

A rómaiakhoz írt levél.

(Tanulmány).

D) A levél hitelessége s épsége.

Az író oly önérettel s határozottsággal nevezi meg magát (1, 1-7), hogy kételynek semmi helye nincs s elfogulatlan vizsgálat mellett álróra alig lehet gondolni; a levél tartalma és stílusa pedig annyira jellegzetes egyéni s az első feltűnésétől kezdve Pál apostol személyéhez kötött, hogy valóban merész elhatározás kell ahoz, hogy valaki a páli szerzőséget megtámadja, a minthogy számba vehető támadói sohasem voltak.

A levélnek első nyomait már az ujszövetség némely kanonikus könyveiben is lehet találni. A *zsidókhöz* írt levél szerzője feltétlenül ismerte, mert egyes helyek egész bizonyossággal elárulják azt; idézeteket azonban nem találunk belőle. Nincs is reá elfogadható ok, a melyet ez ellen felhozni lehetne még akkor sem, ha Apollóst tartjuk e szép irat szerzőjének. (Zsid. 2, 10; R. 11, 36; Zs. 3, 6; R. 5, 2; Zs. 10, 30; R. 12, 19, e helyen még Zahn is elfogadja a levél ismeretét; Zs. 11, 11, 19; R. 4, 7-10 sat.).

Hasonló a viszony a római levél és Péter első levele között (R. 12, 1; I. Pét. 2, 2, 5; R. 12, 2; I. Pét. 1, 14; R. 12, 3-8; I. Pét. 4, 7-11 sat.) Weisz Bernh. ugyan megfordítva képzei a viszonyt, hogy t. i. Pál ismerte volna I. Pétert, azonban ez semmiképen sem egyeztethető össze Pál egyéniségével s Péter első levelének túlbecsülésén alapszik, holott kétségtelen, hogy e levél a római után íratott.

Igen sok kritikus abban a nézetben van, hogy Jakab levelének írója előtt is ismeretes volt a római levél s nevezetesen, hogy a hit által való megigazulási tan ellen folytat polémiát igazolva azt, hogy a hit nem igazíthat meg, mert a hit cselekedetek nélkül holt s a megigazításhoz jó cselekedetek is kellenek (Jak. 2, 17-20 sat. R. 3, 21-27 4. fejj. Jak. 1, 3; R. 5, 23; Jak. 1, 6; R. 4, 20 sat.). Nézetem szerint Jakab levele zsidós színezetű s *minden polemikus él* nélkül írott mű szerzője öntudatosan nem folytat harcot Pálnak hit által való megigazulása ellen; a kettőnek ellentétes találkozására egyes kijelentésekben nem szándékos polemia s oka a két író egyéni karakterében keresendő.

Sokkal nagyobb ismeretével s felhasználásával találkoznak azoknál az ős egyházi íróknál, a kik az apostolok utáni korban éltek s irataikban már *apostoli tekintélyre* is hivatkoztak s egyes meglévő iratokból idéztek. Legelső ezek között *római Kelemen*, a ki mint Rómának püspöke a korinthusiakhoz írott levelében (95 körül) sűrűn használja a római levelet; ugyan azt találjuk *Barnabás* levelében is, a mely szintén az első század végén keletkezett.

A második század közepe táján még nagyobb a levél tekintélye. Eddig inkább csak a római keresztyénekhez intézett *magán levelnek* tekintették; ezentúl már *egyetemes jelleget* veszik s ép oly tekintélyt tulajdonítanak neki, mint az ó-szövetségi, vagyis kanonikus könyveknek. Ezt a felfogást találjuk *Justinus mátyrnál* (140) *Athenagorasnál* (150) és *Polykarpos* smyrnai püspöknél (150).

Különösen azonban a gnosztikusok kezdik a levelet használni, a mint hogy általában az új-szövetségi iratok kanonizálása a gnosztikusoknál előbb kezdődött, mint az ó-kath. egyháznál.

Marcion már a 140 körül összeállított kanonában Pálnak pasztoralis levelein kívül a többi tíz levelet összegyűjtötte s a római levelet különösképen használta tanainak igazolására; benne volt a 150 év körül összeállított *Muratorí-féle* kánonban is; a 2-ik század végén már általában használják az egyházi írók, mint kanonikus tekintéllyel bíró iratot. Különös említést érdemel e tekintetben *Irenæus*, *Tertullian* s *alexandriai Kelemen*.

A keresztyénség elterjedésével s tanainak kifejtésével lépést tartott e levél tekintélye is, hogy mire az új-szövetségi kanon megalakult, akkorra már levelünk a szent iratok között első rangú tekintélyé lőn, habár a Kor. leveleket sűrűbben olvasták s használták. *Augustinus* hatalmas egyénisége (4 század vége 5-ik eleje) e tekintetben is reányomta egyéniségének bélyegét a ker. egyházra, mert a mint az ő szellemében kanonizálták az új-szöv. könyveket, attól fogva az egész középkoron keresztül az ő felfogása uralkodott s a szent könyvek érdekében jóformán semmi sem történt. Legnagyobb érdemeik vannak e részben a szerzeteseknek, mivel az ő szorgalmuknak és gondoskodásuknak köszönhetjük, hogy a bibliai könyvek kéziratái teljesen el nem kallódtak, hanem legalább az 5 századból való alakjukban maradtak reánk.

A reformáció tudvalevően a *szentírást legfőbb tekintélyre* emelte a ker. hit- és erkölcsi életre nézve s az összes iratok között legfőbb dogmatikus jelentőséget éppen a római levelnek tulajdonított annyira, hogy a protestantizmus dogmatikai tanfejlődése a római levél nélkül érthetetlen. (A hit által

való megigazulási tan, a Calvin-féle prædestinatio, Loci theologici.) Mindazáltal Luther volt az, a ki a legnagyobb tekintélynek elismert szentírás mellé az emberi tudást és kutatást helyezte irányítónak s vezetőnek; a kanonikus könyvek bírálatában pedig majdnem teljesen Eusebius álláspontjára helyezkedett. Ő volt az, a ki a római levelet minden irat felé helyezte. „E levél, írja a római levélhez szóló nagy becsű ismertetésében, az új-szövetségnek igazi főrésze és a legtisztább evangelium, a mely valóban méltó és érdemes arra, hogy minden keresztyén nemcsak szóról szóra könyv nélkül tudja, hanem naponta foglalkozzék vele, mint a lélek minden napi kenyerével. Mert nem lehet azt elég sokszor és felette jól olvasni és róla elmélkedni; minél többet foglalkozik vele az ember, annál becsesebb előtte és annál jobban tetszik.“¹⁾

A levél hitelessége ezután is minden támadáson kívül állott egészen a rationalismus koráig, a mikor *Evanson* angol tudós (1792) megtámadta, kit azután jó későn *Bauer* Bruno német tudós követett (1852); támadásuk érthető feltűnést keltett, de csak eredménytelen curiosumnak maradt. A 19. század utolsó tizedeiben újból s nagyobb tudományos apparatussal intéztek ellene támadást legfőképen hollandi liberalis irányu theologusok. Legfőbb támadói voltak: *Loman* (*Quæstiones Paulinæ* 1886); *Steck* Rudolf (*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht* 1888). *Voelter* (*Die Composition der paulinischen Hauptbriefen I. Römer und Galaterbrief* 1890); *Van Manen* (*Paulus II. De brief an de Romeinen* 1891). Ezen bírálók szerint a levél csak a 2-ik században keletkezhetett más rövidebb levelek alapján, melyeket vagy Pál, vagy sokkal valószínűbben egy álíró irt volna Pálnak neve alatt. A szerző egységes iratot akart ugyan összeállítani, de ez nem sikerült neki. Van Manen az evolutio teoriáját alkalmazva azt hiszi, hogy levelünk írója ismeri már az ev. okat, a Csel. könyvét, a zsidók szétszórását, a ker.-ek üldöztetését s a gnoszticizmust. Mind ezeknek hatása alatt állott a mi írónk. Alapirata egy régibb Pálnak tulajdonított levél, mely 1—8 + 15, 14—33-ből állott. Ezt későbbi írók kiegészítések s bővítések által folytonosan nagyobbitották, míg jelen alakját nyerte. (Ily szakaszok 9—11 fej. 12—13; 14; 15, 1—13 sat.) *Michelsen* Volkmarnak nyomán 3 kiadásu római levelet különböztet meg, a melyeket egy későbbi álíró egy levéllel alakított át.

Voelter s néhány hasonló gondolkozású író nem elégszik meg a szövegnek ily általános bírálatával, hanem részletekbe menve kiküszöbölik mind azokat a helyeket, a melyek zsidós-

¹⁾ Luther: Werke. Erlangen 1852. 63. köt. 119. oldal.

kodóknak tűnnek fel s Pálnak pogányapostoli felfogásával összeegyeztethetetlenek. a miben még Marcionon is tútesznek. Voelter szerint ugyanis az eredeti páli levelet alkották 1, 1^a, 7, 5, 6, 8-17; 5, 1-12, 15-19, 21; 6, 1-13, 14-23; 12; 13; 15, 14-33; 16, 21-23 a többi szakaszok öt különböző átdolgozótól erednek.

Nem egyéb ez, mint az ő szövetségben alkalmazott szétboncoló kritikának szerencsétlen alkalmazása, a melynek semmi alapja nincsen, mert sem a kéziratok, sem az egyházi atyák idézetei s feljegyzései, sem pedig leghitelesebben megállapítható szövegünk nem támogatják. Ötven, hatvan esztendő nem is elég az ilyen evolútiós fejlődésre, másfelől meg a kéziratok között sokkal nagyobb különbségeknek kellene lenniök, mint a minőkkel valósággal találkozunk. Ezen önkényes combinatiók csak annak igazolására szolgálnak, hogy a levél Pál apostoltól való. A tudományos szövegkritikának csak kisebbszerű variánsokról sikerült kimutatni, hogy nem Pál apostoltól valók s ezek nem érintik a hitelességet.

Egy kiváló variáns van, a melynek Zahn is nagy jelentőséget tulajdonít: t. i. az 1, 7 benlevő helyhatározás *ἐν Πάλλῳ* egyes kéziratokból teljesen hiányzott, ellenben 1, 15-ben lévő *τοῖς ἐν Ρώμῳ* kevés kivétellel mindegyikben megvolt. Mintha az apostol egyetemes jellegű s nem egy gyülekezettnek szóló levelet irt volna hasonlóan az efesusihoz, a melyből az *ἐν Ἐφέσῳ* hiányzik¹⁾. A legrégebbi kéziratok s adatok ellene szólnak e feltevésnek. A variáns keletkezése ép ellenkező módon magyarázható. A szent iratok könnyebb elterjeszthetése céljából azoknak egyetemes jellegét hangoztatták; így történhetett, hogy az az összes ker.-eknek s nemcsak a rómaiaknak szól, a szövegből az *ἐν Ρώμῳ* helyhatározást elhagyták.

Egészen másként áll a levél épségének, integritásának a kérdése, mert egyes kiváló theologusok súlyos természetű támadások és fontos okok felhozásával kétségessé teszik a 15. és 16. fej.-nek egészében, vagy egyes részeiben való hitelességét, a minek természetes folyománya, hogy kétségessé teszik a levél egyes variánsainak hitelességét is.

Az épség első támadója Marcion volt, Pálnak mint tudjuk, nagy híve s leveleinek összegyűjtője. Origenes tudósítása szerint ugyanis Marcion a 14, 23 verssel befejezettnek tekintette a római levelet s a 15. és 16. fejezetet elmetasztette tőle. Ő tőle tudjuk azt is, hogy az ő korában voltak olyan kéziratok is, a melyekben a jelenleg 16. 25-27-ben olvasható

¹⁾ Zahn Einleitung I. 269, 278, 279 oldal.

doxologia a 14, 23 után állott, a mit több régi kézirat is igazol.¹⁾

Ez a tapasztalás arra bírta Semlert, Paulust, Griesbachot, Flattot, Eichhornt, Schulzot és többeket, hogy kétségbe vonják a két fejezetnek a római levélhez való tartozását s a mennyiben nem támadták páli eredetét, külön levélnek vették, a mely véletlenül s ismeretlen okokból került a római levélhez²⁾.

Nagy hatása volt e kérdésben is Baurnak kritikája, a mennyiben a 2. fejezetről nemcsak azt bizonyította, hogy nem tartoznak a római levélhez, hanem azt is, hogy egyáltalán nem páli eredetűek, hanem egy későbbi közvetítő írónak a munkája, a melyben oly nyilatkozatokat ad Pálnak szájába, hogy azokat Pál felfogásával s egyéniségével összeegyeztetni nem lehet.

A hitelesség ellen felhozott főbb érvei a következők: A 15, 1-13. összefüggésében nem érthető, mert nem arról szól, a miről kezd szólani; értelmetlenül halmoz össze idézeteket s pogány apostol létére oly engedményeket tesz a zsidókeresztyéneknek, a melyek egyéniséggel nem egyeztetők össze. Nevezetesen a 15, 8 Jézusról azt mondja, hogy *διακονος περιουις* (a körülmélttség szolgája) s nekünk példaképünk. Baur szerint ez nem egyeztethető össze Pál nézetével Jézusról. A 15, 14-28 nem lenne egyéb mint a II. Kor. levélből vett anyagnak későbbi író által való feldolgozása, a mint általában a fejezet telve van a II. Kor. levélre való reminiscentiákkal (főképen II. Kor. 10, 12-13). Ellentétet talál R. 1, 9-15 említett római utazása és R. 15, 14-24 ismételt felhozott utiterve között, a mennyiben ennek említésénél állítólag mint idegen, mentegedőzik olvasói előtt s tulajdonképen nem is az a terve, hogy a rómaiak között működjék, hanem az, hogy az ő segítségökkel Spanyolországba mehessen.

¹⁾ Origenesnek latin fordításban ránk maradt szövege: „Caput hoc (16) Marion, a quo scripturae evangelicae et apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit; et non solum hoc, sed et ab eo loco ubi scriptum est: Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est, (14, 23) usque ad finem cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus id est in his, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput diverse positum invenimus. In nonnullis etenim codicibus post eum locum, quem supra diximus hoc est „omne autem quod non est ex fide, peccatum est,“ statim cohaerens habetur „ei autem qui potens est vos confirmare.“ Alii vero codices in féne id, ut nunc est positum, continent.

²⁾ Semler szerint 16, 8-13 azoknak neveit közli, a kikkel a levélvívőknek útközben találkozniok kell. Paulus a 15. és 16. fejt. a római gyülekezet előljáróihoz intézett levéinek tekinti. Griesbach, Eichhorn Korinthusba szóló külön levélnek tekintik. Schulz szerint a 16, 1-30 verseket Eferusba szóló levélnek kell venni. Ez a nézet legelterjedtebb s ma is sok híve van. L. Reuss, Ewald, Mangold, Ritschl, Weizsäcker, Weiss is de nem határozottan, Lipsius, Holsten és többen; dr. Masznyik a magyarok közül.

Történetellenes s így nem eredhet Páltól az az állítás sem, hogy ő Jeruzsalemről fogva Illyrikumig hirdette az evangeliumot; hasonló a diakoniszai hivatal (16, 1) s a *leiturgos*-papi állás létezése. A 16, 3-15 közötti üdvözetek nem eredhetnek Páltól, mert ő Romában ismeretlen volt; 16, 17-20 gnosztikus nézeteket tartalmaz az áltanítók ellen szóló intéseiben, a 16, 24-27 levő doxologia későbbi keletkezésre mutat s hasonlít az apostoli kor után keletkezett efesusi levélnek stílusához. Végül sok olyan szó található e rövid szakaszban, a minőkkel a páli levelekben nem szoktunk találkozni.

A tübingai iskola tudósai természetesen osztották nagy mesteröknek Baurnak ezt a felfogását, de nem minden részecskéjében, mert e szakasz egyes verseit, vagy állításait mégis páliaknak fogadták el (15, 8, 15; 15, 25, 29; 16, 1, 2, 21-24) Schwegler, Holsten, Straatmann, Scholten és Lucht. Sőt akadtak közöttük olyanok is, a kik nemcsak egynéhány verset, vagy mondatot fogadtak el hitelesnek, hanem a szakasznak legnagyobb részét. Ezek közé tartozik Mangold Hilgenfeld, Pfeleiderer és Weizsäcker.

Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk a hitelesség ellen emelt vádakot, úgy azok legnagyobb részökben alaptalannak bizonyulnak.

Elsőben is a 15. fej.-nek egyes verseit illetőleg megjegyezzük, hogy elfogulatlan vizsgálat s magyarázat mellett a 15, 1-13 versek egészen könnyen érthetők, a menyiben a Krisztus példájára való hivatkozással s ó-szöv. idézetek felhasználásával komolyan felhívja s inti az ő pogányokból és zsidókból lett keresztyén olvasóit, hogy szeretetben s békében éljenek egymással, s teszi azt anélkül, hogy a zsidókeresztyéneknek engedményeket tenne. Abban én semmi a hitelesség ellen felhozható érvet nem találok, hogy itt az apostolnak más leveleiből reminiscenciák olvashatók. Uti tervének kétszeri közlésében csak az elfogultság láthat ellenmondást: a kettő között csak annyi a különbség, hogy a 15, 14-24 terjedelmesebb s részletesebb mint 1, 9-15, így természetesen szó szerint egészen nem fedi egymást. Az evangeliumnak Illyricumig való hirdetésére nézve nem áll oly merőven, hogy Pál ott nem fordulhatott volna meg; mert missioi működését nem ismerjük oly részletesen, hogy ezen állításának valóságát kétségbe kellene vonnunk. Az apostolnak görögországi hosszas tartozkodása idején megtörténhetett, hogy felkerült egészen Dalmatiáig. A kifogásolt fogalmak és szavak minők a diakonissa, leiturgos sat, ha azokba későbbi tartalmat s fejlett hivatali állást nem magyarázunk bele, hanem abban az egyszerű értelemben vesszük, mint a szöveg követeli: úgy sem gnosztikus, sem más áltanítói, vagy későbbi származásu értelemmel nem birhatnak. Ha még hozzá vesszük, hogy a

szövegkritika egyes helyeken oly variánsokat fedezett fel, a melyeknek alapján a Baur által használt szöveget ki kellett igazítani s ez a kiigazítás határozottan ellene szól: akkor még inkább megdöntöttnek kell vennünk Baurnak támadását. Különösen áll ez az apostolnak uti tervére vonatkozó kijelentéséről. A variánsokból ugyanis az tűnik ki, hogy a 15, ²⁴ „ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς a 15, ²⁸-ban is így állott s a mostani szöveg ἐλευσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν későbbi javítás.

Sokkal kényesebb helyzete van a védő kritikának a 16. fej. hitelességi kérdésében, mert e fejezetre nézve nemcsak a tübingai iskolának tudósai, hanem a pozitív irányuak közül is igen sokan elfogadják Baur álláspontját, ha nem is mindenben. Legfőbb bajt okoznak itt a nagy számú üdvözetek (16, ₁₋₁₆). Ezeket nemcsak azért támadják a kritikusok, mivel az apostolnak Rómában nem lehetett annyi sok ismerőse, mert eddig azon a tájon nem működött, hanem főképen azért, mivel oly nevű ismerősöket üdvözöl, a kiket Efesusban, vagy vidékén kell keresnünk. Hilgenfeld az üdvözeteket úgy védi, hogy az apostolnak ismeretlensége miatt kellett név szerint s annyi sok rómaid üdvözölnie, hogy annál szívesebben fogadják őt. Ámde érvelése azért nem áll meg, mivel tudunkkal névszerinti ismerősei nem voltak oly nagy számmal Rómában. Priscillának, Aquilának és Epainetosnak jellemzése (16, ₃₋₅) s az ehhez kapcsolt üdvözetek Efesusba vezetnek minket, a hol nevezettek tudomásunk szerint tartózkodtak s az apostollal együtt az ev. érdekében működtek. Az üdvözöltek közül többen az apostol segítői, munkatársai s kedves embereiként vannak említve; ily módon csak abban az esetben szólhatott róluk, ha alkalma volt velök együtt működni s közelebből is megismerkedni. Igaz ugyan, hogy egynéhány latin nevű (Aristobulus, Rufus Narcissus, Nereus) s Rómában kereshető ismerőst is üdvözöl, ámde latin nevéekkel találkozhatott s megismerkedhetett az apostol a görögök között folytatott missioi működése alatt is. Ezekre nézve tehát nincs az a nehézség, a melylyel az esetre találkozunk, ha Rómában kell őket keresnünk. Hogyan is keressük Rómában fogolytársait (Andronikos Junias), munkatársait (Urbanus, Andronikos Junias) az evangelium lelkes hirdetőit (Mária, Tryfaina, Tryfosa) rokonait s szeretett tanítványait? Nem kell-e őket sokkal inkább keresnünk kis Ázsiában? Hát Epainetos Azsia első zsengéje, Rufusnak anyja, ki egyuttal az ő anyja is volt nem kis Ázsiában keresendők-e?

Elfogulatlan s körültekintő kritika mellett csak az lehet a helyes felfogás, hogy a 16, ₃₋₁₆ üdvözetek eredetileg nem tartózhattak a római levélhez, hanem vagy egy különálló levélkét képeztek, a melyben az apostol az efesusiakat üdvözölte abból az alkalomból, hogy a levélvivő Phoibe Efesuson keresztül

ment Rómába, vagy az efesusi levélnek képezték egykor alkatrészét s attól elszakadva ismeretlen módon kerültek a római levélhez. Ellenkezőleg áll a dolog 16,^{1, 2} verseivel. Ezekben az apostol Phoibe kenchraei diakonissát, a levél vivőjét a rómaiak figyelmébe ajánlja s kéri őket, legyenek segítségére a reá bízott nehéz munkában. Ugy is mint nő s mint idegen sok akadályra s nehézségre talál, természetes tehát, hogy az apostol lehetőleg minden akadályt igyekszik elhárítani utjából.

A 16,¹⁷⁻²⁰ tartalma nézetem szerint nem illik bele a római levélbe s még kevésbé az üdvözlések közé, melyeket megszakít. E versekben ugyanis oly pártoskodásról, tanokról s botrányokról szól, melyeket a levél tartalma nem igazol s a melyek hitelesség esetén másutt a 16. fej. előtt lettek volna beilleszthetők, de nem itt. Joggal kérhetjük miért nem szól ezekről a pártoskodásokról a levél folyamán, a hol erről szólani elég bő alkalmá lett volna? Nyilván azért, mert ilyenekről nem szólhatott. Így tehát ezek az intések eredetileg nem tartózhattak a római levélhez, hanem csak a későbbi időkben csatolta valaki ide.

A 21—24 üdvözléseket közölnék az apostol környezetétől: Timotheus, Lucius, Yason, Sosipater, Tertius, Gaius, Erastus és Quartustól, a kik mindannyian korinthusi lakók és segítői az evangélium hirdetésében. Ismeretesek a korinthusi levelekből s a Csel. könyvéből. E versek hitelessége ellen a komoly kritikának semmi ellenvetése nem lehet és nincs is, minélfogva hiteleseknek kell őket vennünk.

Legnehezebb tisztázni a levél legvégén lévő doxologia hitelességének kérdését. Alig lehet ez idő szerint kétséget kizáró módon dönteni felette.

Mindenekelőtt nagyon feltűnő, hogy az apostol ezt a levelét nem áldáskivánással s üdvözléssel zárja be, mint a hogy azt más leveleinél látjuk, hanem Istennek dicsőítésével és magasztalásával, a mivel inkább levelein belül egy-egy nagyobb szakasz befejezésénél szoktunk találkozni (l. Róm. 8. és 11. fej. végét). A támadó kritikusok természetesen felhasználják ezt a hitelesség kétségbe vonására. Csakhogy ez a támadás éppen a római levélnél elveszíti életét, mert ez az apostolnak legsajátságosabb s a maga nemében egyetlen levele, amely egyébként is elűt a többi leveleitől; miért is miként a bevezetését szokatlan terjedelme dacára Pál apostoltól valónak tekintjük, akként a doxológiát sem foszthatjuk meg hitelességtől csupán szokatlan használatánál fogva.

Az apostol nem nagy barátja a sablonoknak; minden levélnek van valami sajátosság, a mely által a többtől elűt; mely okból ez magában véve nem képezhet alapot a hitelesség kétségbevonására.

Többet látszik mondani a doxológiának stílusából vett érv. Az apostol egy körmondatot kezd s azt mindjárt az elején több határozónak és mellékmondatnak közbeszurásával kizökkenti sima folyásából s megszakítja akként, hogy folytatása (*Τῆν δὲ δὲναυαίεω ὑμᾶς σηοίξαι . . . ᾧ ἡ δόξα εἰς τοῖς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. ἀμήν*) jó messze esik s szabálytalanul nem főmondatként, hanem vonatkozó névmással mellékmondatként végződik s több olyan szót használ, a minőkkel leveleiben ritkán találkozunk.

Ámde a ki csak némileg tájékozott az apostol stílusában, az előtt fel sem tűnik az ilyen szabálytalanság; magában a római levélben is találkozunk vele elégszer (3, 2; 3, 25, 26; 5, 12; 9, 5 stb.). Gondolatokban gazdag lelke, sok mondani valója s az új ker. fogalmaknak görög nyelven való kifejezésének nehézségei mind megannyi magyarázója e jelenségnek, a mihez még azt is hozzá kell vennünk, hogy ő a leveleket tollba mondotta, a mi a fogalmazást nehézkessé szokta tenni.

Ezekből látni való, hogy a doxológiának stílusából merített nyelvi okok szintén nem bizonyítanak a páli hitelesség ellen.

Legsajátságosabb azonban s ennélfogva a hitelességre nézve szintén nem közönbős az a közelebből megfejtendő közülmény, hogy a doxológiának nincs egész pontosan megállapított helye. Legrégibb kéziratunk ugyanis nagyon ingadozók e tekintetben.

Már Origenesnek pontos tudomása van arról, hogy egyes kéziratok a 14. fejj. végén közlik; ő maga azonban a 16. fejj. végén magyarázza s így ott tartja hitelesnek¹⁾. A 16. fejj. végén közlik a legrégebb s leghitelesebb kéziratunk: codex s (alef), cod. B, C és D, a kopt, peschitta és vulgata fordítások, néhány minuscula, az Origenes által használt s ismert kéziratok; végül itt olvasták azt Ambrosiaster, Pelagius, Augustinus és más későbbi magyarázók.

A 14. fejj. végén olvashatjuk L codexben, igen sok görög minusculában, továbbá a liturgikus célokból összeállított lecke-codexekben (lectionarium) s végül Chrysostomus és Theodoretus magyarázataiban, akiknek nyomán a későbbi keleti egyházi írók is itt olvasták. A fordítások közül csak a későbbi eredetűek (syr, gót fordítás) közlik a 14. fejj. végén s a nyugati egyházban csak jó későn lett ebben az alakban ismeretes.

Mind a két helyen olvashatjuk a doxológiát az A P codexekben s néhány örmény s görög minuscula kéziratban.

¹⁾ Origenesnek feljebb közölt idézete egészen világosan igazolja azt. Értelmetlen, hogy Zahn ezt a helyet nagyon fontosnak tekinti s mégis azt tartja, hogy a doxológiának eredeti helye a 14. fejj. vége. (Einl. I 269a.) Döntő érvként veszi, hogy az apostol a doxológiákat egyes fejtegetései végén használja s hogy a róm. levél végébe nem illeszthető bele jól.

A marcionitáktól eredő kéziratokat kivéve oly szöveg nem volt elterjedve, a mely a doxológiát nem foglalta volna magában.

Mivel Origenes hiteles tanusága szerint Marcion a 15. és 16. fejezetet teljesen eltávolította a római levéltől s mivel Irenaeus¹⁾ és Tertullian²⁾ egész nyíltan vádolták Marciont, hogy a Pál iránt táplált nagy tisztelete és szeretete sem tartotta vissza az apostol leveleinek önkényes változtatásától és csonkításától, s mivel végül a római levélnek is egyes helyeit megcsonkította, a mennyiben egész szakaszokat el hagyott, verseket s mondatokat megváltoztatott³⁾, a mint az céljának legjobban megfelelt: ez okból azt hiszem, hogy a felhozattak után hitelesnek kell vennünk a doxológiát. Helyét illetőleg a régi codexek nyomán feltétlenül a 16. fej. végéhez kell ragaszkodnunk. A 14. fej.-hez való csatolását akként magyarázhatjuk, hogy ott egy istentiszteleti szakasz végződhetett, a mely után ezt a doxológiát mondták el befejezésül. A gyakorlat alapján bekerült a lectionariumokba s onnan más kéziratokba.

Mint hogy azoknak egy része, a kik a 15. és 16. fejezetet nem fogadják el hitelesnek, lehetetlenségnek tartja, hogy a 14. ₂₃-mal befejezve lett volna a levél, ez okból mindenkéltől azt állítják, hogy az eredeti befejezés elveszett s egy későbbi áíró más befejezést irt és csatolt hozzá, a melyben az elveszettnek több-kevesebb versből álló töredékét felhasználta. Az ide tartozók közül legérdekesebb Volkmar⁴⁾ és Lucht⁵⁾ kritikája. Mig Lucht különösen a 15. ₁₋₁₃ verseiben olyan gondolatokat s mondásokat talál, a melyek az eredeti páli befejezésből valók s a melyeket az áíró az apostolnak más leveleiből (de magának a római levélnek előző szakaszaiból is) vett idézetekkel s illetőleg gondolatokkal megbővítve átdolgozott volt; addig Volkmar az eredeti befejezésnek jó formán egy részecskéjét sem (csupán 15. ₃₃ + 16. ₂₄) találja meg, mert szerinte a második század első negyedéből való áíró (s illetőleg áírók) Pálnak csupán más leveleiből vett helyeiből s gondolataiból állította össze a laza szerkezetű s

¹⁾ Irenaeus lugdunumi püspök körülbelül 190-ig élt. *Adversus haereses (v. haereticos)* I, 27, ₃; III, 12, ₁₂. Marcion ellen polemizál.

²⁾ Tertullian karthagói presbyter 200 körül + 220 - 240 között, az afrikai montanisták feje: „*Adversus Marcionem*“ (4, _{21, 3, 5}; 5, ₂₁) és „*De Carne Christi*“ c. munkáiban szól Marcion önkényes eljárásáról.

³⁾ Róm. 4 fej. Ábrahám példája a hitből való megigazulásra; 9 - 11. fej. a zsidóknak előjogai a messiási országot illetőleg nem léteznek s mivel e fej.-ből ilyesmit kiolvasott, megrövidítette.

⁴⁾ G. Volkmar: Römerbrief 1875.

⁵⁾ Lucht: Über die beiden letzten Capitel des Römerbriefes 1871. Az eredeti befejezésből való 15, _{11, 21, 25, 26, 30} - ₃₅; 16 _{21 - 24}. a többit máshonnan szedte össze s dolgozta fel.

a zsidó keresztyénségnek engedményeket tevő befejezést s a nehézkes szerkezetű doxológiát.

