

A legujabb Kálvin-kép.¹⁾

„Minden történetírás végső célja a jelen megértése.“²⁾

Az emberi szellemnek fejlődése minden pontján önmaga megértése végett van szüksége a história visszatekintő pillantására: arra a több-kevesebb erőfeszítéssel járó munkára, hogy önmagát minden tartalmával együtt határozott történelmi folyamatokba foglalja bele s ezáltal is egy nagy egésznek szerves része gyanánt ismerhesse föl. Ez az általános szükséglet élteti a történettudománynak azt az ágát is, amely a nagy emberekkel, a történelmi, korszakalkotó személyiségekkel foglalkozik: újraalkotja képüket az élet eleven-ségével, s más és más szempontból igyekezik meglátni és megvilágítani a jelentőségüket. Mert — anélkül, hogy minden téren a Carlyle-féle hőskultusz túlzásaiba akarnánk beleesni — annyit legalább is bizonyosnak kell tartanunk, hogy történelmünk és jelenünk erkölcsi erőinek és ideáljainak a legjava elválaszthatatlanul össze van forrva egyes nagy személyiségekkel. Ez erők életének, az ideálok hű követésének elsőrangú érdeke az, hogy őket eredetükben, forrásaikban, alkotóikban is megértsük. Bizonyos józan, de kongeniális individualizmusra azért mindig szüksége volt, van és lesz a történetírásnak. Nemcsak pedagógiai, hanem egyenesen tárgyi szempontból, magának a tudománynak érdekében.

Ha valakivel, úgy Kálvin Jánossal szemben kell a história-nak figyelnie erre a kötelességére. A kálvinizmus, a maga negyedfélszáz esztendőn át kifejtett történelmi erőivel, ma is, mint a kulturéletnek egyik hatalmasan számottevő tényezője áll élő alkotásaiban az elfogulatlan történelmi vizsgálódás előtt. Minél elfogulatlanabb, minden hitvallási, egyházi korláttól minél szabadabb az illető kulturhistórikus vagy történelembölcsész: annál inkább. (Troeltsch, Max Weber, Dilthey). És a kálvinizmusnak ez a világraszóló jelentősége

¹⁾ Doumergue Emil, a montaubani theologiai fakultás dékánja: *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*. (Kálvin János és kora) IV. kötet: *La pensée religieuse de Calvin* (Kálvin vallásos gondolkodása) Lausanne, Bridel 1910, VIII+485. o. nagy ívrét, Kálvin Boijmans-muzeumi (Rotterdam) arcképével 30 frank.

²⁾ Troeltsch E. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. 2. o.

a maga erkölcsi karakterével, annak legmélyebbre nyúló szálaival a Kálvin személyiségében gyökerezik. Bátran el lehet mondani, hogy a kálvinizmus, mint erkölcsi, mint a személyiség erejéből fogant történelmi alkotás: mint kultureszmény, lényegében — maga Kálvin. És csak a sötétben tapogatózik az, aki a kálvinizmus történetének akármely pontját, akármely eszméjét akarva megérteni: az alappal, a kulccsal, a Kálvin személyiségével nem számol.

Hogy ez a számolás sokszor és sokaknál a leszámolással egyértelmű: az nem sokat változtat azon a tényen, amelyről a régibb és újabb Kálvin-irodalom, a maga szinte beláthatatlanná nőtt nagy számával és bő részletességével tanuskodik. Ez a tény a főntebb érintett szükségnek és kötelességnek a megértése. Az egyháztörténet s a legújabb időkben az általános kulturtörténetírás is meg-megújuló és egyre fokozódó érdeklődéssel fordult és fordul ennek a világtörténelmi személyiségnek mélységei és titkai felé. Ám ennek a ténynek és ennek a munkának megvannak a maga sajátos nehézségei, megvannak az objektív történetírást fenyegető veszélyei. Ott, ahol egy személyiségből akarunk megérteni egy vele összeforrott, belőle kinőtt történelmi alkotást, nagyon közel áll a veszedelme annak, hogy visszajukról nézzük a dolgokat: az illető alkotás iránt való rokon-, vagy ellenszenvünket, róla alkotott sokszor nagyon is egyéni értékítéleteinket visszük bele a személyiség vizsgálatába is. Nem új szempontokat keresünk a személyiségben, hanem a magunk meglévő és nem ritkán megrögzött szempontjait akarjuk mindenáron ráerőszakolni. Ennek a meglehetősen közkeletű történetírói botlásnak, ezeknek az akaratlanul is nagyszabású falsumoknak nincs csattanósabb példája, mint a régibb és újabb Kálvin-irodalom s ez irodalom megállapításainak a tudományos és társadalmi köztudatban való lecsapódása. Igen kevés kivétellel nem arra törekedtek ez irodalom munkásai, hogy a Kálvin mind alaposabban megismert történelmi, élő személyiségéből nyerjenek új szempontokat a kálvinizmusról uralkodó tudományos és közfelfogás — legelsősorban a *saját* felfogásuk — revidálásához. Hanem sokkal inkább a kálvinizmus multjával és jelenével szemben elfoglalt egyéni álláspontjuk volt a főmotívum akkor is, amikor Kálvin alakjával foglalkoztak s egy hús és vér Kálvint akartak megrajzolni. Aszerint, amint a jezsuitizmus, az ó-katholicizmus, az orthodox lutheri vagy kálvini irány, vagy épp a liberális történetkritikai theologia neveltjei és hívei voltak, lett a kezük alatt a genfi prófétából egy föltétlenül agyonrágalmazott vagy föltétlenül agyondicsért eszmelovag, egy nagy elmeerejű, de kétesértékű reactionarius epigon, vagy a legjobb esetben a XIX. századbeli modern theológiának egy megdestillált előfutárja.

