15, 31) s aggódik, hogy vajjon terve sikerül-e, nem lehetetlen Weissnak az a feltevése, hogy az apostol ezen iratát testamentomnak szánta a római s általában az összes keresztyéneknek.¹⁾

Ennek az egységre törekvésnek tulajdonítható, hogy Otto a levélben polemikus apologetikus s mindennemű hypothesisnek megfelelő elemeket talál.

Figyelembe veendő az apostolnak kora is. Körülbelül 50 éves lehetett a levél írása idején; különben is beteges teste már e korban nyugodtabbá s megfontoltabbá tette. Jelleme tehát már teljesen kiforrott egyéniség, a ki a mult tapasztalásain okulva, de még erőt érezve további munkára oly alapot akar vetni Rómában a világvárosban az evangelium terjesztésére s a keresztyén egyház épületének felépítésére, a mely egyesíti s nem elválasztja, megszeretteti s nem

¹⁾ B. Weiss f. i. műve 237. oldal.

elidegeníti az egymáshoz tartozó s egymásra utalt Krisztusban hívőket. Felfogásban a hit által való megigazulás, cselekvésben pedig a szeretet az az egységesítő erő, a mely a legkülönbözőbb elemeket egy test tagjaivá teszi; „mert miképen egy testben sok tagjaink vannak, minden tagnak pedig nem egy munkája van: azonképen sokan egy test vagyunk a Krisztusban, egyenként pedig mindnyájan egymásnak tagjai vagyunk.“ (12, 4–5).

Mayer Endre.

Az egyháztörténelmi tudomány újabb haladása*).

Mint hogy e nagy munkának néhai Wurga Lajostól megírt részleteiben az előzetes határozatok szerint nem volt szabad érvényesíteni a tudományos kutatásoknak újabb, a mű keletkezése óta megállapított vívmányait és csupán a már megírásakor is hibásaknak tekinthető állítások kijavítására kellett szorítkoznia az átnézőnek: tekintettel a tudománynak megakaszthatatlanul előbbre törő fejlődésére, az is határozatba ment egyúttal, hogy „az egész munkához függelékül adandó annak a fejlődésnek a rajza, amely az egyháztörténelmi ismeretek terén a mű első kiadása óta észlelhető, de csupán leglényegesebb mozzanataiban.” Az a hivatás vár tehát erre a fejezetre, hogy amit a legélénkebb vágyakozás mellett sem lehetett az egyes részleteknél elvégezni, vele pótoltsassék, habár itt is csak a főbb vonásaiban.

Belébocsátkozva inmár az ezt célozó tárgyalásba, minden előtt az bir fontossággal a magyar íróra és olvasóra, hogy azt a haladást vegye szemügyre, ami a magyar protestantismus történetében tapasztalható a 19. század nyolcvanas éveinek elejétől fogva. Ám ha teljesen jogosult eljárás ez már csak hazai szempontból is, épen olyan jogosult általános szempontból, mert ezen a téren aránylag sokkal nagyobb a haladás, mint az egyetemes egyháztörténet terén, bármily csodálatosnak és meglepőnek tűnjék is ez fel némelyek előtt. Egészen nagyarányú lendületnek indult azóta a magyar protestantismus története, s míg Révész Imrénének, a magyar egyházi irodalom ez akkori nagy alakjának ily irányu mun-

*) Néhai Wurga Lajosnak „A keresztyén egyház történelme“ című nagy munkájából (Új kiadás 3 k. 1905–1908.) közöljük e fejezetet, mely a munka átnézőjének és kiegészítőjének, Zoványi Jenőnek a tollából a könyv Függelékül nyomtatott volt ki, de amelyet Calvinról szóló részlete miatt egészben kimetszetett a könyvből kiadója: a tiszáninneni ref. egyházkerület.

Azért tartottuk szükségesnek e részlet közlését, hogy Szaklapunk olvasói egész terjedelmében láthassák maguk előtt azt a tanulmányt, a mely miatt szerzője ma törvényes eljárás alatt áll. Mint hogy ez a kérdés nemcsak Zoványinak, nem is csak a sárospataki theológiának vagy a tiszáninneni ref. egyházkerületnek, hanem az egész protestáns tudományos világnak kérdése, ezért e cikk közlésével szolgálatot kívánunk tenni a közérdeknek és a kölcsönös megértésnek.

kássága versenytárs nélkül magaslott ki a maga korában: addig azok, akik már az ő idejében megkezdették működésüket, egyesülve az azóta egymásután előlépett újabb és újabb munkásokkal, az ő halálát követő negyedszázad folyamán oly nagy eredményt értek el egyfelől a régi adatok és állítások tisztázásában, másfelől új adatok és felfogások napfényre hozatalában, hogy egészen megváltozottanak mondható a magyar egyháztörténelmi és a protestáns irodalom-történeti ismeretek összképe*).

Nagyot változott ismereteinkben mindjárt a reformáció kifejlésének számos mozzanata, úgy a mohácsi vész előtti időből, mint az azutáni évtizedekből, még pedig nemcsak protestáns, hanem katolikus íróknak is a munkássága folytán. Sok téves és helytelen vélemény és állítás tűnt le a tudomány színteréről, amit eddig kedvvel hirdettek még a legkiválóbb történetírók is. Együttal a reformáció némely nevesebb szereplőjének az életfolyamata sem annyira halvány és elmosódó vonásokban áll előttünk ma, mint régebben, habár magától érthetőleg sok fáradozás és talán jóval több szerencse kell még hozzá, hogy csak meglehetősen hűséggel is megrajzolhassuk egynémelyikök munkásságának a képét.

Hasonlíthatatlanul tisztultabb ismereteink vannak immár a magyarországi protestáns felekezetek különválásának egyes eseményeiről s a velök kapcsolatos irodalmi és tanfejlődési mozzanatokról, valamint elterjedésök színteréről és szűkebbre szorulásukról, avagy szélesebb körre jutásukról. Egyházalkotmányi szervezkedésöknek legjelentékenyebb körülményei, kivált egyetemesen jellemző sajátosságai szintén meglehetősen hűséggel állanak a mai tudós előtt, szervezett hatáságaik kifejlődése és a körülötte kezdetben és időnként felmerült nehézségek és akadályok jóformán ismeretesekké váltak újabban. Általában véve kellő gondnal és megfelelő sikerrel végzett tanulmányozásnak a tárgya az egyház belső története, és nagyrészen felülhaladta történetírásunk azt a fokot, amelyen a protestáns egyháznak csak az államhoz való viszonya, és a katolikusoktól szenvedett üldöztetése és elnyomatása szolgáltatta számára az anyagot, annyira, hogy a mai történetíró azt is meg meri már írni, hogy a protestánsok hasonlóképen visszaadták a kölcseint alkalomadtán.

Ez különben már a történetírói pártatlanságnak és annak az emelkedettebb gondolkozásnak is eredménye, mely

*) Az ily irányban munkálkodók sorából a 42. cikkben még nem említettek közül kitűntek jeles írói képességeikkel: Horváth Cyrill, Dézsi Lajos, Payr Sándor, Kovács Sándor, Pokoly József, Rácz Kálmán; szorgalmasan dolgozik még Barcsa János és Földvály László. Alkalmilag megemlíthető, hogy az egyházi irodalom többi ágában megkülönböztetetten Erőss Lajos, Raffay Sándor, Stromp László és Szabó Aladár szerzett azóta hírnevet.

nagy részben túl van immár azon a régebbi mohos állásponton is, hogy azokat a történelmi alakokat, akik elégedetlenek voltak a fenforgó viszonyokkal, — akik megfélemlíthetetlenül küzdöttek a hatalomnak oly gyakran ismétlődő, talán soha meg nem szűnő visszaélései ellen, — akik még külső és belső nyugalmuk feláldozásával, erkölcsi és anyagi érdekeik félretolásával is nyíltan merték hangoztatni a megismert igazságot s a magok meggyőződését, — akik nem az elvileg ostromolt tekintély-elv gyakorlati kisajátításában az egyetértést hangoztató meghunyászkodásban, a békesség leple alá bújtatott tespedésben keresték a protestantismus szellemét és találták meg hivatását: izgágáknak és férközhetetleneknek, rendbontóknak és gyűlölködést szítóknak, az érdem és kegyelet meggázolására törőknak stb. tekintsük s jogosultnak és helyeslendőnek tartjuk az ellenök csak kivételesen nem gyakorolt és sokszor eltiprásukat célzó zsarnokoskodást, véleményök szabadságának és nyilvánítását illető joguknak a féltett önérdék és hatalmi téboly minden elképzelhető fegyverével való megsemmisítését. Az igazi protestáns szellemű történetírás a protestantismus kebelében is pápás jellegűeknek tekinti a hagyomány és tekintély cultusát, s maradiságnak az értök való, olykor fanatikus harcot, amivel szemben az örök haladás és szakadatlan fejlődés munkálását tartja a reformáció céljának és az „ecclesia semper reformari debet“ elvénél fogva a legtágabb tért kívánva juttatni az egyéniség érvényesülésének, ebből a szempontból tárgyalja akár a régmúltnak, akár a közelmúltnak idevágó jelenségeit és eseményeit. A hivatalos egyház a mai történetírónál, amint jobbra Wargánál is, egyáltalában nem valami érinthetetlen szentség, hanem épen ellenkezőleg a legméltóbb kritika tárgya, mint amely ismételten utjába került a haladásnak, az igazságnak és szabadságnak, és ezeknek az ellenségeinél látja minduntalan azt a követelést, hogy rajta kívül vagy épen ellenére ne nyilvánulhasson az egyházi és vallásos életnek semmiféle jelensége.

Természetes ebből folyólag, hogy az ilyen történetírás meleg részvétellel és igaz rokonszenvvel fordul az intrikák által megbuktatott hitvalló Dávid Ferenc és Egri Lukács, valamint a calvini fanatizmus áldozatául esett vértanú, Alvinczi György felé, — színtő érthetetlennek találja azt a végletekig menő üldözést, amit ki kellett állania jogos elvéért és a püspöki hatalmaskodás elleni kikeléséért a maradandó érdemű Szilvásujfalvi Imrének, — megbotránkozással fordul el a szombatosokkal szemben gyakorolt szégyenletes, vérlázító eljárástól és hatalmi visszaéléseknek tekinti az unitáriusokon való erőszakoskodást, — teljes méltánylással adózik Tolnai Dali Jánosnak, a honabeli kortársait évtizedekkel megelőző,

nagy szellemű, önzetlen és még magára hagyatva is kitar-
tóan küzdő, nemes bajnoknak, — fájdalommal áll meg a
még nemrégiben is férközhetetlenné nyilvánított Apáczai
Cseri János szenvedő alakjánál és a kegyelet soha el nem
égő fáklyájával vet fényt kora sirjából kitörő nagy emlékére,
— kellő elégtételt ad a meggyőződésökért hivatalos eljárás
alá vett és durva elbánásban részesített coccejanus és car-
tesianus tanároknak, — s bármennyi hibát talál is az ifj.
Csécsi János dolgaiban, azt az egyet semmiesetre se rója
meg benne, hogy a Roëll követője volt, egyebekben pedig
enyhitő körülményül tudja be neki a kollegiumi kormányzat
rettenetes gyarlóságait, és hogy függetlenné akarta volna
tenni tőlök a kollegiumot, — kulturális fejlődésünk legkiválóbb
alakjai közé sorozza a nyomdászszá lett theologust, Tót-
falusi Kis Miklóst, akit világhírűvé tett volt művészete, de
méltó panaszok közt fejezte be személyes irigykedéstől és
hatalmi gőgtől megkeserített életét, — nem mer pálczát
törni az alapos képzettségű, úttörő munkásságú Huszti András
felett, akit inkább magánérdekek és a confessionális reactio
üldözöttjének lát, mint végső kényszerűségből tett téves
lépések és szomorú sorsa közben kifejlődött gyarlóságok
áldozatának, és meghajtja végül zászlaját az erős lelkű,
szédítő tudású, önfeláldozó Sinai Miklós előtt, s az akkori
viszonyok tekintetbe vételével indokoltnak és mindenesetre
jogában állónak találja állásfoglalását, még ha esetleg nem
is osztozik nézetében. És elismeri mindenikről a feltétlen
egyeni tisztességet, sőt a legtöbbször az átlagosnál magasabb
rendű erkölcsiségnek megfelelő életet, amit nem mindig talál
meg a világ szerint nagyoknál, és a szűk látókörű kortársak
felmagasztaltjainál. És ha emezeknek a diadalmas ügyében
gyönyörködnek is talán a pogány istenek: velök szemben
Catóhoz csatlakozik a modern történetírás és hervadhatatlan
koszorút fon az igazságért elbukottak halántékára.

Változott az elfogulatlan újabb történetírás véleménye
a reformátorok nagyságának mértékéről is, úgy önmagukban
véve, mint egymáshoz viszonyítva őket. Luthernek és Zwing-
linek majd Melanchtonnak a négyszázados születési emlék-
ünnepe egy egész irodalmat hozott létre a reformáció korá-
nak történetéről, mely sok olyan mozzanatot tárt fel, ami
addig jó részben el volt rejtve a köztudat elől. Ennek az
alapján minden előtt megállapítható, hogy az ebben a könyv-
ben is legnagyobb reformátorként dicsőített Calvin még nem
is tekinthető a szó szokott értelmében vett reformátornak.
Mert hiszen hol fejtett ő ki reformátori működést? Seholt!
Egészen kézsre ment Genfbe s ottani működése nem is volt
egyéb szervezésnél és rendezésnél. De még a reformátor
névre máskülönbön is alig szolgálhat rá, aki nem több egy-

felől mint közvetítő, másfelől mint eklektikus. Ennél valamivel magasabb jelentőségű munkásságnak kell egy nagy reformátor fogalmához fűződnie. A reformátor egy új világot teremt, az előbbivel ellentétben állót, de feltétlenül jobbat és különbet a réginél; szembeszáll egy egész társadalomnak a hivatalos, de romlott közfelfogásával és ha bárha épen kora forrongó és lappangó vágyakozásának ad hangot a legtöbbször, harcra keltével mégis ellene tör a fennálló rendnek és uralkodó szellemnek. Ha Calvin akart is vagy tett is Genfben valami ilyesfélért, az csak igen szűk kört: egy várost vagy egy cantont ölelt fel és nem is az előhaladás, hanem a visszafejlődés érdekét munkálta, mert első sorban a zwinglianizmus ellen volt intézve. Ennek a hívei voltak ott ugyanis az ő állandó és később a vallás mezejéről más térre is átsapó ellenfelei, akiket később libertinus név alá foglalt az elfogultság tévedése s tisztán ez szülte a veszett híröket is. Tönkretévésök nem volt igazi reformátori munkásság, bármily fontos is lett következményeiben a Zwingli irányának háttérbe szorulása.

Igenis, Luther volt „világ reformátor“, nem pedig — mint e könyv illető helyén elő van adva — Calvin. A Luther munkássága nélkül Calvin valószínűleg sohasem gondolt volna az egyház javítására, annyival inkább nem, mert hiszen nem is volt meg benne az az önfeláldozó bátorság, ami jellemző vonása egy reformátornak. Ő kétszer is elmenekült Párisból, mit egyébiránt a közönséges józanész szerint nem is tett helytelenül, de minő eszményi magaslaton áll hozzá képest az a Luther, aki akkor is elment volna Wormsba, ha „annyi ördög lett volna benne, mint amennyi cserép a háztetőkön“ és akit csak erőszakkal lehetett elragadni az akkori időben annyira rettenetes birodalmi számkivetés következményei elől! Ez volt a most már általános vélekedés szerint megközelíthetetlen nagyságú alakja a reformáció történetének, az, aki társak nélkül, egymaga, nem bizhatva előlegesen semmi hatalom és befolyás pártfogásában, kitéve magát akár a rögtöni elnyomatásnak, akár egy végzetes üldöztetésnek, oda merte kiáltani egy egész világ vele szemben álló minden hatalmának, hogy „ne tovább! És feltéve, hogy a külső siker is mérvadója az egyéni nagyságnak, hát lehet-e nagyobb siker az övénel, aki magával ragadta a korabeli művelt világ nagy részét? Az a körülmény, hogy később különféle viszonyok hatása alatt sokféle helyet adott az ő iránya a Calvin-félének, nem vesz el semmit az ő csodálatos nagyságából, mert hiszen nem is akart ő egy minden további haladást elzáró gát, egy végső határhoz lenni; és az szintén egyenesen az ő munkásságának érdeme, hogy fejlődésre képes volt a reformáció.

A fejlődés útján egy állomást képezett a Calvin-féle alakzat is, melyet azonban az ő csekélyebb lelkülöte már a végsőnek akart tekintetni, pedig nem volt több, mint közvetítője a Luther-féle conservatívabb és a tőle hamar eltávolodott Zwingli-féle radicalisabb iránynak. A közvetítő irányok, mint az ellentétek kibékülései, mindig népszerűek szoktak lenni és ebben keresendő a fő oka annak, hogy bár módosított alakban, annyira elterjedt a Calvin iránya, nemcsak saját hatása alatt, hanem még e közvetítésében egyetértő társának, Melanchtonnak az útján is. Mint a közvetítők általában, Calvin sem volt teremtő lélek, alkotó tehetség. Csupán eklektikus. Rendszerének jellemző sajátosságai mind máshonnan vannak kölcsönözve: praedestináció-tana Augustinustól, illetőleg Pál apostoltól, úrvacsorai tana Durandus Vilmostól és Wessel Jánostól, presbyteri egyházkormányzata Bucertől, illetőleg a straszburgi egyháztól, szertartási radicalismusa pedig Zwinglitől.

Mindez természetszerűleg rovására esik nagyságának, de még hátrányosabb befolyást gyakorol a pártatlan történetírás ítéletére egyházi fegyelmének hírhedt eredménye: a genfi rémuralom. Egyáltalában nem ellenségeinek rágalma hanem hiteles adatok nyomán protestáns történetíróktól is elfogadott tény, hogy szörnyű kegyetlenségek egész sorában nyilatkozott meg Calvinnak a legvadabb türelmetlenségig fajult erkölcsi szigora. És ezt már ma hiába mentegetőik a korszellemmel, mert hiszen ugyanabban a korszellemben élt Melanchton is, ugyanabban élt Zwingli is, ugyanabban maga Luther is és még igen-igen sokan, akiknek emlékének nem ejtett foltot egyetlen ellenfelők kivégzésének értelmi szerzősége sem.

Ugyancsak a reformáció történetére vonatkozó nagyarányú bűvárlatok változtattak bizonyos tekintetben a Luther és Zwingli munkálkodása közti viszony felfogásán. Ma már túlhaladott álláspont, hogy Zwingli hamarabb lépett volna fel reformátorként Luthernél. Erasmusi szellemben igenis kifejezést adogatott hosszabb időn át a maga humanista — biblikus meggyőződésének, mint annyi más, de csak a Luther iratának hatása alatt fejlődött ki a határozott reformáció bajnokává. Szabadabb szelleme és következetesebb gondolkozása pár év alatt aztán tovább vitte a lutheri álláspontnál úgy az úrvacsorája tana, mint a szertartások egyszerűsítése tekintetében, amelyek felől nagyjában egyetértett az eddig túlságosan kárhoztatott, de mostanában több tekintetben tisztázott Karlstadtal. Ujabbán, a Zwingli hatásának tanulmányozása közben fordult némi figyelem arra az érdekes körülményre is, hogy Magyarországon kívül Keleti-Frizország volt az egyetlen, mely az egy vidéken tömörült svájci és

délnémet zwinglianusoktól messze távolban nagyobb tömegben tudta felmutatni követőiket, amint nyilvánvalóvá teszi az ottani lelkészek 1528-iki hitvallása.

A protestantizmus kezdő korszaka mellett legnagyobb mértékben a keresztyénség kezdő korszakáról gyarapodtak a most múlt évtizedek alatt az egyháztörténelmi ismeretek, de természetes, hogy míg amott csak évtizedeket, emitt évszázadokat kell a kezdő korszak forgalma alá venni. Az újabb kutatások rendkívül sok kérdésnek a tisztázására adtak alkalmat, és az ebből az időből való történelmi anyag, kivált az irodalomra vonatkozó oly nagy mértékű gyarapodásnak örvend, hogy az első három századot illető eseményeket az anyagnak egészen más, sokkal inkább részletekbe menő beosztásával szokták újabban tárgyalni, mint három évtizeddel ezelőtt s így a kezünk közt levő műben is. Ez a részletesebb felosztás kiterjed úgy a belső fejlődésre, mint a külső viszonyokra és természetesen együtt jár vele, hogy az előbb ismertnél sokkal világosabb képét nyújtja annak a kornak.

