

THEOLOGIAI SZAKLAP

MEGJELNIK NEGYEDÉVENKÉNT 5 IVEN.

ELŐFIZETÉSI ÁRA ÉVI 6 KOR. — THEOLOGUSOKNAK 4 KOR.

B. Pap István,
budapesti theol. igazgató,

Hamar István,
budapesti theol. tanár,

Dr. Bartók György,
kolozsvári theol. tanár,

Dr. Tüdös István,
ref. püspök,

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

Raffay Sándor,

theol. tanár, budapesti ev. lelkész.

TARTALMA:

Péter. <i>Raffay Sándortól</i>	81
Dévay-tanulmányok. <i>Révész Imrétől</i>	97
Böhm Károly és a vallásfilozófia. <i>Dr. Szeléngi Ödöntől</i>	122
A gömöri ág. hitv. evang. esperesség története 1520—1744. <i>Mikulik Józseftől</i> . Közli: <i>Kovács Sándor</i>	146
Lapszemle:	
Neue kirchliche Zeitschrift. <i>Dr. Daxer Györgytől</i>	155
Könyvismertetés:	
Kleine Texte für theol. u. philolog. Vorlesungen und Übungen. <i>Dr. Daxer Györgytől</i>	158
Bibliothek der Kirchenväter <i>Dr. Daxer Györgytől</i>	158
D. R. H. Grützmacher. <i>Dr. Daxer Györgytől</i>	160



BUDAPEST.

1914.

Kérelem.

A Theol. Szaklap I. (első) évfolyamát **eredeti áron** szívesen megvenném. Akik eladni hajlandók, legyenek szívesek értesíteni, esetleg elküldeni. Csak tiszta és ép példányt veszek át.

Pozsony (Konvet utca 13).

Kovács Sándor
theol akad. tanár.

Szerkesztőség Budapest, IV., Deáktér 4. szám,
a hova a lap szellemi és anyagi ügyeit érdeklő minden-
nemű közlemény és küldemény intézendő.

Péter.

Mt. 16¹³⁻²³ Mk. 8²⁷⁻³⁸ Lk. 9⁴⁸⁻⁵².

Jézus a farizeusokkal folytatott kemény harcot, bár győzedelmeskedett, nem a diadal kezdetének, hanem a nagy válság előkészítésének tekintette. Aki oly éles ellentétbe helyezkedik a fennálló renddel, aki oly bátran szembeszáll a hatalom birtokosaival, aki oly fenséges új igazságokkal tudja kielégíteni a hagyományos igazságokkal meghasonlott lelkek vágyát és szükségletét, mint Jézus: az vagy óriási diadalnak, vagy rettenetes bukásnak az útját egyengeti. Jézus teljesen tisztában volt helyzetének világos voltával. Ezért úgy tett, mint amikor működését meg akarta kezdeni: hogy lelke a kellő egyensúlyát megőrizhesse, félrevonult, magányra vágyott. Felment, ahol eddig talán sohasem járt, egészen Caesarea Filippi városának határáig. Itt a pogányokénak nevezett Galileában nem ismerte s így nem is háborgatta őt senki.

Mondják, hogy Jézus szökni akart sorsa elől s csak Péter váratlan vallomása térítette vissza. Ez a feltevés meg nem állhat. Jézus jellemét nem olyannak ismerjük, amely ezt a feltevést eltűrhetné. Ő sokkal határozottabb, erősebb lélek, mint hogy az ingadozásnak csak az árnyéka is illethetné. Gyávaság vádja pedig hozzá még kevésbé férhet. Már pedig gyávaság lett volna, ha kitér a küzdelem folytatása és bármely vége elől. Nem is azért vonult félre, hanem pihenni. Neki is, embereinek is szüksége volt a nyugalomra. Átment a Genezáret taván Pereába, s onnét a rendes országúton felhatolt egészen Caesarea Filippiig, melyet Fülöp király építtetett újjá a római császár tiszteletére. Ott is laktak zsidók, hiszen Zsidóország része volt Fülöp tartománya is, de mégsem állottak az események színterével olyan összeköttetésben, mint a többiek s így Jézust sem ismerték annyira, hogy pihenését megzavarhatták volna.

A hosszú, magányos út, a csendes vándorlás Jézusban sok gondolatot fölkelthetett és megérlelhetett. Több esztendő munkája volt mögötte. S mi az eredmény? Igazságainak vannak-e hívei, van-e tábora? De sőt ismerik-e szándékait? Tudják-e, mire törekszik, hová akar jutni, mi a terve, célja?

Tudják-e egyáltalán, hogy kinek nézzék őt? Ha a farizeusok, papok, írástudók szemén át nézi önmagát, akkor be kell látnia, hogy minden eddigi munkája hiábavaló volt. Merőben félreismerik őt és céljait. Ha a közönséges emberek szemével nézi eddigi fáradozását, akkor nem sok jót talál. — De ezt mégis csak legjobban meg tudják mondani az ő tanítványai, akik a néppel közvetlenebbül érintkeznek, akik maguk is körülölelők, gondolataihoz inkább hozzáférkőznek.

Mt. 16¹³. *Mikor Jézus Fülöp Caesareájának tájékára jutott, megkérdezte tanítványait, mondván: Kinek tartják az emberfiát az emberek?*¹⁴

Márk szerint utazásuk végső célja Caesarea volt. De Jézus mégsem a fővárosba ment, csak a mintegy külvárosait képező, körülfekvő kis helységeiben járkált. Ezért mondja Máté, hogy a város környékére ment, s eközben beszélt kísérelével. Márk is úgy tudja, hogy Jézus ezt a kérdést még az úton tette fel tanítványainak. A kérdés azonban sokkal egyszerűbb, mint Máténál. Nem az ember fiáról, tehát nem a Messiásról szól, hanem egyszerűen Jézusról, a vándor rabbiról.

Mk. 8²⁷. *S kiment Jézus és az ő tanítványai Fülöp Caesareájának községeibe. S útközben megkérdezte tanítványait, mondván: Kinek mondanak engem az emberek?*

Lukács itt is a maga útján jár. Egészen más összefüggésben adja elő ezt a dolgot. A tanítványok most érkeztek meg a kiküldetésből. Jézus átvonul velük a Genezáret túlsó partjára, Betsaidába, hogy meghallgassa tapasztalataikat. A nép azonban, amint hírért veszi Jézusnak, utána tódul. Mindenki hoz magával valami bajos ismerőst, vagy családtagot, aki gyógyulásra vágyik. Ezrekre rúg a tömeg. Rájuk esteledik. A tanítványok aggódnak a sokaság miatt, de Jézus őt kenyérral és két halacskával kielégíti őket. Azután végre magukra maradnak.

9¹⁸. *S lőn, hogy amikor imádkozott és egyedül voltak vele a tanítványai, megkérdezte őket mondván: Kinek mond engem a sokaság?*

Hol voltak akkor, mikor Jézus e kérdést feltette, nem mondja meg Lukács. Mindenesetre a Genezáret túlsó partján. Nem lehetetlen hát, hogy ő is Caesarea Filippit érti. Az azonban bizonyos, hogy Lukács szerint a kérdés egészen más jelentőségű ebben az összefüggésben, mint ahogy azt Máténál és Márknál látjuk. Ezeknél a nehéz küzdelemben egész a pihenés szükségéig kimerült lélek kétsége téteti fel Jézussal a kérdést. Ért-e el valami eredményt? Minek tartják őt az emberek? Lukácsnál azonban egészen természetesen ül ki Jézus ajkára a kérdés, mikor a tanítványok visszaérkeznek a kiküldetésből: Nos hát mit tapasztaltatok a nép-

nél? Annak néz-e engem, aki vagyok? Felismerte-e, elismeri-e bennem a megígért Messiást? Annál természetesebb pedig e kérdés feltevése, mert Lukács szerint az idő alatt, míg a tanítványok a körúton jártak, maga Herodes király is tudomást vett Jézusról és óhajtotta őt látni, mert senki sem volt vele tisztában, hogy ki és mit akar? E bizonytalanság uralkodott akkor minden lelken.

Akár Lukácsnak, akár a másik két evangéliomnak az elbeszélését fogadjuk is el, a kérdés indító oka mindig egy és ugyanaz: Jézus tisztázva szerette volna már látni a nép hangulatát és gondolkodását. Ezért tudakozódik tanítványaitól.

A felelet nem volt megnyugtató.

Mt. 16₁₄. *Azok pedig mondák: Némelyek Keresztelő Jánosnak, mások meg Illésnek, ismét mások pedig Jeremiásnak vagy a próféták valamelyikének.*

Mk. 8₂₈. *Azok pedig szólván mondák neki, hogy Keresztelő Jánosnak, mások Illésnek, ismét mások pedig a próféták egyikének.*

Lk. 9₁₉. *Azok pedig felelvén mondák: Keresztelő Jánosnak, mások meg Illésnek, ismét mások pedig hogy a régiek közül valamelyik próféta támadt fel.*

Az eredmény tehát a teljes bizonytalanság. Mindenre és mindenkire gondolnak, csak arra nem, hogy Jézus a Messiás. Lukács (9₇) és Máté (14₂) azt mondja, hogy nem csak a nép egy része, hanem maga Herodes király is azt gondolta, hogy Jézusban a Salome kívánságára lefejezett Keresztelő János támadt fel. Ez a hit azt bizonyítja, hogy Jézus valóban csak a Keresztelő halála után fejtett ki nagyobb körű munkásságot, s párhuzamosan vele nem igen szerepelt, mert különben e feltevésnek nem lett volna alapja. S ha alapja volt, akkor ez az alap a működés szellemének és céljának rokonságában állott. Jézus sem tett mást az evangéliomok szerint, mint megtérésre buzdította a népet. Ő azonban nem keresztelt vízzel, hanem tűzzel és lélekkel. Vagyis nem elégedett meg a külső szertartással, hanem valóban megkövetelte a megtérést, beoltván az emberbe a gyarlóságot és a bűnt irtó tüzet és az új lelket, az Isten Szentlelkét. A lélekre hintette ő nem a víznek, hanem az isteni szellemnek a tisztító csöppjeit. Ezért téveszthette őt össze a nép Keresztelő Jánossal.

Hogy Jézusban egy már elhalt ember jelent meg újra, ez a hiedelem szélteben otthonos volt. Maga a nép is így gondolkodott, mikor Jézusban Illést vagy Jeremiást látta. Nem a lélekvándorlás balgatag képzetével függ ez össze, hanem az ember teremtésének zsidó gondolatából következik. Isten ugyanis az élet kezdődésének pillanatában minden

emberi testbe beküld egy lelket. A lelkek ott vannak mind az egyik égben, s míg testet nem öltenek, vagy a testtől már megszabadultak, ott dicsőítik az angyalokkal együtt az Istent. E lelkek közül szabad tetszése szerint válogat és küld a testbe egyet az isteni akarat. Visszaküldheti olyan emberét is, aki már azelőtt is nagy szolgálatokat tett az Ő ügyének. Így ígérte meg Malakiás által az Úr, hogy elküldi még egyszer Illést, így ígérte meg, hogy elküldi majd egyszer magát a Messiást is.

Hogy Jézust a nép nem tekintette közönséges embernek, mutatja az, hogy mindenki prófétát látott benne. Egyik Jánost, másik Illést, harmadik Jeremiást, negyedik általában prófétát.

De ezek a feltevések azt is mutatják, hogy senki sem tartotta Őt annak a megígért és várt Messiásnak, akinek magát Jézus tartotta. A Messiás útegyengetőjének azonban szívesen elfogadták. Ugyanazon állásponton voltak hát akkor is, amelyen a zsidók maig is állanak, hogy a Messiás még mindig csak eljövendő. Oka ennek az álláspontnak az, hogy Jézus nem felelt meg azoknak a képzeteknek, amelyeket a zsidóság a Messiás személyéhez fűzött. Az ember mindig csak azt fogadja el tekintélynek, aki az Ő képzetel szerint az.

Jézus tehát odajutott, ahonnét kiindult. Egész hosszú áldásos működése nem járt kívánatos eredménnyel. Valóban bebizonyult rajta, hogy senki sem próféta otthon. Voltak ugyan egyes hívei, de tábora nem volt. Voltak, akik a várakozás és komoly érdeklődés, vagy a csodálat és a hála érzelmeivel mellette maradtak és hűségesen kitartottak, de hogy maguk az apostolok sem voltak képesek neki teljes lélekkel meghódolni, eszméit megérteni, hozzá felemelkedni, mutatja Júdás árulása, Tamás kétkedése, Péter tagadása, Jakab és János elsőségre való törekvése, sőt az összes tanítványok rangot illető vitája; mutatja a sok szemrehányás, mellyel őket a Mester tudatlanságuk, rest- és keményszívűségük miatt illeti; mutatja az a szomorú tény, hogy a keresztt alatt nincsen apostol, mert az elfogatáskor mind szétfutottak. De legjobban mutatja ez a kérdés, melyet most Jézus hozzájuk intéz:

Mt. 16¹⁵. *Hát ti kinek mondotok engemet?* Mk. 8²⁹. Lk. 9²⁰.

Ha biztos benne, hogy Messiásnak tartják, nem teszi fel ezt a kérdést. De nem volt benne biztos. A nép gyermekei voltak ők is, a nép hangulatának, felfogásának, nézetének hű osztályosai. Mint a nép egésze, úgy ők sem voltak tisztában Jézussal. Az Ő nagy lelkének megértéséhez nagy lélekre volt szükség. Jézus tanítványai pedig egyszerű emberek voltak, akiknek gondolkozása nem igen emelkedett a

közönséges fölél, csak a lelük vágya volt tisztább, szentebb mint a többié.

Nem is tudnak felelni a kérdésre. Ha őszintén felelnék vala, bizonyosan egyszerűen ismétlik a nép eltérő felfogását. Egyik prófétának, másik valamelyik próféta megtestesülésének mondotta volna Jézust.

Péter törte meg a csendet. Az ő egyénisége sohasem tűrte a hallgatást. Botlott, tévedett, megesett, de mindig a cselekvés, a gyors elhatározás, a tett embere maradt. Innét a tanácsa, hogy térjen ki Jézus ellenségei elől s éljen egyedül csak tanítványainak. Innét az az elhatározott kardcsapás, melyet a főpap szolgáljára mért. Innét érthető, hogy az elfogatás után egyedül csak ő követte Jézust a főpap házába is, s csak hogy végig tanúja lehessen Mestere sorsának, még tagadásra is vetemedik. Innét későbbi szerepe a pünkösdi egyházalakításnál és az új megalakult közösség körében is mind végig. Nem azért szól, mintha ő volna szószólója, megbizottja az apostoloknak, hanem mert a lelke indítja rá. Mint ahogy elsől vitte őt a lélek Jézus mellé tanítványnak is és egyedül ösztökélte arra, hogy a nyílt tengerre lépve induljon el a közelgő Mester elé. Ha valaki megszólalt a tanítványok között, az csak Péter lehetett. Házas, komoly ember is volt. Idős nem lehetett, mert még Pál is, aki pedig akkor még tanuló gyerek volt, később sem úgy bánik vele, mint idős emberekkel bánni szokás. Ez események után még csaknem negyven esztendeig élt, tehát ekkor még javakorabeli férfi lehetett. Aligha volt idősebb Jézusnál. Természe volt hát egyedül, ami őt vezető szerepre emelte.

Most is ő szól, mikor a többiek zavartan hallgatnak. Átérzi és átérti Jézus szívének keserűségét. Tudja azt is, miféle eredményre törekszik, micsoda választ óhajt kapni. Ismerte jól, meg is értette, méltányolta is Jézus munkásságát. Benne már tisztán állhatott az istenországnak az a képze, melyet Jézus alkotott. Ő már talán szintén vallotta, hogy annak a kornak, annak a népnek nem külső jólétre, nem politikai nagyságra, nem földi hatalomra és múló, elveszthető dicsőségre van szüksége, hanem lelki újjászületésre, Istenhez térésre, a régi minden bajt eloszlató hit és bizodalom megújítására. Ő már, talán ép most, a kérdések e komoly órájában, látta át teljes fenségében és szomorúságában Jézus helyzetét, értette meg igazán, hogy ez a szelíd, jólelkű, alázatos, de emelkedett szívű, igaz szavú istenes ember tudja csak megmutatni az Istenhez és így az óhajtott békességhez vezető utat. Azért bátran, habozás nélkül, nyíltan megadja a választ:

Te vagy a Krisztus! Mk. 8₂₉.

Tehát a Felkent, a Messiás, az Úrnak küldötte. Amint

Lukács mondja: *az Isten Krisztusa*, vagy a mint Máté közli: *Az élő Isten fia*.

Itt van tehát a válság pillanata. Az ó- és az újtestamentom a régi és az újszövetség határánál vesztegel a kor. „A régiék elmúltak, minden megújult!” Mondja Pál apostol erről a komoly pillanatról. Péter lépte át elsőnek a zsidóság körét: lemondott a várakozásról. Neki a Messiás már megérkezett. Péter szakított először a hagyományos képzetekkel: neki az istenorszag nem külső hatalommal, hanem a lélek erővel és szentségével teljes közössége az Isten népének, Péter volt az első, aki Jézus törekvéseit megértette, céljait átlátta, s így első, akit valóban a szellem és lélek azonossága csatolt Jézushoz. *Péter az első hívó*. Ő mondta ki az új vallásos közösség fundamentumát képező első hittételt, mely azóta is sarkalatos tétele a keresztyén közösségnek: A názáreti Jézus a Krisztus, az Isten küldötte, a Megváltó, az életre vezérlő Mester, aki az üdvösségre vágyakozóknak út, igazság élet, akinek nyomában bizonyosan az Atyához jut az ember. Péter e vallomása tehát korszakos volt nemcsak Jézusra, nemcsak Péterre és a tanítványokra, hanem a keresztyén közösségre nézve is. Amikor ez a vallomás elhangzott, s a mikor a vallomás alapján a többi tanítványok is megmaradtak a Krisztus mellett: *abban a pillanatban már megvolt a keresztyén anyaszentegyház magva*. Mert a keresztyén anyaszentegyház mindazoknak közössége, akik a názáreti Jézust a Krisztusnak vallják s az ő vezetésével igyekeznek eljutni az Atyához. Jézus nem oly értelemben akart közösséget alkotni, amint az most a szervezett egyháznak alakjában előttünk állt. Hanem szellemi, lelki közösség alapítására törekedett. Ezért nem adott egyetlen utasítást sem a szervezkedésre vonatkozólag, hanem folyton csak az Isten Szentlelkének befogadását sürgette. Ennek birtokában a külső kereteknek semmiféle jelentőségük nincsen.

Mikor Péter ezt a korszakos vallomást megtette, Jézus *intette őket, hogy senkinek se szóljanak róla, hogy ő Krisztus*. (Mt. 16²⁰, Mk. 8³⁰, Lk. 9²¹.) Tehát még mindig nem akarta teljes nyilvánossággal hirdetni messiási voltát. Még mindig korainak tartotta a nyílt fellépést. Nagyon jellemző ez Jézusnál. Valahányszor egy-egy betegségtől megszabadított hálás lélek hirdetni akarta Jézus dicsőségét, mindig megtiltotta azt nekik. A tanítványokhoz intézett e kérdés mutatja, hogy teljes nyíltsággal még előttük sem beszélt erről a legfontosabb dologról. Tanításai közben ugyan sokszor rámutatott messiási igényeire, de nyílt, határozott szóval még eddig nem mondotta magát Messiásnak. E nagy tartózkodásnak az oka nem lehet más, mint hogy a félreértetést akarta kikerülni. Előbb az alapfogalmakat kellett átalakítani, csak azután

vehette fel az alkotó munkát. Ez az oka, hogy most, a nagy vallomás elhangzása után azonnal elkezdni hirdetni a maga szenvedésének szükséges voltát. Ez is oly idegen képzet volt a zsidóság előtt, a melyet az a hatalommal és erővel dicsőségesen uralkodni hivatott Messiás képzetével összeegyeztetni semmikép sem tudott. Azért tiltotta hát meg a tanítványoknak a messianitás hirdetését, mert előbb nekik maguknak kellett megérteniök a Messiás sorsát és feladatait.

Máté azonban nem folytatja a tárgyalást, hanem egy oly szakaszt szúr közbe, amelyet egyetlen másik evangélista sem ismer és amely azóta sok végzetes téves tanításnak a kútfejévé lett.

Mt. 16¹⁷. *Felelvén pedig Jézus mondá neki: Boldog vagy te Simon, Jónás fia, mert nem test és vér jelentette ezt ki neked, hanem az én mennyei Atyám.* 18. *Én is azt mondom hát neked, hogy te Szikla vagy, és én a kősziklára építem fel az én gyülekezetemet és a pokol kapui sem rontják azt le.* 19. *Neked adom majd a mennyek országának kulcsait és amit meg fogsz kötni a földön kötve marad a mennyekben és amit meg fogsz oldani a földön oldva lesz az a mennyekben is.*

Több igen fontos mozzanat van ebben az egyedül álló kijelentésben. Egyenként kell őket szemügyre vennünk.

Jézus boldognak mondja Simont. Boldogságának okozója pedig nem érzéki, anyagi valami. Sőt a test és vér mindenemű közrehatása ki van zárva az ő boldogságának kútfejéből. Azért boldog, mert e nyílt vallomással megmutatta, hogy a közönségesen, a test és a vér látókörén fölül tudott emelkedni. Ha csak a testre és a vére hallgat, Jézusban a megígért Messiást fel nem ismerheti. A test és a vér csak addig juttathatja az embert, ameddig a néptömeg jutott. A gonosz lélek pedig az írástudók útjára tereli. Amint Jézusban az Isten lelke él és hat, úgy csak az tudja őt megközelíteni szívével, lelkével, csak az tudja megérteni, akiben a testen és a véren s annak minden gyarlóságán az Isten lelke uralkodik. János evangélioma úgy mondja ezt, hogy csak azok ismerik meg a testté vált ígét, a Jézusban a Krisztust, csak azok hisznek ezen ő nevében, akik nem vértől, sem a test akaratától, hanem Istentől születtek (1,12—13). Vagyis akik nem maradnak meg pusztán érzékieknek, nincsenek áthatva a farizeusok kovászatól, hanem isteni eredetük, tökéletességre hivatottságuk, örökkévalóságra rendeltetésük tudatára ébredtek. Csak azok ismerhetik meg a názareti Jézusban az Isten fiát, akik maguk is érzik, tudják, hogy ők is Istenből valók és nemcsak az anyagi természetnek alkotásai és részei.

E tudat ébrentartására s ezzel az ember folytonos töké-

letesítésére törekszik minden vallás, legkivált azonban az evangéliomi, a jézusi vallás. E tudat legnagyobb ellensége a materializmus, amely az anyagot egyetlen tényezőnek és így egyetlen értéknek is tekinti. A kettő helyes viszonyát Jézus fejezi ki, mikor a sátánnak azt mondja: *Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem az Isten minden igéjével is* (Mt. 4₄). Az anyagot sem lehet megtagadni, annak is vannak jogai. De a szellemet, a lelket sem, mert annak még több, bár nem oly zajos követelésű joga van. Azért nem azt mondja Jézus, hogy világmegtadással keressük az istenországát, hanem hogy mindenelőtt azt keressük, mert a többi szükségletünk kielégítése már az ember munkájának és Isten gondviselésének együttes dolga csupán. Boldog, aki ezt megérti, boldog az a Péter, hogy nem a test és a vér szavára, hanem a benne megnyilatkozó isteni lélekre hallgatott, s ezzel bizonyosságot tett arról, hogy Isten szavát, szándékát, céljait felfogta és megértette. S ebben van minden boldogságnak, földinek és mennyeknek egyaránt az alapja és biztosítéka. E boldogság szerzője, munkálója az igazi vallás, melyet Jézus hirdetett. Simon boldog volt, hogy ezt megértette és Jézusban felismerte a minden boldogság szerzőjét, az Isten küldöttét, az egyetlen, az igazi Messiást.

Máté közlése szerint Jézus is vallást tett ez alkalommal Simonról. Péternek, vagyis Kősziklának nevezte őt el. Az elnevezés történeti tényét minden evangéliom megemlíti. Simont csakugyan Jézus nevezte el Péternek, (vagyis Kősziklának.) De már az elnevezés körülményeiről csak két evangéliomunk emlékezik meg. Ezek sem egyformán. János 1₄₂ szerint Jézus amint még a Keresztelő környezetében legelőször meglátta Simont, azonnal Péternek nevezte őt el. Úgy látszik, Jézusnak szokása volt ez. Bizonyos jellemző helyzetek vagy tulajdonságok után új neveket adott tanítványainak. Minden tanítvány új nevét nem tudjuk ugyan, de többét ismerjük. Minden névnek megvolt a zsidóban a maga jelentése. Úgy, amint, igazában minden népnél is meg van ennek maig is a nyoma. A keresztyénséggel a latinok nevek jöttek ugyan divatba, de Jánost és Jakabot, a Zebedeus fiait, mennydörgés fiainak nevezte el az Úr, mert egy samariai városra mennyköveket akartak bocsátani, amiért az az Urat be nem fogadta (Lk. 9₅₁₋₅₆). Lévit, a vámost, Jézus nevezte el Máténak vagyis Istenadának. A másik Simonnak is bizonyosan Jézus adta a Buzgó nevet. Alfeusfi Jakabot szintén ő nevezhette el Kicsinynek, ami nemcsak ifjabbat jelent, hanem Jézus nyelvhasználatában hívőt is. Ez értelemben mondja tanítványait, hivat az ő kicsinyeinek (Mt. 10₄₁, Mk. 9₄₂). Tamásnak Iker volt a másik neve. Hogy ez a név származása körülményeire vagy lelke folytonos ingadozására vonatkozik-e, sajnos, nem tudjuk ma

már megállapítani. A két Judás egyike még Thaddeus vagyis Vállas, széles mellű, vagy Lebbeus vagyis Szivélyes nevet is viselt, a másikat pedig származása helye után, Karióti férfinak = Iskariótnak mondták. Nem lehetetlen, hogy a János evangéliomában említett Nathanáel azonos a többi evangéliom Bertalanjával, mert ez csak azt jelenti, hogy Tolmaj fia volt. Jónás fia Simonnak pedig Jézus a Péter nevet adta.

Nem valószínű, hogy amint azt János evangéliomában olvassuk, minden ok nélkül kapta volna Péter ezt a nevet. Minthogy pedig vele szemben csakis Máté áll, akinek adatát a többi evangéliomból nem ellenőrizhetjük, s minthogy a névadásnak alkalmi okát helyes, értelmes módon jelöli meg, fel kell tennünk, hogy Máté adata történeti alapon nyugszik. Jézus tehát azon alkalommal nevezte el Simont Péternek, mikor az róla a fentebb tárgyalt korszakos vallomását megtette. Ama vallomás megtevéséhez, amely a hagyományos képzetek, a fennálló egyházi és társadalmi intézmények mindenikével éles ellentétbe sorozta a vallomástévőt, nem kevés lelki erő, szilárdság és bátorság kellett. Sziklaszilárd elhatározás és lelki biztosság volt szükséges ahhoz, hogy valaki az ingadozó vélemények között az igazságot megtalálja és ki is merje mondani. Jézus hát méltán nevezte Simont Sziklának.

De Máté nem elégszik meg a névadás pusztá közlésével. Jézusnak olyan mondását is feljegyezte, amely maig is rengeteg vitának és tévelygésnek a kútfeje. Azt mondja tovább Jézus: *És én e kősziklára fogom felépíteni az én gyülekezetemet vagy egyházamat, és a pokol kapui sem fognak azon erőt venni.* Jézusnak ezt a kijelentését sehol másutt nem találjuk meg. Még csak hasonlót se találunk hozzá. Pedig a szó szoros értelmében sarkalatos kijelentés. Érthetetlen, hogy más evangéliom is meg nem őrizte, még érthetlenebb, hogy Márk nem közli, aki pedig egyenesen Péter hagyományát jegyezte fel. Ez a körülmény igen gyanússá teszi a dolgot, de azért még nem elegendő ok a történetiség elvitatására. Jézus Simont kősziklának mondhatta és azt is kijelenthette, hogy e kősziklára építi majd fel az ő gyülekezetét.

Vannak azonban, akik ezt a kijelentést helytelenül ítélik meg. A katolikus theologusok erre alapítják Péter elsőbbségét s hamis történeti alapon a római pápák primátusát is. A protestáns theologusok pedig ép e miatt pusztán jelképies mondásnak tüntetik fel ezt a kijelentést.

Hogy ez a mondás Péter primátusát meg nem alapította, azt az apostoli kor története eléggé bizonyítja. Bizony Pétert, ha hibázott, nemcsak a jeruzsálemi gyülekezet vonta kérdőre (Act. 11.), hanem még az ifjú Pál apostol is (Gal. 2¹⁴). Az ő primátusáról beszélni történeti alapon lehetetlen. A pápák

utódságáról pedig komoly ember nem is beszélhet, ha csak elvakult felekezeti érdekből nem. De akkor is minden történeti tudás nélkül. Nem is lehetne Péter primátusát Jézusnak e kijelentésére alapítani. Mert csak azt mondja Jézus, hogy a Kősziklát, tehát Pétert, nem az ő kijelentését, hanem a kijelentéséért Pétert magát teszi majd az ő gyülekezete alapjává, fundamentomává, a melyen az a gyülekezet felépül és oly erőssé fejlődik, hogy a pokol kapui sem vesznek majd rajta erőt.

E mondás történetiségét annak dacára is, hogy csakis az egy Máté közli, kétségbevonni nem lehet. Más mondásai is vannak Jézusnak, melyeket egyedül Máté őrzött meg de e miatt még senki sem vitatta el hitelességüket. Ezt a mondást elvitatni azért sem lehet, mert egyenesen történeti tény is támogatja. A pünködsi esemény a tanúsága, hogy Jézus beváltotta ígérését. Péter vallomása, nyílt bátorsága volt az alapja az ő gyülekezetének. A fundamentom szón se kell fennakadnunk. E szó az újtestamentomban legtöbbször Jézusra magára vonatkozik. Ő az alap, mely egyszer vettetett, s melyen kívül más alapot senki sem vethet (I. Kor. 3₁₁). Ő az épület, a többi mind csak annak része, ő a test, mindenki csak e testnek egyik tagja, szerve. (I. Kor. 6_{15·12·17}. Ef. 4_{12·16}. Róm. 12₅, stb.). Másutt azonban az összes apostolokat mondják fundamentomnak (Jelen. 21₁₄), amely fundamentomon a Krisztus közössége felépült és amelynek a szegletköve, tehát a legfőbb tényezője a Krisztus (Ef. 2₂₀. I. Pét. 2₄₋₅), úgy, amint azt maga még életében kijelentette (Mkt. 21₄₂). Amily jogon Péter fundamentomnak mondható, ugyanazon jogon a többi apostol is annak nevezhető. Ha itt mégis csak Péterről beszél Jézus, azt nem azért teszi, mert a többit ki akarja zárni, hanem egyszerűen azért, mert csak Péter nyilatkozott. Neki szól hát a felelet, őt illeti a kitüntetés is, Ő az, akire felépíti majd a maga közösségét. Fel is építette nemsokára, az első pünkösd alkalmával, mikor Péter a nép előtt is megismételte a most mondottakat s így bebizonyult rajta Jézus ama mondása is, hogy a mit rejtve mondanak ki, mint most a Jézusról való vallomást, az is nyílt beszéd tárgya lesz, s a mit fülbesúgva mernek csak tovább adni, mint most ezt a vallástételt, majd később a háztetőkről hirdetik (Lk. 12₃).

De hogyan lehetséges, hogy Jézus itt eklésiaról, gyülekezetről, vagy, amint azt mondani szeretik: anyaszentegyházról beszél? Hát akart ő csakugyan egyházat alapítani? S azt az egyházat csakugyan Péterre akarta alapozni?