Ennek az époly kényelmes, mint amilyen igazságtalan „történelmi“ módszernek az volt a legjellemzőbb és nagyon természetes tünete, hogy az elsőrangú források alapos áttanulmányozásától a legtöbb esetben irtózott. És előállott az a félszeg helyzet, hogy a Kálvinnal és alkotásával foglalkozók bibliája, vagy legalább is vezérfonala (a protestánsoké is!) jó félszázadon keresztül az ó-katholikus *Kampfschulte-Cornelius*-féle nagyszabású, de az elfogulatlanságtól messze álló, hatalmas forráskészletét nagyon is célzatosan kezelő munka lett.¹⁾ Hogy az ilyen „forrás“-ból merítők hamisítatlan képet a legjobb akarat, esetleg a legőszintébb rokonszenv mellett sem adhattak Kálvinról: annál mi sem érthetőbb. De egyuttal – nemcsak a kálvinizmusnak, de az igazi történetírás méltóságának érdekében is – mi sem volt kívánatosabb, mint egy erélyes és következetes „ritornar al segno“ a Kálvin-irodalomban. Az elsőrangú forrásoknak, a Kálvin írásainak új, részletekbe menő, átfogó, minden oldalra és minden szempontra kiterjedő, szigorú szemű, elfogulatlan áttanulmányozásából és feldolgozásából, azután meg a XVI. századbeli Genf és Európa történelmi milieujének éppoly ihletett, mint amilyen aprólékos újraalkotásából: ebből az egyszerűre jegesen kritikai és forrón divinatív munkából kellett újraélednie a Kálvin valódi, történelmi személyiségének. A phoenix-madárnak saját hamvából és abból a levegőből, amelyben elégett.

Erre a munkára vállalkozott mult és jelen legnagyobb Kálvin-történetirója; *Doumergue Emil*. A csodálatos türelmű, fáradhatatlan és mindig szerencsés kezű kutató, az óriási elmeerejű feldolgozó, a fényes logikájú kritikus, a beleérző művész még nincs készen önkitűzte feladatával. Hatvannyolc éves ősz fejjel, de a munka régi, fiatalos lázában most dolgozik még az ötödik, úgy látszik, utolsónak tervezett foliánson, *Kálvin egyházi és politikai eszméin* (*La pensée ecclésiastique et politique de Calvin*). De a már megjelent négy hatalmas nagy ivrét kötet (*Kálvin ifjusága* 646 o., *az első kísérletek* 828 o., *Kálvin városa, háza, utcája* 732 o. és a főtjelzett) külön-külön és együttvéve is biztosítja szerzőjének a versenytárs nélküli elsőséget a Kálvin-írók között, tekintet nélkül a munka mostani befejezetlenségére, amit különben amúgy is csak relative mondhatunk el: hiszen mindegyik kötet önmagában véve önálló, befejezett, művészi egész.

Miből sarjadt ki ez a páratlanul nagyszerű restaurációja egy világtörténelmi személyiség alakjának: azt semmiféle szobatudósi becsvágyból, semmiféle elvont tudományos érdekből vagy akár polémikus szenvedélyből sem lehetne egy-

¹⁾ *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat.*

magában megmagyarázni. Doumergue-et elsősorban egy személyi tényező avatja a személyiség klasszikus történetirójává. Ez a tényező az öreg hugenotta professzornak négy század porán áttörő s már egészen a személyes ismeretség, szeretet, és csodálat jellegét viselő vonzódása a genevai prédikátor és tanár fönséges és lebüvölő étellel teljes alakjához. Mondanom sem kell, hogy ez a párját ritkító személyes viszony tudós és tárgya között megint legnagyobbbrészt Kálvin és Doumergue szellemének kongenialitásában gyökerezik. Külön tanulmány tárgya lehetne ez a pszichológiai tény, amely még a szorosabb értelemben vett személyiség-historikusoknál is vajmi ritka; csak a mi Thaly Kálmánunk Rákóczi-kultuszában tudom hirtelen megtalálni méltó analógiáját. A hasonlóság ugyan itt is inkább csak az érzelmi momentumokra, mintsem a tudományos és írói értékre nézve áll. De ha Thalyt ország-világ részéről méltán megilleti a Rákóczi iródeákjának egyszerű és mégis olyan büszke jelzője: úgy Doumergue is méltán tekinthető a Kálvin XX. századbeli nagy „*eschollier*“-jének. Ez a kortársak és utódok részéről az egyetlen jutalom, amely valamennyire felér a végzett munka belső értékével, gigászi erőfeszítéseivel.