A felosztás különben jóformán elavúlnak mondható egészben véve is ennél a műnél. Ma már Nagy-Konstantinnak az uralkodását nem tekintik olyan nagyfontosságú elhatároló vonalnak, mint régebben, amikor kettes vagy hármas felosztásban szerepeltették a reformáció előtti egyháztörténetben, holott a korát megelőző időről eddig ismert csekély anyag felette aránytalanná is tette az így nyert első korszakot. Ugyszintén a Nagy Károly császárrá létét se tartják oly döntő fontosságú egyháztörténelmi tényezőnek, hogy korszakot kezdjen és végezzen. Némelyek a Pippin-féle ajánlékozást, mely egybeesett a katolikus egyház térítési működéséből egy óriási jelentőségű akciónak: a Bonifatiusnak a bevégződésével és némileg a keleti és nyugati egyház egymástól való elidegenedésével, sokkal jelentékenyebbnek és inkább korszakalkotónak tüntetik fel, míg mások a Nagy Gergely korával, mint a római birodalombeli pogányság teljes eltűnésével egyidejű és a pápát hivatalosan az összes papok fölé emelő időszakokkal szeretnek korszakot befejezni és újat kezdeni. Van még más, kevésbbé jelentékeny felfogás is, sőt akad olyan is, amely az egész egyháztörténelem kettős felosztásában nem a reformáció tényét veszi korszakot alkotónak, hanem a hozzá bevezetésül szolgáló humanizmus felvirágzási korát: a 15. század közepe táját.

Ez a felfogás azonban nem bír érvényre jutni s a reformációtól még eddig nem sikerült elvitatni az őt ebben az irányban is méltán megillető helyet. Az azóta lefolyt majdnem négy század beosztásában viszont ma már még a német írók egynémelyikénél sincs oly nagy jelentőséggel

felruházva a westfaliai békekötés, mint régebben, jöllehet a német iróktól nem lehet rossz néven venni, ha ezt a magok történetében igazán nagyszabású eseményt némi önzéssel az egész protestantismus történetére nézve korszakalkotónak igyekeznek feltolni, holott még a németek közül is az osztrák örökös tartományokban lakóknak és a svájciaknak az egyházi viszonyaira épen nem birt befolyással. Az ezen könyv folyamán s másutt is, de csak elvétve korszakok elhatárolójául fölvetett bécsi congressus pedig teljesen kimaradt újabban még a csekélyebb terjedelmű egyháztörténelmi időszakoskák határkövei közül is, ami egészen helyesen történt, mert hiszen kétségtelenül megállapítható, hogy nem is válik be ilyennek sehogysem.

A reformáció óta lefolyt nevezetes korszak eseményeinek tudományos felosztása közben érvényesülő többféle újabb felfogás közül valószínűleg az hatol leginkább a kérdés mélyére, amely egy kettős felosztásban az ellenreformáció küzdelmeinek részben győzelemmel, részben visszaveretéssel végződő háttérbe szorulásáig és a nagy hitviták utáni vallási kimerültség közben megindult felvilágosodás korának küszöbéig terjeszti ki az első korszakot. Ez tehát nem évhez kötött pontossággal megállapítható időben, hanem hozzávetőleg a 17. század utolsóelőtti évtizedében fejezi be az egyiket illetőleg nyitja meg a másikat. Az ellenreformációnak franciaországi 1685-iki és magyarországi 1687-iki diadala egyfelől, angolországi 1689-iki teljes bukása másfelől, a harcok zaja után végre csendet teremtett részben a protestáns, részben a katolikus egyháznak a másik fél hatalmába való teljes kiszolgáltatása árán. A protestáns államokban a protestantismus hatalma, a katolikus államokban a catholicismus hatalma ekkor jutott a legmagasabb fokáig. De már megelőzőleg megindult egy áramlat, mely az egyik félnek eme külső győzelme s a másiknak az elnyomása ellenében jogot követelt az egyén vallásának, jogot az uralkodó vallással szemben is, de jogot a saját egyházának hivatalos vallásával szemben is. Cartesiusnak, Spinozának, a deismusnak a szelleme fejlődött itt tovább és terjedt el részben Bayle Péternek a hatása alatt mind szélesebb körökre. Ez a protestantismus lényegét: a lelkiismeret és gondolkozás szabadságát érvényre juttatni kívánó törekvés erős támaszt nyert az első korszak végén abban, hogy a nagy választófejedelem hivatalosan proclamálta a vallási türelmességet és Németalföld némely reactionarius törekvések egyidejű leküzdésével továbbra is hazája maradt egy csomó különféle vallásfelekezetnek és vallási iránynak

Ami már most az egyes részletekre vonatkozó előhaladását illeti e tudománynak, ennek ismertetésében természet-

tesen nem lehetséges minden jelentéktelen aprólékosságot felsorolni, kivált mikor „csupán leglényegesebb mozzanataiban“ kell az idevágó ismereteknek átlag negyedszázados gyarapodását méltatni.

Meg kell azonban mindenesetre említeni, még pedig az idői sorrend szem előtt tartásával, hogy a zsidósághoz térteknek a bibliában „istenfélők“ néven előforduló csoportjába tartozókat tévesen mondották ezelőtt „kapu proselytáinak“ (I. k. 38. l.). Meg kell azt is, hogy az „Apostoli atyák“ (I. k. 104. l.) szellemi termékei közé tartozó művekhez oda kell még sorozni a roppant értékű Didachét, azaz a „Tizenkét apostol tanítását“, a „hamis feliratú művekhez“ (I. k. 120. l.) pedig főképen a Péter apostol neve alá jutott iratok közül szintén újabban felfedezetteket, p. o. az állítólagos prédikációját, vándorlásait, evangéliumát és apokalypsisét, melyek 1892-től kezdve többször közzé is tétettek.

Igen érdekes az ősi katholicismus kialakulása felől újabban majdnem egyetemesen elfogadott Ritschl-féle nézet, mely eltérőleg az eddig annyira elterjedt Baur-félétől, nem a pogánykeresztyénség és zsidó-keresztyénség közti közvetítés eredményének gondolja a katholicismust, hanem egyedül az előbbiből tovább fejlődött iránynak. Az újabb kutatások egyre jobban megerősítik ezt a nézetet, mivel a zsidó-keresztyénség sokkal csekélyebb befolyásának és elterjedettségének mutatkozik, semhogy rá lett volna utalva a vele való pactumra a pogány-keresztyénség.

Az egyetemek fejlődés-történetében, ma már meg van állapítva, hogy nem „universitates literarum“ voltak eleinte, hanem „universitates magistrorum et scholarium“ és hogy később nem „az egyetemek“ oszlottak nemzetiség szerint több testületre, hanem csak a tanulók, viszont a tanárok fakultásokká kezdetek különválni (I. k. 380—381. l.).

A humanismus úttörői közül újabban alapos tanulmányokon nyugvó okadatolással ki szokták hagyni az ilyenül eddig rendszerint emlegetett Dantét (I. k. 512. l.).

Bizonyos aztán, hogy a cseh testvérek nevezetes felekezete nem a taboriták között alakult, hanem a husziták másik csoportjában, az utraquistákban (I. k. 539—540. l.). Ellenben meg van ingatva a hitele annak az elbeszélésnek, mely ebben a könyvben is okául van adva a német egyetemi hallgatók Prágából Lipcsébe való távozásának (I. k. 533. l.). Ma már nem bizonyos felőle a történetírás, hogy miért történt ez, csak annyi tudható, hogy nemzetiségi jellegű indokból.

A Luther életéből nagyfontosságú az az újabb adat, hogy 1509-nek valószínűleg őszétől Erfurtban tartózkodott, ahol talán szintén foglalkozott egyetemi tanítással, de az meg kétségtelen, hogy a rendjében kitört viszály miatt kellett

odamennie, és résztvennie a béketárgyalásokban, míg az 1511—1512-iki télen (nem pedig 1510-ben) ugyanebben az ügyben volt kénytelen megtennie római útját is, honnan aztán egyenesen Wittenbergbe tért vissza (II. k. 12—13. l.).

A Calvin életéből pedig azt fontos tudni, hogy nemcsak a wormszi és regensburgi colloquiumokon volt jelen, hanem a megelőző hagenauin is és pedig nem Strassburg, hanem Lüneburg részéről, és nem Wormsban ismerkedett meg Melanchthonnal személyesen, hanem már az 1539-iki u. n. frankfurti halasztást létrehozó értekezleten Majna Frankfurtban (II. k. 125. l.). Az úrvacsora felől vele ezidőben egyetértésre jutott Melanchtonnak az életéből viszont érdekes az, hogy kétszer állott azon a ponton, hogy visszatérjen a pápás egyházba: az 1530-iki augsburgi gyűlés alkalmával és a tridenti zsinat második ülészakára való elindulásakor.

Az az állítás, hogy „a helvét hitvallás a legáltalánosabb tekintélyre emelkedett“ (II. k. 136. l.), csupán abban az értelmezésben felel meg a valóságnak, hogy mindenütt a kellő elismeréssel és méltánnyal nyilatkoztak róla, de symbolumi érvényre a svájciakon kívül mindössze a magyar és újabban az osztrák reformátusoknál tett szert. A legszélesebb körben elterjedt református hitvallás épen ennél fogva nem is ez, mint sokan gondolják, hanem a westminsteri. Mindamellott terjedelmesebb tárgyalást érdemel öt sornál még a legkevésbé confessionális gondolkozású történetirótól is.

Nagyobb jelentőséget tulajdonít az újabb történetírás a Comenius Amos János egyéniségének és munkásságának, mint még e könyv írója tulajdonított neki, aki teljesen mellőző az egyetemes egyháztörténet keretében, habár szelleme jókora befolyást gyakorolt a protestantismus belső fejlődésére.

Az az aránylag beható tárgyalás, mely Coccejusról és irányáról szól (II. k. 749—750 l.), jórészt csak abban szorúl kiegészítésre, hogy Coccejusnak előadott elvei voltaképen felújítói a reformáció alaki alapelveinek, melyet időközben elhomályosított és elnyomott a protestáns scholasticismus. Kijavítást igényel benne most már az is, hogy Coccejus „tette le az úgynevezett frigytheologia alapját“, mert nem ő volt az első frigytheologus, hanem Bullinger, aki után egy egész sor tudós fogadta el a frigy eszméjét, de Coccejus fejtette ki aztán a legrészletesebben és legalaposabban.

A pietismus történetében ma már nemcsak a Spener-féle lutheránus pietismusra fordítanak kiváló figyelmet, hanem mindenütt külön fejezetet képez a méltán kimerítő fejtegetést igénylő református pietismus is, ha nem is lehet vele annyira túlságba menni, mint ment volt Ritschl, aki némely theologusnak egyes elejtett nyilatkozataiból szinte megdöbbenően

sokat tudott ilyféle gondolkozásra következtetni. Bizonyos azonban, hogy az ily irányú, számbavehető mozgalmak közül az angol puritanusoké volt időrendben a legelső, amely nem mulasztotta volt el hatását éreztetni sem szűkebb, sem tágabb körökben.

Igen sok, többé-kevésbé jelentékeny adat merült még felszínre az újabb kutatások közben, de miután lehet, hogy máris túlterjeszkedtek az előadottak a „leglényegesebb mozzanatokon“, nem szabad immár tovább menni a részletekbe. Így is kellőleg igazolva van az az állásfoglalás, ami most már csak abban az óhajtásban nyilvánulhat meg, hogy vajha minél előbb követné e munkát egy olyan másik, mely eredeti alakjában is a tudomány egykorú fejlettségéhez mérten fog megjelenhetni az olvasóközönség előtt, miként ez megjelent volt a maga keletkezése idején!

Sárospatak.

Zoványi Jenő.

A megváltottság és az egyéni felelősség tudatának viszonya az újabb theológusoknál.

Bevezetés.

A keresztyén vallás a szó szoros értelmében vett váltság-vallás. Lényege középpontjában ott van a Krisztus által szerzett megváltás. A benne — mint megváltóban — való hit a keresztyén vallásos életnek szíve lelke.

Nincs vallás, a mely a bűn súlyát és nagyságát oly komolyan venné, mint a keresztyén vallás. A bűn megismerése és elismerése, a bűnbánat az első lépés a keresztyén vallás igazi elsajátításának útján. És minél jobban belemélyedünk ezen vallás sajátos életébe, minél jobban felfogjuk és elsajátítjuk javait, megismerjük és megértjük lényegét, annál élénkebb s érzékenyebb lesz lelkiismeretünk a bűn súlyának megítélésében. Tehát mert a keresztyén vallás nem hagy bennünket kétségben a bűn igazi súlya és nagysága felől, természetes, hogy egyrészt legfőbb vágyunkká a bűntől való szabadulás vágyát teszi, másrészt pedig nem ringat minket azon téves hitben, mintha mi magunk volnánk képesek a bűneinktől való szabadulásra. Mi arra, hogy bűnünkért eleget tegyünk, üdvösségünk elvesztése nélkül képesek nem vagyunk; megváltóra van szükségünk, akit az isten az ő egyszülött fiában el is küldött nekünk, hogy számunkra megszerezze a váltságot és így bűneinktől és minden következményeiktől megváltson bennünket. Ezért áll a megváltás a keresztyén vallás középpontjában.

Ezen váltságot, a megváltást a keresztyén ember a hit által sajátítja el. Ez azon subjektív funkció, a mely nélkül amaz objektív isteni jótétemény nem lehetne subjektív valósággá, személyes birtokunkká. A hittel elfogadjuk és magunkévá tesszük azt, amit Krisztus számunkra megszerzett. Ha hiszek a Jézus Krisztusban, magamat teljesen ő reá bízom és neki átadom, akkor nyugodt békében lehetek, mert az enyém is lesz az ő váltsága, én is meg leszek váltva a bűntől, a haláltól és az ördög hatalmától. Az a tudat, hogy Krisztus engem bűneimtől megváltott, a *megváltottság tudata*. Ez a keresztyén ember legfőbb vigasztalása és vallásosságának lelke.

A megváltottság tudatának tartalmát még jobban is kifejthetjük. Már eddig is tudjuk, hogy bűnünk nagysága és súlya kizárja azt, hogy a megváltást mi magunk szerezzük meg magunknak. Ha most azt kérdezzük, mi indította istent arra, hogy megváltót küldjön nekünk, azt halljuk, hogy ennek istennek hozzánk való szeretete volt az oka. (Ján. 3, 16.) Az isten megkönyörült a bűnös állapotunk nyomorúságán és a nélkül, hogy rászolgáltunk volna, pusztá irgalomból és kegyelemből adott nekünk megváltót. És amint mivel sem érdemeltük meg, hogy a Krisztus megszerezte számunkra bűneink bocsánatát, a váltságot, úgy annak elsajátításában sincs semmi érdemünk. Krisztus teljesen és tökéletesen szerezte meg az emberiség számára a bűnbocsánatot. A mi részünkről semmi érdemleges hozzájárulásra vagy kiegészítésre nincs szükség hogy megváltásunk teljes és tökéletes legyen. Mi erkölcsi állapotunkkal vagy cselekedeteinkkel semmivel sem járulunk hozzá a bűnbocsánat, a megváltás megszerzéséhez vagy megtartásához. Az egészen a Krisztus érdeme. Sőt teljesen és tökéletesen az Istennek műve is, mert — amint láttuk — az egyetlen feltétel, amely a mi részünkről a váltság megszerzéséhez szükséges, a hit. És ezt is az isten, a szent lélek ébreszti és éleszti bennünk; ez is az ő műve. Épen azért nem ellenmondás, hanem teljes igazság, ha azt mondjuk, hogy a bűnös ember isten előtt egyedül a hit által, pusztán isten kegyelméből igazul meg. Ha tehát meg vagyunk váltva és így isten gyermekeivé lettünk, mert bűnünk már el nem választ tőle, úgy azt egyedül isten kegyelmének köszönjük. Vagyis a megváltottság tudata egyenlő a kegyelem tudatával, azaz avval a bizonyossággal, hogy megváltásomat, istenfiúságomat, üdvömet egyedül és teljesen isten kegyelmének köszönöm. Mindez egyedül istennek a műve s azért érte csak istent illeti a dicsőség. Ez a megváltottság tudatának tartalma.

De azért ne higyük, hogy isten a megváltást, az üdvöt ránk akarja erőszakolni. Az ember nem pusztán természeti lény, nem tárgy, mely csak a természeti törvények hatása alatt áll, hanem személy is, melynek épen ezért személyes szabadsága, akarata van, melyet isten is tekintetbe vesz. Amit tehát egyedül isten kegyelmének köszönünk, ami egyedül az ő műve, az csak saját elhatározásunk következtében, személyiségünk sérelme nélkül lehet a mi sajátunkká. Ennek megfelel az a tény, hogy a keresztyén vallás egyuttal erkölcsi vallás. Nemcsak azért az, mert az erkölcsöt előmozdítja, mint annak forrása, hanem azért is, mivel a keresztyén vallásos élet megnyilvánulásai erkölcsi cselekedetek is. A keresztyén vallás az ember akaratához fordul, azt megindítani, mozgásba hozni igyekszik, attól bizonyos elhatározásokat

követel. És mi akaratunk ezen megindítása következtében igen sokszor cselekszünk is, még pedig ama követelményhez képest egy legfőbb cél érdekében. Már pedig az olyan cselekedeteket, amelyeket egy legfőbb cél érdekében önelhatározásunk folyamányakép cselekszünk, erkölcsi cselekedeteknek nevezük. (Frank System der christl. Sittlichkeit I. 8. l.) Az ilyen cselekedeteket az a tudat szokta mindig kísélni, hogy az embernek értük helyt kell állania, következményeiket magára kell vennie és magának tulajdonitania. Ha cselekedete rossz, ő a hibás és bűnös; ha pedig jó, övé az érdem, őt illeti a dicsőség is. Mert hiszen cselekedhetett volna másképp is. Vagyis az ember erkölcsi cselekedeteiért felelős. Az önelhatározásból folyó cselekedeteket a felelősség tudata kíséri, amely éppen azért az akarat szabadságának, a cselekedet önelhatározásból való származásának is mindig biztos jele és fokmérője. A kényszer alatt vagy akaratunk hozzájárulása nélkül véghez vitt cselekedetért ugyanis felelősök nem lehetünk.

Ha tehát a keresztyén vallás erkölcsi vallás, akkor lényeges megnyilatkozásaihoz erkölcsi cselekedetek, azaz olyan cselekedetek is tartoznak, a melyek akaratunk szabad elhatározásának következményei és azért felelősséget is rónak reánk. Tehát a megváltottság tudata mellett az egyéni felelősség tudata vagy mondhatjuk: az akarat szabadsága is központi jelentőségű a keresztyén vallásban. Más szóval: a keresztyén vallás lényegéhez mind a két tudat, úgy a megváltottságnak, mint az egyéni felelősségnek tudata tartozik. Ha pedig ezen kettős tudatnak objektív alapját nézzük: ott az isten kegyelmét, itt pedig az akarat szabadságát, — azt is mondhatjuk, hogy a keresztyén vallásos élet tényezőjeként úgy az isten kegyelme, mint az akarat szabadsága szerepel. Az persze igaz, hogy ezen tényállás ellenmondásosnak látszik. Mert mikép lehetséges az, hogy én az én keresztyén vallásos életemet egyedül isten kegyelmének köszönöm annyira, hogy nekem abban semmi érdemem nincsen (amint azt a megváltottság tudata mondja), de felelős is vagyok érte s így kell, hogy benne szabad akaratomnak is része legyen (amit megint a felelősség tudata állít)?

Azonban bármily legyen is e kérdésre a mi feleletünk, annyi bizonyos, hogy egészen híven fejezi ki a tényállást, a mi keresztyén vallásos életünk tapasztalatát. Persze ezen tapasztalat téves is lehetne, ha hitünknek forrása és zsinormértéke, a szentírás nem igazolná. Csakhogy ez is igazolja ezt a tényállást. A szentírás szerint is a mi vallásos életünk és avval adott üdvünk ép oly határozottan isten kegyelmének műve (pl. Lk. 17, 10. Ephes. 2, 5. 8-10. Phil. 2, 13. Kol. 2, 12 sk. stb.), mint másrészt a mi akaratunktól függő erkölcsi csele-

kedetünk, melyet isten tőlünk követel, mi pedig meg is tagadhatunk; amiért is aztán mi vagyunk annak az oka, ha nem üdvözülünk. (pl. Mt. 3². 4¹⁷. 6³³. 11¹². 23³⁷. Ján. 5⁴⁰. Act. 13⁴⁶. Kol. 2⁶. 1. Thess. 1⁶. 2²³. stb.)

