

THEOLOGIAI SZEMLÉ

FŐMUNKATÁRS:
RÉVÉSZ IMRE.

SZERKESZTI:
CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS
DEÁK JÁNOS.

E PÓTFÜZET EGYETLEN TARTALMA :

DR. FEIGL JÓZSEF

református lelképásztor tanulmánya :

KULTURA ÉS KERESZTYÉN VILÁGNÉZET.

TARTALOM:

I.	
1. A kultura fogalma. — — — — —	3. lap.
2. Társadalmi materializmus. — — — — —	3. "
3. Az idealizmus, mint a keresztyénség lényege. — — — — —	4. "
II.	
4. A világnézet kérdése. — — — — —	5. "
5. Mit értünk keresztyén világnézet alatt? — — — — —	6. "
6. Az ontológia és axiológia összefüggése. — — — — —	7. "
7. A szabadság problémája — — — — —	11. "
III.	
8. Az értékelés lélektani lefolyása : hedonizmus és utilizmus. — — — — —	13. "
9. Az önérték problémája : psychologizmus és miszticizmus. — — — — —	14. "
10. A fejlődő Én miként lehet az érték állandó és abszolút mértéke? — — — — —	16. "
IV.	
11. A keresztyénség ontológiai értelmezésének korszerűtlensége. — — — — —	18. "
12. Vallás és keresztyénség. — — — — —	19. "
13. A dialektikai theológia és az egzisztenciális filozófia alapellentmondása. — — — — —	20. "
14. Makkai vallásmélete és filozófiai kritikája. — — — — —	22. "
15. A vallás autonómiája és kulturtermészete Windelband és Rickert szerint. — — — — —	25. "
V.	
16. A protestáns unió elvi alapja. — — — — —	25. "

E FÜZET ÁRA EGY PENGŐ ÖTVEN FILLÉR

ELŐFIZETÉSI DIJ EGY ÉVRE 9 PENGŐ.

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK KÉTHAVONKÉNT.

A LAP SZELLEMI ÉS ANYAGI ÜGYEIBEN CSIKESZ S. EGYETEMI PROFESSZORHOZ KELL FORDULNI
DEBRECEN, KOLLÉGIUM

MEGJELENIK AZ ORSZAGOS REFORMÁTUS LELEKESZEGYESÜLET
PÁRTFOGÁSÁV



THEOLOGIAI TANULMANYOK.

ERTEKEZÉSEK A THEOLOGIAI TUDOMÁNYOK MINDEN AGÁBÓL.

Szerkeszti: Csikesz Sándor, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

Eddig az alábbi művek jelentek meg félkemény borítékban, nagy lexikon-oktáv lapokkal, tartalommutatóval, tartós fűzésben

1. szám. *Bányay Lajos* „Hiszek egy, közönséges, keresztény anyaszentegyházat”. Dogmatikai tanulmány. 71 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
2. szám. *Enyedy Andor* Magyar református katekézisdoktrína. Vallásnevelés tanulója. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
3. szám. *Dr. Révész Imre*: „Krisztus és Antikrisztus”. Ozorai Imre és műve. Tanulmány a magyar protestáns teológiai gondolkodás kezdeteiből. 33 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
4. szám. *Gaudy László*: A bibliai történetek tanításának vallásnevelési módszertana. 63 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
5. szám. A „*Mortalium animos*” című pápai encyklika ügye. *Csikesz Sándor*: Előszó. *Marion János*: Történeti előzmények és háttér. A „*Mortalium animos*” szövege és magyar fordítása (*Rábold Gusztáv* ford.; revideálta Cs. S.). *Vasady Béla*: Az encyklika tartalma, lényege és feleletünk. *Baltazár Dezső* nyilatkozata a „*Mortalium animos*” ügyéről. *Az Orsz. Ref. Lelkész-Egyesület* határozata. 24 lex. oktáv lap, petit szedéssel. Ára 1'50 P.
6. szám. *Ferenczy Károly*: Az evangelizáció problémája elvi és gyakorlati vonatkozásaiban. Belmissziói tanulmány. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
7. szám. *Dr. Vasady Béla*: *Girgensohn Károly* élete és munkássága. 94 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
8. szám. *Dr. Tarczay Erzsébet*: A reformáció Horvát-Szlavonországban. 93 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
9. szám. *Lic. Dr. Karner Károly*: Jézus halálának napja. 38 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
10. szám. *Soós Béla*: *Melius Péter* szentháromságtana. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
11. szám. *Klein Gáspár*: Az állami protestáns egyetem eszméje a Habsburgok alatt a 18. és 19. században. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
12. szám. *Dr. Nagy Géza*: *Barth* teológiájának előzményei, kritikája és jelentősége. 36 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
13. szám. *Gáncs Aladár*: Mit tanulhatunk *Barth Károlytól*? 18 lex. oktáv lap. Ára 1'30 P.
14. szám. *Lic. theol. Dr. Karner Károly*: A felekezeti Magyarországon a statisztika megvilágításában. 127 lex. oktáv lap. Számos szöveg-közötti statisztikai táblázattal és 40 drb táblázat-melléklettel. Ára 4'20 P.
15. szám. *Incze Gábor*: magyar református imádság a XVI. és XVII. században. Két facsimile-vel és személymutatóval, valamint angol nyelvű tartalmi összefoglalással. 200 lex. oktáv lap. Ára 6'— P.
16. szám. *Csikesz Sándor*: „Az „Uj-Sálem”-Mozgalom. Adalék az újabkori vallásos mozgalmak hazai történetéhez. II. A szektákról. 49 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
17. szám. *Racz Béla*: Két évszázad a magyar református ígéhirdetés történetéből (1711—1914). I. kötet. 152 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
18. szám. *Racz Béla*: Két évszázad a magyar református ígéhirdetés történetéből. (1711—1914). II. kötet. (Sajtó alatt.)
19. szám. *Módis László*: *Zakariás* próféta és könyve. 76 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
20. szám. *Dr. Tavaszy Sándor*: A dialektikai teológia a főiskolai teológiai oktatásban és nevelésben. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
21. szám. *vitéz Bogár János*: Az egyházi élet kialakulása és hatása az ígéhirdetésre. Liturgikai tanulmány. 164 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
22. szám. *Dr. Soos Béla*: *Zwingli* és *Luther* találkozása Marburgban. Részlet egy készülő *Zwingli-életrajzból*. 38. lex. oktáv lap. Ára 1'—P.
23. szám. *Furcas Pál*: A buddhizmus etikája a „Negyedik Nemes Igazság” alapján. 90 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
24. szám. *Dr. Vasady Béla*: A paradoxon a teológiai gondolkodásban. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
25. szám. *Szabó Zoltán*: az ifjúkor lélektana és az ifjúság lelki gond zása. 104 lex. oktáv lap. Ára 4 P.
26. szám. *Dr. Nagy Sándor*: A vallásos nevelés és oktatás a debreceni Kollégiumban a reformáció korától a XIX. század közepéig. 104 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
27. szám. *Dr. Nagy Géza*: A kapitalizmus jövője és a kálvinizmus. 16 lex. oktáv lap. Ára 1'— P.
28. szám. *Járosi Andor*: A német evangélikus liturgikai reformmozgalmak. 54. lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
29. szám. *Feigl József*: Gondolatok a praedestinationról és szabadakaratról. Filozófiai tanulmány. 22. lex. oktáv lap. Ára 1'40 P.
30. szám. *Benedek Sándor*: *Tóth Ferenc* gyakorlati teológiája. Tanulmány a gyakorlati teológia köréből. 257 lex. oktáv lap. Ára 6 P.
31. szám. *Dr. Módis László*: Rövid bibliai héber nyelvtan. 66 lex. oktáv lap és tíz táblázat paradigmá. Ára 6.— P.
32. szám. *Dr. Révész Imre*: I. *Kálvin* legelső magyar támadója *Draskovich György* és *Confutatioja*. — II. *Bucer Márton* és a magyar reformáció. — 30 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
33. szám. *D. Dr. Pröhle Károly*: A teológia feladata a jelenkorban. — *Dr. Kiss Jenő*: Péter apostol három arcképe az Újszövetségben. — 17 lex. oktáv lap. Ára : 1.20 P