Előbb is meg kell jegyeznünk, hogy az újtestamentom eredeti görög szövegében eklésia szó áll. Mi az eklésia? A görög nyelvben ez a szó az enkaleo igétől származik. Ez az ige azt teszi: összehívni. Még pedig összehívni azokat,

akik egy város vagy terület ügyeit intézni jogosítva voltak. Az eklésia tehát az összehívottak, a bíráskodásra, vagy vezetésre jogosultak gyülekezete. Az Isten eklésiája kifejezést gyakran találjuk az újszövetségben. Azt jelenti, hogy nem emberek, hanem isteni szó hívta össze azokat, akik abban együtt vannak. Az Úrnak gyülekezete nem is emberi, hanem isteni hatalom és fő alatt áll, magának az Úrnak van alávetve és senki másnak (Ef. 5₂₄). Egységesítő alapja, törvénye semmi más, mint a Krisztusban való közös hit s ez alapon a közösség tagjainak testvéri szeretete (Ján. 13₃₅). Ilyen közösséget, melynek minden más közösségtől való sajátos tulajdonsága a Krisztus lelkének, Istennel való egységet létesítő szellemének birtoka (Róma 8₉), csakugyan akart Jézus alapítani. Az eklésia ezt a közösséget jelenti. Egyház ez, melyben az Isten lelke lakozik (I. Kor. 3₁₆). Az ilyen egyháznak nem kell külső körülhatárolás. Olyan ez, mint a háló, mely nem csupán csak értékes halat fog, hanem hasznavehetetlent is (Mt. 13₄₇); olyan, mint a szántóföld, melyben a tiszta búza között konkoly is terem, s melyet együtt kell hagyni egészen az aratás napjáig (Mk. 4₂₆).

Szervezett egyházközségeket azonban Jézus alapítani nem akart. Ha akart volna, nem adta volna utasítást a szervezésellenes utasítást: *Aki pedig közöttetek első akar lenni, legyen mindenkinek szolgája* (Mt. 20₂₇), *a legnagyobb olyan, mint a legkisebb* (Lk. 22₂₆), *akik legeltetik ugyan az Istennek seregét, de nem mint akik uralkodnak az Úrnak örökségén* (I. Pét. 5, 2-4). A legeltetésre rendelt ugyan az Úr különböző kegyadományokkal megáldott vezetőket, nevezetesen apostolokat, evangélistákat, tanítókat, gyógyítókat, vagyis betegápolókat, szegények és árvák gondozóit (I. Kor. 12₄₋₁₁ Ef. 4₁₁), de ezeket semmiféle utasítással el nem látta, a szeretet gyakorlásának parancsán kívül egyetlen hívének sem adott külön joghatóságot vagy rendeletet, sőt még apostolait magukat sem biztosította az ő közösségében semmiről, hanem azt mondta nekik, a tulajdon apostolainak, akiket egyedül tehetett volna meg primásokká; *Bizony mondom nektek, ha meg nem tértek és olyanok nem lesztek, mint a gyermekek, soha be nem mentek a mennyeknek országába* (Mt. 18₃). Ahol így beszélnek a vezetőkről, ott joghatóság megállapításáról még csak szó sem lehet. Ahol pedig joghatóság nincs, ott szervezett, törvények alapján álló egyházzól sem beszélhetünk.

Hát akkor hogyan bíráljuk el Jézusnak Péterhez intézett ama szavait, melyeket Máté 16₁₉ közöl? Hiszen itt Jézus a kulcsok hatalmát bizza rá Péterre! Azt mondja, hogy az ő gyülekezetén még a pokol kapui sem vehetnek erőt. Pedig az a legnagyobb erő, mert aki egyszer annak

kapuján átment, azt az a kapu többé sehová nem bocsátja. Holmi tisztító tűz, purgatorium, amelyből az ember lelkét jól jövedelmező áldozatokkal ide-oda lehet segíteni, szentek pártfogásával felmenteni, protekciós elbánásban részesíteni vagy épen — nagy és hosszan tartó áldozatokkal a mennyországba elő is léptetni, Jézus szerint nincs és nem is lehet. Az a földi életében könyörtelen gazdag hiába könyörög már akkor irgalomért, vétett a parancs ellen: *Boldogok az irgalmazók, mert ők irgalmasságot nyernek* (Mt. 5₇), s így bűnhődni kell. Lázár nem mehet át hozzá. Nem mehet nemcsak azért, mert isteni törvényt sértene, hanem azért sem, mert ott már egyik helyről a másikra átsétálgatni nem lehet (Lk. 16₂₆). A pokol kapui senkit sem bocsátanak át sehova. Nagy azoknak az ereje, hatalma, de a Krisztus közösségén még az sem vehet erőt. Mert a Krisztus közössége még a pokoltól magától is meg tudja menteni az embernek lelkét. Nem előírásaival, nem rendelkezéseivel, nem szertartásaival, nem intézményeivel, nem engesztelő miseáldozataival, hanem egyedül csak azzal, hogy folyton a Krisztus példáját és igazait tárja eléje, s folyton erősíti benne az Istennek ama Szentlelkét, amelynek birtoka magát Jézust is Isten fiává, Krisztussá avatta (Róma 6₃).

Ennek a közösségnek, mint a Krisztus közösségének a tagjává lenni tehát óriási kegyelem. És az efelett való határozás jogát most Máté szerint Jézus egyedül Péterre ruházta rá. Neki adta a mennyek országának a kulcsait. Tehát ő a kulcsár, az a bizalmi ember, aki a gazda tudta nélkül is bármikor bárkinek felnyithat minden zárt, de be is zárhat minden kaput. Meg is magyarázza Jézus Máténál, hogyan értendő ez a kijelentés. *Amit megkötysz a földön, meg van kötve a mennyekben is, amit feloldasz, fel van oldva a mennyekben is.* A büntetés megtartásának, vagy elengedésének jogát adta hát itt Jézus Péternek. Minthogy pedig bűnös nem mehet az Isten országába, ő neki adta a bejutás felett való határozás jogát. Óriási, isteni jog ez, amelynek gyakorlása fölössé teszi Isten minden kegyelmét, atyai bölcsességét, jóságát. Voltaképp Péter döntene hát az üdvösség és kárhozat felett. Minthogy pedig Péter elvégre is meghalt, e szent jogot, azt mondják, átadta utódjainak, az általa soha be nem töltött római püspöki szék birtokosainak. Ezen a gyarló hazugságon alapul a római püspök, vagyis a pápa, az összes keresztyének atyjának minden joga. Hogyan adhatta Jézus Péternek az üdvözítés jogát? Hogyan bízhatta egy gyarló emberre a döntés isteni jogosultságát, mellyel egyedül csak Jézus élhetett?

Azok a magyarázatok, melyek a mondás méregfogát a kulcs szó sok mindenféle elcsavarásával igyekeznek kivenni,

egyáltalán gyenge és értéktelen dolgok. Azokat sem fogadhatjuk el, amelyek szerint itt Jézus e népies kifejezést nem úgy értelmezte, amint azt mi ma értelmezzük. Az a kérdés, mit akart Jézus ezzel mondani: *Neked adom.*

Már utaltunk arra, hogy ezt a mindennekfelett fontos, mert az Isten jogait is érintő kifejezést egyedül csak Máté közli. A többi nem tud róla semmit. De különös, hogy ugyanezt a mondást, ugyanezt a jogot ugyanaz a Máté másik helyen másképen közli. Ugyanis azt olvassuk erről a jogról 18. rész 18. versében: *Bizony mondom nektek, amit megkötök a földön, meg lesznek azok kötve az égben is és amit megoldotok a földön, oldva lesznek azok az égben is.* Szól pedig itt az embereknek egymás iránt elkövetett vétkeiről és az azokkal szemben való viselkedésről. Az értelme pedig e mondásnak semmi más, mint az, hogy amit az ember felebarátjának megbocsát e földön, azt Isten nem veszi attól számon, mert nincsen vádló s így fel van mentve a vádlott is, amit azonban nem old fel, hanem megköt és Isten büntető ítéletére bíz, az ott elveszi majd a büntetését, ha a megtorlást e földön kikerülte is.

A kötés és az oldás joga tehát minden emberé, de mindenki csakis az ellene elkövetett vétkekre vonatkozólag gyakorolhatja. Ezzel sem az Isten büntető hatalmát, sem kegyelmező jogát nem függeszti fel, csak lemond a vádlásról. Ezt a jogot ugyan külön is megadhatta Jézus Péternek, de megadta minden egyes embernek is (Mt. 5₂₃—₂₅). Ebből tehát oly messzemenő következtetéseket levonni, mint azt a római egyház teszi, nem lehet. Ez Jézus egész szellemével felfogásának egész irányával, összes céljaival, másutt található fontos kijelentésével, magával az ősegyház életével az apostoli kor hagyományaival, Péternek később az egyházban elfoglalt állásával határozottan ellenkezik. Jézus a kulcsok hatalmát egyetlen emberre nem ruházhatta rá. A bűnök oldásának és kötésének joga nem csak Péteré, hanem minden egyes hívő keresztyéné és így Péteré is. A római kath. egyház azonban csakis a Péternek megadott jogot emeli ki és teszi bűnbocsátó gyakorlatának alapjává, holott a jézusi eszmék magaslatáról a minden egyes hívőnek egyaránt megadott s a gyarlóság tudatából és a testvérszeretet kötelezéséből következő egyetemes megbocsátás jogát és kötelességét kellett volna kiemelnie és a hívők tudatába bevésnie.

Hogy Pétert a maga személyében Jézus nem tartotta különös isteni jogokkal felruházott embernek, mi sem igazolja jobban, mint a következő történet, amely nyomon követte e messzemenő következtetések alapját képező beszélgetést. Mikor ugyanis Péter a Jézus messianitására vonat-

kozó korszakos kijelentést megtette, a Mester és a tanítványok egész viszonyában bizonyos változás állott be. Jézusnak nem volt többé titkolni valója. Ha már ők is tudják, hogy ő valóban a Messiás, akkor hamarosan megtudja azt más is, akkor a döntő fordulat nem lehet már messze.

Mt. 16₂₁. *Ettől fogva kezdte Jézus hirdetni tanítványainak, hogy Jeruzsálembe kell mennie, sokat szenvednie a vénektől, főpapoktól és irástudóktól, meg kell halnia és harmadnapon feltámadnia.*

Mk. 8₃₁. *És kezdte tanítani őket, hogy az emberfiának sokat kell szenvednie és gyalázatot kell tűrnie a vénektől, a főpapoktól és az irástudóktól, meg kell halnia és harmadnapon feltámadnia.*

Péter vallomásának erről a következményéről Lukács is szól 9₂₂-ben. De már Péter tanácsáról s Jézusnak erre vonatkozólag tett nyilatkozatáról meg nem emlékezik. Pedig kortörténetileg ez is fontos. Fontos azonban a szenvedésről tett kijelentés is. Nem azért, mintha Jézus csak Péter vallomása után jutott volna végzetes sorsának tudatára, hanem azért mert csak most, mikor a tanítványok a helyes messiási eszmét megközelítették, fejthette ki Jézus ez eszme további természetes következményeit is. Ez pedig egészen új volt még a tanítványoknak. A zsidóság is tudott ugyan Jahve szenvedő szolgájáról, aki a nép egésze helyett majd elviseli az Úrnak büntetését, csak hogy ez a képzet a Messiás képzetével egyáltalán nem állt összefüggésben. Szendő Messiáról a zsidóság nem beszélt, nem is akart tudni. Jézusnak erre vonatkozó kijelentése hát nagyon is meglepő lehetett a tanítványokra nézve. S bizonyos, hogy az ő halálának egyáltalán nem tulajdonították azt a jelentőséget, amelyet Pál apostol fejteget, s amely utána a keresztyénség alaptételévé lett, hogy halála helyettes engesztelő áldozat volt az egész emberiség bűnéért. Ők azt a halált és szenvedést még akkor csak a zsidóság gonosz ellenségeskedése szomorú következményének tekintették. Ezért is elkerülhetőnek és elkerülendőnek tartották. Látták eddig is, hogy nagyon élesedik az ellentét Jézus és a hatalom birtokosai között. Maguk is bizonyosan várták a végzetes összeütközést, de tudták azt is, hogy ebben csakis Jézus bukhatik el. Ezért egyáltalán természetesnek, emberinek, a szíves ragaszkodás és szeretet következményének kell tekintenünk Péter ama cselekedetét, a melyről itt szólnak evangéliomaink:

Mt. 16₂₂. *S magához vonván őt Péter, inteni kezdte mondván: Kíméld magadat, uram, ne történjék ez veled!* v. ö. Mk. 8₃₂.

A Mesterhez való őszinte vonzódás e szavait ugyan melyikünk tudná elítélni? Ki ne találná illendőnek és termé-

szetesnek, sőt nemes lélekre valló óvásnak? S ki ne tenne hasonló esetben épen úgy, mint Péter? És az Úr mégis kemény szavakkal utasítja el magától a jólelkű Pétert:

Mk. 8₃₃. *Ő pedig elfordulván és tanítványaira tekintvén megfeddé Pétert és mondá: Távozz tőlem, sátán, mert nem arra gondolsz, ami az Istené, hanem ami az embereké.*

Mt. 16₂₃. *Ő pedig elfordulván mondá Péternek: Távozz tőlem, sátán, botránkozásomra vagy, mert nem arra gondolsz, ami Istené, hanem ami az embereké.*

Mikor a sátán Jézust a pusztában (Mt. 4₉₋₁₁.) harmad-
 ízben azzal kísértette meg, hogy ne az Istennek, hanem a
 világnak dicsőségére, hódolatára és elismerésére törekedjék,
 akkor is elutasította őt Jézus magától. Ez a kísértés most
 megisméltődött. Péter is el akarja őt vonni legszentebb köteles-
 ségétől: a rábizott munka végzésének kötelességétől. Arra
 akarja rábírní, hogy kitérjen a nehéz sors elől. Az ember
 szokott így gondolkodni. A mindennapi ember, akit magasabb
 eszmények nem hevitének; csak a pusztta életre vágyik, s az
 élet kényelmének, javainak megszerzésére pazarolja testének
 és lelkének legjobb erőit, legnemesebb buzgalmát. A sátán
 szava ez az emberben, a sátáné, aki érzékeinknél fogva ejt
 rábigába s terel el Istentől és igazi, emelkedett, isteni hiva-
 tásunktól. Hiába látszik, mintha Péterből a nemes emberi
 részvét szólna most is, mert valójában a sátán szól belőle.
 Az a sátán, aki ellensége Jézusnak, aki le akarja őt tiporni,
 azzal, hogy az isteni utakról a közönséges, a mindennapi
 emberek útjára tereli. Ezt pedig máskép nem érheti el, mintha
 valamiképp rábírná, hogy ne a lélek, hanem a test és vér
 szavára hallgasson. Vagyis váljék olyanná, mint a többi
 ember, s akkor ő is bűnössé válik. Mert a bűn nem más,
 mint az Istentől való eltérés. Ha pedig Jézus is bűnössé válik,
 akkor Jézusnak is szüksége lesz megváltásra és nem lehet
 többé Megváltó! Péter kiméletre nógató intésekor evangé-
 liomunk szerint Jézus hátranézett a tanítványaira. Nem ok-
 nélkül tette ezt. Péter is azokra való tekintettel tanácsolta
 Jézusnak, hogy a szenvedéstől és haláltól kimélje meg magát.
 Mert ha nem dicsőségről, hanem szenvedésről beszél, az em-
 berek mind elfordulnak tőle. Ezért mondja Jézus, hogy Péter
 nem arra gondol, ami Isten örök tanácsában elvégeztetett,
 Jézus szenvedésében nem Isten akaratának teljesülését látja,
 hanem csak az emberileg beállható következményeket nézi.
 Ez pedig Jézusra nézve sohasem lehet döntő.

Ezért utasította vissza oly keményen Pétert. Ezért
 nevezte őt egyenesen sátánnak. Mert sátán az az ember, aki
 mást, akárha a szeretet címén is, megront, Istentől elvon,
 az igaz útról elterel, a földi jólét és kényelem önfeledt szol-
 gálatára csábít.

S hogy tanítványai megértsék, milyen roppant balgatagságot követett el most ugyanaz a Péter, aki röviddel előbb még az isteni lélek bölcsességével szolt, fejtegetni kezdi Jézus azt az igazságot: aki életét menteni akarja elveszti azt. Mert nem a test élete a fő, hanem a léleké. (Mt. 16₂₄₋₂₈. v. ő párt.) Ez pedig az Istentől kiszabott rendeltetés hűséges betöltéséből meríti erőt. Nem a testi élet az egyedüli élet. Sőt az csak múltó, ideigvaló. Az örök élet az igazi élet. S ennek megszerzése sokszor nagy áldozatokkal, sok lemondással jár. Azért aki Jézust követni akarja, vegye fel az ő keresztjét. Az ő keresztje pedig az önmegtagadás, s ha kell, az Isten szolgálatában nemcsak a világról, hanem az életről való lemondás is. Aki ellenkezőleg tanít, aki emberi igényekre hivatkozik, s emberi jogokat követel, az a sátán népe és nem az Istené.

Mindezekből világosan kitűnik, hogy Péternek Jézus semmiféle különös kiváltságos helyzetet nem biztosított, semmiféle különös jogokat nem adott. Reá is vonatkozott a mondás: Bizony mondom nektek, ha olyanok nem lesztek, mint a gyermekek, nem mentek be Isten országába! Pétert nem Jézus, hanem az egyház tette kiváltságos apostollá. Péter azonban Jézus környezetében, az apostolok között is nem a háttérben, hanem az első sorokban állt, de amint a János evangéliuma végét képező toldalék legendája nem lehet történeti valóság, épen úgy a saját külön jogok birtoka sem Jézustól való, hanem kétségtelenül félreértésnek s ebből folyó félremagyarázásnak a következménye. A megbocsátás joga és kötelezettsége egyetemes jog és kötelezettség, amint azt az adós példázata, a hegyi beszéd több részlete s Jézus egész vallás erkölcsi világnézete is bizonyítja.

Raffay Sándor.

Dévay-tanulmányok.

II.

Dévay Bíró Mátyás vallási gondolkodása.

Dévay Bíró Mátyás vallási gondolkodása — tekintettel műveinek részint apologétikus polémikus, részint katechismusi-építő jellegére, amely mindenféle szigorúbb rendszerezést eleve kizár — a legkönnyebben és a legtermészetesebben két főpont köré kristályosítható. Az egyik a *hit*, a másik az *élet* szempontja: amoda kerülnek a vallásos viszony alapvető adatai és az ezekre épülő theologiai gondolatok: emide az így megrajzolt világnézetnek megfelelő, abból folyó életfolytatás normái. A két legfőbb kérdés tehát, amelyekre meg kell felelnünk, a következő:

1. Mit tartalmaz Dévay szerint a keresztyén *hit*?

2. Milyennek kell lennie Dévay szerint a keresztyén *életének*?

I. A hit.

Hitünk tartalma: *Istennek és önnönmagunknak ismerete.* Istennek és önnönmagunknak ismerete.
Ez az a „két ismeret“, amelyek nélkül „üdvösségnek utára senki nem juthat“, mert megszerzését maga Isten parancsolja mindenknek.)¹⁾ Vagyis ez a kétféle „ismeret“ a vallásos viszonyból parancsoló szükségességgel folyik és velük áll, vagy esik az élet legfőbb java (tehát világért sem merőben intellectualistikus, elméleti jellegű, hanem a legnagyobb, mert legéletbevágóbb gyakorlati súlyú ismeretről van itt szó, olyanról, amelyre illik a Harnack lapidárisan egyszerű fogalmazása: „praktische Angelegenheit des Menschen.“²⁾)

A vallásos viszonynak ez a gyakorlatiséga legközelebről avval jár, hogy Isten megismerésének a mi számunkra csak egyetlenegy útja-módja lehetséges: „*akarattyának* ismerete.“³⁾ Előbb tehát tapasztalunk kell, hogy Istennel „kit ű természetibe senki meg nem foghat“⁴⁾ közünk van,

¹⁾ K. 3.

²⁾ *Grundriss d. Dogmengeschichte* 1.

³⁾ K 33.

⁴⁾ K. 5.

Isten akar valamit tőlünk, és csak azután, ennek az élménynek alapján jöhet a második kérdés: kicsoda az az Isten, akivel nekünk közünk van? Vagyis: „*akarattjának ismeretéből mehetünk természetének esmeretére.*“¹⁾ Amiből megint önként következik, hogy ha az Isten megismerésében akarátának megismerése a fontos, akkor nekünk ismernünk kell nemcsak az akaró alanyt, hanem az akarat tárgyát is, ennek pedig csak egy a lehetséges módja: Isten akarátának *önmagunkon, önmagunk ismeretén* keresztül való megértése. A két ismeret ennél fogva csak ugyanegy dolognak: a vallásos viszonynak más-más arculata, amelyeket ép ezért nekünk is állandóan párhuzamosan kell tárgyalnunk, különben érthetetlen egyik a másik nélkül.

Isten
ismeretének
forrásai.

Mely *forrásokból* meríthető Isten akarátának ismerete? Ilyen kettő van, u. m. *a természet és a kijelentés*: e kettő azonban, a belőle származó istenismeret dolgában korántsem egyenlő arányú és értékű. „... at természet szerint való Isteni esmeret, noha ez is Istennek ajándéka, de igen kecsin,²⁾ és bár „nem volt soha oly pogány, ki meg nem esmerete volna, hogy Isten vagyon, ki meg nem esmerete volna, hogy az Isten bünt nem kíván, hanem jámborságot, igazságot, félelmet,³⁾ üdvösségünkre ez az ismeret korántsem elég, ahhoz az ő kijelentett ismerete is szükséges.⁴⁾ Ez a kijelentett istenismeret: az *ige* („minden időben igéjét és igéjének jelit attá, melyekből ítet emberek megismerhették“⁵⁾), amely megint kétféle: „*egyik parancsolat, másik ígért*“⁶⁾, egyik a *törvény*, másik az *evangélium*, — amabban fenyeget, emebben megvigasztal.⁷⁾ [„Nam quidquid requirit a nobis aliquid, lex est. Quicquid pollicetur, Huius promissionis annunciationem puto proprie Evangelium dici. Porro Apostolus scribit Timotheo (2. Ti. 2, 15) ut sit Dialecticus, cuius partes sint recte secare verbum veritatis, non dubio quin in legem et promissionem, ut lege perterrefaciat corda, promissione consolatur.“⁸⁾

¹⁾ K. 5.

²⁾ K. 20.

³⁾ K. 18.

⁴⁾ V. ö. az *Orthographia Ung.* 1549-iki kiadása előszavát: „Meg kell azért azt nekünk tanulnunk, (t. i. a betűvetést s az olvasást), hogy olvashassuk winnyáján az szent írást, tudakozhassunk az Isten akarattjáról“ stb. — Aii. *Éneke* (Szilády-féle lectio):

„Istennek elvégezett akarátja,
Senkinek ő nem akar lenni atyja
Ídvösségét más módon ki forgatja
Az írásban, hogynemmint ő meghagyta.“

⁵⁾ K. 5.

⁶⁾ K. 5.

⁷⁾ K. 1.

⁸⁾ A. 64. (prop. 1.)

A természeti és a kijelentett istenismeret tükréből Isten mint *teremtőnk, üdvözítőnk és megítélőnk* tűnik elénk. „Mind jóknak, mind gonoszoknak teremtésnek okáért, attyoknak mondatik, de az jóknak attya nem csak azért, hogy teremtette, de hogy üdvözíti is . . .“¹⁾ Ez a három alaptevékenység és — tulajdonság „*solius dei sunt.*“ „Omnipotens creat. Misericors salvat. Justus damnat. Qui creavit, idem et salvat fide. . . si incredulus fueris, damnat propter incredulitatem.“²⁾ Mindhárom alaptevékenységének eszköze pedig *Igéje*, mint világ- és üdvelv.³⁾ És „Deus suum honorem, creando, salvando, damnando, dat nemini.“⁴⁾ „Nulla creatura potest vel salvare, vel damnare.“⁵⁾

A teremtő;
az üdvözítő;
a megítélő.

1. A teremtő és a teremtmény.

„Deum creasse omnia in laudem et nomen et gloriam suam.“⁶⁾ Ezért mindenható: „véghetetlen hatalmasság . . . bölcsesség . . .“⁷⁾ Továbbá: „lelki és láthatatlan állat . . .“⁸⁾, s mint ilyen „ábrázhatatlan.“⁹⁾ — Az ember, mint teremtmény, „élekből vagyon és testből, a léleknek két ereje vagyon, értelem és akarat: al léleknek ek két erejét nevezik *okosságoknak.*“¹⁰⁾ Ez „Istennek nagy ajándéka emberbe, evvel különbözök ab barmoktól. At testbe vagyon az *érzékenység* (érzékiség) ki mindenkor ez világi és testi dolgokra szorgalmaztat, ez ellen kell az okosságnak törekedni, hogy megbírja az érzékenységet, és vagyon embernek valami ereje természet szerént, megbírhatni érzékenségit. . .“¹¹⁾ Az a kérdés most már; elégséges-é Isten akaratának betöltésére ez a pusztán teremtményi erő? A feleletet keresve, önként térhetünk rá Dévaynak Isten másik két alaptevékenységéről (ill. tulajdonságáról) és „minnen esmeretönk“ megfelelő részéről szóló gondolataira.

2. Az üdvözítő (megítélő) és a bűnös.

Isten teremtő tevékenysége az ő „külső“ országglása, Egyetemes melyet „közönséges cselekedetével bír“; „belső és láthatatlan“ üdvakarát kiválasztás.

¹⁾ K. 1.

²⁾ D. 50–51.

³⁾ D. 51–53. K. 60.

⁴⁾ D. 53.

⁵⁾ A. 123. (prop. XLVIII.)

⁶⁾ D. 53.

⁷⁾ K. 5. v. ö. 60.

⁸⁾ K. 60.

⁹⁾ K. 38.

¹⁰⁾ K. 15.

¹¹⁾ K. 16.

országa, „mely kiváltképen való cselekedete,“ az *üdv világa*.¹⁾ Akar-é Isten mindeneket üdvözíteni? Ha csak kijelentett (revelata in scripturis) akarátát vesszük figyelembe: igen. „Ez az Istennek öröktől fogva való akarattya, és tanácsa, hogy miképpen teremtett az ű igéjének ak Krisztus Jézusnak általa, ezenképpen üdvözít is az ünnön igéjének, ak Krisztus Jézusnak általa.“ És „sciamus, promissionem Dei de nostra salute generalem esse . . . vult enim omnes homines salvos facere.“ — A másik (elrejtett, non revelata) akarata Istennek, „miért nékiket üdvözít, nékiket kárhoztat, nékiket az ünnön esmeretére viszen, nékiket nem.“ Az egyetemes és részleges üdvakarát között leplezetlenül, de egyszersmind megoldatlanul mered elénk ez antinomia Dévay mindkét, e tárgyra kiterjeszkedő írásából.²⁾

A számszerint való kettős praedestinatio természetéből következik, hogy üdvösségre csak a *kiválasztottak* juthatnak el. Igaz ugyan, hogy „nincs most is olly el veszett nemzet, ki üdvözülni ne akarna . . . mert at természet meg esméri az ű végét, ez kedég nagy igazság;“³⁾ vagyis már a pusztá természeti istenismeret is az üdvösségre mutat rá a vallásos élet végső célja gyanánt;⁴⁾ — ez a törekvés azonban egymagára erőtelen. „Megértyük, mi az jó, mi az üdvösség, de az utat ez üdvösségre, az az, miképpen kellyen üdvözülni, sem meg nem gondolhattuk, sem akarhattuk, sem tehettük, hanem az űr Isten az ű irgalmasságából jelenti meg minekünk, ag gondolatot nálunk nélkül, az akaratot mivelünk, at cselekedetet mi általunk.“⁵⁾

A kijelentett törvény.

A választottak üdvözülését Isten az ű kijelentett akaratával: a *törvény* és az *igéret* két igéjével munkálja. A *kijelentett törvény* (lex positiva) „est ipse Decalogus fidei et charitatem praecipiens:“⁶⁾ tehát a mózesi két táblás törvény egyenként és (jézusi) summájában.⁷⁾ Valójában pedig ez a kijelentett törvény csak a természeti törvénynek „*magyarázattya*.“⁸⁾ Miért is bátran mondhatni: „az Isteni törvény ugyan-

¹⁾ K. 86.

²⁾ L. az egészre A. 128—131. és K. 25—28.

³⁾ K. 18.

⁴⁾ V. ö. A. 69—70 (prop. III.) „Lege naturae etiam ipse Deus cognoscitur esse unus, bonus, potens, misericors, sapiens, ut multi Ethnicorum philosophorum cognoverunt . . . Credunt Deum philosophi misericordem esse, sed his qui sunt sine peccato. Et cum habeant naturae notitiam, expertes Evangelii, et remissionis peccatorum per Christum, non consistunt in tentationibus, sed desperant.“

⁵⁾ K. 19.

⁶⁾ A. 70. (prop. IV.)

⁷⁾ L. K. 32. V. ö. *Orthographia C*: „Az Isteni törvénynek sommája.“

⁸⁾ K. 15.

egy at természetnek törvényével.¹⁾ Mi ez a természeti törvény? „Nem egyéb, hanem mindennek az új lelki esmerete, azaz szívének ítéllete, mi legyen az jó, mi legyen az gonosz, az Isten minden embernek szívébe ihlette ezt, hogy az jó és az gonosz között választást tehessen.“²⁾

Egybehangzóan követeli tehát tőlünk a természet s a kijelentés törvénye az Isten és felebarátunk iránt való szeretetet. Ám e követelmény tökéletes betöltése — és Istennek törvénye kívánhat-e másféle betöltést — egyesegyedül az „integritas et perfectio“ amaz állapotában volna lehetséges reánk nézve, amelyben Ádám teremtett,³⁾ mert Isten „vult toto corde, tota anima, omnibus viribus et tota fortitudine diligere.“⁴⁾ Ez a törvénykövetelte ősalapot az „eredendő igazság“ (originalis justitia) állapota⁵⁾: „testnek, léleknek tökéletessége, épsége, igazsága, szentsége, mind léleknek, testnek erejének tökéletes volta . . .“⁶⁾ („integritas virium corporis et animae“.⁷⁾ A törvényből való Isten- és önismeretnek első lesújtó bizonyágtétele ellenünk az, hogy ennek az ősz, Isten képe és hasonlatossága szerint való tisztaságnak állapotából messze-messze kiestünk — a *bűnnek* miatta.

„Omnes enim peccaverunt et omnes sumus natura filii irae.“⁸⁾ Az Ádám eseténél fogva mindnyájunknak betegségévé (morbus) lőn az *eredendő bűn*, mely „nem egyéb, hanem mind léleknek, testnek, avagy mind lelki testi ajándékoknak romlása, fogyatkozása és szüksége.“⁹⁾ Míg az eredendő igazság állapotában „mind a testnek, mind léleknek akarattya együtt járt volna Istennek akarattyaival, teljes erőnkkel szerettük volna űtet,“ addig most „mind lelki és testi kívánságunk Isten ellen vagyunk.“¹⁰⁾ A bűn egyetemes állapota tehát „defectus iustae obedientiae in nobis.“¹¹⁾

Az egyetemes bűnösségnek ez a rettenetes súlya, melyet a törvény tesz nyilvánvalóvá, a „szabad akaratban teremtett“ Ádám „szabad akaratból“ való vétkezése miatt szakadt utódaira.¹²⁾ Mi sem bizonyosabb, mint az a kérlelhetetlen axioma, hogy „natura nostra semper est immunda.“¹³⁾ „Bűnbe fogottatunk, születettünk, soha nem lehet hogy ne vétkezzünk,

A bűn.

¹⁾ U. o.

²⁾ K. 14—15. v. ö. A. 67—70. (prop. III.)

³⁾ Ap. 79. (prop. X.)

⁴⁾ U. o.

⁵⁾ K. 7. A. 79. prop. X.)

⁶⁾ K. 7.

⁷⁾ A. 79. (prop. X.)

⁸⁾ Ex. 140. (11 p.)

⁹⁾ K. 7.

¹⁰⁾ U. o.

¹¹⁾ A. 79. (prop. X.)

¹²⁾ K. 7.