Ez a kritika nem más, mint Baur felfogásának tulzott szélsőségbe hajtása, a mivel a tanítvány mesterének megoldatlan problémáját megfejteni s minden részében elfogadhatóvá tenni akarja. Ezzel a kritikusok oly ingatag s ellenőrizhetetlen talajra léptek, a melyből nem lehet kibontakozni; annyi ismeretlen tényezővel dolgoznak, hogy biztos s elfogadható eredményhez nem juthatnak. A mivel biztos számíthat a kritika, azt ez idő szerint leghitelesebben lehet találni a 4. század végéről, vagy az 5-ik sz. elejéről reánk maradt két legrégebb s és B. codexekben s az ezeket támogató különböző más kéziratokban s ker. ókori egyházi íróknál. A mint ezeken túlmenve a 2. és 3. századbeli szöveget keressük s a szöveg rongálás és javítás problémájával akarjuk az épségi kérdést megoldani, találunk ugyan adatokat egyes szóknak s mondatoknak más elhelyezésére s használatára; de nem találunk oly mérvű különbségeket, a melyek alapján a római levélnek, vagy befezésének 2—3 kiadását kellene felvennünk. Az ókori keresztyének feltétlenül nagy becsben tartották az apostolnak iratait s hihetőleg minden lehető elkövettek azoknak gondos megőrzésére s épségben tartására. Hihetetlenül hangzik tehát, hogy a római gyülekezet a hozzá intézett páli levelet nem őrizte volna meg a maga épségében s illetőleg megengedte volna, hogy új befejezést irjanak hozzá. A mint a 2-ik század folyamán kanonikus tekintélyre kezdtek emelkedni az új szöv. iratok s egyes gyülekezetek másolatokról gondoskodtak, figyelembe véve a másolás nehézségeit s hiányait, az új szöv.-nek szövege nem maradt volna reánk annyira épen, mint a mennyire azt összehangzónak ismerjük, ha csakugyan oly önkényes s nagy szabású átdolgozásnak vetették volna őket alá, a minőt Lucht és Volkmar feltételeznek. A codexek és az egyházi írók idézetei között sokkal nagyobb eltéréseknek kellene lenniök, mint a minőket valósággal találunk, a mint azt a Csel. könyvének kétféle szövege kiválóan igazolja.

Megbizonyosodhatunk erről, ha oly kiváló szövegkritikusok kiadásait összehasonlítjuk egymással, mint Tischendorf, Westcott-Hort, Gebhardt, Weiss, Nestle s figyelembe vesszük a recepta kiadást és a nagy számmal összeszedett variánsokat.

Az már kritikátlan kritika, a mely önkényes feltevéseken alapuló következtetéseket használ fel biztos adatokként s számol velök fontos kérdések elbirálásánál; a hagyományos nézeteket pedig csak azért veti el, mert hagyományosak s most már positiv adatokkal nem igazolhatók.

Ily eljárás mellett nem könnyítjük meg a komoly

munkát s nem érhetünk célhoz, sőt inkább eltávolodunk tőle. Legkevésbé van ily kritikára szükség a római levélnél, a mely hitelességi kérdésben biztosan s teljesen kétségen kívül áll.

Hogy egyes jelentéktelen alsóbb rendű kérdésekben nem látunk egészen tisztán, az nem lehet ok arra, hogy a nagy és fontos kérdésekben kételyeket támasszunk.

E) A levél szerkesztési ideje és helye.

Mint már felebb említettük, az apostol ezt a levelet azelőtt írta, a hogy Korinthosból készült Jeruzsálembé az Achaiában s Macedoniában összegyűjtött adományok átadása végett (15, 25, 26.) Ezen alkalommal 3 hónapig tartózkodott ezen általa alapított és sok nehézséggel s bajjal küzdő egyházában. Mielőtt odajött a legkülönbözőbb módon gyanúsították s bántalmazták az apostolt; magok között pedig heves pártoskodást vittek véghez, kétségbe vonták apostoli hivatalát s tekintélyét, gyávának mondták, a ki közérjük jönni nem mer és szőszegőnek, a ki nem tartja szavát. A korinthosiakhoz írt 2-ik levele s 3 havi ott tartózkodása úgy látszik elsimított minden bajt s ő zavartalanul s nyugodtan töltötte ott idejét. Aggodalmakat csupán Jeruzsálem okozott neki, a hová menendő volt; annál fogva kéri a rómaiakat, hogy imádkozzanak éretté, hogy megszabaduljon azoktól, a kik Judaeában engedetlenek és hogy a jeruzsalemieknek teendő szolgálata kedves legyen a szentek előtt (Róm. 15, 30, 31). Ezek a körülmények arra engednek következtetni, hogy a 3 hónapi tartózkodásnak végén áll s úgy érzi, hogy ezzel be is fejezte keleten való missiói működését s új mezőt kell keresnie további magvetésre s aratásra. Csoda-e, hogy a nagyra törő s lángeszű apostol Rómára veti szeméit s ott akarván megvetni lábait, addig is, míg oda jöhet, levelével készíti elő a nagy munkát. Az apostol által végzett nagy drámai műnek ez egy nagy s egyuttal befejező szakasza, mely gyönyörű perspektívát nyújt a további küzdelemre. Sajnos, mint tudjuk a hős nem sokáig küzdhet szabadon, a nagy szellemóriás, a ki oroszliánbátorsággal vetette magát a pogánymissiora, rövid idő múlva fogságba kerül, mert esküdt ellenségei, saját honfitársai, akik azt hitték magokról, hogy az Isten kizárólag őket választotta Isten országának tagjaivá, összeesküsznek ellene s ha az idegen pogány hatóság közbe nem lép, menten véget vetnek életének. Az új drámai felvonásnak nincs kellő folytatása; fogságában csak halványul a külső munkakör, hogy annál nagyobb buzgalommal folytassa a belső munkát azok között, akik felkeresik s a kikhez hozzáférhet élő szóval s tőle messze eső gyülekezeteit s munkatársait leveleivel.

A római levél irásának ideje e szerint az 59-ik év s mivel az apostolnak korinthusi tartózkodása a téli hónapokra esik, a levél irását tavaszra tehetjük, kevéssel Korinthusból való távozása előtt. Tavasz beálltával megszűnnek a nagy viharok, megnyílik a hajózás s biztosabb az utazás. Aggodalom nélkül küldheti tehát Kenchreainak diakonissáját Phoibet Rómába. Nem sokára hajóra szál ő maga is, hogy pünköst tájon Jeruzsálemben lehessen (Csel. 20, ¹⁶) s mivel Macedonián keresztül utazva meg akarja látogatni gyülekezeteits elbucsuzni hiveitől és ezen utjában hűsvét után már Troasban találkozik Lukácssal és társaival (Csel. 20, ⁶), ez okból Korinthusból hihetőleg hűsvét előtt távozott s így a levelet is még hűsvét előtt kellett befejeznie s elküldenie. Mivelhogy a levelet a kenchreai gyülekezet diakonissája vitte Rómába, ez okból egyesek innen iratják az apostolnak e levelét. Kenchreai Korinthusnak kikötővárosa az Aegei tengerben, körülbelül 1 órai távolságra, lehetett ugyan a levél iratási helye, de mivel tudjuk, hogy az apostol Korinthusban s nem Keuchreai-ban tartózkodott s a hagyomány egybehangzóan Korinthushoz fűzi a levél irását, nincs célja ezen általánosan elterjedt nézet megváltoztatásának, mert Kenchreai gyülekezetének diakonissája lehetett a levél vivője, akárhol írta is az apostol a maga levelét.

Hogy a levelet az apostol görög nyelven írta, azt felesleges ugyan külön kiemelni, de mégis megemlítem, mivel a róm. kath. egyház tudósai szeretnék latin eredetűnek venni, hogy ily módon emeljék a Vulgata tekintélyét. A görög nyelv volt akkor a világ érintkezési nyelve; latinul aligha tudott az apostol, római olvasói meg tudhattak görögül; természetes ez okból, hogy mint többi leveleit, ugy ezt is ezen a nyelven írta.

* * *

A római levél tartalmának kellő méltatása s ezzel kapcsolatban a hitelességi és szerkesztési kérdéseknek kétséget kizáró eldöntése nem oly könnyű feladat, mint a mennyire az a sok tanulmányozás és kritikai megvitatás után látszik. A mint más és más szempontok kerülnek előtérbe és ezek alapján új világitásba helyezik a római levelet s a mint a haladó kor más és más érdekeket vet felszínre s ezen érdekeket kapcsolatba hozzák a keresztyénséggel s közelebből a római levéllel, ugy mindig más tulajdonsága domborodik ki, a melyet közelebb megvilágítanak s e megvilágításnál eddig kevésbé észlelt, vagy teljesen elhanyagolt részletek kerülnek fel, a melyek az egésznek megértésére termékenyítő hatásuak.

Ebben a munkában mindnyájunknak részt kell vennünk nemcsak azért, mivel az ker. hivatásunknál fogva kötelességünk, hanem azért is, mivel ez által előbbre visszük vallási

kulturánkat s theologiai irodalmunkat, más felől pedig szellemi élvezetet és örömet szereznünk, a mi további munkára ösztönöz s a tudományokba való elmélyedésünket fokozza.

Ha egyébért nem, úgy ezért is érdemes dolgozni. Van azonban ennek az ideális, mondjuk tudományos foglalkozásnak gyakorlati jelentősége is. A mint a tudományos kutatás bizonyossá teszi a tudásunkat s meggyőződésünket arról, hogy azok az alapok, a melyeken állunk s a melyeken prot. egyházunk vallástudományában és történeti jelentkezésében nyugszik, biztosak, sokkal nagyobb meggyőződéssel, lelkesebb hittel és szilárdabb elhatározással hirdethetjük Jézus evangéliumát s annál meggyőzőbb erővel és több sikerrel harcolhatunk a kételyek, kísértések s tévtanok ellen.

Ekként fűződik össze s harmoniába olvad az elmélet s gyakorlat; itt találjuk az óriási nagy tökélet, mely a legkisebb s legigénytelenebb kérdésben is visszahat egész hit- és erkölcsi életünkre.

Csak az igaz theol. tudományon épülhet fel biztosan a tiszta keresztyén erkölcsi élet. Azt keressük, azt kutassuk s ha megtaláltuk, gyümölcsét is feltétlenül élvezni fogjuk.

Mayer Endre.

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

III.

Harmadik fejezet. A liberális theologia.

Schleiermacher theológiájának a világ kulturájával a kontaktust kereső elemei továbbfejlesztőket az u. n. liberális theologia képviselőiben találták. Már maga a 19. század theológiájának atyja is rálépett volt azon ultra, melyen rationalista kortársai és elődei jártak, t. i. a kegyelem és a természet közti különbség elejtésének és a vallásnak az erkölccsel való azonosításának ösvényére. És különösen ebben követték a liberális theologusok, akik nálánál még nagyobb mértékben feláldozták vagy elmagyarázták a keresztyén hit sarkalatos igazságait, hogy a világnak és tudományának épen divatos felfogásával megegyeztessék. Theológiájuknak ezen sajátágát a mi kérdésünkben elfoglalt álláspontjuk megvizsgálásánál is észlelhetni.

A liberális theologusok között legközelebb állott még úgy Schleiermacherhez, mint az egyház hitéhez is Schweizer Sándor zürichi tanár. Észlelhető ez különösen kérdésünkben is. Azért vele foglalkozunk első helyen.¹⁾

1. Schweizer Sándor. (1808—1888).²⁾

Történeti jellegű dogmatikai művein kívül, a két kötetes „Glaubenslehre der ref. Kirche“ 1844. s 1847. és a szintén két kötetes „Die Centraldogmen der prot. Kirche“ 1854. 1856. mellett legjelesebb rendszeres theologiai műve a „Christliche Glaubenslehre nach prot. Grundsätzen“ 2 kötetű 1863. 2. kiadás 1877. Ebben fejti ki Schweizer alapos ismeretekkel, fényes rendszerben és világos előadásban dogmatikai nézeteit.

¹⁾ Hase Károly, a kiváló egyháztörténész, a rendszeres theologia mezején is munkálkodott. Ismert történeti jellegű „Hutterus redivivus“-án kívül irt egy tudományos (Ev. prot. Dogmatik 6. kiad. 1870.) és egy népszerű hittant is (Gnosis oder prot.- ev. Glaubenslehre für die Gebildeten 2. kiadás 1869). Kérdésünkben való állásfoglalására nézve l. Luthardt i. m. 370. l., mely szerint a közönséges rationalismuson ugyan túlemelkedett, de valójában mégis csak rationalistikus álláspontot képvisel.

²⁾ L. Herzog reálencykl. 3. kiadás 18. köt. 66—72. l. (Christ.)

Kérdésünkre nézve műve második kötetében, a szent lélekről szóló tanban nyilatkozik, ahol a *gratia applicatrix*ről két hosszú fejezetben szól. Bár református, a *praedestináció* tanát elveti (II. 251 skk.), de helyette ő is azon nézethez ragaszkodik, hogy a megtérést teljesen az isten kegyelmének köszönjük. Ezt az igazságot akarja ama jellegzetes ref. tan is kifejezni. De másrészt azután mégis úgy akarja kérdésünket megoldani, hogy a természetes ember állapotára vonatkozó tanban eltér az egyházi felfogástól. Ő ugyanis hangsúlyozza az ember formális szabadságát és személyiségét (453 l.) és a természetes ember fogalmát absztraktnak tekinti, amely a valóságnak meg nem felel. (458. l.) Az embernek a valóságban megvan azon képessége, hogy a kegyelem megindíthassa és ő ahhoz hozzájáruljon vagy pedig elutasíthassa. (460. l.) Így akarja Schweizer egyrészt a megtérésnek a kegyelemtől való teljes függését, másrészt meg az ember szabadságát is fenntartani; de nyilvánvaló, hogy ez neki csak határozott *synergismus* útján sikerül. Így tehát ami kérdésünkben a liberális theologia felfogásával nála még nem találkozunk. Ő inkább átmenetet alkot a közvetítő theológiától a liberálishoz.

2. Lang Henrik. (1826—1876).¹⁾

A liberális theologiai irány egyik legrégebbi terméke Lang Henriknek, az egykori falusi majd zürichvárosi lelkésznek dogmatikája „*Versuch einer christlichen Dogmatik*“ 1857. 2. kiad. 1868. Figyelmünket már csak azért sem kerülheti el, mert 2. kiadása után magyar nyelvre is lefordították: „*Keresztyén dogmatika gondolkozó keresztyének számára*“ 1876. cím alatt és így a mi hazai theologiai irodalmunk részévé is lett.

Lang dogmatikai rendszerének sajátosságait, ezek közt pl. azt, hogy Jézus személyét és művét „az egyház eszközei“ közé sorolja és az isten ígéje meg a szentségek között tárgyalja, itt most bővebben nem ismertetjük. A mi kérdésünket az első részben tárgyalja, amely a keresztyén elv alapjáról és lényegéről szól. Isten és az ember viszonyát fejtegetve három stádiumot különböztet meg: a természeti, a törvény alatt álló és a szellemi embert. Ez utóbbi fokot az ember erkölcsi fejlődése bevégeztsége esetén éri el; ez pedig az újjászületésben és a megszentelődésben történik. Ha most azt kérdezzük, kinek a műve az erkölcsi fejlődésnek ezen foka, Lang azt feleli: „ép annyira az isteni kegyelem, mint az emberi szabadságé. Kegyelem és szabadság nem

¹⁾ L. Herzog reálencykl. 3. kiadás 11. köt. 255—261. l. (Christ.)

ellentétek, hanem csak egy és ugyanazon processusnak különböző, de szükségkép egyívó tartozó oldalai.“ (147. l.) Ez pedig csak úgy lehetséges, ha az isten mindenütt jelenvaló szellem és az ember az isteni kijelentés organuma (148. l.).

Evvel, hogy a kegyelem és a szabadság műveit azonosította, illetőleg egy processus különböző oldalává tette, Lang megpendített egy hangot, a melyet a liberális theológiában ismételve fogunk hallani. De nézetét bővebben ki nem fejtette. Csak hangsúlyozza, hogy „nem kell az ember akarati szabadságának mozzanatát figyelmen kívül hagyni, mint Schleiermacher.“ És „az ember erkölcsi becse s egyszersmind boldogságának vagy boldogtalanságának fokozata — szerinte — attól függ, hogy a neki adott tehetségeket . . . miként használja fel.“ (152. l.) Vagyis Lang annak ellenére, hogy az augustinizmussal a pelagianismust is egyoldalúnak tartja, s elveti (148. l.), mégis ez utóbbinak hódol és evvel is előre mutatja a liberális álláspontot, amely alapjában az ember erkölcsi fejlődésére, tehát cselekedeteire alapítja az üdvöt.

3. Biedermann A. Emánuel. (1819—1885).¹⁾

Biedermann a liberális irány legjelesebb dogmatikusa és az ő „Christliche Dogmatik“ 1869., 2. kiadás 1885. (sajnos, ez utóbbit nem használhattam) cím alatt megjelent dogmatikája kétség kívül a 19. század rendszeres theológiájának egyik legkitűnőbb terméke. Ezen műve is mutatja, hogy Strausstól indult ki, de azután Hegel befolyása alá került. Egy elvi, egy történeti és egy kritikai-spekulatív részben tárgyalja a dogmatikai anyagot. A második rész a szentírásnak és az egyháznak tanát fejti ki tisztán objektív történeti alakban, de azután kritikának veti alá, melyben alig jut más eredményre, mint Strauss: vagyis kimutatja, hogy az egyházi tannak képzetekben való kifejezése tarthatatlan. Csakhogy itt meg nem állapodik, hanem Strauss pusztá tagadásán túlmenve ezen, képzetek alakjában tarthatatlan keresztyén igazságot, fogalmi igazságára vezet vissza. Ebben érvényesül nála Hegel befolyása. E kritikai spekulatív rész alapján adjuk elő Biedermannak kérdésünkben elfoglalt álláspontját.

Az ember természettől fogva bűnös, mert véges szellem. Mint ilyen két mozzatnak egysége, azaz véges természeti lény, melynek életelve vagy lelke arra van hivatva, hogy valóságos személyes szellemmé legyen (740. §). Hanem azzá még csak fejlődnie kell. Kiindulva a természeti állapot és

¹⁾ Herzog reálenc. 3. kiad. 3. köt. 203-208. l. (Stähelin) Bensow i. m. 62. l. igen röviden végez vele.

a szellemi lét közti közömbösségből, az ártatlanság állapotából, az ember lassanként megkülönbözteti szellemi énjét érzéki természetétől. Élete szellemi élet lesz. S mint-hogy ennek subjektív tartalma még az érzéki természet, míg szellemi lényege mint parancsolat áll vele szemben; azért megvan az emberben a hajlam arra, hogy érzéki természete szerint s szellemi lényege ellenére határozza el magát. vagyis hajlik a bűnre. Szóval az ember mint véges szellem, természetől fogva bűnös. (763–769. §.) Rendeltetésével való ezen meghasonlásából — mint szükségszerű átmenetből — az embernek természetes vallásos fejlődés útján kell felemelkednie az igazi szellemi léthez, melyre hivatva van. Ezen szellemi hivatása ott van benne fejlődése egész folyamata alatt, mint isten adta potencia az istennel való közösséghez, a valódi szellemi élethez. (780. §.) Mint véges szellemben, a természetes létből kiinduló fejlődésének minden fokán ott él benne, az ő lényegében az istenhasonlatosságra való hivatása mint potencia és subjektív szellemi életében mint hajlam. (Trieb.) Ebben rejlik aztán annak objektív lehetőség, valamint subjektív szükségérzete, hogy az ember a rendeltetésével való meghasonlásból kiemelkedjék és rendeltetése megvalósítását meg evvel együtt életének az istennel való azon egységét elérje, amely tényleg még nincs meg benne, de a melynek benne mégis csak meg kellene lennie — vagyis a kiengesztelés subjektív szükségérzete (subjektives Versöhnungsbedürfnis). (781. §.)

De mint véges szellem, az ember nem szabadulhat az ő saját véges subjektivitásából kifolyólag ama meghasonlástól mindaddig, míg a kiengesztelés szükségérzetében arra csak eme subjektivitása erejében törekszik, vagyis míg a véges természeti állapot azon hatalom benne, a mely az ő énjét meghatározza, ellenben szellemi rendeltetése csak mint objektív hatalom, azaz mint pusztá törvény áll öntudata előtt. Ebben áll a természetes ember megváltásának objektív szüksége (objektive Erlösungsbedürftigkeit 782. §.).

Ezen ellenmondást, a mely a természetes ember lényegéből, mint véges szellemből ered, a természetes ember önmagában meg nem szüntetheti. Az csak az abszolút szellemnek a végesben való önkijelentése által, vagyis úgy érhető el, hogy az abszolút szellem a végesben mint igazi szellemi életnek immanens módon ható ereje bizonyul. Ez az istennek önkijelentése az emberben mint kegyelem, a mely hatását tekintve az ember szellemi életében az abszolút szellem önkijelentése a véges szellemnek vallási szabadságában (783. §.)

Ha Biedermannak eddig vázolt tanát áttekintjük, azt találjuk, hogy ő is ismeri az ember bűnét, sőt ő is úgy van meggyőződve, hogy ettől az ember önmaga meg nem szabadul,

hanem csak isten kegyelme által. E kegyelemnek az ember lelkében aztán az is a hatása, hogy létrehozza a vallási szabadságot. De mikép valósul meg most a véges szellemben annak rendeltetése? Hogyan esik át azon az elkerülhetetlen meghasonláson, a mely érzeki léte és szellemi rendeltetése között van? Azt a processust, a melyben az ember rendeltetése, üdve ilyen módon megvalósul, üdvfolyamatnak nevezzük.

Az egyházi tan az üdvfolyamatról azért szenved ellenmondásban, mert e szellemi folyamat tényezőit személyes lényeknek tekinti és különböző mozzanatait különböző folyamatoknak és állapotoknak veszi. (856. §.) Ilyen ellenmondás mindjárt az, hogy az üdvfolyamat az ember személyes szellemi életében folyik le, és *causa efficiense* mégis egy másik rajta kívül lévő személyiség (857. §.). Ugyanis egyrészt az egész üdvhatast az emberben csak a tőle személyileg különböző isteni énnel kell tulajdonítani, de másrészt az ember szabadságát, mely szelleméletével összeesik, sem lehet tagadni, hanem az üdvfolyamatot, melyet isten az emberben létesít, szellemi folyamatnak, azaz egyuttal az ember cselekedetének is kell tekinteni. E két állítás azonban, a mely két én személyes cselekvését megkülönbözteti, de össze is foglalja, szükségszerűleg vagy kölcsönös korlátozásra és kiegészítésre vezet. (858. §.)

Hogy ezen hibákat elkerüljük, Biedermann szerint el kell kerülni az üdvfolyamat mozzanatainak képzetszerű önállóságát. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha az üdvfolyamatot annak vesszük, ami, t. i. az ember szellemi életében lefolyó ama folyamatok egységes összességének, melyek által az ember természetes fejlődésében elkerülhetetlen meghasonlás az ő természetes állapota és isteni rendeltetése között megszűnik és az ember üdve megvalósul. Akkor ezen folyamat tényezőit nem fogjuk mint személyes hatalmakat egymással szembeállítani, hanem azoknak tekinteni, amik valójában, t. i. az emberben lefolyó személyes lelki folyamat mozzanatainak. Ezen mozzanatok az abszolút szellem és a véges individualitás. (865. §.) Az üdvfolyamat tehát az ember véges szellemi énjében folyik le, még pedig úgy, hogy az abszolút szellem öntudatában mint önelhatározásának ható ereje működik. Ez az isten működése az emberben, azaz az abszolút szellem *actus purusa* a véges szellemben. Az abszolút szellem ezen *actus purusa* kegyelem, mert az ember azt meg nem érdemelte, sőt mint a vele szemben álló isteni szellemnek az ő subjektív ellenmondását megszüntető életközlését tapasztalta. Így érthető aztán, hogy a természetes énnel minden felülemelkedése a szellem igazi szabadságáig egy-

uttal az isteni kegyelemnek bennünk való működése is. (867. §.) De viszont a kegyelem actus purusa is csak egy-
 úttal mint az én szellemi önelhatározásának aktusa valósul
 meg. Vagyis az üdvmegevalósulásnak isten kegyelmétől a
 természetes ében létesített folyamata egyúttal magának
 ezen ének is az aktusa. (873. §.)

Biedermann tehát avval felel kérdésünkre a kegyelem
 és a szabadság viszonyára vonatkozólag, hogy mind a kettőt
 vagyis azt, ami az egyház hite szerint az istennek és az
 embernek, mint két személynek műve, egy egységes ter-
 mézetes fejlődési folyamat két mozzanatává teszi. Ezt ő
 könnyen megteheti, mert nem ismer személyes istent, sőt
 az isten személyiségét határozottan tagadja. Így aztán nem
 baj, ha az isten műve a megváltásban nála egyszerű ható
 erővé válik, míg az embernek mint a véges individualitásnak
 működése egyedül személyes. Csakhogy ennek a felfogásnak
 a vallásos ember tudata mindenképen ellentmond. Személyes
 isten és annak személyes hatásai nélkül a vallásos életnek
 meg kell halnia. És az üdvfolyamatnak illetőleg a keresztyén
 ember vallásos életének képe is, a melyet így nyerünk,
 bizony túlegyszerű; még pedig azon okból, mert annak
 lényeges, mondhatni legfőbb vonásait eltöröli. A vallásos
 élet ugyanis azonossá lesz itt az ember természetes erkölcsi
 életével, a természetes érzéki életen való felülemelkedéssel.
 Amint tényleg Biedermann egész u. n. üdvfolyamata semmi
 egyéb, mint az ember természetes erkölcsi küzdelme, amelynek
 erkölcsi tényezőjét az istenivel rövidesen azonosítja. Csak-
 hogy a keresztyén vallásos élet, bármily szoros összefüggésben
 áll is az erkölcsi élettel, vele mint a természetes ember
 életének egyik megnyilvánulásával még sem azonos, hanem
 épügy önálló, sajátos élet az egész természetes élet és így
 a természetes erkölcsi élet mellett is, amint a megváltás és
 annak rendje, melyből fakad, a sajátos meg nem rövidített
 keresztyénségben sem azonos a teremtéssel és annak u. n.
 természetes rendjével. Ezt a természetfelettit, a supernatu-
 ralist Biedermann kiküszöböli a keresztyén hitből, de vele
 a keresztyén hitet nem hogy megmagyarázná, hanem lényeges
 alkotó elemétől megfosztja, megrövidíti. Isten transszenden-
 tiáját is feláldozza és a keresztyén hit mennyei atyját a
 világban immanens valósággá teszi, azaz álláspontja a pan-
 theismus, amely — mint tudjuk — korántsem nevezhető a
 keresztyén hit álláspontjának. Biedermann theológiája mint
 tudomány nem magyarázza meg a keresztyén hit tényeit,
 hanem a tényeken változtat, hogy megmagyarázhassa, s ez
 a tudomány túlkapása. Ő elkerüli az egyházi theologia
 problémáinak nehézségét, de ezt csak a keresztyén hit gaz-
 dagságának megrövidítése, tényállásának csorbitása árán éri

el úgy, hogy pusztá természetes morállá alakítja át, életteljes világfelfogását pedig rideg, élettelen pantheismussá.

4. Lipsius R. Adalbert. (1830—1892).¹⁾

A liberális teológiának egyik jeles képviselője még Lipsius. Mint egyháztörténész, exegeta és dogmatikus egyaránt alapos és tudós theologus volt. A rendszeres teológiát „Lehrbuch der ev. protest. Dogmatik“ 1876. 2. kiad. 1879. 3. kiad. 1893. c. művével, majd aztán annak philosophiai és ismeretelméleti elveit fejtegető „Philosophie und Religion“ 1885 és „Glauben und Wissen“ 1897 c. dolgozataival gazdagította. Lipsius nem áll Hegel befolyása alatt, mint Biedermann és Pfleiderer, hanem Kant philosophiájának hatását mutatja. De azért mégis ezen theologusokhoz, főleg Biedermannhoz, közelebb áll, mint az új kanti philosophia elveit követő Ritschl-féle teológiához. Ezt az összefüggést észlelhetjük azon álláspontjában is, amelyet kérdésünkben elfoglal.

Lipsius is úgy, mint Biedermann, véges szellemnek tekinti az embert (dogmatikája 2. kiad. 420. §.), akinek hivatása, hogy öntudatos és önmagát elhatározó énné fejlődjék (423. §.). Szellemi rendeltetése az istenhez való hasonlatosság és az istennel való közösség. Ez azonban csak fokozatos, szellemi fejlődésben valósul meg úgy, hogy a természetes érzéki állapotból az azon fölül való folytonos emelkedésben a világ felett való szabadságra vagyis az istennel való öntudatos és önkéntes életközösségre jut. (467. §.) Ezen fejlődés a közvetlen érzéki állapotból indul ki, melyben a szellemi léthez megvan a képesség és a test meg a szellem az öntudatban még nem lépnek fel mint ellentétek. (468. §.) Ezen erkölcsi fejlődés egyik fokozatán sem nevezhető az ember abszolút romlottnak vagy a jóra teljesen képtelennek. (486. §.)

Magasabb rendű életét a kegyes ember Lipsius szerint is kizárólag a benne lévő isteni lélek kegyelmi hatására vezeti vissza, a nélkül azonban, hogy emberi szelleméletének egysége csorbát szenvedne vagy öntudatának subjektív-pszichológiai közvetítése bármely ponton is megszűnne. (678. §.) És ez lehetséges is, mert a szent lélek semmi egyéb, mint az emberi szellemben immanens isteni szellem. Azért a kegyelmi hatások és az ember saját lelki élményei egymástól meg sem különböztethetők, mert hiszen az isteni lélek működése az emberben és az ember vallás- és erkölcsi tevékenysége nem két különböző dolog, hanem ugyanazon osztatlan belső folyamatnak két lényeges mozzanata. (595. l.) Lipsius

¹⁾L. Herzog-féle reálencykl. 3. kiad. 11. köt. 520—524 (ifj. Lipsius) Bensow i. m. 62. l. csak annyit mond róla, hogy Biedermannéhoz hasonló eredményre jön.

szerint is a vallási viszony érzéki felfogása az, ami (a pelagianizmus és a naturalizmus határai közt) különböző ellentétekre vezet; azért ő az üdvközlő kegyelemnek és az emberi szabadságnak egymáshoz való viszonyát úgy állapítja meg, hogy emez isteni szellemi hatalom hatása az emberi szellemben és azért egész lefolyásában és minden mozzanatában subjektív-pszichológiai, az emberi szabadság által közvetített módon megy végbe. (694. §.) Az isteni szellem mint az emberi szellemben megnyilvánuló hatalom ezt érzéki állapotán túl a világ felett való szabadságra vezet. Ezen szellemi tevékenység tehát az ember szellemi lényének avagy lelki szabadságának fokozatos megvalósulásában nyilvánul. Az énnel ezen felülemelkedése az ő véges-érzéki s bűnös természetű állapota fölül minden mozzanatában az isteni kegyelemnek benne való hatása. De ezen kegyelmi hatás segítségével mégis maga az ember is valóban felemelkedik szellemi lényegéhez és istenadta élethivatásához. A kegyelem hatása és a szabadság tevékenysége tehát csak ugyanazon egységes életfolyamatnak összetartozó mozzanatai. Az üdvélet megvalósulása e szerint elejétől végig csakugyan valódi erkölcsi, subjektív-pszichológiai folyamat az erkölcsi egyénben, a mely azonban elejétől végig az isteni kegyelem hatása alapján létesül. (612. l.)