THEOLOGIAI SZEMLE

1938. (XIV. ÉVF.) ÉVI ELSŐ PÓTFÜZETE.

KULTURA ÉS KERESZTYÉN VILÁGNÉZET

IRTA:
DR FEIGL JÓZSEF

DEBRECEN, 1938.

Kultura és keresztyén világnézet.

I.

A materialista világbölcsélet dogmáin felépült „kultura” eresztékei recsegnek-ropognak. A művészetekből pornográfyszerű tér- és időbeli tákolmányok lettek, a materialista világfelfogáson alapuló mai szociális életformánk pedig a mammon, az aranyborjú, a hédoné és egyéb materiális javak legfőbb kultuszát írja elő. A materializmus kérlelhetetlen szigorral megköveteli, hogy bálványai előtt minden térd meghajoljon, isteneit pedig minden halandó lény teljes szívvel és lélekkel imádjja. Már most, amikor a materializmus az embert és vele együtt az egész valóságot protonizálta, egyidejűleg az ideális és keresztyén értelemben vett kulturát is lerombolta. Egyoldalú eljárásával sikerült ugyanis a valóságból elsikkasztania azon páratlan mozzanatot, amely a keresztyén kultura alapját képezi: az *értéket*. A kulturáról ugyanis mindenekelőtt tudni kell, hogy lényege szerint nem materiális, mégcsak nem is ontológiai realitás, hanem értékmozzanat. Mivel pedig a Kant kritikai bölcséletéből kifejlődött modern értékelmélet felfedezése szerint az érték nem valamiféle metafizikai entitás (szubstancia), hanem csak úgy van, ahogyan a tapasztalatban megvalósul, ennélfogva a kultura is — mert értékjelzőt jelent — csak úgy lehetséges, ahogyan a tapasztalatban megvalósul. Már most azon ontológiai realitás, amelyet a kultura jelzőjével kell megtisztelnünk, az embernek, vagy helyesebben: a szellemnek saját alkotása. A puszta alkotás, azaz a nyers szellemi tevékenység, tehát még nem kultura, ahogy a materializmus gondolja, hanem ezen alkotás csak akkor lesz méltó a kultura elnevezésre, ha előbb a szellem értéket visz be ezen legsajátabb művébe. A materializmus pedig éppen ezen sarkalatos követelménynek nem tud megfelelni. Az érték ugyanis, mint később látni fogjuk, a tapasztalat materiális, illetve ontológiai strukturája felett álló tényező, azaz a vaskos ontológiai tartalomba beleszótt ideális szál. A materializmus pedig sajátos világszemléleténél fogva ezt a mozzanatot pusztá fikciónak, vagy éppen társadalmi megszokásnak kénytelen tartani, mivel szerinte csak az lehet objektív valóság, ami materiális nevezőre hozható. Ebből önként következik, hogy értékmérőnek sem ismerhet mást, mint valamiféle materiális mozzanatot. Hogy azután ezen világnézetű felfogás milyen csapást mért az egész emberiségre és az egyes nemzetekre, ez a legszembetűnőbb kiteszik szociális életformájuk arculatából. A felvilágosodás vívmánya, az úgynevezett demokratikus társadalmi életforma nem hogy magasabb kultura birtokába juttatta volna az embert, hanem éppen fordítva: a legbrutálisabb kalodába verte. Ez nem azért történt, mintha a demokrácia természeténél fogva kerékkötője lett volna a szellem szociális irányú fejlődésének, hanem kizárólag azért, mert a társadalomtudomány a demokrácia fogalmát a materialista világszemléletnek megfelelően ontológiai jelzőnek gondolta, amiért is demokrácia alatt egészen a legutóbbi időnkig azon szociális életformát kellett értenünk, amelyet a filozófiai idealizmus szempontjából társadalmi materializmusnak kell neveznünk.

