

## 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 utra, 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.<sup>1)</sup>

#### 1. Schweizer Sándor. (1808—1888).<sup>2)</sup>

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.

<sup>1)</sup> 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.

<sup>2)</sup> 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 liberállishoz.

## 2. Lang Henrik. (1826—1876).<sup>1)</sup>

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

<sup>1)</sup> 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).<sup>1)</sup>

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 legkitünőbb 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

<sup>1)</sup> 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 érzéki 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 természetes 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. Csakhogy 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 supernaturalist Biedermann kiküszöböli a keresztyén hitből, de vele a keresztyén hitet nem hogy megmagyarázná, hanem lényeges alkotó elemétől megfosztja, megrövidíti. Isten transzszendentitáját is feláldozza és a keresztyén hit mennyei atyját a világban immanens valósággá teszi, azaz álláspontja a pantheismus, 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 gazdagságának 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).<sup>1)</sup>

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

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

szerint is a vallási viszony érzéki felfogása az, ami (a pelagianismus és a naturalismus 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-pszichologiai, 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 ennek ezen felülemelkedése az ő véges-érzéki s bűnös természeteti állapota fölél 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-pszichologiai 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 keresztényen 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.)<sup>1)</sup>

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 nagy kiterjedésű 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-

<sup>1)</sup> 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 alapjellelével. 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 alaptényállásból 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 érintkezésünkben, 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 indoklására 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.)<sup>1)</sup>

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 legrégebbe hive, 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 Ritschlénél 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

<sup>1)</sup> 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 sajátos 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 sajátos 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 félreérthetetlenül 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.)<sup>1)</sup>

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

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



között épügy 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 theologiájának 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 mozzanatait 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 másik

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)<sup>1)</sup>

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.

<sup>1)</sup> 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 theológiája 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 theológiája keresztyénibb is ellenfeleiénél 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

akarátának 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 akarátának 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 túteszi 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 megfelelzi és egyik részének előidézését a kegyelemnek, a másikat pedig az akarátnek tulajdonítja. Ez természetesen ilyen alakban a leghatározottabb synergizmus és a keresztyén hittal meg nem egyezik, mert az tud úgy az értelemnek mint az akarátnek 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 figyelembevétel 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 akarati 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 polemáját 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. reprimációra irányult. A *reprimáló* 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 reprimáló 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 álláspontja 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 reprimálókról, b) a biblicismusról, c) az erlangeni iskoláról, és d) a ref. konfessionális irányról, míg a modernpozitív theologiaról a 6. fejezetben lesz szó.

#### a) A reprimáló csoportja.

Ide különösen a 19. század elején élő theologusok sorából lehet többet számítani, mint Hengstenberget, Rudelbachot és azután különösen azért is, mivel a reprimáció 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.)<sup>1)</sup>

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 rationalismustól 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,

<sup>1)</sup> 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 elkárkozásnak 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) <sup>1</sup>

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 önelhározása 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

<sup>1</sup>. 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.*