Lipsius felfogása tehát lényegében ugyanaz, mint Biedermanné. A vallásos élet nála is azonossá lesz az erkölcsi élettel, a melyben az isteni és az emberi tényező összeesik. És mivel az emberi tényező személyességének tagadása mégis csak nagyon beleütköznék a tapasztalat tényeibe, ezen összeolvadás az isteni tényező személyességének rovására esik. Lipsius állásfoglalása is beleütközik tehát a keresztény vallásos élet létérdekébe. Ő sem magyarázza meg a vallásos tapasztalat által feladott problémát, hanem ezen tapasztalat lényeges állításainak sérelmével magát a problémát csak félretolja.

5. Pfleiderer Ottó. (1839—1908).

Pfleiderer munkásságának java része az új testamentom mellett a rendszeres theologia szolgálatában állott s leginkább a vallástörténetnek és a vallásbölcészetnek volt szentelve. Irt azonkívül egy kisebb terjedelmű hit- és erkölcstant is (Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre 1880. 6. kiad. 1898.), melynek (1. kiadása) útmutatása szerint vázoljuk kérdésünkre adott feleletét.

Pfleiderer a kegyelemnek és a szabadságnak viszonyáról szóló egyházi tan igazságát három mondatban foglalja össze. Ezek a következők: 1. az üdv egyedüli alapja az isteni

kegyelem, 2. az emberi szabadság mint formális szabadság az isteni kegyelem hatásának közvetítő alakja, mint reális szabadság pedig produktuma. 3. Az olkárhozás oka az emberben van. (135. l.) Hogy az üdv alapja nem lehet mi bennünk, annak oka Pfleiderer szerint is az, hogy az ember természetes akaratának ellenkezése isten parancsoló akaratával szemben, valamint a kikényszerített engedelmességben és az engedetlenségben tapasztalható kedvetlensége annak teljesítésében erkölcsi erejének szellemi fejlődése előhaladásával való minden erősödése ellenére is mégis csak mindig megmarad az embernek önmagával és istennel való meghasonlásának jellemző sajáttsága. És ennek a meghasonlásnak megszüntetésére a subjektív szabadság ereje teljesen képtelen. (123. l.) Ezt elvben csakis az istenfiúság lelkének megváltó ereje teheti meg, míg a valóságban az ember erkölcsi fejlődésének kell és lehet is ezt a feladatot még pedig csak megközelítőleg megoldania. (124. l.)

A vallási üdvfolyamat tehát Pfleiderernél is az erkölcsi fejlődés. És ennek kizárólagos alapja ugyan ő szerinte is elejétől végig isten kegyelmében vagyis az isten szeretetének az emberben megváltására és üdvére való kijelentésében van. De az emberben minden kijelentés csak a lelki életnek természetadta tényezői segítségével valósul meg. Azért hat a kegyelem is az emberben természetes szabadságának vagyis szellemi öntevékenységének alakjában. (136. l.) A kegyelem és a szabadság egysége abban is jelentkezik, hogy az ember szabadsága az isteni kegyelem erejében folyton jobban és jobban megvalósul. (137. l.)

A kegyelem hatása és az ember szabadságának tevékenysége tehát Pfleiderernél egy lelki folyamatban érvényesül, a melyben a magasabb erkölcsi élet minden mozzanata a kegyelem hatásának és az én saját szabadságának műve. Igaz, hogy szükségesnek tartja annak a hangsúlyozását is, hogy az ember formális szabadságát az ő természetes megkötöttségétől még csak meg kell szabadítani, hogy realiter szabad legyen, amiért is aztán az saját erejéből közzre sem hathat ezen megszabadításában. Aztán nem felejt el azt sem, hogy az előljáró és az előkészítő kegyelem az ember vallás-erkölcsi öntudatában tényleges előkészítést és csatlakozási pontot létesít. (136. l.) De azért mégis csak kérdésünk megoldásának ugyanazon típusával van dolgunk itt is, mint Biedermannnál és Lipsiusnál, csak rövidebben, mert kompendiumszerűleg van kifejtve.

A liberális theologia állásfoglalása kérdésünkben — nem tekintve Schweizert — szintén egységes. És ez másképp nem is lehet, mert ezen állásfoglalás e theologiai irány egész sajátosságával szorosan összefügg. Ez pedig nem más, mint

a vallásos életnek az immanens pantheista világnézet szempontjából való megrövidítése, még ha az nem is jut minden képviselőjénél oly határozott kifejezésre mint Biedermannál. Evvel összefügg aztán a vallásos életnek azonosítása a természetes erkölcsiséggel és a kegyelem és rendje meg a természet és annak rendje közti különbség megszüntetése. A pantheismus következetesen átgondolva mindennek naturalizálására vagyis a naturalismusra vezet.

IV.

Negyedik fejezet: Ritschl Albrecht és iskolája.

Ha sem a közvetítő, sem a liberális theologia felelete kérdésünkre ki nem elégítő, könnyen támadhat bennünk az a gondolat, hogy ezen kérdésre egyáltalán lehetetlennek tartsuk a feleletet. Hátha ez a kérdés olyan térre vezet bennünket, ahol eligazodni, valamit tudományosan állítani már nem is tudunk? Ez Ritschl Albrechtnek álláspontja, melyben egész iskolája ugyan nem, de egyes tanítványai egyetértenek vele.

Ritschl azon theologus, aki legjobban igyekezett elzárkózni Schleiermacher befolyása elől. Ezt látjuk kérdésünkben elfoglalt álláspontjából is. És erre, úgylátszik, Ritschl súlyt is helyezett. Ismeretes, mily jelentősnek tartotta egyik találkozását Schleiermacherrel, amely azon utazás alkalmával történt, amikor Schleiermacher Ritschl szüleivel a kocsiban ült, míg ő maga a bakon foglalt helyet. Ritschl fontosnak tartotta annak hangsúlyozását, hogy neki itt szabadabb és messzebbterjedő kilátása volt, mint Schleiermachernek a kocsiban (Allg. ev. luth. Kztg. 1896. évf. 41. sz. 963. sk. 1.) Csakhogy ezen elzárkózás már Ritschlnek sem sikerült egészen (L. Seeberg i. m. 290. l.) s még kevésbé teheték meg tanítványai. Häring pl. dogmatikájában sokszor helyeslőleg is hivatkozik rá és Wobbermin meg egyenesen azt az eszmét pendítette meg, hogy Ritschl és Schleiermachert magasabb egységben össze kell egyeztetni (L. erre W. James könyvének: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“ c. alatt kiadott fordításához írt előszavát VII. s különösen VIII. l.) Nem csoda tehát, hogy Ritschl némely tanítványa kérdésünkben is Schleiermacherhez közelebb álló álláspontot foglal el.

Egyébként sokáig úgy látszott, mintha Ritschl iskolája a rendszeres theologia terén meddő maradna. Csak a legújabb idő hozott ezen iskola tagjaitól több rendszeres theologiai művet, különösen dogmatikákat. Azért most már abban a helyzetben leszünk, hogy a következőkben nemcsak Ritschlról,

hanem több tanítványáról is szólhatunk és kutathatjuk, mily feleletet adnak kérdésünkre.

1. Ritschl Albrecht. (1822—1889.)¹⁾

Ritschl Albrecht az ujkori theologiának egyik legjellegzetesebb alakja. Schleiermacheren kívül egy theologusnak sem volt az újabb időben oly nagy hatása korára, mint neki. Eleinte Hegel philosophiájának hatása alatt állott; a közvetítő theologia azonban nem volt rá hatással. Csak oly határozott egyéniség, mint Baur Tübingenben, birta őt egy ideig befolyásolni. De nemsokára kiszabadult ezen befolyás alól is s akkor kialakult az ő sajátos felfogása úgy a történeti, mint a rendszeres theologiában, amellyel azután (1864 óta) Göttingenben iskolát létesített és az egész theologiai világra nagykiterjedésű befolyást gyakorolt.

Számos irata közül alapvető munkája, a melyben úgy exegetikai, dogmatörténeti, mint rendszeres theologiai nézeteit egységes felfogásban összefoglalva találjuk, a három kötetes „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (1870 skk. 2. kiadás 1882 skk. 3. kiad. 1888 skk. stb.) E műnek 2. kiadása szerint állapítjuk meg tanát a mi kérdésünkben.

Ismeretes dolog, hogy Ritschl hadat izent a metaphysikának a theologiában. (L. erre „Theologie u. Metaphysik“ 1881. c. művét is.) Ez összefügg az ő új kanti álláspontjával, miért is nála kérdésünkre vonatkozólag is csak nagyon kevés tájékoztatással találkozunk. Ebben Schleiermachernek legcsekélyebb vagy jobban mondva semmiféle befolyását sem észlelhetni nála. A bűn érzetével kapcsolatos bizalmatlanság helyébe lépő bizalmat, a hitet, ő szerinte is a kegyelem hívja életre. (i. m. III. köt. 103. l.) De hogy a kegyelem mikép műveli ezt, erről keveset hallunk, legfeljebb azt, hogy a gyülekezetben (az egyházban) az isten ígéje és a szentségek útján leszünk a kegyelem részeseivé. (103. l.) Azon belső lelki folyamatról azonban, a melyben ez történik, az újjászületés keletkezéséről és tényezőiről nem szól semmit. (Frank azon pontok közé, melyekről Ritschl nem nyilatkozik, sorolja az üdvelsajátítás módját is. Geschichte und Kritik der neueren Theologie 291. l.) De hiszen Ritschl erről nem is akar szólni. Ő ugyanis egyenesen kijelenti, hogy „az egyesnek megigazulásáról többet nem lehet mondani, mint azt, hogy az a hívők gyülekezetében az evangéliom továbbterjedésének és a Krisztus személyes sajátosságának a gyü-

¹⁾ Benschow i. m. 63. l. nagyon keveset mond Ritschlről. L. még Herzog-féle reálencykl. 3. kiadás 17. köt. 22—34. l. (Ritschl O.) és fiától Ritschl Ottótól: Albrecht Ritschis Leben 2 kötet 1892. 1896

lekezetben való specifikus továbbhatása mértéke szerint bekövetkezik, midőn az egyesben a Krisztusban való hit s az istenben, mint atyában való bizalom előhivatik. . . . Hogy mikép jön létre ezen hatás, épúgy rejtve marad minden megfigyelés előtt, mint általában az individuális szellemi élet fejlődése.“ (563. l.) Épen azért szerinte a theológiának „a scholastikus psychológiából származó, de megoldhatlan kérdést: mikép ragadja meg, hatja át és tölti be a szent lélek az embert, el kell ejtenie.“ Hiszen „a lélek sajátossága . . . abban jut kifejezésre, hogy az érzet nem egyenlő a neki megfelelő ingerrel. A fény és a hang érzete egészen más valami, mint . . . az aether vagy a levegő rezgése, amely amaz érzeteket okozza. . . . A psychológiának ezen alaptörvényéből a tudományos theológiának azon feladata következik, hogy mindent, ami az istennek az emberre gyakorolt kegyelmi hatásaként jelentkezik, a megfelelő vallási és erkölcsi aktusokban felmutassunk, melyeket a kijelentés . . . előidéz“. (22. l.) Nekünk tehát csak az ember lelkének aktuusaival van dolgunk. Hogy azok előtt az isten kegyelme és az ember szabadsága létrehozásukban mikép viszonylanak egymáshoz, vajjon együttműködnek-e vagy sem és ha igen: miképen — minderről Ritschl szerint nem lehet semmit sem mondani.

Ritschlnek ezen elvi állásfoglalása ismeretelméletével is összefügg. Evvel ugyan nem akarjuk azt mondani, hogy Ritschl előbb megállapította ismeretelméletét s azután erre alapította theologiai módszerét. Lehetséges, hogy megfordítva: meglévő theologiai felfogásához utólag kereste az ismeretelméleti alapot (így: Seeberg i. m. 291. l.) De mindenképen áll, hogy ismeretelmélete fent vázolt állásfoglalásával megegyezik. Ritschl ugyanis háromféle ismeretelméletet különböztet meg: Platoét meg a scholastikáét, mely szerint a létezőt ránk ható ismérveiből ismerjük meg, melyek mögött a létező mint egység nyugszik, Kantét, aki ismereteinket a jelenségekre szorítja, míg a létezőt megismerhetlennek mondja; és végül Lotzeét, aki szerint a jelenségekben magát a létezőt megismerjük, mint ismérveinek okát. (18—20. l.) Ritschl ezen utóbbi felfogáshoz csatlakozik, s evvel azután fentvázolt állásfoglalása a szent lélek hatásaira vonatkozólag is megegyezik. Szóval Ritschl elvei arra kényszerítik, hogy hivatkozással arra, hogy az ily lelki folyamatok meg nem magyarázhatók, egészen kitérjen kérdésünk előtt és meg sem kísérelje megoldását.

2. Herrmann Vilmos. (1846—).

Herrmann Ritschlnek egyik legrégebb és legodaadóbb tanítványa, aki mestere theológiáját az ethicismus és szinte

túlfeszített individualizmus irányában egyoldalúlag tovább fejlesztette. Főműve „Der Verkehr des Christen mit Gott“ 1886, amely eddig 6 kiadást ért meg. Ezt megelőzte még „Die Metaphysik in der Theologie“ 1876. és „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ 1879. Ujabban kiadott egy etikát (Ethik 1901. 3. kiad. 1904.) és dogmatikát a Hinnebergféle „Kultur der Gegenwart“ c. nagy gyűjteményben.

Herrmannak kérdésünkben elfoglalt álláspontja szorosan összefügg theológiájának sajátos alapjellegetével. Herrmann különösen a „Verkehr des Christen mit Gott“ c. művében fejlette ki felfogását, mely szerint a keresztyén embernek istennel való érintkezése úgy jön létre, hogy Jézus Krisztus mint a világ életének valósága, ténye, lesz reá nézve isten létezésének biztosítója. Csak a történeti Krisztusban érthetjük meg isten beszédjét velünk és reánk való hatását. Ezen alapfényállásból következik azután a keresztyén hit nagy gazdagsága, istenismerete és a világ felett való győzedelme. (163. l.) A világ, életünk és a kijelentés eseményei most már új világitásban jelennek meg előttünk és mi a dolgok ezen új felfogását a képzeteknek egész sorozatában fejezzük ki, melyeket Herrmann a „Glaubensgedanken,“ a hit képzetei neve alatt foglal össze. (169 sk. l.) Ilyenek pl. az újjászületés, a szt. lélek, a felmagasztalt Krisztus uralkodása, Krisztus mibennünk stb. (170. l. v. ö. 175. sk. l.) A hitnek ezen képzetek istennel való érintkezésünkből, mint hitünk gyümölcsei fakadnak és így meggyőződésünknek ugyan, de nem valamely tapasztalásunknak tárgyai. (170. l.) Épen ezért nem is szabad azokat a tapasztalati ismeretek körébe vonni; a megváltást és a megváltás erőt az ok és az okozat fogalmai szerint vizsgálni. És ez okból nem is lehet azt a kérdést, mikép lehetséges az, hogy az ember szabadságának épségben maradása mellett újjászülessék, fejtegetni — mint Frank teszi, mert a szabadság és az újjászületés nem olyan, az érzéki (!) tapasztalat körébe eső dolgok, mint a lélekezés és egy fürdő (173. l.).

Látjuk tehát, hogy Herrmann is épen úgy kitér kérdésünk megoldása előtt, mint mestere Ritschl. Csakhogy álláspontjának indokolására mélyebbre ható és bővebb fejtegetéseket tartott szükségesnek, mint a milyen a kérdés megfejtetlenségére való hivatkozás és a kérdés egyszerű elejtése, mellyel a mester még beírta. Azért azonban kérdésünk jogosultságának tagadása nála alapjában ugyanolyan nagy mértékű, sőt talán még gyökeresebb, mint Ritschlénál. Így tehát Herrmann kérdésünkre adott feleletével is a mester egyik leghívebb tanítványának bizonyul.

3. Schultz Herrmann. (1836—1903.)¹⁾

Schultz még Ritschl döntő fellépése előtt jelentékeny működést fejtett ki a theológiában. Munkája a gyakorlati theologia mellett az ó-szövetségre (itt kiadott egy 5 kiadásban megjelent bibliai theológiát) és főleg a rendszeres theológiára is kiterjedett. Ez utóbbi téren fejtette ki legnagyobb munkásságát, amely más kérdések mellett főleg Krisztus istensége és az úrvacsora tana körül csoportosult. Később kiadta előadásainak vezérfonalait az apologetika, a dogmatika és az ethika tudományából. Már ez a rendszeres theologiai munkásság Schultzot benső közösségben mutatja kollegájával, Ritschllel, amelyet szívesen elismert azzal a sok indítással együtt, melyet neki köszönt. De mint Ritschl egyik legrégebbi híve, nem tagadta meg önállóságát sem, amely abban is nyilvánult, hogy munkáiban jobban kereste az egyház tanának kifejezéseéhez való csatlakozást, mint Ritschl.

Ebből az önállóságból érthető, hogy Schultz kérdésünkben sem mutatja azt a tartózkodást, melyet Ritschl-nél észlelhetünk. Dogmatikai vezérfonalában („Grundriss der evang. Dogmatik“ 2. kiad. 1892.) ott, ahol a szent léleknek az egyesre való hatásáról, az üdvrendről beszél, csak a keresztyén hittudat alaptényeit hangsúlyozza. A dogmatikának a megváltás elsajátítását, bár tisztán isten szent lelkének hatása az, szerinte is egyúttal ethikai folyamatnak is kell elismernie. (140. l.) Isten mivel bennünk a bűnbánatot és a hitet, de mindakettőt ethikai folyamat alakjában. (146 l.) A szent lélek a bűnbánatot és a hitet az isten igéjének erejével ébreszti. (147. l.) De ezt úgy teszi, hogy az ember el is utasíthatja hatásait. Önmagától az ember sem a bűnbánathoz, sem a hithez el nem juthat, de azt megteheti, hogy az istent azoknak ébresztésében megakadályozza. (148. l.) Épen azért minősíthető a hitetlenségnek a szt. lélek hatásaival szemben elfoglalt álláspontja erkölcsi vétségnek. (149. l.)

Terjedelmesebben és egyúttal alaposabban, a dogmatikai közvetítéssel is kiegészítve fejti ki Schultz ezen gondolatokat vezérfonala első részében, ahol az isten, a világ, az ember és a bűn után a praedestinációról szól. E fejtegetések szerint isten üdvakarata minden embernek szól. (76. l.) De azért nem eredményezi szükségszerűleg minden ember üdvét. (77. l.) Már most kétségen felül áll, hogy az emberre abból, ha üdvözül, nem háramlik semmi dicsőség, de nem kevésbé az is, hogy az üdv benne csak szabadsága útján valósul meg. Csak az a kérdés, vajjon az isten üdvhatározata ellenállhatatlan-e vagy sem. Bár a természetes ember mint

¹⁾ L. Herzog-féle reálencykl. 3. kiad. 17. köt. 799. skk. (Vischer E.)

isten képe isten üdvhatása számára hozzáférhető, mégis a kegyelem hatása nélkül nem választhatja a legfőbb jót. Tehát saját szabadsága önmagában nem hozhatja létre az újjászületést, annak előbb igazi szabadsággá kell lenni. (79. l.) És akkor is csak az isten kegyelme, mely felszabadítja, a jónak az oka.

Schultz most ezen tények megérttetéséhez egy nála egyedül található elmélethez folyamodik, melynek sajátossága azonban inkább csak a kifejezések sajátos használatában rejlik. Ő ugyanis abból, hogy az isten teremtő és kormányzó tevékenysége, valamint az értelemnek a jóra irányuló törekvése a természetes embert is befolyásolja, azt következteti, hogy az isten üdvakarata az egyessel szemben nem ugyan absolute (schlechthin), de bizonyos fokig mégis ellenállhatatlan. Csak aztán egy bizonyos pontnál már nem akar ellenállhatatlanul hatni. (81. l.) Ezen pont a természetes embernek szellemi emberré való fejlődésében akkor áll be, a mikor a legfőbb jónak hatása a jóhoz való képtelenséget megszünteti a nélkül, hogy az ember a visszaesésre, a bűnre képtelenné lenne. (82. l.) A kegyelem tehát a meghívásig ellentállhatatlanul hat. Természetes képességei, élete sorsa s a Krisztusról szóló üdvhirben a legfőbb jó hatásai ellenállhatatlanul praedestinálják az embert addig, míg személyes akarata a világ rabságából ki nem szabadul. De azután ezen ellenállhatatlan kiválasztás nem szünteti meg azt a veszélyt, hogy a bűn rabságába megint visszasüllyedhetünk s az üdvöt elutasítjuk. Igaz, hogy evvel a veszéllyel az embernek egész életén át kell számolnia, de a kételkedést abban, vajjon ki van-e az üdvre választva, mint kísértést el kell utasítania (83. l.) és Schultz szerint — úgy látszik — van olyan tökéletességi állapot is, amelyben az ember már a rosszra képtelen. (82. l.)

Ezen sajátságos praedestinációs gondolatok, melyek persze nem azonosak sem az augustinusi infralapsaristikus, sem a reformáció korabeli supralapsaristikus rendszerekkel (74. 75. l.), azután még tovább szövdnek és egy sajátságos vegyülékét adják a lutheránus és ref. tanoknak, tehát egy szerves uniált álláspont benyomását keltik. Csakhogy ha Schultz gondolatait sajátos kifejezéseikből kivetkőztetjük, más eredményre jövünk. Akkor az a bizonyos fokig ellenállhatatlan isteni üdvakarata nem lesz más, mint a lutheránus dogmatika motus inevitabilisei. Ezek nem annyira ellenállhatatlanok ugyan, mint inkább elkerülhetlenek. Es így hatnak azon pontig, míg az embernek új, felszabadult akarata életbe lép. Ezen új akarat fordulhat a jó felé, de folytathatja a természetes ember ellentállását is. Tehát nem az ellenállhatatlan isteni akarat az, amely most egyszerre nem akar

ellenállhatatlanul hatni, hanem az új akarat ténye az, hogy immár helyreállítja — a jót, de a rosszat is választhatja. Végül világos, hogy az újjászületett ember új akarata a megtérés után is képes a bűnhöz csatlakozni. Csakhogy ebből az állapotból az ember e földi életben a teljes tökéletességre el nem juthat. Mind ugyanezt mondja Schultz más szavakkal s persze kevésbé félreérthetlenül és nem egészen azon pontig kiterjesztve kérdésünk megvilágítását, mint azt az egyházi theol. irány képviselői teszik. E szerint Schultz állásfoglalása — ha nem is azonos az egyházi theologiai irányával, úgy legalább lényegesen közeledik hozzá, s ez Ritschl tartózkodásával szemben önállóságára mutat.

4. Nitzsch Frigyes. (1832—1898.)¹⁾

Nitzsch Fr. a híres közvetítő theologusnak, Károly Immanuelnek fia. Atyjának s általában a közvetítő iránynak theologijából indult ki. Dogmatörténeti tanulmányai (Dogmatörténetének első az ókort tárgyaló kötetét 1870-ben ki is adta), azonban Lipsius és főleg Ritschl közelébe vitték. Azért ennek tanítványai sorában tárgyaljuk, bár nem lehet tagadni, hogy sok tekintetben más állásponton van. A rendszeres theologia terén kifejtett munkájának gyümölcse műve: „Lehrbuch der ev. Dogmatik“ 2. kiad. 1896. Ezen dogmatika nem annyira önálló theologiai gondolkodó rendszere, mint inkább a dogmatika kérdéseiben jó tájékoztatást nyújtó kézikönyv, melynek szerzője a szélsőségek között mindenütt az arany középut megjelölésére törekszik.

Igy kérdésünkben elfoglalt álláspontja sem valami mélyreható. A bűnös ember erkölcsi állapotának lényegét abban látja, hogy elvesztette erkölcsi szabadságát, mert már nincs meg akaratának az isten akaratával való örömteljes egyetértése. Az ember nem képes arra, hogy a test uralmát megtörje, hanem csak arra, hogy a felajánlott kegyelmet a szent lélek segítségével felvegye. (313. sk. l.) Ami pedig a kegyelem felvételét az üdv elsajátítását illeti, úgy az az emberi öntevékenységnek is a dolga, de első sorban mégis csak isteni behatás alatt megy végbe, míg az embernek pusztán csak befogadónak kell viselkednie. Az egész folyamatnak magyarázatát Lipsius szavaival adja: „A kegyelem és a szabadság viszonya a kausalis megismerés minden kísérlete előtt rejtve marad. Az üdv elsajátítása vagy a megtérés oly folyamat, amely egyrészt minden mozzanatában emberileg közvetített, másrészt pedig minden mozzanatában istenileg okozott. Minden felezés isteni és emberi tevékenység

¹⁾ L. Herzog-féle reálencykl. 3. kiad. 14. köt. 125. skk. l. (Titius.)

között épúgy fenyegeti az erkölcsi szabadságot, a mint a minden üdvöt egyedül mivelő isteni kegyelmet is csorbitja. A hit itt is titok előtt meghódol.“ (553. sk. 1.)

Szóval megtaláljuk Nitzschnél úgy a közvetítő theologiának synergistikus (felvételi képesség) mint egyúttal Lipsius theológiájának liberális reminiscentiáit.

5. Kaftan Gyula. (1848 –)

Kaftan már megint Ritschl közelebbi tanítványaihoz tartozik, bár egyes fontos pontokban ő is eltér a mester irányától. Frank életében még szemére vethette az iskolának, hogy kimerítő dogmatikát nem hozott létre (Gesch. u. Krit. 290. l.) De akiről még ő is gondolta, hogy tőle ilyen dogmatika várható, az épen Kaftan Gyula volt, (u. o. 291. sk. 1.) aki két művével a „Wesen der christlichen Religion“ 1881. 2. kiad. 1888. és „Die Wahrheit der christlichen Religion“ 1888. ezen a téren már kimutatta szakavatottságát. És tényleg Kaftan volt az első Ritschl iskolájából, aki „Dogmatik“ 1897. 4. kiad. 1901. cím alatt kiadta dogmatikáját. (Csak Schultz vezérfonala jelent meg már korábban.) És azóta többen követték példáját, hol a dogmatikájuk, hol etikájuk, vagy mindkettőnek kiadásával.

Kaftan állásfoglalásában már jobban felismerhető Ritschl befolyása. Dogmatikájának egyik sajátja épen az, hogy az ordo salutist kiküszöbölte a tárgyalandó pontok sorából és annak egyes mozzanatai közül a megigazulásról és az újjászületésről Krisztus művében, a meghívásról és a megvilágosításról pedig a kegyelmi eszközök tanában szól, míg a megtérés, a megszentelés és a megújulás fogalmának kifejtését az etikába utasítja. (Dogmatik 1. kiadás 617 sk. 1.) Marad tehát még a hit, a melyről aztán azon a helyen van szó, a melyen más dogmatikákban az ordo salutisról szóló fejezet szokott lenni. (622. skk. 1.)

Itt felveti most Kaftan azt a kérdést, mi szükséges az egyes ember részéről ahhoz, hogy üdvözüljön. Felelete pedig az: a hit, mert mi egyedül a hit által igazulunk meg és üdvözülünk. Az ember részéről minden érdem ki van zárva. Mert a hit is isten műve az emberben. (622. l.) Isten a hitet a kinyilatkoztatás igéje által miveli, melyben az ő lelke él és jelen van. A hitből meg fakad a megtérés és a megszentelés s így ezek is teljesen isten művei. (624. l.)

De másrésről a hit szellemi-erkölcsi fejlődésben jön létre. Általában amily mértékben az ember a szabadság birtokába jut, úgy érvényesül az ezen fejlődésben és az egész folyamat az embernek saját ténye, cselekedete, a melyért felelős. És ez nem áll ellenmondásban avval a másikkal

állítás, hogy a hit és a megtérés isten műve. Mert isten hatása az ige által történik és így nem természeti, hanem történeti, azaz erkölcsi-psychologiai közvetítés útján érvényesül. Hogy tehát a megtérés és a megszentelés egészen isten műve és mégis egyúttal az ember erkölcsi cselekedete is, a szemléletben összeesik avval, hogy isten az ige által mivel a hitet, mely a megtérésnek gyökere. Hogy mi most ebben az istennek és mi az embernek része, azt semmiképen sem lehet egymástól megkülönböztetni. Hiszen az embernek épen legszabadabb elhatározása is Krisztus tette, az isten műve benne. (625. l.)

Kaftan ezen tényállást úgy akarja megértetni, hogy reámutat arra, hogy az ember a történelem produktuma. A történelemben pedig isten lelke működik és az ember szabadsága is a szt. lélek nevelésének eredménye. Az ember mindenben a történelemben működő isten lelkének teremtménye. (625. l.) Evvel azonban nem akarja Kaftan a synergistikus problémát megoldani, hanem megszüntetni és az útból eltakarítani. Még pedig úgy, hogy mindakét állítást fenntartja és a szemlélet egységében összeköti.

A synergistikus probléma a kérdéses viszonyt két erő kölcsönhatásának alakjában nézi, s ez katolikus felfogás. Épen azért nem is felelhet meg e kérdésre adott semmiféle felelet az evangéliomi hitnek, hanem csak a katolikus felfogásnak. E felfogás azonban helytelen, mert az evangéliomi hittel ellenkezik. Ha tehát a felelet ezen kérdésre elkerülhetetlen és mégis helytelen, akkor a kérdésnek kell helytelennek lennie, s az kitűnik abból is, hogy az újabb dogmatikusok mind, akik a régi tanhoz visszatértek, óvatos synergismust képviselnek. (626. l.)

Kaftan nézete az, hogy az ő helyes felfogásának érvényesülését eddig csak előítéletek gátolták. Ilyen előítélet az, hogy mindent, amit valóban létezőnek tartunk, valami módon physikailag létezőnek gondolunk. Pedig a valóban létező nézetünk szerint a szellem. Azért ama felfogást fel kell adni. A másik helytelen gondolkodásbeli szokásunk az, hogy még az olyan kérdéseket is, mint a milyen az, a mellyel foglalkozunk, az okság absztrakt sémája szerint akarjuk megoldani, holott itt csak úgy boldogulunk, ha azt, ami az igazság különböző viszonyulataiban valónak bizonyul, egy élő szemlélet egységében összefoglaljuk.

Kaftan tehát szintén kitér kérdésünk végleges megoldása elől, mint Ritschl és Herrmann. Csakhogy kissé másképp indokolja meg eljárását. A történelemre való hivatkozásával ő maga sem lép fel avval az igénnyel, mintha valamit megmagyarázna s megvallja, hogy azt: mikép működik az isten lelke a történelemben, meg nem érthetjük. S így a problémát

tulajdonkép az ember lelkéből csak kihelyezi a történet színterére és itt aztán megmagyarázhatatlannak találja. Amennyiben pedig az istennek az egyes ember lelkében történő működésében is kellene vele foglalkoznia, úgy kerüli el a feladatot, hogy a kérdést magát feloldja, hogy ne kelljen rá felelnie.