Már most miben áll ez a társadalmi materializmus? A probléma helyes megértéséhez a következő elvet kell előrebocsátanunk.

Társadalmi materializmus.

Az ember szellemi, azaz kultúrlény lévén, céljának nem ismerhet mást, mint kulturális kiteljesedését. Ezen kultúréhségre, melynek forrását az értékelő tudatban kell keresnünk, készítette a szociális tömörülésre, azaz a társas életszövetségre. A szociális életformát tehát azért választotta az ember, mert csak kollektív munka árán juthat a számára elérhető maximális kultura birtokába. A társas élet tehát abban különbözik a csordaélettől, hogy az előbbiben egy közös cél alá rendeli magát az ember. Már most ennek a célnak az axiológiai természetétől függ a társadalmi

szövetség keresztyéni, avagy pogány jellege, azaz *demokratikus*, avagy *antidemokratikus természetű*. A keresztyén értelemben vett társadalmi demokrácia tehát nem egyéb, mint : az érték uralma. Ebből pedig önként következik, hogy a szociális életforma távolról sem azért van, hogy minden körülmények közt karhatalommal biztosítsa akár az egyed, akár pedig kiváltságos rétegek számára az anyagi javaknak korlátlan mértékben való halmozását, mert ez ellentétben áll az ideális, vagy mondhatjuk : a keresztyén társadalom céljával, végeredményben pedig a kultúrszövetség felbomlásához vezet.

Mivel tehát a kultúra maximuma csak a szociális életformában valósítható meg, azaz kollektív munkának a gyümölcse, ennél fogva mi sem természetesebb, mint hogy a szociális élet nyújtotta javakat egyrészt maradéktalanul élvezni akarni, másrészt viszont a kitermelésükhöz szükséges anyagi és egyéb áldozatokat megtagadni : társadalomfilozófiai ellentmondás. A keresztyén társadalomban az egyénnek mindazon javai, — akár anyagiak, akár egyéb természetűek — amelyek révén a szociális fejlődés folyamán ellentétbe kerül a kultúrszövetség céljával, nem tekinthetők abszolút javaknak, mert függvényei a társadalmi kultura mindenkori fejlődési fokának. A ró luk való lemondás mindazonáltal még sem jelenthet az egyén számára veszteséget, mert helyettük egy új és magasabbrendű kulturértéknek lesz részese.

A szociális életformának értelme már most a materialista világnézet szerint sem lehet egyéb, mint az, hogy az ember a kollektív munka révén nagyobb kultúrnyereségre számíthat, mint ha magányos életmódot folytatna és minden tekintetben magára volna utalva. Tehát a materializmus is csak azért ajánlja az embernek a szociális életformát, mert benne legnagyobb kulturális kiteljesedésének biztosítékát látja. A szociális tömörülés célja tehát itt sem lehet egyéb, mint az értéknyerés. Csakhogy egészen más kérdés, mit ért a materializmus érték alatt? Ha önmagához hű akarna maradni, értékmérőnek csak valamilyen materiális mozzanatot fogadhatna el. Ez felelne meg teljes egészében az ő világnézeti felfogásának. Amde a mai anyagelvűség sokkal óvatosabb, hogyszem oly könnyedén dobálóznék olyan nagy mondásokkal, hogy minden, tehát az egész tapasztalat, érzéki tartalom összessége, mert hiszen az ismereti tárgy ontológiai alkatában az érzéki adatokon kívül ideális mozzanatok is foglaltatnak, sőt éppen ezeknek köszönheti lehetőségét. Épp ezért a mai materializmus már raffináltabb, szerényebben történelmi materializmusnak nevezi magát, megelégedvén annyival, hogy az emberi kulturát anyagi érdekek termelték ki, azaz a haszon. Szerinte tehát a legfőbb érték : *a haszon*. A történelmi materializmus már most épp annál fogva tarthatatlan társadalomfilozófiai álláspont, mert a dolgok elkerülhetetlen rangsorolását ontológiai alapon kísérel meg. Ezzel pedig az értékelés sorsa megvan pecsételve, mert az aztán már igazán nem számít, hogy az értékelés alapjául szolgáló ontológiai mozzanat érzéki, avagy ideális jellegű-e, ez a körülmény az értékelés nemességén nem változtat semmit. A történelmi materializmus, éppen azért mert ontologizmus, veszélyes és önmagának ellentmondó.

Az utilizmus dogmája a legfőbb értéknek mondja a hasznot. Igaza van-e? A sáfarkodás adja-e a talentumnak az értéket, avagy a talentum értékétől függ az egész világot megnyerő sáfarkodás becse? Ezt már csak az utilizmus dialektikája deríti fel. A hasznosság ugyanis a tárgy azon objektív tulajdonsága, amellyel valamely dolog hiányát pótolni képes s ez a reális pótlás : haszon. S minthogy a hiány és a pótlás közti viszonyt az oktörvény szabályozza, ezért az utilizmus értékelése teljesen az oki viszony hálózatába állítja a dolgokat, mivel pedig a haszon nagyságát a pótolta hiány nagysága szabja meg, azért a dolgok pótlóképesége az utilizmus végső mértéke. Az utilizmus nem kérdezi, van-e értéke önmagában az emberi életnek, az önfenntartásnak, amelynek kedvéért kapja a pótlékokat : ezen önfenntartás sikerének biztosítása a fő előtte. Dogmatikus nyilvánvalósággal felteszi az önfenn tartás *önértékét*. De ez a dogmatikus egyoldalúság az utilizmus sebezhető oldala is. A hasznossági viszonyokat kitűnően lehet felderíteni, éppen mivel ontológiai viszonyok, anélkül, hogy kérdeznők : miért értékes a haszon? De mihelyt ezt kérdezzük ; az utilizmus fennakad, az értékesség forrását és mértékét nem bírja megtalálni. De nem is találhatja addig, amíg egy magasabb fórum elé nem viszi a kérdést, mert az ontológiai viszonyok, aminők a hasznosság konkrét elágazódásai, a maguk értéke fölött nem dönthetnek. Ha van értéke a haszonnak, ezt attól az önmagától értékes valamitől nyeri, amely valamiképen megnyilatkozik a hasznosságban. Mivel tehát a haszon