Ennek a monumentális alkotásnak (milyen megrendítően nagy igazság költözik most egyszerre ebbe az elkoptatott frázisba!) előttünk fekszik a negyedik kötete, a körülbelül 13—14 hónapja megjelent „*La pensée religieuse*“. Tehát: „Kálvin vallásos gondolkozása“ (vagy, ha úgy tetszik: *vallásos eszméi*; mert a francia *pensée* szót itt egyszerűen *gondolattal* visszaadnunk nem lehet) — és nem: *Kálvin theológiája*. Mi sem bizonyosabb, mint az, hogy a különbségtétel szándékos, a cím megválasztása tervszerű, az egész munka szellemének megfelelő. Doumergue történetet írt és személyiséget akart látni és láttatni: így természetes, hogy a dogmatikus-ethikus Kálvinon keresztül a vallásos Kálvin érdekli, a theologusból — akit, míg *csak* theologusnak tartunk, örökösen és végzetszerűen félreértünk, — az Istene kegyelmében boldog és Istene dicsőségéért küzdő *ember* beszél hozzá. Ecce homo. A formula alatt, amely máglyákat gyújtott föl és szellemi rémuralmat teremtett — ime a szív, amely esengett a szeretet és a békesség után és tapasztalásból ismerte az „*unio mystica cum Christo*“ kimondhatatlan édeségét.

Azután az igazi nagy, vér szerint való theologusnál amúgy is egészen vallás a theologia és egészen theologia a vallás. Korszakalkotó egyéniségeknél különösen így van ez s Kálvin, aki a theológiában sem lehetett más, mint korszakalkotó, tipikus példa rá. A személyes vallásosság egészen át meg áthatja, jó részben maga teremti meg az ő vallásos

gondolkozásában az iskolás elemet, a theologiai mezt. Amit egy későbbi epigon korszak dogma gyanánt kénytelen elfogadni, vitatni, analizálni és dühösen védni; amiben egy hideg nézésű kritika még később szükségképpen meg fogja különböztetni az „örökértékű tartalmat“ és az „időszerű formát“, — az ott még mind a személyiség kategóriájába tartozó szerves egység, mind anatómiát nem tűrő élet.

Doumergue e kötetének legnagyobb kiválósága és szokatlan érdekessége: éppen ennek a belátása. Előadása távol áll az elvont modorban való fejtegetés kathedrai hangjától: elsősorban bemutat, fest, örökösen a személyi, az érzelmi, a logikát nem tűrő mozzanatokot mutogatva föl a vallásos Kálvin gondolkozásában. De ehhez aztán utólérhetetlen művészettel ért. Apológia, polémia, az egyes mozzanatok és kérdések történelmi vagy filozófiai beállítása:!) mindez csak eszköze — igaz, nem kevésbé mesterien használt eszköze — az egyetlen, a nagy célnak: a vallásos személyiség képe megalkotásának. A sorok között mindenütt egy darab élet és egy darab történelem forró igazmondása lüktet, nem pedig egy élettelen rendszer theologumenái fagyasztanak.

Honnan lehetett ezt az életet ilyen meglepő, közvetlen elevenséggel, és amellet ilyen emberileg tökéletes egységben föltárni? Az Institutio klasszikus megtestesülése, elsőrangú okmánya a Kálvin vallásosságának, de nem az egyedüli s nem olyan, hogy a többbit, amelyeket tipikusan képvisel, egyszerismind pótolni is tudná. Mögötte és mellette ott van egy szédületes és szinte emberfölötti termékenységre valló irodalmi munkásság: káté és hitvallás, levelek és vitairatok, kommentárok és prédikációk. A Kálvin vallásos személyiségének a képe csak mindezeknek a — legalább megközelítő — kimerítésével válik igazán teljessé: ezek adnak a megítéléséhez új meg új szempontokat, a megalkotásához eddig nem is sejtett eleven erőket, életelelementumokat. Doumergue ennek a rengeteg, de nélkülözhetetlen anyagnak a feldolgozására is megtette azt, amit előtte senki: megtette azt, ami egy emberi élet korlátai között egyáltalában lehetséges. És jórészt ennek köszönhető, hogy az ő Kálvinja az eddigi rekonstrukciók legnagyobb részétől merőben különböző igazi, hús és vér Kálvin.

Ennyi életanyag, ennyi személyes dokumentum bizonyára nem tűrte volna meg a túlon túl és mindenáron való rendszerezést. Azért rendkívül szerencsés gondolata a szerzőnek, hogy anyagának nemcsak megértésében és átértésében, de

¹⁾ Becses dogmatörténeti összefoglalásai, aperçu-i között talán a három legsikerültebb: a szabadakarat problémájának (155 skk. o.), a krisztológiának (210 skk.) és a predestináció-tannak (404 skk.) történelmi bevezetése ill. beállítása.

szervezésében is igyekezett egészen kálvini lenni és a Kálvin sajátos koncepcióihoz maradt hű. Annál több értelme volt pedig ennek, mert ezek a koncepciók, a Kálvin vallásos gondolkozásának rendszeres jellemvonásai, a legszorosabb és legvilágosabb összefüggésben vannak (mint később még rátérünk) magának Kálvin vallásának lényeges tulajdonaival. Innen, hogy a dispositio kérdését Doumergue a lehető legegyszerűbben oldja meg: az *Institutio* legteljesebb (1559) kiadásának keretében, mindenütt szinte lépésről-lépésre e mű vezérfonalán haladva dolgozza föl egész anyagát. Úgyhogy ezt a kötetét (és bizonyára a következőt is) bátran el lehetne nevezni az *Institutio kommentárjának*. Csak az a nevezetes és mindenek fölött értékes e kommentárban, hogy itt Kálvint nem annyira Doumergue kommentálja, mint sokkal inkább — maga Kálvin. A kommentárok szempontjából, tudjuk, ez az ideális követelmény s egyszersmind az ideális érdem is.