¹³⁾ A. 76. (prop. VIII.)

természet szerént azért kárhoznak vagyunk fiaik.¹⁾ Hiába-
való itt a durva, nyílt törvényszegéstől való akármily nagy
mentesség is; „Isten az ű parancsolatiban nemcsak nyelv-
vönket, kezönket, cselekedetönket kívánja, hanem szívönket
is: és látjuk (a két utolsó parancsolatból), hogy nem csak
beszédünk, cselekedetünk bűn, hanem kívánságunk is“ —
már pedig — Krisztuson kívül — kicsoda az, avagy ki volt
„öröktől fogva,“ akire ne nehezednék a maga teljességében
legalább is ez a titkos bünsúly? „Azért ek két parancsolat
ez egész világot kárhoztattya . . .“²⁾ — És mégsem teljesen
sőtét azért ennek a kárhozatosán romlott emberi természet-
nek a képe.³⁾ „Isteni szikra“ világít benne, a „természeti
értelem,“ „hogy megértheti az ember, mi legyen az jó mind
Istenhez, mind emberhez.“ Az értelem és az akarat, a lélek-
nek e két ereje együttvéve az okosság; az okos akarat egy-
szersmind *szabad akarat* is „melyekből megbecsüli ember
mi az jó, mi ag gonosz,“ s mely eszerint Ádámban, noha
már ő végzetesen visszaélt vele, nem ment veszendőbe:⁴⁾
nemcsak „világi jámborságra“ juthatni a révén, (megoltal-
mazva magunkat a „külső büntül“⁵⁾ hanem „megértjük“
belőle magát az üdvösséget is,⁶⁾ amely egyetemes emberi cél,
vágy, törekvés („At célba minnyájan egyesülnek, mind jók,
mind gonoszok, minnyájan akarnak idvözülni. . .“⁷⁾) — De
mit ér mindez a nagy Istenajándék, ha csak a célt mutatja
meg, de nem az útát is s főkép: ha nem származik belőle
erő a cél elérésére? („az útát az üdvösségre . . . sem meg
nem gondolhattuk, sem akarhattuk, sem tehetjük . . .“⁸⁾)
Igy a végső eredmény mégis csak megalázó s kétségbejítő.
„Akaratom van a jóra, de hogy végrehajtsam, nem tehetem“
— ezzel a reményvesztett páli fölajdúlással érünk el a tör-

¹⁾ K. 57.

²⁾ K. 53.

³⁾ Új antinomikus vonás: a merőben megromlott s azért az üdvösség
felé világító isteni szikrával mégis csak felruházott természet; — emennek
alapján érhető a tétel: „est . . . nobis insita lex naturalis, per quam dinos-
cimus, quid sit virtus et vitium,“ (A. 69. prop. III.) és hogy ez a természeti
törvény — mint láttuk — egy az Isten törvényével (K. 15.), — amabból
viszont természetesen következik, hogy a törvény, mely a romlott természet
elé elérhetetlenül magasságos követelményt állít, „*pugnat cum natura nostra.*“
(A. 67. prop. III.) és „*ita deformat naturam, ut cum in sui cognitionem eam
duxerit, desperare facit.*“ (U. o.)

⁴⁾ K. 15 - 17.

⁵⁾ U. o. 20.

⁶⁾ U. o. 19.

⁷⁾ U. o. 17. V. 8. Ex. 145. (25. p.): „Duplex est tabula, duplicem requi-
rens iustitiam. Alterius tabulae praecepta nos utcumque posse praestare, i. e.
*politicam iustitiam et opera rationi subiecta, quae vel ipsi ethnici non pauci
praestiterunt, etsi intus fuerint merae hypocritae. Sed praecepta primae tabu-
lae, sine dono ac gratiae Dei per Christum nulla ratione praestare posse.*“

⁸⁾ U. o. 19.

vény-kijelentés határaihoz. — E határokról visszatekintve, tisztán áll előttünk a törvény hármasságának jelentősége, „haszna“ Dévay szerint. A fontosság emelkedő sorrendjében:

1. ránevel a világi jámborságra, „coerces carnem“, már csak a büntetés gondolatával is s ezzel *iustitia civilis*-t (politica) szerezhetheti a betöltésével,¹⁾ (usus politicus);

A törvény haszna.

2. rávezet *bűnös ismeretére*, feltárja előttünk „naturae nostrae immunditiam“ — s ezért „mint dicsérjük az orvost, ki nyavalyánkat, betegségönket megmongya, dicsérjük az Istent, ki parancsolattal bűnönknek viszen esmeretére.“²⁾

3. „Mint az orvos, ki megmondja nyavalyádat, de meg nem gyógyíthat, más orvoshoz igazít, ezenképpen ap parancsolat . . . *vezérünk nekünk ak Krisztushoz . . .*“³⁾ A törvény tehát, rendeltetése magaslátán, hív az *igéret*, az *evangélium* sphaerája felé.

b) A *kijelentett ígért*. Láttuk, hogy az önerőnkből teljesíthetetlen törvény kijelentésével is az már Istennek célja, hogy — szent Ágoston doctorral szólva — „felgerjessze kívánságunkat és aggyon segítséget.“⁴⁾ Ez a segítség, melynek erejével a parancsolat betölthető és amely eszerint a gyarló és tehetetlen természetet tökéletességre viszi („perfectit naturam,⁵⁾ nem egyéb, mint „Istennek hozzánk való kedve, malasztja, ajándéka“ :⁶⁾ a *kegyelem*. Ez lényege szerint „könyörület“,⁴⁾ „ineffabilis misericordia“⁵⁾, fundamentumában „öröktől fogva való tanács“⁶⁾, megvalósulásában váltság, a róla való ígért és bizonyosság ígéje: az *evangélium*.

A kijelentett ígért.

A kegyelem.

A kegyelem obiectivumának emberi részről (az isteni esmerettel párhuzamosan haladó „mínden esmeretünk“ részéről) megfelelő subiectivum a *bűnbánat* psychosisa. A törvény gerjeszti föl a penitenciát „azaz am mi bűnönknek esmeretét“,⁷⁾ amely az önismeret tetőpontja („ezek esmerik magokat, kik . . . magokból kétségbe estek, bűnönknek nagy voltának esmeretére juttak, magokat kárhoztatták, minden jámborságokat ganénak vélnek, szent Pál mondása szerént . . .“⁸⁾ A penitencia egyik legjellemzőbb signaturája, Dévay egyre visszatérő kedves hasonlata szerint: *betegségünk fölismerése*

A bűnbánat.

¹⁾ K. 19. A. 73—74. (prop. III.) Ex. 145. (25 p.)

²⁾ K. 10—12. A. 73. (prop. III.)

³⁾ K. 12. v. ö. A. 73. (prop. III.)

⁴⁾ K. 11.

⁵⁾ A. 67—69. (prop. III.)

⁶⁾ K. 56.

⁷⁾ K. 57.

⁸⁾ D. 19.

⁹⁾ K. 13.

¹⁰⁾ K. 31.

¹¹⁾ K. 54—55.

és az orvos-, ill. orvosságkeresés.¹⁾ („Nos a planta pedis ad verticem usque esse *morbidos*“²⁾). A valódi penitencia végtelenül több a büntetéstől való rettegés³⁾ állandó hangulatánál;⁴⁾ több, mint a katolikus *contritio*, *confessio* és *satisfactio* együttvéve⁵⁾, — mert valójában nem egyéb, mint *metanoia*, „*animi sive cordis immutatio*“⁶⁾, vagyis a megrettentő, kétségre vívő, megölő, kárhóztató, pokolra vető töredelmességből, üdvösségünknek ez *első grádicsáról a másodikra*, a vidámtó, megvigasztaló, bizodalmat adó, életre vívő, istenfiává tevő *hitbe* való emelkedés⁷⁾ és ennek a hitnek erejében való *új élet*: „optima poenitentia nova vita,“ sőt „*tota vita Christiani hominis poenitentia est et veteris hominis restauratio.*“⁸⁾ Az ilyen értelemben felfogott penitencia, mint az életfolytatás állandó elve, nem is egyéb már, mint — a legegyszerűbb meghatározással — „*odium mali et amor Dei.*“⁹⁾

A penitencia tehát:

mint töredelmesség: az orvoshoz való kívánczóság;

mint hit: az orvosság megragadása;

mint új élet: az orvosság erejében való állandó épülés.

Ez az orvosság: a kegyelem, mint váltság és ez az orvos: a megváltó Istenfia, a testet öltött Kegyelem. Most tehát: „*cognito morbo, cognoscamus et medicum Christum.*“¹⁰⁾

3. A megváltó és a megváltott.

a) A megváltó.

A megváltó. Az Ige, mint egyedüli üdvölv, azonos a teremő Ige kozmikus elvével.¹¹⁾ Ez az Ige a Krisztus Jézus, a Fiú, aki

¹⁾ K. 8, 9, 57, 62, 82. V. ö. *Éneke* (Szilády I.)

„Vétkeiből ki senki nem feselhet

Orvosságot Krisztusban ki nem lelhet.“

²⁾ A. 112. (prop. XXXV.)

³⁾ „*Poenitentia legalis*“. A. 84. (prop. XII.) és 86–87. (prop. XV.)

⁴⁾ Ezt a következő — nem sikerült — etymologizálással is bizonyítani akarja: „*Poenitentia vero non a poenae tenentia . . . sed a pone tenendo ducitur, Graece metanoea a posterius intelligendo, ubi quis lapsus, re peracta, nunc demum animadvertit erratum suum, a uera post, ueriv intelligere, ut post admissum scelus intelligat se peccasse. Poenitere jam significat resipiscere, corrigi sive innovari.*“ A. 82. (prop. XI.) V. ö.: „*Et putant poenitentiam praescripta poena quapiam luere commissa, cum apud Christianos olim publice peccantes propalam affligerentur, unde ea satisfactio sine poena poenitentia vocari coepit est, ac inde non mediocris error Theologis irrepit.*“ U. o. 85. (prop. XIII.)

⁵⁾ U. o. 83.

⁶⁾ U. o. s. 84–85.

⁷⁾ K. 13–14. v. ö. A. 82–83. (prop. XI.)

⁸⁾ A. 85–86. (prop. XIV.)

⁹⁾ A. 86. (prop. XV.)

¹⁰⁾ A. 64. (prop. I.)

¹¹⁾ K. 21, 34, 60.

„igaz Isten, igaz ember. Eggy az személy, de kettő at természet, Isteni természet, emberi természet. Istensége szerént az atyával, az szent lélek Istennel egy Isten, embersége szerént mi velőnk emberekkel egy ember, csak hogy bűn nélkül való.“¹⁾ „teremtett teste-lelke vagyon, ki egyesült az Istenhez csuda és kijelenthetetlen képpen.“²⁾ Kettős természetének jelentősége a váltság műve szempontjából: „Si tantum Deus esset, poterat nobis terrori esse, cum humana fragilitas fugiat Deum, . . . Si tantum homo, poterat imbecillus ac impotens videri, sed quia est Deus et homo, unica nostra fiducia esse debet.“³⁾

Emberréletele — Istennek „igérettel és eskéssel“ megerősített „öröktől fogva való tanácsa“ alapján — nem más, mint „divinae erga nos misericordiae declaratio.“⁴⁾ A *mű* maga, amelyet az emberi testben végrehajtott, legközelebből közvetítés a haragvó Isten és a bűnös ember között. Ez a „honor mediationis“⁵⁾ az ő egyedülvaló, sajátos tisztessége, amelyben semmiféle teremtmény nem osztozhatik vele.⁶⁾ Ez a közvetítő tiszt „officium reconciliandi patrem, offerendi se patri.“⁷⁾ Krisztust erre a „peculiaris et proprius honor“⁸⁾-ra, — mint Dévay Chrysostomus nyomán magyarázza (7. Homilia I. Tim. felett) — istenemberi mivolta teszi alkalmassá és képessé („id quippe mediatoris est, utrumque participem fieri, quorum fuerit mediator etc.“)⁹⁾ — s ez alkalmasságot és képességet csak erősíti az, hogy egyedül ő benne van meg a *mediátor* két karakteristikonja: „primum oportet extare *verbum Dei*, ex quo certo sciamus, quod Deus velit misereri et exaudire invocantes per hunc mediatorem. Talis extat de Christo promissio . . . Alterum quod *merita ipsius* possint applicari pro peccatis nostris . . .“¹⁰⁾ A közbenjáró munkát közelebből épen az *érdem* gondolata határozza meg: szüksége volt a Megváltó *idegen érdemére* (merito alieno) annak az emberiségnek, amely a maga érdemből képtelen kibékülni az Istennel s így üdvözülni.¹¹⁾

¹⁾ K. 58.

²⁾ K. 65.

³⁾ D. 33. v. ö. K. 61.

⁴⁾ D. 46. V. ö. L. 64. „Ha más által másképpen üdvözülhetnők volna, nem szükség volt volna érettünk születni.“

⁵⁾ D. 45.

⁶⁾ V. ö. D. 33: „ . . . solus ipse in regno gloriae advocatus noster, mediator, sequester, proxeneta, interpres, caussidicus, protector ac patronus . . .“

⁷⁾ D. u. o.

⁸⁾ D. 49.

⁹⁾ D. 47–48.

¹⁰⁾ D. 47.

¹¹⁾ K. 9, 56, 77, D. 44.

Ennek az érdemszerzésnek viszont központi ténye: Krisztus *áldozati halála*: „mert az ű szent halálának általa engesztelte minekünk meg az ű szent atyát, azért az ű áldozattya, kén vallása engesztelő, érdemes, elégtétel.“¹⁾ E halál révén ő „*summus pontifex et princeps sacerdotum, cuius sacerdotium est aeternum . . .*“²⁾ E papságnak mind a három tisztét (offerre, orare, praedicare) tökéletesen betöltötte és egyedül csak ő töltötte be: azért az ő engesztelő áldozatának sajátos erejét az egyéneknek és az egyháznak semmi néven nevezendő *hálaáldozata* nem pótolhatja.³⁾ E kérdésben való állásfoglalásunkkal egész keresztyénségünk áll vagy esik, mint Dévay nem győzi az alant idézett helyeken részletesen hangoztatni: „*quicumque salvari vult, haec duo sacrificia, Christi scilicet et ecclesiae probe conferat et alterum ab altero sejungat. Nam multum discriminis est inter sacrificium, quod meretur nobis peccatorum remissionem et vitam aeternam, et sacrificium eucharisticum, quod nec sibi nec aliis meretur remissionem peccatorum aut reconciliationem, etsi sit a reconciliatis.*“⁴⁾ „Quantum interest, inter peccatum et iustitiam, tantundem discriminis est inter sacrificium Christi . . . et ecclesiae sacrificium, per quod nihil meremur, sed tantum Christo assimilamur.“⁵⁾ S ennél fogva „valaki ak Christos áldozattya között és am mi áldozatonk között választást nem tud tenni, nem keresztyén az.“⁶⁾ Szép hasonlattal mondja Dévay az áldozó Megváltót „a mi lelki oltáronk“-nak⁷⁾, amely hozzá még „altare sine gradibus.“⁸⁾

Mit szerzett már most ez az egyedülálló áldozat a mi számunkra Isten előtt és Istentől? Bűneinkért való elégtételt,⁹⁾ Krisztus tökéletességének beszámítását minekünk,¹⁰⁾ ördögnek fogságából való szabadulást,¹¹⁾ — s ezáltal és ezekben *bűnbocsánatot és örök életet.*¹²⁾ Ő a fiúság szerzője;¹³⁾ Isten titokzatos akaratának egyedüli kijelentője;¹⁴⁾ mennyei ajándék üdvösségünkre, jel bűnnek halálából való feltáma-

¹⁾ K. 96. V. ö. Éneke (Szilády I.): „Krisztus Jézus bűnöknek bocsánatja, És hogy csak ő bűnöknek áldozatja.“

²⁾ D. 56.

³⁾ D. 56–58. A. 113–114. (prop. XXXVI.) K. 96–98.

⁴⁾ D. 56.

⁵⁾ A. 114. (prop. XXXVI.)

⁶⁾ K. 97.

⁷⁾ K. 37.

⁸⁾ D. 47.

⁹⁾ K. 13, 23.

¹⁰⁾ K. 9, 55.

¹¹⁾ K. 33. I.

¹²⁾ K. 26, 58–59, 65.

¹³⁾ K. 61

¹⁴⁾ U. o. 23–24.

dásunkra, példája az atyafiúi szeretetnek.¹⁾ Mint mindez, üdvösségünknek „eszköze“²⁾ a maga embermivoltában („caussa efficiens salutis nostrae Deus est, caussa seu organon instrumentale [ut ita dicam] humanitas Christi est.“³⁾)

A váltság művének történeti és történeten túli mozzanatait ismerjük a Credoból: Dévay leginkább gyakorlati irányú és értékű magyarázatokat fűz az egyes cikkelyekhez: doctrinalis szempontból csak két gondolata kíván külön megemlítést. Az egyik a *pokolraszállás* magyarázata, melyben — saját bevallása szerint Cyprianus újjmutatása nyomán — a „deák ígét“ (infernus) nem pokolnak, hanem „fenéknek“ értelmezi: úgy a test, mint a lélek életének megvan a maga „vége, fenéke“ („fundus“): amazé a föld, ahonnan vétetett, emezé az örök élet ill. az örök kárhozat, aszerint, amint a halott „üdvözülendő“ volt-é, avagy „hitetlen.“ „Keresztyénnek Isten az örök élet fenéke“. Eszerint „mikor üdvözítőnk meghala, *teste koporsóba szálla fenékre* (= ad infernum), lelke mennyországba mene, melly mennyországot paradicsomnak monda . . . Nem mondá, hogy limbosba . . . És akki igazán akarja érteni ez ígéket, könnyen megértheti, mert azt testről szólunk itt. *Eltemetteték, azaz koporsóba avagy fenékre szálla.*“⁴⁾ — A másik, figyelmünket érdemlő doctrinalis gondolat a *mennybemenetel és az Atya jobbján való ülés articulushoz* fűződik. Itt tudjuk meg, hogy „ű testestül-lelkestül dicsőültetett“⁵⁾ és „embersége szerint is egy hatalmú, dicsőségű, bölcsességű az atya Istennel,⁶⁾“ mint-hogy „ad dexteram Dei sedere, est Christum etiam secundum hominem Deo patri, in maiestate, gloria, potentia, honore aequalem esse.“⁷⁾ — Nyilvánvaló, hogy mindakét gondolatot — úgy a Megváltó emberi teste tökéletes romlásának, mint ugyane test tökéletes megdicsőülésének gondolatát — egy-kép a Krisztus emberségének, mint „instrumentum salutis“⁸⁾ nak minél erőteljesebb kiemelése érdekében hangsúlyozza: vagyis a legelvontabb theologumenon kiemelésénél is a gyakorlati vallásos érdek dönt Dévay előtt.

b) A megváltott.

A Krisztus váltságában megjelent, megvalósult és kínált ^Amegváltott. kegyelmet a bűnös ember egyedül *hitével* teheti személyes

¹⁾ U. o. 65–67.

²⁾ U. o. 61.

³⁾ D. 46.

⁴⁾ K. 67–69. V. ö. D. 9–11. De inferno.

⁵⁾ És *egyedül* ö. V. ö. D. 32.

⁶⁾ K. 70–71.

⁷⁾ D. 32.

⁸⁾ D. 46.

tulajdonává; csakis ez a hit teremtheti meg benne a megváltottság specifikus állapotát: *a megigazultságot*.

A hit.

α) A hit eredetében „donum Dei est et quidem gratuitum“¹⁾ sőt egyenesen „gratia“²⁾ mely „ap prédikációból vagyon“³⁾ minőségében „szüvednek *indulati*, mely indulatokat csak a keresztyének értnek, éreznek“⁴⁾; közelebbről pedig „Istennek irgalmasságabeli *bizodalom*, mely irgalmasságát Krisztus által jelenté ki...“⁵⁾ és amely „*csak vételbe vagyon*“ („mihent *adni* akarsz valamit Istenednek, ottan nem vagy igaz hitű.“⁶⁾ A keresztyén hitnek tárgya (obiectum; a Dévay nyelvén: „céla“⁷⁾ ennél fogva Krisztus⁷⁾ ill. a krisztusi üdvígéret,⁸⁾ akit (amelyet) „megfogunk“, megragadunk vele⁹⁾, minthogy „haec est fidei praerogativa, ut Christi, ut alienum appraehendat meritum“¹⁰⁾; nyeresége és „vége,“ célja (finis) pedig „*bűnönknek bocsánattya és az örök élet*.“¹¹⁾ A szívnek ez „*áldozatával*“¹²⁾ kétség nem férhet együvé.¹³⁾

Ebből a jellemzésből önként következik már most, hogy amikor Dévay a hitet másfelől (a törödelmességgel, mint „magonknak esmeretével“ szemben) „Krisztus *esmeretének* mondja“¹⁴⁾ s viszont a hitetlenséget „lelki avagy üdvösségönkrül való dolgok“ *tudatlanságának*¹⁵⁾ bélyegzi: akkor sem lebeghet előtte valamely intellectualistikus hitfogalom. Annál világosabban kitűnik pedig ez a hit különböző fokozatairól adott meghatározásából: „ah hitnek három grádicsa vagyon, Istent hinni, Istennek hinni és Istenbe hinni („credere Deum, Deo, et in Deum tres gradus salutis“). Hiszik, hogy Isten vagyon mind jók, mind gonoszok, még az ördögök is, Istennek is hisznek, mert tuggyák, hogy igaz az Isten az ű beszédébe, de annyi állhatatlanság vagyon az ördögbe és az ű fiaiba, hogy az Istent hazugságba haggyák sokszor, mint ám Évának mit monda az ördög, nem haltok meg, Isten kedég azt monda,

¹⁾ D. 40, 60.

²⁾ A. 116 (prop. XXXIX.)

³⁾ K. 85.

⁴⁾ K. 66.

⁵⁾ K. 24. v. ö. u. o. 5, 6, 12, 31, 34, 35, 55, 60, 71, Istennek „tisztessége, hogy ű benne bízunk“⁶⁾ 73, 79, („ab bűn ellen vagyon ah hit“); A. 101. (XXV. prop.)

⁶⁾ K. 66.

⁷⁾ D. 59.

⁸⁾ K. 93.

⁹⁾ K. 29.

¹⁰⁾ D. 44. v. ö. A. 89. (prop. XVII.): „appraehendit obiectum extra nos.“

¹¹⁾ K. 59. v. ö. D. 17. „ut *finis* incredulitatis mors aeterna, ita *finis fidei vita aeterna*.“

¹²⁾ K. 97.

¹³⁾ K. 94.

¹⁴⁾ K. 14.

¹⁵⁾ K. 56.

hogy meghalnak, valamely órába ejendetek af fának gyümölcsébe, ezenképpen sokan, jelesbenn frástudók, kik látták az igazságot, de felforgatták, vagy elleneszoínak, háborgatták és Istent hazugságba hagyják, magokat igazították, de az igaz keresztyén hiszi is az Istent, hiszen is Istennek és hiszen Istenbe, azaz tellyes szívének reménységét, bizodalját ű belé vetette, . . .“ („plena fiducia omnem solitudinem conicere in eum.“¹⁾) közelebbről pedig a *Credot*, mely „hitnek regulája“²⁾ „nem csak historia szerént kell tudni, mert így sokan tuggyák még az ördögök is, (ez a „fides generalis, quam et daemones habent“)³⁾ hanem az historiának *hasznát* is kell tudni . . .“⁴⁾ — azt, hogy mit jelent *ránk*, a mi üdvösségünkre nézve (pl. „hogy fogantatott, született, historia, de ez historiának haszna, hogy nekünk . . . és mi érettünk született.“⁵⁾ Az igazi keresztyén „hiszi mind ak kettőt.“⁶⁾

β) A megváltott hívő állapota a *megigazultság*, amelybe a *megigazulás* által jut. „Est . . . iustificari, pro iusto ac pio haberi.“⁷⁾ Vagy a katechismus jellegzetes hasonlata szerint: „ab bíró székiben is ki af fel peres ellen magát meg tisztította, azt szokta mondani, megigazítom magamat. Minden ember ez világon alperes, felperes az ördög, bíró az Isten, ki előtt meg kell magonkat tisztítanunk és igazítanunk, ha üdvözülni akarunk, az Isteni harag ellen, ördög ellen, pokol, bűn és örök halál ellen. . . .“⁸⁾ Ezért „verbum . . . iustificandi forense verbum est, idem quod iustum declarare, pronuciare et iustitia significat acceptationem, idem quod *acceptus seu gratus*.“⁹⁾ Mivel pedig Isten előtt, az ő törvénszékén csak „egy szószólónk vagyunk, ak Krisztus Jézus,“¹⁰⁾ semmiféle más módon nem igazulhatunk ő előtt, mint csakis az „*igaz hitnek* (kivel ak Krisztust fogjuk meg) általa.“¹¹⁾ „ . .

Megigazultság, — megigazulás.

¹⁾ K. 33 - 34. és párhuzamosan A. 87 - 89. (prop. XVI.). Utóbbi helyütt (88.) különben ezt jegyzi meg — igen helyesen — D.: „ . . . *secundus gradus cum tertio vere convenit, si quis rem spectet. Quia autem Sophistae et sycophantae isti . . . nonnunquam auditori fucum faciunt, mutata constructione existimavi ad docendum aptius esse, si haec modo distinguantur. Neque enim tam imperitus sum, ut nesciam, si quis recte intelligat, Deo credere et in Deum credere idem esse.*“

²⁾ K. 82. Summája: „*hogy hinnők ak Krisztust megholtnak lenni am mi bűneinkért*“ u. o. 65.

³⁾ A. 115. (prop. XXXVIII.).

⁴⁾ K. 58.

⁵⁾ K. 63. v. ö. 71.

⁶⁾ K. 64. L. még. D. 59. és A. 101. (prop. XXV.)

⁷⁾ A. 107. (prop. XXX.)

⁸⁾ K. 28.

⁹⁾ D. 58.

¹⁰⁾ K. 28.

¹¹⁾ K. 29.

qui fide in Christo praediti sunt, iustificati sunt.“¹⁾ Központi helyet foglal el tehát Dévaynál is a nagy reformátori alaptétel: „*Sola fides iustificat* (és: habet laudem) coram Deo.“²⁾ A hit ennél fogva az egyedüli „donum (gratia) gratum faciens v. iustificans,“ azaz „üdvözítő ajándék,“ amelynek általa „mind egyek vagyunk,“ mert „nec refert quis etiam in fide sit ardentior, sed quatenus unus est scopus fidei omnium („egy minden hitének az céla“) ita omnes unum reddit in Christo; hoc praeludebat manna, de quo, si quis plus, minusque collegisset, per Gomor mensuratum, non plus aut minus habebat, sed aequaliter omnes . . .“ („Gomor edén, kivel mértek, ez edén ah hit, manna ak Krisztus, eh hitnek általa egy módon mérik mindennek ak Krisztust. . .“) Ezért tisztán csak a nem üdvözítő ajándékok dolgában lehet különbség a hívők között.³⁾

Ha pedig egyedül ez a hit igazít meg és ez a hit maga is Istennek ajándéka, következik ebből, hogy:

1. „*sancti veteris testamenti* aque salvati, ut sancti in novo testamento,“ mert „*patres veteris testamenti* aequae crediderunt in Christum, atque nos. Christus quantum semel est mortuus, sed eius mortis efficacia, virtus, fructus, effectus, aequae profuit illis atque nobis, illi credebant in venturum, nos credimus in exhibitum.“⁴⁾

2. épígy: „*infantes propria . . . salvari fide* (non aliena, id est ecclesiae) . . . et pueri credunt, sed quomodo, nihil ad nos.“⁵⁾

3. „a conditione iustificationis, id est a causa“ kizártnak a *jócselkedetek* (vagy erények), mint amelyeknek a hittel egyenlő értékű megigazító erejük nincs.⁶⁾

Mindamellett a szorosabb értelemben vett, a tulajdonképpen való megigazulás, amely Isten előtt való, és amely eszerint „*peccati remissio, personae acceptio* (v. *imputatio iustitiae*) et *vitae aeternae donatio*“⁷⁾ — sohasem lehet el a megigazulásnak egy *másik*, nem sajátos értelemben vett fajtája nélkül. Mert valójában mi „*duplici egemus iustitia*“⁸⁾ (amire már magának az isteni törvénynek kétfélesége is utal)⁹⁾;

¹⁾ D. 58.

²⁾ A. 94–96. (prop. XXI.) v. ö. u. o. 93–94. 106–107. D. 59. Ex. 142. (17. p.) V. ö. *Eneke* (Szilády I.),

„Ah hit nélkül senki nem idvözülhet,
Mint az virág nap nélkül nem zöldülhet.“

³⁾ K. 75–77, D. 40–43.

⁴⁾ D. 17–18.

⁵⁾ Ex. 143. (18 p.).

⁶⁾ D. 60. Ex. 17 A. 96 (prop. XXI.) K 30.

⁷⁾ Szemben az Aqu. Tamás-féle felosztással: „*gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, motus liberi arbitrii in peccatum per detestationem et remissio culpae.*“ D. 58. v. ö. A. 92. (prop. XIX.).

⁸⁾ E. 142. (17. p.)

⁹⁾ E. 145. (25. p.)

„... homo ut duplex est, ita dupliciter debet iustificari, fide coram Deo . . . operibus coram hominibus . . .”¹⁾ „Isten előtt igaz hitnek . . . általa . . . igazulhatunk, de hitünket csak az Isten nézi . . . szükség, hogy hitöknök cégére legyen, körül emberek megismerjék, hogy keresztyének vagyunk, ettzégér az jó cselekedetek, ez az *adó*, kivel minden jó keresztyén tartozik. . . .”²⁾ „Reddamus ergo invisibilem partem nostri, idest fidem invisibili creditori Deo, visibilem visibili, hominibus scilicet. . . .”³⁾ Ezért „iustitia chordis fides est, iustitia operum charitas.”⁴⁾ minthogy „homines, cum vident nostra bona opera, iustificant nos, pronunciant, declarant nos esse iustos, arborem ex fructibus iudicantes.”⁵⁾ Az Isten előtt, hit által megigazult ember élete tehát szükségképen erkölcsi élet is, az atyafiúi szeretet munkás erejében. Azért „qui fidit Christo et in Christo diligit fratres, quomodo potest esse sceleratissimus, cum *prora et puppis pietatis nostrae et summa totius Christianismi in his duobus pendeat?*”⁶⁾ Ez a kérdés immár természetes összekötőhíd a *hit* és az *élet* protestáns felfogásának tárgyalása között.

* * *

Végigtekintve az első részen, látnunk kell, hogy a „hit” tartalma valóban nem egyéb, mint a teremtő és megváltó Isten akaratának, s ez akarat tükrében önnönmagunknak ismerete. Istenben megösmertük az Atyát és a Fiút; önnönmagunkban az örök életre elhívott és önerőnkön kívül megváltott bűnöst. Lássuk ezek után, hogyan kell alakulnia — mindig az istenismerettel párhuzamban s mintegy annak szövétnekénél — keresztyén életünknek?

II. Az élet.

1. A keresztyén élet vezérlő elve, ereje a *teremtő és üdvözítő Isten: a Szentlélek*. „Az szent háromságba minthogy A
Szentlélek. at természet egy, az akarat egy, egy at cselekedet is. Teremtett az atya Isten, teremtett af fiú Isten, teremtett az szent lélek Isten. Tisztít az atya, tisztít af fiú az fiú, tisztít az szent lélek; üdvözít az atya, üdvözít af fiú, üdvözít az szent lélek Isten.”

¹⁾ D. 59. V. ö. A. 93. (prop. XX.) „Omnes homines duos habent iudices, Deum et homines, duobus ergo modis debemus iustificari, fide coram Deo, charitate coram hominibus.”

²⁾ K. 29.

³⁾ D. 59.

⁴⁾ A. 91. (prop. XIX.).

⁵⁾ A. 107. (prop. XXX.).

⁶⁾ A. 84. (prop. XII.).

Krisztus tökéletes engedelmességének volt és van olyan „érdemes foganatya“ atyjának előtte, „hogy valakik ű benne bíznak, ezeknek nyeri az szent lelket, azaz bűnöknek bocsánatját, atya Istennel kedvét, az örök életet, ez világon lelkek nyugodalmát, szűvőknek bátorságát, hitnek vallását, és egyéb testi lelki ajándékokat. . . .“¹⁾ Ez az erő legközelebről az elhívás titokzatos tudtúladásában nyilvánúl meg: „ . . . quos ab aeterno elegit, hos vocat . . . interna inspiratione spiritus . . . ut quod de nobis latet in corde patris, nobis per ipsius spiritum reveletur et spiritus eius testificans persuadeat spiritui nostro, quod filii Dei sumus.“²⁾ Az elhívásnak ez az ereje pedig egyszersmind az elhívottak életének ereje is.