Annyit azonban már most meg kell mondanunk, hogy nem volna helyes ezen kérdésre adott feleletünk, ha a benne kifejezett ellenmondás bármely oldalának egyszerűen az élet vennők. Így pl. a pelagianismus vallásos életünkben mindent az egyéni felelősségtől tesz függővé és avval eltöröli az isten kegyelméből való megváltottság tudatát, a keresztyén vallásos tapasztalásnak ezen lényeges alkotórészét. Viszont meg a praedestinarianismus mindent istenre s az ő kegyelmező vezet vissza és így minden irányban tagadja az egyéni felelősség érvényesülését. Más feleletet kell tehát kérdésünkre keresnünk; olyat, amely az ellenmondásos tényállás között olyan közvetítést talál, amely az ellentét egyik oldalát sem sérti, hanem mind a kettőt épségben tartja. A feladat nevezetesen annak kimutatása lesz, mikép lehetséges, hogy e kétféle tudat a keresztyén ember egységes személyes életében egyszerre jelen legyen. Fel kell tárnunk a lelki élet mozzanatait, amelyek érthetővé teszik a megváltottság és az egyéni felelősség tudatának együttlétét és viszonyát. Mindez a dogmatikának feladata. Ennek kell így megállapítania lehetőleg a részletekig menő gondossággal a kegyelemnek és a szabad akaratnak egymáshoz való viszonyát.

A dogmatörténet bizonyosságot tesz róla, hogy a keresztyén egyház mindenkor érezte e feladat fontosságát és nem tért ki soha sem megoldása útjából. Kezdve Pelagius és Augustinus vitáján a középkori semipelagianismuson és synergismuson át, majd a reformátorok augustinismusától fogva megint a synergistikus törekvésekkel szemben megállapított egyházi tanon (a F. C.-ben), ennek a pietismusban való enyhítésén, majd a rationalismus pelagianismusában való feladásán keresztül egészen a mi korunkig minden számot tövő rendszeres theologusnak valamely irányban állást kellett foglalnia a mi kérdésünkben.

Feladatunk természetesen nem lehet az, hogy ezen, már annyiszor leírt dogma- és theologia-történeti fejlődést újból vázoljuk.¹⁾ De még annak új- vagy legújabbkori része

¹⁾ L. erre nézve Harnack A. Loofs Fr. Dorner A. ujabban Bonwetsch N., de különösen Seeberg R. dogmatörténetét. Magának a mi kérdésünknek történetét megírta Luthardt K. E. „Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade“ 1863. és rövidebben Bensow O. „Zur Frage nach der menschlichen Willensfreiheit in Beziehung zur Sünde und zur Gnade“ 1900. Luthardt a könyve megjelenéséig vagyis a 19. század közepéig élt theologusokkal foglalkozik, körülbelül tehát azon időig követi kérdésünk történetét, a honnan annak rajzolását mi tűztük ki feladatunkul. Bensow könyvének történeti része pedig nem mutat lényeges haladást Luthardt könyvével szemben.

(a reformáció illetőleg 1648 óta) vagy a 19. század theológiájának kérdésünkben való állásfoglalása sem az, amit elő akarunk adni.¹⁾ Mi csak azt akarjuk kutatni és leírni, mily álláspontot foglaltak el kérdésünkben az *ujabb theologusok*. Ezek alatt pedig értjük a jelenkori rendszeres theológiának képviselőit, akik a mi kérdésünkben állást foglaltak, még pedig nem csak azokat, akik ma is élnek, hanem azokat is, akik bár meghaltak már, még szinte élő, közvetlen befolyást gyakorolnak nemzedékünkre. Természetes, hogy annyiban, a mennyiben ezen jelenkori theologusok állásfoglalásának megértése szükségessé teszi, tekintetbe vesszük a múlt theologusait is.

Ha így fogjuk fel feladatunkat és körülnézünk a jelenkor theologusainak sorában, legelőször is egy nagy csoporttal találkozunk, melyet az a kötelék fűz össze, hogy egy theologus vall mesterének. Ez a theologus, aki körül és akivel szemben még ma is a legtöbbben állást foglalnak, Ritschl Albrecht. Amióta fellépett, egészen más lett a theologusok csoportosulása, mint az előtt. Addig meg lehetett különböztetni a liberális, a közvetítő és a konfessionális theológiát; s ez irányok ha más-más tekintetben is, alapjukban véve mind, Schleiermacher theológiájában gyökereztek, bár egyenként megint különféle árnyalatokat egyesítettek magukban. Ritschl fellépése nagy forrongást idézett elő és alaposan felkavarta e különböző irányokat. Ő maga tudta és önérzetesen hangsúlyozta is, hogy az ő theológiája nem illik bele az eddigi theol. irányok kereteibe.²⁾ És tényleg be is következett, hogy ő a szó szorosabb értelmében csinált iskolát, mint pl. Schleiermacher. Tanítványait részben a régi irányok fiatal törekvő híveiből toborozta és így nagy mértékben sikerült neki a régi irányok helyébe a maga iskoláját ültetni. A liberális theológiát, képviselőinek, mint Biedermann vagy Lipsius,³⁾ értékes munkássága ellenére is majdnem teljesen

¹⁾ Erre nézve l. Gass, Frank G., Dorner stb. majd a következők műveit: Landerer: Neueste Dogmengesch. 1881. Schwarz K. Zur Gesch. der neuesten Theol. 4. kiad. 1869. Magyarra fordította Kovács Albert 1872. Pfeleiderer O.: Die Entwicklung der prot. Theol. in Deutschl. seit Kant. 1891. Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 3. kiad. 1874. Frank F. R. Gesch. u. Kritik der neueren Theologie insbesondere der systematischen seit Schleiermacher 1894. 4. kiadásában a jelen korig folytatta Grützmacher R. H. 1908. Seeberg R. Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. 1903. Magyar nyelven megjelent egy tanulmány Dr. Szlávik Mátyástól: „A legújabb theologia történetéből.“ 1887.

²⁾ „Die christl. Lehre v. der Rechtfert. u. Versöhn.“ III. kötete előszavában: „Übrigens aber meine ich . . . es deutlich genug gemacht zu haben, dass meine Theologie in dem Fachwerk der bisher üblichen Parteieinteilungen keinen Platz findet.“

³⁾ Lipsius később maga is Ritschl befolyása előtt sok tekintetben meghódolt. L. pl. Seeberg i. m. 253. l.

sikerült a szintérről leszorítania. Ennek bizonyossága pl. az is, hogy a protestáns egyet, ezen iránynak egyházpolitikai szerve, ezen időben nagy arányu hanyatlásnak indult. Pfeleiderer O.-nak ez irány jeles képviselőjének gazdag munkássága ugyan még ebbe az időbe esik, de az ő szenvedélyes és erélyes küzdelme Ritschl és theológiája ellen épen a mi állításunk mellett arról tesz bizonyosságot, mily más szelleműnek, de egyúttal veszedelmesnek, mert épen arra alkalmasnak találta ellenfelét, hogy a liberalis theologia helyét ő foglalja el. Ugyanígy szorult majdnem egészen a háttérbe a közvetítő theologia is. Egyes képviselőinek, mint pl. Beyschlag W. Haupt. E. Köstlin Gy. s mások tiszteletreméltó munkássága itt is azt a benyomást teszi, mint a harc színteréről leszoruló csapatoknak becsülettel és bátran védett visszavonulása. Nemsokára aztán jöttek Ritschl hívei és elfoglalták helyüket. Sőt a közvetítő theologia képviselői sok dologban meg is hódoltak az ostromló ellenfél fegyverei előtt. Nem kevesen meg épúgy, mint a liberális táborból is, egyenesen Ritschl tanítványainak számát gyarapították.

Hasonlóképen sok theologust hódított el Ritschl a konfessionális theologia soraiból. Erlangen és Lipcse theol. hallgatói szintén nagy számmal mentek el Göttingába, akár csak a halleiek és közülök nem egy lett az iskolának hiresebb és agilisabb tagjává. Hanem azért a konfessionális theológiának — még egyéb, az egyház hitéhez közelebb álló, ha esetleg uniált vagy református hitvallású theológusokkal is az u. n. positiv theologiai irányra szélesbült — tábora még leginkább tartotta meg Ritschllel szemben is állását és erélyesen felvette ellene a harcot. Azért ez a két irány az, amely ezen időben egymással szemben áll: a Ritschlféle vagy u. n. modern és a positiv, egyházi theologia.

Amint már jeleztük, a positiv theologia tábora nem homogen egységes elemekből áll, hanem sokszor csak ideálisan összetartozó, a természetfeletti kijelentés alapján megegyező, különféle árnyalatú csoportokból alakul. Vannak soraiban repristináló és új utakon haladó konfessionális lutheránusok, mint pl. az erlangeni iskola, azután a biblicismus, valamint a ref. hitvallásnak, vagy pedig a positiv uniónak hívei. Azután a greifswaldi iskoláról sem szabad megfeledkeznünk, amely szintén külön sajátosságokat tüntet fel. Persze az is igaz, hogy Ritschl iskolája is különféle, sokszor nagyon is sokféle irányba széjjelhúzó elemekből alakult. Sok tekintetben csak a közös mester neve, az egy iskolához való tartozás, meg a szoros összetartás tartja őket össze.

A legújabb idő azonban már itt is azt mutatja, hogy a széjjelhúzó elemek sokáig össze nem tarthatók. Ritschl

befolyása halála után bizonyára egyénisége hatásának elhomályosulásával már kezd gyengülni és theológiája háttérbe szorulni. Nem hiába nevezte őt Harnack egyházi atyának (V. ö. Frank-Grütmacher i. m. 447. l.) De amily mértékben Ritschl genuin tana háttérbe szorul, ugyanoly mértékben szabaddá lesznek iskolájában az egyénisége által lekötött erők s kezdenek kibontakozni és érvényesülni. Nem véletlen tehát, hogy legujabban Troeltsch E. egy új iránynak, a vallástörténeti iskolának lett a megkezdője (L. erre vonatkozólag értekezésemet a Theol. Szaklap IV. 1906. évf. 2.—4. sz.). Az ő irányával felszabadultak azon liberális erők, melyek Ritschl iskolájában le voltak kötve, míg Wendtről meg azt lehet mondani, hogy ő alkotja az átmenetet a liberális tradíciókat felelevenítő vallástörténeti irányhoz. Azonban sajnos, hogy a vallástörténeti iskola programmkijelentéseken túl eddig még nem ment. Troeltsch antisupranaturalismusával szemben az iskola konservatívabb tagjai közelebb jutnak a pozitív theologia supranaturalismusához. És bár Ritschl iskolájában mindig megvolt az u. n. jobb szárny (Kaftan Gy., Häring T., Reischle M., Kattenbusch N. stb.), most mintegy a lekötött pozitív erők felszabadulásaként jelentkeznek oly theologusok is, a kik a pozitív irány felé alkotják az átmenetet. (Kirn O. Kaftan T.).

Másrészt a pozitív theologia soraiban is új csoportosulást lehet észrevenni. Ezen mozgalom itt Seoberg R. nevéhez fűződik, aki a pozitív theologia erlangeni ágából kiindulva (bár Oettingen tanítványa is volt) a keresztyén egyház tanának pozitív örök elemeit meg akarja őrizni, de az evangéliomot a modern kor követelményeihez képest kívánja hirdetni és kifejezni. Ő maga modern pozitív theológiának nevezte irányát. És már is több törekvő fiatal erő sereglett az ő zászlaja alá. (Grütmacher R. H., Beth K., Girgensohn K., Kropatscheck Fr. stb.).

Az újabb theologusok csoportosulásának ezen rajzából világos, hogy feladatunk megoldása céljából az újabb theologusoknak a megváltás és az egyéni felelősség tudatának viszonyát illető álláspontja rajzolásánál szólnunk kell Ritschl iskolájáról és nem hagyhatjuk természetesen figyelmen kívül magát Ritschl-t, az iskola mesterét sem. Szólanunk kell azután a velük szemben álló pozitív theologia képviselőről és pedig azon időtől fogva, amely a jelenkori theologusok megértéséhez szükséges, valamint lehetőleg tekintetbe véve minden árnyalatát (represtínálók, biblikusok, erlangeni iskola, reformátusok, modern pozitívok), amennyiben képviselői a mi kérdésünkben nyilatkoztak. Amint azonban ezen állásfoglalás hiánya miatt a modern theologia részén a vallástörténeti irányt figyelmen kívül kell hagynunk, ugyanígy kell majd

bánnunk ugyanezen okból pl. az ide tartozó greifswaldi iskolával is. (Cremer H., Schäder E., Lütgert V., Bornhäuser K., Dunkmann K. stb.) De szólanunk kell még ezen kívül a liberális és a közvetítő teológiáról már csak azért is, mert a Ritschl által háttérbe szorított irányuknak a jelen korban is voltak jeles képviselőik, akik Ritschlnek a pozitív theologia mellett is tekintélyes ellenfelei voltak. Azután ők valamint közvetlen elődeik oly jellemző állást foglaltak el épen a mi kérdésünkben, hogy figyelembe vételük feltétlenül szükséges. Hogy végül mindezek előtt első helyen a 19. századbeli theologia atyjának és úttörőjének, Schleiermachernek álláspontját is előadjuk, tán indokolásra sem szorul, ha tudjuk, hogy még a jelenkori különböző irányú theologusok is mind többé-kevésbé az ő befolyása alatt állanak.

Mindezek alapján a következő theologusok és theol. irányok figyelembe vételével s a következő fejezetekben fogjuk az újabb theologusoknak a megváltottság és az egyéni felelősség tudatának viszonyára vonatkozó állásfoglalását rajzolni. Tárgyalni fogjuk 1. Schleiermacher álláspontját, azután szólunk 2. a közvetítő és 3. a liberális theologia képviselőiről; majd foglalkozunk 4. Ritschllel és az ő iskolájával, és végül 5. a pozitív theológiával, annak különböző árnyalataival és 6. legújabb elágazásával, Seeberg R. modern pozitív theológiájával.

I.

Első fejezet: Schleiermacher Fr. Dániel (1768—1834)).*

Schleiermacher jelentősége nemcsak a 19. századnak, hanem még a jelenkornak theológiájára is nagy befolyást gyakorolt. Elődeihez és kortársaihoz viszonyítva pedig theológiájának jelentősége egyrészt az volt, hogy kimutatta a vallás önállóságát és függetlenségét, mert az az ember életének egyik lényeges megnyilvánulása. Másrészt pedig a mellett, hogy a keresztyén dogmatika egyházi jellegét megint hangsúlyozta, az emeli ki őt kora rationalismusából, hogy a keresztyén vallásosságtól megkövetelte, hogy benne minden a nazarethi Jézus által szerzett megváltással álljon vonatkozásban. Ő tehát a Krisztust helyezte megint a keresztyén hit középpontjába.

Ez mindjárt abból is kitűnik, hogy a megváltást megint egészen a Krisztus művévé tette. Csak ő benne valósult

*) *L. Luthardt* i. m. 364 sk. 1, ahol azonban csak Schleiermachernek a kiválasztásról szóló tanáról van szó híres értekezése alapján és 371—373. l. De itt sem jut Schleiermachernek kérdésünkben elfoglalt álláspontja teljesen kifejezésre. *Bensow* i. m. 51. sk. 1. szintén nem mond többet róla, sőt még rövidebben végez vele. *L. Herzog-féle realencyklopaedia* 3. kiadás (= H. R. E.) XVIII. köt. 587. skk. 1. (Kirm O.).

meg a feltétlen függés érzete, az ő életében uralkodik az istentudat a maga teljességében. Tőle indul ki egy új közösség, melyben egyedül érhető el az istentudatnak az érzéki megkötöttség alól való felszabadítása. Abban áll a megváltás, hogy Krisztus felvesz bennünket az ő istentudatának erőteljességébe. Az ő boldogságának közösségébe való felvétel pedig a kiengesztelés.

Hasonló eredményre jutunk, ha azt kérdezzük, miképp jut az *egy ember lelkében* kifejezésre a megváltó tökéletességével és boldogságával való közösség? Schleiermacher azt feleli: az újjászületésben és a megszentelésben (L. „Der christl. Glaube“ c. hittanának a hallei Otto Hendelnél megjelent kiadását, II. rész 135. skk. 1.) Az előbbi megint lehet vagy megigazulás vagy megtérés (138. skk. 1.) A kettő közül a megtérés (mely bűnbánatban és hitben jelentkezik) vagyis a Krisztussal való új életnek kezdete (141. skk. 1.) érdekel bennünket közelebbről, mert ennek fejtegetése ad Schleiermachernek alkalmat arra, hogy a megváltottság és az egyéni felelősség tudatának viszonyára világosságot derítsen. Nincs megtérés, mely az isten ígéjének követítése nélkül jönne létre; azért ennek ereje az, amely létre is hozza. (154, 153.) Igaz, hogy az ígét emberek hirdetik, de az ígének emberi közvetítésében is magának a Krisztusnak hatása érvényesül, azért teljesen megfelel az igazságnak, ha a megtérő ember tudatában az emberi közvetítés elenyészik és egyedül Krisztusnak megváltó és kiengesztelő hatása marad meg. Ily értelemben Krisztus hirdetésének első benyomásától kezdve egészen a hitben való megerősödésig minden, ami a megtéréshez hozzájárul, Krisztusnak hatása. (155. 1.) Az ember a megtérésben úgy viselkedik, mint a Krisztus emberi természete az isteni természettel való egyesülésekor, t. i. *passive* (aufgenommen werdend; 146. l. v. ö. 49. l.). És ha meggondoljuk hogy a megtérés a Krisztussal való közösségnek, azaz egy magasabb életnek kezdete, természetesnek fogjuk azt találni. Hiszen ezt a magasabb életet csak a Krisztus adhatja meg nekünk, mert az eredetileg csak ő benne van meg. Mi, akik az új életbe, a Krisztussal való közösségbe felvétetünk, nem lehetünk az új életnek oka, a magasabb élet az alsóból elő nem állhat. (155. 1.) Így jut Schleiermachernél érvényre a Krisztus középponti jelentősége a keresztyén vallásban. Ami keresztyén vallásos életünk egészen az úr kegyelmének ténye. És Schleiermacher határozottan meg is mondja, hogy nekünk abban, ha istenhez való viszonyunk megváltozik, azaz ha megigazulunk, semmi érdemünk nincsen, mert a Krisztus műve a hit is, a mely által megigazulunk (168 l.).

Csakhogy Schleiermacher azután nem feledkezik meg az egyéni felelősség tudatáról sem. Ennek megóvása céljából

hangsúlyozza, hogy semmiféle élőlényben nincs egy pillanat sem öntevékenység (Selbsttätigkeit) nélkül. Azért a megtért mint eszes érzéki lény úgy korábbi bűnös állapotában, mint azután a Krisztussal való életközösségben maga is tevékeny (selbsttätig) (155. l.). És a megtérésben a szabadságnak e mozzanata az, a melyben az egyéni felelősség tudata gyökerezik.

Most csak az a kérdés, hogyan tudja Schleiermacher vallási életünknek, keresztyén hittudatunknak ezt a két oldalát egymással úgy közvetíteni, az egységes személyi életben összeegyeztetni, hogy mindakettő ellenmondás nélkül egymás mellett megállhasson. Az bizonyos, hogy Schleiermacher a keresztyén vallásos hittudatnak mindakét állítását fenn akarja tartani. Csak az a kérdés, vajjon sikerül-e ez neki. E végből ő is hangsúlyozza, hogy az emberben lévő természetes öntevékenységről, mely nélkül — mint láttuk — soha sem képzelhető, nem lehet állítani, hogy a megtérésben az isteni kegyelemmel együttíthatna. Ez legfeljebb csak arról mondható, amit már az előljáró kegyelem az emberben létesített. De ez is az isteni kegyelem műve és nem az ember saját ténye, hogy igazi synergismusról lehetne szólni (156. l.) Ezt tehát Schleiermacher is el akarja kerülni.

Hanem ha visszaemlékezünk arra, hogy a megtérés csak az isten ígéjének ereje által jön létre és meggondoljuk, hogy az csak úgy hathat reánk, ha belénk hatol, akkor világos, hogy az ige felfogásához s így a megtéréshez is szükséges az érzékek működése és az öntudat tevékenysége, s mindez az ember szabad akaratától is függ. Ennyiben tehát lehetne szó arról, hogy az ember természetes erői feltételei az isteni kegyelem hatásának. Persze ha már az isten ígéje ezen közvetítés útján belejutott a mi lelkünkbe, akkor már az eredmény, vajjon eléri-e velünk célját vagy sem, nem függ az embernek semmiféle természetes együttműködésétől (156. l.) És evvel biztosítottnak látszik a kegyelem monergismusa.