A munkát megleghangu ajánlások s éppoly szerény, mint önérzetes előszó után „*Introduction*“ nyitja meg, amely tömör összefoglalásban becses és szükséges tudnivalókat nyújt az *Institutio* történetéről, irodalmi és tudományos értékéről. A két első könyv (*livre*) megfelel az 1559-iki editio I. könyvének (*De cognitione Dei Creatoris*). Az *első könyv címe: Prolegomena* s tartalma (3 fejezetben, u. m. Isten dicsősége; a természeti vallás és az általános kegyelem; a kijelentett vallás és a szentírás) a *második, Istenről* szóló könyvvel együtt (ennek három fejezete: az Atya; a Teremtő; a Mindenható) teljesen felöleli az *Inst. liber primusa* XVIII. fejezetének anyagát. A második és harmadik könyv (*De cognitione Dei Redemptoris etc. és De modo percipiendae Christi gratiae etc.*) tartalmát aztán Doumergue munkájában 5 következő könyv dolgozza fel u. m. 3, *a bűnös* (3 fejj.: A bűn; a bűn és az ész; a bűn és az akarat) = *Inst. II. 1–5* fejj.; 4, *a törvény* (3 fejj.: A tizparancsolat; a törvény és a keresztyének; a régi és új szövetség) = *Inst. II. 6–11*; 5, *a közvetítő* (2 fejj.: A közvetítő személye; a közvetítő műve.) = *Inst. II. 12–17*; 6, *a keresztyén élet* (7 fejj.: A hit; a hit által való megigazulás; a világról való lemondás s a világ fölhasználása; Kálvin és az aszketizmus; a keresztyén szabadság; az imádság; a halál után) = *Inst. III. 1–20 és 25*; 7, *a predestináció* (3 fejj.: A tan kialakulása; a tan előadása; a tan eredete és történelmi hordereje) = *Inst. III. 21–24*. Járul még mindezekhez egy hatvan oldalnyi, a megelőzőknél sűrűbb nyomású *Függelék*: „*Az 1909-iki jubileum és Kálvin theológiája*“ címmel. Ez a rendkívül becses adat- és idézetgyűjtemény (körülbelül a főmű tartalmának megfelelő csoportosításban) nemcsak a Doumergue szédületesen nagy olvasottságának és rendező elmeerejének a bizonyága, hanem egy

nagyon jelentős és nagyon örvendetes másik ténynek is. Annak, hogy a négyszázados évforduló nemcsak mennyiség, de minőség dolgában is nagyon fellendítette a Kálvin irodalmat: a legkülönbözőbb theologiai és filozófiai irányok képviselői meglepő egyértelemmel rázták le magukról a hagyományos és szentesített előítéletek nyügeit s emelkedtek föl a Kálvin személyiségének többé-kevésbé elfogulatlan, de a legtöbbször rokonszenves és csodálattal teljes megértéséhez, méltánylásához. Igazán fölemelő látvány, a jubileumi nagy év felpirkadásával mint ragad meg mintegy varázsütésre annyi különböző táborból összeverődött theologust, történettudóst, filozófust a vallásos személyiség, az élő történelmi erő, amelynek mindegyikhez van valami köze, valami mondani-valója. Azt persze mondanom sem kell, hogy Doumergue nemcsak ezt a legujabb, hanem a régibb s legrégebb Kálvin-literatúrát is ex asse ismeri (a kötet a maga nagyszámú és nagybecsű lapalji jegyzeteivel, appendixével és a végére csatolt jubileumi bibliográfiával — melyben egy pár magyar munka is szerepel — nemcsak az eddig legtokéletesebb kommentárja, de a legteljesebb bibliográfiája is Kálvin theologiájának) — s így az előbb említett nevezetes tény és eredmény megállapítására is elsősorban ő volt illetékes. Tudósi szerénysége csak egy dolognak a fölemlyítését nem engedte meg neki, s nyilván ez az egyetlen hiánya is az appendixnek és a bibliográfiának: azt t. i., hogy a Kálvin-irodalom e nagy páfördulásában minden kétség nélkül nagyban közremunkált — ő maga is, művének a jubileum előtt már megjelent 3 első életrajzi kötetével (melyek közül az első, ha nem csalódom, 1899-ban került a könyvpiacra). Mennyi félreértést eloszlattak, mennyi történelmi hazugságot összezúztak, mennyi felületes megállapítást kiigazítottak már ezek is! A most tárgyalt negyedik és a készülő ötödik kötet pedig csak betetőzi majd ezt a hatást s végre a rég óhajtott éles, tiszta, nappali világtítást veti Kálvin személyiségére s ezzel együtt a modern protestánst (bátran mondhatni így is: a modern embert) a kálvinizmus világtörténelmi művének s így önnön-magának megértéséhez is hatalmas lendülettel segíti közelébb. — A már most várva — várt ötödik kötet különben nyilván az *Institutio negyedik könyvének* (De externis mediis vel adminiculis etc.) fonalán haladva fogja előadni „*Kálvin egyházi és politikai eszméit*“, — a genfi reformátort, mint szorosabb értelemben vett kulturnagyságot és mint a józan és evangéliumi modern szociális keresztyénség apját mutatva be. Azokra a végtelen fontosságú problémákra gondolva, amelyek tisztázásukat ettől a kötettől várják, a tudományos érdeknek igazán imádságba kell átolvadnia a 70-ik év határához közelgő ősz montaubani tudós életéért, munka-

kedvének és erejének még hosszú éveken át való üde, fiatalos — a maihoz hasonló — fönnmaradásáért!)