jelző, ennél fogva az anyagelvű társadalmi szövetségnek kulturjellege, azaz axiológiai természetű egy merőben ontológiai mozzanatra van rögzítve. A materializmusnak tehát demokrácia alatt azon szociális életformát kell értenie, amely végső céljául a hasznat ismeri. A haszon pedig, mint szociális értékmérő a legnagyobb nyomorúságba kergeti az embert. Ebben a szociális életformában az egyednek olyan árat kell fizetnie, azonkívül olyan kockázatot vállalnia, amelyek messze meghaladják azoknak az apró cseprő élvezeteknek és parányi javaknak az értékét, amellyel az utilista társadalom számláját rendezi.

Most aztán, minthogy egész szociális kultúránk csődje nyilvánvaló, miután tankjai, repülőgépei, terület hódításai ellenére is sohasem volt nyomorultabb az ember, mint ebben a materialis veretű világban: reá, kellene eszmélnie, hogy a kultúra nem lehet más, mint a: *keresztyénység*. Ez annyit jelent, hogy munkánk, találmányaink, mint szociális természetű javak, csak úgy válhatnak kultúrjavakká, ha ezen minőségükben megnevesítjük olyan ideális mozzanattal, aminőt a materializmus nem ismer: *az értékkel*. Ezt várjuk már most a keresztyén világrendtől. Ámde, mintha a keresztyéniségnek is kettős arcúlna volna! Aki a sajtóban, vagy bárhol is figyelni a keresztyén világrend és világnézet mibenlétéről vallott különböző felfogásokat, annak olyan érzése támad, mintha lábával egyszerre két csónakban állana. A keresztyéniség lényegét ugyanis némelyek empirikus, vagy inkább ontológiai, mások viszont valamiféle értékmozzanatban látják. Az a szüntelen, szinte évezredek kísérletezés, amely a ténymegs állapító tudat munkáját állandóan a tényértékelő tudat munkája fölé kívánta helyezni, vagyis a megismerés lehetőségére hosszú időnkig nem reflektáló értelemnek a tapasztalat metafizikai strukturáján elkövetett erőszaka, amellyel *az értéket a lényeg gondolatával*, mint merő ontológia kategóriával akarta azonosítani: a keresztyén gondolat kristálytisztségét elhomályosította. Filozófus szemnek lehetetlen észre nem vennie azt a veszedelmes hasonlóságot, amely ezen és a materialista felfogás közt fennáll. Mint a materializmus, éppúgy az orthodox keresztyén világfelfogás is az értéket ontológiai mozzanatokra akarta visszavezetni. Így lett azután idők folyamán az evangéliumi keresztyéniségből *spirituális materializmus*. A keresztyén világfelfogás már most ebből a kátyúból, amelybe az értelmi utángondolásnak ez a sajnálatos megcsuszamlása — habár önkénytelenül is — de mégis csaknem végképen belesodorta, csak úgy képes kilábolni, ha ezen fenyegető veszélyt, amelyet ez a felfogás méhében rejt, még idejében felismeri és mindent elkövet annak elhárítására. Ennél fogva élethivatása nem merülhet ki abban, hogy magát szándékosan elszigetelje a szellemi élet minden területétől, hanem rendületlenül ki kell tartania emellett, hogy lényege szerint a legtisztább *idealizmus*. Ez annyit jelent, miszerint a keresztyéniség nem olyan dolog, amelynek semmi köze ehhez a világhoz, nem jelszóprogram, hanem épp ellenkezőleg: a keresztyéniség tárgya éppen a mi világunk, a szellemalkotta világ, még pedig azáltal nyer keresztyéni színezetet, ha tevékenységeinket ellátjuk ideális tartalommal. A keresztyéniség azon magas méltóságát, amelyet Jézus felismert, csak akkor őrizzük meg a maga mennyei tisztaságában, ha felismerjük, hogy az Isten Országja nem az ontológiai kategóriák birodalma, hanem az abszolút érték világa s megalkuvás nélkül ragaszkodunk a keresztyéniségnek ezen arisztokratikus értelméhez.

A keresztyéniség tehát lényege szerint távolról sem a tapasztalattól elszakítható valóság, ahogy ezt materialista ellenfelei képzelik, hanem a tapasztalati világunk, azaz a szellem világa az, amely egy bizonyos ideális mozzanatánál fogva nyer keresztyéni színezetet. Amikor tehát kultúránk az abszolút érték fényében ragyog, akkor keresztyéni. Erre nézve példát az esztétika világában találhatunk. Az esztétikai valóság sem valamilyen elvont létező, azaz szubstanciális mozzanat, hanem ugyanazon tapasztalati valóságnak valamely speciális mozzanata teszi azt, hogy kiugyuljon rajta az esztétikai világnak tündéri fénye és ekkor — *keresztyén*.

Miután az eddigiekben tézisünket világosan exponáltuk, a következőkben lássuk annak filozófiai igazolását.

II.

A világnézet kérdése.