6. Reischle Miksa. (1858—1905)¹⁾

Bécsben született ugyan, de württembergi eredetű családból (L. i. m. IX. l.) Egyházunk nagy jótevőjének, a nagyszombati Reischel Ágostnak közeli rokona volt. (L. az i. m.-ről írt ismertetésemet a Theol. Litbl. 1907. évi 30. sz. 358. l.) Tübingenben egy fiatal repetens Mezger Pál (most baseli tanár) figyelmeztette Ritschle, akit Reischle aztán tudományos utazása alkalmával Göttingenben felkeresett, hallgatott, majd teológiájában követett is. Már mint repetens ilyen szellemben működött is, úgyhogy a tübingeni theologusok mint „Ritschl-Reischleanerek“ hagyták el az egyetemet (i. m. XIX.) Teológiája ezen irányáról tanuskodnak irodalmi munkái is, melyek közt bennünket most dogmatikai vezérfonala (Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen 1902.) érdekel közelebbről. Mert ebben szól kérdésünkről is bővebben és kimerítőbben, mintsem rövid dogmatikában várni lehet.

Reischle kérdésünknek egész szakaszt szentel, azt, a melyben az isten lelke működésének és az ember szabadságának viszonyát fejtegeti. (122. §.) Isten kegyelme Krisztus szent lelkének hatásaiban érintkezik velünk. Ezek isten igéjében és a szentségekben érnek bennünket és első alkalommal önkénytelenül hatnak ránk (motus inevitabilis et irresistibilis.) De ha egyszer felébresztették bennünk a lelki ismeretet, Krisztus lelkének hatásaival szemben (mint minden erkölcsi tekintéllyel szemben) fellép a szabad elhatározás. És ha most már isten hatásainak ellenszegülünk vagy hozzájuk hűtlenek leszünk, azért már felelőseknek érezzük magunkat. De az itt követelt szabad tevékenység nem egyéb, mint az, hogy teljesen átadjuk magunkat a Krisztus lelke befolyásának; tehát tisztára fogékonyság és nem valami érdemszerző munka. „Azért fér meg a szabadság és a felelősség tudata ellenmondás nélkül avvala bizonyossággal, hogy egész keresztyén életünk Krisztus lelkének műve és isten ajándéka.“ (151. l.)

Lényegében Reischle felfogása megegyezik Schultzéval, így tehát ő is eltér e kérdésben Ritschl tartozkodó álláspontjától és közelebb jut az egyházi felfogáshoz.

¹⁾ L. Reischle: Aufsätze und Vorträge . . . 1906. életrajzi bevezetését, melyet Häring T. és Loofs írtak.

7. Häring Tivadar. (1848—).

Häring azon körök egyikéből való, ahonnan Ritschl tán legkevésbé várt támogatást; ő a württembergi pietismus kebeléből jött Ritschlhez, holott köztudomásu dolog, mily rosszul bánt el Ritschl a pietismussal. Hogy mi vonzotta a württembergi theologusokat Ritschlhez, azt maga Häring mondja meg Reischlről írt emléksoraiban. E szerint Tübingenben Landerer közvetítő theologiája különösen philosophiai fejtegetéseivel nagy hatást tett a hallgatókra. Csakhogy nem bírta őket magánál meg is tartani. A legjelesebbek Biedermannhoz vagy Lipsiushoz pártoltak át. Ezen légkörben Ritschl módszere, mely a theológiát a kijelentésre alapította, megváltásként hatott. (L. a 113. l. i. m. XXI. l.) Reischle is azt írta ezen időben, hogy „Ritschl theologiája keresztyénibb is ellenfeleiénál a kijelentés alapja miatt.“ (U. o. XX. l.) Häring még akkor, mikor calwi lelkész volt, írt egy könyvet „Über das Bleibende im Glauben an Christus.“ 1880. címen, melyben Ritschl kiengesztelési tanáról elismerőleg szólt, de egyúttal a kegyességnek megfelelőbbé átalakítani is akarta. Ezért aztán a mester nagy műve 2. kiadásában felelt is kritikájára a nélkül, hogy engedett volna álláspontjából. (III. 513 skk. l.) Häring sem fogadta el tehát mindenben Ritschl tanait, ami dogmatikájából („Der christliche Glaube“ 1906.) is kitűnik.

Häring dogmatikájában külön fejezetben szól a kegyelem és a szabadság viszonyáról. (504. skk. l.) A vallási érdek azt kívánja, hogy úgy gondoljuk az isten hatását, hogy a hit valóban az isten műve anélkül, hogy embernek benne része és érdeme volna. Hiszen ismeretes dolog, hogy a kegyelem magasztalása volt a reformációnak legfőbb dicsőítő-himnusza. Persze emellett a reformátorok nem akarták azt sem tagadni, hogy a hitetlenség bűn és hogy érte felelősek vagyunk. A későbbi fejlődés azonban Häring szerint is ellenmondásokra vezetett. (505. l.) És mint Kaftan, ő is hangsúlyozza, hogy ennek így kellett jönnie, mert a kegyelmet és a szabadságot úgy, mint a reformáció előtti theológiában, két egyformán összeható természeti erőnek képzelték.

Evvel szemben szükséges, hogy ama vallásos alapon-dolatot, mely szerint a hit isten műve, de egyúttal szabadságunknak ténye is, melyről felelősségünk érzete tanuskodik, teljesen érvényre emeljük. Nem túlzás, hogy „saját értelmünk vagy erőnk által nem volnánk képesek Jézus Krisztusban, a mi Urunkban hinni, sem ő hozzá jutni.“ Csak az isten szent lelke mivelé az igével való egységben a hitet, a természetes akarat tényleg nem segíthet, sem együtt nem hathat vagy oda sem fordulhat a kegyelemhez. Sőt az isten kegyelmes

akaratanak behatásai s nyilvánulásai elől tényleg nem lehet kitérni. (506.) És csak istennek ilyen elkerülhetetlen hatásai folytán keletkezik és marad meg hitünk. Csakhogy azután vagy átadjuk magunkat ezen hatásoknak vagy ellenállunk nekik. Ilyen értelemben nem ellenállhatatlanok azok; sőt épen e hatások hívnak fel bennünket az önelhatározásra és arra képessé is tesznek. Valamint csak magasabban álló személyiségektől jövő hatások alapján keletkeznek az emberben erkölcsi elhatározások, úgy jön létre a legfőbb erkölcsi elhatározás is isten mellett vagy isten ellen csak az isten kegyelmi akaratanak hatása alapján (507. l.).

Eddig Häring lényegileg ugyanazon úton halad, mint Schultz vagy Reischle. Hangsúlyozza a kegyelem első benyomásainak elkerülhetetlenségét a szabadság felkeltéséig. Azon pillanattól fogva, hogy ez a szabadság aktióba lép, a kegyelem hatásai már nem ellenállhatatlanok. Vagyis ezen pontig ő is közeledik az egyházi theologia álláspontjához és túlteszi magát Ritschl felfogásán. De itt aztán megállapodik és kifogásolja, hogy a luth. dogmatikusok szerint az ujjászülöttnek akarata a kegyelemmel cooperálhat. (506. l.) A kérdésnek ezen további fejtegetése ellen most előáll Ritschl módszerével és kijelenti, hogy ott ismereteink határához értünk, ahol ő megállapodott; rejtély előtt állunk, amely azonos létünk rejtélyével. Ennek nincs megoldása és ha mégis megpróbálkozunk megoldásával, úgy ezen kísérlet a való tényállás megismerésének, a kijelentés alapján álló hitnek csorbitásával járna. (507. l.) Ezen a ponton tehát Häring is kitér a kérdés megoldása elől, még pedig Kaftan érveléséhez hasonló módon, s így legalább itt vele együtt Ritschl igazi tanítványának bizonyul.

8. Wendt János H. (1853—)

Wendt Göttingenben Ritschl hallgatója volt és később mint az iskola tagja került a liberális Heidelbergbe, majd Lipsius halála után a liberális theológiának egyik várába, Jénába. Mind a két helyen az új szövetség magyarázata mellett főleg a rendszeres theologia volt szakja. Exegetikai főműve: „Die Lehre Jesu“ 1886. s 1890. 2. kiad. 1901. annyiban lett fontossá a rendszeres theológiában elfoglalt álláspontjára is, hogy az egész szentírás normatív tekintélye helyébe Jézus tanításának zsinormértékét tette. És ezen az alapon megírta „System der christlichen Lehre“ 1906. s 1907. c. művében dogmatikáját és etikáját egy rendszerben. Ezen könyvében Wendt mintegy meghódolva a liberális theologia előtt is — összekötő kapcsot létesít Ritschl theológiája és a liberális theologia közt. Ez utóbbi szinte feléled megint az ő theológiájában. Ritschlnek és iskolájának törekvésével szemben,

mellyel teológiájuknak az egyház tanától való eltávolodását elpalástolni igyekeztek, Wendt fejtegetéseinek nyíltsága szinte meglepő.

Mindezen jellemvonások észlelhetők Wendtnek kérdésünkben való állásfoglalásában is. Ez is meglepő sajátosságokat, de nyíltan elismert eltéréseket is mutat az egyház tanától. Rendszere 6. szakaszában, az istenfiúságról szóló tanban (mely az etikát tárgyalja) az ethika problémái közt elsők az üdv kegyelmi jellegének és a keresztyén ember akaratbeli elhatározása szükségességének viszonyát ismeri el. (483. l.)

Ha egyrészt az üdvnek nagyságát, másrészt pedig az emberi természet tehetetlenségét és a bűn hatalmát mérlegeljük, azt kell mondanunk, hogy az istenfiúság megalapítása csak isten kegyelme által lehetséges. Az egyetlen, de elengedhetetlen feltétel ezen kegyelem elnyerésére csak az ember hite. (488. l.) Persze, vannak olyan kegyelmi ajándékok is, melyeket isten még a hit előtt ajándékoz nekünk. Ilyenek az ember élete, szellemi-erkölcsi arravalósága stb. De ezek az előljáró kegyelem tényei. Már az istenfiúság kegyelmét isten csak az istenfiúság üdve után való törekvés feltétele alatt adja meg az embernek. Az üdv erkölcsi jelleme azt hozza magával, hogy elnyerésénél az ember kezdettől fogva személyisége legbensőbb lényével cselekvőleg részt vegyen s ez a hit által történik. (489. l.)

A hit csak a kegyelem, az isteni kegyelem részvételével jöhet létre. Hiszen már az is isten kegyelmének műve, hogy Jézus hirdette az evangéliomot. Aztán az egyes ember sorsa, mely Krisztus evangéliomával összehozza, szintén az (494. l.). És végül isten kegyelmének ténye az is, ha az evangéliom valakire nézve meghívássá, a hitre való felszólítássá lesz. (495. l.) Ezen meghívásra az ember a hittel felel. Már most ha el akarjuk dönteni, mily szerepe van az isten kegyelmének hitünk keletkezésénél, fontos az a kérdés, vajjon az embernek ezt a hitben álló reakcióját az evangéliom prédikálására szintén isten kegyelme mivelé-e vagy sem.

Wendt elveti Luther nézetét, mely szerint a természetes embernek a jóra való teljes képtelensége miatt a hit egészen isten kegyelmének ajándéka. (496. l.) De ezen reformatori felfogás igazságát ő is meg akarja őrizni, anélkül, hogy aggályos következményeit is magáévá tenné. Ezt pedig úgy akarja elérni, hogy disztingvál, azaz a hit fogalmában megkülönbözteti az értelmi és az akarati mozzanatot és mind-egyiknek más-más vonatkozást ad az isteni kegyelem hatásaihoz. Az előbbi alatt érti Wendt a határozott meggyőződést az üdv valóságáról és elérhetőségéről, amely vallásos intuícióban, a vallásos belátásnak mintegy pillanatnyi felvillaná-

sában (l. 274. skk. l.) keletkezik. Innen származik aztán az a tudat, hogy hitünket ajándékba kaptuk. (497. l.) Ezen megvilágosítás azonban még nem a teljes hit, hanem a hit akarati mozzanatának, a bizalomnak csak feltétele. Hogy a hit teljes legyen, hozzá kell még járulnia az engedelmesség aktusának, melyben az ember akarata az üdvre való fel-szólításnak enged. (498. l.) A hitnek ezen akaratbeli mozzanata azonban már nem oly értelemben köszönhető isten kegyelmének, mint az ismeretbeli mozzanat. Azért itt az ember szabadsága is már nagy szerepet játszik. Persze sokszor ez fel sem tűnik, pl. oly esetben, mikor az elhatározás nem sok áldozatunkba kerül. De a hol a hit nehézségekkel küzd, ott az akarát szerepe a hit keletkezésénél és fentartásánál döntő jelentőségű. (499. l.) Az ember ugyanis megteheti, hogy magát a hitre elhatározza és ezen elhatározását fenn is tart-hatja. De lehetséges az is, hogy a magasabb javak után nem törekszik, ez azonban már az ő vétke és nem róható fel istennek vagy a viszonyoknak. (500. l.)

Wendt azonban a hitnek akarati részét is visszavezeti isten kegyelmére. „Kegyes emberek joggal megbotránkoznak azon, ha az ember szabadságát ellentétbe helyezik az isten kegyelmével vagy synergistikus módon melléje állítják. A szabadság maga is isten kegyelmének ajándéka.“ A valódi keresztyén ember a hitre való képességét teljesen isten kegyelmére vezeti vissza, de nem úgy, hogy a hithez való szabad elhatározását tagadja, hanem úgy, hogy a felelősségét indokoló szabadságáért istennek hálát mond. (501. l.)

A helyes evangéliumi felfogás a keresztyén ember új életében pszichologiailag feltételezett és a szabad akarát el-határozásától függő életfolyamatot lát, amelyet azonban egyuttal isten kegyelme ajándékának is elismer. (528. l.) Miként a szabadság isten kegyelmi ajándéka, úgy kell abban is isten kegyelmét látni, hogy a jóhoz való akarát erkölcsi jellemmé szilárdul. Az isteni kegyelem hatásai nem járnak önállóan a keresztyén ember erkölcsi öntevékenysége mellett és nem folynak olyan különös befolyásokból, melyek még a pszichologiailag érthető s az ő öntevékenységére ható befolyá-sokon kívül léteznének. Nem állanak azok semmi másban, mint az ember öntevékenységéhez való képességben. (529. l.)

Wendt tehát elismeri a vallásos tapasztalat tényeit, a kegyelmet és a szabadságot és az ember öntudatában való együttes jelenlétüket úgy akarja megmagyarázni, hogy a hitet megfelelő és egyik részének előidézését a kegyelemnek, a másikat pedig az akarátnak tulajdonítja. Ez természetesen ilyen alakban a leghatározottabb synergizmus és a keresztyén hittal meg nem egyezik, mert az tud úgy az értelemnek mint az akarátnak teljes romlottságáról és így mindkettőnek

megújítását egyedül az isteni kegyelemnek tulajdonítja, az egész hitet isten kegyelme művének mondja. Hozzájárul még ehhez az, hogy a hit értelmi mozzanatának a kegyelemre való visszavezetése is kifogás alá esik. Mert Wendt nem gondoskodott elmélete előadásában eléggé azon felfogás kizárásáról, hogy ezen egész visszavezetés csak kegyes öncsalódás, melyet az intuitiónak hirtelen való bekövetkezése okoz. Ezen esetben Wendt elméletében tisztára csak a lelki jelenségek, a természetes tapasztalás körében maradnánk. És Wendt elmélete nem volna egyéb, mint egyszerű kísérlet arra, hogy kérdésünkre a természetfeletti hatások figyelembevétele nélkül, pusztán csak a hit ama két mozzanatának megkülönböztetése által feleljen, ami Ritschl theológiájának amaz elvéhez, hogy az istennek az emberre gyakorolt hatásait csak a megfelelő vallási és erkölcsi aktusokban mutassuk fel, igen jól illenék. Természetes azonban, hogy akkor Wendt állásfoglalásában teljes pelagianismusra volna kilátásunk.

Hogy Wendtnek felezési elmélete a keresztyén hit itélőszéke előtt meg nem állhat, maga is érezhette, mert végelemzésben ő is a hitnek úgy értelmi mint akaratni mozzanatát a kegyelemre vezeti vissza. Csakhogy ennél a míveletnél megint a liberális theologia nyomdokaira téved akkor, amikor a keresztyén ember megtérésében egészen természetes folyamatot lát, a melyet egyúttal a kegyelem ajándékának is kíván tekinteni. Így aztán nem csodálatos, ha a kegyelem hatásai sem állanak másban, mint azon képességben, hogy erkölcsileg öntevékenyek lehetünk. Szóval itt is megvan a keresztyén ember vallásos életének és a természetes ember erkölcsi életének azonosítása, a kegyelem és a természet közti különbség megszüntetése.

Látjuk tehát, hogy Wendt állásfoglalását kérdésünkben joggal lehet a Ritschl-féle pozíció és a liberalismus összekötésének nevezni. Az ő theológiája tényleg átmenetet alkot Ritschl iskolájából a liberális theológiához.

Innen aztán csak egy lépés van még az u. n. *vallástörténeti irányhoz*, amelyben az elnyomott liberalismus éled fel megint egész erejében. Csakhogy mivel ezen irány képviselői a rendszeres theológiában — élükön maga *Troeltsch Ernő* (1865—) — nem adtak eddig programmokon kívül egyebet, s nevezetesen kérdésünkben állást nem foglaltak, azért velük e helyen nem foglalkozhatunk.

9. Kirn Otto. (1857—)

Kirn lipcsei tanár, a ritschlianismus és a positiv theologia között igyekszik összekötő kapcsot létesíteni, mint Wendt a liberalismus felé keresi az összeköttetést. A rendszeres

theologia körébe vágó kisebb munkái után említést érdemel különösen két vezérfonala: „Grundriss der ev. Dogmatik“ 1905. és „Grundriss der theologischen Ethik“ 1906, melyek közül az első 1907-ben már a 2. kiadást megérte. Ennek előszavában hangsúlyozza Kirn, hogy könyvével azt a célt is szeretné szolgálni, hogy a kezdő theologusok az egyház hitében lévő kincseknek megint örülni és róluk bizonyosságot nyerni tudnának. Szóval theológiájának megvannak pozitív tendenciái. És erről maga a dogmatika is sok helyütt ékes bizonytságot tesz. De másrésről bizonyos, hogy Ritschl befolyása is igen sok fontos ponton észrevehető. (Kirn theológiájának e kétféle alkotó elemeit kimutattam dogmatikája 2. kiadásáról írt ismertetésemben a Theol. Litbl. 1908. évf. 5. számában 54-57. l.)

Isten a megváltást minden embernek szánta (110. l.) De miután ezen szándéka nem minden emberben valósul meg, az a kérdés, mi e két különböző eredménynek az oka? Tán az isten kiválasztása vagy az emberek önelhatározása? Egyeseknek örök és feltétlen kiválasztásáról és elvetéséről nem lehet szó és a praedestináción csak istennek arra nézve való örök határozatát lehet érteni, hogy mindazokat üdvben részesíti, akik a Jézus Krisztusban hinni fognak. Elvetni csak azokat fogja, akik maguk zárják ki magukat az üdvből. Ámde a praedestinációnak vallási gyökere van és ez azon hitbéli tapasztalat, hogy a hit nem az embernek érdeme, hanem az istennek műve, míg a hitetlenség az ember vétke. Ezen ellenmondás kiegyenlítése csak úgy sikerül, ha a hit ébresztését isten hatásos meghívására vezetjük vissza, míg az ember szabadságának csak annyit tartunk fenn, hogy azt, amit isten felébresztett benne, megtarthatja vagy pedig elvetheti. (111. l.) És ebben rejlik felelősségünknek súlya, hogy istennek személyes életünkbe nyúló hatását utasítjuk vissza, ha a hitet megtagadjuk.

Többet ennél Kirn dogmatikájában kérdésünkre vonatkozólag nem találunk. Legfelebb azt említhetjük még meg, hogy az isten kegyelme monergismusának feltételét, a természetes ember képtelenségét az igazi jóra, határozottan állítja anélkül azonban, hogy a relativ erkölcsiséget tagadná. (77. l.) És ha hittudatunk két alaptényének dogmatikai közvetítése nála tán nem eléggé beható, nem szabad elfelejtenünk, hogy dogmatikája csak vezérfonál; ámbár az sincs kizárva, hogy a Ritschl-féle theologia elvei is éreztetik ezen hiányban csendes befolyásukat. Csakhogy Kirn ezt ki nem jelenti s így állásfoglalásában a pozitív theologia hatását is fel lehet ismerni. Legközelebb áll e tekintetben Reischlhez és Schultzhhoz.

Kirnhez hasonló álláspontot foglal el, vagyis Ritschl

elvének az egyház hitével való összekötését megpróbálja *Kaftan Tivadar* (1847—) a kiell generalis superintendens is, aki a „moderne Theologie des alten Glaubens“ jelszót adta ki, amely azonban a Seeberg-féle „moderne positive Theologie“-val össze nem tévesztendő. (L. erre nézve Kaftan és Grützmacher polemiáját az Allg. ev. luth. Kztg. 1905. évf. 44., 46., 47. és az 1906. évf. 10. s 12. számában.) De mivel Kaftan T. tudtommal kérdésünkben nem nyilatkozott, vele sem foglalkozhatunk itt közelebbről.

Ritschlnek és tanítványai közül Herrmannak, Kaftannak és Häringnek állásfoglalása kérdésünkben lényegileg meg-egyezik abban, hogy a felelet elől egészben vagy részben kitérnek. Ritschl ismeretelméletével és módszerével, nevezett tanítványai pedig avval indokolják ezen eljárásukat, hogy szerintük már a kérdés maga helytelen, mert azon alapszik, hogy a természeti erők törvényeit a szellemi életre átviszi, pedig ezt tennünk nem szabad. Azért elvetik magát a helytelen kérdést és így az érdemi felelet adása alól felszabadúlnak. Világos, hogy hitünk, melynek lényeges tényállása megérttetéséről van szó, és értelmünk, mely a felelet megtagadásával ki nem elégíthető, ebbe bele nem nyugodhatnak. Mindkettő továbbra is sürgeti kérdésünkre a feleletet. Épen azért nem véletlen dolog, hogy magában Ritschl iskolájában is akadtak theologusok, akik a mester álláspontját nem tették magukévá, hanem rajta felül emelkedni törekedtek. Nitzsch közvetítő és liberális theologiai reminiscenciái és Wendt sajátos, de szintén nem elégséges kísérlete mellett úgy Schultz és Reischle, mint Kirn felfogása egészen határozottan a keresztyén hittudat tényeinek kellő méltatására és megérttetésére törekszik és így önként is tovább utal olyan állásfoglalásra, amelyben ez lehetőleg teljesen és bizonyos elv szerint történik, t. i. a positiv theologianak kérdésünkben elfoglalt álláspontjára.

V.

Ötödik fejezet: A positiv theologia.

Már a bevezetésben láttuk, hogy a positiv theologia hívei nem alkotnak egységes tábort. A positiv theologiai irány különböző árnyalatú csoportok összetétele. Gyökerét, forrását épúgy, mint a közvetítő theológiáét, főleg a 19. század elején támadt vallásos újraébredésben kell keresni. Igaz, hogy voltak egyes pietista körök, főleg Württembergben a *biblicismus* hívei, akik a régi bibliai keresztyénséget a *rationalismus* idejében is megőrizték és a 19. századba áthozták. A *biblicismus iránya* azután a 19. században is megmaradt és az egyik árnyalatot alkotta a positiv theo-

logia kebelében. Azután visszatérést jelentett az egyház hitéhez a *supranaturalismus* is, azonban hívei felelőten megálltak. Ez kitűnik kérdésünkben való állásfoglalásukból is, mely mindnyájuknál (Döderlein, Reinhard, Stäudlin, Knapp) a semipelagianismus vagy a synergismus volt. (Luthardt i. m. 556 skk. l.) Azért a pozitív theologiai irány mégis csak a megváltozott időnek, a vallásos újraébredésnek köszönhet legtöbbet. Megint hangoztatták a multat és annak szükségét, hogy vele megint fel kell venni az összeköttetés elszakadt fonalát. Első sorban megint vissza akartak térni az egyház régi tanítóihoz, dogmatikusaihoz. Az új időnek egyik élénk törekvése tehát azoknak felelevenítésére, az u. n. repriminációra irányult. A *repriminálók* csoportja azért a pozitív theologianak egy jelentékeny része. Külön hely illeti azután a pozitív theologian belül azon theologusokat, akik legnagyobb részt az erlangeni egyetem tanárai lévén az u. n. *erlangeni iskolát* alkotják. Ez iskola tagjai (valamint a repriminálók is) már határozott konfessionális lutheránus álláspontot képviselnek. Mellettük találkozunk azonban olyan theologusokkal is, akik a pozitív keresztyén hitgazságokhoz való ragaszkodást a ref. egyház álláspontjához való hűséggel kapcsolják össze s emiatt a pozitív theologia körén belül külön hely illeti a *református konfessionális irányt* is. Végül külön fejezetben tárgyaljuk, bár kérdésünkben elfoglalt állás-pontja nem kívánna, az u. n. *modern pozitív theologiat*. E szerint tehát a pozitív theologianak kérdésünkben elfoglalt álláspontját a következő csoportok szerint fogjuk ismertetni: szólunk a) a repriminálókról, b) a biblicismusról, c) az erlangeni iskoláról, és d) a ref. konfessionális irányról, míg a modernpozitív theologiaról a 6. fejezetben lesz szó.

a) A repriminálók csoportja.

Ide különösen a 19. század elején élő theologusok sorából lehet többet számítani, mint Hengstenberget, Rudelbachot és azután különösen azért is, mivel a reprimináció elveit épen kérdésünkkel kapcsolatban kezdte hangoztatni, Sartorius K.-t. Az egyház hitéhez való visszafordulás a vallásos újraébredéssel kapcsolatban ugyan már korábban kezdődött. Harms Klausz már a reformáció 300-ik évfordulóján (1817-ben) felrázta 95 tételével a kedélyeket. Két évvel utóbb megjelent Schleiermacher híres értekezése a kiválasztásról, majd 1821-ben Bockshammer, Marheineke és főleg Sartorius iratai, melyek kérdésünket tárgyalják. Az utóbbi egyuttal Schleiermacher említett értekezése ellen is irányult. Ebben az iratban Sartorius, mintegy programszerűleg kifejezésre juttatja az új irány törekvéseit, a luth. egyház tanának megvédését és

megújítását. (L. ezeknek állásfoglalására nézve Luthardt i. m. 358. 370. s 377 sk. l.)

A század 2. felében élő u. n. reprintináló theologusok közt első helyen Philippi F. A. tűnik ki. Vele foglalkozunk legelőször.

1. Philippi Fr. Adolf (1809—1882.)¹⁾

Philippi hosszas küzdelmek után otthagyta zsidó vallását és lipcei egyetemi hallgató korában felvette a keresztséget. (1829.) Azután theologussá, majd Dorpatban végül Rostockban egyetemi tanár lett. Már Dorpatban azoknak élén állott, akik mint a vallási újraébredés hírnökei előmozdították a racionalismustól a positiv egyházi hithez való fordulást. Amily nehéz küzdelmek árán jutott birtokába a keresztyén igazság ismeretének, a luth. egyház tanáról való meggyőződésnek, ép oly féltékenyen őrködött ezután ennek tisztasága felett (Baumgarten M. és Hofmannal szemben) és oly hűséggel igyekezett ezt „Kirchliche Glaubenslehre“ 1854 skk. c. 6 kötetes dogmatikájában kifejteni meg úgy régebbi mint újabb támadóival szemben megvédeni. Philippi tehát híven igyekszik e művében a régi luth. dogmatikát reprodukálni, de ezt épen nem teszi szolgálai, hanem önálló meggyőző módon.

Dogmatikája 4. kötetében előbb a kiválasztásról szól és vele kapcsolatban fejtegeti kérdésünket is. Hangsúlyozza az isten megváltó szeretetének általános voltát, mely szerint az egész emberi nemet akarta az önmagával való közösségbe visszavezetni. (2. kiad. 4. l.) Csakhogy ezt nem mechanikus módon, hanem az ember eredeti szabadságának helyreállítása útján akarta megvalósítani. (8. l.) Üdvünk tehát istentől ered. Ő közli velünk a kegyelmi erőket, melyek az új élethez szükségesek, úgyhogy az istennel való közösség bennünk történő subjektív megvalósulása is csak azon erőnek műve, melyet isten kegyelemből adott nekünk és semmi szín alatt emberi érdem vagy emberi cselekedet nem lehet. (9. l.) Másrésztől azonban elkarhozásunknak mi magunk vagyunk az okai. Hiszen nem minden ember fogadja el isten kegyelmét, mert vannak, akik elutasítják azt s így elvesznek. Vagyis az általános isteni üdvhatározat csak részlegesen valósul meg. Ezen tényállás megértésére Philippi aztán kifejti tanát a praedestinációról, amelyről mondhatni, hogy vele egyrészt valóban megóvja az isteni kegyelem monergismusát: csak istené az érdem és a dicsőség, ha üdvözülünk; de másrészt elkerüli az abszolút praedestinációt és megőrzi az ember szabadságát és felelősségét elkarhozásáért. Persze,

¹⁾ Luthardt i. m. 386. sk. l. Bensow i. m. 58. l. és Herzogféle reálen-cyklopaedia 3. kiadás 15. köt. 316—319. l. (Philippi Ferd.)

most azután felmerül a mi kérdésünk, mikép értjük meg ezt a dolgot közelebbről, nevezetesen az ember lelkében végbemenő folyamatokból.

Philippi a formula concordiae tanításával kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a természetes emberben megvan még az istenismeret és lelkiismeret. Csakhogy a bűn szolgálatában annak szavát magában többé—kevésbé elhallgattathatja, az istenismeretet pedig kiolthatja vagy végre megelégedhetik természetes erkölcsi állapotával. Mindkét esetben el fogja utasítani a kijelentést és készakarva nem fog élni a kegyelem eszközeivel. Így aztán önhibájából nem lesz része a megváltás kegyelmében. De lehetséges az is, hogy az ember az igazság keresése közben belátja saját erejének és bölcsességének elégtelenségét és hajlandó — ha alkalma nyílik arra, hogy isten igéjét meghallgatja. A kegyelmi eszközök ezen igénybe vételére még a természetes ember is képes, mert az a benne még lehetséges justitia civilis hatáskörébe esik. Csakhogy az isten igéje eleven ható isteni erő. Hatása alól senki ki nem vonhatja magát, aki hatáskörébe kerül. Első benyomásai az emberre elkerülhetetlenek és velük már meg is kezdődik az ember akaratának felszabadítása. De isten igéjének ezen első benyomásai bár elkerülhetetlenek, de nem ellenállhatatlanok. Az ember a régi akarat erejében le is gyűrheti és ki is ölheti az új akaratnak istenadta csíráját és így az ő emberrel mintegy születésében elfojthatja az ujat. (73. l.) Tehát isten kegyelme ezen kezdő hatásának megvetésével épügy elveszhet az ember önhibájából, mint a kegyelmi eszközök használatának elutasítása miatt. A kegyelem által felszabadított akarat ezután tovább küzd mind teljesebb felszabadulásáért. És erre a kegyelem erejében most már képes is (73. l.), mert a kegyelem mindig újabb segítségben részíti és így a tökéletesség célja felé vezet. Ilyen módon az újjászületés és a megtérés nem egy pillanat műve, hanem huzamosabb processusban folyik le.