Ennek a ragyogó tollal, a protestáns francia *esprit* minden nemes tulajdonságát magában egyesítő előadással megírt, helyel-közzel valóságos drámai szemléltetéssel megrajzolt legujabb Kálvin-képnek kétségkívül megvan a maga szorosabb értelemben vett nagy theologiai értéke is. Nincs Kálvin theológiájának az a részletkérdése, amelynek tárgyalásánál ne lenne ezentul ennek a műnek szava, sokszor döntő és szinte forrásszerű jelentősége. De amiben az egész munka értékét, gondolom, summázni lehet: az az tény, hogy Kálvinnak, a vallásos s *ennélfogva* a theologus Kálvinnak egyéniségéből hasonlíthatatlan élethűséggel emel ki pár alapvető vonást. El lehet mondani, hogy az egész munka mintegy tervszerűen ezeknek a vonásoknak kidomborítására volt fölépítve. Doumergue szemmeláthatólag ezeken át akarja megértetni az egész Kálvint és vallását. S ez egészben véve, jobban sikerül is neki, mint Kálvin bármely más biográfusának eddigelé.

Ilyen alapvonása a Kálvin vallásos karakterének minde-
nekelőtt a *tapasztalati jelleg*. Kálvin egész határozottan nem intellektualista. Az a csökönyös babona, amely a Kálvin szive helyén csak a kettős predestináció syllogizmusát tudta látni, minden talaját elvesziti a források olyatén áttanulmányozása és fölhasználása után, amilyet Doumergue végzett. A rideg dialektikus helyett itt a kegyes mystikus áll előttünk, aki Szent Bernáttal elragadtatott himnuszokat zeng a megdicsőült Jézushoz, s akinél e mystikus lendület nemhogy gyengülne, de folyton erősbödik élete alkonya felé (235—236. o.), aki a hitfogalom és a hit által való megigazulás fejtegetésénél egész kifejezetten fölveszi a harcot a (legelsősorban katolikus) intellektualizmussal és mindenütt a személyes élmények hevétől lüktető lélektani elemzéseket ad tárgyairól (kn. 268—269. o.); aki az imádságnak is oly klasszikus, kőbevésní való, mert tapasztalati psychológiáját adja (328 sk.); aki a „*decretum horribile*“ védelmére is a vallásos tapasztalat

¹⁾ A munkának, mint életrajznak, tulajdonképpen ezzel az ötödik kötettel sem lesz még vége. Doumergue a szorosabb értelemben vett biográfia fonalát csak a Genfben való visszatérésig (1541) vezette, az akkori Genf milieurajzával együtt, mely maga külön egy kötet. De Kálvin már Strassburgban érik azzá a vallási, egyházi, politikai és szociális reformátorrá, aki visszatérte után újjáformálja Genf és Európa arculatát. „*Pensée*“—je e ponton már tökéletesen kiforrott, s a történelmi sorrend külső és a személyiség életének benső logikája egyaránt azt kívánta, hogy az író a vallásos személyiség és az egyházi és társadalmi reformátor-próféta képét már itt a maga teljes egységében felmutassa, s ne csak a biográfia legvégén. Hogy Doumergue a „*pensée*“ val nem várt idáig: jól tette; de hogy utána eljusson idáig, azt, bár a csodával volna határos: *faxit Deus!* L. különben az „*Avant-Propos*“ t. VIII. o.

érveivel fegyverkezik föl (383 skk.) és a filozófikus észbizonyítás lehetőségével készakarva. tervszerűen szakít. (408. o.) — Csak természetes aztán, hogy egy ilyen egészen tapasztalati vallásosság a maga gyökeréről sem ismerhet föl mást, mint egy „*inscriptus omnium cordibus divinitatis sensus*“-t (41. o.) mint egy egészen tapasztalati, érzelmi jellegű „*cognitio dei*“-t.

Ennek a tapasztalati vallásosságnak természetes kiható jelentkezése az a másik alapvonás, amely félre nem ismerhetően határozza meg a Kálvin egész teológiáját, éppúgy mint homilétai és kommentátori munkásságát. Ez a *gyakorlati vallásos érdek*. Nem szereti, sőt kifejezetten elítéli az elvont spekuláció vagy a színes fantázia csapongó, üres elméjatekkeit. Egy Verulami Baconról vett analogiával elmondhatjuk, hogy Kálvin par excellence a *gyümölcs* theologusa.¹⁾ Akármilyen magasan jár is, a theologiai koncepcióknak, fejtegetéseknek végső kihangzása mindig a „*trés bon fruit et savoureux*“ (a kiváló, izes gyümölcs) megkeresése és felmutatása a hitéletre való közvetlen hatás szempontjából (pl. a Krisztus hármas hivatalának kifejtésénél 224 skk. s ált. az egész krisztológiában 207 skk.) Ez a nemes pragmatizmus nemcsak nagy rokonszenvet biztosít teológiájának, de igen sok józanságnak is forrása. (A szentháromságtan kifejtése a tapasztalati soteriologia alapján 93 skk.; tartózkodó eschatologia 342 skk.); aminthogy bizonyára ebben a gyakorlati vallásos érdekekben lehet megtalálni az íráshoz való ragaszkodásának, teológiája biblikus jellegének egyik gyökerét is: „*ne feljebb, amint írva van.*“