De ha most azt kérdezzük, mi is tulajdonkép az ember természetes öntevékenységének lényege, erre már oly feleletet kapunk, a mely alkalmas arra, hogy kétségessé tegye az eddigi eredményt. Schleiermacher szerint az nem lehet sem ellenállás, de még közömbösség sem a Krisztus behatásával szemben. (157. l.) Hiszen már az ember pszichikai szerveinek az ige felvételével szükséges együttműködése is magában foglalta az akaratnak valamelyes hozzájárulását, amely persze csak annyi, hogy a behatásnak magát odaadja vagyis az élő fogékonyságot annak számára nyitva tartja. Ezen élő fogékonyság (lebendige Empfänglichkeit) szenvedő állapot ugyan, de egyuttal az öntevékenységnek is minimuma (157. l.). A tiszta passivitástól csak abban különbözik, hogy bármennyire is

le legyen szorítva az öntudatlannak határáig, még sem hal ki egészen soha. Kivánság az az istennel való életközösség után, a mely az emberi természet eredeti tökéletességének maradványa (V. ö. 277. l.) és mint ilyen az isteni kegyelem határainak első kapcsoló pontjául szolgál. Schleiermacher azt állítja, hogy ezen képesség felvételével csak azon fel-fogásnak mond ellent, mely szerint az ember a megtérésben merő szenvedőleges magaviseletet tanusít, mint az élettelen dolgok, de nem annak, amit a kegyelem monergismusáról állított. Hiszen a kivánság még nem cselekedet, hanem csak olyan lehető cselekedetnek előérzete, amely egy máshonnan jövő indításra esetleg beállhat. (II. 158. l.)

Mivel a Krisztus isteni élete csupa tevékenység és nem szenvedés, a vele való életközösség is az. És ezen öntevékenység az új életközösség kezdetével mindjárt megkezdődik. A megtérés tehát tulajdonképp emez új öntevékenységnek előhívása; vagyis: a természetes ember élő fogékonysága egyszerezűen átmege az új életben életre keltett öntevékenységbe (II. 158. l.).

Schleiermacher tehát az isteni kegyelemre vezet vissza az ember megtérését és így a kegyelem monergismusát meg akarja óvni, a megváltottság tudatát fenn szeretné tartani. De mikor egyuttal a felelősség tudatának épségben tartására az ember szabadságát is igyekszik megőrizni, nem kerülheti el, hogy amazt ne csorbítsa. Ugyanis nem lehet azt mondani, hogy a synergiumst teljesen elkerülte volna. Ő maga jegyzi meg, hogy együttműködésről, synergismusról csak úgy lehet szó, ha az embernek saját öntevékenysége az isteni kegyelem hatásának feltétele volna. „Nun ist eine solche Bedingtheit nicht zu leugnen.“ Ilyesmi tehát el nem vitatható. És ő azt az ember természetének organikus berendezésében látja, a mely az ige behatolását a mi lelkünkbe lehetővé teszi (156. l.). Ehhez azonban hozzájárul még az élő fogékonyság is, amelylyel az ember az isteni kegyelemnek előbe siet. És ha az csak fogékonyság is, mégis csak a természetes ember járul vele hozzá az isteni kegyelem művéhez, ami abból is meglátszik, hogy az élő fogékonyság egyenesen átmege az új öntevékenységbe, vagyis az akarat egy és ugyanaz marad és meg nem újul. Nem csoda tehát, hogy Bensow is úgy találja, hogy Schleiermachernél az ember természetes erővel, a melyek csak felszabadultak, hozzájárul a megtéréshez (i. m. 52. l.) És Luthardt is ugyanezen okból synergistikusnak mondja tanítását (i. m. 372. l.). Szóval Schleiermacher a felelősség tudatát csak a kegyelem rovására tudja érvényre juttatni.

És ez érthető is, ha tudjuk, hogy Schleiermacher egyrészt elismeri ugyan, hogy az ember bűnössége folytán teljesen

képtelen a jóra, míg csak a megváltás befolyása erre képessé nem teszi, (I, 320. l.) de azután azt a képtelenséget a fogékonyságra nem akarja kiterjeszteni és az emberben feltételezi a képességet arra, hogy a felkinált kegyelmet magába felvegye (I. 322. l.). De érthető Schleiermacher állásfoglalása abból is, hogy a kegyelem és a felelősség tudatát nem vonatkoztatja egyrészt az üdvösségre és másrészt az elkárhozásra. Mert a végső dolgokban, különösen az üdvösség kérdésében (§. 163. II. 416. skk. l.) nagyon határozatlan állást foglal el, sőt az örök kárhozat képzetét teljesen el is veti (II 420. skk. l.). Schleiermacher azon nézet mellett nyilatkozik, hogy a megváltás ereje folytán még valamikor minden emberi lélek általános helyreállítása be fog következni (II. 422. l.), És így aztán a praedestináció tana is azt az alakot veszi fel nála, hogy az egy isteni előrendelés az emberi nemnek teljes tömegéből az új teremtés összességét választja ki, de ezen összesség egyenlő ama tömeggel (II. 223. sk. l.)

Szóval, mint Schleiermacher egész theologiai rendszere általában visszatérést jelentett a keresztyén hit sajátos alakjához anélkül azonban, hogy annak teljes terjedelmét és mélységét elérte volna, úgy kell az ő állásfoglalását kérdésünkben is megítélni. Ő itt is óriási lépést tett a keresztyén hit sajátosságának helyreállításában. Odaállította megint a Krisztust mint megváltót a keresztyén hit középpontjába és az üdvöt teljesen tőle akarta függővé tenni. Csakhogy synergismusa megakadályozta a kegyelem monergismusának sértetlen elismerésében és teljes győzelemre vitelésében. De ezt az eredményt is mindjárt kellőleg méltányolhatjuk, ha tudjuk, mily nagy haladást jelent Schleiermachernek kérdésünkben való ezen állásfoglalása is korának rationalismusával szemben. Semler pl. egészen nyíltan Pelagius pártjára állott. És Wegscheider bátran hirdeti, hogy az embernek megvan az erényhez való ereje; feladata éppen az, hogy erkölcsi erőinek megfeszítése árán bűnös hajlamainak ura legyen; hiszen éppen ebben áll az ő magasabb méltósága. A kegyelemnek külön hatásairól, istennek ránk gyakorolt természeti és erkölcsi hatásain kívül szó sem lehet. Természet és kegyelem közt tehát különbség, illetőleg az utóbbi nincs. (Luthardt i. m. 336. sk. l. V. ö. Nitzsch Lehrb. der ev. Dogm. 284. l.). Ehhez képest Schleiermacher állásfoglalása óriási haladást jelent még akkor is, ha az ő terminológiájában a bűn, a kegyelem, a megváltás stb. nem is jelenti egészen ugyanazt, mint az egyház tanának nyelvhasználatában (Luthardt i. m. 373.).

II.

Második fejezet. A közvetítő theologia.

Schleiermacher nem volt vallásos genius, mint Luther. Ezt mutatja fejtegetéseinek reflexioszerűsége, nyelvezetének kényszeredettsége és mesterkéltsége, a hit igazságainak kifejezésében való nagy óvatossága, amely inkább a hittartalom mélységének, mint a kifejezés simaságának rovására esik. De ennek ellenére hatása korának, valamint a következő időknek theológiájára egészen a mai napig nagy volt. Persze Schleiermacher theológiája sok elemet, sajátos keresztyén és nem-keresztyén alkotó részeket foglal magában, amelyek mind megtették hatásukat. Így történt azután, hogy mindenkinek nyújthatott valamit és nemcsak az egyház hitéhez közelebb álló theologusok, hanem a liberális irány hívei is egyformán hivatkozhattak reá.

Schleiermacher theológiájának az egyház hitéhez közelebb eső elemeit tovább fejlesztették és bibliai meg egyházi tartalommal megtöltötték azon theologusok, akik az u. n. közvetítő theologia irányát képviselték. A 19. század első felében működő képviselőiről nem kell szólnunk (Luthardt tárgyalja közülük Daub K-t i. m. 353. l. Marheinekét 361. sk. 366—370. l. s Nitzsch K. J-t 373. sk. l.). Csak a század derekán és második felében élő képviselőivel, nevezetesen Müller Gyula, Dorner J. Á., Martensen, Köstlin Gyula és Schmidt Vilmos állásfoglalásával fogunk foglalkozni.

1. Müller Gyula. (1801—1878.)¹⁾

Müller Gyula a közvetítő theológiának Dorner mellett legjelesebb systematikusa. Nevezetes terjedelmes monografiája: „Die christliche Lehre von der Sünde“ 1839. s 1844. 3. kiadás 1849. (melyet mi használtunk) 6. kiadás 1889., melyben a bűn eredetét az ember praeezistens állapotára vezeti vissza. Sok értékes dolgozatát összefoglalva kiadta a „Dogmatische Abhandlungen“ 1870. c. könyvében, míg az unió védelmében, melynek Dornerrel együtt lelkes híve volt, megírta „Die ev. Union ihr Wesen und ihr göttliches Recht“ 1854. c. munkáját.

Müller tanítása sok tekintetben igen közel járt az egyháznak tanához, míg egyes pontokban attól megint határozottan eltért. Így van pl. a mi kérdésünkben, az isteni kegyelem és az ember szabadsága viszonyának fejtegetésében is. A „Dogmat. Abhandlungen“ egyik értekezésében („Das Verhältnis zwischen der Wirkung des heil. Geistes und dem

¹⁾ L. még Luthardt i. m. 374—376. l. Bensow i. m. 53. sk. l. és HRE.² XIII. köt. 529—534. l. (Hupfeld.)

Gnadenmittel des Worts“), melyben erről szól, egyenesen ki is mondja, hogy nem törekszik a Formula concordiae orthodoxiájára. Azért nem is meglepő, hogy a „Lehre von der Sünde“ c. művének 4. könyvében, ott, ahol a bűn elterjedéséről és különösen a bűn általánosságáról szól (II. köt. 310—348. l.) a Formula concordiae tanát az ember bűnös állapotáról szigorú bíráltnak veti alá (312 skk. l.). Már itt nem elégszik meg avval, hogy az embernek üdvéért való felelősségét avval állapítsuk meg, hogy hiszen tőle függ, vajjon él-e a kegyelmi eszközökkel vagy sem. (315. l.). Kérdezi, vajjon nem kell-e azt is itt feltételezni, hogy az ember még a kegyelem hatása s a megtérés előtt képes arra, hogy azon javakat, melyeket isten ígéje neki kínál, megkivánja s azokhoz vonzódjék. Mert csak ezen kívánság vagy vonzódás bírhatja rá az embert, hogy az isten ígéjével törődjék. Ha aztán az ember elkárhozik, az az ő saját vétké, mert az csak úgy lehetséges, ha ezen vonzódást magában elnyomja. Persze Müller maga is belátja, hogy ezen felvétele a Formula concordiae tanának Melanchthon synergismusa értelmében való korrigálását vagyis magát a synergismust jelenti. (316. l.). Azért nem elégszik meg avval, hogy a Formula concordiae az ember felelősségének megalapítására az u. n. justitia civilis terén való szabadságára hivatkozik (317. l.). Mivel a kegyelmi eszközök használata nem ered oly motivumokból, melyeknek a kínált javakhoz valami belső vonatkozásuk volna, azért e ponton oly teher nyugszik, melyet az el nem bír. És ha az egyházi dogmatika azt tanítja, hogy a kegyelem legyőzi az ember ellenkezését az ő motus inevitabiles-ivel, ez ellen Müller azt mondja, hogy az ember szellemi lény s ha isten lelkének birtokába jut, ez nem történhetik mechanikai, tisztán passzív uton, hanem csak szellemi befogadás útján, mely az öntevékenységet magában foglalja (318. l.). Ha a bűn e fogékonyságot megsemmisítette volna, akkor a régi és az új ember közötti kötelék is elszakadt volna. Pedig az embernek mint erkölcsi lénynek a megváltás előtt és után való azonosságát meg kell óvni (319. l.). Azért szükség-szerűleg fel kell venni a természetes emberben a megújulás számára valami belső kapcsolási pontot (320. l.). Vagyis fel kell venni már az ember természetes állapotában az emberi szívnek valamilyen még meglévő fogékonyságát a kegyelem hatásai iránt, amely több, mint a capacitas mere passiva. Az erkölcsi szabadság vagyis azon képesség, hogy a magasabb iránt természetünkben lévő vonzalomnak engedjünk, kell hogy — ha mindjárt visszaszorítva is — természetes állapotunkban meglegyen (323. sk. l.).

Még világosabban fejtette ki Müller ezen felfogását fentnevezett értekezésében, melyben kérdésünkre vonatkozólag

következőleg tanít.¹⁾ Az ember természetes állapota az istennel és hatásaival szemben az elzárkozottság. De szíve mélyén ott szunyadozik valami reakció ezen elzárkozottsággal szemben — ez a lelkiismeret és az élő szent istennek sejtése. A természetes ember hatalmában áll, hogy erre a reakcióra szívében hallgasson vagy pedig hogy elnyomja azt. Ha most az isteni indítást, amely a lelkiismeret ezen rejtett reakciójához fordul, megvetjük, ezen gonosz elhatározás következtében a természetes állapot átmehet a megátalkodottság állapotába. Ha pedig a jó isteni indítást el nem vetjük, hanem megragadjuk, akkor lehetséges, hogy az üdv birtokába jussunk. Igaz, hogy Müller elveti az olyan emberi képességet, amely a jó kezdetét eszközölhetné és szerinte mindenütt, már a megtérés előkészítésében is működik az isteni tevékenység: a gondviselés vagy a kegyelem hatása. De azért maga Dorner is, aki pedig Müllert védi, kénytelen bevallani, hogy állásfoglalása egyáltalán nem egybehangzó. Es hiába is próbálja Müller szavainak értelmét gyengíteni, melyekkel kijelenti, hogy az in spiritualibus való szabad akarat tagadása a praedesztinációra vezet és hogy magikus elmélethez jut az, aki az isteni hatás feltételezettségét az ember lelke által bármely ponton tagadja. Amit Müller itt értekezésében mond, nem véletlen állítás, melynek nem lehet jelentőséget tulajdonítani. Megtaláljuk azt „Die ev. Union“ c. könyvében is.

Müller híve volt az u. n. consensus-unióknak, amelynek szószólói közös hitvallást, még pedig olyat kívántak, amely a német és a svájci reformáció hitvallásainak egyező tanait összefoglalja. Azért találjuk Müller könyvében is ily consensusirat tervezetét (170 skk. l.), melynek VI. cikke (177. sk. l.) az ember szabad akaratát csak a világi dolgokban ismeri el és az így szerzett igazságról azt állítja, hogy az isten előtt meg nem állhat. Már az isteni dolgokban a természetes embernek nincs semmiféle ismerete és akarata; az az isten szent akaratának *igazi* teljesítésére képtelen, mert szolgáló akarat az, a mely másra, mint bűn elkövetésére nem képes. Azért üdvünknek oka nem is bennünk, hanem egyedül csak az isten irgalmában van. Ha azonban egyesek elkárhoznak, az nem azért történik, mintha isten megtagadná tőlük kegyelmét, hanem azért, mert bűnösök és hitetlenek. Az elkárkozás oka tehát a hitetlenségben van, míg a hívők üdvözülésének alapja egyedül istennek a Jézus Krisztusban való kegyelmében rejlik.

Müller tervezett hitvallásának ezen leírása bizony híven

¹⁾ Minthogy ezen értekezéshez hozzá nem juthattam, tartalmát Dorner System der christl. Glaubenslehre 2. kiadás II. köt. 710. sk. l. jzete szerint adom.

fejezi ki a tényállást a keresztyén hittudat kegyelmi és felelősségi oldalára vonatkozólag. De ezen tényállás dogmatikai magyarázata itt is ugyanazon állításokra vezet a szerzőt, mint többi irataiban. Azt mondja ugyanis, hogy a praedesztináció tanának elhárítására elkerülhetetlenül szükséges, hogy a természetes embernek a kegyelem hatásaival szemben való magaviseletében a megtérésnek egy önálló feltételét mutassuk fel. Ha ilyen feltétel nem akadna, akár azért, mert a természetes ember állapota, akár pedig azért, mert tán a teremtmény fogalma vagy az isteni akarat és hatás fogalma kizárja, akkor minden védekezés az augustinus-calvini tannal szemben semmi egyéb pusztá kertelésnél (212 l.). Szóval itt is találkozunk avval az állítással, hogy a keresztyén hittudat szabadságtényezőjének fenntartása kedvéért szükséges a természetes emberben a kegyelem hatásának valamilyen feltételét keresni, amiről pedig már Schleiermacher mondta, hogy az synergismus. (l. fent 45. l.) Mert bizony az a bizonyos reakció a mi szívünkben, amely az istennel szemben való elzárkozottságunk ellen irányul, melyről Müller tud, az élő istennek ama sejtése, amely szerinte bennünk szunnyad, az erkölcsi szabadság, amelylyel a magasabb dolgok iránti vonzalomnak engedünk, az isten jó indításait megragadjuk, mindvégig együtt lehet az isteni kegyelemmel, amely csak felébreszti. És vajjon mi egyéb az, mint a természetes embernek valamilyen képessége in spiritualibus, saját természetes erejével való hozzájárulása üdvéhez. (L. ez ellen Frank Theol. der Concordienformel I. 167. sk. 1.). Mindez pedig ellenkezik a szentírásnak a bűnös ember romlott állapotáról szóló tanával és bizony a kegyelem monergismusát lényegesen korlátozza. A dogmatikai elmélet tehát nem magyarázza, nem teszi érthetővé a keresztyén hittudat tényállását, hanem egyik oldalának megértése kedvéért lényegesen megsérti a másikat. Azért bármiképp is védelmezze Dorner szerzőnket vagy tiltakozzék az maga is a synergismus vádjá ellen, mert a synergismus tres causae-ját nem tanítja stb; azért csak igazuk van azoknak, akik őt a synergistákhoz számítják. (Frank Syst. d. christl. Wahrh. II. 324. l., sőt Theol. der Concordienformel I., 234. l. pelagianismussal vádolja, Luthardt Compend der Dogmat. 8. kiad. 177., 259. 261. l.)

2. Martensen H. L. (1808—1884).¹⁾

Martensen, a jeles dán dogmatikus és kiváló püspök, ha nem is tartozik szorosan a közvetítő theologia képviselőihez, de kérdésünkben ide számítandó. Dogmatikája német

¹⁾ L. Luthardt i. m. 376. sk. 1., Benschow i. m. 55. sk. 1. és HRE. XII. 373—379. l. (Madsen).

fordításban is közkézen forog és szerzőjét messze hazája határain túl is ismeretessé tette. E mű 3 része közül a harmadikban, a szent lélekről szóló tanban egy külön fejezet szól a szabadságról és a kegyelemről (200—205. §). Itt leírja a pelagianismus és az augustinismus ellentétét, hogy azután saját felfogását előadja.

Mint Schleiermacher, Martensen is összehasonlítja a keresztyén vallásos élet keletkezését a Krisztus istenemberi fejlődésével. Az egyes egyrészt egy magasabb élet szervévé tétetik, de egyúttal azzá teszi is magát, dolgozik és küzd az üdvéért. A kegyelemnek és szabadságnak ezen egysége csak a két tényező küzdelméből fejlődik. A kegyelem épen abban különbözik a mindenhatóságtól, hogy nem hat ellenállhatatlanul, hanem megbecsüli az ember szabadságát és helyt ad választásának. Viszont megint a szabadság képes arra, hogy a feléje jövő kegyelemnek odaadja (335. l.), előtte feltárja magát, mint a virág, mely a nap sugara előtt megnyílik. De a természetes akaratnak megvan azon képessége is, hogy a kegyelem hatásai elől elzárkozzék, s ez egyúttal annak is a bizonyossága, hogy nem semmi, hanem igen is valami.

Martensen különösen arra törekszik, hogy a kegyelem és akarat egységét feltüntesse és ezen célból az ember akaratának a megtérésben oly szerepet tulajdonít, a mely az együttthatással egyenlő. Hiszen oly akarat az, a mely a kegyelem előtt fel is tárulhat, de neki ellen is szegülhet; ezért pl. Luthardt tényleg a synergismus képviselőihöz is számítja (i. m. 377. l. és Kompend. der Dogm. 177. 259. l.). Legfeljebb azt lehetne mentségére felhozni, hogy a szabadságnak fentemlített azon képességét is, hogy magát a kegyelemnek odaadja, már a kegyelem művének tekinti, mikor azt a bűnös emberi természet immanens kegyelmének tulajdonítja. Azután Martensen maga is (jegyzetben) elveti a synergismust, még pedig azért, mert az akaratnak a megtérésben pozitív részt tulajdonít, holott minden produktivitás forrása a kegyelem. Mert ha az ember a kegyelemnek magát oda is adja, úgy ezen odaadás ereje nem a puszta természetes akaratban, hanem a veleszületett kegyelemben (anerschaffene Gnade) van, a mely a természetes akaratban érvényesül. Abban ő is igazat ad az orthodoxianak, hogy a természetes akaratnak csak arra van ereje, hogy a kegyelemnek ellenálljon. Sőt nem habozik fenti állításával egyenes ellentétben kijelenteni, hogy arra nincs ereje, hogy a kegyelemnek magát odaadja. Ha ezt mégis teszi, úgy csak a benne lévő isteni szikra erejében teheti, amely a természetben lévő kegyelemnek (Gnade in der Natur) nevezhető. Csak ha a kegyelemnek ellenáll, cselekszik mint természetes, mint puszta emberi akarat (336. l.).