A sacramentumok.

2. Ennek a benső, láthatatlan és szakadatlan erőközlésnek külső, látható és történeti jeleit, zálogait és pecségeit is adta Isten a *sacramentumokban*. A hitnek e „jelei“, „pecségei“³⁾ történeti eredetükben nem egyebek, mint Istennek „cselekedetei:“ üdvigéretének megerősítései a hívők bátorítására. „Azért méltán mondatnak hitnek jelének, pecsétének avagy bélyegének, mely jeleknek avagy pecsétnek általa cselekedik az úr Isten.“⁴⁾ (Analogiák a zsidóknál; a manna, a forrást fakasztó kőszikla, a körülmetélés, a húsvéti bárány). Nekünk három ilyen pecsétünk van: a *kereszttség*, a *végvacsora*. az *ódozat* (*gyónás*), bár e harmadik (l. később) bizonytalanúl [v. ö. Examen 5. p. (137. l.) „ . . . in Evangelio, apud patres purioris seculi *duorum* sacramentorum invenimus mentionem, non plurium et sacramentorum autor solus Deus potest esse, non homo “] Formájában a sacramentum „ceremonia,“ mely által Isten „az szent lélek Istent aggya . . . nekünk.“⁵⁾ E pecsétnek pedig „az Istennek igéjével mindenkor együtt járnak,“ mert „minden isteni ceremóniába, avagy cselekedetbe ek kettőnek kell lenni, *igének és valami állatnak*.“⁶⁾ Így lesznek aztán „üdvösségünk külső bizonyosságai“⁷⁾, „signa gratiae et bonae voluntatis Dei erga nos, ut nos in tentationibus consolentur, et fidem nostram in Dei promissionem confirment, corroborent ac certificent.“ Azért is „idem . . . officium verbi et sacramentorum.“⁸⁾

A kereszttség. élet igérete; a jel vagy pecsét: a víz. Közelebről: „lelki

¹⁾ K. 72 - 73.

²⁾ A. 131.

³⁾ K. 93. és 95.

⁴⁾ K. 95.

⁵⁾ K. 95.

⁶⁾ K. 98 - 99.

⁷⁾ K. 93 - 94.

⁸⁾ Ex. 138. (6. p.)

*mártás, ferdő, avagy tisztulat;*¹⁾ „*ap penitenciának jele;*“ („*ap penitenciában törődelmesség, hit vagy on. halál, élet: mikor be mártnak, halálra mártnak, hogy meghallyonk bűneinknek, és hogy minden érdemönkből kétségbe essönk: mikor ki mártnak, életre mártnak, hogy . . . feltámaggyonk hitnek és életnek jámborságának általa*“); Istennel való *békeségszerzés* pecsétés levele („ . . . mi ak keresztség felett kezet csaptonk az Istennel. békeséget tűtönk véle, ek kondicióval, em módon, hogy ű nekönk atyánk legyen, benne bizzonk, idegen istenhez ne folyamjonk²⁾: ű hogy minekönk bűnönket megbocsáttya, az szent lélek Istent aggya, üdvözt, az örök életre viszen.“) és mindezek révén: „*ajtónk a keresztyének közibe, és által számláltatonk az Isten fia közibe, ha meg tartjuk az szerzést Istennel.*“³⁾

b) *A végvacsora*, mint isteni szerzés: a halni készülő Krisztus szerzette ígélet, testamentum, „testérül vérérül . . . bűnönknek bocsánattyára“; mint emberi aktus; hálaáldozat,⁴⁾ mely sohasem tévesztendő össze a Krisztus egyedüli és egyszerű engesztelő áldozatával. (A *mise* elnevezést azonban, téves etymologia alapján, Dévay is megtartja.)⁵⁾ Mint ilyennek „fű haszna“: hitünk „*bizonyosbá téte*“; ha hittel vesszük magunkhoz⁶⁾ „ez hitnek általa egyesülönk, részeltetönk Krisztusnak testébe, vérébe. . . .“ Hogyan? „Ak kenyeret hozzád vévén azt mongyád, azt higgyed, hogy ak Krisztusnak szent testét vűtted hozzád, ab bort hozzád vévén, azt higgyed, hogy ak Krisztusnak szent vérét vűtted hozzád, ne oly tetet, vért gondolly, mint mi vagyonk, hanem dicsőült tetet, mert minémű *dicsőült teste lelke* most Krisztusnak, hívén. ebbe részesültetönk.“ „*Hitönknek azért erősítésére kell ezt hozzánk vennönk, bűnönk bocsánattyának bizonyosságára, mert olyan bizonnal megbocsáttatott am mi bűnönk, ha igaz hittel vészük hozzánk, melly bizonnal látjuk, tapasztyuk,*

¹⁾ V. ö. *Éneke* (Szilády I.) „Keresztségnél Istennek mit felettél, *Bűneidből mikoron kitisztultál*, Jámborságra mikoron te esküdtél.“

²⁾ Epen ezért a keresztség az ember részéről „*eskés*“ is (*Éneke* D—E. strófa).

³⁾ K. 98—103.

⁴⁾ Közelebbről; az *Egyház* hálaáldozata. A. 113. (prop. XXVI.)

⁵⁾ „Eh hitnek jelét *misének* híják: ez ige zsidó ige, . . . úgy mint alamizsnát avagy akarat szerent való áldozatot jedz.“ K. 104. *Lang A.* szerint (*Zwingli u. Calvin*, Monographie zur Weltgeschichte, 27. l.) ez *Reuchlin-féle* magyarázat, amelyet — érdekes — az 1523. jan. 29-iki nagy zürichi disputában épen *Faber J.* (akkor konstanzi püspöki vikárius) forgatott Zwingliék ellen. — Ugyanez az etymologia *Ozorai Imre: De Christo et eius ecclesia etc.* c. 1535-iki művében is, (M.,), hol azonban a szerző *katholikus tévelygésnek tartja ez elnevezésnek az úrvacsorájára való alkalmazását.* (A nagyenyedi kollégium példányából.)

⁶⁾ V. ö.: „*is solis sunt salutaria, qui in fide et spiritualiter et sacramentaliter haec mysteria percipiunt.*“ Ex. 138. (6. p.)

nyeldeklyük, érezzük, ak kenyeret, ab bort.“¹⁾ Ezért „non sunt vacua signa, sed vere ac realiter signati exhibitiva iis qui sunt in ecclesia . . .“, mert „praeberi fidei certitudine et confirmatione in et sub his signis verum corpus et verum sanguinem Christi.“ Ebből szorosán következik, hogy az Úr vacsoráját „mind ak két személy alatt kellene mindennek hozzája venni“ („sub utraque specie“), ámbár egyik „személy“ sem „változat szerént,“ de „hitnemnek bizonyossá tétele szerént,“ adja nekünk Krisztusnak szent testét-vérét. E „fő haszon“ mellett azonban az úrvacsora egyszersmind:

emlékezés a Krisztus szent haláláról;

hálaadás Őneki róla;

a szeretetnek is szolgál; („hogy egy kenyérből eszünk, egy borból iszunk, egy atyafiak vagyunk, szeretetben is egy-egyeknek kellene lennünk.“)

békeségnek jele; (t. i. mint békelakoma)

keresztnek jegyzése („ak kenyeret megsütik, ab búzát megőrlik, . . . az szőlőt megtörik, megsajtoltják . . . ak keresztynének sok ördöge vagyunk. teste, ez világ, késértet, nincs életünk nyomoruság nélkül.“)²⁾

Az ódozat.

c) *Az ódozatot* (gyónás) „hitnek jelének nem igen mondhatnók“ mert a sacramentum két ismertetőjele közül „az íge megvagyom, az állat nincsen“ benne, de azért „mondhatatlan szükség minekünk.“ E bizonytalan sacramentum lényegét tevő ódozat (absolutio) „Isten ígérének prédikálásából“ lesz, s „ez ódozatnak hívén az gyónó üdvözül. Valamikor hisz az Isten ígérének, mindenkor ódoztatol,“ és mert „potestas ligandi et solvendi omnibus Christianis data a Christo“ nem okvetlenül szükséges, csak az egyházi rendtartás kedvéért kívánatos, hogy épen paptól halljuk a mennyei bocsánat ígét, „de kiváltképpen ha csak temmagadnak szóland ap pap, talám bizonyosb lehetsz benne. Azért jó és dicséretes ekképpen ódoztatnonk.“ Tulajdonképen „mindent az ű hite ódoz meg, mindent az ű hitelensége kötöz meg, ha hisz. ódozott vagy; ha nem, kötözött vagy.“³⁾ „Confessio est fructus fidei.“⁴⁾ A szorosabb értelemben vett, azaz Istennek való gyónás mellett (mikor „űtet követtük, engeszteljük, hogy az ű szent fiának érdemeért megbocsásson nekünk“) megkülönböztet Dévay *embereknek* való gyónást is, mely abban

¹⁾ Következik ebből az is, hogy „minthogy senki senkiért nem hihet, azonképpen senki *másért* hozzá nem vehet, senki *másért* misét nem mondhat, és miképpen csak *élők* hisznek, mert halál után nincs hit, azonképpen csak *élő embereknek* használ. . . .“ K. 105. v. ö. Ex. 141 - 142. (15. p.) „Nihil ergo missa prodest defunctis.“

²⁾ K. 103—105; Ex. 138. (p. 6.) 144. (p. 23.).

³⁾ K. 108—110; Ex. 144 (20. p.)

⁴⁾ A. 112. (prop. XXXV.)

áll, hogy „akkiket megbántotthonk, gyónnyonk meg azoknak, azaz kövessük meg, engeszteljük meg, elégítsük meg, avagy ha mi ellenök lütt valami, bocsássunk meg nekik; ha ezt teengyük, jele, hogy az Isten is meg bocsátta nekünk am mi bűneinket.“¹⁾ Azonban a *fűlbegyónás* kötelező érvénye sem egyik, sem másik értelemben nem állhat meg. Először is „non est ex scripturis“; azután meg történetileg is bizonyos, hogy „régenten efféle súgás, gyónás nem volt, hanem bölcs embereket szerzettének, azokat Diaconosoknak hitták, most káplánoknak, kikhez kinek mi nyavalyája volt, ment, vagy tanács kérdeni, vagy tanulni valami dologba, vagy lelki vigasztalást venni. Ha valami dologból ki nem tudott feselni, ennek tanácsával élt, ha mit nem tudott hitnek ágazatiban, megkérdezte, megtanulta. Ha bűnének esmeretéből félelmes volt, megrettent, vigasztalást, ódozatot vütt.“ (de „sine scrupulosa peccatorum enumeratione“). — „Mondhatatlan szép dolgok volnának ezek mostan is, de tuggyátok, mennyi szeretlen fajtalanság leszen em mostani gyónásokba.“²⁾ Azért nem is mer, — sem doctrinalis, sem gyakorlati szempontból — határozott állást foglalni a gyónás kérdésében.

3. Amily erőforrása a keresztyén életnek *objective* a **Az imádság.** Szentléleknek sacramentumokkal megpecsételt adománya, olyan *subiective* a Lélek javaiért esedező *imádság*. Ebben nekünk „két dolgot kell kérnünk, testi és lelki dolgot“ de „csak ak Krisztus által.“ Nem szabad azonban a keresztyén imádkozónak soha megfeledkeznie arról, hogy „ammikoron lelki dolgot kérünk az Istentől, tudni mint, bűnőnknek bocsánattyát, szent léleknek ajándékát, minden ha nélkül, minden kétség nélkül keli kérnünk . . . de mikoron ez világi dolgot kérünk, mindenkor hával, azaz ha Istennek tisztességére, ha atyánkfíának előmentére, ha nekünk üdvösségünkre vagyon.“³⁾

4. A keresztyén élet tartalmát normative meghatározó gyűjtőfogalom: *a jócselekedet*. Ez világi „jámbor élet,⁴⁾ **A jócselekedet** „jóságos mivelkedet“⁵⁾ az „Istennek akarattya“⁶⁾ üdvösségünknék, választatásunknak külső bizonyossága, az emberek előtt való megigazulásunknak egyetlenegy módja (l. az idézendő helyeket föntebb.) Ha nem is üdvösségszerző a jócselekedet, de mint „fructus fidei,“ mint hitünk „gyümölcse“ és „cégére“ szerves alkotórésze a választottak életének.⁷⁾ Ha tehát igaz

¹⁾ K. 109; A. 113. (prop. XXXV.) Azonban „am mi megbocsátásunk nem oka az isteni bocsátásnak, hanem bizonyossága.“ K. 89.

²⁾ K. 108—109; A. 117—118. (prop. XL.); Ex. 143. (19. p.).

³⁾ K. 83—87. V. ö. A. 118—119. (prop. XLI—XLIV.)

⁴⁾ K. 87.

⁵⁾ K. 89, 94.

⁶⁾ K. 87.

⁷⁾ K. 25—29. A. 101—104. (prop. XXV—XXVII.)

az, hogy „a hit nélkül senki nem üdvözülhet, mint a virág nap nélkül nem zöldülhet,“ ép oly igaz másfelől az is, hogy „ah hit szeretet nélkül, mint an nap világosság nélkül soha nem lehet¹⁾“, ép úgy, mintahogy „pater non potest carere sine prole.“²⁾ Ennélfogva a keresztyén hit szükségképen „fides operosa est, ferax bonorum fructuum.“³⁾

Részletesen azokat a mozzanatokat emeli ki a keresztyén élet tartalmából, amelyeket a tízparancsolat is felölel: ennek tárgyalása során emlékezik meg előbb Isten, majd atyánkfiai iránt való köteleességeinkről (tehát — e második rendben — a szorosb értelemben vett *jócselekedeteikről*). Az igaz *istentisztelet* szívnek, nyelvnek és cselekedetnek dolga: a szívbeli tisztesség — mint már láttuk — a hit; a nyelvbéli „négybe függ: Isten segítségére való hívás, hitnek vallása, hálaadás, Isten tisztességének hirdetése avagy prédikálása⁴⁾“; a cselekedetbeli végül az *ünnepszentelés*. „Innepet szentelly, azaz szent és isteni dolgokba mulasd el az innepet, isteni dolgokba vidd által az innepet. . . .“⁵⁾ „Az igaz keresztyéneknek minden nap innepük vagy, nem hogy test szerént hivolkoggyanak, de hogy lelkekbe innepellyenek, azaz nyugodalmasok, békeségesek, csendesek legyenek, ez lelki békeség, csendesség embernek minden életébe szükség, azért mindenkor innepel ak keresztyén, azaz igaz hitű és jószágos mivelkedetbe foglalatos, de ah hitet az Isten parancsolta az egyházi rendnek prédikálni“⁶⁾ s ezért, — tehát a gyülekezeti rendtartás kedvéért, szabad meghatározásból — vannak a vasárnap és egyéb ünnepnapok; ezek a mi „választott napink“: „kikbe az Istennek ígését és az jó erkölcsnek parancsolatit meghalljuk, megtanuljuk“⁷⁾, de „non quod illi caeteris sanctiores essent.“⁸⁾ Az istentisztelet pedig len szóljon a nép nyelvén és ne álljon merő üres- szalmacséplésből (battalogia) „quae nec legentibus nec audientibus prodest quicquam, quae est conscientiae et corporum carnificina.“⁹⁾ Az *eskü* csak akkor engedhető meg, ha „Isten tisztességére, atyádfiának előmentére“ van¹⁰⁾; a

¹⁾ K. 27.

²⁾ A. 90. (prop. XVII.)

³⁾ A. 101. (prop. XXVI. V. ö. *Éneke* (Szilády I.):

„Ez egy hitet lássad, hogy meg ne fejtseed,
Jámborsággal mindenkor kijelentsed

És jó fának gyümölcsét te teremtsed.“

⁴⁾ K. 36–37.

⁵⁾ K. 40. V. ö. Orthogr. B. iijj: „az szombatot szenteld, azaz szent dolgokba foglald.“

⁶⁾ K. 41.

⁷⁾ K. 42.

⁸⁾ A. 120. (prop. XLVI.) v. ö. Ex. 144. (22. p.)

⁹⁾ Ex. 145. (26–27. p.)

¹⁰⁾ K. 37–38.

bőjtre nézve csak egy lehet a szabály: „semper ieiunat, qui semper abstinet a peccatis;“¹⁾ egyébiránt pedig úgy itt²⁾, mint a *media* (= *adiaphora*)³⁾ meg, vagy meg nem tartásában souverain módra és egyesegyedül csak a gyöngébb atyafiakra való tekintettől korlátozottan kell érvényesülnie a *keresztyéni szabadságnak*.

A második tábla parancsolatai közül nagy súly esik mindjárt a legelsőre: a *szülők tiszteletére*, amely nemcsak szó szerinti, hanem tágabb értelemben is veendő és követendő: „atyánk anyánk nevezete alatt fejedelmönket, előttünk járókat, mesterinket, prédikátorinkat is kell értenünk, és ez tisztesség függ becsületbe, nagy becsületre méltók af fejedelmek, még ha személyekbe gonoszok is; segítségbe . . . és engedelembe . . . mert af fejedelemség nincs egyébtől, hanem Istentől. . . .“ Ennek a tiszteletnek mindamellet van határa; t. i. „ha Isten ellen, hit ellen vagyon ap parancsolat, mint evangéliomot ne hallani, szent írást ne olvasni és efféle, köz regulánk vagyon, az Apastalok mondása: Istennek kell inkább engednünk, hogy nem embernek.“⁴⁾ Azután „ne *öllyünk* senkit, se szívönkbe, se szándékonkba, se nyelvönkkel, se cselekedetönkkel,“ ámbár „ab bűnöst bűne szerént igazán (azaz törvény folyásával) meg kell büntetniek“ a „tiszttartóknak.“ — *Orozna*k mindazok, „valakik az új tisztekben el nem járnak, azért az új igazokat megvészik“⁵⁾ — *Parázna*ság két-féle van, lelki és testi: „al lelki parázna>ság ah hitetlenség, at testi mással eleyülni . . .“ (vagy mást kívánni) . . . at testi parázna>ságnak eltávoztatásaért az Isten az igaz házasságot szerzette minden rendbeli embernek, kikbe szűzességnek ajándéka nincsen.“ A szűzességi fogadalom nem „igaz fogadás,“ mert: 1. Isten avagy hit ellen van (t. i. üdvösségszerzés a célja); 2. erőd felett van („nem minden fogára fér ed dolog“); 3. atyádfiának előmentére nincs.⁶⁾ — „*Hamis tanú* ne légy . . . mert tudod, hogy effélék menyországba nem mennek.“⁷⁾ A (*kivánságot tiltó*) két utolsó parancsolat végül a többit is magyarázza, „mert az Isten az új parancsolatiban nem csak nyelvönket, kezönket, cselekedetönket kívánna, hanem szűvönket is.“⁸⁾

5. Azonban az erkölcsi életnek még olyan emelkedett **A szentek tisztasága, a parancsolatok betöltésének még oly teljesnek tisztelete?**

¹⁾ A. 119. (prop. XLV.)

²⁾ A. 121—123. (prop. XLVIII.)

³⁾ A. 124. (prop. XLIX.)

⁴⁾ K. 44—46.

⁵⁾ K. 48—49.

⁶⁾ K. 50—52.

⁷⁾ K. 52.

⁸⁾ K. 53.

látszó mértéke sem képes bárkit is úgy kiemelni az egyetemes emberi sorból, hogy a bűnbocsátó kegyelem üdvözítő ajándékára kevésbé legyen neki szüksége, mint bármely más emberfiának. Ez a gondolat, amelyet Dévay — polemikus érdekből — minden oldaláról kiakná, gyökerében metszi el a *szenkultusz* lehetőségét és jogát. „Minden szentek“ „bűnbe fogantattak“ és „bűnnek állapottyába“ vannak, és csak „hitnek, azaz Krisztusbeli bizodalnoknak miatta“ vitetnek „ártatlanságnak állapottyába“¹⁾ „Natura omnes fuerunt peccatores, sed credentes Christo servati sunt. . .“²⁾ Épen ezért az üdvözítő ajándék (l. fentebb) dolgában teljesen egyik velünk, csakis *nem üdvözítő ajándékaik* emelhetik őket fölénk. Ez utóbbi „köz mind jóknak mind gonoszoknak, mint csudákat tenni, halottakat támasztani, igazán prédikálni, külömb-külömb nyelven szólni, külömb-külömb tudományt, bölcseséget tudni. Efféle ajándékiban Istennek nagy különbség vagyon . . .“, s egy Keresztelő Jánost vagy egy szűz Máriát ezek tesznek emberi mérték szerint *naggyá, szentté*: de egyiket sem képesítik arra, hogy *önnön érdeméből* üdvözüljön. „Bódog asszony minden ű érdemében annyat nem bizott, mint egy mák szem, hanem bizonnyal alázatos szűz minden érdeméből kétségbe esvén, csak az ű szent fiának bizott érdemébe,“³⁾ s így váltatott meg az eredendő bűnnek terhétől, amely őrá is — mint minden halandóra — reánehizedett, ha mindjárt az „actuale peccatum“-tól bármely szentnél tisztább volt is.⁴⁾ Krisztusban való hitük — és egyedül csak az — üdvözítette (mint láttuk fentebb) az *ószövetségi szenteket is*.⁵⁾ — Mi sem következik ebből természetesebben, mint hogy a megdicsőült szentek nekünk üdvösségünk dolgában *közbenjáróink* nem lehetnek „*áldozattyok* nem érdemes, nem elégtétel, nem engesztelő“⁶⁾ s Krisztusnak ezt az egyedül való tisztességét maguknak nem „kaparíthatják.“⁷⁾ Ők „atyánkfiai“⁸⁾, „példáink és társink mind at természetben, mind az Isteni kedvben avagy malasztban,“⁹⁾ akikkel „in regno fidei oramus invicem.“¹⁰⁾ Majd „in regno gloriae“ egyenlő lesz minden szent „in dotibus corporis et animae,“¹¹⁾ addig azonban testük a földben pihen (mint „infernus“-ában; a

¹⁾ K. 8.

²⁾ A. 99. (prop. XXIV.)

³⁾ K. 75—77: D. 40—43; Ex. 140. (11. p.)

⁴⁾ Ex. 140. (11. p.)

⁵⁾ D. 16.

⁶⁾ K. 96.

⁷⁾ D. 54—55; K. 70.

⁸⁾ K. 62.

⁹⁾ K. 54.

¹⁰⁾ Ex. 141. (12. p.)

¹¹⁾ D. 40—41.

„limbus“ merő koholmány;) a feltámadás napjáig, amikor „una nobiscum resurrecturi“ (addig áll az igazság, hogy „solus Christus est glorificatus corpore et anima in coelo,“ de „nullus sanctorum“¹⁾), lelkük pedig Istennél van, mint megfelelő „infernus“-ában, „in abditis receptaculis . . . soli Deo notis, haec receptacula dicas, coelum, requiem, quietem, gloriam, vitam, pacem, refrigerium, *Deum*, sinum Abrahae, manum Dei, domum non manufactam, benedictionem, paradisum, gaudium, civitatem, securitatem, beatitudinem, summum bonum, idem dixeris“²⁾; — tehát lelkük él „vere sentiunt, gustant ac experiuntur Deum“ — csakhogy ez az élet „*non in loci qualitate, sed in Dei experientia* consistit, ubicunque sint.“³⁾ Ez az ő titokzatos, csak Isten előtt nyilvánvaló életük reánk nézve *annyi, mintha aludnának*⁴⁾ „dormiunt nobis, ignorant nos, nostraque, iuxta ac dormiens corpore, ignorat suos“⁵⁾, mert „anima separata a corpore de rebus huius mundi nihil novit, translata in seculum animarum, ad contemplationem rerum divinarum.“⁶⁾ Ennélfogva „sancti mortui vivunt quidem Deo qui non est Deus mortuorum sed vivorum . . . sed nobis mortui sunt, ignorant nos, *ut ne micam quidem fiduciae cordis nostri in eos collocemus*: nam quemadmodum dormiens vivos adiuvari nequit, ita mortui sancti nos adiuvari nequeunt.“⁶⁾ Ha pedig nem tudnak rólunk, nem is *imádkozhatnak* értünk⁷⁾ s így nem lehetnek *közbenjáróink* Isten előtt. Szenvedésük és haláluk csak „*imago Christi*“⁸⁾ és mi nem tisztelhetjük őket másképp, mint csak „*iustitiae, fidei et operum imitatione*.“⁹⁾ Ezért aztán „sciunt veri Christiani, quomodo erga corpora et reliquias sanctorum affecti esse debeant.“¹⁰⁾

6. A keresztyén hívők életközössége: *az egyház*. „Anyaszentegyház nem egyéb, hanem keresztyéneknek avagy szenteknek gyülekezete, nemcsak hely szerént, hanem az egész világon, valakik egy hitűvek, egy reménységűvek, egy szeretetűvek.“ Közelebbről a „választottaknak gyülekezete“ („*coetus seu congregatio omnium fidelium sive praedestinatorum*“)¹¹⁾ s így a Krisztus mystikus („*sen spirituale*“) teste s mint

¹⁾ D. 28–34.

²⁾ D. 30. v. ő. u. o. 15.

³⁾ U. o. 15.

⁴⁾ V. ő. D. 22: „A condito mundo *nulla unquam apparuit anima, nec sanctus quispiam*.“

⁵⁾ U. o. 11–12.

⁶⁾ U. o. 12.

⁷⁾ U. o. 34–37.

⁸⁾ A. 115. (prop. XXXVII.)

⁹⁾ D. 39.

¹⁰⁾ Ex. 139. (9. p.)

¹¹⁾ K. 73–75; D. 38–39.

ilyen, világ kezdetétől fogva magába foglal valamennyi élő vagy megdicsőült választottat (ezért „ecclesia militans, triumphans;“ „vitézkedő“ és „diadalomban lévő“ egyház), akik mind „Christi membra“¹⁾. „Hinnünk kell azért anyaszentegyházat, az az ezt kell hinnünk, hogy Isten ez világot teremtette, azuta fogva, és míg ez világ leszen, voltak, vadnak, léznek keresztyének, az az kik igazán csak ak Krisztus Jézusba bíznak. . . .“²⁾ Ez az egyház az *egyetemes* (közönséges) és az *igaz*: mellette azonban megkülönböztetendő egyfelől: „a *részszertint való*“ egyház, („falukban, városokban, országokban,“)³⁾ másfelől pedig a *nem igaz* egyház „*quae titulos, auctoritatem verae ecclesiae sibi vendicat.*“⁴⁾

A gyülekezet választásán épül föl az *egyházi rend*⁵⁾, vagyis a *lelkipásztorok* („pastores“) testülete. Ennek tiszte kettő: „igazán predikálni ap penitenciát, azaz am mi bűnöknek esmeretét, mely bűnösök vagyunk és ah hitet, azaz Krisztusbeli bizodalmonkat, em mellett jámborúl élni. . . .“⁶⁾ Ugyanfy „ . . . in ecclesia vocatio expectanda est . . . iam quatenus praedicat ecclesiae et administrat sacramenta, servus et minister ecclesiae dicitur, Pastor, Episcopus, Evangelista. . . .“⁷⁾ A papság szolgálat lévén, természetesen elesnek a hierarchiai rangfokozatok⁸⁾ s tisztán a jó rend kedvéért tartandó fenn bizonyos alkotmány és subordinatio; „ . . non habent Episcopi ius condendi leges, sed praedicare legem et Evangelium ut *secundum ordinem* fiant omnia, possunt aliquid ordinare *ad finem politicum*, ut certas lectiones etc. non ad illaqueandas conscientias.“⁹⁾ A kath. főpapi hatalmat ennél fogva Isten csak „üdeig“ „elengedi“ de nem „haggya jóvá“: „mind az által ha az evangeliumot avagy igazán predikálnák, avagy predikáltatnák, avagy csak hadnák predikálni, mindent meg kellene nekik adni,¹⁰⁾ míg az ország másképpen látna jüvedelmekhez. . . .“¹¹⁾ — Mindemellett is a képzelhető legnagyobb superlativust állítja az ige szolgáiról és szolgálatáról D., amikor többszörösen hangsulyozza, hogy „*ap pap Istennek képe*, ki beszédét hogy ha igazán mongya, így kell hinnünk, mint ha Isten önmaga mondaná.“¹²⁾ — Másfelől azonban rendít-

¹⁾ U. o.

²⁾ K. 74.

³⁾ K. 74.

⁴⁾ D. 38.

⁵⁾ Ex. 139. (8. p.) „Pastor potest eligi et ab ecclesia, vel ab eo, qui praeesit ecclesiae.“

⁶⁾ K. 31 v. ő. 41.

⁷⁾ Ex. 136—137. (3. p.), v. ő. K. 45—46.

⁸⁾ Ex. 137. (4. p.)

⁹⁾ A. 124. (prop. XLIX.)

¹⁰⁾ Adójokat is, v. ő. Ex. 139. (10. p.)

¹¹⁾ K. 46.

¹²⁾ K. 96, 101, 108.

hetetlenül fennáll az *egyetememes papság elve is*: „cum sacerdotum partes sint sacrificare . . . praedicare, orare, et cum ad tria haec omnis Christianus ex praecepto Dei obligetur, consequitur, omnes Christianos esse sacerdotes, ut sua peccata interna et externa occidant et mortificant, ut doceant, ut orent invicem. . . .“¹⁾ Ennek természetes következése: *az asszonyok* prédikálási, sacramentum-szolgáltatási²⁾ és gyóntatási³⁾ a joga.

7. A keresztyén élet „*feneke*“ („infernus“-a, vége): *az örök élet*, mint „finis fidei.“⁴⁾ Limbus, purgatorium nincs;⁵⁾ a test („akkit most viselünk és am melyet minden viselt.“)⁶⁾ az utolsó napon feltámad „fenekéről,“ a földből (a koporsóból)⁷⁾ és egyesül a lélekkel, mely már rögtön a halál után eljutott volt a maga infernusába: hívő avagy hitetlen minősége szerint az Istennel való élet dicsőségébe avagy a gyehennába. A feltámadottak azután most már testestől-lelkestől elfoglalják örök helyüket a kárhozatnak ill. a dicsőségnek állapotában.⁸⁾ Ez utóbbi a tulajdonképen való „*örök élet*,“ mely „*az Istennek tökéletes esmerete*, örök vigasság, öröm, nyugalom, tökéletes engedelem, igasság, bódogság. Summa: felséges jó.“⁹⁾

Az
örök élet.

* * *

„Ez élet itt kezdetik, ott lészen tökéletes. . . .“¹⁰⁾ Kezdeté és vége pedigien, amint látjuk és láttuk, egyképen „*Istennek esmerete*.“ Tartalma ez ismeretnek: *az emberi élet forrása, ereje, célja egyképen és egyesegyedül a teremtő és Krisztusban megváltónkká lett Isten*. Ha valamint: úgy ezen a hármias hit- és gondolatpilléren nyúgoszik bizonyos erővel *Dévay Bíró Mátyás vallási gondolkodása*.

Révész Imre.

¹⁾ Ex. 136. (3. p.)

²⁾ Ex. 138. (p. 7.)

³⁾ U. o. 144. (21. p.)

⁴⁾ Ex. 142. (p. 16.) „Hitnek vége“ K. 82.

⁵⁾ Ex. 141–142. (p. 14. és 16.); K. 80 és 82.

⁶⁾ K. 80–81.

⁷⁾ K. 67–69, D. 8–11.

⁸⁾ U. o.

⁹⁾ K. 81.

¹⁰⁾ K. 81.

Böhm Károly és a vallásfilozófia.