A synergismust az egyház olyan értelemben vetette el, hogy a természetes ember szabad akarata az újjászületésben és a megtérésben nem hathat együtt az isten kegyelmével. De nem érti ez alatt a szabad akarat hozzájárulását a kegyelmi eszközök igénybevételéhez még az isteni kegyelem hatása előtt. Ilyen értelemben Philippi is képviseli a synergismust. De tanít ő még synergismust úgy a megtérés közben, mint a megtérés után is oly értelemben, hogy az embernek a kegyelem által már felszabadított akarata (de nem a természetes ember szabad akarata) az isten kegyelmével együtt működik. Ha a megtérés közben az ember részéről történik cooperáció, úgy az csak az isteni operáció hatása alatt lehetséges. A kezdeményezés az isteni kegyelemtől

indul ki, az ember részén eleinte csak passivitás észlelhető az isteni aktivitással szemben és csak erre következik az emberi aktivitás, mint az istennek hatása. Ezen igazi synergismussal elkerüli Philippi az absolut praedestinációt a nélkül, hogy az isteni kegyelem monergismusát csorbítaná. Mert természetes akaratunk tényleg nem járul hozzá megtérésünkhöz semmivel sem (sem a megtérés elején sem közben); azért azt egyedül isten kegyelmének köszönjük. Isten kegyelméé a kezdeményezés és később az erő megadásának szerepe is. De e mellett az ember akaratának is van szerepe. a kegyelem kezdeményezésének és későbbi hatásainak is ellenszegülhet; azután mint felszabadított akarat együtt is hathat az isten kegyelmével. Ezért az ellenszegülés következményének, az elkárhozásnak oka maga az ember és a kegyelem hatásai az ő akarata hozzájárulásával érlelődnek erkölcsi cselekedetekké. Csakhogy ezek nem lehetnek érdemszerzők, a kegyelem monergismusát csorbítók, mert teljesen a kegyelem adományozta akaratnak művei. Szóval megérthető most már, mikép lehetséges az, hogy úgy a megváltottság mint az egyéni felelősség tudata ugyanazon egy személy öntudatában helyet foglalhat.

3. Vilmar Ágost Fr. K. (1800—1868) ¹

Vilmar akarata ellenére lett a marburgi egyetem tanára. Annál nagyobb volt azután hatása hallgatóira, úgyhogy a hesszeni egyházban sok hálás tanítványa van még ma is. Theológiája a tények theológiája, amint beköszöntő beszédében. („Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik“ 1856) ő maga nevezte. Halála után megjelent előadásai nyomán etikája (Theologische Moral 1871). és dogmatikája (1874.)

Kérdésünket dogmatikája 1. kötetében érinti ott, ahol a bűn következményei közt a szabadság elvesztéséről szól. Természetesen ő is állítja az embernek a valóban jóra való képtelenségét s azt, hogy a bűn rabságában van. Azért azonban az ember nem lett pusztá természeti lényé, amelyre az isten csak a természet törvényeivel hat, mert önelhatározása még mindig van. (379 l.) Vilmar szerint azonban a szabadság, a mellyel az ember a különböző célok közt választhat, nem előnye az embernek, legfeljebb csak a természettel szemben; egyébként pedig bűnének következménye. Ha nem esett volna bűnbe, akkor nem kellene választania, mert az ösztön biztonságával határozná el magát. (380. l.)

A bűnös ember akaratának a jóra való képességét

¹. L. Herzogféle relencyklopaedia 3. kiadás 20. köt. 649—661 l. (Haussleiter)

azonban nem szabad annyira tagadni, hogy az isteni hatás ellen való ellenállóképességét vagy a receptivitást tagadjuk. Sőt isten helyreállíthatja ismét az ember akaratának realis szabadságát is, ha csak formális szabadságával ebben meg nem akadályozza. De ez akkor természetesen isten műve lesz, melyben az embernek semmi része nincsen. (385. l.)

Szóval Vilmar szerint is istennek kell az ember bűnös akaratát felszabadítania, hogy a kegyelem befogadására alkalmas legyen. De hogy mikép történik ez közelebbről, hogy lélektanilag megérthessük, annak magyarázatát Vilmarnál nem lehet megtalálni.

Dr. Daxer György.

Hányszor volt Jézus Jeruzsálemben ?

Ezt a kérdést a legtöbb ember egészen fölöslegesnek és hiábavalónak ítélheti, mert köztudomásszerűnek tartja, hogy *utoljára* virágvasárnap ment a Mester hazája fővárosába s ez az „*utoljára*“ szó azt foglalja magában, hogy *előbb már* bizonyára volt, ha többször nem, hát legalább egyszer-kétszer.

Én magam is ezek közé a legtöbb embertársaim közé, tartozom; de nyilván s őszintén kimondom, hogy ide tartozásomban régi idő óta háborgat valami kételyszerű dolog s e sorokban a címbe írt kérdésre adandó felelettemmel épen e kételyszerűséget akarom megszüntetni, hogy többé ne háborgasson.

Elmondom a kétely előállításának történetét.

Még 1896—97 táján történt, hogy egy konfirmációi kátét kellett megbírálnom. A káté 12 ik kiadásában szó volt a Jézus életének főbb mozzanatairól s a virágvasárnapi út így volt megnevezve: „*jeruzsálemi út*“. A bírálatban megjegyeztem, hogy a kifejezés így helyesbítendő: „*utolsó jeruzsálemi útja Jézusnak*.“ Hogy az ismeretlen szerző elfogadta-e nem-e az észrevételt, nem tudom, mert a munka nem jelent meg nyomtatásban. — De a kérdést egy alkalommal előhoztam nagynevű s nagytudományú tanáromnak s akkor tisztársunknak, *Nagy Gusztávnak*, kérdezvén: helyes volt-e a káté-író kifejezése, illetőleg: *valóban csak virágvasárnap volt-e Jézus Jeruzsálemben s így helytelen-e a megszkott kifejezés: utolsó útja Jézusnak Jeruzsálembé virágvasárnap volt?*

S a kérdésre a válasz ez volt: *valóban csak virágvasárnap volt Jézus Jeruzsálemben* s így a közönséges kifejezés helytelen, a Káté-író írása pedig helyes.

A válasz meglepett, mert nyilvánvaló történeti igazság, hogy Jézus 12-éves korában ott volt Jeruzsálemben, a mikor a „doktorok között ült vala“, — arról nem is szólván, hogy az édes anya tisztulásának napjai letelése után is volt, mint kisdéd gyermek, Jeruzsálemben. — De meglepett a válasz azért is, mert az is történeti igazság, hogy Jézus gyakran járt a főváros környékén s így lehetetlen, hogy be ne tért volna abba!...

Természetesen a dolgot nem lehet másként tisztázni, a kételyt elűzni, a valóságot megállapítani, mint a evangyéliumi tudósítások egybevetése által. S ha ezzel sikerül az igazságot kétségbe vonhatatlanul fölmutatni: a kérdésre a választ megnyertük, amely egyszersmind megnyugtatót is eredményez, a mi szintén jelent valamit.

Lássuk azért az adatokat!

* * *

Az első helyen álló evangyéliumi tudósításban, a *Máté* szerinti evangyéliomban a következő helyek szólnak Jézus útjáról *Jeruzsálemet* illetőleg:

1. 20₁₇: „Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, παρέλαβε τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν ἐν τῇ ὁδῷ, vagyis: „és felmenvén Jézus *Jeruzsálembe*, magához vette a 12 tanítványt, csakis őket, az úton.“

2. 21₁₀: Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα . . . vagyis: „és bemenvén ὁ (Jézus) *Jeruzsálembe*.“

3. 21₁₇: ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως εἰς Βηθαθαϊαν, azaz: „Kiméne a városból (*Jeruzsálemből*) Bethániába. . . .“

4. 21₁₈: Πρωίως δὲ ἐπαναγῶν εἰς τὴν πόλιν — azaz „reggel pedig betérvén a városba (*Jeruzsálembe*. . .) . . .“

A *Márk* szerinti való evangyéliom adatai a következők:

1. 11₁₁: „εἰσελθὼν εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς“ . . . vagyis: bement Jézus *Jeruzsálembe*.

2. 11₁₅: „Ἐρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα azaz:“ menének *Jeruzsálembe* (s Jézus bement a templomba).

3. 11₂₇: „Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα“ — és ismét menének *Jeruzsálembe* (és Jézus széjjel járt a templomban) . . .

4. 14₃: szerint Jézus Bethániában volt s a 13. vers szerint mondá a két tanítványnak; menjetek el a városba (*Jeruzsálembe!*) s egy ember jő előtökbe s (15. vers) ὁ mutat nektek . . . vacsoráló házat, a hová (17. vers) mikor estve volna, elméne a 12 tanítványnyal.

A *Lukács* szerinti evangyéliomban a következő adatokat találjuk:

1. 2₂₂: felvivék a kis gyermeket *Jeruzsálembe*, hogy az Urnak bemutatassák őt,— vagy a mint az eredeti szöveg írja: „ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραστήσαι τῷ κυρίῳ.“

2. 2₄₃: „elmarada a gyermek Jézus *Jeruzsálemben*“.

3. 13₂₂: „általment (Jézus) minden városon és falun, tanítván és *Jeruzsálembe* menvén, (a hol ugyanazon napon) jövének hozzá némelyek — 31. vers! — a farizeusok közül, a kik ezt mondják: eredj ki és menj el innét, mert Herodes meg akar téged ölni.

4. 13₃₃₋₃₅: versek: szükséges nekem, hogy úton járjak ma is, holnap is és azután is, mert nem lehetséges,

hogy a proféta Jeruzsálemen kívül vesszen el. Jeruzsálem, Jeruzsálem! Ki megölnöd a profétákat és megkövezed azokat, a kik hozzád bocsátottak: mennyiszer akartam egybegyűjteni a te magzataidat, miképen a tyúk az ő flacskáit az ő szárnyai alá és nem akarátok: imé hagyattatik a ti házatok pusztán s bizony mondom pedig néktek, nem láttok engemet míg nem eljön az idő, a mikor ezt mondjátok: áldott a ki jött az Úrnak nevében! Vagy a mint az eredeti szöveg van: „Πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὐριον καὶ τῆ ἐχομένη πορεύεσθαι ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ. Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας, καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀποσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξει τὰ τένα σου, ὃν τρόπον ὄρνις τὴν εἰσὶν ὑποσσάειν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησάτε; ἰδοὺ, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ἐμῶν ἔργων. Ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ με ἴδητε ἕως ἄν ἴξῃ ὅτε εἴπητε, Ἐὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“.

5. 17₁₁: „mikor menne Jeruzsálembe . . .“ (által megyen Samaria és Galilea között).

6. 18₃₁: „magához vevén Jézus a 12 tanítványt, mondá: imé felmegyünk Jeruzsálembe. . .“

7. 19₁₁: (Jerikóból Jeruzsálem felé menve) az úton mentében monda példabeszédet, mivelhogy közel volna Jeruzsálemhez.

8. 19₃₅₋₄₈ a virágvasárnapi út.

A János szerint való evangyéliom adatai ezek:

1. 2₁₃₋₁₄: „az első csodatétel után Kapernaumba ment Jézus, de ott „nem sok napig“ volt, mert közel vala a zsidóknak húsvétjok. Felméne azért Jézus Jeruzsálembe és találá a templomban. . .

2. 3₁₋₂₁ jeruzsálemi időzésről szól a Nikodémussal való viszonyt illetőleg.

3. 3₂₂: „azután méne Jézus és az ő tanítványai Judeának földére.

4. 5₁: a Kapernaumi királyi főember fiának meggyógyítása után 4₄₆₋₅₄. „felméne Jézus Jeruzsálembe“ . . . A Bethesda tavának története . . . templomban létele Jézusnak (14. vers).

5. 6₁: a jeruzsálemi időzés és tanítások „után méne Jézus Galileának Tiberias tengerén túl“.

6. 7₁₀: Jézus is felméne az ünnepre, de nem nyilván, hanem titkon.

7. 7₁₄: mikor az ünnepnek fele elmúlt: felméne Jézus a templomba és tanit vala.

8. 8₁₋₂: Jézus elméne az Olajfák hegyére és jó reggel ismét jelen vala a templomban. . .

9. 10₂₂₋₂₃: „Ἐγενετο δὲ τὰ ἐγκαίμια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, καὶ χειμῶν ἦν, καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ

τοῦ Σολομῶντος“ — vagyis: „lőn Jeruzsálemben egyházi szentelésnek ünnepe^{1.)}) és től vala, Jézus pedig jár vala a templomban, a Salamon tornácában“. (A 40. vers szerint aztán: elméne a Jordánon túl, a helyre, a hol János kereszttel vala először és ott monda). . .

10. 12₁₂₋₁₃: virágvasárnapi út.

Ezek azok az evangyéliomi helyek, a melyek Jézusnak Jeruzsálemben meneteléről, jeruzsálemi tartózkodásáról szólnak. Most vegyük bírálat alá s állapítsuk meg; *a virágvasárnapi út egyszerűen csak út-e Jeruzsálemben, vagy pedig utolsó út-e a fővárosba?* Vagyis: volt-e hát Jézus virágvasárnap előtt is Jeruzsálemben s akkor valóban utoljára ment-e oda?

* * *

Első tekintetre is megállapíthatjuk, hogy az evangyélis-ták tudósításaiban nincs meg az az összhang, a melyet talán kívánatosnak és szükségesnek tartanánk. A Máté és Márk tudósítása egészen szűkszavú, csak épen, hogy ad valamit; ellenben a Lukácsé és a Jánosé versenyez egymással, sőt a János tudósítása nyilván azt a benyomást kelti, hogy János életének, tanítói működésének számbavehető részét épen Jeruzsálemben töltötte.

Az e tekintetben mutatkozó eltérés igen könnyen megmagyarázható abból az egészen közönséges felfogásból is, a mely a két első evangyéliomi tudósítást úgy veszi, hogy azok inkább a tudósításokat adják, ellenben a Lukács szerinti már a külső körülményeket is számbaveszi, a IV-ik evangyéliom pedig szerencsés kézzel igyekszik összehozni a tanításokat és a külső eseményeket, mert úgy van meggyőződve, hogy a kettőnek egyesítése, szoros összefűzése magát a lényegi igazságot emeli, növeli és erősíti.

Igy fogván már fel a tudósítások jelentőségét, egyáltalán nem így kell venni a Máté és Márk adatait, mintha azok egyenesen a mellett szólnának: Jézus virágvasárnap először és utoljára volt Jeruzsálemben, annyival inkább nem, mert az meg mindkét evangyélis-tánál adat, hogy a virágvasárnapi jeruzsálemi út után kiment Jézus Bethániába, a mely 16 futamatnyira volt Jeruzsálemtől s Bethániából vissza

^{1.)} Az *ἐγκαίρια* szót Károli Gáspár „*egyházi szentelés*“ ünnepének fordítja. Maga a szó *szentelést, felavatást* jelent, származtatva az „*εἶναι*“ és „*καίριος*“ két szóból, a melyet aztán némelyek a latin: „*renovationes*“ vagy „*dedicationes*“ szóval adtak vissza. A héber szó, amely megfelel ennek, a חגגה s november 25-ikén szokták ünnepelni, s miért ezt Leusden: „*Clavis Graeca*“ c. könyvének 266-ik lapján olvashatni. (Ultrajecti 1672.). A ma is ismert „*Kanuká*“ zsidóünnep volna ez, emlékezés a jeruzsálemi templom lerombolására s az *égre talált tüzre!* . . .

ment Jeruzsálembé. Ez is legalább annyit igazol, hogy Jézus nem egyszer, hanem kétszer volt Jeruzsálemben.

Különben a Máté és Márk egyesítve e ponton azt jelenti, hogy mindkettő arra helyez súlyt: a virágvasárnapi úttal dől el az a fanatikus támadás, a melylyel az ellenfelek Jézust már előbb is illették, — a diadalmas bevonulás után többé nem várhattak: eljött az idő, hogy az embernek fiát csúfos halállal veszítsék el.

A Lukács és János tudósításainak igazsága abban foglalható össze, hogy Jézus többször is megfordult Jeruzsálemben s a virágvasárnapi út valóban *az utolsó volt* oda, a melynek alkalmából mindaz megtörtént Jézussal, a minék be kellett következnie.

Hogy lehetett-e s volt-e hát Jézus valóban máskor is, sőt többször is Jeruzsálemben? . . . olyan kérdés, a melynek első pontjára határozottan felelhetünk *igennel*. *A másodikra pedig, t. i. hogy valóban volt-e máskor is, sőt többször is:* a Lukács és János tudósításai nyomán szintén határozottan ezt feleljük: *volt*. *Volt* nemcsak azért, mert Lukács és János erre vonatkozólag adatokat szolgáltatnak, hanem azért is, mert egyáltalán nem lehet még csak elképzelni sem azt, hogy Jézus *kerülte* volna azt a helyet, a hol reá földi életének legnagyobb történeti mozzanatai várakoztak. S ha bár nem sokat tulajdoníthatunk annak, hogy Jézus *otthonosan* járt kelt Jeruzsálemben, mégis az a tény, hogy a tudósítások szerint otthon érezte magát a fővárosban, úgy forgolódott, mintha minden zege-zugát, kövét ismerte volna, arról tesz bizonyosságot, hogy Jézus Jeruzsálemben virágvasárnap előtt is volt már. Igaz, hogy magának Jézusnak van az a nyilatkozata: „nekem Jeruzsálembé kell mennem, sokat szenvedni a vénektől, a papi fejedelmektől és irástudóktól“ (Máté 16. r. 21. v.), de ez azt jelenti, hogy *útoljára* fel kell mennie Jeruzsálembé, a hol bekövetkeznek mindazok, a melyek megirattak a próféták által ő róla. Ha volt is már Jeruzsálemben, megfordult is már a fővárosban: mégis el kell oda mennie, mert *ott* kell végig szenvednie mindazt, a mi ehhez a földi élethez hozzá tartozik az ő szemléjében is.

Nem lehet azt még csak elgondolni sem, hogy Jézus az ő prófétái működésében mindenhol megfordult volna: csak épen azt a helyet nem akarta volna felkeresni, a hol ellenségei laktak. Az a nagy erkölcsi bátorság, a mellyel az igazságot keményen szemőkben mondotta ellenfeleinek, föltétlenül vesztett volna komolyságában és jelentőségében, ha csak a *vidéken* él vele, csak a kisebb városokban és a falvakban használja, de már Jeruzsálemtől irtózik s oda még csak belépni sem merészel. Sőt: épen ez az erkölcsi

legmagasabb fokú bátorság követelte azt, hogy megforduljon Jeruzsálemben is, be-benézzen oda is, érintkezzék ott is az ellenfelekkel, a kik nem is egyszer követeket küldözgettek hozzá. Ha volt bátorságuk az ellenfeleknek szóba állani Jézussal, ha mindjárt kísértés, törbe csalás szempontjából is: akkor kellett lenni bátorságának Jézusnak is, hogy felkeresse őket, hogy saját otthonukban mondja szemökbe mindazt, a mit máshol elmondott és hirdetett.

Es azt hiszem, hogy a János evangyéliomabeli tudósítások épen erről adnak bizonyosságot, erre szolgálnak közvetlenül ható erősségek gyanánt, a melyeknek igazságát el lehet, sőt el is kell fogadnunk annak a nagy erkölcsi jellemnek még tökéletesebb volta szempontjából, a ki egyetlen és örök.

Azért az adatok alapján meghatározhatjuk és ki is mondhatjuk: *Jézus volt Jeruzsálemben máskor is, többször is* s így a szóban forgó kérdésnél a helyes felelet ez: *virágvasárnapján utóljára ment Jézus Jeruzsálembé, nem érintve a virágvasárnapi utat a Bethániából való visszajövetel, a mely csupán azt jelenti, hogy fátalmát ott pihenhetett ki, hogy aztán a nagy hét eseményei ott folyjanak le a fővárosban.*

Dr. Tüdös István.

A revideált Biblia.

II.

A múlt alkalommal csak úgy taláломra kapkodtam ki az ÚT-ból pár helyet annak igazolására, hogy a fordítás most is gyarló és nem bizonyítja azt, hogy az eredeti szöveggel valóban összevetették; — most pedig vegyük elő az első evangéliumot s nyomon követve a szöveget, lássuk, sikerült-e *Máté evangéliumát* valóban átdolgozni?

Mindjárt az elején el kell döntenünk azt az elvi kérdést, szó szerint kell-e fordítanunk, vagy pedig helyesebb a frázist frázissal, a sajátos kifejezést azonos értelmű sajátos kifejezéssel fordítani? Azt hiszem, nem kell hosszas bizonyítás, hogy csakis ez az utóbbi eljárás a helyes, mert azt kell a fordítónak szem előtt tartania, mikép fejezte volna ki magát az író akkor, ha a mi nyelvünkön írta volna meg a munkáját? Ez alapon mindjárt az első mondatban hibát találunk. A fejezet latin címe ezt mondja: *Genealogia et generatio Christi*. Ez is mutatja, hogy a *βίβλος γενέσεως* nem lehet a címben *származás*, a szövegben pedig *nemzetségről való könyv*, hanem mindkét esetben csakis *családfa*.

Ebben a családfában az *ἐγέννησε* szó folyton ismétlődik mert a görögök ezt szokták használni. Igen de a magyar ember soha sem mondja azt, hogy pl. Kovács István nemzé Kovács Jánost, hanem mindig és mindenütt így szól: Kovács István fia Kovács János. Itt is így kell hát mondanunk: Ábrahám fia volt Izsák, Izsáké Jákob, Jákobé meg Júda és az ő testvérei.

A 18. vers mindenkép kényes és nehéz. Jó volna lehetőleg úgy fordítani, hogy ne fejezze ki olyan nagyon durván, amit kifejeznie kell. Másrészt meg fejezze ki világosan azt a gondolatot, amit az *ἐκ* kíván, amely nem azonosítható sem a *διὰ*, sem az *ἀπὸ* praepositiókkal. Aztán a magyar fordításban a Szentlélek szó nem állhat a legutolsó helyen, mert akkor az az értelme is lehet, hogy Máriát a Szentlélek megvizsgálta és úgy találta, hogy viselős. Különbben a Szentlélek szót a magyarban leghelyesebb egy szóba írni s nagy betűvel kezdeni, mert a Szentháromság harmadik személyéről lévén szó, a személynevek írásának a módja rá is vonatkozik. Ha azon-

ban nem ennek tekintjük, hanem általában szent léleknek, ellentétben a nem szent, hanem közönséges lélekkel, akkor két szóba kell írunk, de kis betűkkel, s nem nagy betűkkel mint a revideált biblia.

Ebben a versben azt akarja mondani a szerző, hogy Márián, mielőtt még összekerült volna a férjével, meglátszott a másállapot, de amit hordozott, az a Szentléleknek egy része volt. Hogy az őskeresztyén írónál sokszor megtaláljuk ennek világos kiemelését, azt a Theol. Szaklap IV. évfolyamában a Jézus születése című tanulmányomban példákkal bizonyítottam.

A *mielőtt egybekeltek* nem azt fejezi ki, amit szerző a *συνελθεῖν* szóval ki akar fejezni. Az egybekelésre a *γαμῆω* igét használja az ÚT. Ez a *συνελθεῖν* a magyar *összekerültek* igének felel meg. Nagyon nehéz a *εἰρέθη* szónak a helyes fordítása. A *találtaték* nem helyes, mert az a gondolat lappang mögötte, hogy Máriát megvizsgálták. Pedig arról van itt szó, hogy meglátszott az állapota.

Mindezek tekintetbe vételével a verset így kellene fordítanunk: *Anyja Mária ugyanis Józsefnek volt eljegyezve, mielőtt azonban összekerültek, meglátszott, hogy Szentlélekből fogant.*

Ebben a formában a *γὰρ* is, az *ἦ* is, az *ἐκ* is érvényesül és az apostoli hitvallásban használt fogadás szavával enyhítjük némileg a mondás nyíltságát is. Erre pedig, sok mindenféle okból, én igen-igen nagy súlyt helyezek.

A 19. v. a magyarban nagyon terjengős. Tömörebb és pontosabb fordítást is adhatunk. De előbb ki kell emelnünk, hogy a *παραδειγματίζειν* azt jelenti, hogy például állítani. A *δειγμα* az a hiteles mérték volt a kikötőkben, amely igazolta a kereskedő rőfjét, hogy se nem rövidebb, se nem hosszabb, mint kell. Józsefnek joga lett volna elhagyni Máriát, de akkor annak a szűgyennek tette volna ki, hogy a cédaság példájául állította volna a többi nő elé. József kíméletből, mert igaz ember volt, aki még a bűn szűgyenében sem gyönyörködött, nem akarta Máriát megszűgyeníteni azzal, hogy az akkori szokás szerint válólevél adásával nyilvánosan bontsa fel a jegyességet, hanem *csendben* akarta őt elhagyni. Így hát e versnek így kell hangoznia: *Az ő férje József azonban igaz lévén és nem akarván kicégézni, csendben akarta őt elbocsátani.*

A 20. v. ismét nagyon hosszadalmas így: *Mikor pedig ezeket magában elgondolta.* Sokkal rövidebb és megfelelőbb így: *Míg erről tanakodott.*

A 21. v. végén az *annak bűneiből* nem is szép, nem is helyes. A vers ezt mondja: mert ő fogja népét a bűneitől (*ἀπὸ* és nem *ἐκ*) megszabadítani.

A 22. v. sokkal egyszerűbb és megfelelőbb így: *Mindez pedig azért lőn, hogy beteljesedjék az Úrnak a próféta által mondott beszéde.*

A 23. v. *ἐν γαστρὶ ἔξει* kifejezést elég a magyarban az egyetlen fogan szóval fordítani. A görög ugyan kiteszi mindig a méh szót is, de ez a magyarban teljesen fölösleges. Az értelmet nem csorbítja a méh elmaradása és valamivel szelidül a kifejezés.

A 25. v. *ἐγίνωσκεν* szavát sokkal helyesebb így fordítani: *és nem érintkezett vele.* A magyar ember soha se használja az *ismerni* szót abban az értelemben, amelyben itt használva van. Hasonlókép helyesebb a *míg meg nem szülé* helyett ezt mondani: *míg világra nem hozta.*

A második fejezetnek mindjárt a feliratában van egy javítandó kitétel. Nevevetesen nem Jézus menekül Egyiptomba, hanem szülei menekülnek és mentik Jézust. Elég tehát ennyit mondani: Menekülés Egyiptomba, de még jobb, ha megtartjuk az angyal utasításának a szavát: Futás Egyiptomba.

Az 1. versben minek a *megszületik* vala? Csak az ósdi forma kedvéért? A *λέγοντος* szót így mondanám: *tudakozván.*

2. v. A *προσκυνέω* a keletiek hódolásának módjára vonatkozik, amidőn a megtiszteltnek lábaihoz borultak s előtte a földet csókolták. A *tisztességet tenni* kifejezés erre igen halvány. Legmegfelelőbb ez: *Eljöttünk, hogy hódoljunk neki.* Annál inkább is ezt kell használnunk, mert a bölcsek királyt kerestek, a királyokkal szemben való tisztességadást pedig mindig a hódolás szóval szoktuk kifejezni.

A 4. v. *τοῦ λαοῦ* nemcsak az írástudókra, hanem a főpapokra is vonatkozik. A fordítás helytelenül mondja így: *minden főpapot és a nép írástudóit.* Az eredeti szöveg ezt akarja mondani: *egybegyűjtötte a nép minden főpajját és írástudóját,* tehát mindazokat, akik felvilágosíthatták őt arról, mit mondanak az írások a megváltó születéséről, hogy azután Herodes a szerint intézkedhessék.

A 9. v. a mai fordításban így hangzik: *Ők pedig a király beszédét meghallván, elindulának. És ime a csillag, a melyet napkeleten láttak, előttük megy vala mind addig, a míg odaérvén, megáll a hely fölött, ahol a gyermek vala.* Szerintem helyesebb volna az első mondat így: *Azok pedig meghallgatván a királyt, elmentek.* Mert a *meghallván* egészen mást jelent, mint a *meghallgatván.* Az utóbbi kifejezi azt a gondolatot, a mit az eredeti szöveg kiéreztet, de a mit a helyzet is megkíván, hogy a király utasításait és kívánságait kötelelességszerűen meghallgatták, meg is jegyezték és útnak indultak céljuk elérésére. A mondat második részében igen fontos az a kitétel: *ὁ ἀστὴρ προῆγεν αὐτοὺς.* A magyar fordításban úgy állt eddig is, úgy áll most is ez a

kitétel, hogy mindenki azt gondolja, a csillag a bölcsek előtt ment folytonosan, mintegy vezetve őket. Pedig a *προάγω* az ÚT. több helyén azt jelenti, hogy megelőzni, előbb eljutni valahova, mint egy más, aki szintén oda törekszik. Így pl. Mk. 10₃₂-ben Jézus előbb eljutott a jeruzsálemi úton a célhoz, mint a tanítványai (*Καὶ ἔν προάγων αὐτοῖς*). Mk. 16₇ szerint Jézus megígéri, hogy megelőzi tanítványait, Galileába (*ὅτι προάγει ὑμᾶς*). Hasonlóképp Mk. 6₄₅-ben azt olvassuk, hogy Jézus hajóra parancsolta tanítványait, hogy előtte érjenek át a túlsó partra (*προάγειν εἰς τὸ πέραν*) v. ö. Mk. 14₂₂. Ugyanilyen értelemben használja ezt az igét Jézus akkor is, mikor a két fiúról szóló példázatban azt mondja: *οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τ. β. τ. Ἁ. Mt. 21₃₁*. stb.

Ez a nyelvhasználat nemcsak megengedi, hanem követeli, hogy ezen a helyen is így használjuk ezt az igét: *A csillag, melyet napkeleten láttak, megelőzte őket*. Ugyanis, míg ők Jeruzsálemben időztek, a csillag tovább ment ama hely fölé, a hol a gyermek volt. Ezt a szöveg is kiérezteteti, mikor azt mondja: *a míg csak mentében meg nem állt a fölött, a hol a gyermek volt*. Hogy itt csakugyan megelőzésről van szó, mutatja a 10. v. is, a mely szerint: *Mikor pedig a csillagot meglátták, igen nagyon megörültek*. Ennek a nagy örömnök csak akkor van értelme, ha elvesztették egy időre szemük elől a csillagot. Ha mindig maguk előtt látták volna, a míg csak mentek, akkor ennek a meglepetésszerű nagy megörülésnek nem volna se oka, se alapja.

A 14. versből kimaradt a *νικίος* szó, pedig éppen ezen van a suly, hogy József mit se késlekedett, hanem még éjjel megindult Jézussal és Máriával Egyiptomba.

A 3. rész 3. versét az eredeti héber szöveg szerint kellene kiigazítanunk. Azért, hogy a LXX is elhibázta a régebben különben is szabados pontozást, nem szükséges, hogy egy hibát, a melyet mindenki hibának ismer, örökké javítatlanul tőrjünk. A *γωνή βοῶντος* után kell a kettős pontot tenni s az *ἐν τῇ ἐρήμῳ* szavakat már mint a kiáltó szavainak kezdő végét kell a *ἐτοιμάσατε* szóhoz csatolni. Mert arról van szó Jés. 40₃-ban, hogy a kiáltó, mint Isten küldöttje, ezt kiáltotta oda a világnak: *Készítsétek meg a pusztaságban az Úrnak útját*. S ha a hivatkozott prófétai hely is így mondja, teljes joggal igazíthatjuk ki a LXX tévedését megtartó görög szöveget.