Ennek a két alapvonásnak pedig a Kálvin egész vallásos gondolkozására, egész teológiájára nézve döntő a következménye. Ahol a tapasztalati alap és a gyakorlati érdek uralkodik: ott a *rendszernek* bizonyára csak nagyon alárendelt szerepe lesz. Kálvin sohasem az a késhegyig sytematikus theologus, aki egy filozófikus észelvből, egy Isten-eszméből kiindulva, szigorúan apriorikus módszerrel akarna konstruálni egy zárt és a legkisebb részleteiben is kicirkalmazott rendszert (v. ö. 88 skk. o.). Őt még az Institutio is sokkal inkább praktikus theologusnak mutatja, aki *aposteriorikus* módszerével újra meg újra tapasztalati alapelvére és forrásaira tér vissza, logikus sorrendben és vaskövetkezetességgel haladva mindenütt, de szemelláthatólag sohasem törekedve a rendszeres tökéletesség formális, logikai eszményére. Rendszerének épp az a pontja nyújtja a dialektikus bíráló számára a legsebhetőbb helyeket, amelyben a vallásos érdek a legnagyobb diadalát üli: t. i. a *predestináció-tan*, amely

¹⁾ Lásd különösen a *Doctrine pratique*-ra vonatkozólag 24 skk. o.

tehát korántsem elvont, deduktív-logikai érdekből, pusztán csak a rendszer tökéletessége kedvéért született meg és nyerte végső formulázását, hanem az aposteriorikus-tapasztalati módszer végső, természetes követelményeként. (351 skk.) Nem száraz logikai következtetés, hanem eleven vallás-erkölcsi postulatum. A Kálvin egész „rendszer“-ét általában ilyen postulatum gyanánt kell felfognunk és ebben a szigorúan keresztülvitt (ha valamiben, úgy ebben aztán lehet szó szigorúságról) tapasztalati jellegben és aposteriori módszerben kell keresnünk a *kálvinista dogmatikai koncepció eredetiségét* (mint azt a kiváló lutheránus systematikus, Seeberg is elismeri 87. o.) — és korántsem a Baur és Schweitzer óta (29 skk. o.) meggyökerezett, de vajmi kevés reális alappal bíró különbségtételben: t. i. abban, hogy a kálvinizmus rendszere *felülről lefelé*, a lutheránizmusé ellenkezőleg *alúlról felfelé* haladva konstruálna; hogy amannak rendszerező elve az Isten dicsősége, emezé a hit által való megigazulás volna; hogy amazt az elvont spekulatív hajlam vezetné, ezt a közvetlen vallásos érdek; hogy amannak mereven theocentrikus, emennek határozottan anthropocentrikus jellegű volna a theológiája. Mindezekkel a szellemes, de alapjukban véve nagyon egyoldalú s épp azért hasznavehetetlen distinkciókkal szemben csak az eddig elmondottakra utalunk. Ami pedig különösebben a theo- és anthropocentrizmus különbségét illeti: Kálvin félreismerhetetlenül a két szempont egységének megvalósítására törekszik mindenütt. Kiinduló és középpontja a tapasztalati, érzületi, gyakorlati „*cognitio Dei*,” amelynek célja az *Isten dicsőségének* munkálása (a vallásos ismeret normája annak megértése, ami „*utile in eius gloriam*.” 25. skk.). A „*honneur de Dieu*” tehát csak annyiban a rendszer főelve, amennyiben, mint gyakorlati-teleologikus elv, mint értékfogalom, lényeges tartozéka a vallásos tapasztalásnak. Terméketlen, az Isten dicsőségét nem munkáló istenismeret: *contradictio in adjecto*, mert csak akkor volna lehetséges, ha Isten kívül állana a világon és az életen és nem volna minden mindenkben. Isten középpontja a világnak s a vallásos ember életének és azért középpontja a theológiának is: de Istent az ember ismeri meg, Istennek dicsősége emberi szíveken át valósítandó meg, s azért aki *theocentrizmust* mond, *annak szükségképpen anthropocentrizmust* is kell mondania, (26 skk.; 137 skk.) Doumergue munkájában, mint láttuk, az *Isten-ről* szóló könyv után harmadikul a *Bűnös* következik s a szerző sietve jegyzi meg, hogy „ha az olvasó az *Isten-ről* szóló könyv után az *Emberről* szólót várja, nagy antikálvinista félreértést követ el.” (137. o.) És e ponton Diltheyvel teljesen egyetértve mutatja ki (az *Institució* I. könyvének nevezetes I. fejezetére — *Dei notitiam et nostri res esse*

coniunctas — hivatkozva), hogy „amikor Kálvin Istenről beszél, érezhetni, hogy csak az emberrel, az ember üdvösségével foglalkozik; viszont amikor az emberről szól, érezhetni, hogy csak Isten és az Ő dicsősége foglalja el minden gondolatát. *Egész anthropológiája nem más, mint theologia, egész theológiája nem más, mint anthropologia.*“ (138. o.)¹⁾

A theo- és anthropocentrizmus ellentéteinek ilyen magasabb, gyakorlati egységbe foglalása (ami különben valamennyi reformátor theológiájával közös vonás) Kálvin vallásos egyéniségének egy harmadik vonására vezet bennünket át. E harmadik ugyan teljességgel az előbbi kettőben alapul, azoknak folyománya; de mert a legújabb Kálvin-képből különös élességgel épp ez emelkedik ki, megköveteli, hogy külön is megemlítsük.