Három esztendeje immár, hogy Böhm Károly fényes elméje kilobbant. Életmunkája ezzel lezáródott, nagyszabású rendszere a filozófia történetébe került, mely hivatva lesz a legilletékesebb ítéletet róla elmondani. Ehhez azonban nélkülözhetetlen, hogy a nagy filozófus életére, filozófiai fejlődésére vonatkozó adatok a nyilvánosság elé bocsátassanak, hogy kézíratai és kevésbé hozzáférhető dolgozatai kiadassanak. Csak így lesz módjában a jelzett illetékes fórumnak Böhm helyét az egyetemes filozófiatörténet keretében megállapítani. Bátran mondhatjuk, hogy e tekintetben az utolsó 3 év alatt rendkívül szorgos munka folyt. Így Bortók György a magy. tud. Akadémia támogatásával kiadta „Az ember és világa“ 4-ik kötetét¹⁾; ugyanő közzétette az „Atheneum“ 1912. évfolyamában Böhm naplójegyzeteit és „Az értékelés fenomenológiája a XV. századig“ című rendkívül fontos dolgozatát; végül ugyancsak ő rendezte sajtó alá a Böhm-társaság megbízásából Böhm oly tanulmányainak első kötetét melyek e nagy filozófus nagy munkája előtt különböző folyóiratokban, értesítőekben jelentek meg. E szorgalmas tevékenységhez méltó módon csatlakozik a besztercebányai Madách-társaságtól nagy áldozatokkal kiadott 3 kötetes „Böhm-émlékkönyv“²⁾ mely azt tűzte ki céljául, hogy a magyar nagyközönség figyelmét irányítsa e nagyméretű magyar gondolkodóra. Az első kötet Böhmöt, az embert állítja elénk, a második kötet cikkei általános keretben ismertetik Böhm filozófiáját, a harmadik végül Böhm filozófiájának egyes speciális ágait, illetőleg azokat az indításokat ismerteti, melyeket Böhm rendszere egyes tudományok számára nyújt. Illesse köszönet mindazokat, akik Böhm jobb megismerését ezekkel lehetővé tették.

Jelen szerény igényű cikkemben főleg az új dokumentumok kiaknázásával egyfelől ki akarnám egészíteni és helyesbíteni a Böhmről közzétett két kisebb tanulmányomat

¹⁾ A logikai érték tana. Kolozsvár 1912. 440 lap.

²⁾ Dr. Böhm Károly élete és munkássága. Szerkesztette Kajlós (Keller) Imre. Besztercebánya 1913. I. 410. II. 350. III. 265. E monumentális műre e helyütt is felhívjuk a figyelmet.

(Írói arcképek 1909. és Prot. Szemle 1911.), másfelől egy csekély adalékkal hozzájárulni a Böhm-irodalomhoz. Vizsgáлом pedig Böhmöt a valláshoz és vallásfilozófiához való viszonyában, némileg más nézőpontról, mint Makkai Sándornak¹⁾ a Böhm emlékkönyvben megjelent becses dolgozata.

Böhm filozófiai rendszerében hasztalanul keressük a vallásbölcseletet, nemcsak hogy nem veszi fel e tudományt saját rendszerébe, de még a tudományok rendszerébe sem jelöl ki neki helyet.²⁾ Ez kétségkívül szimptomatikus jelenség, mert nyilvánvaló, hogy éppen nem közönyös szempont, vajjon elismeri-e vagy el nem ismeri-e valaki a vallástudománynak vagy vallásfilozófiának az önállóságát és jelentőségét. Menynyivel könnyebb volna kitűzött feladatunk megoldása, ha Böhm mint pl. Wundt elismerné a vallásfilozófiának³⁾ a létjogosultságát és nem térne ki az idevágó problémák tüzetes fejtegetése elől; hanem mint emez beható filozófiai vizsgálás tárgyává is tenné őket. Böhmnél annál feltűnőbb a vallással foglalkozó tudománynak és általában a vallás problémája alá eső jelenségeknek az elhanyagolása, mivel teologusnak készült, így tehát fejlődésrajzából kell kinyomoznunk azokat az okokat, melyek eredetileg választott szaktudományával szembeállítottak.

Böhmre tökéletesen ráillenek Fichtének eme híres szavai: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.⁴⁾ Böhm tana és élete valóban nemcsak harmóniában vannak egymással, hanem szinte azonosak. Böhm az intelligencia, az öntudat embere volt, tanának a középpontja is az intelligencia, az értékek értéke. Erősen kritikai és emellett pozitív szellem volt, azért ellensége minden dogmatikus spekulációnak, misztikus fellengzésnek. Filozófiája is e szellem bélyegét viseli magán: Csak a tényeket akarja megismerni és megmagyarázni, más tény pedig szerinte az emberre nézve nincsen, mint lelki tény, alanyi kép. Filozófiájának a jellege tehát nem metafizikai, hanem ismeretelméleti. A filozófia — az ő felfogása szerint nem is egyéb, mint ismeretelmélet. Ismeretelméleti-kritikai álláspontját, melyre nagyon korán eljutott, igyekezett mindvégig meg is őrizni. Ez pedig egyetlen feladatot ismer: „a megadott és megtapasztalt tények kielégítő magyarázatát és

¹⁾ Dr. Makkai S.: Vallásos világgép és életfolytatás. III. k. 1—36. lap.

²⁾ Lásd említett cikkemet. Prot. Szemle. 1911. 638. s. k.

³⁾ Wundt: Einleitung in die Philosophie Leipzig 1904. 84. lap.

⁴⁾ I. G. Fichte sämtliche Werke herausgegeben von I. H. Fichte. I. 434.

megértését.“ Ilyen lelki habitus pedig legkevésbé kedvez a vallásnak. Nem mintha a vallás nem férne össze a boncoló-elméjű emberek meggyőződésével, azonban mégis gyakran megesik, hogy rájuk nézve a vallás csak hipotézis jellegével bír, de nem igazi élmény, mivel e téren az általuk megszokott hideg megfontolásnak, tárgyilagos elemzésnek kevés helye van. A világnézet ugyanis a temperamentum, a jellem, a lelki organizáció dolga. Böhm is lelkesedik ideálokért, de csak addig, ameddig az emberi szellemből levezetheti, azontúl nem merészkedik, sőt nem is akarja a saisi fátylat fellebbenteni. Magától értetődik, hogy Böhm nem egy csapással jutott el ide, hanem élénk lelki harcok után. Lelki fejlődése felette tanulságos. Böhm vallásos légkörben nőtt fel, legalább atyja vallásos ember volt. De korán ébredezett kritikai hajlama és azért nem fogadta el vakon a vele közölt vallási tanokat, hanem vallási tekintetben is önállóságra igyekezett szert tenni!) Lelkének kibontakozására általában, de kivált vallásos fejlődésére nézve döntő esemény volt Pozsonyba kerülése, hol a liceum VI., VII. és VIII. osztályát és a teológiai tanfolyamot végezte (1862—1868.). Amint az 1864-ikét év december hó utolsó feléből származó hitvallása bizonyítja, a 18 éves ifjú a magával hozott, de tőle meglehetősen idegen pietisztikus kegyességet csakhamar levetette és racionalista nézőpontról vizsgálván a keresztyén vallás három főfogalmát: (Isten, Krisztus, halhatatlanság) a materializmus szélsőségébe esett. „Dacára filozófus, dacára protestáns voltomnak írja — mégis kénytelen vagyok azt állítani, hogy a filozófia meg a matematika az egyedüli tudomány s az emberi szellemnek végül mindent meg kell értenie“. A természet Isten felett áll, Krisztus a József és Mária fia, a legtökéletesebb ember. Halál után nincs élet, a világ őszanyagból állott elő. Ezek a főbb eredmények, melyekre eljutott. Valószínűnek látszik hogy ez időben Lessing tanulmányozása befolyásolta az ifjú szellemét. És e negatív meggyőződésnek ellenére a következő iskola évben (1865/6.) ismét Pozsonyban találjuk Böhmöt mint a teológiai akadémia hallgatóját. Ennek nyitja igen egyszerű: nem volt elegendő eszköze más pálya választására, mert szíve bizony a filozófiához vonzotta. Maga mondta, hogy „A szellem spekulálása az én eledelem“. Többet is foglalkozott filozófiával mint teológiával, még pedig rendszeresen. Tanárának (Emericz Lajosnak) tanácsára mindenekelőtt Herbart tanulmányába mélyedt. De az év elején a kezdő teologus igyekszik vallásos világnézetének félbehagyott fonalát is tovább szőni. Főkérdése: ki teremtette

¹⁾ Lásd a következőkre főleg: Bartók Gy.: Böhm K. (Naplójegyzetek.) Ath. 1912. és Kajlós: Böhm Károly élete.

a világot? mire nézve megvizsgálja a szokásos feleletet, vagyis boncolgatja az Isten fogalmát és arra az eredményre jut, hogy a holt anyagra nézve az istenség a természeti törvények, az emberre nézve pedig Isten = az ész. Ime, az előző évben hangoztatott felfogása már enyhül, mert legalább az anyag és ész dualizmusát vallja. Herbart mellett Kant „Kritik der reinen Vernunft“-ját is kezdi tanulmányozni és fölteszi magában, hogy utána a német idealizmus filozófusaival fog foglalkozni. Úgy Herbartot, mint Kantot kritikai érzéssel olvasgatja; Herbartnál és iskolájánál kifogásolja azt a könnyedséget, mellyel ők a lélektani mennyiségekről beszélnek, holott a lelki élet jelenségeit mennyiségekben kifejezni nem lehet. A matematikának a lélektanban nincsen más szerepe, mint hogy általános szabályokat állítson fel, amelyek azonban csak akkor érvényesek, ha helyességüket a tapasztalat is igazolja. Kantnál felemlíti, hogy neki nincs elég lélektani ismerete és hogy filozófiája negatív jellegű, foglalkozik még a valószínűség problémájával is, ami beszédes tanubizonyosága annak, hogy a metafizikai kérdésektől a logika felé fordul. Az 1865,66. tanévet követő szünetben főleg matematikai és természettudományi tanulmányokkal foglalkozott. Az 1866/7-ik tanévben pedig újra Pozsonyban találjuk. Ez évben végleg leszámolt a materializmussal, amint a „Teologiai Önképzőkörben 1866. november 21-én *A materialisztikus léleknézet bírálata*¹⁾ címen felolvasott dolgozata bizonyítja, mely nem árul el nagyobb eredetiséget, de felette érdekes szellemi fejlődése szempontjából. Herbart hatása mellett mutatkozik már Hegelé is. A materializmus világnézetét egyébként Holbach (Mirabaud) „Systeme de la nature“ c. munkájából ismeri, a németeket inkább Schaller „Leib und Seele“ c. művéből. Mindjárt a tanulmánya elején megállapítja, hogy a materializmusnak már az alapelve is ingadozó: maga sem tudja, mi az anyag és e nemtudásra alapítja minden tételét . . . „Már pedig ha valahol, akkor a bölcsészetben szükséges az ellentétől tiszta, logikai úton szerzett szigorú elv, melynek alapján felállhat az erős rendszer“. Majd szemügyre veszi a téves alapelv következményeit a „léleknézet“-re és itt külön vizsgálja, 1. hogy mit ért a materializmus a lélek alatt? 2. hogyan magyarázza a lélektani jelenségeket, azaz jelenségeket, funkciókat? vagyis a szubstancialitás és kauzalitás problémáit elemzi és sorra cáfolgatja a materializmus ismert tételeit. Böhm egyébként itt a herbarti pszichologia álláspontját teszi magáévá. A lélek

¹⁾ Ez a dolgozat és a következő: (Teizmus és panteizmus) szerencsére megvan örökítve a Teologiai önképzőkör érdemkönyvében. Mind a kettő máig kiadatlan.

mint egyszerű egyed fogalmánál fogva kizárja lényegéből a megsemmisülést . . . Hiszen ha lélek nincs, nem vennők ez állapotunkat (érzelmeink változását) észre. Ez csak arról győz meg, *hogy a lélek nem lehet ellenkezője az anyagnak, hanem rokona* . . . A materializmus szükségképi következménye az istentagadás, az istentagadás következménye a vak fatalizmus, mit a materializmus nem tekint ugyan veszedelmesnek, „de mi dicsérendőnek és jótévőnek hasonlóan nem állítunk. „*A materializmus egyszóval az az emberi szív óhajának megsemmisítése, az észnek nyilvános kigunyolása, a fenségesnek lerántása a mocskóba, a szentnek megszeplősítése, az emberi méltóság lealázása és lábbal tapodása*“ . . . De azért Böhme még sem tartja feleslegesnek, kényszerű fokozat ez, mint a kis gyermek életében a tej; érdeme, hogy figyelmeztet a természet vizsgálására

Itt szögezzük le, hogy a test és lélek, anyag és szellem kérdése azóta állandóan foglalkoztatja őt 1871-ig. Egyébként Hegel tanulmányozása némileg kiábrándítja Herbartból, bár Hegel rendszerét sem találja teljesen megtámadhatatlannak: „Hegelre vonatkozólag szinte fog némi tisztítás kelleni, de általában a panteisztikus irány az egyedül lehetséges magyarázat“. Herbart és Hegel mellett Feuerbach volt ez időben rá a legnagyobb hatással, kinek „A keresztyénség lényege című művét 1867 első felében olvasta. Azt írja róla, hogy Feuerbach műve úgyis gyenge és gyanús ortodoksziának megadta a halálos döfést. Ez elért álláspontjával azonban nem igen fér össze a teológiai tanulmányi rendnek meg, felelőleg készített két dolgozata: „Személyi öröklét“ Pál apostol I. Kor. 6. 12—15. alapján és a „Hit által igazulunk“ mert aki a filozófiában panteista, hogyan lehet a teológiában teista? Hiába a vajúadás, a vergődés, a kiforratlanság évoi ezek még. A pietizmus, racionalizmus, ortodokszia, skepticizmus egymás után hullámoztatta a lelkét. Mint maga mondja e korszak végén: „elvesztette a hitet de nyert tudományt“. Bartók Gy. e szavakhoz a következő talpraesett megjegyzést fűzi: „Előbb a természetet ülteti (Böhme) az Isten helyébe, majd Feuerbach hatása alatt arra a meggyőződésre jut, hogy homo homini deus. Az ember áll tehát a mindenség középpontjában: az énség!“ Ezentúl ez a gondolat dominálja Böhme eszmevilágát.

Következett az utolsó éve a pozsonyi teol. akadémián (1867.68.). A fiatal teologus belsőleg úgyszólván már egészen leszámolt a teológiával és filozófusnak érzi magát, sőt egy egész filozófiai rendszer körvonalai tűnnek fel lelkében. Ezt bizonyítják „*Naplójegyzetei*“¹⁾ továbbá „*Teizmus és pan-*

¹⁾ Bartók részletesen ismerteti i. m. 18—21.

teizmus“ és „Az én fejtvénye“ című tanulmányai. Az elsőt a teológiai önképzőkörben olvasta fel 1867. Őszén, az utóbbi a „Sárospataki füzetekben“ jelent meg, tehát első dolgozata mely nyomdafestéket látott. Böhm ez időből való rendszereinek a lényege, hogy dinamizmus. Böhm anyagot nem ismer el, hanem csak vonzó és taszító erőt, e kettő pedig szerinte csak egy erőnek különböző iránya. A rendszer tartalmán és módszerén a német idealizmus különösen Hegel és Schelling hatása érzik. Célunkhoz elegendő, ha „Teizmus és panteizmus“ ismeretlen dolgozatát mutatjuk be részletesebben. Böhm itt éles elmével elemzi a teizmus fogalmát, úgy, amint az az egyházi tanban kifejezésre jut és tarthatatlannak találja. Három momentumot különböztet meg a teizmusban. Ezek: 1. Isten és világ megkülönböztetése, de egymáshoz való tartozásuknak elismerése is. 2. Isten atya. 3. Isten szentháromas. Böhm minden előtt nem találja kielégítőnek a teizmusnak azt az állítását, hogy az Isten azért teremtette a világot, mert szerette azt megteremteni; mert itt azt kérdezzük, miért szerette a világot teremteni? hiszen ő mi nélkülünk is tökéletes. Aztán az isteni szeretet pusztá antropopatia. De nem magyarázza meg a teizmus az istennek a világhoz való viszonyát sem. Mert itt csak ez a dilemma állhat fenn: a világ vagy véges, vagy végtelen. Ha véges, akkor nem Istentől vette eredetét, (mert amilyen az ok, olyannak kell lenni az okozatnak is,) ha pedig végtelen, akkor szeretnők tudni, hol van az Istennek helye a világon kívül? Az Isten csak a világban lehet s azt megengedi a teizmus is állítván az Istenről az omnipraesentiát. S itt újra ellenmondás bukkan fel: az Isten határtalan, mert mindenütt jelenlevő és mégis személy, azaz határozott. Az Isten személyiségét azzal vélik megvédeni, hogy szellemnek nevezik, de akkor miképp eredhetett a világ anyaga az isteni szellemtől? E fejtegetéseket Böhm e szavakkal zárja le: „Én részemről hiszem, hogy van Isten, ki a világot igazgatja s utólérhetetlen fenségben áll felettem, de a szokásos teizmus szerint azt fogalmilag megérteni nem bírom, pedig a tudományban, a fogalom a fő.“ A második mozzanat, hogy az Isten atya. Mint ilyen végtelen szeretet és az ember szabad. Az első momentumnak, a szeretetnek az Isten részéről megfelel az ember részéről: a pokol és az örök kínok. Az isteni akarat vagy lényegileg különbözik a miénktől, vagy egylényegű vele; az első esetben a két akarat nem lehet kölcsönhatásban, az utóbbiban pedig az ember akarata az Isten akaratainak a korlátolója s így az ember része az Istennek.

A harmadik momentum a szentháromság: atya, fiu és szentlélek, mindháromban csupa ellenmondást talál Böhm és ezen vizsgálódásait e jellemző szavakkal végzi: „Itt állok a

teizmus szétszakadozott teste felett“, felteszem, hogy a tisztelt kör ezen boncolásomat nem fogja könnyelmű játéknak vagy vallástalanságnak nevezni. Lelkiismeretem szabadsága nem engedi, hogy a keresztyénségnek egyházitan szerinti magyarázatát elfogadjam, pedig az egyházi tan a tetteleg uralkodó keresztyénség. *Elszomorodott szívvel nézem gyermekkori hitem romjait*, mert ily világos, kézzel fogható ellenmondásokban megnyugodnom szellemem énségi jellege nem engedi. Nincs itt más út, csak ama végzetteljes dilemma: vagy elvetem a keresztyénséget, mint magában ellenmondó tanfejeményt, vagy pedig az egyházi tant hamisnak vallom és az ő ellenmondásait más úton megfejtem, hogy, ha el is veszteném az atyai szív malasztját, nyerjem a tiszta fogalom örökké tartó tiszta nyúgalmát. *„S én meggyőződéseim szerint az utóbbit választom*“. Bőhm tehát a panteizmus felé hajlik és a dolgozat következő részében egymásután ismerteti Spinoza, Schelling, Hegel és Feuerbach nézeteit. Majd a saját álláspontjáról számol be és úgy látja, hogy Isten fogalmából az összes ellenmondásokat az *erő* fogalmának mint Isten lényegének a dialektikája van hivatva eloszlatni. Isten és a világ egy felsőbb egység momentumaiúl fogandók fel. Isten és a világ egy lényegű, tehát egy eredetű is és ez az eredet isten fogalma. Isten fogalma pedig összeesik az *erő* fogalmával. Az Isten nem lehet transcendens oka a világnak, hanem mint csira magába zárta születésének a titkát: ellenmondása (Isten a teremtés előtt Isten világ) kényszerítette kifejlődésre. *„Az isteni bennlét kilépett az isteni kinlétbe (vom Ansichsein zum Fürsichsein) ez a kreaciónak a titka*“. E felfogással magyarázható a szentháromság is. Az atya az őscsira, ki fiát, a világot teremté és szent lelkével, az öntudatos emberi lélekkel a kettőt egybekapcsolja. Ha pedig az Isten bennünk öntudatra jött, ha a mi lelkünk Istennek szent lelke, akkor lelkünknek meg kell egyeznie a végső csirával. S hogy ez csakugyan így van, arról meggyőz az öntudat ténye. Az öntudat tárgy és alany egysége, ez egység kifejezője az Én. Ime, mily fontos okmánya Bőhm fejlődésének e dolgozat, midőn arról tanuskodik, mily mélyen jutott egy időre a német idealizmus bűvkörébe. Nagyon érdekesek a dolgozat végső szavai is: *„Egy nagy férfiú szavát hozom emlékezetébe (a körnek) Henkét, ki azt mondja, hogy a legnagyobb jogtalansággal számítatnak azok az ateisták közé, kik az Istent, mint természetfeletti lényt felfogni nem bírják . . . Minden vallási felfogás csak fogalmi dolog és ezek között véljük, hogy a legfelsőbbül kimutattuk a panteizmust. A poli-teizmusra következett a teizmus, a teizmusra pedig a panteizmus, mert a panteizmus csak utolsó lépcsője azon hágcsónak, melyen Jákob az Istenatyát ülni látta*“. Ez bizo-

nyára őszinte vallomás, bátor színvallás, egy fiatal teologus részéről. Ő — aki különben ez időben tanított is a liceum első osztályában mint *supplens* — és már e munkában is kifejezte elégedetlenségét a hivatalos egyház tanával, még több ízben élt az alkalommal, hogy az ev. egyházban jelentkező és szerinte nem evangélikus és nem protestáns áramlatokkal szembeszálljon. Teszi ezt nagy eréllyel „*az Ennek fejtvénye*“ c.cikke végén. Az Énben három részt különböztet meg ú. m. a pusztá ént, melynek jelleme a pusztá és határozatlan lét; a haladó ént, melynek jelleme a változás és a kifejezett én, mely az első kettőnek az egysége. Az Ennek pedig végcélja, kisége a szabadság, bensége pedig az önismeret. De az énség szabadsága úgylátszik, csak gondolatilag van sok helyen, *mert a tanszéken az egyházitan miatt most sem szabad egészen nyíltan kimondani véleményét, miért is a hallgatók a teizmustól a panteizmushoz s viszont vezetettek és megzavartatnak*, a tanár pedig mesterkélten exegezishez kényszerül, hogy rendszerét az írás és az egyház tetszése szerint alkossa. Pedig nincs vizsaszásabb és nevetségesebb törekvés, mintha a tudomány az egyházi tan és általában tekintélyek által vezetetik. Ily meggyőződéssel pap nem óhajtott lenni, de igenis teológiai tanár, hogy az ev. teologia reformját keresztülvihesse. Még, ez évben teljesül szívének vágya: kimehet Németországba felkeresheti annak tudományos gócpontjait, filozófiai ismereteinek kiegészítése céljából. Göttingenben és Tübingenben időzött hosszabb ideig és főleg a teologia és filozófia összeegyeztetésének a problémájával foglalkozott. A megoldást sejteti egyébként már „*az Ennek fejtvényében: bölcsészeti és teologia összeegyeztethetők, ha a vallásnak és tudásnak eltérő jellemére tekintettel vagyunk: a keresztyén vallás élet, de nem tudomány*“. Érdekes, hogy ő, aki oly eréllyel az ortodoxia ellen fordult és szimbolikus könyvek dogmatikájának a módosítását követelte, egyáltalában nem lelkesedett a modern teológiáért. Felfogása szerint a keresztyénség vagy bibliai keresztyénség minden ízében, vagy nem keresztyénség. Ezért fordult Makkai D. „*Determinizmus az erkölcs és vallásban*“ című cikke ellen. Bizonyára igen jelentős fordulat ez Böhm életében, hogy hadat üzen a kritikai teológiának és egyformán kárhoztatja Baur, Bauer Bruno és Schenkel tanait.¹⁾ Úgylátszott, mintha hívővé lett volna, mintha megtért volna, azaz mintha még egyszer kérdőre vonta volna magát a végleges nagy elhatározás előtt, hogy helyes úton halad-e? Még egyszer, utóljára belemélyed tehát a teológiába, de csakhamar újból kikezdi a széksépe. Elveszíti

¹⁾ Lásd bővebben Keller i. m. I. 126 s. k.

önbizalmát, munkakedvét, pesszimiztikus hangulat vesz rajta erőt. „Tudom, hogy nem tudok“, ez az ő jelszava. De ez a hangulat — mely különben a legalkalmasabb volt a pozitívizmustanáknak a befogadására — oly egyéniségnél, amilyen ő, nem tarthatott soká. A válaszüton áll és ekkor két esemény dönti el, hogy merre forduljon. Meghívást kapott Pozsonyba, hogy a gimnáziumban 10 órát tanítson, a teológián pedig bölcsészettörténelmet adjon elő. A másik esemény, hogy hazatérőben Berlinben Dühringgel ismerkedik meg. E találkozásnak én különös jelentőséget tulajdonítok, mert bizonyára e neves pozitívista révén jutott el Comte-hoz is.¹⁾ 1875. augusztus végén érkezett Pozsonyba, három év múlva pedig a budapesti főgimnáziumhoz lépett át. Vallásos fejlődése ezzel befejezéshez jutott, filozófiája ezentúl mind mélyebb gyökeret ereszt, végleg szakít a metafizikával, de elfordul skeptícizmusától és pesszimizmusától is és Comte pozitívizmusa, de főleg Kant criticizmusának az alapjára helyezi rendszerét, melynek első részével 1883-ban lépett a nyilvánosság elé. Böhm filozófiai fejlődésében nagyjából három korszakot lehetne fölvenni. Az első a *metafizikai* korszak, amely tart 1862—1870-ig. E korszakban — mint láttuk — Herbart és a német idealizmus, főleg Hegel hatása alatt áll és sokat vivódik dogmatikai problémákkal, de le is számol velők. A vallásról és vallástudományról való nézete már e korszakban megállapodik és ezentúl már nem igen változik. A második a *pozitívista* korszak 1870—1883-ig. Lelkében a criticizmus és pozitívizmus küzd egymással az uralomért, mígnem felismeri a két rendszer lényegrokonságát és orre építi föl saját eredeti rendszerét, melynek egyes csirái azonban már az előző korszakban is megtalálhatók. (az „étség“ már 1866. szept. 1-én jelenik meg naplójában). Ezzel kezdődik a *rendszer* korszaka (1883—1911.) Ránk nézve az első korszak a legfontosabb, mert feltünteteti Böhm vallásos fejlődését. A következőkben már csak azt kell bizonyítanunk, hogy a vallással szemben való álláspontja a II. és III. korszakban nem változott. Evégből vázlatosan be kell mutatnunk Böhm rendszerét, majd pedig csoportosítani azokat a különböző műveiben és értekezéseiben szétszórt megjegyzéseit, melyek a vallásra és vallásfilozófióra vonatkoznak.

Böhm rendszerét amennyiben Comte pozitívizmusát eredeti módon összekapcsolja Kant criticizmusával „kritikai pozitívizmusnak“ lehetne nevezni. Filozófusunk tehát pozitívista, amennyiben azt vallja, hogy a pozitív ismeret az egyedüli ismeret, vagyis, hogy az emberi ismeret csak a tüneményekhez

¹⁾ V. ö. Kónya S. Böhm elsőrt eszméi rendszere felépítéséig. Böhm emlékkönyv II. 145. sz. lapokon.

és azok törvényeihez tud felemelkedni: De Böhm azért joggal tiltakozik az ellen, hogy őt pusztán pozitivistának tekintsék. mert tana a merev pozitívizmus ténylegességén túl és felül áll álláspontját illetőleg . . . pozitív tételeket akar ugyan magyarázni, de célja nem az ismeretek egyszerű rendezése és hierarchiája. Hivatkozik arra, hogy a pozitívizmus számára pl. léteznek matematikai tételek, melyeket logikumuk alapján mindannyian elismerünk; ezeknek rendszeresítése a pozitívizmtikus művelet. Aki azonban azt akarja megértetni, hogy miért érvényesek a geometriai tételek, az a pozitívizmust befogadja ugyan tanába, hanem egy lépéssel túl is ment rajta; mert ezen kérdéssel a ténylegességből kilépett s az *ismerés alkatából* értette meg azt, amit szükségképeni mivoltában a geometria rendszeres összefüggésbe hozott.“ (A szellem élete VIII.) Vagyis Böhm szerint a pozitívizmusnak ismeretelméleti alapot kell vetni. ezt az ortodox pozitívizmus elmulasztotta, e mulasztás pótlására pedig a Kant kriticismusa a legalkalmasabb. Böhm ép erre a feladatra vállalkozik. Kanttal elfogadja a szubjektívizmtikus (idealisztikus) kiindulópontot, vagyis azt a tételt, hogy rám nézve csak az Én biztos és belső állapotaim. De pusztán Kantiánusnak sem lehet őt mondani, mert Kantot is helyenként kikorrigálja és tovább fejti. Főleg a Kanttól meghagyott metafizikai elemeket irtogatta, így a lényeg (magánvaló) és tünemény metafizikai dualizmusát. Kimutatja, a lényeg. változás, anyag, erő, cél alanyiságát és tovább fűzi Kant gondolatait az oktörvénynél is. Az ilyen következetesen kifejtett kriticismusra mint alapra vélte felépíthetni a pozitívizmust mint épületet. De maga bevallja az „Axiológia“ előszavában, hogy álláspontja mint jobban Fichte felé tolódott, „csak hogy ennek túlzásait, Kant higgadtságával fékezni és formalizmusát a pozitív ismeretekkel helyesbíteni és tartalmassá tenni volna a feladat.“

Böhm rendszeres műve e címet viseli „*Az ember és világa*“ m. p. azért, mert szerinte az Én teremti meg a maga világát. Ismeretelméletének legfőbb tétele tehát az, hogy ismerésünknek tárgya nem a tőlünk független valóság, hanem annak alanyilag megalkotott képe. Az ember és világa között tehát a teremtőnek és a teremtettnek viszonya áll fenn (Bartók), mert a külső világ nem teremt bennünk képeket, hanem csak megindítja azok keletkezését.“ A világ ezen alanyi képe azonban nem tudatos kényszerűséggel áll elő, *vagyis a valóság adva van s az Én csak kényszerűen elfogadja, a valóságot tehát nem az Én teremti meg.* A képet az öntudat kivetíti, saját magával szembesíti s ezáltal ismerésünk tárgyává teszi. A tudomány számára azonban a magyarázandó tény soha nem egyéb, mint az alanyilag készült kép; mert az Én mindent tárgyává tehet ugyan, de egyetlen

módja a tárgyak megragadására a képpalkotás, vagyis a valóságnak alanyi funkciókkal való formálása. Az Én csak úgy őrizheti meg a maga azonosságát, hogy kilöki magából a ráható ingert, vagyis alanyra és tárgyra válik meg. Ez a nemtudatosan kihelyezett alanyi kép pedig a tulajdonképeni ismereti tárgy. A megismerés ennek folytán nem egyéb mint e folyamat öntudatos utánképezése, azaz minden ismerés csak az Én nemtudatos tartalmának öntudatra emelése. „A ránk rohanó valóság megindítja a tevékenységünket, mint reakciót s ezen tevékenység akkor éri el végét — amikor magát magával szembesította s ezzel belső tartalmát öntudatos birtokává tette. . . . *Arról pedig, hogy ezen világkép lép-e (fedi-e) a reális világot? feltétlen agnosticizmus a sorsunk.*“ (A logikai érték tana. 6. és 7. lap). Ismeretünknek tárgya: a világnak a képe pedig kétféle vonásból tevődik össze. A vonások első csoportját teszik azok, amelyeket a külső világnak a kényszerére alkotott az Én, ez a tárgyas vagy való világ, vele foglalkozik az *ontológia*. De van a világképnek egy másik fele is, amelyet maga az alany alkot a kívülvilágban, ez a megvalósítandó (kellő) világa vagyis Böhm kifejezésével: „Az ismerés vagy a befogadás stádiumában állapodik meg s akkor megváltozhatatlan valónak a képét szolgáltatja, mint az ontológia tartalmát; vagy életfunkcióként újra hat vissza s magából új okozatokat létesít, melyeket ép azért alkotásoknak nevezünk.“ Az ontológiának megfelel tehát az *axiológia* (deontológia). Vagyis mi a világot nemcsak úgy tekintjük, amint van, hanem meg is ítéljük értékessége tekintetéből. Az értékelés azonban csak úgy lehetséges, ha van valami, ami magában vagy abszolúte értékes: ez az *önérték*. Az érték eredetét tekintve természetszerűen szintén csak a szellem, az Én teremtménye, az Én vetülete lehet. „Onnan, az *Én legbelsőbb középpontjából villan ki az értékesség az objektív világképbe* és adja ennek azt az elragadó varázst, mellyel magában nem bír, hanem amelyet tőlünk nyer.“ . . . Minthogy pedig a valóság saját tartalmunk kifejlése, az értékesség pedig önmagunkba való szeretetteljes belemélyedés: azért ugyanazon projekció mely a valóságot létesíti, egyúttal annak értékességét is kivetíti. (i. m. 14—15.) Ezért figyelembe veendő az a fejlődés, melyen a becsülő alany keresztül megy. Ez alapon a hedonizmuson és utilizmuson keresztül eljutunk az idealizmushoz, amikor az a belátás lesz uralkodóvá, hogy a *szellem a legfőbb érték*, tehát minden értéknek forrása és mértéke a szellem önértéke. Ahány síkban (gondolkozás, szemlélet, cselekvés) aztán az önértékű szellem megvalósulhat a maga alkotásaiban, annyi faja lesz az önértéknek: igaz, szép, jó.“ Ha azt mondjuk, hogy a logikum a fogalomban, a moralitás a cselekedetben, az esztétikum pedig a művészi

alakban valósult meg — akkor mindenütt az Én különböző fejlődési stádiumaival van dolgunk, *azonos tartalom mellett.*“ A szellem igaz, jó és szép lévén, ebből kifolyólag minden alkotása igaz, jó és szép. De hallottuk, hogy a külső világ (valóság) csak a mi képünk alakjában hozzáférhető, miért is mondhatjuk, hogy *a valóság szellemiség.* Hallottuk azonban azt is, hogy a valóval mindig összekapcsolódik a kellő, mert csak együttvéve adnak egész emberi világot. Az ontológia alapfogalma pedig a lényeg (szubstancia), az axiológiáé ellenben az érték, már most világos, hogy *mivel a valóságnak úgy létele, mint tartalma a szellemi alkotása, a 2. alapfogalomnak közös centrumba kell összeesnie:* ami a valóságban a lényeg, az az alkotásban a megvalósítandó érték, *egyszóval a szellem az egyedüli valóság és az egyetlen értékes is.*

Ime, Böhm rendszerének sovány vázlata. Álljunk meg itt egy pillanatra. Látnivaló, hogy Böhm rendszere az idealizmusnak egyik legtisztább formája, mert szerzője erős meggyőződéssel hirdeti, hogy a legbiztosabb valóság az öntudat, a szellem.