A világnézet fogalma alatt a szó legáltalánosabb értelmében azoknak a végső magyarázó elveknek az összességét értjük, amelyekből a reánk meredő tapasztalati valóság lehetőségét meg tudjuk érteni. A világnézet kérdése már most az emberre nézve akkor nyer fontosságot, ha mindennek előtt figyelembe vesszük, hogy a való-

ság nemcsak a kényszerűen adott merev meglét, mint pl. a csillag, vagy napsugár, hanem ismerünk olyan valóságot is, amely még nincs. de lennie *kell*, de csak úgy lesz, ha mi szabadon megvalósítjuk. Az előbbiben a lényeg, az utóbbiban pedig az az érték gondolata uralkodik. Ismerünk tehát *való és kellő* világot. Ami van, azt a lényeg, aminek pedig lennie kell, azt az érték gondolatából értjük meg. A világnézet kérdése már most reánk nézve éppen a *kellő* világ szempontjából kezd fontos lenni. A *kell* minden ember lelke mélyen ott van, ennél fogva csak úgy képes megvalósítani azt, ami *kell*, azaz a *kellő* világot, ha tökéletesen megérti azt a mozzanatot, ami *kell*: az *értéket*. Ezért van az, hogy a világnézet kérdésével minden ember foglalkozik, hiszen a világteremtő folyamathoz szabad öntudatával öröktől fogva ő is aktív módon hozzájárul. A világteremtés munkájában pedig éppen az a szerep jutott neki osztályrészül, hogy a *valót a kellő* szférájába felemelje. Hogy pedig ezen kényszerű köteletségének eleget tehessen, ezért mindenek előtt tudnia kell, mi az, ami *kell*, azaz előbb tisztában kell lennie az *érték* mibenlétével. A valóságnak az a része, amely már megvan, az embert nem érdekli különösen, de az a része, amely szabad öntudatának ténykedésével áll összefüggésben, már komolyan érdekli, mert erről tudja, hogy megvalósítása egyedül reá vár, s csak félvilága lenne, ha a *kellőt* nem tudná birtokába venni. Ha distingválni akarnánk a *való és kellő* világ közt, akkor az előbbit magyarázó elméletet *világnézetnek*, az utóbbiról való felfogást pedig *életnézetnek* nevezhetnők. Az előbbi csak a tudósokat izgathatja, az utóbbi azonban egyformán problémája minden halandó léleknek.

Már most érthető, miként lehet *keresztyén világnézetéről* beszélni, mert distinkciónkkal megtaláltuk azt a tipikus világot, amely egyedül lehet keresztyéni, azaz, amelynek megvalósulása éppen maga a megtestesült keresztyénség. A való és kellő szempontok éles szétválasztásával egyuttal utját vágtuk a légüres kalandozásoknak, elejét vettük annak a reménytelen kísérletezésnek, hogy azt, ami csak a való világ feltétele lehet, egyuttal a *kellő*, azaz az értékvilág feltételének is tartsuk és fordítva. Ezen szempontok öntudatlan összetévesztése zavarta meg a Krisztus által felismert keresztyén kultura kialakulását. Ezért van az, hogy próféták és tömegek ma újból keresik az új megváltó ígéket. Egyik fellengző utópiát alkot, másik elmerül a legnyersebb biológiai ösztönök kultuszában s éppen ennek a két ellentétes felfogásnak az összezsapása idézte elő azt a szörnyű lelki válságot, amely napjainkban tombol. A legsajnálatosabb pedig az egész dologban az, hogy a válság hullámai átcsaptak a keresztyén egyházak hajóiba is, ahonnan pedig hosszú évszázadokon át sziklaszárd hittelt várta a világ az üdvösség hajnalának feltámadását. Elvitathatatlan tény, hogy a keresztyén egyházak a történelmi fejlődés folyamán mindinkább elszigetelődtek a való élettől, az intézményes keresztyénség úgy látszik, nem életszükséglet többé, mert az ember a maga szociális, esztétikai, irodalmi és gazdasági kultúráját már régóta nélküle fundálja magának, nem is beszélve arról, hogy a világnézeti tudományok nemcsak hogy teljesen kivonták magukat egykori és természetes befolyása alól, hanem lépten-nyomon szemben találják magukat azzal a keresztyénséggel, amelynek tartalmát a rövidlátás történelmi és lélektani okokból öncélú intézményes formákba merevítette. Az ilyen keresztyén világfelfogásnak iskolapéldája a skolasztikus keresztyén világfelfogásban áll előttünk, amely szerint ugyanis keresztyénnek lenni annyit jelent, mint elfogadni mindazt, amit az Egyház Istenről és az istenidolgokról, valamint az Istennel való érintkezés intézményeiről és módjairól tanít. De — mint Makkai helyesen megjegyzi, — „hogy egy ilyen... diszciplína tudománynak tekintésük és hitelében szilárdan állhasson, ahhoz annak szándékos elszigetelése kell a szellemi élet minden más területétől, továbbá egy olyan tömeghitben kell gyökereznie, amelynek eszeágában sincs kételkedni s végre valamely uralkodó... hatalomnak, pl. az egyháznak tekintélyére kell támaszkodnia, amely tulajdonképpen maga bírja és garantálja, mint az isteni szentség letéteményese tanainak föllebbezhetetlen igazságát. Ezek a feltételek azonban a tudományos szellem újkori kibontakozása rendjén mind elestek, illetve megszűntek a tudomány ismérvei lehetni s ellenkezőleg, a modern tudomány az egyetemes összefüggések... és a tekintélymentes igazság jegyében alakult ki.”¹ Ha tehát az intézményes keresztyénség szembekerült a reális élet követelményeivel, ennek korántsem a sokat hangoztatott emberi romlottság a kizárólagos oka,

¹ Makkai Sándor: *A vallás lényege és értéke*. (Vallásfilozófiai előadások); 71. o. Megjelent az erdélyi református egyházkerület kiadásában, Turda-Torda, 1923.

már csak azért sem, mert az ember alaptermészete nem a gyűlölet és gonoszság, hanem épp ellenkezőleg: a jóság, igazság és szeretet, tehát csak gondozásra van szüksége, hogy megéremhesse a maga nemes gyümölcsseit. Ha tehát a keresztyén egyházak ebben a mai intézményes formájukban többé nem a régi világformáló és világmozgató tényezők, úgy ennek oka nem az, mintha, a keresztyén gondolat elvesztette volna a maga világitáló és világmeggyőző erejét, hanem abban leli a maga egyszerű és természetes magyarázatát, hogy a különböző egyházak a keresztyénség profilját ma már csak 2000 év történeti távlatából kénytelenek szemlélni. A keresztyénség konturjai ennél fogva megfelelő teleszkóp híján többé-kevésbé összefutnak szeme előtt. Mi sem természetesebb tehát, hogy a krisztusi keresztyénségről alkotott ideáljuk mindinkább eltorzult, nem természetes és mert nem természetes, nem az igazi, ezért nem lehet világitáló ereje sem. Ez a tény tette szükségessé a történelmi fejlődés folyamán a keresztyén világfelfogásnak időnként való megreformálását, illetve revízióját, de nem szabad elfelejtenünk, hogy minden ilyen reformkísérletben mindig több volt a jóakarát, mint a tényleges siker, mert hiszen a nagy reformmozgalmak idejében még teljességgel hiányoztak azok a tudományos vívmányok, amelyeknek segítségével a világnézeti kaoszokban rendet lehetett volna teremteni.