Ha már átdolgozásról van szó, akkor más egyéb, talán nagyon is szokatlan változtatásról is meg kell emlékezni. A 3. részben szó van János kereszteléséről. A nélkül, hogy a keresztelésről, vagy a keresztelő jelentőségéről és szerepléséről való felfogásunk változást szenvedne, az akkori keresztelés módjának a jellemzésére a *βάπτισμα* szót ezen a helyen

nem kereszteléssel, hanem eredeti jelentésével, a bemejtéssel kellene fordítanunk. Akkor az is magától kidomborodik, amit János az *ἐν ὕδατι* és az *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ περὶ* ellentétével akar mondani. János csak vízben meríti meg az embereket tisztulásra, megtérésre, Jézus ellenben Szentlélekben és tűzben meríti meg az embereket. Hasonlóképp kidomborodik az is, amit János azzal mond Jézusnak, hogy neki kell Jézus által bemejtetnie a tűzbe és a lélekbe, Jézusnak ellenben nincsen semmi szüksége arra, hogy a megtérés kereszttségében részesüljön. Végül a 16. vers is így lesz aztán sima és természetes, hogy a mikor Jézus bemejtkezett, tüstént felment a vízből. Mint-hogy a biblia fordításánál csakis kortörténeti és nem dogmatikai szempontok lehetnek uralkodók, én ezt a szócsereét annál természetesebbnek és szükségesebbnek tartanám, mert a keresztelő keresztelésének módjával is megismertetné a Biblia olvasóit s nem táplálná azt a téves hitet, mintha a keresztelő is úgy keresztelt volna a Jordánban, mint mi a templomokban.

A következő versek mindenikében vannak apróbb javítandók, a melyekre azonban, miután ez a tér kisebb, mint a hibák száma, kitérni nem kívánok. Így pl. a 9. versben azt mondja a fordítás: *Ábrahám a mi atyánk!* Az eredetiben a *πατέρα ἔχομεν τὸν Α.* áll, miért is így kell a magyarban kitenni: *Atyánk nekünk Ábrahám!* Ez a dicsekvés alapja, ez az elbizakodás oka, hogy az ígéretet nyert Ábrahámban ők atyjukat látják s így ők az örökösei a jövődő istenországnak. János pedig erre mondja, hogy alaptalan a dicsekvésük; mert Isten a kövekből is támaszthat fiakat Ábrahámnak.

Hasonlóképp világosabban kellene kifejezni a 16. v. *ὡσεὶ περιστεράν* szavát. Hogy a Szentlelket galamb formájában ábrázolják, annak ez a hely az alapja. Pedig az eredetiben nem azt akarják mondani, hogy a Szentlélek galamb formájában, hanem galamb módjára hirtelen, egyenesen, esésszerűleg a mint a galamb szokott, ereszkedett le Jézusra. A fordítás ezt nem érezteti ki. Nem elég hát ezt mondani: *És ő látá az Istennek lelkét alájönni mintegy galambot*, hanem világosan, félreérthetés nélkül így kell fordítani: *És látta Isten lelkét galamb módra alájönni.*

A 4. rész 4. verse ismét több gondot igényelt volna az átdolgozó részéről, mint a mennyit a régi forma egyszerű megtartásával ráfordított. Arról van szó, hogy Jézus a hosszú böjtölés után megéhezett. Nem volt a pusztában semmi, a mivel éhségét csillapithatta volna. Ekkor fordult hozzá a kísértő azzal a természetesnek látszó ajánlattal, hogy ha élni akar, változtassa át a köveket kenyerekké. Hiszen kinyilatkoztatta Isten a kereszttség alkalmával, hogy

Jézust fiának tekinti s így kell is hatalmának lennie arra, hogy élete föntartásáról gondoskodhassék, még csodatétel révén is. Ezért nem is így kezdi a kisértő, a mint megszoktuk: *Ha Isten fia vagy, hanem így: Ha fia vagy az Istennek.* Kétségtelen, hogy így sokkal erőteljesebb a kifejezés és jobban megfelel az eredetinek.

Jézus válasza a fordításban nagyon ellapul: *Nemcsak kenyéren él az ember, hanem minden igével, a mely Istennek szájából származik.*

Az eredeti szöveg szórúl-szóra a LXX-ből van véve azzal az eltéréssel, hogy a LXX utolsó három szavát: ζῆσαι ὁ ἄνθρωπος, Máté elhagyta.

Akkor mondotta az Úr ezt a beszédet, a mikor a zsidóságot emlékeztette a pusztában eltöltött negyven böjtös esztendőre, hogy megtanulja mindenki, hogy meg tud az ember élni nemcsak a kenyéren, hanem az Isten ígéletén is. Most a midőn Jézus negyven napot töltött el a pusztában és a kisértő felveti előtte a megélhetés szokott módjának követését, Jézus azzal felel, a mit az Úr Izráelnek mondott: *Nemcsak kenyéren él meg az ember, hanem megél mindazon a beszéden is, a mi Isten szájából származik.* Mindenesetre jobb lett volna, ha Máté a LXX. utolsó három szavát is idézte volna, de így is ebben van a kisértő és Jézus felfogása között a különbség, az ἐνὶ is, a futurum is ezt a formát kívánja: *Nemcsak kenyéren él meg az ember, hanem mindazon a beszéden is, a mely Isten szájából származik.*

Az 5. v. τὸ περιήιον szava nem tetővel fordítandó. A templomnak s általában az épületeknek azt a részét nevezték περιήιον-nak, a mit a magyar párkánynak mond. Valami kiugró rész volt az mindig, pl. az ember újján a köröm alatt lévő s a körömnél hosszabb újjhegy, a kalapon a karima vagy perem, a kabáton a szárny, a testen a kinövécs stb. Itt is hát nem a templom tetejéről van szó, hanem a templom párkányáról vagy pereméről. Külömben a templom tetejére azért se mehettek fel, mert az egész tető szöges, éles volt, nehogy a madarak s különösen az áldozások érdekében nagy tömegben tenyésztett galambok rászálljanak és bepiszkítsák az Isten házát. A tetőn emberek se állhattak meg, de a párkányokon igen.

A 15. v. a fordítás formájában nekézkes és az eredeti szövegnek se felel meg. Most így hangzik: *Zebulonnak földje és Naftalinak földje, a tenger felé, a Jordánon túl, a pogányok Galileája,* — pedig az eredetinek megfelelően így kell hangzania: *Zebulon földje és Naftali földje, tengernek útja, Jordánnak möge, pogányok Galileája stb.*

A 13. v. már sokszor volt vita tárgya. A μωρανθῆ szót

rendesen így fordítjuk: megizetlenül. Tudtommal azonban két különleges magyar szónk is van erre a kitételre. Az egyik szélesebb körben ismeretes, ez a *megáporodik*, a másik az én szülőföldemen használatos, ez a *megvakul*. Amazt még különösen a körtérről is mondják, a mely már annyira elívott, hogy lottyos izetlenné vált. Emezt csakis arról a sóról mondják, a mely valami okból, rendesen a nagy kiszáradástól, megizetlenült. Nem tudom, ismerik-e még az ország más vidékén is ezt a szót. De emlékszem, hogy nálunk az én gyerekkoromban így mondták: *Ez a só megvakult*. — A mondatot tehát így kellene fordítani: *Ha pedig a só megvakul, mi adja vissza ízét?* Vagy pedig legalább így: *Ha pedig a só ízét veszíti, mitől nyeri vissza?*

A mondat második felét így tartanám megfelelőnek: *Mire se jó többé, csak hogy kivessék és az emberek megtapadják.*

A 14. v. nem ezt mondja: *Nem rejtethetik el a hegyen épített város*, hanem ezt: *Nem rejtőzhetik el a hegyen fekvő város.*

A 15. v. se így szól: *Gyertyát sem azért gyujtanak, hogy a véka alá, hanem hogy a gyertyatartóba tegyék*, — hanem így szól: *A gyertyát se teszik, ha meggyújtják, a véka alá, hanem a gyertyatartóba és világít mindazoknak, a kik a házban vannak.*

A 19. v. nagyon nehéz, mert olyan képzetekkel dolgozik, a melyek vagy teljesen idegenek nekünk, vagy pedig csak körülírással értethetők meg. A *τῶν ἐλαχίστων* nem azt akarja mondani, hogy a törvények közt vannak kicsinyek és még kisebbek, mert Jézus éppen azt hangsúlyozza, hogy a törvény a maga egészében szent és megsérthetetlen, a melyből egyetlen kis betűcske vagy pontocska se maradhat betöltetlenül. A mondás azt akarja kiemelni, hogy az emberek még a törvények, az isteni parancsolatok között is válogatnak, bennük különbséget tesznek, némelyiket fontosnak, másikat mellékesnek, aprólékosnak, jelentéktelennek tekintik. Ezért aztán még másokat is arra tanítanak, hogy a mint ők cselekesznek, azok is mellőzzék, ne tartsák kötelezőnek azokat. Erre vonatkozik a *λύση* szó, melyet a magyarban egyetlen szóval kifejezni nem tudok. A szokásos felold nem fejezi ki az eredeti gondolatot, hanem csak szószerű fordításnak tekinthető. A törvényben és a parancsban mindig erős kötés van. Ha az ember ezt a kötetést megoldja s magára nézve nem tekinti kötelezőnek a törvényt vagy a parancsot, akkor illik eljárására a *λύση* vádjá. Azt hiszem, hogy az eredeti kijelentés értelmét ezzel a fordítással közelíthetjük meg legjobban: *Aki tehát ezeknek a legcsekélyebb paran-*

csolatoknak csak egyikét is nem tartja kötelezőnek és erre tanítja az embereket.

A mondat második fele éppen ilyen nehéz és kényes. Az *ἐλάχιστος κληθήσεται* és a *μέγας κληθήσεται* ellentétének kifejezése igen bajos. Mert könnyen azt a gondolatot kelthetjük, mintha Isten országában fokozatok volnának az üdvösségben. Pedig csak arról van szó, hogy a törvény megtartása lévén az istenország alapja és a belejuthatás feltétele, azt az embert, aki Isten parancsolatai között válogat, s azok egy részét értéktelennek, jelentéktelennek minősíti, az istenországban szintén értéktelennek és jelentéktelennek minősítik. Nem akkor, a mikor majd belekerül, hanem most, a mikor látszólag az istenország számára munkálkodik. A *κληθήσεται* futurum formáját a *λύση* és a *διδάξη* feltételes értelme kívánja, de nem akar a mennyekbe jutás idejére utalni, mert azt nem mondhatja, hogy a ki helytelenül tanítja a törvényt, az is bejut Isten országába, csak hogy kisebb fajta üdvösségben lesz része. A mondat második felét tehát még nehezebb lefordítani, mint az első, mert itt a félreértésnek sokkalta nagyobb a veszedelme, mint az első felében volt. Talán így volna leghelyesebb: *azt legcsekélyebbnek veszik a mennyek országában is, a ki pedig cselekszi és tanítja, azt nagyonak veszik a mennyek országában.*

A 20. v. *περισσεύση* sokkal helyesebb és tömörebb ebben a formában: *ha nem lesz bőségesebb.* De még jobb így: *ha fölül nem múlja.* A vers végén nem ez áll: *ὅτι μὴ δύνασθε εἰσελθεῖν*, hanem ez: *ὅτι μὴ εἰσέλθητε*, azért hát nem így kell fordítani se, hogy *be nem mehettek*, hanem így: *be nem mentek.*

A 21. v. Jézus idézését és kijelentését a fordításban nem különíti el egymástól. Így aztán mindenki azt hiszi, hogy az egész mondat ótestamentomi citatum. Pedig a régieknek csak ezt mondták meg: *Ne ölj.* A többi már Jézus fűzte hozzá: *ὅς δ' ἂν φονεύσῃ, ἐνοχος ἔσται τῇ κρίσει.* A magyarban a *δὲ* helyett *ἀρ-*t fordítottak, az *ἔσται* szót pedig nem vették tekintetbe. Az *ἐνοχος ἔσται τῇ κρίσει, τῷ συνεδρίῳ, εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός,* a régi szokott fordításban nem fejezi ki az eredeti kijelentés értelmét. A *méltó az ítéletre, méltó a főtanácsra, méltó a gyehennára*, nem felel meg az *ἐνοχος ἔσται* értelmének. Az eredeti azt mondja: *Megmondatotott a régieknek: Ne ölj! A ki pedig öl, az ítéletre kerül.* Az *ἐνέχομαι* bekerülni, alávetve lenni (*ivē*). Itt az *ἔσται* is a futurumot követeli, a mi a dativusokkal együtt csakis ezt a formát tűri meg: *ítéletre, gyehennára stb. kerül.*

A 22. versben az *ἐκτῆ* a legjobb kodexekből hiányzik és a hermeneutika ama sarkalatos szabálya szerint, hogy mindég a nehezebb kitétel tekintendő eredetibbnek, a fordításból

is kihagyandó. A magyar fordítás meghagyta ezt a szót is. Minthogy azonban a kitétel vitás, legalább is azzal kellett volna ezt a vitásságot jelezni, hogy a Gebhardt-féle szöveg módjára az *ok nélkül* szavak zárójelben álljanak.

A *ráka* szót a magyar *hitvány* fejezi ki. Nincs értelme, hogy ezt a szót eredeti formájában hagyjuk meg, ha a *móré* szót lefordítjuk. A *ráka* = *hitvány*, azt akarja mondani, hogy az Isten képét magán hordozó embert nem szabad értéktelennek, hitvány semminek nevezni, mert ez az embert legnagyobb értékétől fosztja meg és így méltó arra, hogy a vádaskodó felett maga a főtanács ítéljen.

Az *εις την γέεναν του πυρός* — a fordítás szerint = a *gyehenna tűzére*, az eredeti szerint azonban éppen fordítva: = a *tűz gyehennájára*. A magyarban az ilyen genitívust jelzővel adhatjuk vissza s így mondhatjuk: *a tüzös gyehennára*.

Az *εις* is bizonyítja, hogy az *ἐνοχος ἔσται* nem ezt jelenti: *méltó*, hanem hogy *belekerül*. Jézus nem is optatív jellegű kijelentéseket kívánt itt tenni, hanem határozottan a kérelmetlen következményeket akarta megmondani, hogy megértsék, melyik bűnnek mi a büntetése.

A 25. v. *ἀντιδικος* szava nem ellenséget, hanem vádlót jelent. A velünk törvénybe szálló felperest. Arról szól a szöveg, a ki bevádolhat a bíró előtt. Semmi esetre se lehet hát a verset így fordítani: *Légy jóakarója a te ellenségednek hamar*, mert itt nincsen szó ellenségről, nincsen szó a mi jóakaratumkról, hanem egyedül csak a békülésre való készségről. A szöveg ezt mondja: *Légy békülékeny a te vádlóddal szemben hamarosan, míg stb.*

A 28. v. *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι* a fordításban még most is így áll: *gonosz kívánságnak okáért*, pedig egyetlen szóval is világosan megmondhatjuk, miről van szó: a ki *vággal* tekint egy asszonyra stb.

A 28—32. versekben több ízben is megtaláljuk a *μοιχεία* szót, s mellette a 32. v.-ben a *πορνεία* szót is. Fordításunk mindkét szóra ugyanazt a kitéfelt használja: *paráználkodás*. Pedig csak a *πορνεία* a paráználkodás, a *μοιχεία* egészen mást jelent. Értelmét nemcsak a szótárak mondják meg, hanem a szöveg összefüggése is kitünteti. Aki vággal tekint egy asszonyra, házasságot tört vele a szivében. A 32. versben pedig: *a ki elbocsátja az ő feleségét a paráznaság okán kívül, az házasságtörővé teszi azt, a ki pedig elbocsátottat vesz el, házasságot tör*. Csakis így van értelme a két különböző kifejezés egymás mellett való használásának s így mondja a fordításunk ugyanazt, amit Jézus mondott.

E fejezet apróbb tévedéseire nem térek ki.

A 6. résznek 1. versében a *δικαιοσύνη* helytelenül van alamizsnának fordítva, mert arról, mint a *δικαιοσύνη* egyik jelenségeről csak a 2-ik v. szól. A *δικαιοσύνη* itt sokkal helyesebben adható vissza a kegyesség szóval, mert az első 18 versben a kegyesség gyakorlásáról beszél az Úr, s nevezetesen szól az alamizsnálkodásról 2–4., az imádkozásról 5–13., a megbocsátásról 14., a bűjtölésről 15–18. versekben. Természetesen helytelen a *ne osztogassátok* kitétel is, mert a *μη ποιῆν* azt jelenti: ne gyakoroljátok. A vers szerintem így van helyesen fordítva: *Őrizkedjétek az emberek előtt gyakorolni a ti (igazságotokat) kegyességeteket mutogatás végett, mert különben nem lesz jutalmatok a ti mennyei Atyátoknál.*

Ebben a részben a 2. 5. 16. versekben ezt a kitételet olvassuk: *elvették jutalmukat.* Kétségtelenül félreérthető kitétel, a mely nem követeli az eredeti szöveg amaz értelmét, hogy az olyan ember, a ki csak látszatos kegyességre törekszik, nem számíthat jutalomra, mert azt megvonták tőle a képmutatás miatt. Ezért így kell mondani: *megvonták a jutalmukat.*

Hasonlókép sokszor megtaláljuk ebben a részben ezt a mondást is: *a te atyád, ki rejtekben néz, megfizet neked.* A fordítás mindig kiteszi ezt a szót is: *nyilván.* Pedig ez nincsen a szövegben.

Az *ἐν τῷ κρυπτῷ* és az *ἐν τῷ κρυφαίῳ* kifejezést nem fedi a *titkon* szó. Mert nem azt mondja az eredeti szöveg, hogy Isten titkon néz, hanem azt, hogy Isten szemmel nem látható módon, rejtekben tartózkodva néz és lát mindent. Erre nekünk teljesen megfelelő szavunk nincsen, de a *titkon* szó félreérthető s így nem alkalmas az eredeti tolmácsolására.

A 21. v. *ἔστιν* és *ἔσται* között lévő különbséget a fordítás nem érezteti ki. Az eredeti azt mondja: *Ahol a ti kincsetek van, ott lesz a ti szívetek is.* A fordítás mindkét esetben *van* szót használ.

A 24. v. *μαμωνᾶς* szava magyarra fordítva helyesebb: *Nem szolgálhattok Istennek és kincseknek.* A mamom bálvány a gazdagság, a kincs istene volt. Itt a magyar kitétel annál inkább van helyén, mert Jézus éppen a kincsek gyűjtéséről szól.

A 28. v. *καταμάθετε* = figyeljétek meg. A fordítás *vegyétek eszetekbe* ósdi kifejezése nem fedi az eredetinek azt a gondolatát, hogy az embert a természet figyelése bölcseségre tanítja.

A 32. v. *ἐπιζητεῖ* szavát a fordítás *kérdezik* szóval adja vissza. Az eredetiben azonban az áll, hogy a pogányok úgy

vannak az élet eme külső feltételeivel, mintha ezeknél fontosabb életcél nem is volna ember számára e földön. Főnek, forrnak lelkükben, mint a tűzön buzgó víz és a tüzelő anyag ez az aggodalmaskodás. Így kell hát a fordításnak hangzania: *Mert mindezek a pogányokat izgatják.*

A 33. v. *ζητείτε* szavát bizonyosan csak a szokás miatt hagyta meg a fordítás *keressétek*-nek. Mert az eredetiben nem az a gondolat uralkodik, hogy az istenországot keresni kell, mert azt mindenkinek tudnia kell, hol található, hanem az a fő, hogy arra kell elsőbb törekednie az embernek, mert az élet szükségletei az isteni gondviselés tárgyai. Így hát az alapgondolat ezt a formát kívánja: *Törekedjétek első sorban Isten országára és az ő igazságára, és ezek mind hozzáadatok nektek.* A *προστεθήσεται υμῖν* ugyanis nem azi jelenti, hogy *megadatik nektek*, hanem azt, hogy ha az ember az istenországra törekszik első sorban, az élet szükségletet mind hozzáadatok számára, mint az isteni gondviselés természetes és szükségszerű ajándékai.

A 7. részben nem sok megjegyezni valóm van. Az ellene emelhető kifogások inkább csak stilaris természetűek. Vannak azonban itt is olyan részletek, a melyekről vitatkozni is lehet. Pl. a 22. versben a *δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν* a fordításban így áll: sok hatalmas dolgot cselekedtünk. Kétségtelen azonban, hogy az ÚT. nyelvhasználatban a *δυναμη* mindig olyan erő-kifejtés, a mely a természetes körén fölül emelkedik, tehát leghelyesebb csodának mondani, a mint hogy az eredeti szöveg ezt érteti is.

Hasonlóképp vagyunk a 23. vers végén lévő *οὐ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*-nal is, a mit a fordítás az egyetlen gonosztevő szóval ád vissza. Pedig a gonosztevő és az anomia cselekvője közt igen nagy a különbség. Az előbbi kifejezést körülírta, ez ellenben nagyon is megrövidítette a fordító, amivel a félreértés lehetőségét vitte bele a szövegbe.

Ugyanígy a 24. v. *φρονίμος* szava se bölcs, hanem okos. A bölcseséget az ÚT. más szavakkal fejezi ki.

A 29. vers egészben átalakítást kíván. Az a gondolat, hogy Jézus mikor tanította, a sokaságot — *διδάσκων αὐτοῖς* —, akkor úgy látszott, hogy *ἐξουσία*-ja van. Az *ἐξουσία* az ÚT.-ban nem egyféle módon és értelemben használtatik. A fordítás hatalomnak mondja. Ebben az értelemben azonban nem itt, hanem pl. Mt. 28¹⁸-ban fordul elő. Egészen más az értelme pl. Mt. 21²³-ban, a hol azt kérdezik Jézustól: *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς καὶ τίς σοι ἔδωκε τὴν ἐξουσίαν ταύτην;* Itt az *ἐξουσία* meghatalmazás, megbízás, valakinek a nevében való működés. A mi versünkhöz ez az értelem áll legközelebb. Nem arról van itt szó, hogy Jézusnak *hatalma* volt, hanem

hogy nem olyan megszokott, napszámos módon munkálkodott és beszélt, mint a zsidók irástudói, hanem mint a hogy az Isten küldöttei, megbizottai, szószólói, prófétái szoktak beszélni. Az *ἐξουσία*-ról és újtestamentomi használatáról, jelentésének különböző árnyalatairól sokat beszélhetnénk. Nagyon is részletes fejtegetésekbe azonban nem akarok belebocsátkozni. Most csak azt akarom mondani, hogy a 7²⁹ az eredetiben így hangzik: *Mert mikor tanította őket, olyan volt, mint a kinek küldetése van és nem mint az ő irástudói.*

A 8⁸. *ὑπὸ τὴν στέγγην* áll, a mint a magyarban is szokásos: *fedeleme alá* forma teljesen kifejez, miért mellőzték hát ezt a kitétel! Ugyanott ez is áll: *ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ*, a fordítás szerint: *hanem csak szólj egy szót.* Helytelenül, mert a *μὲνον* nem a *λόγῳ*-hoz, hanem az *εἰπέ*-hez tartozik, a dativus pedig még külön is azt a fordítást követeli: *hanem csak szóval mondjad.* A helyes értelem szerint a százados nem a gyógyítást akarja kierőszakolni, amit a *csak szólj egy szót* magában foglal, hanem az ellen tiltakozik, hogy Jézus az ő házába fáradjon, ezért mondja, hogy *csak szóval mondjad és meggyógyul az én szolgám!* Ezt a bizodalmit Jézus külön is kiemeli, megdicsérvén a pogány századost, hogy még Izráelben se talált ekkora hitre.

A 16. versben lévő *λόγῳ* már jól van fordítva, de itt meg az a baj, hogy a fordító megtoldotta az *egy szóval*, ami egészen más értelmet ad a kifejezésnek. A fordítás ugyanis így hangzik: *Az est beálltával pedig vivének hozzá sok ördögöst és egy szóval kiűzé a tisztátalan lelkeket,* az eredeti pedig ezt mondja: *Az est beálltával pedig sok ördögöst vittek hozzá és szóval űzte ki a lelkeket.* A szöveg ugyanis azt akarja kiemelni, hogy míg máskor érintéssel gyógyított Jézus, most egyszerűen csak kijelentésével adta vissza a betegek egészségét.

A 33. versben a *καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων* a fordítás szerint így áll: *. . . és bemenvén a városba, hírré adának mindent, azokat is, a mik az ördögökkel történtek vala.* Az eredeti ezt mondja: *. . . és a városba menvén elhíreszteltek mindent, az ördögösök dolgait is.* A két mondat között forma és értelem dolgában is van különbség. A fordítók nem vették figyelembe, hogy *δαιμονιζόμενοι* és nem *δαίμονες* van a szövegben.

A 21. versben *ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν* kifejezése nem azt jelenti, amit a fordítás mond: *Egy másik pedig az ő tanítványai közül,* hanem ezt: *Tanítványainak egy másika* pedig stb. A szöveg nyilvánvalóan azt akarja mondani, hogy ez ép olyan tanítványa volt Jézusnak, mint az előbbi, aki azt mondotta neki: Követlek, akárhova mégy. Hogy irástudó volt

az a bizonyos ember, azon nem kell megütődni. Voltak Jézusnak írástudó követői is. S éppen az jellemzi ezt az írástudót, hogy Jézust tanításának helyére is követni akarta. Azt hitte, hogy Jézus is úgy tanít valamelyik zsinagógában, mint ők szoktak. Ezért hajlandó meghozni azt az áldozatot is, hogy otthonát elhagyja és Jézus mellett telepszik le. Jézus azonban megérteti vele, hogy aki őt követni akarja, annak le kell mondenia minden igényről, annak ő otthont nyújtani nem tud, mert neki magának sincsen otthona. Az ellentét a készséges és a késlekedő tanítvány között most már aztán az, hogy egy másik tanítvány meg éppen az ellenkező kérést intézte Jézushoz. Nem tüstént óhajtott hozzácsatlakozni, hanem előbb rendbe akarja hozni emberi kötelességeit. Erre mondja aztán Jézus azt a kijelentést, hogy a holtakra kell bízni a holtak eltakarítását. A holtakon a hitetlenek értendők. Jézus azt akarja megértetni, hogy aki a hit által megújult s így új életet él, azt ne tartsa vissza az egyetlen komoly feladat teljesítésétől a mindennapi élet gondja s kötelezettsége, ha még oly kegyeletes is az különben.

A szórend ellen több vétséget találunk a 8. és 9. fejezetben. Ezekre azonban egyenként kitérni nem akarok. Hogy azonban mégis említsek legalább egy példát, a 9²¹-re hivatkozom, ahol a fordítás így szól: *Ha csak ruháját illetem is, meggyógyulok.* Az eredeti így hangzik: *ἐὰν μόνον ἄψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ σωθήσομαι* = *ha csak megérintem is a ruháját, meggyógyulok.*

9²³-ban nem *πρὸς*, hanem *εἰς* áll, amit hát nem így kell fordítani: *S Jézus a főember házához érvén*, hanem így: *S Jézus a főember házába érvén.* Ugyanitt a *τὸν ὄχλον θορυβούμενον* nem annyira azt jelenti: *tolongó sokaságot*, hanem inkább: *zajongó, kiáltozó*, vagy a mint azt a helyzet követeli: *sírató sokaságot.*

A 9³⁵. vers végén az *ἐν τῷ λαῷ* a legjobb codexekben nincsen meg és így nem is kellett volna lefordítani.

A 10¹⁶. *ἀποστέλλω* szava nem: *elbocsátlak*, hanem *elküldelek*. Az apostolok az Úrnak küldöttei voltak határozott utasítással és feladattal. Az elbocsátás ezt a megbízással járó küldetést nem fejezi ki. — Az *ἀκέραιοι* szót a fordítás a *szelid* szóval adja vissza. A szelidséget az ÚT. *πραῖος* vagy *πραῖς* szóval fejezi ki. Az *ἀκέραιος* a *κεράννιμι* = keverni szótól származik s szó szerint ezt jelenti: keveretlen. U. e. szó megvan még Róm. 16¹⁹-ben is, ahol a fordítás *ártatlan* szóval fejezi ki. Megvan még Phil. 2¹⁵-ben is, ahol a fordítás *tiszta* szót használ. Tehát a három helyen háromféle szóval fordítják ugyanazt a szót. Kétségtelen, hogy a három magyar szó közül az eredetihez legközelebb áll a *tiszta* szó. Ami nincs összekeverve mással, az *tiszta*, vegyítetlen, magában,

a maga színében álló. S nem is a galamb szelidségéről van itten szó, hanem a galamb hamisítatlanságáról. A Krisztus apostolának tiszta lelkűnek, vegyítetlen érzelműnek kell lennie. Nem szabad mást gondolnia sem, mint amit hivatása kíván. Azt is lehetne mondani, hogy hamisság nélkül valónak kell az apostolnak lennie. De ez hosszadalmas kitétel. Azt hiszem, leghelyesebb az *ἀξέριτοι* szót úgy itt, mint a másik két helyen is *tiszta* szóval fordítani. Igaz, hogy így meg az írásmagyarázatban azok, akik nem szokták prédikálás előtt áttanulmányozni az eredeti szöveget, könnyen a külső tisztaságra vonatkoztathatják a kifejezést. De hát az ilyen félreértés ellen a változó jelentésű szavaknál nem is óvhat meg más, mint az eredeti szöveg folytonos figyelése. Különben szívesen venném, ha valaki arra a fogalomra, amelyet az *ἀξέριτος* szó magában rejt, igazán megfelelő magyar szót ajánlana.

Raffay Sándor.

A pátriárkák története

(kritikai megvilágítással).

Az ó-szövetségi történeti kritika a Pentateuch forrásainak fölfedezésétől (1753) Wellhausen föllépéséig (1876) egy hosszú százados, eredményeiben gazdag munkásságra tekinthetett már vissza, midőn a Wellhausen-féle kritikai irány ezeket az eredményeket összefoglalva Izráel történetét megkonstruálta.

Ezzel a történeti kritika bizonyos megállapodáshoz jutott s a liberális történeti theologia lassanként hozzászokott, hogy Izráel történetét a Wellhausen-féle kritikai irány megvilágításában lássa s a szerint ismertesse meg a nagy közönséggel is.

A legnevezetesebb ilyenmű munka Stade Izráel története.

Időközben azonban, míg a történeti kritika az eddigi munka eredményeit nagyszámú önálló feldolgozásban értékesíteni törekedett, a keleti ásatások mindig több és több asszír-babiloniai ékiratos ókori emléket hoztak napvilágra, melyeket a tudomány lassanként kibetűzött és rendezett.

Az assziriologia felfedezései oly világításban mutatták be az ókori keleti nagybirodalmak történetét s ennek hézagait kiegészítették. De új megvilágítást nyert sok tekintetben az ó-szövetségi történetírás is, ami nagyon természetes, mert hiszen Izráel történetének nagy része éppen a keleti nagybirodalmak korára esik s ezekkel szoros összefüggésben van.