De kérjük: mit kell a szellemen, öntudaton érteni, az egyes ember szellemét vagy az univerzális szellemet? (világszellemet)? Az első esetben nem kerülné ki Böhm — akárcsak Fichte — a szolipszizmus gyanuját, a mint egyes kevésbé világos kitételei (különösen régebbi műveiben) alkalmat is szolgáltatottak erre a félreértésre. Bartók Gy. azt feleli: „Böhm tanának minden sora világosan mutatja, hogy itt nem konstrukciókról és levezetésekről van szó, hanem az adott készen lévő valóságnak megértéséről és megismeréséről. Hogyan lett ez a valóság és miként keletkezett? ez nem filozófiai kérdés. . . . Az öntudat alatt pedig nem a tapasztalati, hanem a *tiszta a priori értelemben vett tudatról van szó.*“ (Emlékkönyv II. 154 és 159.) Mindez tehát arra utal bennünket, hogy az ismeretelmélet körében maradjunk. Látni fogjuk azonban, hogy Böhm, bár általában megőrzi szigorú ismeretelméleti — kritikai álláspontját — itt-ott mégis szinte akaratlanul átlépi a határt és a metafizika területére lép, mikor is a szellem fogalma némileg metafizikai értelmet nyer. De maradv a ismeretelmélet terén, felmerül az a kérdés, vajjon érinti-e Böhm a vallás problémáját? Bizonyos, hogy e nézőpontról is lehet sőt kell is a vallást tekinteni, hiszen a „vallásos megismerés“ kérdése napirenden van, elég a ritschlianusok, továbbá Dunckmann, Messer, Maier, Stange, Lüdemann, Wobbermin, Tröltsch, Graue, R. Richter s mások kísérleteire utalni.¹⁾ A kutatók

¹⁾ Lásd szerzőnek: Modern vallástudomány. (Budapest 1913.) és A misztika lényege és jelentősége (Pozsony 1913.) c. munkáit.

közt vannak, a kik külön vallási megismerést vesznek fel, illetőleg a vallásos megismerés külön szervét pl. az érzést; mások külön organumot nem fogadnak el, de azzal az érveléssel követelnek külön helyet a vallásos megismerésnek, hogy sajátlagosan színezett ismerésformát képvisel; megint mások teljesen elvetik a vallásos megismerést és általában minden ismerésértéket megtagadnak a vallástól, ez irány hívei közül jellemzően nyilatkozik Raoul Richter:¹⁾ „Philosophie will den Zusammenhang alles Seins erkennen, auf Sinne, Verstand und Vernunft, auf Denken und Erfahrung wirken lassen. Religion ihn wollend bewerten, auf Wille und Gefühl, Herz und Gemüt wirken lassen. *Philosophie also ist Wissenschaft, Religion Willensschaft, Philosophie Seins-erkenntnis, Religion Seinsbewertung.* Religionsphilosophie aber ist: ein Teil der Philosophie, der die Seinsbewertung erkennt, wo sie sich auf das Gesamtsein bezieht. Daher wir die *Religionsphilosophie auch als höchste Wertwissenschaft bezeichnen* müssen, nicht als Wirklichkeitswissenschaft, nicht als Erkenntniswissenschaft.“

Eleve világos előttünk, hogy Bőhm csak e harmadik kategóriába sorozható, főműve és kisebb értekezései ezt egyaránt igazolják. Bőhm abban a tekintetben igazán pozitív szellem volt, hogy fázott, idegenkedett a vallásbölcselet és metafizika problémáitól. Eredet, vég, az ember származása stb. szerinte nem tartoznak a pozitív ismeretek közé, következőképp a vallási ismeretek sem. „Összes kérdéseink, mondja „Az ember és világá“-ban (I. 245 lap) csak *már is meglévő valóságok változásaira*, tér és időbeli kombinációkra vonatkoznak, azonfelül értelemmel nem bírnak . . . mert az élőlényt nem létesíti senki, az változhatik bizonyos határok közt, melyeket a megfigyelő természetismeret megállapíthat de sem származása sem elenyészése nem gondolható. E két ponton *nincs a megfigyelésnek tárgya és azért az ismeretnek tartalma is elesik*. Hasonlóképpen nyilatkozik a teizmus és hилоzoizmus tanairól. (i. m. 242.). Az eddig mondottakat érdekesen kiegészíti és kérdésünkre újabb világot vet szerzőnk három újabb dolgozata: 1) *Misztika az értékelméletben* 1909. 2. *A megértés, mint a megismerés központi mozzanata* 1910. 3. *Optimizmus* c. levele, mely Euelpides álnév alatt jelent meg az „Atheneumban“ 1910-ben.

Az elsőben *Münsterberg* Húgó, a cambridgei Harvard egyetem tanárának „*Die Philosophie der Werte*“ c. munkájával polemizál. Szemére hányja, hogy metafizikus, sőt misztikus, mert a lappangó misztika és teológia álláspontjáról próbálja a különböző értékeket egy közös forrásra vissza-

¹⁾ Raoul Richter: Religionsphilosophie Leipzig, 1912. 111 lap.

vezetni, ez pedig az „Ősén“, melynek őstörékvése saját tette által valósul meg a logikai, esztétikai, etikai és vallásos értékben. Pedig Böhm szerint az értékeket csakis az Énből szabad és lehet megérteni, ennél fogva az értékelmélet számára csak egy tudományos alap lehetséges, a közvetlen élmény. „Az érték megértése sem külön misztérium, hanem az ismerés általános törvényeihez kötött aktus. *Nekünk ismeretünk csak adotról lehet, tartalmát pedig csak lelkünk formáival tudjuk felfogni.* Aki közvetlen érzéssel közeledik feléje, az az értelmi munka természetét teljesen félreérti. „Mert az érzés csak a kép reflexe, a misztikus érzés csak a tagolatlan, homályos képzettömegek szubjektív ködös reflexe. Az ismeret pedig és a tudás éppen ezen képzeteknek *clare et distincte* történt elrendezése. . . . „*A vallásos érzés*¹⁾ természetes alkotórésze az emberi elmének, *de tudást soha sem fog nyújtani.*“ . . . Távoll áll tőlem, hogy valakinek hitét bolygassam, ameddig hit akar maradni és más igényekkel nem lép fel, de ha tudományos meggyőződésről van szó, akkor már a dologhoz hozzászólhat akárki.“ . . . Ha valaki az Istent csak a metafizikai világkép teljessé tételére követeli, akkor tudnia kell, hogy ilyen gondolatnak *csak logikai, de nem reális értéke van.* Egy szubjektive szükséges gondolat a dolgok és értékek realitását soha sem fogja bizonyítani, vagy érthetővé tenni. Az értékek érvényességét ennél fogva nem az Istentől kell levezetni, mert ez lehetetlen logikai vállalat . . . ellenben az értékek abszolút érvényességéből lehet logikailag az Istenre visszafordulni, de akkor ezt az érvényességet az értékben magában kell kimutatni (i. m. 92, 93, 101, 107, 109.). Látnivaló, hogy Böhm az értékek megkeresésénél csak egy utat enged meg azt, amelyen maga járt, midőn azokat az Énből vezette le. Egy Ősénből (= az Istenből) szerinte nem lehet őket leszármaztatni, de ha az általa kijelölt úton sikerült célt érni, akkor szerinte logikailag vissza lehet fordulni az Istenre, vagyis lehet Istent mint szubjektív kiegészítő gondolatot felvenni, csak hogy e gondolatnak nincsen reális, hanem csak logikai értéke, azaz *ez a gondolat nem fejez ki olyan valóságot, amelyet ismerésünkkel megközelíthetünk.* A másik fontos eszme, amelyet e cikkből ki kell emelnünk az, hogy az érték megértésének nincsen külön „intuitív“ útja, hanem hogy ez is csak a közönséges ismerési eszközökkel nyerhető. Ezt a nézetét közelebbről a

¹⁾ Tapasztalati *lélektanában* (3-ik kiadás, Bdp. 1904, 62 lap) a vallásos érzelmekről azt mondja: „A világkép teljességében, okot és okozatot egybefoglalva, vallásos érzelmekre leikésít. A vall. érzelmek, mennyiben egy végtelen szellem képe idézi elő, erkölcsi és logikai érzelmek egyben; a végtelen szellem felfoghatatlansága miatt azonban mindenkor homályosak maradnak. A vallásos érzelem tisztasága és fejlettsége egyenesen az istenkép tisztaságától és fejlettségétől függ.“

„megértésről“ szóló akadémiai felolvasásában indokolja meg. Itt a megértést olyhá tűnteti fel, mint középponti mozzanatát az egész megismerés logikai folyamatának. Kifejti, hogy az erkölcsiség nem tudás, sem pedig a műalkotás nem erkölcs, de bizonyos az is, hogy mind az etika, mind az esztétika maga mégis csak tudomány, úgy mint a logika. Ha pedig tudományok, akkor azoknak egyformán forrása a megismerés. Majd vitába bocsátkozik azzal az új ismeretelméleti iránnyal (főképviseelői Ritschl, Kaftan, Windelband, Rickert, James, Münsterberg), amely, hogy a 3-ik idea, a szép igaz a jó mellé negyediknek odatehessék a szentségest (das Heilige) a vallást, egy új ismeretelméletet konstruált, melyben az érzés, vagy ösztön, azaz a vallásos érték jelentkezik új ismeretforrásul. Mivel ez újabb írók végső elemzésben Jacobi álláspontjához kerülnek vissza, ennek nézetét veszi írónk a kritika boncolása alá.¹⁾ Böhm minden ilyen kísérletet erőlesen visszautasít, mert legbensőbb meggyőződése szerint *az értelmén kívül más ismeretforrás nincs*. Az érzés csak mutató index, de nem ismereti forrás, ő csak önmagát ismerteti meg a megértővel, egyebet nem. „Ha úgy látszanék is, mintha a szeretet a tárgyát megismerné és ez által annak alkatát feltárná, az soha sem lehet más mint csalódás. Az érzés csak a bizonyosság indexe, de tartalmat semmi módon nem nyújthat azért, mert maga teljesen originarius és homogén egyes jelentés, melynek természete az, hogy soha mássá nem alakulhat.“ „Az érzés csak értesít, de nem ismer meg semmit. Jacobi az érzésben látja meg a bizonyosság alapját, amiben egyénileg lehet is igaza. De csak hamar összefolyik ezen gondolata az objektív ismerő tehetség gondolatával s akkor az érzés neki azon tehetség, mely az abszolút ideákat szemléli, azokkal azonosul és így megérti. A „Primat der Religion“ ügye ennél fogva Jacobi dacára rosszúl áll. . . . A Primat der praktischen Vernunft sokkal biztosabb tudományos alap, mint az „Instinct“-en alapuló vallásnak homályos kéjelgései. Jacobi felfogása tehát csak logikai fegyelmetlenségről tanuskodik, nála még az elődei, a német misztikusok és jobban tudtak számot adni a misztikus megismerés lelki folyamatáról.“ (i. m. 4 5, 53, 54, 56, 58.) Böhm konzekvenciája világos: megismerésünknek csak egyetlen forrása van: az értelem, *külön vallásos megismerés*,²⁾ sőt *külön vallásos élmény sincsen*. Ami az értelem útján megismerhető, az vezet tudományos ismerethez, ami ezen az úton meg nem ismerhető, nem is nyújthat tudást, legfeljebb csak hitet. Böhm tehát feltétlen intellektualista és

¹⁾ Dr. F. A. Schmid: F. H. Jacobi. Heidelberg 1908.

²⁾ V. ö. a kitévelt: „A vallás tartalmát nem extázissal, hanem egyszerű logikai munkával kell megállapítani.“ A logikai érték tana 65. lap.

mindenféle intuitív szemlélet útján szerzendő ismeretnek hadat üzen. Ez álláspont folyománya, hogy a vallásos élménynek semmi jelentősége sincs. Már pedig annak elismerése nélkül a vallásfilozófia terén semmi konkrét, pozitív eredményre nem juthatni. A vallásos ember soha sem fogja elhinni, hogy élményei az illúzió körébe tartoznak, hisz közvetlenül bizonyosodik meg az őt afficiáló isteni hatalom objektív realitásáról, bár tudja, hogy annak mivoltáról, tulajdonságairól csak hozzávetőlegesen adhat számot. Külön vallásos megismerésről tehát oly értelemben lehet szó, mint a meglévő ismerő tényezők oly összeműködéséről, beállításáról, melynél a lélek emocionális és voluntáris oldala nyomul előtérbe. A vallásban a hit tárgyának objektív realitásáról van szó. E tárgyat tehát fel is kell tudni ismernünk, mert ha a vallás nem oly igazság, melyet fel lehet ismerni, ha képzeleti csak gyakorlatilag hasznosak, de elméletileg semmisek, akkor a vallásos kegyesség is előbb-utóbb elsenyved, megbénul.

Böhm magas intelligenciája, szilárd tudományos meggyőződése azonban minden ilyen törekvést csak perhorreszkálhatott. Jellemző e szempontból „hattyúdalanak“ nevezhető levele (*Optimizmus* Ath. 1910.), mely szintén az antiintellektualista áramlat ellen fordul és főleg Medveczky Frigyesnek Pascalról írt tanulmányát bírálgatja. Mintha a gondviselés ezen páratlan nagyságú gondolkodónknak az utolsó percben alkalmat adott volna, hogy életfelfogását rövid pár lapon összefoglalja. Szellemes fejtegetése mindvégig leköti a figyelmet. Ő neki nem kell a Pascal-féle hit, mely az emberi értelmet legyalázza, hogy hihessen. Szerinte logikátlan eljárás az, hogy azért, mert mindent meg nem tudhatunk, semmitse akarjunk tudni. Be kell érnünk azzal, amit elérhetünk és megtudhatunk. *Az Isten, azaz a mindenség megértése nem való nekünk* s ha ismerni próbáljuk, csak a magunk tehetségeivel érthetjük még. Az emberi felszerelés ellen nem szabad zúgolódni. Boldogságot az ember csak az adott tehetségekkel érhet el és ha ezeket nem használjuk, nem is lehetünk boldogok. Gyarló alkotmány az ember, egyetlen fundamentális ösztöne az, hogy önmagát fenntartsa s ezen célra szolgál egész felszerelése. De erre helyesen szolgál. Igaz, hogy az ember érzékei korlátoltak és gyengék. Ennek folytán értelme is csak annyira terjed, amennyire érzékei puskája hord. S minthogy értelme földi határok között mozog, azért akarátának sem lehet földöntúli célja, hisz a célt, a gondolatot az értelem tűzi ki. Pedig, ha nem hagyjuk magunkat sem szent, sem nem szent írások által megtéveszteni, *akkor úgy találjuk, hogy ilyen célokat nem is állított fel senki.* *Saját magunkból állítjuk magunk elé az érthető célokat,* saját magunk ezen végéremehetetlen gazdagságában bírjuk azon mértéket

is, az ideált, mellyel haladásunkat megértékeljük. *A minden-ség megértéséről le kell mondanunk*, mert az nem lehet cél. És az ember boldog lehet a misztériumok megértése nélkül is, csak tiszta feje és becsületes akarata legyen. Ime a derült optimizmus világnézete és ez úton Bőhm szerint Demosthenes Pro corona c. beszédéből meríthető három axioma kalauzolhat. Ezek: 1. Be kell látni, hogy minden ember számára az életnek vége a halál. 2. Be kell látni, hogy a derék férfúnak kötelessége minden szépre mindig törekedni. 3. El kell nemesen viselni, amit az Isten ránk mér. Azaz saját digniténk miatt el kell viselni a jót úgy, mint a rosszat nemes nyugalommal.“ (i. m. 146—150.).

Nagyon részletesen idéztem Bőhm ez utolsó művéből, mert nagyon jellemzőnek tartom úgy egész filozófiájára, mint speciális kérdéseinkre való tekintettel. Ez a dolgozat — mely valóságos hitvallás — érteti meg velünk igazán, hogy Bőhm-ből miért nem válhatott par excellence vallásfilozófus. Az ő intellektusa oly erős tevékenységet fejt ki az értékek keresésében és alkotásában, hogy sem érkezőse, sem érzéke nem volt, hogy benne specifikusan vallásos élet fejlődhessen ki, mely pedig a vallásbölcselet sikeres művelésének az alapfeltétele. Az ő filozófiája az ő vallása, már amennyiben ez lehetséges.¹⁾ Axiológiájában fejt ki a maga ideáljait, melyek ránézve ez életet megélhetővé teszik, *ezek pedig földi, emberi immanens ideálok*, melyeknél minden vonatkozás a transcendens világra hiányzik. És ép mivel az ő személyiségéből fakadt és azzal válhatatlanul összeforrott filozófiája nem metafizikai, hanem ismeretelméleti jellegű, természetszerűen lemondott benne a transcendens ideálok kereséséről, vagy a földi ideálok transcendens megalapozásáról és az ebbe a szférába tartozó problémák tárgyalásáról. Itt a földön élünk és dolgozunk, ott túlnan ne keressünk semmit, mert úgy sem értjük meg, ez volt férfikorának a vezéreszméje. Itt önkénytelenül eszünkbe jut Goethe Faustja, melyet e nagy gondolkodónk azért szeretett annyira, mert hasonló világnézetet kifejezője:

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt
Tor, wer dorthin die Augen blinzend richtet
Sich über Wolken seines gleichen dichtet!“ (stb. Faust

II. rész, V. felvonás.)

Bőhm személyiségének uralkodó vonásából, a ritka erővel kifejtett értelem uralmából és filozófiálásának jellemzett irá-

¹⁾ Mélyrehatóan fejtegeti a vallás különbözősét a filozófiai idealizmus és egyéb irányoktól Volkelt legújabb felolvasásában. (Was ist Religion. Leipzig. Hinrichs 1913.)

nyából folyt tehát teljes következetességgel, hogy vallásbölcséleti rendszert nem alkotott, sőt a vallásos kérdésekkel lehetőleg nem is foglalkozott.

Ebben sem Kantot, sem Comte-ot nem követte. Igaz ugyan, hogy egy darabig Kanttal látszik haladni, midőn a hitet és a tudást egymástól szigorúan elkülöníti. De már a mundus sensibilis és intelligibilis kettősségét el nem ismeri, hanem ezzel szemben e két világ nála egyébe folyik össze. Kant továbbá mint tudva van, csak azért rombolta le a racionális teológiát, hogy helyet biztosítson a morális teológiának, azért alapított új ismeretelméletet, hogy biztosabb alapra helyezhesse a metafizikát. Böhm vonakodik őt ide követni, neki mindenféle teológia „scientia spinosa“ és vele szemben pozitív álláspontjára vonul vissza. Csak annyit ismer el egy helyen, (lásd fentebb), hogy az erkölcsiség, az ideálok útján vezet el Istenhez, vagyis csak a Kant útja járható. Bizony sajnálhatjuk, hogy itt bővebb fejtegetésekbe nem bocsátkozott.

Azt is csak természetesnek találhatjuk, hogy a kétféle francia pozitív iskola közül inkább a Littré-féléhez vonzódik és hogy Comte-nak az 1845-ik éven túl terjedő filozófiai munkásságát, igazolhatatlan miszticizmusnak és teológiai metafizikai tévedésekbe való visszaesésnek minősíti. (M. Fil. Szemle 1884.), tehát a Comte „humanitás vallásával“ sem rokonszenvez.

Érdeméül kell azonban betudnunk toleranciáját, tapintatát, ahogy ezeket a kérdéseket érinti és negatív, illetőleg agnosztikus álláspontja ellenére meghagyja a hitet azoknak, akik hinni akarnak. Távól áll tehát azon pozitivisták táborától, akik gúnyral támadnak a vallásra és a metafizikai meg vallásbölcséleti problémákat egyszerűen kiküszöbölik a filozófiából, mint olyanokat, amelyek nincsenek, miért is a nyílt ateizmust írják zászlójukra (mint pl. Dühring).

Ez összefügg Böhmnek azon sajátosságával, hogy a tételes vallásoknak — nem ugyan specifikus vallási — de erkölcsi tartalmát magasra becsüli. Elismeri, hogy a filozófia mellett a vallás az ideálok őre: hogy „a vallásban az egész ember számára a legértékesebb van célul és vágyaink csillapítójául kitűzve.“ (Az idea és ideál értékelméleti fontossága. Fil. Közlemények 1905, 33. lap). Érthető tehát, ha a jézusi keresztyénség erkölcsi elemeit több ízben méltatja. (Pl. i. m. 32. lap; továbbá „A szellem élete“ XII. és 335.) Legfontosabb e szempontból „Az értékelés fenomenológiája“ c. posthumus tanulmánya, ahol lépten-nyomon kiütöközik a protestáns ember szellemi szabadsága és amely egyúttal szerzője, mély történetfilozófiai belátásának beszédes okmánya. Sőt e cikkben oly nyilatkozatokat is olvasunk, melyek mintha Böhmnek a vallásos állásponthoz való közeledését jelente-

nék, legalább szokása ellenére tüzetesebben szól a vallásos kérdésről is. Ő a hedonisztikus értékelés típusát általában a görögöknél, az utilizmust a rómaiaknál találja. A további haladást szerinte csak az emberi lélek mélyeibe való elmerüléstől lehetett várni. Ezenlátszólagos dekadencia keleten először a hindunál észlelhető, azután *Jézusnál*, és bizonyos lelki megtörtséghez vezet, mely a vallásos érzés formájában nyilvánul. A vallásos érzés megtermi a vallásos hitet, ezen hit vallásából támad az egyház s csak a negyedik helyen keletkezik az egyházból a dogma és a teológia. „A vallásos érzés fájdalmas megszorításból ered, mely ellen az Én a vágyban reagál; ezen vágy projiciálja a megváltó pótlékképét, mely felé vonzódnunk, melyet szeretünk s mely iránt odaadólag viseltetünk. A hindu csak alpótléket nyújthatott: a Nirvánát. Jézus új értékelést tanított s ettől remélte az emberek boldogulását. A törvény külsőségével szemben az öntudat belsőségét állítja egyedül értékesnek. Főértékkel előtte az érzelem bír, még pedig a *szeretet* érzelme. Ezen önmagában tapasztalt és megélt szeretet az örök élmény, mely Jézus lelkében folytonos hangulat volt... Aki ebben az élményben részesül, az üdvözülni. A legszélső érzelmi pont az, amelyre Jézus az ember fiait emelni kívánja; midőn a világfenntartó szeretet megélésére és tapasztalására hívja fel. Ezen élmény ontológiailag a legmagasabb, mert az Abszolutumba vezet egyenesen; ez a legvégső realitás. Senki az Abszolutumot ezen önprojekció nélkül meg nem közelíti, realiter azzá kell válnia, hogy ezt a gondolatot megkapja. Az Abszolutumot énmagamban kell megélnem — ez az igazi és végső vallás. És ha ezt megéltém, akkor bízom és szeretem; tehát az örökkévaló élet részesévé leszek. Ezen életmomentum Jézus ontologiai középpontja.“ Böhm ezen nyilatkozata, amilyen meglepő, olyan örvendeztető. E helyen tehát elismeri a vallásos élményt és belát a vallás legmélyebb rejtekeibe. E szálakat tovább fűzve csakugyan hozzá lehetne látni egy vallásfilozófiai rendszer kiépítésére, melynek alapja az a tapasztalat vagy élmény, hogy Istent meg lehet élni. A baj nézetünk szerint csak az, hogy e helyen *Böhm a vallásos élményt mint Jézus élményét egyszerűen csak regisztrálja* („Jézusban magában ezen objektív imádat meglételét elhiszem“), de a saját álláspontjáról lehetségesnek nem tartja. Mert ha ilyen élmény lehetséges, akkor természetesen következik belőle a róla való számadás, vagyis a vallásos megismerés.

Amit azonban Böhm a *Jézus értékeléséről* mond, azt mint saját meggyőződését fejezi ki. Jézus az utilizmusnál is magasabb fokra hágott, a nemességi vagy idealisztikus értékelés fokára. (Lásd bővebben Böhm axiológiáját!). A kereszt-

tyénség első fellépése egyoldalú értékelésben részesítette a szellemet. Jézus maga azonban nem az egész lelket, hanem annak csak egyik legfőbb nyilvánulását tette minden érték alapjává és mértékévé: a szeretetet. Merő pszichológiai lehetlenség volt, hogy ezen különben is egészen individuális és homályos beclés Jézus környezetében törés nélkül érvényesüljön. Mert Jézus környezete akkor még egészen más értékelési fokon állott. Ezen fokot a zsidó nép (Pál) és az Imperium értékelései adták meg. A keresztyénség ilykép teljesen az utilisztikus számítás uralma alá kerül. Ez azonban szükséges is volt, hogy a világ minden tehetséget (nemcsak a szeretetet, hanem az értelmi erőt és az akarat erejét is) felhasználhasson s ezáltal megismerhessen. Ezzel a lélek teljes képe lőn nyerve s a jézusi beclés kiegészítve. Most megvalósulhatott a Jézustól hirdetett individualizmus, melynek kivívása a protestantizmus legnagyobb dicsősége. „*A protestáns embernek minden önkénytelen és öntudatlan értékessége csak eszközi beccsel bír; nála csak az önrendelkező Én bír igaz értékkel*“. Persze, ezt az öntudatos, minden oldalú prot. egyént nagy távolság választja el attól az öntudatlanul szerető embertől, akit Jézus talált a legbecsesebbnek. Azért „*ha a keresztyénség csak vallás, akkor uralmának korát letűntnek kell mondanunk*; ha azonban a keresztyénség új értékelési mód, akkor határtalan fejlődés küszöbén áll még és uralmának átható ereje még csak ezen-túl fog kitűnni“.

Ugy hisszük, ez csak elég világos. Ha Böhm a keresztyénséget, a legtökéletesebb vallást, *mint vallást* letűntnek tekinti, akkor ebből kényszerűséggel csak az következhetik, hogy a vallás alapját képező realitást nem ismeri el realitásnak. Ezt számos fentebb idézett szava igazolja, de igazolhatjuk azzal is, amit „*A logikai érték taná*“-ban a „*szentségesről*“ mond.

Tudjuk, hogy Böhm szerint az értéknek hordozója nem az abszolút tárgy, hanem csak annak vetített képe. Már ebből világos, hogy ezt a tételt a jó, igaz és szép értékeinél elfogadhatjuk, de nem fogadhatjuk el a szentségesnél, vagyis a vallásos értéknél, mert ép a vallás végső, transcendens gyökerét tagadná meg és visszavetne a Feuerbach álláspontjára, mely szerint a vallás merőben antropológizmus, öntudatlan öncsalás, melyben az ember a saját maga lényegét imádja. Böhmöt kritikai szelleme megóvta ilyenféle állítástól. Mindazonáltal nem veszi föl a szentségest mint külön értéket, mint pl. Windelband¹⁾

Böhmnek a szentséges nem más, *mint a tökéletesség összessége*, nem külön érték a többi megállapított értékek

¹⁾ W. Windelband: Präludien. Tübingen. Mohr. II, 222 - 309.

mögött. Az igaz, a jó és szép értékei a summitás fokán adják azt, amit szentségnek nevezünk. De ez nem új qualitativ tartalom, hanem tartalma igaz, jó és szép, csak hogy az elképzelhető legmagasabb fokon. A szentséges ennél fogva nem ismereti tárgy, melyet külön érzékkel kellene megragadnunk, csak azon képesség kell hozzá, hogy az értéknek fogalmát teljes határozott summitásban elképzeljük, aki erre képes, annak van vallása „még pedig nem mint külön érzék, hanem mint preformált pszichológiai processus és mechanizmus.“ A „szentséges“ ennél fogva nem valami külön valóság, sem a valóság attribútuma, hanem csak a hatás, melyet a tökéletes valóság bármely esete bennünk fölkelt, s mely specifikus formában akkor „vallás“-nak neveztetik, amikor a perfekciónak totalitását elképzeljük. (i. m. 64 és 65.)

Kell-e még több annak bizonyítására, hogy ez nem vallás a szó igaz értelmében, mert vallás az érzékfölötti valóság — Isten realitásának elismerése nélkül nincsen?

Összegezzük röviden az eredményeket. Mi szánt szándékkal lehetőleg magát Böhmet beszéltettük, nehogy szubjektív konstrukcióval vádoltassunk. Azt hiszem, világossá vált, hogy Böhm fenkölt világnézete nem áll vallási alapon, hogy Istent csak mint logikai feltevést fogadja el („teljesen elegendő logikai és ismeretelméleti transcendentális feltétele a mi konkrét egyes dologi igazságainknak.“ A logikaérték tana 328. lap), de nem mint objektív valóságot, hogy csak pszichológiai és ismeretelméleti szempontból tárgyalja a vallást és e tekintetben tényleg adhat is indításokat a vallásfilozófiának (lásd Makkai dolgozatát) de a vallás metafizikai gyökereihez nem nyúl, pedig a metafizikai szempont, vagyis Isten és az emberi lélek reális érintkezésének felvétele nélkül a vallási probléma megoldhatatlan. Böhm egész vallási fejlődése, egyénisége, tanulmányai, filozófiájának a karaktere megértették velünk, miért idegenkedett e szemponttól, sőt tartotta egyenesen reménytelennek.

Böhm elsőrendű gnozeologus, aki az emberi megismerés határait hajszálnyi pontossággal tudta kijelölni, aki az emberi elme megdöbbenő mélységeibe tudott alászállani, de a metafizikától mindvégig idegenkedett. Csak hogy — nézetünk szerint — teljes filozófiai rendszer a metafizikai kikerekítés nélkül el nem képzelhető, mert az emberi gondolkodás, az emberi elme egységössztöne nem éri be az egyesnek egy szűk szférában való megismerésével, hanem világnézethez akar jutni, melyben tudásunk töredékei egységgé vannak fűzve.¹⁾ Maga Böhm is legalább mint határfogalmat, mint logikai premiszát kénytelen az Istent fölvenni és legalább — szinte aka-

¹⁾ W. Wundt: Metaphysik. Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt VI, 106. 1.

rata ellenére — szavá tenni az Abszolútumot. Ez az Abszolútum Böhm filozófiájának felfogása szerint csak szelleminek képzelhető el, csakhogy a rendszeralkotás immanens törvényszerűsége itt a pontnál bővebb fejtegetést kívánt volna meg, mert ismételjük mi a filozófiai rendszerből a metafizikai kérdéseket kiküszöbölhetleneknek tartjuk.