Ma lehet-e azonban reményünk, hogy a keresztyénség igazi képét 2000 év távlatából élesen és hűen megrajzoljuk? A keresztyénség alatt ugyanis valami reális tartalmat kell értenünk, lévén a keresztyénség éppen *egy abszolút értéknek követelése*. Ennél fogva mióta Kant a valóság lehetőségének megértéséhez a kulcsot kezünkbe adta, azóta a keresztyénség lényegének a felismerése és rekonstruálása ilyen nagy történelmi távolság ellenére is lehetségessé vált. Koncepciójával ugyanis megvetette alapját a modern értékelméletnek, amelyet kritizmusának szellemében Böhm Károly személyében éppen a magyar génusz alkotott meg legelsőbben, ezzel pedig Kant koncepciójára rátette a királyi koronát. A modern értékelmélet megteremtésével azután a keresztyén világfelfogás számára lehetővé vált, hogy szupremáciáját ne csak az élettapasztalattal, hanem a tudomány módszerével is igazolni tudja. A tudomány pedig ezt az axiológiai és ontológiai szempontok elválasztásával tette lehetővé. Ezen mesterfogásával pedig öntudatosan megvonta azt a határt, ameddig a keresztyénség birodalma terjed s egyúttal arra is felhívta figyelmét, hogy az axiológia által kijelölt határokon túl nem igényelhet magának további területeket, ha a már meglévőt is fel nem akarja áldozni. Minden világnézeti villongás pedig a kölcsönös területsértésből származik, így az a háború is, amelyet jelenleg a theológia és a természettudomány üzent meg egymásnak. A küzdelemben idáig még mindig az előbbi maradt alul, mivel eddig még nem eszmélt reá a való és kellő közti különbségre, így tehát nem is találhatta meg azokat a végső principiumokat sem, amelyekkel a keresztyénség jogait sikeresen megvédehetné. A keresztyénség lényegét önkénytelenül is ontológiai mozzanatra korlátozza, amikor végső okokat, teremtő hatalmakat és hiposztázált világlényeket keres. Ilyen hibás manőverekkel és logikai operációkkal pedig a keresztyénség ügyét előbbre vinni nem lehet, mivel a keresztyénség lényegét, az értéket, ontológiai kategóriának minősíteni egyenlő az érték megsemmisítésével és a keresztyén világnézet teljes csődjével és vereségével.

Az ontológia és axiológia összefüggése.

Mint már említettük: a keresztyénség birodalma a *kellő világ*. A *kellő*-t pedig az érték gondolatából értjük meg, amiért is a keresztyénség egy abszolút értéknek a követelése. Amde mi az a *kellő* a maga metafizikai természete szerint? Vagy más szóval: Mit értünk azon értékvalóság fogalma alatt, amelynek lennie kell? Erre a kérdésre adott választ Böhm Károly az axiológiájában (Böhm Károly: *Az ember és világa III. axiológia*). Mivel azonban Böhm műve Kant kritizmusából sarjadt ki, ezért előbb röviden össze kell foglalnunk az alapkoncepció fő jellemvonásait, hogy azután az új rész beleilleszkedését megérthessük.²

Az újkori filozófia központi kérdése egészen Kantig a természet megismerése volt; módszere pedig a spekuláció. (Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.). E metafizikai racionalizmus mellett és tőle csaknem függetlenül az angol empiristák (Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) a megismerés lélektani folyamatának felderítésével vélték közelebb

² Erre nézve lásd Tankó Bélának Böhm Károly axiológiája, (Különlenyomat az Erdélyi Protestáns Lapból, Kolozsvár, 1907.) és A filozófia problémája és problémái (Debrecen, 1917.) című tanulmányait, továbbá Bartók Györgynek Böhm Károly (Budapest, 1928, Franklin-Társulat kiadása) című munkáját.

jutni a természet mibenlétéhez. Racionalisták és empiristák a maguk módján magyarázták tehát a megismerést és alkották meg világképüket. De abban a szembenállásban, amelyet az ismeret létrejöttében az alany és tárgy mutatnak, mindegyikük a tárgyi szféra tulnyomó, sőt döntő szerepét hangsúlyozta. Csakhogy a racionalisták szerint a tárgyat az érzékek csak homályosan, a gondolkozó ész pedig világosan ismeri meg, az empiristák szerint viszont az ész szerepe másodrendű, reprodukтив jellegű az érzéki tapasztalás mellett, amikor az érzéki benyomások révén közvetlen érintkezésben vagyunk a tárgyakkal. Minden tudásunk az érzékekből származik, amelyekhez az értelem nem tehet hozzá semmit, amit ezzel a híres moncióssal szerettek kifejezni: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Az ész az érzékek működése nélkül üres lap, amelyre a tapasztalat írja rá a maga szövegét.