Ezen magyarázatával Martensen némileg enyhíti synergismusát; csak az a kérdés, vajjon a mentegetés ezen útja járható-e és voleszületett kegyelemről beszélhetünk-e. Mi bizony Müller Gyulával csak „babiloni nyelvzavart“ láthatunk az ilyen nyelvhasználatban (Lehre v. d. Sünde 3. kiad. II. 329. l.), amiben Luthardt is igazat adott neki (i. m. 377. l.).

3. Dorner J. A. (1809—1884).¹⁾

Dorner a közvetítő theológiának egyik legkiválóbb képviselője. Nemcsak mint dogmatörténész, de különösen mint a rendszeres theologia művelője is kivált. Itt főleg a christológiát művelte, de kiadhatta még életében két kötetes hittanát is „System der christlichen Glaubenslehre“ c. alatt (2. kiadás fiától 1887). Ethikája már mint posthumus mű jelent meg fia kiadásában. Dorner hittanában minden tannál rendesen vázolja annak dogmatörténeti fejlődését a legújabb időkig. Így tesz azon szakaszban is, a mely kérdésünket, a szent lélek művének és az emberi tevékenységnek viszonyát a kegyelem művében tárgyalja. És itt mindjárt kifogásolja, hogy Frank előadásában nem lesz világossá, miképen nő egymásba az isteni és az emberi tényező az által, hogy egymást keresnek és egymásba hajolnának, hogy ilyen módon termékeny vallás- erkölcsi processust előhívjanak (712. l.). Dorner már ezen szavaival is elárulja felfogásának synergistikus színezetét, még mielőtt tanát egész terjedelmében kifejténé.

Dogmatikai fejtegetései azután világosabbá teszik felfogását. Bizonyos, hogy az embernek épúgy szüksége van a megváltásra (erlösungsbedürftig), amint arra képes is (erlösungsfähig). Avval adva van az isten hatásos tevékenységének, evvel pedig annak szüksége, hogy a természetes emberben is meg legyen még a jónak valami maradéka. Ezt aztán fel lehet kelteni, hogy a megváltás igazi sajátos birtokává lehessen az embernek, akinek bizonyára valami módon élő és nem csak passiv szerepe lesz annak elsajátításában. Épen ezért a természetes és a kegyelem által meghatározott ember között egyrészt nagy különbséget, de másrészt valami összefüggést is kell felvenni. Ha persze ez a különbség csak quantitativ, fokozati volna, akkor az embernek képesnek kellene lennie arra is, hogy önmagát megválthassa. Csakhogy ez a különbség nem csak ilyen s azért nem is kereshető csak az erkölcsiség terén (714. l.), hanem a vallás terén kell

¹⁾ L. Bensow i. m. 61. sk. l., aki Dorner állásfoglalását csak röviden és kritika nélkül vázolja. Bobertag J. Isaak Aug. Dorner, sein Leben und seine Lehre 1906. és HRE.² IV. 802—807. l. (Kirn).

azt látni. Itt pedig abban áll, hogy a keresztyén ember megigazult isten előtt, a természetes ember azonban nem. A kettő közt az összefüggést úgy óvjuk meg, hogy úgy a természetes, mint a keresztyén emberben ugyanazon egyén van meg.

De miben rejlik az ember képessége a megváltásra? Mi a természetes emberben az a pont, a melybe a kegyelem bekapcsolódik? Ennek megmagyarázására szolgál Dornertana az előkészítő és az előjáró kegyelemről. Amaz az istennek az evangéliumon kívül való tevékenysége, mely a pogányokat a magasabb dolgok iránt fogékonnyá teszi. Ez pedig azon kegyelem, mely már a keresztyénségből és kegyelmi eszközeitől a hitet megelőzőleg kiárad (715. l.)

Az előkészítő kegyelem feltételezi az emberben a jóra való képességnek még egy maradékát. Mert az isteni kegyelemnek szüksége van a természetes emberben egy csatlakozási pontra, a melybe bekapcsolódik és ez az ő vallási és erkölcsi képessége. (Anlage.) Ezen természetes örökség (Mitgift) a liberum arbitrium egy fajtáját is magába foglalja, a mely az embert a justitia civilisre képesíti. Eddig vezet a gratia praeparans (717. l.) Már ahhoz, hogy az ember a keresztyénség mellett vagy ellen döntsön, a keresztyén kegyelemnek, a gratia praeveniens működésére van szükség. Mert ezen döntésnek és a keresztyénség elsajátításának képessége már nincs meg a természetes emberben; azt csatlakozva a még meglévő megváltásra való képességhez a kegyelemnek kell helyreállítania. E célból első sorban felébreszti az emberben a lelkiismeretet, a jóban való örömet és az önmagával való elégedetlenséget. Azután fokozza a bűn ismeretét és felkelti az üdv utáni vágyat, amit főleg a Krisztus képének szemünk elé való rajzolásával ér el. Krisztus hirdetése kinyilatkoztatja azután isten kegyelmét és lehetővé teszi a bűnösnek bűnei megbánását és a bűnbocsánat elfogadását. Így az lesz a kegyelem munkájának eredménye, hogy a bűn csábításait ellensúlyozván, az embernek visszaadja szabadságát, a melylyel már most a hit, a kegyelem elfogadása is meg van adva. (718. sk. l.)

Ha Dornert fejtegetéseire visszatekintünk, azt látjuk, hogy a megtérés kezdete istentől indul ki, aki megindítja az emberi tevékenységet vagy részben elő is hívja. Az isteni kegyelem azután lépésről lépésre mindjobban kijelenti magát az embernek; úgy hogy az az ő táalentomának értékesítésével mind nagyobb isteni adományok befogadására lesz képes. Végre forduló pont elé állít bennünket; Krisztus képe úgy áll a mi lelkünk elé, hogy vagy megváltónknak fogadjuk el vagy elvetjük. Ez az előjáró kegyelem tetőpontja, a mikor a hit beállása előtt az embernek isten kegyelmét felajánlja (719. sk. l.)

Bár igaz tehát, hogy Dorner Krisztus művének tulajdonit minden érdemet a megigazulásban, azért Bobertag mégis hiába védi őt Seeberggel szemben a synergismus vádjá ellen. (i. m. 127. l.) Mert bizony nekünk is azt kell mondanunk, hogy Dorner az emberi szabadság érvényesítésében túllő a célon. Azt az erkölcsi kvalitást, melyet a természetes embernek tulajdonit, a jóra való képességnek ama maradványát a kegyelem monergismusával összeegyeztetni nem lehet. Jellemző, hogy úgy, mint Schleiermacher, ő is elveti a természetes ember merően passív magaviseletét. Valójában nem csak az isten kegyelmén fordul meg szerinte az ember üdve, hanem részben az emberen is. Hiszen a kegyelem nem miveli egyedül a megtérést, hanem az emberben szunnyadó erők kooperálnak, együttműködnek vele, amelyeket az isteni kegyelem csak felébreszt vagy jobban mondva az által, hogy a bűn csábításait olynomja s az egyensúlyt helyreállítja, csak megint a szabad mozgásra képesít. Amit a gratia praeparans az emberben feltételez, az körülbelül megegyezik avval, amit Martensen az ember veleszületett kegyelmének nevez. Csakhogy ő nem nevezi annak. És nála a kegyelem műve a megtérésben csak negatív, a bűnös akaratról a békókat leszedi, míg a pozitív döntést magára erre a hatásai számára szabad utat találó akaratra háritja. Ez miveli a jót, ez billenti a mérlegnek a kegyelem által helyreállított egyensúlyát a jó felé. Azt lehet tehát mondani, hogy Dorner synergismusa csak még nyiltabb és határozottabb, mint Martensené.

4. Köstlin Gyula. (1826—1902.)

Köstlin Gyula nem csak mint Luther életének tudós ismerője szerzett magának nevet, aki legalaposabban és legbehatóbban rajzolta meg reformátorunk életét és munkásságát, hanem mint a rendszeres theológiának egyik szorgalmas és tekintélyes művelője is ismeretes, aki folyóiratokban és önálló könyvekben fejtegette a theol. tudomány legfontosabb kérdéseit. Tanári pályája kezdetén kiadott egy művet, mely a hittan kérdéseit rendszeresen feldolgozta. Ezt munkás élete vége felé a jelenkor problémáihoz szabva újból átdolgozta és kiadta: „Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis Leben und Kirche“ 1895 cím alatt. A szerző itt rövid, élvezetes s érthető alakban gyakorlati célzattal tárgyalja a hittan legfőbb kérdéseit. Ezek között azon kérdéstről sem feledkezett meg, mely minket foglalkoztat, ha nem is bocsátkozott annyira részleteibe, mint azt egy tudományos hittanban valószínűleg megtette volna. Így pl. mindjárt lemond arról, hogy megjelölje azt a pontot, a melyen az isteni hatás és az emberi elhatározás egygyé lesznek és ahol egy új, isten-

től született, akaró személyiség áll elő. Sajnos, arról a kérdésről sem nyilatkozik bővebben, vajjon a bűnös embernek nincs-e mégis csak valami vallás-erkölcsei képessége, a melyet a bűn csak visszaszorított, megbénított, de az isteni kegyelem hatása aztán megint életre kelt. (219. l.)

Egyrészt bizonyos, hogy a megbocsátó, megmentő és segítő isteni kegyelem és annak indításai s ereje nélkül az istenhez való felemelkedés és akaratunknak az ő akaratával való egyesülése lehetetlen volna. Mert akaratunkat a különböző belső indítások és motivumok összetalálkozásánál, a mely akaratunk elhatározásait megelőzi, végül mégis csak mindig az önző gerjedelmek és az önzésünket felkeltő világi tárgyak határozzák meg. Az istenhez való vonzódás nem tőlünk indul ki, hanem isten kegyelmének felajánlásától. És aki ebben bíz, az valóban a jó akarásához hajlamot és erőt is nyer. (220. l.). Ezen hatások teszik tehát lehetővé az akaratot, amely azután a kegyelmet megragadja. Köstlin is hangsúlyozza, hogy ezen isteni hatások az isten ígéjének hirdetéséből indulnak ki. (221. l.). Azok megelőzik és lehetővé teszik a hitet, az istenhez való fordulást. És ezen személyes elhatározás az, a melyre másrészt súlyt kell helyezni; még pedig azért, hogy megóvjuk erkölcsi felelősségünket, melynél fogva a mi bűnben és istenellenségben való maradásunknak mi magunk vagyunk az oka, azután megőrizzük az isten szentségét, akit bűnünkért felelőssé tennünk nem szabad. (222. l.).

Új vallásos életünk tehát az isten szabad kegyelme hatásának, de egyuttal a mi isten adta önmagát elhatározó személyiségünknek is a műve. Ilyen módon Köstlin kifejezte volna a tényállást, amely az isten kegyelmének hatását, de egyuttal az ember szabadságának részvételét is követeli üdvünk létrehozásában. Csak sajnálni kell, hogy a bűnös ember vallás-erkölcsei képességeire nézve nem nyilatkozik, vajjon felvesz-e ilyeneket vagy sem. Pedig itt dölne el, vajjon igazán s egészen az isten kegyelmének műve-e a megtérés vagy tán része van benne az embernek is. Ha Köstlin ily képességet, melyet a bűn csak visszaszorított, megbénított, míg az isten kegyelme megint életre nem kelt, a természetes emberben elismerne, álláspontja körülbelül Dornerével megegyezne. De mivel kifejezetten mégsem teszi magáévá ezt az álláspontot, hanem csak eldöntetlenül félretolja, nekünk sem lehet oldóntenünk, vajjon nem hódol-e mégis csak valamelyes synergismusnak. Legfeljebb csak azt mondhatjuk, hogy el nem utasítja. És ez körülbelül meg is felel Köstlin állásfoglalásának általában, amely lehetőleg mindenütt az egyházi tan alapjára helyezkedik, de annak éleit lesimítja. Ő az óhitű orthodox a közvetítő theologusok sorában (L. Seeberg i. m. 263. l.).

5. Schmidt Vilmos. (1839 –).

A közvetítő theologusok sorában az utolsó, akiről szólani akarunk, Schmidt Vilmos breslauer tanár. Schmidt különösen az etika terén dolgozott eddig sokat, s evvel mintegy elárulta, hogy a közvetítő theologia módjára a keresztyén vallásban az etikához vonzódik. Dogmatikai monografikus dolgozatai is (*Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt* 1887. *Das Gewissen* 1889) nagyrészt érdeklődése ugyanezen körébe tartoznak. Azért nem véletlen dolog, hogy két kötetes dogmatikája „*Christliche Dogmatik*“ 1895. és 1898. ugyanezen jellemző vonásokat mutatja. Előszavában ő maga Tholuckot és Müller Gyulát emlegeti tanító mestereiül és feladatául azt vallja, hogy a keresztyénség és a kultúra, a hit és a tudás közti űrt áthidalja vagyis a közvetítést tűzi ki céljául. Dogmatikájában tán még fokozott mértékben képviseli a közvetítő theologia kedvelt érdekét, t. i. a vallásnak erkölcsi oldalát. Így pl. az ember szabadságát ugyancsak ezen okból annyira hangsúlyozza, hogy cselekedeteinek isten részéről való előre ismerését tagadja (II. 139 skk. 312. l.). Világos, hogy ilyen theologus a megváltottság és az egyéni felelősség tudata közül különösen az utóbbit fogja nagy nyomatékkal érvényesíteni.

Schmidt hangsúlyozza ugyan azt is, hogy mi az üdvöt a szent lélek működése nélkül el nem sajátítjuk (396. l.). De csakhamar hozzáteszi, hogy a *gratia praeveniens*, *operans*, *conservans* és *cooperans* megkülönböztetését nem szabad úgy érteni, mintha volna oly stadium, a melyben a kegyelem elsajátítása azon embernek elhatározó cselekedete nélkül jöhetne létre, akinek azt el kell sajátítania. A kegyelem universalis, de *resistibilis* és *amissibilis* is. Akár elzárkozunk előle rövid időre, akár pedig annyira jutunk akarataink visszas irányában, hogy a kegyelem számára való fogékonyság már lehetetlenné lesz, mindig végelemzésben annak a dolga az egész, akinek megkegyelmezéséről szó van. (398. l.). Még a *gratia praeveniens* is hatás nélkül marad, ha az ember részén hajlandóságra nem talál. S a *gratia operans* sem hozza létre az ember megtérését annak akarata nélkül. (399. l.).

Mindezen állítások tán ártatlanok lehetnének s legfeljebb azt mutatnák, hogy a szerzőt a felelősség tudatának érvényesítése jobban érdekli, ha fejtegetéseiben különbséget látnánk a természetes embernek és a megtértnek akarata közt. De ennek nyomát sem lehet találni. Nem lehet tehát másra gondolni, mint hogy a megtérés előtt és után minden tekintetben ugyanazon egy akaratról van szó. S akkor természetesen az ember akarata egyszerűen együtt működik a szent lélek hatásával. Csak így érthető azután és teljesen syner-

gistikus értelemben veendő, ha Schmidt a *gratia praeveniens* hatásával szemben hajlandóságot tételez fel az emberben (399. l.) és azt állítja, hogy az a kegyelem előtt feltárul (375. l.). Bizony synergismus az, amit a szerző képvisel és úgy fejez ki, hogy nincs megváltás az ember számára csak úgy, ha ő maga is annak elérésére nagyon erőlyesen együtt működik (317. l.).

Schmidt tehát mint a közvetítő theológiának utolsó képviselője egészen határozottan mutatja ezen irány alapvonásait és törekvéseit. És ezek közt nem utolsó helyen áll a synergismus, amelyet kérdésünkben elfoglal. Ezt, mint Lutherdt mondja, már Müller Gyula fejtőzései tették a közvetítő theológiának programjává (i. m. 376. l.). És bizonyos, hogy nagyon jól bele is illik ezen irány általános jellemének képébe. Képviselői Schleiermacher theológiájának egyházas elemeit tovább fejlesztették és az ő formuláit megtöltötték bibliai tartalommal. De átvették tőle a synergismust is, a mely igen szép összhangzásban van az ő irányuk u. n. melanchthoni elemével, a vallás erkölcsi oldalának hangsúlyozásával, amint ők egyáltalában Melanchthont szerették Lutherrel szembehelyezni és az ő különös patronusukul emlegetni. Bár a synergismus így a közvetítő theológiának egészen stilszerű alkotórésze, azért az még sem nevezhető helyes feleletnek kérdésünkre: mily viszonyban van a keresztyén ember öntudatában a megváltottság és az egyéni felelősség tudata. És ha mi ezt a helyes feleletet keressük, nem szabad itt megállapodnunk, hanem tovább kell folytatnunk azon feleletek kutatását, melyeket a különböző theol. irányok kérdésünkre adnak. Ez uton haladva a liberális theológia a következő theologiai irány; vele kell tehát a következő fejezetben foglalkoznunk.

Dr. Daxer György.

A revideált Biblia.

Évek, sőt csaknem évtizedek munkája és türelmes várakozása után a mult év őszén végre megkaptuk Károli Gáspár bibliafordításának revideált, a felirat szerint „átdolgozott“ kiadását. Mit vártunk ettől az új kiadástól, nem szükséges arról sokat elmélkednünk. Rövidesen is megmondhatjuk, hogy egyrészt olyan Bibliát vártunk, a melyet kellemes olvasmánynak tartson művelt és műveletlen ember egyaránt, másrészt meg olyant, a mely a mai szövegkritikai eredmények felhasználásával javíthatja a Károli-féle fordítás tévedéseit és elsimítsa gyöngeségeit.

A kik az átdolgozást végezték, egyenként és együttesen mind kiváló theologusaink. Az átdolgozás költségeit az angol bibliatársaság vállalta magára. Nem volt tehát semmiféle külső akadálya annak, hogy mindenképen elsőrendű fordítás kerüljön a magyar protestáns közönség kezébe. Múltán feltehetjük azért a kérdést, csakugyan olyan-e az átdolgozott kiadás, a milyent vártunk és a milyennek lennie kellene?

Hosszas fejtegetések helyett beszéljenek azok a szakaszok, a melyeket folyóiratunk idei számaiban előbb csak találomra, később majd valamely egész könyvnek végigtekintésével, előbb az Újtestamentomra, később majd az Ótestamentomra nézve is tárgyalni fogunk.

*

Itt van mindjárt Lk. 2, 14.

Az átdolgozott kiadásban ez a vers így hangzik: Dicsőség a magasságos mennyeekben az Istennek és e földön békesség és az emberekhez jó akarat!

Az eredeti mondatban a következő párhuzamos fogalmakat találjuk:

δόξα — εὐφροσύνη

ἐν ὑψίστοις — ἐπὶ γῆς

θεῶν — ἀνθρώποις

Csak az utolsó szónak nincsen párja a mondat első felében. Már ez a helyzete is azt igazolja, hogy hozzátartozik valamelyik másik szóhoz. Tudjuk, hogy ez az utolsó szó kétféle formában maradt ránk: *εὐδοκία* és *εὐδοκίας*. Az átdol-

gozott szöveg az előbbi formának adja az elsőbbséget. S minthogy ennek dacára sem lehet vele elbánni, kénytelen a szövegen változtatást tenni és egy *zai* kötőszót közbeszúrni. Így képes aztán a fordítás ezt a formát kierőszakolni: „és az emberekhez jóakarát.“

Igen de előbb is a *zai* a szövegben nincs meg. Azután *ἐν ἀνθρώποις* nem lehet „az emberekhez“, hanem csakis „az emberek közt.“ A fordítás tehát sehogyse felel meg az eredetinek. Az *ἐνδοξία*-val nem boldogulunk.

Ha azonban az *ἐνδοξίας* formát tartjuk meg, akkor a két mondat párhuzamossága a legteljesebb mértékben érvényesül, mert az egyedül álló *ἐνδοξίας* szó appositionnak marad, a mint hogy más nem is lehet, s toldozgatás és erőszakolás nélkül megkapjuk az egyedül helyes fordítást a következőkép:

Dicsőség a magasságokban Istennek, a földön pedig békesség a jóakarátú emberek között!

Vagy ha a *zai* kötőszót nem ellentétesen, hanem egyszerűen mellérendelőkép akarjuk meghagyni, akkor a fordítás így hangoznék:

Dicsőség a magasságokban Istennek!