Kezdték tehát a nyert forrásanyagot az ó-szövetségi tradícióval összehasonlítani s ezt amazzal kiegészíteni. Már a múlt század közepe táján megindult az ékiratok feldolgozásának munkája; amely iránt azonban a theologusok csak a Delitzsch-féle „Babel und Bibel“ vita óta kezdtek jobban érdeklődni. A folyó század elején az ó-szövetségi kritikában mindezeknél fogva, de különösen Winckler Húgó assziriologus fellépésével egy újabb fordulat állott be, melyet már nem lehet ignorálni, hanem vagy el kell azt fogadni s ennek alapján Izráel történetét újra kell megkonstruálni, vagy le kell számolni vele.

Az eddigi történeti kritika csak az ó-szövetségi forrás-elemzés alapján jutott bizonyos megállapodott eredményhez; Winckler az asszír-babilóniai ékiratokra fekteti a súlyt s új kutatást indít meg. Nézetében bizonyos fokig akceptálja a Wellhausen-féle kritika eredményeit, különösen a forrás-elemzésre nézve, de a történeti fejlődés vizsgálatában egészen felfogatja Izráel történetének eddigi konstrukcióját.

Módszere az úgynevezett astral-mythologiai módszer. Izráel történetét a bírák koráig, sőt bizonyos tekintetben egész a királyság koráig a babilóniai astrologián alapuló astral-mythologia segítségével törekszik megvilágítani; a bírák korától fogva pedig segédeszköze a legendáris módszer. Az ország ketté szakadásáig mindent legendai eredetre visszavisza, vagy legalább is egészen más vallási és politikai megvilágításba helyezi az általa is elfogadott adatokat. Dávid fellépése és szereplése egészen új, az eddigitől teljesen elütő képet nyer.

Nem szándékozom a Winckler-féle elméletet a maga egész terjedelmében ismertetni; itt csak az jöhet tekintetbe, ami a pátriárkák korára vonatkozik.

Állítsuk egymás mellé a Wellhausen- és a Winckler-féle kritikai irány eredményeit, amelyek a pátriárkák történetére vonatkoznak, aztán vegyük bírálat alá mind a kettőt, hogy a kritikai vizsgálat alapján valami határozott végeredményhez juthassunk.

Kezdjük a Wellhausenével.

Wellhausen a pátriárkák történetének bírálatában a genealogiából indul ki. Szerinte a pátriárkák történetének csontvázát a genealogia képezi (Gen. 11, 10—32). Ez a genealogia a Lea-törzseket a Ráchel-törzsekkel egy közös atyában Jákob-Izráelben foglalja össze, az egész Izráelt pedig a testvérnéppel Edommál a régi Izsák névben. Izsákot Lóttal, a moábiak és ammóniak atyjával, Ábrahámban. Ez a legfiatalabb alakja a mondakörnek. Ábrahám és Izsák története annyira hasonlít egymáshoz, hogy a két elbeszélés külön önállóságára gondolni sem lehet.

Ezekben a mondákban hiteles történeti elbeszélést nem nyerünk. A pátriárkák úgy vannak feltüntetve, mint Izráel nemzetének ősapái, ez pedig történeti lehetetlenség. Nemzetek történetét egyes személyekre mint ősapákra nem lehet visszavezetni, mert az ősapa és a nép közt igen nagy idő fekszik, sokféle bonyodalom és keveredés jön közbe, melyek a visszaemlékezést lehetetlenné teszik.

Hogy a pátriárka-mondák nem hiteles történeti elbeszélések, ezt kétségtelenné teszi az, hogy bennük egy későbbi kor gondolkozása, felfogása tükröződik: mindenütt átérzik rajtuk az igazi háttér: a héber királyok kora. Leginkább

kitűnik ez Jákob és Ézsau történetében. Már az anyaméhben egymás ellen törnek az ikrek: az ifjabb sarkánál fogva akarja visszatartani az idősbet, mit a bersebai orákulum úgy fejt meg az anyának, hogy két nemzet válik ki öleből, az ifjabb túlszárnyalja az idősbet s ez fog amannak szolgálni. A nyers szőrös Ézsau az edomiak typusa, a síma Jákob pedig a civilizáltabb Izráéél. Az elsőszülöttség jogának elnyerésében is történeti vonatkozás van. Edom előbb volt állam, mint Izráél, de ez felülkerekedett s Edomot leigázta. Innen a halálos gyűlölet a két testvérnép közt. Dávid előtt ez a monda nem keletkezhetett.

Jákob és Lábán viszonya is történeti vonatkozású. A Mesopotámiából a Jordán felé siető Jákobot nyomom követi arámi apósa Lábán s Gileádban utoléri. Először perlekednek, aztán szerződést kötnek s kövekből határgátat emelnek. Ez való állapotot tükröz vissza. A héber kivándorlást az arámi követte. Gileád lett a határtartomány köztük, de előbb elkeseredett harcok színhelye volt. A szíriai háborúkra „Jákob áldása“ vonatkozik is a Gen. 49, 22—23-ban. Ez a hely Józsefet dicsőíti s azt mondja róla, hogy a „nyilasok“ lövöldöznek. A nyilasok a szíriaiak, vagyis: az arámiak. József az észak-izráéli királyság megszemélyesülése. Északizráéli álláspontra mutat Jákob nősülése is: Ráchel a szebbik, akit Jákob szeret, akitől József születik; Leát csak reáerőszakolták. Ezek tipikus vonások; a történetek jó nagy része egész néptypusok vonásaiból van összealkotva.

Ezek a mondák azzal jönnek kapcsolatba bizonyos helyekkel, hogy a pátriárkák a régi kultusz helyek alapítói. Az elbeszélések egész sora csak kultuszmythos s lokális vonatkozású. A beköltözött héberek a sok szenthelyet a kanaániaktól örökölték s a maguk Istenét Jahvét költöztették beléjük. A pátriárkák neve tehát csak takarója az ősi szenthelyek pogány eredetének, mert az lehetetlen, hogy a századokig Egyiptomban élt héber nép Kanaánba való visszatérése alkalmával fölismerje volna a nomád ősök nyomait. Valósággal úgy volt a dolog, hogy a legyőzött kanaániak híres szenthelyeit a héber nép átvette s hebraizálta, azaz: a saját őseinek neveit fűzte hozzájuk.

Ennyi, a legrövidebben összevonva, amit Wellhausen a pátriárkák történetéről mond.

Winckler egész más alapon tagadja meg a pátriárkák mondatakérenek történeti hitelességét. Szerinte az izráéli ősök babilóniai astral-mythosai alakok, tehát nem lehetnek történeti személyek. Ábrahám és Izsák (ki az előbbinek csak másolata, ellentétben Wellhausennel, ki Ábrahámot tartja másolatnak), Jákob, József, Ézsau, Mózes, Jóné mind babilóniai mythosai alakok. Ábrahám, Izsák, Jákob a holdisten,

— Ézsau, József a napisten héroszai s valamennyien az asszir-babilóniai plánéta-rendszerre vihetők vissza. Mózes is astral-mythosi hérosz, a Jahve-Tammuz: zivatar-isten és tavasz-isten hérosza. Mózes éppen olyan emberiesülése a tavaszi zivatar istenének (Jahve-Tammuz), mint Ábrahám az észak-izráeli holdistennek és József a középizráeli (efraimi) napistennek. De a legenda eredeti természete szerint József idősebb, mint Jákob, ez csak később lett József atyjává. József is idősebb, mint Mózes. A genealogiai schéma a személynevek eredeti helyeit megfordítja.

Lehetetlen itt az egész Pentateuchra, sőt még a Birák könyvére is kiterjeszkednünk, azért Winckler okoskodásait nem részletezhetjük. Egyszerűen csak hivatkozunk nagy feltűnést keltett művére: *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*. Első kötet: 1895. 2-ik kötet 1900. Okvetlenül érintenünk kell még azt is, hogy általában az ó-szövetségi hagyomány hitelességére nézve ítéletében sokkal szigorúbb, mint a Wellhausen-féle irány. A történeti elbeszéléseket egész Salamonig majd legendáknak, majd mondáknak tartja s ezekről azt állítja, hogy olyan elemekből alakultak, melyek országról-országra vándoroltak. Egy részüket pedig (t. i. az úgynevezett dávidi legendát vagy mondakört) udvari költők csinálták. Ez az utóbbi állítása ugyan már a királyság korára vonatkozik, de meg kellett említenünk azért, mert Winckler a szerinte költött mondakörbe belevonja az Egyiptomból való kivonulás egész mondakörét is s ezzel együtt mindazt, ami ennek alapját, kiindulását képezi, tehát a József-mondát s a pátriárkák történetét is.

Az ő történeti konstrukciója abból indul ki, hogy Izráel nemzetének 12 törzs szerinti egysége, vagyis közös származása Dávid korának kompozíciója s egyenesen Dávid irányító hatásából származott. Az egész nagyszabású mondacyclust mesterségesen csinálták azzal a célzattal, hogy Júda törzsét, mely teljesen idegen származású és az izráeli nemzethez eredetileg semmi köze, — a Saul-féle királyság nemzettestével közös származásúnak tüntessék fel.

Winckler tehát a következő tervrajz szerint konstruálná meg Izráel történetének régebbi szakát: 1) A pátriárkák mondaköre babilóniai astrál-mythos. 2) Az a törekvés, hogy Júdát Izráellel közös származásúnak lehessen feltüntetni, megalkotja a genealogiai schémát az astrál-mythosi alakokból. Ebbe a schémába beleillesztik az Egyiptomban való tartózkodás s az onnan való kivonulás, valamint a honfoglalás mesterségesen szerkesztett mondaköreit. 3) Ezekkel a dávidi udvari költők összekapcsolják a költött dávidi mondakört, hogy Dávid királyságát s a Júda-törzset legitimálhassák.

Minket ebből az egész konstrukcióból itt csak az érde-

kelhet, ami a pátriárka-elbeszéléssel összefügg. A kétféle kritikai irány ismertetése után vegyük vizsgálat alá először Winckler felfogását, még pedig előbb általános szempontból s lássuk: mi a mythos, mi a legenda és mi a monda?

Mythos és legenda a vallás körébe tartozik. A mythost az ősember, a természet embere alkotta meg; a társadalom, a civilizáció embere csak tovább fejlesztette. A mythos nem egyéb mint jelképes beszéd, valamely természeti jelenség jelképes kifejezése, de mindig valamely felsőbb hatalomra, titkos erőre való vonatkoztatással. A mythos ezen felsőbb hatalomnak, titkos erőnek valamely megnyilatkozását, cselekvését fejezi ki, úgy hogy azt valami képben megérezkíti. Az ő ember tapasztalta a természeti erők nyilvánulásait, hatásait; látta a villám cikázását, mindjárt utána hallotta a mennydörgést; mindezt valami félelmes hatalomnak tulajdonította. Ezt a hatalmat megjegyezte magának s nevet adott neki, tehát személyesítette. Magát a jelenséget mint a megnevezett erő, hatalom cselekvését fogta fel s úgy fejezte ki, mint ahogy az ő együgyű esze megérthette, tehát emberi módon, képben megérezkítve. Így lett a titkos természeti erőből Isten, a neve Jupiter, vagy más népcsoport nyelvén más és más. A mennydörgésben ennek az isteni lénynak a haragja szólalt meg, a villámok a haragos isten nyiláivá lettek, melyeket azokra szór, akikre haragszik.

A civilizáltabb ember ezt tovább fejleszti; az érzéki képpel már gondolatokat, eszméket fejez ki, de mindig a tapasztalásból levontakat s mind olyanokat, melyek valami isteni hatalom működésére vonatkoznak. Tapasztalta az idő haladását, mely egymás után emészti meg az emberi élet éveit és kifejezte ezt képben: Saturnus a maga gyermekeit eszi meg.

Minden mythos: kép, amiben valami isteni erő cselekvése van megérezkítve. Az isteni erő cselekvését aztán a természeti tünemények komplikációja, vagy pusztán a képzelet is kibővítheti több összefüggő eseménnyel kisebb-nagyobb elbeszéléssé. A mythos főalanyához mellékalakok járulnak s megszövídik a mythosi mese, vagy amint műszóval jelzik: hitrege. Például: Midőn Saturnus feleségének ismét gyermeke született, hogy férje ezt is meg ne egye, egy darab követ dobott a szájába s ezt nyelte el. Így szabadult meg a haláltól Jupiter. Az előbbi mythosi kép tehát itt már mythosi mesévé bővült ki, de abban az eredeti eszme már elmosódik. A természeti tünemények komplikációjából, vagy gyakran csak bizonyos mellékkörülmények hozzájárulásával származik a hitrege; egy mythosi kép tehát még nem alkot hitregét.

Az astrál-mythosi regék a csillagok mozgásának egymáshoz való viszonyából fejlődtek ki, tehát a csillagmoz-

gások komplikációjából és még abból, hogy a csillagképletek helyzetét az astrologia összefüggésbe hozta az emberi étellel, az emberek jó vagy balsorsával. Minthogy pedig minden mythos úgy jött létre, hogy a tapasztalt tünetenyek egy vagy más módon hatottak az emberre, így nemcsak az astrál-mythosi rege, hanem általában minden hitrege összefüggésbe jön az emberi étellel. (Jövendölés.)

Ha az isteni erők köréből indul ki a cselekvés, csak akkor lesz belőle hitrege; ha azonban az emberi élet köréből indul ki a cselekvés és ez viszonyba jön az isteni erővel, úgy hogy az isteni hatalmak mintegy provokálva vannak s belevegyülnek bizonyos emberek cselekvéseibe, akkor származik a vallásos elbeszélés, vagyis a *legenda*. A legenda tehát nem hitrege. A hitrege tere mindig az ég, az istenkör; ha cselekvése leszáll is a földre, ez mindig az istenek érdekéért történik.¹⁾ A legenda köre ellenben az emberi élet, az emberek érdeke, de amelybe az isteni hatalom belenyúl.²⁾

Azonban mind a kettő a vallás alkotása. Forrása a hit, művésze a képzelet. Ebből magyarázható meg internacionális természetük. Sem a hitregét, sem a legendát nem köti le a valóság valamely határozott helyre, valami speciális népfaj vagy kisebb embercsoport körébe. Elemei szabadon vándorolnak egyik néptől a másikhoz, s új elemekkel keveredve más-más hitregét vagy legendát alkotnak, de a rokon vonásokat mindenütt felismerhetjük bennük.

Egészen más valami a monda. A mondát a valóság adja, a képzelet csak kiszinezi, módosítja, de valóságától soha meg nem fosztja, a hitnek meg éppen semmi köze hozzá. A monda forrása a történet. A monda olyan történet, mely szájról-szájra, apáról fiúra száll, de nem írásban, hanem élőszóbeli előadásban, ebből magyarázható megváltozása, módosulása. A monda tehát történeti hagyomány, azért határozott helyhez, területhez és valóságos személyekhez fűződik. Éppen ezért csak lokális és nemzeti mondák lehetnek; internacionális monda képtelenség. A monda sem egészében, sem részleteiben nem vándorolhat, mert ez lehetetlenség. Ha valamely történeti hagyománynak bizonyos elemét másutt is feltaláljuk, az csak abból magyarázható meg, hogy hasonló életviszonyok, körülmények hasonló eseteket idéznek elő.

¹⁾ Ez az alapja, kiindulása a régi (görög-római) epos cselekvényének. Pl. a trójai háború az istenek versengésének következménye. Az egyik párt a görögöket, a másik a trójaiakat veszi pártfogásába.

²⁾ Erre a kath. egyház csoda-elbeszélései bőven adnak példát, melyek közül azonban igen sok csak egyes esetekre szorítkozik, ami nem legenda, hanem inkább csoda-adoma. Igen sok ilyenfélét idéz gr. Hoensbroech „Das Papstthum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit“ című két kötetes művében.

De az ilyen több helyen előforduló járulék rendesen nem a történet eleme, hanem valami vallásos képzet, mythosi vagy legendai vonás; mert csak ezek kószálnak hazátlanul s itt-ott belekapaszkodnak a valóságos otthonnal, hazával bíró mondába, hozzátapadnak testéhez, de szerves részévé nem válhatnak soha. Minthogy pedig a monda valóságos események hagyománya, habár legtöbbször elváltozott alakban, — ebből az is következik, hogy a mondát nem lehet csinálni. Költött monda tehát nincs. A költött elbeszélés = mese.

Vallásos elbeszélés is keletkezhetik valóságos személyek cselekedeteiből, ha a hit és képzelet csodássá színezi ki; a monda tehát válhatik legendássá is, csak az a nagy különbség, hogy a legenda lehet mese is, a minthogy legtöbbször az is, de a monda soha; legendát költeni lehet, de mondát soha.

Itt a pátriárkák mondakörénél, mit Winckler mythosnak tart, egyelőre csak a mythos lényegének meghatározását alkalmazzuk.

Elmondtuk, hogy minden mythos kép, olyan kép, amiben valami természeti erő, a primitív ember felfogása szerint valami isteni hatalom cselekvése van megérezkítve. Az isteni erő cselekvése aztán több összefüggő eseménnyel kibővíülhet elbeszéléssé s ez a hitrege. A hitrege alapját képező mythos: természeti jelenség, mint ilyen a tapasztalás eredménye, tehát valóságon alapszik, de megérezkítése már csak képzelet. Ha tehát már maga az alap megformálódása képzelet, annál kevésbé lehet valóság a belőle kifejlődő elbeszélés. Azért a hitregék tulajdonképen mesék. A valóságnak még a látszatát sem hordják magukon.

Első dolgunk tehát azt megvizsgálni, hogy a pátriárka-történeteken meg van-e a valóság bélyege, az események valószínűek-e? Ebből a szempontból tekintve a dolgot, bátran kimondhatjuk, hogy ez az elbeszélés páratlan. A keleti nomád élet és alakjait ilyen híven, ilyen jellemzetesen nem rajzolta meg senki. És ez a rajz egészen realistikus. Ezek az ős atyák koruk felfogásának, életviszonyaiknak érzelem és gondolkörében, erényeikkel és hibáikkal élethíven elevenednek meg előttünk. Nincs itt semmi szépítve, elsimítva; olyanok ezek a nomád alakok, a milyenek akkor igazán, valósággal éltek. Észre veszi ezt Wellhausen is s ki is fejezi, hogy: „a genealógiának csontváza a Jehovistánál mindenütt húst és vért nyer, megelevenül.“ Ez annyit jelent, hogy a genealógiához csinálták hozzá az élénk elbeszélést, hogy ez az ókori héber író valami Prometheus-féle genialis alkotó művész volt, aki a száraz holt genealógiát a beléje lehelt égi tüzzel meg tudta eleveníteni. Azonban ilyen öntudatos művészi alkotásról abban a korban, mikor a Jehovista műve keletkezett, szó sem lehet s éppen héber földön lehetetlenség;

annál kevésbé lehetséges, miután tudjuk, hogy ez az eleven kép három forrás összerakásából keletkezett, összerakni pedig csak úgy lehetett, hogy az egyező vonások összeillettek. A rajz tehát már eleven volt a külön forrásokban is.

Honnan kapták ezek a források azt a való életet, melyet oly híven tükröznek vissza? Bizonyára az élő tradícióból, melyet ők csak leírtak, de hozzá nem komponáltak semmit. Ezek az elbeszélések tehát az igazi egészséges népeletből kerültek elő, mert a mult igazi életét csak a népelet eleven emlékezete adhatja vissza, azt komponálni, kigondolni nem lehet.¹⁾

De van még egy nagyon fontos bizonyítékunk a pátriárkák történetének valóságára mellett és ez az, hogy itt az események eredete és lefolyása is természetes és igaz. A személyek tetteinek rúgója: a kor világnézete, az életviszonyok, egyéni természet és családi vagy személyes érdek. A csodaszzerűségnek itt csekély szerepe van; a csodás elem fel-feltűnik ugyan, de csak külső járulékok.

Az eseményeknek ezt a természetes menetét mindjárt Izsák házasságánál észrevehetjük, de különösen a két nagyobb összefüggő elbeszélésben: Jákob és József történetében. Természetes itt minden. Az okok és következmények összefüggése igazi életet tár föl előttünk, melynek élénk, majdnem drámai rajza egy jelenkorú írónak is becsületére válnék. Jákob történetének realistikus alakjai, Jákob és Lábán, kik ravaszságban, nyereségvágyban versenyeznek egymással, a civakodó két feleség, Lea és Ráchel, a nyers, de becsületes, őszinte kedélyű, jószívű Ézsau mind olyan alakok, amelyeket csak az igazi élet mutathat fel. Ennek a realistikus elbeszélésnek csak annyiban van morális hatása, amennyiben azt mutatja, hogy az erkölcsi hiányoknak, hibáknak milyen rossz következményei vannak. A történet csak a végén emelkedik magasabb ethikai színvonalra: Ézsau és Jákob kibékülése meghatározó és lélekemelő.

Annál magasabb ethikai színvonalra emelkedik a Józsefről szóló gyönyörű elbeszélés, melynél a maga egyszerűségében is szobrot, lélekemelőbbet alig tud felmutatni a világirodalom. Az egyéni karakterekből, lélektani motívumokból indul meg a cselekvény s foly le a legtermészetesebben s a legérdekesebben. És ezt a páratlanul szép elbeszélést sem Wellhausen, sem Winckler egyetlen elismerő szóval sem méltatják! Annál szebben méltányolta ezt Szász Károly aesthetikai tanulmá-

¹⁾ Hogy ezeket az elbeszéléseket egy későbbi kor nem komponálhatta, legkevésbé pedig a királyság kora, ezt mutatja az a békés pásztori élet, amit oly híven festenek. A királyság kora harcias volt. Jákob és Ézsau meghatározó kibékülése is ellenmondásban van Izráel és Edom állandó gyűlöletével. A leigázott Edom soha sem békült ki Izráellel.

nyában, mely a világirodalom nagy eposairól írt könyvében foglal helyet.

És ebben a két elbeszélésben Izsák házasságától kezdve egész a József-történet végéig a mirákulumnak, csodaszerűségnek legkisebb nyoma sincs; a csodahit csak annyiban szerepel, amennyit az ókori világnézet feltétlenül megkövetel. Ilyen: az isteni jelre várás Ábrahám szolgájánál, az álomfejtés Józsefnél. De ezek nem csodák. Egyetlen kivételt képez Jákob tusakodása az ismeretlen férfiúval, amit hajlandó volnék valami mythosi töredék beékelésének tekinteni, ha Jákob lelki harczának külső érzékitése annyira szembeszökő nem volna benne. Ez a lelki harc el nem maradhatott, midőn az annyira megbántott testvérrel készül találkozni.

A pátriárkák egész történetében csak Ábrahám körül merülnek fel a csodaszerűség elemei. De ezek is más természetűek, mint amit csoda alatt értünk. Hogy isten Ábrahámot meglátogatja s személyesen jelenti ki neki, hogy fia születik, s hogy aztán Istennel színről-színre beszélget, sőt Sodoma érdekében valóságos árlejtésbe bocsátkozik, — ez nem tartozik a mirákulum kategóriájába, hanem egyszerűen antropomorfizmus, istennek emberi alakban való felfogása, mit akkor senki sem tekintett csodának, egészen természetesnek találták. A mirákulum Sodoma katasztrófájánál merül fel. A kénköves tüzeső, Lót feleségének sóbálvánnyá válása, az angyal megjelenése a flát megáldozni akaró Ábrahámnál már csakugyan csodák. Mindezek, még az antropomorfizmus jeleneit is ide számítva, elég okot adtak arra, hogy Ábrahámot mythosi alaknak tekintsék.

És mégis — éppen Ábrahám történeti létezését igazolták az asszir-babilóniai ékiratok legújabb adatai és éppen a lenézett, sokszor lecáfolt 14-ik fejezet alapján!

Lássuk rövid áttekintéssel kelet történetét egész addig a korig, a hol az asszir-babilóniai ékiratok adatait a Gen. 14-ik fejezete kiegészíti.

Mesopotámiáról, Kr. e. 4000 évre nyulnak vissza történeti emlékeink. A babilóniai adatok szerint a legkorábbi királyok az agadei Szargon és fia Naramszin voltak, kik Kr. e. 3800-ban uralkodtak. Szargonról hadjáratokat is közölnek, melyek egész a középtengerig terjedtek. Ezekről az uralkodókról hiteles emlékeink vannak.

Már ekkor az ország hosszú, változatos történetre tekinthetett vissza. Szargonnak igazi sémi neve van; de azt az ősrégi kulturát, melyből a hét planéta neve s a nekik megfelelő hét (a hónap négy negyede), a körnek 360 fokra s az évnek 12 hónapra, a hétnek hét napra s a napnak 24 órára és az órának 60 percre való felosztása hozzánk átszármazott, nem a Szargon népe fejlesztette ki; ez az ő

babilóniai kultúra 4000 évnél sokkal régibb s egy olyan néptől származik, mely magát „szumer“-nek nevezte s mely többek szerint nem a sémi, hanem a turáni (töröktatár) népfajhoz tartozott.

Ezt a nagymíveltségű népet egy erőszakos sémi bevándorlás árasztotta el. A szumeriek sémizálása után kezd csak megnyílni mi előttünk Mesopotámia története. Ezt az átalakulást már lépésről-lépésre figyelemmel kísérelhetjük. Évszázadok alatt sikerült az erősebb és szívósabb sémi fajnak a szumeri népet teljesen magába olvasztani, de úgy, hogy régi kulturáját magáévá tette, írásmódját, az ékírást eltanulta tőle; mindezt egyszerűen átvette a nélkül, hogy a magából valamit hozzá adott volna. Előbb csak városi fejedelemségekről, egyes vidékek királyságairól van szó, a kiknek uralkodóit nagy számmal még a saját felirataikból a babilóniak tudósításaiból tudjuk kimutatni. Elég ezek közül a zirlabi Gudeát megemlítenünk, ki Kr. e. 2800 körül uralkodott s kitől nagyszámú skulptúra és felirat maradt ránk. Az ő skulpturái már nagyfokú művészi jártasságot mutatnak; felirataiban amasoni és libánoni cédrusokról beszél, mi arra vall, hogy a középtengeri tartományokkal állandó összeköttetésben volt Egyiptommal s Gudea skulptúráiban egyiptomi hatásokat vélnek felismerhetni. Már 3000 körül nagyfokú kulturát és egy bizonyos nemét a világforgalomnak kell feltételeznünk Előázsiában. Mindebből látható, hogy az az útirány, a melyen az izráeli hagyomány az ősatyákat vándoroltatja, már évezredek óta járt út volt.

Azonban 2500 körül új ellenség lép fel Mesopotámiában, mely a sémi fajt ugyan arra a sorsra készül juttatni, melyre ez a szumeri népet juttatta. A Tigris alsó folyásától keletre fekvő hegyvidék nem-sémi lakói, az úgynevezett *elámiak* törnek be Babilóniába, elfoglalják az országot s egy nagy birodalmat alkotnak, melynek hatalma kiterjed egész a Középtengerig. A délbabilóniai Larsában székelő elámi király Kudur-Mabuk címei között a „Mar-Tu-(Palesztina) királya“ címet is viseli.

Ez az elámi birodalom azonban nem soká áll fenn. Kudur-Mabuk fiának Eri-Akunak egyik sémi vazallusa, Hammurábi Kr. e. 2250 körül lerázza az elámi fenhatóság igáját s megalkotja a babilóniai nagybirodalmat.

Alkotása azonban nem ment végbe minden előkészület nélkül. A keleti vazallusok rendes politikájával előbb ellenséget támaszt Elámnak, lázadást szít a palesztinai kis államokban ellene, hogy lekösse haderejét. Tervét azonban egyelőre még végre nem hajthatta, mert Kudur-Lagamar elámi király elég gyorsan felkészült a lázadók ellen s társaival, valamint kirendelt vazallusaival sietett megfékezni a felkelőket. Vele

voltak Larsa királya Eri-Aku, Gutium (Gojim) királya Tudhul, s magának Hammurábinak is, mint vazallusnak részt kellett venni a hadjáratban. A háború kimeneteléről a babilóniai források semmit sem közölnek, de híven elmondja az ó-testamentomi történetírás a Genesisnek oly sokszor meggyanusított 14-ik fejezetében.

Lássuk röviden ennek a fejezetnek a tartalmát: Ámráfel, Sineár királya, Ariokh, Ellaszár királya, Kedorlaomer, Elám királya és Fideal, Gojim királya hadat indítottak öt palesztinai kis állam szövetségelt fejedelmei ellen, kik tizenkét évig voltak adósfizetői Kedorlaomernek s a tizenharmadikban fellázadtak ellene, mire Kedorlaomer a maga szövetséges hadával ellenük indult, megverte őket, több várost megsarcolt és sok embert rabszóra fűzött. Ezek között volt a Sodomában lakó Lót is vagyontól s háznépestől együtt. Hírül hozták ezt Ábrahámnak, ki háznépe közül 318 embert fölfegyverzett és szövetségeseinek Eskolnak és Anérnek csapataival egyesülvén, a hazafelé vonuló győztes sereg után sietett, éjjel rajtuk ütött, megverte őket s nemcsak Lótot szabadította ki, hanem a megvert ellenség zsákmányát és hadifoglyait is hatalmába kerítette. A győztes Ábrahámot visszatértében üdvözölték a megszabadult palesztinai fejedelmek, köztük Melkiczedekh, Sálem királya.

Alig egy évtizeddel ezelőtt azok, kiknek a bibliai kritika oly sokat köszönhet: a források szétválasztói éppen ezt a 14-ik fejezetet használták fel bizonyítékul annak a nézetnek az igazolására, hogy Ábrahám nem történeti, hanem mythosi alak.

Jöttek azonban az időközben fölfedezett ékiratok megfektői, egymás után álltak elő kutatásaik eredményével. Schrader Eberhard német assziriologus történeti és hangtani bizonyítékokkal kimutatta, hogy Hammurábi neve még Ammurabi, Ammurabil és Ammurapaltu változatokban is előfordul s ezek a változatok kétségtelenül teszik, hogy a Hammurábi név azonos a bibliai Amraphel király nevével, ki az idézett 14-ik fejezetben szerepel, Babilónia pedig, melynek királya volt, nem egyéb, mint az ótestamentomi Sineár. — Egy másik, angol assziriologus Schmidt György azt bizonyította be, hogy Ari-Aku Larsa királya azonos a 14-ik fejezetben szereplő Ariakh-kal, Ellósszár (Larsa) királyával, kit a sémi nyelvű feliratok Rim-Sinnekk neveznek, csak a régibb szumér feliratok nevezik Eri-Akunak. Hogy pedig a kérdéses 14-ik fejezet éppen ezt a régibb nevét őrizte meg, az éppen hitelessége mellett bizonyít. Továbbá az 1894-iki génuai orientalista-congressuson egy agyagtáblát mutattak be, melyen Kudur-Lagammar (Kedor-Laomer), Eri-Aku (Ariókh) és Tudhul (a bibliai Tideal) együtt szereplő szövetséges királyok nevei

voltak olvashatók. A babilóniai források tehát kiegészítik az esemény őstestamentomi adatait, igazolják a 14-ik fejezetben elbeszélte háború szereplőit, egymáshoz való viszonyukat, politikai törekvéseiket, de a háború gyászos végét bölcsen elhallgatják. A bibliai elbeszélésből tudjuk meg az elhallgatás okát. Az elhallgatás mindig el akar takarni valamit.