Mi tehát e tekintetben hézagot látunk Böhmnek különben oly impozáns rendszerében, de ez Böhm irányával függ össze és nagy jelentőségét alig is csorbítja, hiszen a filozófia-történelem egyetlen oly rendszert nem ismer, mely kiegészülést, továbbfejtést nem szükségelt volna.

És szívesen elismerjük azt is, hogy a modern vallásfilozófia is tanulhat Böhm-től az ismeret és értékelméleti megalapozás tekintetében. A modern vallástudománynak is ismeretelméleti alapra kell helyezkednie és elfogadva az ismeretelmélet elveit, ezek mértékével vizsgálni meg a vallásos megismerés útját, a vallásos hitnek létjogosultságra való igényét; ki kell fejtenie, hogy vannak-e a vallásnak is apriorikus elemei és hogy mennyiben egyezik meg a vallás a szellem alapelveivel és mik az ő speciális értékének az alapjai? Mind e kutatásokban a Böhm álláspontjával való leszámolás és általában a tőle tanulható szigorú ismeretelméleti magára eszmélés kétségkívül tanulságosnak ígérkezik. Igaz, hogy a modern vallásbölcselet aztán túl is fog haladni Böhmön és megteszi határozottan a lépést az Abszolútum felé, mert nem engedhet abból, hogy a vallás metafizikai faktum, hogy az istenfogalom nem csupán formális, hanem reális principium. Elfogja tehát hagyni vagy helyesbíteni Böhm szigorúan intellektualisztikus álláspontját, gondosan fogja elemezni a vallásos élményeket, tudatosan fogja keresni a metafizikával való kapcsolatot és ez alapon támpontokat fog nyerni arra nézve is, hogy az Isten fogalmának csakugyan nemcsak logikai, hanem reális értéke is van és hogy nemcsak elméleti de gyakorlati szükségletek is és a valláspszichológia tényei egyaránt készletnek az alanyon kívül fekvő abszolút realitás elismerésére. Még csak egy pontra térünk ki röviden — mert a tüzetes összehasonlítás külön dolgozatot igényel — és ez Böhmnek *Fichte*-hoz való viszonya, mert utóbbinak fejlődése éppen vallásfilozófiai szempontból végtelenül fontos. Csodálatosan sok az egyező vonás e két nagy gondolkodó egyéniségében, de filozófiai rendszerében is. Csak egy futólagos pillantás egy csomó analóg vonást ad a kezünkbe. Mind a kettőnek a filozófia nemcsak tan, hanem élet. Mind a kettő missziót érez magában: Böhm nemzeti filozófiát akar teremteni és az alapos filozófiai műveltségtől várja, hogy elvileg igazolt nemzeti életünk legyen; Fichte pedig a Kanti filozófiával — már úgy ahogy azt értelmezte — akarta megjavítani

a korát és új, szabad, önálló, tiszta erkölcsű nemzedéket nevelni. Mindkettő tanának a középpontja az öntudat, az Én, mindkettő elveti a „Dingansich“-et és csak egy szellemiséget ismer el. Mindkettő számára az Én ösztönök rendszere; a megismerés a megelőző öntudatlan működésre való reflexió, az Én feltétele pedig az abszolút lét. Mindkettőnek a rendszere elnevezhető transcendentális idealizmusnak és egyikök sem kerülhette ki az Én éles hangsúlyozása és egyes kevésbé világos kifejezések miatt a szolipszizmus gyanúját. Mindkettőt tisztázni igyekeztek e vád alól. Böhmnél e kérdést már érintettük, Fichténál K. Fischer és F. Medicus végezték el az apológia művét¹⁾. Vannak persze nevezetes különbségek is a két filozófus között. Böhmmaga többször szóvá is teszi,²⁾ de rendszerint csak röviden. A főkülönbség közöttük mégis az, ha a legközelebb akartuk jellemezni, hogy Böhmi idealizmusa elméleti, Fichtéé pedig inkább praktikus idealizmus. Böhmi elméletében és filozófiájában az észnek, Fichtéében pedig az akaratnak van domináló szerepe. Böhmi a tényeket akarja megismerni és megérteni. Fichténél az első tény, melyből mindent levezet, az Én Tathandlung'ja. Ezért operálnak mai követői (Windelband, Rickert, Münsterberg) oly sokat az igazsághoz való akarattal a logikában és ismeretelméletben és azt szinte axiológiai disciplinává változtatják.

Bennünket azonban itt Fichte a Böhmhöz való szellem rokonságon kívül főleg vallásfilozófiája miatt érdekel. Böhmi, mint láttuk, panteista volt, majd utolsó korszakában agnosztikus, Fichte ellenben panteisztikus morálizmusától lassanként eljutott a vallásos misztikához (mily érdekes, hogy Böhmi élete utolsó éveiben sokat foglalkozott a német misztikával és ind filozófiával is, mely pár excellence misztikus!). Ő megtette azt a lépést, melytől Böhmi vonakodott. Vallásfilozófiája első korszakában (Kritik aller Offenbarung és az ateista pör iratai) szinte egy állásponton van Böhmmel, Isten rá nézve az erkölcsi világrend és semmivel sem több, Isten mint realitás egyszerűen bálványimádás. Ezen radikális ismeretelméleti állásponttól jut el lassan, fokozatosan a metafizikai állásponthoz, melyet legpregnansabban az „Anweisung zum seligen Leben“ c. munkája fejez ki, ahol kifejti, hogy a vallás nem önteremtés, nem csupán emberi dolog, hanem Isten alkotása, az Istentől való érintés, miért is a boldog élet előidézője a feletünk rejlő isteni erő; vagy, hogy őt magát halljuk: „Es ist dem Menschen keinesweges angemetet, sich das Ewige zu erschaffen . . . dasselbe ist in ihm und umgibt ihn unaufhörlich.“

¹⁾ K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie V. Band.³ 436 s. r. F. Medicus: Fichte. Berlin 1905. 6. és 81. lapokon.

²⁾ Böhmi: Az ész fejtvénye. Tanulmányok, értekezések I. 25. s. k.

Die religiöse Ansicht der Welt . . . ist die klare Erkenntnis, dass jenes Heilige, Gute und Schöne keineswegs unsere Ausgeburten oder die Ausgeburten eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, sondern dass es die Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns, aus dem Lichte, unmittelbar sei.“ . . . (i. m. Scholz-féle kiadás. Deutsche Bibliothek 13. és 80. lap). Fichte tehát eljutott a moralizmustól a vallásos misztikához, kiindulópontja sokban hasonlított a mai neokantiánusok állásfoglalásához, csakhogy őket metafizikaellenes álláspontjuk visszariasztja az elhatározó lépés megtételétől.¹⁾ Fichte ellenben világosan átlátta, hogy itt nem lehet megállni, hogy az ismeretelméleti szempont nem fejt meg a vallásos problémát, hanem rajta túl kell haladni Isten transzcendenciájának az elismeréséhez, mert ha a vallásból minden objektív elemet kiküszöbölünk, akkor az valami határozatlan ködképpé zsugorodik össze, mely az egyén szubjektivitásához van fűzve és azzal együtt elenyészik. Fichte rendszerének bizonyára sok hészaga van, Böhm nem egy problémát világosabban látott át nála, de azt az utat, melyen a vallásos ismeretelmélettől a vallásos metafizikához haladhatunk, Fichte határozottan megjelölte és nézetünk szerint ezt az utat, vagy hasonló utakat kell vennünk ha a vallásfilozófia, illetőleg a vallás isteni mélységeibe akarunk behatolni.

Dr. Szelényi Ödön.

¹⁾ Érdekes példa Natorp: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Tübingen. 1908. Már a cím a vallás lényegének a tagadása, mert a vallás a végtelennek mint transzcendens tárgyának a felvétele nélkül megszűnik vallásnak lenni.

A gömöri ág. hitv. evang. esperesség története 1520–1741.

B) A gömöri ág. hitv. ev. esperesség viszontagságai 1622–1645-ig.

Míg az evangéliumi hit Magyarország egyéb részeiben ezer sebtől vérzett és azon fáradozott, hogy jogait fegyveres kézzel irt törvények által biztosítsa: addig Gömör vármegyében Széchy György és neje Homonnay Mária különös oltalma alatt nemcsak bántatlanul maradt, hanem uralkodott, hódított és virágzott is.

Rimaszécsi Széchy György 1572–1573 körül előkelő és gazdag családból született, 1605-ben Bocskay István táborában találjuk, kinek halála napjáig híve maradt, 1619-ben gömöri főispán lett és mikor Bethlen Gábor először támadt, ennek táborában volt mint hadvezér; roppant jószágaihoz 1620-ban a német lipcsei, — 1621-ben pedig a murányi uradalmat is csatolván oly hatalmas dynasta lett, hogy tekintélyén és befolyásán Pázmány Péter minden törekvése hajótörést szenvedett és így Gömörmegye az ellenreformáció térítési törekvései előtt zárva maradt. Széchy György később Ferdinándhoz állott ugyan, de mint „gömöri főispán szentölt vitéz, kir. belső tanácsos, főkomornyk, Felső Magyarország némely részeinek generálisa, — F. Lindva, Murány, Balogh és Lipcse várak szabados és örökös ura¹⁾ is az ág. hitv. ev. egyház buzgó híve és hatalmas pártfogója maradt. A murányi és baloghi vár kezében lévén, első gondja volt az esperes alászállott tekintélyét visszaállítani, minek igazolására szolgáljon a dereskiekhez írt következő levele:

„Adjuk tudástokra, hogy az mi religionkon való ebben az vármegyében lévő esperesnek és seniornak adtunk szabadságot, mikor hivataljára eleiben nem menendetek, bűntek szerint titeket megbüntetni hagyjuk azért és parancsoljuk ti nektek dereskiek, lévártaik és liceiek erősen, hogy mikor eleiben hivat benneteket az megnevezett seniorunk compareal-

¹⁾ Ilyen címmel élt 1623-ban.

jakok és az mit hivatalja szerint előttetekben ad, megcselekedjétek, szavát fogadjátok. Mert ha panasz jön reátok, az mint eddig lőtt, magunk is megbüntetünk benneteket, tömlöccel és nagy bírsággal. Actum in Muran die 19 januar 1622 G. Z. (L. S.)“ (Schröter 131 l.).

Hasonlóan intézkedett 1623 május 16-án Murányvárából, mikor „a mostani jolsvai esperesnek“ idézések kibocsátására és büntető határozatok kimondására „hatalmat“ adott, az egész esperességet különös pártfogása alá vette és mindenkit intett, hogy az esperesnek híven engedelmességek (lásd a csetneki esperességi könyvtárban lévő eredeti okmányt).

Nevezetes, hogy úgy látszik, mintha esperességünk e korszak elején épen Bethlen Gábortól szenvedett volna sérelmet. A kassai kamara tisztjei ugyanis 1623 és 1624-ben teljes aranyértékben követelték a pactátát, mi jogtalanak találtatván, Holy Jakab csetneki és Reinhard Sámuel murányi — később rozsnói — lelkészek 1624 ápril 24-én magához a fejedelemhez küldettek, hogy „az elviselhetlen teher“ mérseklését eszközöljék ki és amennyiben visszatértök után az elviselhetlen teherről többé szó nem volt, több mint valószínű, hogy követségek jó eredménnyel járt. Az esperesség virágzásnak indult. 1625 ápril 25-én Jolsván újból megalakult, midőn is Fabrici György jolsvai lelkész esperesnek, Danielis. Illés rozsnói lelkész első alesperesnek és Holy Jakab csetneki lelkész másod alesperesnek választatott, az esperesség tagjai két asztalnál foglaltak helyet és számuk ez idétt 35 volt.

Széchy Györgynek 1625 szeptember 1-én Barkó mellett történt megöletése után özvegye Homonnay Mária (Homonnay György és *Dóczy Eufrozina Krisztina* leánya) erélyesen folytatta jószágigazgatója Jákóffy Ferenc segélyével, mit hitbuzgó férje megkezdett. Az esperes, közvetlenül Széchy György halála után, néhány lelkészszel látogatást tett Murány várában, hogy a grófnő pártfogását nevezetesen néhai férje rendeleteinek megerősítését kérje az esperesség nevében.¹⁾ Ezen látogatás óta Homonnay

¹⁾ Ezen látogatás tüzetes leírása kívül esik ugyan jelen feladatomban, de oly érdekes, hogy tartózkodás nélkül ideiktatom:

„Memoriale. Mikor ő nagyságához mentünk, hogy az esperesség számára pártfogását és a neh. férje által az esperesnek kiadott levél megerősítését eszközöljük ki. Bebocsátatván a várba ő nagysága parancsára bevezettek az új szobába (in neii cimer) és itt tisztességesen megvendégeltek Rutkai úr és a többi komornik urak (dominorum aulicorum) asztalánál; az asztaltól felkelvén közöltük ügyünket a káplán úrral és Rutkay úrral. Ezek közbenjárásával ő nagysága színe elé bocsáttattunk aztán, ki velünk kezét szorított és tiszteletteljes megszólításunk után átvette tőlünk az okmányokat, hogy elolvassa azokat. Elbocsáttatván ő nagyságától a hadnagy úrhoz (ad dominum magistrum, leütmannum) hivatunk, ki ismét tisztességesen megvendégelt, miközben ő nagysága átüzent, hogy várakozzunk, míg Jákóffy úr hazajön, kinek megérkezését minden pillanatban várták.

Mária lett a gömőri ág. hitv. ev. egyház támasza és 1645-ig alig találunk egyházat vagy iskolát, melyről a grófnő bőkezűen nem gondoskodott volna, nem volt az esperességnek kívánsága, melyet e nő azonnal nem teljesített volna! Csak így történhetett meg, hogy míg hazánk más vidékén az evangélikusok felekezete rohamosan fogyott, egyik főúr a másik után áttért, egyik egyház a másik után ismét róm. kath. lett: addig Gömörben az ág. hitv. ev. egyházak száma folyvást növekedett és még a helv. hitvallás terjedése is gátakra talált. Deresk, Swinjác, Polomka, Hárskút és más egyházak alapítása Homonnay Mária műve és neki köszönhetette az esperesség, hogy az esztergomi érsek városában, Rozsnyón, is megerősödött az ev. hit, a jezsuiták itt is úgy mint az esperesség bármely más helységében zárt ajtókra találtak.

Midőn 1632-ben Kotay Jakab baloghi lelkész lett az esperes, Fabrici György első-, Danielis Illés pedig másodalesperes: meghagyatott a jegyzőnek, hogy ajánló iratot szerkesztszen az új esperes számára, melylyel aztán két lelkész a murányi várba menesztetett, hogy a megválasztott új főpásztort a grófnő kegyébe ajánlják.

Az 1633 évi alakulásnál már 3 asztalnál tanácskozik és 38 tagot számlál az esperesség, Murányban Piskátor Gábor a magyar és Dutske János a német „várkaplán“, míg Hárskúton Lányi György, Bején pedig Bányi András a lelkész, mely adatok a gömőri ág. hitv. ev. egyház emelkedését mutatják.

1634-ben ismét baj van a pactatával, melyet az esztergomi érsek teljes aranyértékben követelt; ez okból 1634 január havában két lelkész a megyéhez küldetett azt felkérendő, hogy a pozsonyi országgyűlésen említse fel az ügyet, mi úgy látszik, jó eredménnyel meg is történt.

1636 ápril 22-én Holy Jakab betléri lelkész választatott esperesnek.

Andrássy Mátyás és neje *Monoki Anna* ez időtájban szintén nagy pártfogói voltak az esperességnek, fiaik nevelője 1637 ápril 21-én a Csetneken tartott közgyűlésen is megjelent és az esperes engedelmével „Krisztus dicső feltámadásáról“ igen szépen (eleganter et venuste) szónokolt.

Míg Jákóffy úr megérkezett, bezárattak a vár kapui és mi oda rekedtünk. Majd Jákóffy úr hívott meg vacsorára, ki tisztességesen és fényesen (honorifice et laute tractamur) vendégtelt meg bennünket. Vacsora után visszamentünk a hadnagy úrhoz, kinél tisztességes fogadtatás és megvendégelés után megháltunk.

Reggel felkelvén Jákóffy úrhoz siettünk, de ő nagysága még akkor fel nem kelt volt, azért vissza kellett térnünk a hadnagy úrhoz, kinél egy óráig mintegy időzvéen, Rutkai úr elhozta ő nagyságától az (aláírt) okmányokat. Aztán haza indultunk a vár kapusának 6 polturával kedveskedvén. (Prot. Schröter 161—162 l.).

1636 október 3-tól — 1637 március 12-ig általános egyházlátogatás volt Ratkón, Rákoson, Köviben, Bisztrón, Polomkán, Sumjácon, Hosszúréten, Murányban, Rőcén, Vizesréten, Chisnón, Jolsván, Süvetén, Deresken, Baloghon, Ribniken, Baradnán, Kietén, Derencsényben, Budikfalván, Tamásfalvában, Sajó-Gömörön, Rozlozsnán, Taplocán, Csetneken, Restéren, Ochtinán, Szlaboson, Gecelen, Dobsinán, F-Sajón, Oláhpatakán, A-Sajón, Veszverésen, Betléren, Hárskúton, Rozsnyón tehát összesen 37 anyaegyházban és miután az egyházlátogató azt tapasztalta, hogy az egyes lelkészek az esperességi szabályoknak kellő fogamatot nem szereznek: az esperesség 1638 április 20-án Jolsván kimondta, hogy mindegyik köteles ezen szabályokat magának leírni, az eredetivel összehasonlítani és aztán bemutatni.

Az esperesség területén kívül már javában tombolt a vihar. Az 1639 február 21-én Pelsőcön tartott megyei közgyűlésen felolvasták a Ferdinánd király által Bécsben 1638 november 24-én (Lippay György egri érsek és Ferenczy Lőrinc aláírásával is) kiadott rendeletet, mely Mihályi István gömöri kanonoknak jogot ad az összes gömörmegyei egyházakat és lelkészeket „látogatni“ és mely nálunk . . . papiroson maradt, miután a megyei gyűlés is a „szabad vallásgyakorlat sérelme“ nélkül fogadta azt el és esperességünk a Homonnay Mária hathatós — mint látni fogjuk, fegyveres — oltalma alatt egy róm. kath. plébánost vagy kanonkot templomaiba be nem bocsátott volna és miután végre annak, hogy a szóban lévő „egyházlátogatás“ esperességünk területén is megtörtént volna, semmi nyoma (Prot. Sextio Schmalium 55 l. Prot. Schröter 327–355), pedig fel sem tehető, hogy egyházaink ezen idegen befolyást hallgatag eltűrték volna.

Az 1641 évi április hó 23-án Jolsván Lovcsányi Kristóf esperes elnöklete alatt tartott gyűlésen felolvastatott Homonnay Mária levele, melyben mindenkit felhív, hogy „a közbékeért reggel és este áhítatosan fohászkodják a templomban és szigorúan inti a tanítókat és lelkészeket, hogy „kötelmeiket híven teljesítsék és szorgalmasan harangozzanak!“ Az esperesség tiszteletteljes tudomásul vette e levelet és felolvastatta a szabályokat; majd Golcius Joákim rozsnyói lelkész alesperes szigorú intelmet intézett a lelkészekhez és tanítókhöz felhívván őket, hogy a haza veszélyes állapotára való tekintettel . . . imádkozzanak (rationem habendam Patriae nostrae afflictissimae, si quando nunc maxime statum periculosissimum, Prot. Schröter 352–353. l.)

Beje és Otrókocs lakosai 1641-ben a kálvinista hitre akartak áttérni és csak úgy sikerült még őket vissza tartani, hogy Lovcsányi Kristóf jolsvai lelkész, esperes, Holy Jakab betléri lelkész, alesperes, Mariki János rozsnyói magyar-,

Prokop Mátyás veszverési és Marci György oláhpataki lelkészek a grófnőtől kért gyalog és lovas katonák kíséretében 1641 augusztus 4-én a hely színére mentek és különféle engedményekben¹⁾ részesítették a hiveket, a kiket a magát csalárdul Bejébe becsempészett kálvinista prédikátor magához édesgetett (Prot. Rimanovi 771—772. l.). A Garam-völgyi két egyház és filiái szintén a régi, orosz valláshoz szítottak (Prot. Rimanovi 613 - 615 l. 898 - 904 l.). Losi Imre esztergomi érsek pedig rossz szemmel nézte, hogy a lutheránusok az érseki városban Rozsnyón és környékén . . . boldog napjaikat élik. Azonkívül Gömörmegye nagyjai közt is kikelt a jezsuiták által titkon elvetett mag; a gömöri főispánt jaszenói és budetini Szúnyog Gáspárt Lovcsányi Kristóf esperes 1642-ben sokáig hiába kérte: erősíteni meg az esperesség szabályait! „Ezen cikkek a róm. kath. vallással ellenkeznek“ és „csudálkozom hivatalbeli elődeim könnyelműségén!“ volt a válasz, a szabályzat megerősítése elmaradt és Dózsa Tamás meg Bakos Gábor közbenjárásával is csak annyit sikerült kieszközölni, hogy a főispán egy 1642 június hó 17-én a szendrői alsó várban kelt protectionalis levélben (lásd a csetneki esperességi levéltárban lévő eredeti okmányt) pártfogását ígérte. És végre, hogy a baj még nagyobb legyen, Homonnay Mária is gyengélkedett; „már 4 év óta szenved“ (in scholam crucis) jelentette 1642 május 14-én Jolsván az esperes, mire határozatba ment, hogy a két alesperes Holy Jakab ochtinai és Golcz Joákim rozsnyói lelkészek látogassák meg (Prot. Schröter 371 l.). Ugyanakkor az ünnepek jegyzéke ismét szoros miheztartás végett valamennyi lelkésznek kiadatott.²⁾

Ez idétt ismét baj volt a tízessel és cathedracummal, mely okból Mariki János és Prokop Mátyás lelkészek az 1642 október 2-án Jolsván tartott gyűlésből a kassai kamarához küldettek, hogy ott Bakos Gábor egy rokonát (ki generális volt) felkeresve és tanácsát kérve a-baj orvoslását eszközöljék ki. (Prot. Schröter 377 l.).

1642 február 10-től 1643 január 10-ig ismét Rozlosnán, Taplocán, Csetneken, Bisztrón, Ochtinán, Szlaboson, Restéren, Gecelen, F- Sajón, Dobsinán, Oláhpatakán, A- Sajón, Veszverésen, Betléren, Hárskúton, Rozsnyón, Baloghon, Tamásfalván, Budikfalván, Derencsényben, Kietén, Baradnán, Ribniken, Ratkón, Bisztrón, Szirken, Rákoson, Köviben, Deresken, Süvetén, Jolsván, Chisnón, Vizesréten, Hosszúrétén, Rőcén,

¹⁾ Ha már minden áron „ismét“ kálvinisták akarnak lenni kivált az úrvacsorát illetőleg, ám legyenek, de fizessék az ág. hitv. ev. lelkész és ne bocsássák a kálvinista prédikátort magokhoz, hanem ők menjenek hozzá!

²⁾ Ezen jegyzéket sem voltam képes kipuhatolni és így kénytelenek leszünk az ünnepek e korbéli számát az 1699 évi jegyzékből következtetni.

Polomkán és Sumjácon, összesen tehát (mint 1636,7-ben) 37 egyházban általános egyházlátogatás¹⁾ tartatott.

Esperességünk a következő években igen sokat szenvedett Rákóczy György erdélyi hadaitól, így Szén Péter gömör-panyiti lelkészt 1644-ben teljesen kizavarták és mindenéből kifosztották úgy, hogy csak 1650-ben térhetett vissza. Az 1644 április 26-án Jolsván „fegyverzörgés“ közben tartott gyűlésen Lovcsányi Kristóf esperes a magyar haza és az esperesség állapotát felette szomorú szintén ecsetelte és indítványára a pactata és cathedralicum szedését addig míg az iránt: mikor? kinek? és mily pénzben? kell fizetni, Bakos Gábortól értesítés nem jön, beszüntették, az indítvány az általános zavar és az által indokoltatván, hogy a fejedelem az érsek jószágait elpusztította, (propter precesentem Regni perturbationem et Archiepiscopatum bonorum per serenissimum principem transylvanum Georgium Rákoczy, Prot. Schröter 391. l.) következőleg a lelkészek a jövedelmeket nem élvezték és így hért sem fizethettek! Az esperesség ládáját is a pecséttel együtt biztos helyre Murány várába szállították, honnan csak 1645 május 3-án hozták vissza Csetnekre. Az esperesség e „felkeléssel“ épen nem rokonszenvezett, mi könnyen megmagyarázható, mert hiszen a „fegyverzörgés“ zavarta boldog napjait; arra természetesen senki sem gondolt, hogy már a közeli szomszédságban dúló vihar könnyen átcsaphat Gömörmegeye területére is!

Az esperesség még uralkodott és parancsolt és már is jelentkeztek a vész madarai. Az 1644 április 26-án Jolsván tartott gyűlésen megjelent Demeter Mihály dereski bíró néhány kovácsal (cum nonnullis cyclopibus) hogy okát adja: „mikép merészelt egy róm. kath. plébánost (sacrificulum) a faluba bebocsátani?“ Az esperes, gróf Illés-házy Gábor földesúrra hivatkozott, neki esett és szidta őt, de hiába! ezen nem fogott: „résztint tagadta, résztint mentegette bűnét“ mondván: „hiszen nem hittuk, magától jött a páter!“ (Prot. Schröter 392, 393 l.).

Homonnay Mária még 1643 május 28-án örökre behúnyván szemeit többé mi sem állott az ellenreformáció útjában, hogy műhelyeit az eddig megkimélt Gömörben is felállíthassa.

C) A gömöri ág. hitv. ev. esperesség szervezete, igazgatása, hite, meggyőződése.

A gömöri ág. hitv. ev. esperesség e korszakban virágzása tetőpontján állott, a szó legszorosabb értelmében ural-

¹⁾ Azon körülmény, hogy a mostani és elébbi egyházlátogatás között alig 6 évi időközt találunk, megerősít abban a nézetben, hogy egyházaink Mihályi János kanonokot templomaikba be nem bocsátották és hogy a célba vett látogatást teljesen feleslegessé tegyék, magok rendelték el egy új vizsgálatot.

kodott, teljesen független és önálló volt; minden felügyeletet és befolyást, mely fölébe emelkedni törekedett, győzedelmesen utasított vissza, hártott el magától. Hitét egyedül üdvöztőknek és jogosútnak tartván a kálvinista hitvallást most is ép oly veszélyes tévelygésnek tekintette, mint a pápista bálványimádást, mindkettőnek még létezését is jogtalannak vélte és mindkettőt egyaránt útálta, gyűlölte és üldözte. Hogy mire vezetett e meggyőződés, látni fogjuk a következő korszakokban és hogy az általános üldözésnek már ez okból is be kellett következnie, már fentebb kimutattam.

A pápista kor maradványaival még ez időtt is találkozunk és az esperesnek ezekkel kivált az egyházlátogatások alkalmával ezer baja támadt. 1637 február 9-én az egyházlátogatás a dobsinai templom oltárán egy feszület alakú ezüst tárgyat talált, melyet mint a „pápista bálványimádás ereklyéjét“ ostyartató szelencévé kellett átalakíttatni; Veszverésen 1637 február 12-én szent Miklós, keresztelő szent János és még egy „ismeretlen“ szent tiszteletére készült három zászló találtatott; F- Sajón egy érseki bulla (bulla, quaedam cardinalium), Betlénen is több zászló, hasonlóan Csetneken 1642 február 11-én több „pápista okmány,“ majd F- Sajón 1642 február 11-én „Krisztus sírja“ őriztetett a templomban, utóbbira nézve meghagyatott a lelkésznek, hogy „Krisztus sírját, mely inkább az Antikrisztus ismertető jele“ (sepulcrum vulgo Christi: potius vestigium Antichristi dicendum)“ a régihez mereven ragaszkodó nép akarata ellenére is dobassa ki a templomból; — az esperes majd elhűlt, midőn 1644 május 30-án a Homonnay Mária alapította dereski egyház templomában egy búzakaralászokkal felcicomázott feszületet talált és ahhoz még megtudta, hogy e feszületet körülhurcolják a mezőkön és húsvétkor „a halált égetik a temetőben“ (Prot. Rimanovi 581–582 l.) a szintén Homonnay Mária által alapított garami egyházakban a lelkész (*Polomka*, *Helpa*, *Zavadka*, *Pohorela*, *Sumjác*, *Telgárt*, *Vernár*) ismét és ismét 40 ftnyi bírság alá vonatott, mert az ünnepeketa régi naptár szerint — az menico veteri calendario — ülte meg.

Az esperesség azon volt, hogy mindenütt egyformaság legyen az isteni tiszteletnél és oktatásnál úgy mint a papi cselekményeknél, így 1629-ben kimondatott, mely időben titalmas az esketés¹⁾, az általánosan elfogadott agendától eltérést nem engedett meg, így pl. Keló Lénárd gömöri lelkész elhagyván az úrvacsoránál Krisztus szavainak elmondását 1633 április 13-án Csetneken Lenhanosarcos Mihály dobsinai

¹⁾ Ab adventu usque ad octavam Epiphaniae, a septuagesima usque ad octavam Paschae et a tribus diebus ante Ascens. usque ad octavam Pentecostes. (Prot. Schröter 214 l.).

lelkész alesperes fejtegetései alapján következő fenyíték alá vétetett: az első asztaltól a harmadikhoz degradáltatik, 6 fnyi bírság lefizetésére köteleztetik és hivatalától is felfüggesztetik addig, míg meg nem kérleli az esperességet (Prot. Schröter 243 l.).

Hit dolgában nem ismertek kiméletet e korszakban és a legkisebb gyanú súlyos megtorlást vont maga után. Paulini Mihály betléri, előbb süvetei lelkész megfordult 1609-ben Rómában és V. Pál pápától „literas indulgentiales“ is kapott, de visszatervén újtjából az igaz hitre is visszatért, mely mellett aztán 1626-ig maradt, mikor Jászón és Szepes váralyán a pápa levelét bemutatván egyszerre . . . áttért; de tettét rögtön megbánván visszavonta ballépését, mi által ahhoz, hogy előbb (áttéréssel) Andrassy Mátyás földesurat hántotta meg, még a jászói kanonokok haragját is magára vonta. E miatt magát biztonságban nem érezvén, bűnbánólag jelentkezett az esperesnél, ki a tanusított töredelmesség dacára hivatalától rögtön megfosztotta és mind a mellett, hogy Urszyni Illés iglói lelkész és Zabeler Péter lőcsei superintendens is közbenjárt az ő érdekében, az esperesség mégis 1626 ápril 21-én pálcát tört felette és kirekesztette kebeléből (1628-ban azonban a veszverésiek és Andrassy Mátyás kegyét megnyervén, veszverési lelkész lett, Prot. Schröter 164–167, 183–192 l.). Bubenka Boldizsár veszverési lelkész pedig 1622 ápril 20-án Jolsván I. János három fejezetét mondta el könyv nélkül büntetésből „egy ave Mariaért! (Prot. Schröter 132 l.).“

A világi ember az egyház igazgatásából teljesen ki volt zárva, hiszen 1638 február 2-án Jolsván még az is kimondatott, hogy az esperesség minden határozata . . . titok, melyet „átok“ terhe alatt tilos világi emberrel közölni (Prot. Schröter 216 l.). Még Széchy György is csak nehezen bírt magának néminemű befolyást szerezni; midőn 1623 november 3-án Predajnan kelt levelével a kövii egyháznak meghagyta, hogy Lucius János volt breznóbányai káplánt ismerjék és fogadják el lelkészöknél, az esperesség rögtön összefutott és 1623 november 7-én Jolsváról kelt válaszában nem győzte a nevezett káplánt gyanusítani és kérve kérte a grófot, ne erőltené rájuk ezt az embert, kit „az magyar nyelvnek cognitiója nélkül (is) Kövibe nem alkalmasnak“ tartottak (Prot. Peceli 19–21. l.). A veszverési és henckói embereknek pedig 1644 ápril 26-án Jolsván volt mit hallgatniok azért, hogy néh. Procop Mátyás helyébe vakmerően (temerario ausu) vagyis az esperes tudta és beleegyezése nélkül egy szepességi lelkészt bocsátottak a templomba (Prot. Schröter 392 l.)! E tekintetben a világi hatóság sem képezett kivételt, ezt is gyakran kérdőre vonta az esperesség, mely a világért sem engedte volna meg, hogy a „városi tanács“ pl. az egyházza

felügyeljen, az egyház ügyeibe befolyjon. Az esperesi hivatal ez időtt sokkal tekintélyesebb és hatalmasabb volt, sem hogy a „pártfogó“ a szabályok VII. c. 7-ik pontját, és a világi hívek többsége a III. c. 1. pontját érvényesíthette volna!