Egy metafizikai főelvekből levezetett, dialektikailag megépített, zárt, szigorú theologiai rendszer bizonyára nem tűrne meg abban belső ellenmondásokat, nyilvánvaló antinomiákat: legalább is a mestere nem egykönnyen volna hajlandó annak az elismerésére, hogy megakadnak benne ilyenek is. A Kálvin theológiája — akármennyire is állítsa a köztudat az ellenkezőt az Ő rideg, könyörtelen „vaslogikájáról“ — tele van ilyenekkel. S ezt természetesnek hisszük. Ő merőben lélektani, tapasztalati alapon dolgozik, nem metafizikát konstruál. A legfőbb forrás, ahonnan merít, a saját egyéni vallásossága. Ez a vallásosság pedig — mint minden gazdag, teremtő étellel teljes vallásosság — mélységeiben szünetlenül termi önmagából a rejtélyes ellentéteket, a talányos paradoxonokat. És az energiáját nem ez ellentétek kibékítése, nem e paradoxonok megoldása fogja adni, hanem a bennünk rejlő folytonos lélektani feszültség, amely hatalmas gyakorlati, erkölcsi erőkre váltódik föl. Ebben az egész Kálvin-képen végsővéig huzódó vonásban lüktet leghevesebben és a legközvetlenebb, legmegejtőbb erővel a vallásos egyéniség élete. Tapasztalati módszerének a koronája az, hogy ezeknek az ellentéteknek az egész rendszerében nyitott szemmel, szántsándékkal helyet ad, és pedig alapvető helyet. És a theologus gyakorlati vallásos érdekeiről mi sem erősebb bizonyosság, mint az, hogy ez ellentétek eldialektikázására távolról sem törekszik, sőt az ebbeli hiú erőködéstől óva inti a gyarló emberi elmét: hanem igenis minden módon rajta van azon, hogy felszabadítsa és gyakorlatilag értékesítse a

¹⁾ A lutheránizmussal szemben való ellentét D. szerint nem annyira módszerbeli, mint sokan inkább pszichológiai különbségekben keresendő. E különbségek mélyreható, közös alapja egyfelől a lutheri vallásosság passzív-érzelmi, másfelől a kálvininak aktív-voluntarisztikus jellege (33 skk.) A Tissot franciásan szellemes ötlete szerint „Luther mintha azt mondaná; *Credo ergo sum*, míg Kálvin: *Ago, ergo credo*“ etc. (34. o.)

bennük rejlő pszichológiai feszültség nagy valláserkölcsei energiáit.

Láttuk, milyen magasabb, gyakorlati összetételben mutatja be a theo- és anthropocentrizmus egységét egész rendszere. S ha e szempontból vizsgáljuk végig felfogását az Isten és az ember, az isteni és az emberi, továbbá az Isten és a világ s az ember és a világ között fennálló viszonyokról a vallásos gondolkodás valamennyi kategóriájában: mindenütt ugyanezzel a feszültséggel, ugyanezzel a gyakorlati egységre törekvéssel, ugyanezzel az elvont logikát nem tűrő lélektani „megoldással” találkozunk. Így pl. az isteni transcendentia és immanentia tárgyalásánál (43. skk.) egyforma erővel hangsúlyozza az antinomia mindakét oldalát, kizárólag csak a keresztyén vallásos érdek teljes érvényesülésére ügyelve; ez érdeket pedig jobban szolgálja az ellentét két tagjának folytonosan feszült szembenállása, mint a dialektikus egyeztetés, amely szükségképpen vagy az egyik, vagy a másik véglet ösvényeibe sodor.

Még sokkal csattanósabban tűnnek szemünkbe ez örökös antinomiák az *isteni és az emberi viszonyának* különböző pontjain. Így a *krisztológiában*, — hol e viszony tipikus kialakulásával való dolgunk — egyaránt kiemeltetnek a megváltó istenségének és embermivoltának vallásos érdekei, míg maga a metafizikai probléma nyílt, és megoldatlan marad (214. skk. 220. skk.). Hasonló a feszültség a *hamartológiában* is. Isten dicsőségének csorbíthatatlanul meg kell maradnia s azért taníttatik az emberi természet teljes romlottsága; de másfelől az ember az eset után is Isten képét hordozza testén-lelkén s azért a megromlás — még sem lehet totális. (144. skk; 109 – 110.) És Isten oka-e a bűnnek? A felelet szigorúan vett megoldásnak nem nevezhető; Kálvin kizárólag csak a gyakorlati gyümölcsökre tekint s Isten abszolutságának és az emberi felelősségnek vallásos ill. erkölcsi érdekeit egyforma teljességgel ki akarja elégíteni (125. skk.) Ugyanez érdekekre való tekintettel áll meg egyszerre a dialektika gépe a szabadakarat és a szükségesség, (167. skk.), valamint az imputáció és regeneráció (274. skk.) viszonyának fejtegetésénél, belső feszültséggel teljes antinomiáik őszinte feltárásánál. Egy hatalmas, „eddig és ne tovább” harsan föl, valahányszor a dialektika mintegy önfeledten elhagyja a közvetlen vallásos szükség és a pszichológiai hatás területét s a kíváncsi spekuláció légkörébe merészkeedik. A „*tiszta ész*” mindig és mindenütt csődöt mond az antinomiákkal szemben és minden képzelhető „megoldásuk”, „kibékülésük” csak a „*gyakorlati ész*” postulatumaként képzelhető (hogy már megmaradjunk a klasszikus terminológiában, tekintettel a Kálvin és Kant közti bizonyos szellemrokonságra is L. 196. o.). És az anti-