Racionalizmus és empirizmus egyaránt dogmatikus irányok voltak, mert egyik sem tette vizsgálat tárgyává magának a megismerő észnek természetét. A kettőt feloldó új gondolat majd csak Kantnál merült fel, aki azt hirdette, hogy a filozófiának a tárgyi szféra kizárólagossága helyett első sorban magára a megismerő alanyra kell a figyelmét irányítania, mert csak úgy kerülheti el az eszmék légüres térében való kalandozás veszedelmét. Kantnak tehát az a korszakalkotó gondolata, hogy először is kritikai kutatás tárgyává kell tenni a megismerés természetét és határait. Nem azt kérdezi többé: hogyan történik bennünk a tapasztalat, mint az empiristák tették, hanem azt a logikailag mindennél fontosabb kérdést veti fel: hogyan lehetséges a megismerés, a tudás? Segítője pedig a feladat megoldásában a transcendentális módszer, amellyel az ismeret szerkezeti kutatását végzi, hogy felfedje benne az alanyi és tárgyi természetű elemeket. Ez a kanti teoretikus filozófia maga, melynek kifejtése a három Kritika. Az ismeret objektivitását, amit a régi filozófia magától értetődőnek tartott. Kant most problémává tette, mert úgy látta, hogy ez az objektivitás nem tény, amint a régi filozófia hitte, hanem feladat, amely csak bizonyos feltételek mellett lehet valósággá. S bölcseink éppen ezekre a feltételekre volt kíváncsi.

Már most Kant a megismerés törvényeit azáltal találja meg, hogy vizsgálat tárgyává teszi nem a dolgokat, amelyek ismerésünk tárgyát képezik, hanem azt a képességet, amely a dolgokat megismeri, azaz az értelmet a maga működésében figyeli meg. Az értelem számára pedig a megismerésnek csak egyetlen módja lehetséges: az ítélet. Kant szerint megismerni = ítélni. Az ítéleteket vizsgálva azt találja, hogy vannak a tapasztalatra vonatkozó egyetemes és szükségképeni ítéleteink, aminőek pl. a matematikai ítéletek. Ezeket Kant *szintetikus a priori* ítéleteknek nevezi. A kérdés most már az: hogyan lehetnek szintetikus a priori ítéleteink? Azaz hogyan ehetséges, hogy a tapasztalatról *szükségképeni és egyetemes érvényű* ismereteink vannak? Nyilvánvalóan csak úgy, hogy a tárgyakkal kell ismereteinkhez alkalmazkodniok, mert csak úgy látom át, mikép tudhatnánk róla valamit *a priori*. Ebből pedig következik, hogy ami a megismerés lehetőségének feltétele, ugyanaz a tárgy lehetőségének is feltétele. Az értelem tehát nem magánvaló dolgokat ismer meg, hanem *ismereti tárgyakat, jelenségeket*, megismerésének határa ennél fogva a tapasztalat, ami azon túl van, arról az értelem semmit sem tudhat, mert lehetetlen olyasmit megismernie, ami tőle függetlenül is existálhatna. Ez már csak azért sem lehetséges, mivel ennek a tőlünk teljesen független világnak a létele be nem bizonyítható, de másfelől, ha bebizonyítható is lenne, éppen azért, mert az ismerés által velünk viszonyba kerül, magánvalója szerinti megismerése lehetetlen, mert magánvalójában csak azt ismerhetnők meg, ami velünk viszonyban nem lépett; már pedig ez ismereti tárgynál képtelenség. Ha tehát a tapasztalat lehetőségét meg akarjuk ismerni, ismerésünk kell előbb a megismerő szellem alkatát, amely törvényt szab a tapasztalat lehetőségének. Ezen *a priori* tényezők felkutatása ennél fogva a filozófia sajátos tárgya. Nem azt kell tehát fürkészniünk, hogy mikép keletkeztek ismeretünk, mert ez lélektanai kérdés, amelyre adott felelet az ismeret érvényességének problémáját egy lépéssel sem viszi előbbre. A kérdés, amelyre minden filozófiai kutatásnak elsősorban irányulnia kell: Miként felelnek meg ismereteink a világnak? Nem a szó orthodox értelmében vett metafizikai konstrukciók ezek, amelyek a létező előállítását és lényegét fürkészgetik, hanem jelentéstani, ismeretelméleti elemzések, amelyek mindenekelőtt a megismeréssel akarnak tisztába jönni. Azokat az *a priori* elemeket, amelyek a megismerést lehetővé teszik, ott találta Kant már az érzéki észrevevés munkájában. A szellem fonja az érzéki észrevétel adatai közé a tér és idő formáit; tér és idő

alanyi járulék a képhez. Hasonlóképpen alanyi járulék az oki összefüggés hálózata a képek között. Továbbá alanyi vonás a jelentések sokfélesége, amelyet a *lényeg* központi gondolata körül helyezünk el. Kant álláspontjának tehát az a folyománya, hogy amit mi emberek magunkénak mondunk, az nem más, mint az alanyilag készült kép, amelyet szintén az alanyi rendez jelentő világgéppé, amelynek központjában áll az *En* teremtő hatalmával.

De nem lehet-e ebből joggal Kant szolipszizmusára következtetni? Hogyan? Tehát nincs reális tárgyi valóság? A meghökkenés azonban teljesen fölösleges és indokolatlan. Hiszen a legtulzóbb szofitásnak sem jutott soha eszébe tagadni az u. n. külső világ létét, hanemha magán akarta ad abszurdum redukálni zavart praemisszái hibás következtetését. Az első csillag, amely szemébe tünt, meggyőzhetette a külső tárgy valóságáról. De a szubjektív ismeretelmélet kérdése nem az: van-e külső tárgy? Hanem az: hogy ismerhetjük meg általában a valóságot? S erre a felelet: az egyetlen mód a valóság megismerésére az, hogy képet alkotunk róla. Ez a kép az alany alkotása s ilyen megfontolás érteti meg a tételt, hogy mi azt a „külső” tárgyat csupán az alanyilag készült képeinkben bírjuk. S csak aki e képeken *kívül* keres még valamit a világban — saját képeiben, az fogja tudakolni, hogy hol van a külső tárgy? Holott pedig erről a tárgyról akármennyit tudunk is, az mindig csak egy kép, és semmi egyéb.