S békesség a földön a jóakarátú emberek közt!

Az átdolgozott kiadás szövege azonban nem felel meg semmikép sem az eredetinek. Állítsuk csak egymásmellé az eredeti szöveget és a magyar fordításnak megfelelő görög szöveget:

1. *δόξα ἐν — ὑψίστοις — — θεῷ καὶ ἐνὶ — γῆς — ἐιρήνη*

2. „ „ τοῖς „ ἁγανοῖς τοῦ „ „ „ τῆς „ αἰῶνος „

1. *ἐν — ἀθροῦσις ἐνδοξίας.*

2. *καὶ πρὸς τοῖς ἀθροῦσις ἐνδοξία.*

Azt hiszem, könnyű ebből is belátni, hogy az „átdolgozás“ valami nagyon gondosnak nem mondható.

*

Mt. 16, 22-28. hasonlókép nincsen feldolgozva. Jézus a közelgő szenvedéséről beszél tanítványainak. A részvét és a szeretet mondatja ekkor Péterrel, hogy ha már Jézuson magán áll a szenvedés felvétele vagy elkerülése, hát kerülje el a kellemetlenséget, a szenvedést és a halált. *ἰλέως σοι, κίριε ὃν μὴ ἔσται σοι τοῦτο.* Magyaroskodni akarván, az átdolgozók azt így öntötték formába: *Mentsen Isten, Uram! Nem eshetik ez meg te véled.* A valódi értelme azonban az öreg Károliban van, a ki így fordította: *Kodvezz, Uram, magadnak, ne legyen ez tenéked.*

A *ἰλέως σοι*, semmikép se jelentheti ezt: *Mentsen Isten*, a minék az UT-ban ott van a megfelelő kifejezése: *μὴ γένοιτο.* Annak a jelentése csakis ez lehet: *Kiméld magad, Uram!*

Az *ὅν μὴ εἶναι* pedig szintén semmikép se jelentheti ezt: Nem **eshetik** ez meg te veled, hanem Péter a szenvedésre és a halálra vonatkozólag mondja az Úrnak: Sohase vagy egyáltalán (*ὅν μὴ*) ne **essék** ez meg te veled!

Most tessék elképzelni, hogy ha valaki erről a különben oly szép és tartalmas jelenetről beszélni akarna s felolvasná az „átdolgozott“ szöveget, milyen lapos, milyen semmitmondó alapot kapna a fejtegetéshez! Pedig az átdolgozásnál mindig arra is figyelemmel kellett volna lenni, hogy a szöveg templomi használatra is alkalmas legyen. S ha az eredetiből dolgoztak volna a megbízottak, bizonyosan e tekintetben is jobb fordítást produkáltak volna.

A 23. vers *ἔλαγε ὀπίσω μου*-ja is sokkal helyesebben fordítható így: Pusztulj előlem!, mint ezzel: Távozz tőlem! A 4¹⁰ *ἔλαγε σατανᾶ*-ja fejezhető ki ezzel a szóval: „Távozz!“ Az „Eredj el!“ szó ismét ott nincs helyén, mert ezt csak akkor mondja a magyar ember, ha valakit bizonyos dologban vagy célból elküld, míg az egyszerű eltávolítást sohasem mondja így: „Eredj el“, hanem csak így: „Eredj innét“ vagy „Távozz innét.“ Minthogy azonban itt még az *ὀπίσω μου* is fordításra vár, csak így lehet visszaadni magyarul: Pusztulj előlem! S ez a kemény szó meg is felel a helyzetnek és a hangulatnak egyaránt.

A *σκιάνδαλον εἰ ζωῆς* erőteljes értelmét az a kifejezés: „Bántásomra vagy“, meg se közelíti. Ha így adták volna vissza: „Botránkoztatásomra vagy!“ „Megbotránkozom rajtad!“ ,mindenkép jobban megközelítették volna az eredeti értelmét.

Jézusnak ezután következő beszédében különösen a *ψυχῆ* kettős értelmezése a helytelen. Hogy a *ψυχῆ* nemcsak a lelket, hanem az életet is jelenti, azt tudjuk. De ugyanazon beszéd folyamán vagy az egyiket, vagy a másikat jelentheti, mindkettőt nem. Jézus sokkal világosabban beszélt, mint hogy a félre értetést ki ne tudta s ki ne akarta volna kerülni. Az „átdolgozott“ biblia a 25. versben a *ψυχῆ* szót étellel, a 26. versben lélekkel fordítja. Ennek a kettősségnek semmi értelme sincs.

Lássuk tehát, mi az igazi értelme ennek a *ψυχῆ*-nek?

Péter arra akarta Jézust rábeszélni, hogy ne tegye ki magát életveszélynek, hanem kimélje az életét. Jézus erre azt feleli, hogy Péternek nem az isteni, hanem csak az emberi dolgokon jár az esze, csak az élet kellemessé tételéről és megtarthatásáról való gondoskodás foglalkoztatja.

Azután tanítani kezdte a tanítványokat mondván:

Aki engem követni akar, tagadja meg magát és vegye fel a keresztyét és kövessen engemet! Mert a ki életét menteni akarná, elveszíti azt, aki pedig elvesztené az életét miattam,

megtalálja azt. Mert mit használ az embernek, ha az egész világot megnyerné is, az életét azonban megkárosítja? Avagy mit ád az ember az élete ellenértékéül? Az emberfia ugyanis eljön majd az Ő atyjának dicsőségében az Ő angyalaival és akkor mindenkinek megfizet az Ő eljárása szerint.

Mely lehetne azt is tenni, hogy az élet helyett mindenütt a lélek szót használnánk, csak hogy akkor némely kifejezést más értelemben kellene vennünk. Az *ἀντάλλαγμα* azonban akkor se „váltás“, mint az átdolgozott biblia mondja, hanem csereérték, ellenérték. Az *ἀνταλλάττεσθαι τί τις* vagy *ἀντί τιος* kicserélés, felcserélés értelmében használatos. S ebben az értelemben áll ezen a helyen is az *ἀντάλλαγμα*. Mert az összefüggés szerint arról van szó, hogy mi haszna volna az embernek, ha az egész világot sikerülne is birtokába hajtania, életét azonban elveszítené? Mi ér fel e világon az étellel? Igen de az élet nem az életben maradás, a mire Jézust Péter csábítgatja, hanem az élet céljához és eszményeihez, az Isten igazságaihoz még a halálon át is erős ragaszkodás, a hűséges kitartás. Ezt a felfogást igazolja a *ἐνεκεν ἐμοῦ* is.

*

Nagyon szembeötlő az átdolgozott szöveg tévedése pl. Apost. Csel. 20, 24.-ben. Az öreg Károli mondatát meghagyta, a mint volt. Így hát a vers ekkép hangzik:

De semmivel sem gondolok, még az én életem sem drága nékem, csak hogy elvégezhessem az én futásomat örömmel és azt a szolgálatot, melyet vettem az Úr Jézustól, hogy bizonyosságot tegyek az Isten kegyelmének evangéliomáról.

Az *ἐν ὀνόματι λόγου ποιεῖσθαι* vagy *τίθεσθαι* vagy *ἔχειν τινα* már a klasszikusoknál is azt jelenti, hogy tekintetbe nem venni, szóra se érdemesíteni (l. Rost, Schirlitz). Bizonyosra veszem, hogy a magyar fordítás egészen másként hangoznék ma, ha az átdolgozó az eredeti szöveget is megnézte volna, és okoskodott volna azon, miért áll a görögben *τὴν ψυχὴν*, miért nem áll előtte a magyarban kitett *καὶ*, miért nincs a magyarban lévő második mondatnak az eredetiben állitmánya, miért áll olyan szorosán párhuzamos ellentétes viszonyban a *ποιεῖσθαι* és a *τελειῶσαι*, a mit a *ὡς* tesz csak érthetővé? S mindezeket kellő alaposággal mérlegbe vetve, a mondatot csakis így dolgozhatta volna át:

De én még csak szóra se érdemesítem az én életemet, hahogy teljesítem az én futásomat és azt a szolgálatot, melyet vettem az Úr Jézustól, hogy bizonyosságot tegyek az Isten kegyelmének evangéliomáról.

Honnét vette a fordítás az „örömmel“ szót, nem tudom, az eredetiben nyoma sincs.

*

Róma 1, 4. Kétségtelenül a legnehezebb helyeknek egyike. Az átdolgozott kiadásban ez a vers így hangzik:

A ki (Ikr.) megbizonyított hatalmasan Isten Fiának a szentség lelke szerint a halálból való feltámadás által.

Az eredeti pedig így hangzik:

. . . τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἔξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Ebben a mondatban a következő állítás a fő: Jézus Krisztus az Isten fia. Annak bizonyult a feltámadásból. A közönséges ember ugyanis a halottak közt marad. A ki ott nem marad, az nem közönséges ember. Pál apostol előtt, a mint tudjuk, a feltámadás ténye (I. Kor. 15) döntő volt nemcsak Jézus istenfiúsága, hanem a keresztyénség egész értéke és jelentősége dolgában is. Ha Jézus fel nem támadott, akkor nincs tárgya az igehirdetésnek, nincs alapja a Krisztusban való hitnek, nem történt megváltás, mindenki továbbra is bűneiben maradt, Jézus se volt istenfia. A halottak közül való feltámadásból bizonyult hát Jézus az Isten fiának.

Igen de Pál szerint a bűnnek természetes következménye, zsoldja, megszolgált bére a halál. A ki a halált legyőzi, aki a halottakból feltámad, az arról tesz bizonyosságot, hogy benne a szentség lelke él. Ezért Jézus feltámadása a szentség lelkének birtoka alapján történt. És pedig mint erőnyilvánulás. Jézuson nem ülhetett diadalt a halál, mert az csak a bűnösön diadalmaskodik. A szentség olyan erő, a mely még a halált is legyőzi. Ha Jézusban nem lett volna meg a szentség lelke, ő se támadott volna fel, nem is bizonyult volna akkor Isten fiának. Ez a bizonyulás pedig erőkifejtésben áll. Ép úgy, mint a hogy az Istenország se áll beszédben, hanem ἐν δυνάμει: erőkifejtésben. Magában az evangéliomban is ez a δύναμις nyilatkozik minden hívőnek üdvösségére. Az ἐν δυνάμει tehát nem a Luther-féle kräftiglich, a minek az „átdolgozott“ szöveg „hatalmasan“ szava akar a fordítása lenni, hanem ennél sokkal több, maga az a mód és elem, a melyben a szentség lelke nyilvánul.

Már most a 3. és a 4. verset párhuzamba állítva, a következőkkel tartozunk számolni:

Jézus Isten fia, ez a főtétele, a mely körül minden forog. Ez az istenfiú κατὰ σάρκα a történelem bizonyossága szerint éppen úgy lett: γενομένος, mint minden ember. Nevezetesen ő leszármazását tekintve σπέρμα Δαβίδ. Minden más embernél megáll itt a kombináció. Jézusnál azonban azt a főtétele, hogy ő Isten fia, be is kell bizonyítanunk. A feltámadás a

bizonyítás legfőbb érve, a szentség lelkének erő kifejtésben való nyilvánulása pedig alap nemcsak az istenfiúságra, hanem a feltámadásra nézve is.

Mindezek mérlegelésével a 4. verset így kellene magyarra fordítani:

. . . . aki a halottak közül való feltámadásból Isten fiának bizonyult a szentség lelke szerint való erőben.

Igen, de ez így nehézkes egy kissé. Az *ἐν δυνάμει* más jelentését kell tehát értékesítenünk. Nevezetesen ezt: tényleg, valósággal. Így aztán ez lesz a mondat formája:

. . . aki a halottak közül való feltámadásból a szentség lelke szerint valósággal Isten fiának bizonyult.

*

Az I. Kor. 4, 1-5 fordítása szintén nem felel meg az eredeti szövegnek.

A fordítás így hangzik:

Úgy tekintsen minket az ember, mint Krisztus szolgáit és Isten titkainak sáfárait. A mi pedig egyébiránt a sáfárokban megkivántatik, az, hogy mindenik hívnek találtassék. Rám nézve pedig igen csekély dolog, hogy ti töletek ítéltessem meg, vagy emberi ítélelnaptól, sőt magam sem ítélem meg magamat. Mert semmit sem tudok magamra, de nem ebben vagyok megigazulva, a ki ugyanis engem megítél, az Úr az. Azért idő előtt semmit se ítéljetelek, míg el nem jő az Úr, a ki egyrészt világra hozza a sötétségnek titkait, másrészt megjeleníti a sziveknek tanácsait és akkor mindenkinek az Istentől leszen a dicsérete.

Az 1. versben kimondván az alapszemponyt, a 2. versben folytatja az apostol a kijelentést. A *ὡδε* következtetést és nem az ellentétet, se nem a kiemelést akarja bevezetni. Csakis így lehet hát a 2. verset kezdeni: Így hát végre is a sáfárokban azt kell keresni, hogy hűnek találtak-e? Azért hogy ez a mondat a görögben nem áll kérdő formában, mit se változtat az értelmén, ami nem más, mint a mit a magyar kérdező forma kifejez.

Az *ἐς ἐλαχιστόν εἶναι* egészen elerőtlenül ebben a formában: „Rám nézve pedig igen csekély dolog.“ Sokkal tömörebb, világosabb, határozottabb és az eredetinek megfelelőbb ez a kifejezés: Nekem különben ugyancsak mellékes! Vagy ha éppen magyaros köznapi formát akarunk: Különben bánom is én! Vagy közmondásszerűleg: Különben kisebb gondom is nagyobb annál, hogy akár ti, akár bármely emberfia ítéletet mondjon rólam! Sőt magam se ítélkezem magamról.

Ebben a formában aztán teljesen kidomborodik az apostol amaz alapgondolata, hogy emberi ítéletre mit se ad. Még ha ő maga is az az ember.

Az *ἀνθρώπινη ἡμέρα* nem a *κρίσις ἡμέρα* ellentéte, azért nem is fordítandó „emberi ítéletnap“-nak, hanem ép oly általánosító kifejezés, mint pl. a fehércseléd, a mit németül senki se ad vissza „Weismagd“ szóval. Így itt is az értelem tolmácsolására kell törekedni s „bármely emberfia“ kifejezéssel fordítani az *ἀνθρώπινη ἡμέρα*-t. Megengedem, hogy ez szabad fordítás, de a szentírásnál az értelem a fő. Itt pedig az értelem az, hogy az apostol senkit se tart, még önmagát se tartja jogosultnak arra, hogy ítélkezék a saját értéke felett.

Az *οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' ὄνκ'* stb. mondat nem más, mint az előző *ἀνακρίνω* értelmezése és kiegészítése, egyúttal azonban ellentétes is önmagában és semmiképp se fordítható ismét csak ezzel a szintelen mondattal: „Mert semmit sem tudok magamra, de nem ebben vagyok megigazulva“, hanem ezzel: „Mert habár semmivel sem vádol a lelkiismeretem, mégsem ebben van az igazolásom: mert a ki engem ítél, az Úr az!“

Itt meg kell jegyezmem, hogy a *δικαίω* igét nemcsak az üdvözüléssel azonos megigazulás értelmében szabad mindig használnunk, hanem az alapjelentését is megkövetelheti néha az értelem. Itt pedig nem üdvözítésről, hanem ítélkezés alapján való felmentésről, még pedig a lelkiismeret felmentéséről van szó.

Az 5-ik versben az egyrészt-másrészt használatát kifogásolom. Szerintem népiesebb és jobb is volna a *καὶ-καὶ* ilyen visszaadása: „a ki a sötétség titkait is megvilágítja, meg a szívek szándékait is föltárja s akkor az elismerés mindenkinek kijut az Úrtól.“

A *γνωίσει τὰ κρυπὰ τοῦ σκότους* nem azt jelenti, hogy világra hozza, mert arra egészen más szavainak vannak az UT-ban. A *γνωίσει* egyszerűen azt teszi, hogy megvilágít, világosságba helyez valamit az ember, a mi eddig árnyékban vagy sötétségben volt. Hasonlóképp nem „megjelenti“ a *φανερῶσει* sem, hanem feltárja. Igaz, hogy a *φανερῶσις* az Isten kijelentését is kifejezi, de itt más, idegen dolog felfedéséről, feltárásáról van szó s így a „megjelenti“ nem alkalmas a gondolat kifejezésére. A *τὰς βουλὰς*, ha Isten a birtokos, helyesen adható vissza a „tanács“ szóval, mert Istennek minden szándéka saját elhatározásának a gyümölcse. Az embernél azonban csak a „szándék“-nál maradjunk, mert nincs hatalma végre is hajtani azt, a mit tervez.

καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ. Ezt a mondatot az átdolgozók nem helyesen fordították. A fő

hangsúly e mondatban a *τότε* szón van. A második hangsúly a *ὁ ἔπαινος* szón nyugszik. A fordításban ellenben az *ἀπὸ τοῦ Θεοῦ* a leginkább hangsúlyos a mondatban. A hangsúly elhelyezése a magyarban a rendkívül érzékeny szórendben nyer kifejezést. És ha ezt érvényesítjük és az *ἔπαινος* szót nem dicsérettel, hanem elismeréssel fordítjuk, akkor ez a mondat így fog hangzani: „S akkor az elismerés mindenkinek kijut az Úrtól.“

Mindezek alapján a részlet így fog hangzani: Úgy tekintsen minket az ember, mint Krisztus szolgálait és Isten titkainak sáfárait. A sáfároknak pedig végre is azt kell keresni, hogy mindenik hünek találhatik-e? Nekem különben ugyancsak mellékes, hogy akár ti, akár bármely emberfia megítéljen. Sőt magam se ítélkezem magamról. Mert bár mivel se vádol a lelkiismeretem, mégsem ebben van az igazolásom: mert aki engem ítél, az Ur az! Így hát idő előtt ne ítéljetelek, míg majd el nem jön az Úr, a ki a sötétség titkait is megvilágítja, meg a szívek szándékait is föltárja s akkor az elismerés mindenkinek kijut az Úrtól.

*

Jakab 1, 17. fordítását illetőleg csak a Theol. Szaklap első évfolyamára utalok, a hol kifejtettem, hogy az összefüggés éppen úgy, mint a nyelvtudomány is nem ezt a formát igazolja: „Minden jó adomány és minden tökéletes ajándék fölülről való“, hanem ezt: „Csupa jó adomány és csupa tökéletes ajándék száll alá fölülről“.

*

De nézzük most a szenvedéstörténetet Máté előadásában, A 26₂-ben szükségtelen a *τὸ πάσχα*-t két szóval fordítani. Elég oda ez is: húsvét.

A *παράδοται* nem elárultatik, hanem kézbeadatik. Ugyanígy kell a szót fordítani a 21, 23, 24, 25, 46 versben is.

Az 5. vers *ἔλεγον δέ-je* az előző *ὁ λόγος* magyarázata, s nem ellentéte, a mint azt a fordítás mutatja.

A 6. versben nincsen *és*, hanem *pedig*.

A 7. versben csak *ἀλάστρον μίρον* áll, szelencéről szó sincs, de nem is lehet, mert azt a kenőcsöt nem szelencében, hanem alabastromból való vékony nyakú kannácskában szokták tartani.

Arra nincs szükség, hogy a sok *vala* megmaradjon. Se a *méne*-forma történeti mult. Sőt egyrészt azért vált szükségessé az átnézés, hogy a sok valát kiküszöböljük. Az *ἀνακειμένον* egyetlen szót az átdolgozó ezzel a sok szóval adja vissza: „a mint az asztalnál ül vala,“ holott helyesen így fejezhető ki: fektében, vagy ültében. Tudjuk, hogy az

eredeti szót és helyzetet a *fektében* fejezi ki, mert Jézus korában nem ültek, hanem félkönyökre dülve telepedtek le az asztalokhoz

A 10. vers *γρὸς* szavát nem szükséges „eszébe vette“ körülményes kifejezéssel fordítani, van arra egyszerű jó kifejezésünk is akárhány.

A 13. vers nem fedt egészen az eredeti szöveget. Ott nem általában az evangéliomról van szó, hanem *erről* az evangéliomról. A *τοῦτο* a fordításban nincs kitüntetve, míg viszont a *velem* szó nincs az eredeti szövegben.

A 17. vers *τῶν ἀψύμων* szava csak egész általánosságban mondja *kovásztalanok*, tehát nem szükséges a *kenyerek* szóval megtoldani. Hasolókép vagyunk a *τὸ πάσχα* szóval is. A *bárány* szó nincs a szövegben és a húsvéti vacsoránál tényleg nemcsak bárányt adtak az asztalra. Ugyanez áll a 19. versre is.

A 18. versben is elég a *bizonyoshoz* szó, az *ember* nincs az eredetiben, de nem is szükséges. Az *ezt* is fölösleges.