nomiák antinomiájánál, a predestináció-tanban lehet-e más-képpen? Ott már, akármely oldalról akarjuk feloldani a feszültséget az isteni örökvégzés és az emberi szabadság között, egy észbontó logikai labirintusba tévedünk, amelyből nincs menekvés (374. skk.) De micsoda egyént és világot alakító és ujjászüllő erők származnak e feszültség vallás-erkölcsi érvényesüléséből! (393. skk. 405. skk.). Elmondhatni, hogy az egész kálvinista valláserkölcsiség nem egyéb, mint ennek a feszültségnek életaktusokká való folytonos fölszabaddulása — de egyszersmind szünetlen fönmaradása is, nemzedékről-nemzedékre öröklődő életenergia alakjában.

Ilyen lélektani kettősség az ember és a világ viszonya is Kálvinnál. Egyfelől ott áll a világról való lemondás kötelessége, az egészen aszketikus színezetű „*meditatio futurae vitae*“ — másfelől a világgal való élés, a javak jogos felhasználása a világ megdicsőítésére éppoly kötelességszerűen, — mi több — a „zordon“ Kálvin ilyen is ismer és elismer — a művészi gyönyörködés, a tisztességes élvezet szabadsága (288 skk ; 305 skk.). Hogy micsoda valláserkölcsi erők származtak és származhatnak itt is az antinomia két tagjának változatlan fönntartásából: nem kell bővebben rámutatnom.

* * *

Ez az örökös Scylla-Charybdis közti hajózás, ez a talányos, és csak a gyakorlati, élő vallásosság világánál érthető antinomikus vonás: ez az, ami szerény véleményünk szerint mindennél inkább biztosítja a legujabb Kálvin-kép eleveenségét s a belső bizonyosság meggyőző erejével tanuskodik hűségéről.¹⁾ Az egyéniség élete valójában nem egyéb, mint a való és a kellő világ végzetes ellentétei közt való hányódás-vetődés, több-kevesebb szerencsével. Minél gazdagabb vala-

¹⁾ „Merjük bemutatni azt a Kálvint, aki dogmatikájában éppoly kevésbé lesz a hagyomány, vagy mondjuk, a legenda Kálvinja, mint életrajzában nem az; mert hogyha a Kálvin életrajznak vannak katolikus legendái, a kálvini dogmatikáról protestáns legendák keringenek. És merünk ebben a Kálvinban annyi árnyalatot (nuance) felfedezni, amennyinek a nyomát sem látták benne; merünk ebben a Kálvinban épp oly sok ellentétet fölfedezni, amilyen szegénynek mondták őt az ilyenekben azelőtt. Hol az a híres márványtömb, az a kemény, az a hideg, amelyen érezetnek, repedésnek hire sincs?! Merünk bemutatni egy olyan Kálvint, aki titokzatos volna és érthetetlen, ha nem volna élő alak. Az élet a legnagyobb misztérium és a legnagyobb valóság. A Kálvin eszmevilága (pensée), amelynek látszólagos és a legnagyobb valóság) ellenmondások voltak valósággal az alkotó elemei, *élet* volt, életforrás, amelyből még most, négy század múltán is zuhog az ár. És mert valamiféle illúzióban minden szerző ringatózik, a miénk az, hogy a Kálvin eszmevilágának *ezt* az életét megérezttük, és talán egy kissé több pontossággal, több erővel és több rokonszenvvel fejeztük ki, mint tették tiszteletreméltó dogmatörténész elődeink. . . .“ Avant-Propos VII—VIII. o.

mely szellemi élet, annál inkább tudatára jut ezeknek az örök antinomiáknak. És a mély, önálló, személyes vallásos élet nem egyéb, mint a köztük fennálló feszültségnek — nem megszüntetése, mert ez az emberi élet megszüntetésével egyértelmű, hanem fölemelése egy legmagasabb szempont alá és ezzel termékeny felhalmozása új meg új erkölcsi energiáknak. A Kálvin vallásos egyénisége hősi arányokban, tipikusan képviseli ezt a feszültséget és századok energiáivá halmozza és szabadítja föl. Ez világlik ki legfényesebben ebből a Kálvin szelleméhez oly méltó Kálvin-képből és ezzel segít bennünket Doumergue igazán közel a magunk és a kulturánk protestáns lelke megértéséhez.

Kassa, 1912. február.

Révész Imre.