Említésre méltó, hogy az esperesség — bár tagjai jó részben idegen ajkúak és nemzetségtűiek voltak, mégis a magyar nemzet alkatrészének, fiának érezte magát és az ország siralmas állapotán akkor is feljajdult, mikor neki magának panaszra alig volt oka. Ezen hazaszeretet azon tényben is tündököl, hogy mikor mindent, mi a róm. kath. vallásra emlékeztetett, kigyomláni igyekezett: I. Istvánt és I. László, királyokat, nemzetünk ezen kimagasló alakjait, de végre mégis csak róm. kath. szenteket nagy tiszteletben tartotta, képöket az oltárokon megtúrta.

Az esperesség szervezete különben a régi maradt. Megmászhatatlanul és végérvényesen intézkedett most is.

1. A közgyűlés, mely úgy mint azelőtt György és Mihály napja körül rendszeren és azon kívül szükség esetében tartatott meg és ez időtt a tagok kiképeztetésére is fordított figyelmet. Nemcsak minden ujonnan belépőtől egy szónoklatot követelt, hanem a hit egyes tételeit is megvitatta és nehezebb kérdések megoldását is napirendre tűzte; így pl. 1641 április 23-án Jolsván „a világ és különösen az angyalok és emberek teremtése“ vitatárgyául kitzetvén Lovcsányi Kristóf esperes a vita folyamában azon kérdést vetette fel: „valjon halandónak teremtette-e a az Isten az embert a természet törvényei szerint?“ Ezt olykép vitatták meg, hogy az esperes állításait a novitiusoknak kellett cáfolgatni (Prot. Schröter 353. l.).

2. Az esperességi tanács úgy hatósági mint bírósági tekintetben a rendkívüli közgyűlés tekintélyével és jogaival bírt.

3. Az esperes, a közgyűlésen kívül maga felett Széchy György és Homonnay Mária védszárnyai alatt nem ismert senkit, hivatala és állása teljesen független és önálló volt, a szepességi és zólyomi superintendensek legfeljebb vélemény és tanács iránt kerestettek meg, máskülönben a gömöri esperes felett semmiféle hatalmat nem gyakoroltak, sőt ellenkezőleg gyakran megtörtént, hogy az esperes a superintendens tanácsát és javaslatát is elvetette, azzal ellenkezőleg döntött.

Közli: *Kovács Sándor.*

Lapszemle.

A „*Neue kirchliche Zeitschrift*“ az 1914. évben jubileumi évfolyamát kezdett meg, belépett 25 évfolyamába. A luth. pozitív theologia szakfolyóiratának ezen évfolyama is egy a mult évre visszapillantó cikkel kezdődik, melyet Bezzel H. a bajor ev. egyház főkonzisztoriumának elnöke írt. Utána pedig a tudományos cikkek sorozata következik, melyek a theologia minden ágára kiterjeszkednek.

Az előttünk lévő első öt füzet (január — május) magában foglal ó-szövetségi cikkeket *Wicke* bécsi theol. tanár (Ujabb kutatások Mózesre és korára vonatkozólag) és *Caspari* erlangeni magántanár tollából. Az újszövetségi tudomány körébe csak egy cikk vág, *Kuhn* lelkésztől, mely azonban fontos kérdést, a hegyibeszéd problémáját tárgyalja. Ide számíthatni azután még *Grützmacher* erlangeni tanár dolgozatát az újszövetségi ethika jelenkori megítéléséről. Ebben a szerző ismerteti és visszautasítja a mi korunk különböző támadásait az őskeresztyén ethika ellen. A folyóiratnak sok cikke foglalkozik a reformáció korával. Itt van a *Walter* breslauer tanár cikke az ifju Lutherről és *Böhmer* marburgi tanár cikke Luther egyes régi kéziratairól. Majd meg kell említenünk *Körner* lelkész cikksorozatát *Alber* Erazmusnak a házasságról való tanára vonatkozólag.

Már a mi időnk egyházi életébe vezet be bennünket *Scholz* gothai főlelkész értekezése az ev. lelkészi hivatal feladatairól, a jelenkor gyülekezeteiben, azután *Böttcher* lelkész dolgozata az ifjuember pszichológiájáról. Ez oly tárgy, amely az ifjuság vallásos nevelése, tanítása, lekipásztori gondozása szempontjából is igen fontos és azért minden hitoktató, vallástanár és lelkész érdeklődésére számít. Végül nem szabad megfeledkeznünk *Mahlöng* berlini tanár tanulmányáról, mely az utolsó évtizedek egyháztörténetében oly nagy szerepet játszó fogalmakról, a nép-egyházról, a néplelekről, a nép lelki gondozásáról és a népmissióról szól. Ezen cikkekre itt külön is felhívjuk az érdeklődők figyelmét.

A történeti theologiai cikkekhez kell számítani *Wapler* dolgozatát, mely *Hoffmann* volt erlangeni theol. tanár a megváltásról teszi vizsgálata tárgyává és kimutatja annak eredetét. De azért már a rendszeres theológiával foglalkozónak érdeklődését

is nagy mértékben igénybe veszi. Már szorosabban ide számítjuk *Dunkmann* greifswaldi theol. tanár kritikáját, melyet Stange göttingeni tanár theológiáján „a theologiai ujkantianizmus legújabb phasisa” cím alatt gyakorol. Amily élelemjű és mélyenjáró Stange theologiai gondolatvilága, oly élesszemű kritikusanak látása, mellyel annak gyengéit felfedni igyekeznek.

Ha ez alkalommal nem is tudtunk folyóiratunk egyes cikkeinek részletes tartalmával foglalkozni azt hisszük, hogy a mi rövid áttekintésünkkel is meggyőzhettük az olvasót, hogy ezen jubileumi évfolyam gazdag tartalma is megérdemli a folyóirat járatását és tanulmányozását. Megjelenik havi 5 ívnyi füzetekben negyedévi 2'50 mk (= 3 K) előfizetési áron. Kiadja az „A Deichert'sche Verlagsbuchhandlung. Leipzig.

Ugyancsak ezen kiadóhivatal kiadásában megjelenik egy kritikai szemle, mely az előző év tudományos theol. irodalmáról áttekintést és tájékoztatást nyújt, „*Die Theologie der Gegenwart.*” Az 1914. évben legelőször jelenik kéthavonként egy-egy, összesen tehát 6 füzetben évi 3'50 mk (= 4'20 K) előfizetési áron. A „*Neue kirchliche Zeitschrift*” olvasói valamivel kisebb kedvezményes áron kapják.

Eddig megjelent az első 3 füzet. Az *első*-ben *Grützmacher* erlangeni tanár a rendszeres theologia irodalmát. Különösen ki kell emelni ezen füzetből Troeltsch ethikai állásfoglalásának összeállítását és jellemzését, melyet összegyűjtött iratai alapján szerzőnk ad. Hogy ezenkívül a rendszeres theologia egyébb és a határos filozofia jelesebb művei is figyelemben részesülnek és *Grützmacher* az utolsó év idevágó theol. irodalmáról jól tájékozott, magától értetődik.

A *második* füzetben *Uckeley* königsbergi tanár ismerteti a gyakorlati theologia irodalmát. Mily szép számmal jelentek meg csak az utolsó évben pl. pozit. theol. tanároktól prédikációs kötetek. Szerzőnk ismerteti Schlotter, Ihmels, Stange, Dunkmann, Orelli műveit s természetesen másokét is. Mindenütt előzékenység, más gondolataiba való beleélés s így igazságosságra való törekvés jellemzi e füzet ismertetéseit.

A *harmadik* füzetben *Sellin* kieli tanár ismerteti az ó-testamentomi irodalmat.

A még hátralévő 3 füzet közül kettő tárgyalni fogja az egyháztörténeti irodalmat, egy pedig az újszövetségi tudományok irodalmát.

Legyen szabad végül ezen szemle végén egy német róm. kath. szépirodalmi folyóiratra is felhívnom a figyelmet, t. i. a „*Hochland*” mostani évfolyamára.¹⁾

¹⁾ *Hochland* Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kultur, herausgegeben von Karl Muth. München Jos. Kösel'sche Buchhandl. Ara évi 12 füzet 16 mk (19'20 K). Egyes füzet ára 1'50 mk.

Az évfolyam megindult az 1913. év október havában, úgy-hogy most a májusi számmal 8 füzet van előttünk. Ez a folyó-irat a német művelt r. kath. körök igényeit akarja kielégíteni. Időnként a többé-kevésbé modernista gondolkodásuak is jutottak benne szóhoz. Így pl. Fogazzaro „Il santo“-jának német fordítása itt kezdett megjelenni. De azért még sem modernista, hanem kifogástalan r. kath. folyóirat akar lenni, mely csak a modern műveltség számára is feltárt r. katolikusok szellemi kalauza lehet. És hogy ezen törekvése megvalósításában magas színvonalat ér el, arra nézve garancia egyebek közt a kiadónak, Muth Károly-nak művész körökben megbecsült egyénisége, akit Lajos bajor király a professzor cím adományozásával kitüntetett. Egyébként nem ritkán hasonló, ideális gondolkodásu nem kath. írók mint pl. Lienhardt is felkeresik néha a „Hochland“ hasábjait.

Az eddig megjelent füzetek tartalmából csak néhány cikk címét ragadom ki. *Spahn M.* strassburgi egyet. tanár úr a demokrácia lényegéről, azután a produkció és a fogyasztás állami védelméről mint socialpolitikai feladatról, *Pohl H.* egyet. tanár ismerteti az idegenlegio kérdését, majd azután a panamacsatorna építésének történetét, Rompolla halála alkalmából *Cramer-Clett* festi a pápai államtitkár jellemképét, *Brauweiler* leírja a centrum háborúság lényegét és jelentőségét, Brauer pedig a német keresztényen szakszervezetek kérdéséhez szól hozzá — csupa kérdések és problémák, melyeket a napi események felvetnek az állami életben. *Laros* új források alapján festi a nagy angol kardinális, a konvertita Newmann jellemképét, *Ettlínger* Hertlingnek a bajor miniszterelnöknek mint tudósnak, jelentőségét vázolja. Az összes füzeteken végig húzódik egy regény *Herwig*től; „A csatatér“, mely a német-lengyel kérdés körül forog. *Schmitz* egyet. magántanár igen érdekes zene-æsthetikai cikkeket írt a legtöbb füzetbe, pl. Bach Máté passiójának megértetéséhez, Wágner Krisztusdrámájáról, Giuseppe Verdiről stb. Vannak aztán cikkek az ismeretes pædagogus Fœrstertől, jegyzetek mindenféle tudományos, művészeti stb. napikérdésekről. Minden füzet egy-két színes és több egyszínű képmellékletet hoz, melyet kisebb ismertetések méltatnak. Szóval nagystílu r. k. kulturális folyóirattal van dolgunk a „Hochland“-ban, melyből a mai német r. kath. szellemaristokráciát megismerhetjük. Ezen célra az ez iránt érdeklődőknek a folyóiratot csak ajánlhatjuk.

Könyvismertetés.

1. *Kleine Texte* für theolog. u. philolog. Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann. Bonn A. Marcus und E. Webers Verlag.

2. *Bibliothek der Kirchenväter*. Eine Auswahl patriotischer Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weymann. Kemten u. München Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.

A történeti és így az egyháztörténeti tanulmánynak is állandó forrástanulmánnyal kellene kapcsolatosnak lenni. Csak-hogy a források tanulmányozását eddig megnehezítette, hogy nehezen lehetett csak hozzájuk férkőzni. Mostanában ez a munka nagyon meg van könnyítve s különösen a fent idézett két vállalat járult hozzá nagyban, hogy a diák is könnyen hozzájuthat az egyháztörténeti kútfőkhöz.

Az első gyűjtemény eredetileg csak theologiai tanulmány szempontjából fontos apróbb szövegeket bocsátott közre csekély pénzért. De később történeti klasszikus philologiai s német irodalomtörténeti irányban kiszélesedett. Eddig már több mint 100 száma jelent meg, melyek közül röviden csak a következőre akarunk rámutatni. *Klostermann E.* strassburgi tanár „Apocrypha“ cím alatt kiadott több füzetben különböző régi keresztyén iratot, úgy 1. a Péter evang. Péter apokalypsis és kerygma Petri töredékeit (16 l. ára 36 fillér), 2. a héber evang. az ebionita evang. az egypt. evang., a Tamás evang., a Mátéra vonatkozó hagyomány, Fülöp ev-a, Eva ev-a, s az Oxyrhynchuslogia töredékeit (21 l. ára 48 fillér), 3. *Agrapha*, Josephus szláv darabjait s újabb Oxyrhynchustöredékeket (26 l. 60 fillér), 4. *Harnack A.* kiadja Pál apostol apokrif levelét a laodiceaiakhoz és a korintusiakhoz (23 l. 72 fillér). Megint más füzetekben *Clemen K.* bonni tanár nyújtja az u. n. „Assumptio Mosis“ c. iratot (16 l. 36 fillér), *Lietzmann* jenai tanár a Muratori töredéket s az evangéliomokhoz való monarchianista prologusokat (16 l. 36 fillér). *Lietzmann* egy-egy füzetben kiadja a híres Didachét (16 l. 36 fillér), és a martyrologiákat (18 l. 48 fillér). A nemrég ismeretessé lett Salamonféle ódákat *Ungnad és Stärk* adják ki (40 l. 96 fillér); *Lietzmann* kiadott görög papyrusokat (32 l. 95 fillér), *Stärk* jenai tanár meg kiadta az Elephantineben talált aram papyrusokat

(38 l. 1:56 K), azután régi meg újabb aram papyrusokat német fordításban (73 l. 2:40 K), régi zsidó liturgikus imádságokat (32 l. 1:20 K) és a „Barakoth“ nevű mišnatraktatust (18 l. 72 fillér.)

Említésre méltók még a *liturgiai szövegek*, melyeket *Lietzmann* s mások kiadtak, az assyr-babyloni szövegek német fordítása *Bezoldtól*, régi latin egyházi költészet *Lietzmanntól*, szemelvények *Aquinói Tamás* műveiből *Krebstől*, régi prédikációk pl. *Augustinustól*, *Origenestől* stb.

Még igen sok füzetet említhetnénk még a német irodalom-történethez, a klasszikus philológiához stb. De kiemeljük csak *Götze* régi német nyelvi szótárát (136 l. 4:48 K), melyet *Luther* német iratainak olvasásánál is igen jól lehet használni.

Látni való az itt felsorolt füzetekből, hogy kis terjedelmű, olcsó szövegkiadásokkal van dolgunk, melyeket bárki megszerezhet. A főiskolai studiumban, a semináriumi gyakorlatokban igen jó hasznukat lehet venni, miért is ezen célból az illetékes köröknek a legjobban ajánljuk.

A források tanulmányozásának nagy akadályja azonban ma már az, hogy az eredeti (görög, latin, héber stb.) nyelveket már általában nem értjük meg oly könnyen és jól, mint az előbbi nemzedékek. Azért már a fent ismertetett szövegkiadások közt is találkoztunk fordításokkal. Ezen szükséglet azonban teljesebb kielégítést követel. És ennek meg akar felelni a fent második helyen említett gyűjtemény, az egyházi atyák legfontosabb műveinek német fordítása. Az egész gyűjtemény 60 kötetre van tervezve, egy-egy kötet átlag 500 lap terjedelemben. Ha az egész könyvtárra előfizetünk, a 60 kötet ára 160 mk (192 K), vászonban kötve 210 mk (232 K) vagy félpergamentbe 240 mk (288 K). Egyes kötetek is kaphatók valamivel drágább árban. A gyűjtemény kiadója *Bardenhewer* müncheni theol. tanár, a r. kath. theologia első rangú tekintélye a régi keresztyén irodalom terén. A könyvtár jelességéről már az ő neve is kezkesedik.

Eddig megjelent 15 kötet. Az ezekben lefordított irodalmi művek közt ott találjuk már eddig is *Irenäus* (3., 4. köt.) *Augustinus* (1., 8., 11. köt.) *Tertullianus* (7. köt.) *Eusebius* (9. köt.) *Dionysius Areopagita*, *Gregorius Thanmaturgus* s *Olympusi Methodius* (2. köt.), *Palladius* s *Gerontius* (5. köt.) *Egyptomi Makarius* (10. köt.), *syr költők* (6. köt.) stb. műveit. Előttünk van most a *12. — 15. kötet*. Ezek közül a *12. kötet* *Aristides* apologiáját, *Justinus* vértanu két védőiratát, a *Diognet-féle* levelet, *Tatianus* és *Athenagoras* iratait tartalmazza (355 l. Ára: 280 mk = 336 K. kötve 360 és 410 mk). A *13. kötet* tartalma: *Athanasius* válogatott iratainak I. kötete, azaz beszédjei az airánusok ellen, levele *Serapionhoz* és levele *Epiktethez* (560 l. Ára: 350 mk = 420 K, kötve 430 és 480 mk). A *14. kötet* megint több író műveinek gyűjteménye. Találhatók benne a legrégebb martyrologiák, antiochiai *Theophilus*, *Hermins* bölcsész *Minucius Felix* és *Firmibus*

Maternus egyes iratai (370 l. Ára: 280 mk = 336 K, kötve 350 és 410 mk). Végül a 15. kötet Hieronymus válogatott műveinek I. kötetét nyújtja, még pedig a szerzetesi életrajzokat s nekrológiákat, homilitikai és dogmatikai műveket. (573 l. Ára: 270 mk = 324 K, kötve 350 és 4 - mk).

Amint az egyes kötetek egyenkénti árából is láthatni, igen olcsó könyvek az egyházatyák könyvtárának egyes kötetei. S ezért mégsem vásári munka az egész, hanem a legkomolyabb tudományos munka eredménye, mellyel a róm. kath. megint elfoglalja kiváló helyét a patristika terén. S nekünk protestánsoknak semmi okunk, hogy ezen munka gyümölcsét is ne élvezzük. Ellenkezőleg a könyvtár egészére való előfizetés (különösen intézetek, könyvtárak részéről) vagy egyes kötetei megrendelése s tanulmányozása útján áldásait javunkra kell fordítanunk.

r. y.

D. R. H. Grützmacher (Prof. an der Universität Erlangen): Monistische und christliche Ethik im Kampf. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig (VI. és 68 l. Ára: 160 mk = 192K).

Időnkben az egyházi hit egyik leginkább számbaveendő ellenfele a monizmus. A monizmus az erkölcsstan terén is felvette a harcot a keresztyénség ellen, védekeznie kell. Ily védekező apologetikus munkában igen jó szolgálatot tehet mindenkinek a fentnevezett munka.

A monizmus a keresztyén hit ellen úgy harcol, hogy a keresztyén erkölcsstan hiányait, hibáit, elfedi és ennek helyére saját erkölcsstanát teszi. Szerzőnk ezen monisztikus támadások ellen úgy száll síkra, hogy kimutatja, hogy a dolog érdemére nézve a monizmusnak nincs is elveiből folyó új etikája; az ellenkezőleg sok tekintetben megegyezik a keresztyén erkölcsstannal. De a monizmus nem is fér meg az igazi erkölcsiséggel, mert sem az erkölcsi szabályt, sem a szabadságot, sem az erkölcsi arravalóságot, sem a jó és a rossz ellentétét nem ismeri. Végül pedig egy 3. részben a szerző visszautasítja a monizmus részéről a keresztyén erkölcsstan ellen felhozott ellenvetéseket.

A szerző könyve előszavában ugyan attól fél, hogy sok az idézet a monisták műveiből. Az olvasó valószínűleg hálás lesz neki, hogy a sok monista etikus műveibe oly tanulságos betekintést nyújt és azokat úgy megcáfolja. Mi is a művet melegen ajánljuk szorgalmas tanulmányozásra.

r. y.

Dél előtt

Dél után

A vonatok indulása Budapest nyugati p.-u.-ról. Érvényes 1914 május hó 1-től.

vonat- szám	óra perc	vonat néve	h o v á	vonat- szám	óra perc	vonat néve	h o v á
154	5 ⁰⁰	Szv.	Vác	164	12 ⁰⁵	Szv.	Rákospalota-Újpest
152	5 ¹⁵	>	Rákospalota-Újpest	714	12 ¹⁵	>	Szeged
122	5 ²⁵	>	Érsekújvár, Ipolyság	1404	12 ²⁰	Gyv.	Zsolna, Berlin
718	5 ³⁰	>	Szeged, Szolnok	138	12 ²⁵	Szv.	Nagymaros
4102	6 ⁰⁰	>	Esztergom	4106	12 ³⁰	>	Esztergom
6502	6 ³⁰	>	Lajosmizse, Kecskemét	166	1 ⁰⁰	>	Rákospalota-Újpest
156	6 ³⁵	>	Rákospalota-Újpest	4128 ^{a)}	1 ⁰⁵	Tvsz.	Pilicsaba
102	6 ⁵⁰	k. o. expv.	Wien, Paris, Ostende	730	1 ²⁰	Szv.	Monor
510	7 ⁰⁰	Gyv.	Segesvár, Stanistau	106	1 ³⁰	Gyv.	Wien
1402	7 ⁰⁵	>	Zsolna, Berlin	168	1 ³⁵	Szv.	Göd
156a	7 ³⁵	Szv.	Rákospalota-Újpest	4108	1 ⁵⁰	>	Esztergom
104	7 ⁵⁵	Gyv.	Nagyszombat, Wien	108	2 ⁰⁰	Gyv.	Wien, Paris
158	8 ⁰⁰	Szv.	Dunakeszt-Alag	126	2 ¹⁰	Szv.	Párkány-Nána
708	8 ²⁵	Gyv.	Orsova, Báziás	120	2 ¹⁵	>	Galánta, Ipolyság
712	8 ³⁰	Szv.	Báziás Karánsebes	170	2 ²⁰	>	Rákospalota-Újpest
134	8 ⁴⁵	>	Nagymaros, Ipolyság	506	2 ²⁵	Gyv.	Szatmár-Németi, Brassó
4104	9 ⁰⁵	>	Esztergom	4110	2 ³⁰	Szv.	Esztergom
114	9 ¹⁵	>	Wien, Berlin	704	2 ¹⁰	Gyv.	Bukarest, Báziás
160	9 ⁴⁵	>	Rákospalota-Újpest	6710	2 ⁴⁵	Szv.	Czepléd, Szolnok
162	11 ⁰⁰	>	Rákospalota-Újpest	6506	2 ⁵⁰	>	Lajosmizse, Kecskemét
6504	11 ¹⁰	>	Lajosmizse, Kecskemét	172	3 ¹⁰	>	Rákospalota-Újpest
136 ^{b)}	11 ³⁵	>	Nagymaros, Ipolyság	140	3 ⁵⁵	>	Szob
116	12 ⁰⁰	>	Wien	174	4 ¹⁰	>	Rákospalota-Újpest
				716	4 ²⁰	>	Szeged
				110	5 ¹⁵	Gyv.	Wien
				142	5 ²⁰	Szv.	Szob
				176	5 ⁵⁰	>	Rákospalota-Újpest
				128	6 ⁰⁰	>	Párkány Nána
				722	6 ¹⁰	>	Üllő
				724	6 ²⁰	>	Monor
				144	6 ²⁵	>	Nagymaros, Ipolyság
				4114	6 ⁴⁰	>	Esztergom
				726	6 ⁴⁵	>	Czepléd, Szolnok
				1406	6 ⁵⁰	Gyv.	Pozsony, Zsolna, Berlin
				130	6 ⁵⁵	Szv.	Párkány-Nána, Ipolyság
				726a ^{c)}	7 ⁰⁰	>	Czepléd
				178	7 ¹⁰	>	Rákospalota-Újpest
				180 ^{d)}	7 ²⁰	>	Vác
				728	7 ³⁵	>	Czepléd
				6508	7 ⁴⁰	>	Lajosmizse
				710	8 ⁰⁵	>	Bukarest, Báziás
				132	8 ¹⁰	>	Nagymaros
				182	8 ²⁰	>	Dunakeszt-Alag
				1408	8 ⁴⁰	>	Zsolna, Berlin
				118	9 ³⁰	>	Wien, Paris
				502	9 ³⁵	Gyv.	Bukarest, Stanislau
				184	10 ⁰⁰	Szv.	Vác
				706	10 ¹⁵	Gyv.	Szeged, Báziás, Bukarest
				504	10 ⁵⁰	>	Maros-Vásárhely
				720	10 ⁵⁵	Szv.	Bukarest, Báziás
				4116	11 ¹⁰	>	Esztergom
				902 ^{e)}	11 ³⁰	k. o. expv.	Belgrád, Konstantinápoly
				702 ^{f)}	11 ⁴⁵	k. o. expv.	Bukarest, Konstantinápoly
				146	12 ⁰⁰	Szv.	Nagymaros

A vonatok indulása Buda-Császárfürdőről.

4002	5 ⁵⁵	Szv.	Esztergom	4006	12 ¹⁵	Szv.	Esztergom
4004	8 ⁵⁴	>	Esztergom	4028 ^{g)}	12 ⁵⁷	>	Pilicsaba
				4010	2 ¹⁸	>	Esztergom
				4012	6 ²⁰	>	Dorog
				4016	11 ⁰³	>	Esztergom

Délelőtt

Délután

A vonatok **érkezése** Budapest nyugati p.-u.-ra.
Érvényes 1914 május hó 1-től.

vonat- szám	óra perc	vonat néme	honnan	vonat- szám	óra perc	vonat néme	honnan
185	12 ¹⁵	Szv.	Vác	165	12 ⁵⁰	Szv.	Rákospalota-Újpest
149	3 ²¹	>	Rákospalota-Újpest	137	1 ²⁰	>	Nagymaros, Ipolyság
151	5 ⁰⁵	>	Dunakeszt-Alag	703	1 ²⁵	Gyv.	Bukarest, Báziás
721	5 ¹⁵	>	Orsova, Báziás	167	1 ⁴⁵	Szv.	Rákospalota-Újpest
6701	5 ⁴⁰	>	Szolnok, Czegléd	505	1 ⁵⁰	Gyv.	Kolozsvár
4103	5 ⁴⁵	>	Esztergom				(Szatmár-Németi
723	5 ⁵⁰	>	Üllő, Ócsa	103	2 ⁰⁰	>	Paris, Wien
133	5 ⁵⁵	>	Nagymaros	4111	2 ⁰⁸	Szv.	Esztergom
725	6 ⁰⁰	>	Monor	171	3 ⁰⁰	>	Rákospalota-Újpest
901 ¹⁾	6 ¹⁰	k. o.	(Konstantinápoly,	169	3 ²⁵	>	Göd
		expv.	Belgrád	6503	3 ⁴⁰	>	Kecskemét, Lajosmizse
701 ²⁾	6 ¹⁰	k. o.	(Konstantinápoly,	173	3 ⁵⁰	>	Rákospalota-Újpest
		expv.	Bukarest	713	4 ⁰⁵	>	Temesvár-Józsefváros
153	6 ¹⁵	Szv.	Rákospalota-Újpest	139	4 ¹⁰	>	Nagymaros
6507	6 ²⁰	>	Lajosmizse	175	5 ¹⁵	>	Rákospalota-Újpest
503	6 ²⁵	Gyv.	Maros-Vásárhely	4113	5 ⁴⁵	>	Esztergom
135	6 ⁵	Szv.	Nagymarns	121	5 ⁴⁵	>	Ersekújvár
1407	6 ¹⁰	>	Berlin, Zsolna	115	6 ¹⁰	>	Wien, Berlin
113	7 ¹⁰	>	Paris, Wien	1403	6 ²⁰	Gyv.	Berlin, Zsolna
727	7 ¹⁵	>	Szolnok, Czegléd	707	6 ²⁰	>	Orsova, Báziás
155	7 ²⁰	>	Rákospalota-Újpest	177	6 ³⁵	Szv.	Rákospalota-Újpest
4105	7 ²⁵	>	Esztergom	105	6 ⁴⁰	Gyv.	Wien
709	7 ³⁰	>	Bukarest, Báziás	731	7 ²⁵	Szv.	Monor
501	7 ³⁵	Gyv.	Bukarest,	711	7 ⁵⁰	>	Báziás, Temesvár
			Máramarossziget	179	8 ⁰⁰	>	Rákospalota-Újpest
157	7 ⁴⁰	Szv.	Vác-Ipolyság	107	8 ²⁰	Gyv.	Wien
125	7 ⁴⁵	>	Párkány-Nána	4117 ³⁾	8 ¹⁵	Szv.	Piliscsaba
6501	7 ⁵⁰	>	Kecskemét, Lajosmizse	141 ⁴⁾	8 ²⁵	>	Nagymaros
127	7 ⁵⁵	>	Párkány-Nána	143	8 ⁴⁰	>	Nagymaros
155 ^a	8 ¹⁵	>	Rákospalota-Újpest	131	8 ²⁵	>	Párkány-Nána
4107	8 ²⁵	>	Esztergom	109	9 ²⁵	Gyv.	Wien
719	8 ⁴⁰	>	Kiskunfélegyháza	729 ³⁾	9 ²⁰	Szv.	Monor
120	8 ⁴⁵	>	Nagymaros	4119 ⁴⁾	9 ²⁵	>	Piliscsaba
159	9 ¹⁰	>	Dunakeszt-Alag	6505	9 ³⁰	>	Kecskemét, Lajosmizse
705	9 ¹⁵	Gyv.	Szeged	181	9 ⁵⁵	>	Dunakeszt-Alag
1401	9 ⁴⁰	>	Berlin, Zsolna, Pozsony	509	9 ⁴⁰	Gyv.	Segesvár, Stanislau
4109	9 ⁵⁵	Szv.	Esztergom	1405	9 ¹⁵	>	Berlin, Zsolna
161	10 ³⁰	>	Rákospalota-Újpest	4115	10 ⁰⁰	Szv.	Esztergom
715	10 ⁴⁵	>	Szeged	183 ⁵⁾	10 ¹⁵	>	Ipolyság, Vác
119	11 ²⁵	>	Galánta, Ipolyság	145	10 ²⁵	>	Nagymaros
163	12 ⁰⁰	>	Rákospalota-Újpest	6513	10 ³⁰	>	Ócsa
				101	11 ⁰⁵	k. o.	(London, Ostende,
				717	11 ¹⁰	expv.	Paris, Wien
				117	11 ²⁵	Szv.	Temesvár, Báziás
				123 ⁵⁾	11 ⁵⁰	>	Wien
						>	Párkány-Nána

¹⁾ Érkezik minden kedden, szerdán, pénteken és vasárnapon.

²⁾ Érkezik minden hétfőn, csütörtökön és szombaton.

³⁾ Vasár- és ünnepnapokon közlekedik.

⁴⁾ Vasár- és ünnepnapokon május 15-től közlekedik.

⁵⁾ Vasár- és ünnepnapokon május 15-től bezárólag szeptember 15-ig közlekedik.

A vonatok **érkezése** Buda-Császárfürdőbe.

4001	5 ³⁰	Szv.	Dorog	4011	2 ¹⁰	Szv.	Esztergom
4005	7 ³³	>	Esztergom	4013	5 ⁴⁶	>	Esztergom
4007	8 ⁴⁰	>	Esztergom	4017 ³⁾	8 ²¹	>	Piliscsaba
4009	10 ⁰⁴	>	Esztergom	4019 ⁴⁾	9 ³¹	>	Piliscsaba
				4015	10 ⁰⁷	>	Esztergom