A 22. vers *σφόδρα* szava nem *felettből*, hanem *nagyon*. A *εἰς ἕκαστος* nem *mindnyájan*, hanem *egyenként*. A *μήν* *ἔγω* *ἔμυ* nagyon színtelen így: Én vagyok-e? Az eredeti erőteljességét ez a kitétel adja vissza: *Csak nem én vagyok, Uram?* Ugyanez áll a 25. versre is.

A 35. vers utolsó mondata nem ez: Hasonlóképen szólnak vala a többi tanítványok is. Az eredeti ezt mondja: *Minden tanítvány hasonlókép beszélt.*

A 38. vers e mondata: *περίκλιτος ἔστιν ἡ ψυχὴ μου εἰς θανάτου* nem ezt jelenti: Felette igen szomorú az én lelkem mind halálig. Ebben a mondatban ugyanis nem az a főgondolat, hogy Jézus szomorúsága a halálig tart s akkor majd megszűnik, hanem hogy e pillanatban gyilkos, öldöklő szomorúság tartja fogva a lelkét. Magyarban tehát így kell e gondolatot visszaadni: *Halálos nagy szomorúság ül az én lelkemen.*

A 42. vers nehézkes magyarságát az eredetinek is sokkal jobban megfelelően a következő mondattal javíthatnánk ki: *Atyám, ha nem múlhatik el tőlem ez a pohár a nélkül, hogy kiigyam, legyen meg a te akaratom!*

A 43. vers *ἔλθων* szavát nem szükséges, nem is helyes ezzel a kifejezéssel fordítani: *És mikor visszatér vala.*

Az 50. vers *ἐξάρησαν* szavát helyesen *megragadták* szóval adhatjuk vissza.

Az 51. versben „egyik azok közül, a kik Jézussal valának“ nagyon is hosszadalmas körülírás e helyett: *Jézus társainak egyike. τὸ ὠτίον* = a *fülét*, és nem: *egyik fülét.*

Az 52. versben nincsen: *kell.*

Az 53. versben *καὶ* nem fordítható *hogy* kötőszóval.

Az 55. vers ἐξήλαθε szavát nem fedi a *jöttetek* szó, hanem csakis a *kivonultatok*.

Az 56. versben nincs: καί.

Az 57. versben a οἱ nem amazok.

Az 58. és a 69. vers αὐλή szava vagy *pítvar*, vagy *udvar* legyen, de kétféleképp nem fordítható.

A 73. vers οἱ ἐσιώτες = *ácsorgók*, szemben a szolgálkkal, a kik bent voltak.

A 27. rész 1. versét így lehetne kezdeni: *Virradatkor*.

A 4. vers συ ὄψει kifejezését magyarosan így mondhatjuk: *A te dolgod!* vagy: *Felelj érte!* Ugyanez a kifejezés azonban a 24. versben már így fordítandó: *Ti felelték érte!*

Az 5. vers εἴψας nem *eldobván*, hanem *szétszórván*.

A 6. vers εἰς τὸν κορβανὴν nem *a templom kincsei közé*, mert a *κορβαν* nem kincs, hanem az ajándék, áldozat, a mit akár egyházi adó fejében, akár önként adtak a templomnak. Így hát helyesebb volna a magyar: *áldozat*, vagy *adomány* szót használni.

A 27. vers vége így fordítandó: *Rá uszitották az egész csapatot*.

A 37. versben nincs szó kárkoztatásról, hanem így hangzik a mondat: *És a feje fölé tették fölírva a bűnét*.

A 62. vers μετὰ τὴν παρασκευὴν nem *pénteket* jelent, hanem ezt: *az előkészület napja után*. Mert hiszen az előkészület napja nem esett mindig péntekre.

A 28. rész 1. versben a σαββάτων kétszer is megvan, s a magyarban kétféle értelemben veszik. Pedig mindkét esetben ugyanazt jelenti. A mondatnak így kell hangzania: *Szombat este pedig mikor a hét első napjára alkonyult stb*. Ugyanis nem szabad felednünk, hogy a zsidók napja nem reggel, hanem este kezdődött. Pénteken este a csillag feltüntekor már megkezdődött a szombat. Itt tehát arról van szó, hogy szombat este szürkületkor történt az az eset, a melyet szerzőnk a következőkben elbeszél.

A 19. vers εἰς τὸ ὄνομα-ja nem: *nevében*, hanem *nevébe*.

Márk evangéliomában a szenvedéstörténet a 14–15. részben van elbeszélve, melynek folyamán a következő kisebb-nagyobb tévedések vannak:

14, 1. Az első versben nem a *két nap mulva* szavak helyezendők a legelső helyre, hanem így kell a szórendet megállapítani, persze toldalékok nélkül: *A husvét és a kovásztalanok pedig két nap mulva következett be*. A folytatásának meg így kell hangzania: *S a főpapok és az írástudók azon okoskodtak, mikép ölhetnék meg őt cselled megragadva*. A sok vala itt is, később is merőben fölösleges.

2. v. helyesen így kellene állania: *Nehogy népzendülés támadjon*.

A 11. v. vége helyesen ez: *És kereste a kedvező alkalmat, hogyan adja kézbe?* vagy: *És kereste, hogy adhatná őt kézre kedvező pillanatban?*

A 12. versben a *kenyerek* és a *bárány* szavak nincsenek az eredetiben, de nem is szükségesek.

A 14. versben nem ez áll: *Hol van az a szállás?*, hanem ez: *Hol van az én szállásom?*

A 15. vers *ἀνάγειον* szava nem *vacsoráló terem*, hanem *emelet*, az *ἀπὸ τῆς γῆς* lévő épületrész. Tehát inkább felső szobának lehetne fordítani.

A 16. versben *ἔλθον* nem *jutának*, hanem, mert az *εἰς* is utána áll = *bementek*.

A 20. versben nincs meg ez a szó: *felelvén*.

A 22. versben a *γάγετε* nincs benne.

A 31. versben nem *λοῖποι* áll, hanem *πάντες*.

A 34. versre ugyanaz áll, a mi Mt. 26, 33-ra.

A 35. versben *földre borulást* tehetünk.

A 40. versben nem *megnehezedtek vala*, hanem *nehézek voltak*.

A 41. vers *ἀπέχει* szava arra vonatkozik, hogy most már nincs többé szükség a tanítványok ébren maradására. A nehéz óra elmúlt, Jézus lelke megerősödött, a tanítványok most már kipihenhetik magukat. A fordítás *elég* szava ennek a gondolatnak kiéreztetésére kevés és halavány. A *τὸ λοιπὸν* szónak helyesebb fordításával segíthetünk itt az értelmén. Azt hiszem, így kell e mondatnak állania: *A többi időt aludjátok el és pihenjétek ki, elég volt*, vagy: *Most már alhattok és pihenhettek, — elég volt*.

A 44. vers *ἀσφαλῶς* szavát jobban kifejezi *bizvást*, mert előbb arról van szó, hogy jelt ad az elfogóknak Júdás, nehogy a sötétben eltévesszék Jézust és mást hurcoljanak el helyette.

A 64. versben *τὸ εὖν γαίνεται* értelme ez: *Mit gondoltok?*

A 15, 29-ben a *Hah* szó nem magyaros. Vagy legyen *ah*, vagy még helyesebben: *No!*

A 40. versben nem *kis* Jakabról, hanem *ifjabb* Jakabról van szó. A sok vala itt is nagyon zavaró.

A 42. vers egészen téves. Arról van szó, hogy mikor beesteledett, nem hagyhatták a testet a kereszten, mint máskor szokták, mivel most az előkészület napja következett, a mi egyenlő értékű a szombat estéjével, vagyis *ünnepestéje* volt. A fordításnak így kell hangzania: *S már beesteledvén, mivel előkészület volt vagyis ünnep estéje, eljött József* stb. Erről a Józsefről az eredeti szöveg nem azt mondja, hogy *tisztességes*, hanem *tisztes, tekintélyes tanácsbeli volt, aki maga is áhitozott Isten országára*.

Lapszemle.

A „*Neue Kirchl. Zeitschrift*“ (in Verbindung mit Prof. D. v. Zahn, Erlangen, und Oberkons.-R. Adolf Kahl, München, hrsg. von Prof. Engelhardt. A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Nachf. (Georg Böhme), Leipzig. Ára $\frac{1}{4}$ évre 3 korona). 1908. évfolyamában Ihmels lipcsei tanár írta az új évfolyam bevezető cikkét: „Hogyan tartjuk meg a reformáció örökségét és hogyan gyümölcsoztetjük azt a jelen számára?“ A szerző *előbb* rövid vonásokban vázolja, hogy mit kell értenünk a reformáció öröksége alatt. Az ujonnan felfedezett evangéliomot, melynek tartalma: az embernek személyes közössége az istennel, istennek a Jézus Krisztusban való kijelentésének hirdetése és végül az ige és a szentségeknek isten kegyelmes kijelentésének hathatós megjelenítéseként való megértése. Mindezt meg kell tartani, sőt gyümölcsoztetvé kell tenni úgy, hogy a mai kor feladatainak és kérdéseinek légkörébe elhelyezkedünk és annak szolgálni igyekszünk. *Ezután* feltünteti, mikép oldja meg ebbeli feladatait a *theologia*. Ennek leírása a folyóirat tartalmának egyik legszebb részlete és az ember mikor a szerzőnek fejtegetéseit reprodukálni akarja, alig tud lemondani arról, hogy szóról-szóra le ne írja. De meg kell elégednünk, hogy csak rámutassunk egyes dolgokra és egyébként magának a cikknek elolvasására kell felhívunk az olvasót. Így mindjárt igen tanulságos, mikép mutatja be a szerző a *theologia* mai helyzetét, melyet a természettudományok és főleg a történettudomány megteremtettek. Ez apologetikai munkára kötelezi a *theológiát*, de persze nem olyan értelemben, mintha a keresztyénséget be lehetne bizonyítani. A *theológiának* az adott viszonyok közt semmiféle nehézség előtt szemet hűyni nem szabad és korunk gondolkodásának igazsági mozzanatait el kell ismernie. De egyébként saját útján és saját tárgya törvényei szerint kell eljárnia. Főfeladatai közé sorolja a szent írás inspirációjának leírását. Feladatait nem szabad csak azért szűkebbre szabnia, hogy a többi tudományokkal összeütközésbe ne kerüljön, sem a *metaphysikától* való félelemből egyes olyan kérdések fejtegetését elejtenie, melyek a hitből sarjadnak. *Végül* nem kevésbé érdekesen vázolja a szerző az *egyházi gyakorlati tevékenység* munkáját a reformáció örökségének megóvása és gyümölcsoztetése érdekében. A prédikáció végcélja csak az lehet,

hogy az egyest hitének személyes bizonyosságára, az üdvbizonyosságra vezessük, azaz a prédikációnak ébresztőnek kell lenni. Ápolni és helyes mederbe kell terelni a gyülekezet közösségi életét, meg kell világítani a nyilvános élet kérdéseit, fel kell használni a gyülekezet tagjainak közreműködését. Itt igen helyesen megjegyzi a szerző, hogy ezt azonban nem szabad az egyetemes papság elvére való hivatkozással megokolni, mivel „das allgemeine Priestertum bedeutet nur dies, dass der einzelne keiner menschlichen Vermittlung zwischen Gott und sich bedarf, sondern das Recht besitzt, persönlich Gott zu nahen.“ Ezzel szükséges tisztába jönni és nem szabad az egyetemes papság tisztán vallási elvével az egyház ügyeinek intézésében való részvétel indoklására, tehát egyházjogi s egyházpolitikai nemes vagy nem nemes érdekek fedezésére visszaélni, mint ez különösen nálunk igen gyakran történik. A szerző azután még igen jól hangsúlyozza, hogy az egyházi gyakorlati tevékenység egyedüli eszköze az ige. Az egyház alkotmányának itt csekély jelentőséget tulajdonít. Csak az ige hirdetése, a prédikáció hozza közel a szívekhez az igét. Azért legyen az céltudatos, ismerje a prédikátor az embert, a pszichológiát, s fakadjon prédikációja, saját vallásos élete tapasztalásából és hirdesse az evangéliom mellett a törvény komolyságát is, akkor képes lesz a reformáció örökségét a jelenkorban is hatásossá tenni.

Zahnnak János evangélioma földrajzához való adalékaiból az első füzet a 11, ⁵⁴ említett Ephraimról szól. Nem oly város volt az, mely a pusztaiban, hanem egy a pusztaival határos területen feküdt. Eusebius, Josephus s Epiphanius adatainak egybevetéséből megállapítja a szerző, hogy az Judea legészakibb részében, a magas hegyen épült mai Taijibe helyén volt. Ezen eredményt csak a codex Bezae (D.) teszi kétségessé, melyet Blass is irányadóul vett János evangéliomának kiadásában. E szerint a Samphurin, vagy a mai Sefurije vidékén, Galileában lévő Ephraimról volna szó, a mi persze megint a Ján. 11, ⁵⁴-ben megadott helyzethez nem illik. Nem lehet tehát másképp itélni, mint úgy, hogy D-nek ezen szövege nem az eredeti, hanem egy későbbi, a helyzettel már nem ismerős szobatudós javítása. Az a helyzetet jól ismerő evangélista helyes helymeghatározását, a judeabeli Ephraimot a galileabelivel akarta helyettesíteni és azért cserélte fel a János evangéliomában meg nem nevezett, csak a pusztaival határosnak mondott vidéket a közeli Sepphoris várostól elnevezett „Sapphurim azaz Sepphoris országgal.“

Ugyanezen cikksorozat 4. közleménye a 3. füzetben a János ev. 4. ³⁻⁴² perikopában a samariai asszonyról elbeszélte történet színhelyével, Sycharral foglalkozik. A syr fordítás Sichemet csinált belőle és Jeromos követte e hagyományt, bár bizonyos határozatlansággal. A bordeauxi zarándok és Eusebius, kik Sichemet is ismerik, megkülönböztetik tőle Sychart, melynek nyomait

azután Zahn még a talmudban, a samariai krónikában, egy régi mozaiktérképen és a midras rabbában is felmutatja és azonos-ságát a mai Askar vagy Asker nevű arab faluval állítja.

Mind a három füzetben irt *Nestle* Eusebiusnak evangeliomi synopsisáról vagyis ama elmés rendszéről, melynek segítségével az evangéliomok párhuzamos szövegeit gyorsan össze lehet keresni. A szerző, ki a legkisebb mikrologiai ismeretek terén való jártasságáról és kutatásainak a legcsekélyebb részletekre kiterjedő gondosságáról nevezetes, ezen tulajdonságait ezen cik-keiben is ragyogtatja. csak sajnos egy kissé rendszertelenül. De azért ezen kutatásaiból is világossá lesz, mily hanyag és megbízhatatlan, sokszor elődeinek hibáit vakon követő volt itt a modern tudományos kutatás. Így pld. Tischendorfnak meg vannak az új szövetségi kritika terén a maga érdemei. És meg kell vallanom, előttem sokszor túlzottaknak látszottak egyes tudósok s köztük Nestlének törekvése is, mellyel Tischendorf új test. szövegkiadásának ha nem is érdemeit kisebbíteni, de hibáit nagyítani igyekeztek. De Nestle jelen cikkében is, még pedig meg kell neki engedni: érvekké, megint csak reámutat Tischendorf műveinek korlátaira. Ennél azonban nagyobb baj. hogy a legújabb szövegkritikai tekintély gyanánt fellépő v. Soden munkáinak is elég gyengéire tud reámutatni, melyek legtöbbnyire épen onnan erednek, hogy Tischendorf adatait nem vetette alá a kéziratokig visszamenő kritikának. A szerző ezt sokszor meglepő példákkal illusztrálja és néha igen mulatságos, de mindig az ő nagy pontosságának jele, hogy miben nem fedezi fel valamely hiba eredetét, melyet a szövegkritikusok és kiadók egymástól leirtak. Sokszor gúnnyal mutat rá arra, hogy neki félreeső lakóhelyén (szerzőnk a maulbronni alsó seminárium tanára) korlátolt tudományos eszközökkel kell jóvá tenni, amit egyetemi tanárok tanítványaik segítségével könnyen végezhetnének. E mellett megvallja, hogy a száraz számokkal való foglalkozás a legérdekesebb, legtermékenyebb probléma. És bizony nem egy helyen megmutatja, hogy ez aprólékos munka néhol elég fontos eredményekkel is kárpótol. — Nestlének ezen cikksorozata igen alkalmas arra, hogy az embert a tudományos bálványok csodálatából is felébressze és megtanítsa arra, hogy mindenütt, tehát a tudomány terén is csak a leglelküimeretesebb munkát és a még oly aprólékosnak is látszó problémákkal foglalkozó tudományos önállóságot megbecsülje.

Az ó-testamentomi kutatásba vág *Dr. Wilhelm Caspari* erlangeni magántanár cikke, melyben azon jogi viszonyokat fejtegeti, melyeknek alapján Boaz és Ruth házassága létre jött és tagadja, hogy az leviratusi házasság lett volna. Itt megemlítjük a fiatalon elhalt *Köberle*, rostocki tanár cikkét, melyben az 1904. felfedezett assuani papyrusok tartalmát ismerteti s néhánynak teljes szövegét közli. Ezen érdekes jogi okiratok

ismertetése után röviden feltünteti jelentőségüket, a felmerülő tudományos részletkérdéseket a szerző külön tanulmányra hagyta, amely azonban most már nem fog megjelenni.

Folyó év febr. 21-én volt 100 éve, hogy Löhe Vilmos, az egyszerű luth. falusi lelkész, ki félreeső falucskáját világhírre emelte, született. A neuendettelsai diakonissaintézet rektora, Dr. Bezzel emlékezik meg pár lapon (a 2. füzetben) nagynevű elődjéről. Vilmar, aki egyuttal jeles irodalomtörténész is volt, azt mondta, hogy Löhe prózája olyan volt mint *Goetheé*. Ennek *beszélgetései* egy újabb (Deibel és Gundelfinger) gyűjteményét ismerteti az 1. füzetben Lic. Bröse, mint ezt már azelőtt két ízben (1900. s. 1906.) tette e lap hasábjain. Most is, mint akkor, főleg Goethe egyéniségének a beszélgetésekből sugárzó azon vonásaira mutat rá, melyek az u. n. miveltek Goethe-idoljához épen nem illenek. Érdekes pld. itt, hogy a Napoleon elleni általános felkelés lelkesedése közepette a nagy költő hideg maradt. Két dolgot akar a szerző cikkében kimutatni, hogy a Goethe feletti ítélkezés még keresztyén szempontból sem igazolt és hogy a költő modern tisztelői bálványukat nem ismerik.

Csak röviden említjük meg, hogy *Kübel*, müncheni lelkész egy cikkben ismerteti a legújabb pápai syllabust és encyklikát, *Schlegenthal* lelkész meg azokkal szemben, kik a német büntető-törvénykönyvnek a vallást és annak szertartásait védő pontjának eltörlését sürgetik, kimutatja ezen intézkedésnek továbbra is szükséges voltát. Végül közli a 3. füzet *Schling* erlangeni egyházjogásznak a bajor ev. Bund gyűlésén tartott előadását, melyben elmondta nézeteit a készülő bajor egyházi rendtartásról.

Dr. Daxer György.

Könyvismertetés.

Debreceni Lelkészi Tár. (Gyakorlati ev. ref. papi lexikon). VI. kötete. Szerkeszti *S. Szabó József.* Debrecen 1908. Kiadja Telegdi K. Lajos utódja Eperjessy István. 619 l. Ára kötve 10 kor.

A 12 kötetre tervezett nagy vállalat most megjelent VI. kötetével ismét közelebb jutott a megvalósuláshoz. Az új kötet beosztása ugyanaz, mint az előbbi köteteké, tartalma azonban talán még az eddigieknél is gazdagabb és változatosabb s a lelkeszi funkciónak úgyszólván minden ágára kiterjeszkedik. Különösen tartalmas a bibliamagyarázatok rovata. 12 szép bibliamagyarázat van benne, melyek közül 4 adventi, 4 böjti, 4 pedig bármilyen alkalommal használható. Gazdag és változatos az egyházi beszédek rovata is, ez a kötetnek ezuttal is a legterjedelmesebb része: összesen 44 beszédet tartalmaz; köztük 4 ifjusági isteni tiszteletek alkalmára, 9 vasárnapra, 8 különböző ünnepekre, 23 pedig különböző alkalmakra írt egyházi beszéd. E nagy számmal közölt magvas és tartalmas egyházi beszédekkel valóban eléri a szerkesztő több ízben kifejezett célját: a „Debreceni Lelkészi Tár“ református egyházi irodalmunkban hézagpótló szerepet tölt be. Kitűnik főként az alkalmi beszédek terén, melyeket — irányukhoz képest — az *Igehirdető* és az *Erdélyi Prédikátori Tár* nem művelnek eléggé. Liturgiai beszédek, valamint imádságok is nagy számmal találhatók a VI. kötetben s ezek is változatosan, a gyakorlati célt és a magas irodalmi színvonalát egyaránt szem előtt tartva vannak összeválogatva: keresztelési alkalomra való 3, konfirmációi 2, urvacsoaosztási 3, esketési 8 és halotti szintén 8. Hasonlóképen gazdag, érdekes és változatos a „lelki gondozás“ c. rovat is. Ezuttal három dolgozatot foglal magában. Érdekes, értékes mind a három, de különösen kettő áll minden tekintetben magas irodalmi niveau-n. A 25 imádság közül, mely a kötetben közölve van, 11 temetési, 14 pedig alkalmi. A Különfélék rovata, melyben egy építő és igazán megható hosszabb elmélkedés található s a szerkesztő utószava zárja be a kötetet.