Nem akarunk ebbe a hibába esni, azért nem hallgatjuk el a 14-ik fejezet ellen intézett legújabb támadást: Winckler nézetét, ki ezt a fejezetet olyan gyártmánynak tekintí, melynek tárgyát egy izráeli írástudó Kedorlaomerre és Tid'alra vonatkozó babilóniai himnusból merítette, melyekben azonban Ábrahámról és a megemlített izráeli helynevekről szó sem volt. Miután a szerinte többszörösen átdolgozott elbeszélést elemeire felbontja s az ős szöveget kimutatni törekszik, arra az eredményre jut, hogy az elbeszélés az izráeli szerző kombinációja, ki a babilóniai legendát hazai földre ültette át s Ábrahám alakjával hozza kapcsolatba. A legenda eredetileg Babilónia elnyomóinak vereségéről szólt, de a benne szereplő királyok és helyek nevei a költői képzelet alkotásai. Az izráeli írástudó azonban a talált neveket hazája földjére vitte át s ott határozott helyekkel azonosította (pl. Sziddim völgyében, ez a Sóstenger, 3-ik v.); a győzött, kinek bizonyosan szintén költött neve volt, Ábrahámra változtatta át s így csinált a babilóniai himnusból, vagy aminek Winckler később nevezi: legendából izráeli lokális mondást.¹⁾

Winckler azonban ezt az egész következtetést csak úgy igazolhatná, ha fel tudná mutatni föltevése eredetijét, a babilóniai legendát abban a konstrukcióban, ahogy ő reá hivatkozik. Így azonban következtetése csak föltevés, az állítás pedig nem bizonyítás. Így minden régi történetet meg lehet gyanúsítani, így a jelenkor nyilvános irodalmáig semmi bizonyos sincsen. Ha egy történeti adat egy más forrás történeti adatával van kiegészítve, akkor az egyik a másiknak hitelességét igazolja. Ezt minden történetírónak akceptálni kell, különben nincs történetírás.

Abban igaza van Wincklernek, hogy a Gen. 14-ik fejezete nem maradt ránk változatlanul a maga eredeti alakjában. A 10. v. szerint Sodoma menekülő királya a Siddimvölgyi aszfaltgödrök egyikébe beleesett és elveszett, nem vonulhatott tehát a győztes Ábrahám elé, amint ezt a 17. v. mondja. A mai előadás tehát két variánsból van egybeékelve. A helyes szöveget Hommel²⁾ szerint igazítom ki úgy, hogy a 17-ik, 21 és 22 v.-ben Sodoma királya helyett Melkiczedekh neve kerül a szövegbe.

¹⁾ Lásd; Winckler: Geschichte Izraels. II.-ik kötet, 26–34 lap.

²⁾ Dr. Hommel Frigyes: Die altizraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897.

A Gen. 14. fejezetén kívül van még egy igen fontos bizonyítékunk Ábrahám személyének történeti hitelességére nézve; ez a bizonyíték Ábrahámot családi viszonyaiban, életkörülményeiben igazolja s éppen abban a korban, ahova őt a Gen. 14. fejezete helyezi t. i. Hammurábi korában.

Az 1902-ik év Január havában a francia keleti expedíció Susában az ó-perzsa birodalom egykori fővárosában az akropolis romjai közt egy ékiratos diorit követ talált. Feliratát az expedíció egyik tagja Scheil Viktor dominikánus, a párisi Hantes Études-en, az assyriológia professzora megfejtette, lefordította és közzétette. Ez a felirat Hammurábi törvényeit foglalja magában s a megnevezett király Kr. e. körülbelül 2000 évvel vésette kőbe. 282 paragrafusa majdnem teljesen épen maradt meg.

Nagyon természetes, hogy ezek a törvények az egész babilóniai birodalomban nemcsak érvényesek, hanem általánosan ismeretesek is voltak, mert alkalmasint régi szokásjog feljegyzései voltak, de különben is, mint írott törvények kellett, hogy ismeretessé váljanak; ismernie kellett hát azokat Ábrahámnak is, ki Palestinában is babilóniai alattvaló volt. Hogy pedig ismerte, azt épen családi viszonyai, életkörülményei nyomról-nyomra igazolják, mert ezek a törvényekhez alkalmazkodnak, a törvények szerint alakulnak. Lássuk ezt közelebbről.

Hammurábi törvényei megszabják, hogy mi történjék akkor, ha a feleség férje mellé adja szolgálóját s ennek gyermeke születik? mi történjék akkor, ha ennek következtében a szolgáló elbizakodva úrnőjét kicsinyli? és akkor, ha az apa a szolgáló fiát „gyermekem“-nek mondja, vagyis magáénak elismeri? — Egészen Hammurábi törvényeinek szellemében fejlődik ki s alakul meg Hágár sorsa, ki Rebeka szolgálója volt s Ábrahámnak fiát szült. Világosan kitetszik az is, hogy Rebeka, miután neki is fia született, férjét törvényszegésre ingerli (hogy űzze el Hágárt gyermekestül) hogy a szolgáló gyermeke az ő fiával az apai birtokon ne osztozkodhassék.

A Makpela-barlang megvétele is egészen Hammurábi törvényeinek értelmében megy végbe: szerződés szerint, vételáron és tanuk előtt, ahogy a törvény parancsolja, pedig a chitti Hefron ingyen akarta átengedni Ábrahámnak a temetkező helyet, de ez így nem fogadta el. Oka a törvény szigorúsága volt.

Ugyanezt a törvény szerint való életet, ahhoz való alkalmazkodást, sőt annak kijátszását is látjuk Ézsau és Jákob történetében. Jákob ravaszságát s ennek következményét, mikor Ézsau elsőszülöttségi jogát kicsikarja tőle, Hammurábi törvényeinek ismerete nélkül meg sem lehet érteni, mert a mózesi törvények, illetőleg az ezeknek alapjául szolgáló

izráeli szokásjog erre vonatkozólag egészen másképp intézkednek. Hammurábi törvénye szerint az apa tetszés szerint ajándékozhat birtokából elsőszülöttjének, amennyit akar, a többin aztán osztoznak a testvérek. Ezen alapszik Jákob családja, Ézsau gyűlölete, ami elől Jákob menekülni kénytelen. Az izráeli törvény alapján ilyen események nem keletkezhetek volna, mert a szerint az elsőszülöttség joga meg volt határozva kétszeres illeték részben s az elsőszülöttség másra nem volt átruházható. Ha már most azt látjuk, hogy a pátriárkák történetében Hammurábi törvényhozásának szelleme, intézkedései tükröződnek vissza, hogy lehessen azt elképzelni, hogy egy későbbi kompilátor gyártotta volna ezeket a történeteket egészen más életviszonyok közt s egy olyan korban, amikor Hammurábi emlékezte már rég elmúlt s törvényeinek már se híre se hamva nem volt?

A pátriárkák történetéről tehát bátran kimondhatjuk, hogy ez az elbeszélés a valóság bélyegét hordja magán, mert (az Ábrahám körül fölmerülő néhány csodaeseményt kivéve) természetes, eseményei az ok és okozat viszonyából szükségszerűen fejlődnek ki, korát híven tükrözi vissza, az igaz élet alakjait mutatja be s végül mind személyei, mind a személyek cselekvéséből származó események olyan speciális természetűek, hogy azoknak még variánsait sem találhatjuk fel másutt. Az elbeszélés hitelreméltósága tehát mindezekből önként foly.

De ha ez az elbeszélés ilyen természetes és eredeti, hogyan tudott abból Winckler annyi astrál-mythosi elemet összegyűjteni? Nincs-e itt olyan irodalmi föltevéssel dolgunk, mely ha minden áron meg akar találni valamit, hát meg is találja? Winckler kutatásaira sok részletnél csakugyan ráillik ez; de astrál-mythosi módszerének mégis van bizonyos alapja.

Történeti alapigazság az, hogy senki sem vonhatja ki magát kora világnézetének, kulturájának hatásai alul. Az ó-testamentomi irodalmon az asszír-babilóniai kultúra hatását minden lépten-nyomon észrevehetjük. A korszellem hatása bizonyos szólásformákat, a képzeteknek bizonyos állandó kifejezéseit viszi át a közéletbe, s innen az irodalomba, a melyekből megalakul az előadás bizonyos formája, stílusa, mely egyéni, hanem általános értelemben véve a stílus. A kultúra hatásaiból származik a gondolkodásmód bizonyos iránya s alakul meg formai kifejezése is. Ez a korszakok divatos stílusa. A renaissance-kor a latin orátori stílus hatása alatt volt s ebben a formában írt minden írója, kifejezéseikben úgy hasonlítanak egymáshoz, mint tojás a tojáshoz. A reformacio a bibliaolvasást terjesztette el s ime minden írója bibliai hasonlatok közt mozog, a biblia szólásformáit, különösen az ó-testamentomi történetírás konstruk-

cióját utánozzák. A 16-dik század magyar protestáns írója Székely István a maga Chronika Mundiját a világ teremtésével kezdi, mert az ó-testamentom is ezzel kezd. Ez volt a divat. Jelenkorunkban az egyén megizmosodott, van már régóta írói eredetiség, önállóság és mégis vannak divatos áramlatok, az írók egyik vagy másik irányhoz (realismus, naturalismus, secessio) tartoznak s ahhoz idomul előadásuk módja is: a stilus. A mai divatos áramlat a secessio és nézzünk szét: ahova csak lépünk, mindenütt találkozunk stilusával.

Az ó-keleti kultúra hatása még sokkal erősebb, sokkal általánosabb volt. És ez a hatás kultuszi természetű; a vallásos világnézet nyomja rá bélyegét mindenre, kifejezés módjának formáival találkozott a társadalom embere mindenütt, művészetben, irodalomban egyaránt. E kor emlékei ezt még ma is megfigyelhetjük, nem is kell érte az ásatások színhelyére vagy múzeumokba mennünk, üssük fel csak a bibliát; senki sem volt annyira erősen júdai pap mint épen Ezékiel és stilusa mégis babilóniai pogány népek közt mozog. Mit várhatunk hát egy Jahvistától és Elohistától, kiknek egyéniségét még nem formálta meg oly jellegzetesen az izráeli kultusz, mint Ezékielét?

A régi babilóniai kultúra az astral-mythologia bélyegét nyomta rá mindenre; ez meglátszik a pátriárka-történet írói előadásán is.

Az astral-mythosi elemek tehát csak a stilusban, a divatos vonatkozásokban vannak meg, csak külső járulékok és sehol sem képezik az elbeszélés szerves részét. Hogy Ábrahám 318 emberrel megy hadba, ez határozottan astral-mythosi vonatkozás: hold-motivum, mert a hold 318 napig látható; de egészen mindegy lett volna magára az esemény elbeszélésére nézve, ha az író 325 vagy 456 embert említett volna meg, a dolog lényegén ez semmit sem változtatott volna, mert az a szám nem szerves része az elbeszélésnek; sőt nincs is rá szükség szám nélkül is elbeszélhette volna az esetet. A 318-as szám tehát csak stiláris járulék.

Hogy Ábrahám, aki hűgát vette feleségül, a mythologiai Tammuz volna, Szárah Isztár istennő, a hajnal- és esti csillag, atyjuk Therach pedig a hold-isten (Szín), ezt semmivel sem lehet bizonyítani, legkevésbé az elbeszélésből. A nevekkel hiába játszunk. Therachból nem lehet Járéachot (hold) csinálni, sem Szárahból Isztárt, az Ábrahám vagy Ábrám névről pedig be van bizonyítva, hogy az használatos név volt Babilóniában, adásvevési szerződésekből élő személyek nevei közt akadtak rá, nem lehet tehát mythosi képzetekre vonatkoztatni.

A további vonatkoztatások, Jákobnál, csak a genealogiai keretet érintik. Hogy Jákob, aki a hold-Isten hőszoának fia, 12 fiúnak, a 12 hónapnak atyja s 72 utóda 5 feleségtől szorzás útján az év napjainak kerekszámú összegét, a 360 számot adja, ez mind a genealogiai keretből levont következtetés. Ebből a genealogiából Winckler az egész planétarendszert kimutatja. De az elbeszélés hús és vérszerinti személyeinek semmi köze ehhez. Mihelyt Winckler az elbeszélés fejlődésébe nyúl bele, szörszálhasogatásba esik. Ilyenek: hogy József a napisten papjának leányát veszi feleségül. Tehát azért kellett Egyiptomba mennie! Hogy Potifár börtönbe veti = Tammoz Attar leszállása az alvilágba. Hogy okos gabonagyűjtése az országra áldást áraszt, ez Adonis visszaérkezése az alvilágból, mikor tavasszal meghozza a föld virágzását. Ezek mind olyan vonatkoztatások, melyek a természetes elbeszéléssel csak erőszakosan hozhatók kapcsolatba, be kell értük barangolni nem csak a babilóniai, hanem még a görög hitregék világát is.

Hogy a József-történet stílusában is vannak mythosi reminiscenciák, azt nem akarjuk tagadni, ilyen József álma is: a nap, hold és 11 csillag meghajoltak előtte. De ez tisztán formai dolog: a királyi fenség előtti hódolást fejezi ki, az ifjú József elbizakodottsága, hogy egész családjá fölé fog emelkedni. A jelenre nézve lélektani motivum itt astral-mythosi formában van kifejezve. De több is van benne: az elbeszélés sejteti a jövőt; így az elkényeztetett fiú öntudatlanul is megjövendőljé lesz későbbi nagyszerű hivatásának. Remekül van ez megírva, de igazi keleti módon. E bevezető rész motivumaiból fejlődik ki a későbbi események sorozata. Aki ebben a gyönyörű elbeszélésben csak astral-mythosi konstrukciót lát, az teljesen ignorálja magának az elbeszélésnek igazi lényegét.

Ezt az astral-mythosi konstrukciót azonban Winckler inkább csak a genealogiai keretben tudja felfedezni. Ez Wellhausen kritikájához vezet bennünket.

Wellhausen a pátriárkák mondakörét két okból nem tartja történeti hitelességűnek: 1) A pátriárkákat az őtestamentomi tradíció olyan korban szerepelteti Kanaánban, amellyől fogva addig, míg utódaik Kanaánban újra megjelentek, évszázadok multak el, mégis kanaáni helyek vonatkozásaiban szerepelnek. Wellhausen lehetetlennek tartja, hogy az ősi nyomait az utódok évszázadok mulva felismerhették volna. 2) Néptörzsek, nemzetek történetét nem lehet egyes ősökre visszavezetni, mert a törzsek, melyeknek egyesüléséből lesz a nemzet, nem vérségi származás, hanem csatlakozás útján keletkeznek.

Lássuk előbb ezt a 2-ik pontot. Wellhausennek ebben teljesen igaza van; törzsek, nemzetek életét nem lehet egyes ősapákra visszavezetni. Ezzel a történeti alapigazsággal azonban nem az elbeszélések hitelességét kell megcáfolni, hanem a velük összekapcsolt származtatást: a genealogiai keretet. A pátriárka-elbeszélés alakjai eredetileg nem genealogiai, még csak nem is ethnologiai alakok. Egyszerű családi történetek elbeszélése ez, az egyes törzsek életéből kimagasodó családok történetének elbeszélése. Családi történetek pedig mindig voltak, vannak és lesznek. Az Árpád háznak is van külön története, a Hunyadi családnak is. Ma is vannak családok, melyek származásukat messze múltba tudják visszavezetni. Ugyanezt lehet alkalmazni a pátriárka családokra is. Hogy aztán ezeket a családi történeteket egy nemzeti genealogia keretébe foglalták bele, az a kor szelleméből magyarázható meg.

Az izráeli genealogia mesterséges rendszer, de kulcsa igen egyszerű. A történeti korban élt törzsek neveit Jákob fiaivá tették, vagyis a törzseket neveikkel személyesítették. Így fűzték egybe az emlékezetben maradt őscsaládokkal magának a nemzetnek életét. Hogy ez a nemzeti genealogia mesterséges, azt a kritikai vizsgálat már kiderítette. Hommel kimutatta, hogy Aser törzse már északi otthonában volt, mikor a többi törzsek még be sem vándoroltak. Ebből azt is lehetne következtetni, hogy tehát nem származhatott Jákob fiától. Juda különállósága már rég ki van mutatva, semmikép sem tartozik a Jákob származásúak csoportjához.

Most térjünk át az első pontra. Wellhausen lehetetlennek tartja, hogy az ősök nyomait az utódok évszázadok múlva felismerhették volna. Ezek a mondák nem keletkeztek abban a korban, melyről szólnak, hanem a királyság korában, aminthogy a héber királyság kora át is tetszik mindenütt rajtuk. Bizonyító adatait már közöltük.

Ezekre az ellenvetésekre a következőket felelhetjük: Kifejtettük, hogy a pátriárka-történet nem egyéb, mint családi történetek elbeszélése. Hozzátehetjük még, hogy ez az elbeszélés a József-Efraim törzs hagyománya volt s ebben a szűkebb keretében, a Gósen-föld kövér legelőin tanyázó nomád héberek életében hamisítlanul, híven fentarthatta az emlékezet, mert az övékéhez hasonló életviszonyokat tartalmazott. Mikor aztán ezek a nomádok maguk is a megőrzött hagyomány otthonába jutottak, nem kellett nekik az emlékezetben élő atyák helyrajzi nyomait keresni, mert ilyen helyrajzi pontokat a tradíció nem is tartalmazott. Csak a kiinduló pontok voltak fixirozva: Úr—Hárán, aztán jött Kanaán. A kanaáni tartózkodásra nézve megvoltak a szükséges képzetek: puszta, legelő, sátor. Mire volt egybre szüksége az emlékezetnek?

A József történetére nézve pedig bátran mondhatjuk, hogy Egyiptomot nagyon jól ismerték. Azok a helyrajzi meghatározások, melyeket a pátriárka-elbeszélés mai alakjában találunk, mind később kerültek bele, mikor az elbeszélés már az egész nemzét örökségévé lett, de azzal, hogy a nemzét magáévá tette, újabb vonásokat vitt bele. Ezeket az újabb vonásokat nyomról-nyomra ki lehet mutatni és kiválasztani, anélkül, hogy az eredeti történet lényeges változást szenvedne.

Apróságokra nem terjeszkedünk ki, melyek az Ősatyák ide-oda vándorlásait jelzik s helynevekkel jönnek kapcsolatba. Ezek a három forrás szerzőitől származnak, mert az élőszóbeli hagyomány az ide-oda vonulás eseménynélküli apróságait semmi esetre sem közölhette. Ezekre súlyt helyezni történetírónak nem szabad, annál kevésbé szabad azokból kritikai következtetéseket levonni. A parallel helyekre sem terjeszkedünk ki, mert semmi sem jellemzi annyira az élőszóbeli hagyományt, mint éppen az, hogy egy és ugyanazt a dolgot különböző változatban adja elő. Hogy például Ábrahám majd Egyiptomban, majd Gerárban mondja hugának feleségét, az az élőszóbeli hagyomány természetes következménye, de magát a dolgot csak megrószíti, hogy valami olyas történhetett.

A későbbi járulékok más természetűek, mert rendszeren tendenciózusak. Vegyük sorba ezeket.

Az első ilyen későbbi járulék Lót leányainak vérfertőzése (19, 30-38). Ezt a moábiak és ammóniak elleni gyűlölet vitte bele az eredeti elbeszélésbe. Az a dolgon nem segít, ha azt hangoztatjuk, hogy már a Jahvista elbeszélésben benne van. Ezt a járulékot ő már készen kapta, de a gósenföldi nomádok hagyományában semmi esetre sem lehetett benne.

Későbbi járulék az orákulum is, mely a viselő Rebekának azt jövendőli, hogy születendő gyermekei közül a nagyobbik fog szolgálni a kisebbnek. (25, 22-26a.). Ez a részlet csak akkor keletkezhetett, mikor Edom már Izrael meghódított tartománya volt s Ézsaut az edomiak Ősatyjának tekintették. Az őselbeszélés csak egynevű testvéreket ismer: Jákobot és Ézsaut, az első az Izrael nevet, az utóbbi az Edom nevet csak később, a királyság korában kapta. Az is figyelemre-méltó, hogy az Ősmonda a Jákob nevet egészen másképp magyarázza, mint az orákulum járuléka, (L. 25, 26a és 25, 36) s az övé a jellemző, míg a járuléké erőszakolt.

A királyság korának terméke Jákob álma is, (28, 10-12 17, 18-20). A 19 v. szerkesztői toldás) mert az a bétheli szent-ség gloriifikálása. A Jahvistának közbeeső részlete sem eredeti (28, 13-16), mert ez egy általános értelmű theofániával akarja eltakarni a Béthelre vonatkozó jelenetet; pedig tud róla! —

Ha a helyrajzi visszaemlékezéstől eltekintünk is, a csalása után menekülő Jákob nem részesülhetett isteni kijelentésben; erre már csak a megtért Jákob lett méltó, azért az eredeti történetnek ilyen részlete nem lehetett.

Átalakított részletek azok is, melyek a 29. és 30-ik fejezetben a gyermekek születésének sorrendjét adják. Ekkor már a nemzeti geneológia készen volt. Az eredeti történet csak általánosságban jelezhetette, hogy Leának több gyermeke született, míg Ráchel magtalan volt. A megnevezett gyermek csak József lehetett, mert az eredeti történet a József-törzshagyományra volt. A 31-ik fejezetben is kell már valami királykori reminiscenciának lenni, mert a haza (Kanaánba) törekvő héber Jákob s az utána nyomuló arámi Lábán versengése allegorikus vonatkozásúnak látszik. De a kiválasztás itt már lehetetlen, mert a királykor vonatkozásai összefolynak az eredeti történet részleteivel.

A 33-ik fejezet megható jelenetével (Jákob és Ézsau kibékülésével) végződik az elbeszélés első része, a tulajdonképeni patriárkák története. Az utána következő részlet mozaik. A 34. f. (Dina esete) igen régi emlék, de nem tartom valószínűnek, hogy ez az eredeti történet része lett volna. Wellhausen alkalmasint helyesen következtet, midőn ezt az esetet a bevándorlás után való időre teszi s a Simeon és Lévi törzsek pusztulásával hozza kapcsolatba. Ezt a nézetet a 49.⁵⁻⁷ igazolni látszik. A 35. f. már magában véve is mozaik s alig van benne valami elbeszélő elem; a 36. f. pedig tisztán származási lajstrom s a genealógiai keretbe tartozik.

A 37-ik fejezettel kezdődik József története s egységesen foly az 50. f.-ig bezárólag. Ebből az elbeszélésből csak a 38. és 49. f.-tet kell kiválasztani. A 38. f.-tet egy Judáról szóló részlet ékelődik be a József történetbe, melylyel semmi összefüggésben sincs; a 49. f. pedig egy igen régi ének, melynek vonatkozásai azonban részben már homályosak. Ezt az éneket „Jákob áldása“-nak szokás nevezni, mert a szövegben a haldokló Jákobbal jön kapcsolatba, de valósággal ezzel semmi összefüggésben sincs. Az ének a 2-ik verstől a 27-ik versig terjed. Korát nehéz meghatározni. A kettős királyság korára utalna az, hogy Judát és Józsefet mint királyi törzseket dicsőíti, de a kettős királyság korában inkább Efraim megemléztetését várná az ember. Tizenegy törzset sorol fel. Efraim és Manasse nincsenek külön megemlítve. Az éneket a Jahvista vette föl művébe s valószínű, hogy bizonyos helyeket elsimitott benne. Efraim hegemoniája József alakjával van eltakarva. Ez az ének a nemzeti állammá alakult törzsszövetség legrégebb dokumentuma s tulajdonképen a genealógiai rendszer egy költői darabja.

Fejezzük be a pátriárkák történetének bírálati átnézetét dr. Jeremias Alfréd¹⁾ igen találó megjegyzésével:

„Wellhausen iskolája abból a nézetből indult ki, hogy az atyákról szóló elbeszélések történetileg lehetetlenek; most bebizonyul, hogy lehetségesek. Ha Ábrahám élt, csak olyan környezetben és olyan föltételek alapján élhetett, ahogy azt a Biblia előadja. Ezzel a történeti vizsgálódás beérheti. És a mestert szaván foghatjuk (Komposition des Hexateuch 346): „Ha ez (t. i. az az izráeli tradíció) csak lehetséges is, bolondság volna valami más lehetőséget föléje helyezni.“

Csegey Gusztáv.

¹⁾ Das alte Testament im Lichte des alten Oriens. Leipzig. 1904. 227 lap.

Könyvismertetés.

William James (Prof. der Philos.) Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Ins Deutsche übertragen von Dr. Georg Wobbermin (Prof. in Breslau) Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung. 1907. (XXII. 472 l. 8.) Ára 6 M = 720 K.

Az újabb időben sokat kezdik emlegetni a valláspsychológiát. Sőt akadnak theologusok, akik az egész tudományos theológiát szeretnék abba belesülyeszteni, miután szerintük a tudományos theologia csak valláspsychologia lehet. Ezen tudományt leginkább angol nyelven, tehát Angliában és Amerikában művelik. És csak legujabban kezdik jelentőségét Németországban is hangoztatni. Most már a valláspsychologiai törekvéseknek itt is külön folyóirata van, melyet Vorbrodt lelkész és Bresler orvos adnak ki.

Nem véletlen dolog tehát, hogy az első igazi valláspsychológiát, melynek a fenti könyvet akarjuk tekinteni, Amerika adta nekünk. Az északamerikai Harvard-egyetem híres psychologusa, James írta azt. Mikor angol nyelven megjelent, általános dicséret tárgya volt. Ha valaki az angol nyelvet nem értvén, nem olvashatta, most megteheti azt, miután Wobbermin, breslauer theol. tanár, azt jól érthető német nyelvre lefordította.

A fordító előszavában méltatja James könyvének érdemeit és a valláspsychologia jelentőségét. Sőt kijelenti, hogy éppen azért adta e könyvet a német theologusoknak német nyelven, hogy ezen tudomány iránt az érdeklődést még jobban vagy még csak felkeltse. Maga a könyv 13 fejezetre oszlik. Az első elutasítja ama nézetet, mintha a vallás csak beteges idegalkat következménye volna, a második fejezet praecizirozza a kutatás tárgyát, míg a 3. fejezet a láthatatlannak realitásáról szól. A következő fejezetek tárgya a könnyűvérű és a melancholikus ember vallása, a kettős-én, a megtérés, a szentség és annak értéke, a mystika, a metaphysika, egyes vonások a vallásos életben és végül összefoglalja a szerző végső eredményeit. Tárgymutató befejezi az egészet.

Bármily álláspontot is foglaljon el valaki a valláspsychológiával szemben, bizonyos, hogy ma holnap ezen tudománynak nagy jelentőségre van kilátása. Azért mindenki, aki a vallás

kérdésével foglalkozik, el nem zárkozhatik a vele való megismerkedéstől. Ezen célra James könyve annál is inkább tehet jó szolgálatot, mert szerzője nem ellensége a vallásnak. Könyvét azért azoknak, kik angolul nem értenek, e sikerült fordításban ajánljuk tanulmányozásra.

Dr. Daxer György.

Dr. theol. Paul Grünberg (Pfarrer): Das Übel in der Welt und Gott. 1907. Verlag von Edwin Runge in Gr-Lichterfelde — Berlin. (60. l. 8.) Ára 80 pf. = 96 fillér.

Egy év előtt (1906. okt.) volt Berlinben a második apologetikai tanfolyam (apologetischer Instruktionskursus). Azon tartotta fentidézett könyv szerzője, Spenernek életírója, azon előadásokat, melyeket itt könyv alakjában összefoglalva nyujt nekünk.

A szerző maga elismeri, hogy a felvetett kérdés megoldásában nem sok új gondolatot produkált, inkább csak anyaggyűjteményt adott, de reméli, hogy mint ilyen becses és használható anyagot hordott össze. Ő nem adott útmutatást a kérdés könnyű és kényelmes megoldására, hanem inkább felmutatta a probléma nehézségeit és megoldásának korlátait. És épen azért tanulságos e könyv.

Először is felemlíti azon okokat, melyek miatt a gondviselésbe vetett hit mai napság nagyobb támadásoknak van kitéve, mint régen. Ezen okok a természettudományok mechanikai világnézetének elterjedésében, korunk kritikus hangulatában, a személyiség jogainak hangoztatásában és a látkör bővülésében keresendők. Azután rövid áttekintést ad a szerző a probléma történetén egészen az újabbkori irodalom (Baumann, Beyschlag, Ritschl, Otto) állításainak felsorolásáig.

A munka derekát a kérdés rendszeres fejtegetése alkotja. Itt fejtegeti a szerző 1. a kozmologiai-metaphysikai kérdéseket, a materialismust, amely ma túlhaladott álláspont, a mechanizmust, amely azonban a szellemi életre nem alkalmazható és a theológiát, amellyel szemben a természetben található bajt a szerző a teremtség végsőségére akarja visszavezetni. Ezen kérdéseknél nehezebbek 2. az anthropologiaiak: hogy egyeztetetők össze a szenvedések Isten jóságával (a szenvedés nevelő hatása) igazságosságával (itt felmerül a túlvilági életbe vetett hit) és hogyan egyezik meg a bűn léte Isten mindenhatóságával jóságával stb.? Mi a gonosz eredete? Végül azt vizsgálja a szerző 3. miképp nézi a keresztyén hit a bajt és gonoszat a világban. Itt kimutatja, hogy a baj az istenország tagjaira nézve, kik azt sub specie aeternitatis nézik, vagy elenyészik vagy üdvös iskolává lesz. A szerzőnek azonban az a probléma okozza a legnagyobb nehézséget, miképp fér meg isten szeretetével és igazságosságával az, hogy sokan e világon, főleg a pogányok, nem is jutnak azon helyzetbe, hogy a Krisztusban való üdvörl tudomást szerezzenek. Itt szükséges felvenni, hogy a földi élet után még a fejlődésnek

és elhatározásnak valamikép helye legyen. Ezenkívül meg az apokatastasis gondolata is merülhet itt fel ezen kérdés megoldására.

Befejezésül a szerző még néhány útmutatást ad az apologetikai gyakorlat számára. Azoknál, akik a keresztyén hit alapján állanak és csak bizonyos okokból (szomorú élettapasztalat stb.) kételkednek isten gondviselésében, sok tanítás helyett erősíteni kell az istennel való élet- és hit-közösséget, amire legalkalmasabbak a szent írásnak, egyházi énekeknek és az építő irodalomnak gondolatai. Másrészt olyanokkal szemben, akik nem állanak a keresztyén hit világnézete alapján, nagyon nehéz a feladatunk. A szerző nézete szerint a nyilvános előadások nem sok sikerrel kecsegtetnek. Sokkal többet vár az irodalmi harctól (folyóiratokban, lapokban, füzetekben stb.) Szóval, akármily állást is foglalunk el a szerző nézeteivel, eredményeinek óvatosságával szemben, annyi bizonyos, hogy ő nem vette könnyedén a maga feladatát és annak megoldását. És kétségkívül igaza van neki azon állításával, mellyel könyvét befejezi: „Eine wirklich vollkommene »Lösung« der Frage des Übels kann es nur geben zugleich mit der Erlösung von allem Übel; die aber ist nicht eine Sache apologetischer Diskussion und logischer Schlüsse, sondern Sache des Glaubens und der Hoffnung und eine Tat Gottes.“

Dr. Daxer György.