„In magnis et voluisse sat est.“ Ha csupán törekvést és jóakaratot látnánk is e munkánál, akkor is jóindulattal kellene fogadnunk és tőlünk telhetőleg bátorítanunk pártolásunkkal s egyengetnünk útját, mely bizony még mindig elég rögös és nehéz.

Mert a református egyházi irodalom nem eléggé gazdag ahhoz, hogy ne volna szüksége lelkesült és képzett harcosokra, hogy ne mondjuk uttörőkre. Kétszeres az örömünk most, midőn azt látjuk, hogy egyházi irodalmunk olyan nagy arányú, hatalmas művel gazdagodik, mint a „Debreceni Lelkészi Tár“ melynek úgy eddigi mint most megjelent VI. kötete is értékes és előkelő irodalmi színvonalon áll és a szigorúbb kritikát is kiállja. Valóban méltó arra a figyelemre és pártolásra, melyben a protestáns lelkészi kar részéről eddig részesült.

Kiállítása egyszerű és izléses. Kapható Debrecenben, Hegedűs és Sándor könyvkereskedésében.

Debreceni.

Dr. Emil Schürer (Prof. in Göttingen) Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Auflage. 2. Band: Die inneren Zustände. Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung 1907. (VIII. és 680. l. 8). Ára 14 M. = 16/40 K.

A Schürer-féle új-testamentomi kortörténetet már nem kell sokat ajánlani. A mint azon tény is mutatja, hogy most jelenik meg 4. kiadásban, a mű már biztosította magának a maga helyét a theologiai irodalom elsőrangú termékei sorában. Az eleinte kisebb terjedelmű könyv az idő folyamán 3 kötetre növekedett, amelynek minden újabb kiadása arról tesz bizonyosságot, hogy tudós szerzője nem hagyott figyelmen kívül semmi újabb irodalmi jelenséget vagy épen eredményt, mindenről beszámol művében. Ilyen módon lett műve a maga szakjában valóságos standard workká és mint ilyen egyáltalán nem szorul már a theologiai világban újabb és újabb ajánlásokra.

Mi is jelen alkalommal csak bejelentjük a magyar olvasó előtt, hogy a mű második kötete nem rég jelent meg 4. kiadásban. Az első kötet utoljára kettős 3. és 4. kiadásban látott napvilágot, azért ezuttal annak ujrakiadása nem volt szükséges, hanem megjelent mindjárt a 2. kötet és előkészítés alatt van a 3. kötet is, hogy az is nem sokára 4. kiadásban jelenhessen meg. Az előttünk lévő 2. kötet beszámol a Jézus korabeli zsidóság belső állapotairól. Szól (a 22. §-ban) az általános művelődési állapotokról t. i. a népeességről, annak nyelvről, a hellenistikus kultúra elterjedéséről és a zsidóságnak meg a pogányságnak egymáshoz való viszonyáról. Azután pedig részletesen ismerteti a zsidóállam alkotmányát, a synedriumot és a főpapi állást, a papságot és a templomi istentiszteletet, az írástudományt (a halachát és a hagadát) a pharizeusokat és a sadduceusokat. Majd szóba kerül az iskola és a zsinagoga, valamint a törvény és az a szerint való élet, továbbá a messiási hit és végül az essenusok felekezete. Látjuk, csupa olyan dolgok ezek, melyek az Ur korában élt zsidóság életének legfőbb intézményeit és szellemét illetik és az evangéliumok elbeszéléseiben és magyarázatában is igen nagy szerepet játszanak.

A mi kötetünk az előbbi kiadás megfelelő részéhez képest lényegesen bővült. A szerző előszavában megemlíti mindazon pontokat, a hol ez történt. Felesleges azokat itt is felsorolni, legnagyobb részük az újabbkori tudományos felfedezések (kéziratok, értek, feliratok, papyrusok) diskussziók folytán nyert felvételt. De sok helyen javításokat is eszközölt a szerző a szövegben. Elég az, ha megemlítjük, hogy a 3. kiadás 584 lapja 680-ra szaporodott vagyis a kötet majdnem 100 lappal bővült. Ez a tény nemcsak a tudomány élénk munkálkodásának örvendetes jele, hanem egyuttal a szerzőnek műve tökéletesítésében való gondosságának és szorgalmának is a tanubizonyossága.

Dr. Daxer György.

Dr. Paul Kleinert Homiletik. Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung 1907. (VI. és 240. l. 8.) Ára 3 *M* = 360 K. Kötve 380 *M* = 456 K.

Elég rövid idő alatt két berlini gyakorlati theologustól is kaptunk egy-egy sikerült, eredeti homiletikát. Az elsőt Steinmeyer írta, a mely eredeti, a közfelfogástól eltérő fejtegetéseivel rövid idő alatt sok barátot szerzett magának. A másik az előttünk lévő könyv, melyet Kleinert, aki az ó-testamentomi theologia terén kifejtett munkássága mellett még a gyakorlati theologia hivatott mestere is, adott ki még karácsony előtt Remélhető, hogy ezen homiletika is hamar meg fogja találni a maga olvasóit és tanulmányozóit, még pedig nem csak a szerzőnek 30 éven át (1877—1907) volt hallgatói és homiletikai semináriuma tagjai körében, kiknek a könyv ajánlása szól, hanem hazánk theologusai sorában is, kiknek a könyvet e pár rövid sorunkban melegen ajánljuk.

Csak röviden jelezzük a könyv tartalmát. A homiletika külön történetét hiába keressük a könyvben. Szerzője azt nem vette fel. Meglehet azt valamint a prédikáció történetét sok más homiletikában is megtalálni. Az alapkérdések fejtegetése után, melyek közt ilyenek is szerepelnek: a homiletika és a psychologia, a homiletika és a rhetorika. Két részt ölel fel könyvünk, az egyik szól a prédikáció anyagáról, a másik annak alakjáról. Itt aztán szó van mindenről, amit az ember jóra való homiletikában keres. Csak bő példákkal illusztrálja a szerző fejtegetéseit egyrészt más homiletikusok egyező vagy eltérő nézeteinek megemlégtése és másrészt a jelesebb prédikátorokra való hivatkozás útján. És így a mi könyvünkben is mégis csak érvényesül a homiletika és a prédikáció története is érdeket keltő és életteli alakban.

Azt hiszem, senki sem fogja sajnálni a pénz- és időben hozott áldozatot, melyet e könyvre fordítani fog. Azért újból is melegen ajánljuk azt.

Dr. Daxer György.

Lic. Dr. Johannes Leipoldt (Privatdozent in Halle-Wittenberg) *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Zweiter Teil. Mittelalter und Neuzeit.* Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung. 1908. (IV. 181. l. 8.) Ára: fűzve 2·88 korona, kötve: 3·96 korona.

Ezen könyv első részét már megismertettük a „Theol. Szaklap”-ban. Amit az első részről mondtunk, az áll a második részről is. Különösen elismerést érdemel itt is a szerző gondossága, mellyel a tekintetbe jövő és sokszor nehezen hozzáférhető forrásokat bő kivonatokban közli. Az anyagnak ily nagy mértékben való előterjesztésének főleg semináriumi gyakorlatoknál lehet hasznát venni.

A könyv két szakaszra oszlik. Az első szakasz foglalkozik a róm. kath. egyházzal. A középkor méltatása után foglalkozik főleg Erasmus munkásságával, amely e nagytudományú férfiú egyébként is ismert ingatag jelleméhez illő volt. Eleinte szabad és merész, de aztán óvatos és visszavonuló és mindenek felett nem evangéliomi volt, úgyhogy a nagy ember távrolról sem volt alkalmas arra, hogy reformátorrá lehessen. Ezután sorra kerül de Vio Tamás szerepe a biblia magyarázat és kritika terén, hogy azután szerző a tridenti zsinat határozmányait a szent írásról ismertesse. Végül foglalkozik egy fejezet a tridenti zsinat utáni idővel (sienai Sixtus, Bellarmin), melyből még a legujabb encyclica illető pontjainak megemlézése sem hiányzik. A második szakasz az evangélikus egyháznak van szentelve és itt legelőször is Luther állásfoglalásának vázolója foglal helyet. Természetes, hogy ezen fejezet nagy terjedelmet foglal el és a legujabb irodalom tekintetbe vételével alaposan van megírva. Azután szól a szerző Luther tanítványairól (itt szóba kerülnek az angol, svéd s dán bibliai munkálatok is), Karlstadtról, Erasmus befolyásáról a hith. theológiára; egy külön fejezetben ismerteti a ref. egyház bibliai kritikái munkásságát, hogy azután még keveset a legujabb korról is elmondhasson. Végül összefoglalja a befejezés a tanulságot, melyet a szerző szerint a kánontörténetből meríteni lehet. 1. A szent írás hit dolgában egyedüli tekintély. Hogy megérthessük, szükséges hogy azt ami a bibliai Egyesség központjában áll, a Krisztusban való üdvöt szívünkben megtapasztaljuk. Ezen vallásos tapasztalás alapján lehet aztán a biblia könyvein vallásos kritikát is gyakorolni. 2. A szent írás nem azért tekintélyünk, mert az ókori egyház ilyenül ránk származtatta, hanem mert Krisztusban üdvre vezet bennünket és mert a megváltóról megbízható történeti bizonyosságot tartalmaz. Az újtest. kánon történetében sok emberi dolog fedezhető fel, de azért ennél több is megnyilvánul abban. Ezen történet az evangéliomnak folyton növekedő diadaláról tanuskodik.

Ezen rövid, hacsak némi áttekintést is nyújtó ismertetésünkkel fel akartuk hívni az érdeklődők figyelmét e könyvre. Ugy mint az első, a második kötet végén is jó névmutatóval

találkozunk, mely a mű használhatóságát későbbre is biztosítja. Melegen ajánljuk megszerzését és tanulmányozását.

Dr. Daxer György.

1. *Adolf Risch* (Pfarrer). Die deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung. (92 l. 8.) Ára 1'20 \mathcal{M} = 1'44 K.

2. *Lic. Dr. C. Proksch*: Johannes der Täufer. (46. l. 8.) Ára 50 pf = 60 fillér.

3. *Gustav Hoennicke*: Die neutestamentliche Weissagung vom Ende. (52 l. 8.) Ára 50 pf = 60 fillér.

Ezen három füzetben bemutatjuk a „Biblische Zeit- und Streitfragen“ legujabb, t. i. a. III. sorozat $\frac{3}{4}$. 5. és 6. számait. Mindahárom érdemes munka. De különösen áll ez az *elsőről*, mely a német bibliafordítás történeti fejlődését tárja szemeink elé. Szerzője az eddigi e téren való tudományos kutatások eredményét úgy foglalja össze, hogy könyve az ily kutatások népszerűsítésének igazi mintája lett. Először szól a német bibliafordításokról Luther előtti időből. A szerző itt nagy elismeréssel adózik a róm. egyház munkásságának és elfogulatlanul méltatja azon érdemeit, melyeket nem csak a pogány német népnek, hanem nyelvének christianisálásával is szerzett magának. Evvel nagy mértékben előkészítette Luther bibliafordítását. A második fejezet Luther fordítását világítja meg minden oldalról. Vizsgálja keletkezését, megbízhatóságát, módszerét, nyelvezetét és rajzolja biblijának külső alakját és berendezését is. Ezen fejezet igen szépen és az idevágó kérdések szakszerű ismerete alapján méltatja Luther élete eme nagy művét, bibliafordítását. A 3. fejezet tovább kíséri Luther biblia szövegének sorsát, ismerteti az idő folytán becsúszott változtatásokat a 19. század közepéig, valamint a zürichi és a róm. kath. bibliafordításokat, míg a 4. fejezet az ujabbkori revízió művét méltatja és a modern bibliafordításokat elég kimerítően felsorolja. Szóval ezen kettős füzet az egész gyűjteménynek egyik legértékesebb része és kitünően tájékoztat a német bibliafordítás története terén.

Proksch, greifswaldi theol. tanár füzete, nagy szorgalommal hordott össze mindent, amit Keresztelő Jánosról a szent írásból és más forrásokból össze lehetett gyűjteni és nagy kombináció-képességgel rajzolta meg hősének élénk és jellemző képét. Bemutatja egy-egy fejezetben mint prófétát, mint keresztelőt és Jézushoz való viszonyában.

Végül *Hoennicke*, berlini magántanárnak könyve igen jó és tárgyilagos áttekintést nyújt az újtestamentomnak a végső dolgokra vonatkozó jövődölésein. Előbb vázolja az ókeresztyén prófétai adomány előfeltételeit, t. i. a szent lélek képzetét, Krisztus idetartozó beszédjeit és az ótestamentom ígéreteit. Ezek után előadja az új szövetségnek szóban forgó tanát Pál apostol levelei, Péter 2. levele és az apokalypsis alapján. A 3. fejezetben rajzolja

jövendölésnek kortörténeti előfeltételeit az egykorú zsidóság (főleg az apokalyptika) megfelelő nézeteiben és az 1. század világtörténeti eseményeiben. Végül a 4. fejezet feltünteti az új testamentomnak a jövő dolgokra vonatkozó jövendöléseinek jelentőségét a mai korban, még pedig úgy, hogy annak a kortörténeti vonatkozások levonása után maradó alap gondolatait kiemeli. A füzet a felvetett kérdésben elég kimerítően és józanul és mégsem a mindent elutasító skepsis álláspontjáról tájékoztat.

A „Bibl. Zeit- und Streitfragen“ kiadója Edwin Runge in Gross-Lichterfelde. Berlin.

Dr. Daxer György.

Nagy Béla. „Canterbur-i Anselmus Satisfactio elmélete Cur Deus Homo című műve alapján.“ Dogmatörténeti tanulmány. Sárospatak 1908. 8^o 115 l. Ára 2 korona.

Mindenkor örömmel kell fogadnunk hazai protestáns irodalmunkban még az olyan első tudományos kísérletet is, mint a milyen a szóban forgó dogmatörténeti tanulmány, a mely református theol. magántanári vizsgára iratott s a melylyel szerző meg is nyerte a képesítést s azzal együtt a sárospataki theol. rendes tanárságot a systematikai theologiai katedrán.

Ám az örömmel fogadás csak azt jelenti, hogy a munkálkodást köszöntjük, azt fogadjuk kész szívvel, a minthogy minden munkást becsülni kell, szemben a munkátlanokkal. Az azonban más dolog, hogy a munkálkodás *eredményét*, magát a kész művet örömmel fogadjuk-e?!

A szóban levő mű a következő címek alatt foglalkozik tárgyával, nem szólván ismertető a kissé émelygős jellegű „Előszó“-ról s az egészen lexikon szerű „Anselmus élete“ részletről, mint a melyek magát a tárgyat vagy egyáltalán nem, vagy nagyon kevésbé érdeklik abban a feldolgozásban, a melyben advák: 1. A satisfactio elmélet a Cur Deus Homo alapján; 2. A satisfactio elmélet eredete (7 alpont alatt) és 3. Anselmus elméletének bírálata.

Az első cím lenne a tanulmány tulajdonképeni tárgya, a melyet a 10—34 lapokon ismertet. Az ismertetés az Anselmus művének, műve tartalmának olyan előadása, a mely „Anselmus nyomdokait híven akarja követni.“ Tehát a legkönnyebb, a leg-egyszerűbb mód az ismertetésre, a melylyel szemben a tudományos követelmény az *elvek, a felfogások, az eszmék* szerint, való ismertetés már csak azért is, hogy a tanulmányírónál meg-lássák, hogy a munkát minden ízében ismeri, nem pedig csupán mechanikus modorban, t. i. a folytatólagos olvasás folytán. Valószínű különben, hogy az adott ismertetés csak azért történik úgy, amint van, mert maga a „Cur Deus Homo“ így is érdekességet nyújt, az ismertetőnek elvi csoportosítása nélkül. Egyéb-ként az ismertetés valóban nyomon járó, hű és elfogadható

s az Anselmus főiratának a váltságtan-ismertetése szempontjából dicséretreméltó.

A második címben foglaltak a váltságtan eredetét kutatgatják s állapítgatják meg s rögtön az első részben, a hol Anselmus és a biblia között levő összeköttetést tárgyalja, keményen kimondja, hogy a *bibliából semmiképen sem származhatott az Anselmus alapgondolata, a mely a váltságtanról szól, nem gondolván meg, hogy evvel azt is kimondja, hogy tehát a prot. váltságtan sem származott a bibliából, a mely az író szerint is az Anselmus gondolatán épült fel. S mert a bibliai eredetet így megcáfolja (?)*, további kutatásában minden törekvése az, hogy kimutassa: Anselmus váltságtani alapgondolata a germánjogból s az egyház bünbánati gyakorlatából állhatott elő s így olyan alapon utalja, a mely *kétes s kétes voltával csak a elvetendőséget eredményezheti.*

Ezt az elvetendőséget nem is késik az író a leghatározottabb modorban s hangon kimondani a harmadik cím alatt, a hol Anselmus elméletének bírálatát adja, a mely bírálatnak a csúcspontja nem más, mint a protestáns *váltság-tannak* a római katolikussal szemben *következetlenséggel* vádolósa s a nyílt felhívás arra, hogy: *„a protestáns dogmatikának mindenestire el kell vetnie a Krisztus elégtételéről, érdeméről szóló tant.”*

Nem tartom lehetetlennek, hogy az egész tanulmány tulajdonképen ennek a tételnek kimondásáért íratott s így annak a dogmatikus irányzatnak áll szolgálatában, a mely a Jézus halálának s azzal kapcsolatos igazságoknak egyszerű megsemmisítését, jelentőségöknek tökéletes megszüntetését célozza és munkálja.

Az *érdem, a Krisztus érdeme* fáj az írónak annál az egyszerű oknál fogva, mert *az embernek nincs érdeme.* Ha a prot. dogmatika az emberi érdemet elveti, el kell vetni a Krisztus érdemét is! . . . Tehát az igaz cél, a világos cél: *a Krisztus személyének s munkájának alászállítása az ember színvonalára.*

Ám legyen ez az írónak dogmatikus álláspontja, theologiai felfogása, de mint positiv tudomány hirdetésére elhívott, mint positiv keresztényen s közelebből protestáns hit-igazságok tanítására alkalmazott egyén épen a mai viszonyok között s épen Sárospatakon ezt *gondtalanul, teljes szabadsággal* megteheti?

Tökéletesen értem, hogy az a theol. irányzat, a melyhez az író tartozik, itt végzi a tételt: Krisztusnak sincs, érdeme, a mint nincs egy embernek sem az Istennel szemben! . . . De hát ez-e az a positiv igazság, a mely épít, hitet erősít, vallásosságot növel, hűséget támaszt? . . . Az-é hát a cél, hogy a „hivatalos egyházi tanokkal szemben a destructiót végezzék azok, a kik építeni hivatvák is, kötelesek is?!

Lehetetlen e kérdéseket fel nem vetni s ha e kérdésekkel kapcsolatban kell a tanulmány értékét megállapítani, már pedig ezek a kérdések felmerülnek s fel is kell vettetniök, az érték-

meghatározás csak nemleges lehet. Ám ha a cél más s talán épen az, a mit a szerző kitűzött, az érték nagy, mert valóban aláássa a positiv protestáns váltságtant, emeli a római katholicust még a logikai következetességben is s így tapsolhatnak szerzőnek a római keresztyének s mindazok, a kik a protestáns tanoknak ellenségei.

Nem a tudományos kutatás, — nem a tudományos vizsgálódás elítélése ez, hanem annak a megállapítása, a mivel *más területén* épen az idő szerint olyan *elitőleg* foglalkoznak a református egyházban s épen az író szűkebb hazájában.

Inkább építeni, hitet erősíteni, Krisztus egyetlen személyéhez s munkájához vezetni a lelkeket, mint az ellenkezőt cselekedni! S mert ezt a célt a munka nem szolgálja, kevésre becsülendő!

Verus.