Azonban éppen a forduló ponton hajlott el magának Kantnak is a gondolkozása az alapiránytól, az utolsó lépést még nem tette meg. Azt t. i., hogy a mi világunk a mi képeink, azt a következményt nem vonta ki. Még ott maradt nála is a képeken *kívül* a dolgok megismerhetetlen lényege, amelyet bölcseink a *Ding an sich* fogalmával jelölt meg, ez az a bizonyos rejtelmes magánvaló. Ezzel pedig ő maga nyitott ajtót annak a csapongó képzeletnek, amely józan alkotását évtizedeken át hátraszoritotta. Kant evvel a *magánvaló* témával ismét visszaesett a naiv realizmusba. Mi készítette ennek a rejtelmes magánvalónak a tételezésére?

Tudunk kell mindenekelőtt, hogy Kant nemcsak a teoretikus, hanem a praktikus ész törvényeit is kereste. Az erkölcsi tapasztalat megmentése végett történt nála a dolgoknak elméleti kettészakadása: noumenonra és fenomenonra. Csak ilyen uton vélte megmenthetőnek az akarat szabadságát, amely nélkül erkölcsi élet nem képzelhető.³ Ezen logikai operációjának másik okát pedig abban kell látnunk, hogy Kant ráérezte ugyan az *En*re, de nem az önmagán eszmélkedő, hanem a világba tekintő tapasztaló *En* köti le figyelmét, aki önmagát csak a dolgok tükrözött alakjában látja. Ez az *En* szemben áll a tárgy akkál, azok megismerésének feltétele, de Kant nem emeli túl ezen az ellentétben, s nem válik az *En* nála egész határozottan minden ellentét feloldásává, egységévé és éppen ezáltal magának a tapasztalatnak igazi előfeltételévé és önmagának elégséges transcendentális princípiummá. Ennek akérdésnek tisztázása már az ő utódaira várt. És éppen ezen a ponton csatlakozik Böhm műve is Kanthoz. Ott veszi fel a fonalat, ahol Kant kezéből kisiklott s azt a szálát éppen, amelytől az ember és világának magyarázata legfőképpen függ.

Kant álláspontján ugyanis az volt az igazi teendő, hogy először azokat az *a priori* elemeket kellett összefüggésükben felmutatni, amelyek világgépünket létesítik; másodszer ezen elejétől végig alanyi világgép keletkezésének utolsó magyarázó elvét kellett felderíteni. Ez alapvető kérdéseknek szentelte Böhm műve első kötetét (Dialektika). Ebben mutatja ki az ismerést létesítő tényezők szerepét s állítja a magyarázat központjába azt a gondolatot, amely világgépünk megértéséhez a kulcsot adja. Ezt a gondolatot pedig találja Böhm a szellem azon örökös tevékenységében, amelyben ő előtte már Fichte találta az *En* lényegét, de amelyet utóbbi ismeretelméleti előfeltételeinek hibás volta miatt nem tudott érdeme szerint értékesíteni. S nevezi Böhm ezt az *En* lényegét megőrizni hivatott tevékenységet *vetítésnek* (projekció).

Ez alapvető tényből már most egész sora következik a legnevezetesebb következményeknek, amelyek Böhm filozófiájának sajátos, eredeti jellemét teszik. Így folyik belőle az a mélyértelmű tétel: hogy a mi világunk megalkotása és megismerése ugyanazzal az egy aktussal történik, azaz a szellem azon tevékenysége, mely a képeket megalkotja, egyszersmind a képek felismerésének is feltétele. Ennélfogva az ismerés tudatos utánképzése annak, amit a szellem nemtudatos változás alakjában

³ Lásd Kant: Kritik der reinen Vernunft. 2. kiadás 294 sk. lapjain.

létesített s az ismerés csak addig terjedhet, ameddig a szellem preformált alkata képes arra, hogy képet alkosson, ez a korlátoltság szorítja ismereteinket érzéki alapra anélkül, hogy csak anyagi valóságot kellene egyedüli valóságnak elismerni. Ismereti tárgyak tehát csak saját képeink lehetnek, amelyek mindamelllett a megismerő alanyra nézve objektív valóságot jelentenek, mert hiszen ezeket a képeket az alany nem önkényesen, azaz nem fikciószerűen alkotja, hanem a reázduló ismeretlen inger kényszeríti a *képalkotásra* s ez a kép az egyedüli ismereti tárgy, amely az utolsó mozzanatig az *Én* alkotása, épp ezért mögötte magánvalót keresni logikai képtelenség.

Már most ha a mi világunk a szellem vetülete, azért egységes, akkor megtaláltuk azt a központi gondolatot, amelyben az egységes világ két félgömbje: az alkotás, megvalósítás aktusa s a ténylegességében reánk meredő valóság, azaz, a *kellő* és *való* összeforrnak. S ezzel biztosan külön vannak választva a szempontok, amelyekből nézünk kell világunkat és ki van mutatva egyenjogúságuk világunk magyarázatában. Azt a szempontot, amely a világot úgy tekinti, amint ténylegességében, önkényünktől függetlenül követeli az elismertetését és megértését, nevezi Böhm *ontológiai szempontnak*, az így nyert világképet pedig ontológiai világképnek, melynek hivatása a valóságnak egyéni vágyaktól meg nem másított tükörképét megszerkeszteni.

De az ontológiai szempont nem elég a teljes valóság megértéséhez, mert az ember világa „nemcsak abból áll, amit a Más (tárgy) tesz benne, — hanem abból is, amit *Ő maga*, a saját erejével alkot benne. Világunknak ez a *határozottan nagyobb fontosságú része* közelebb érdekel minket mindenesetre, mint az, ami már megvan; mert itt magunk résztveszünk az örök élet munkájában, s beleszöjjük nagy szövetébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat... A valóval szemben tehát a *kellő* (to deon) egyenjogú faktorként lép fel az ember világában. Csak *együttvéve adnak egész emberi világot*... Az a munka, mellyel az *Én* a múltba és a jövőbe magát kifejti, ez a világkép eredtető gyökere. S így a két metafizikát egy hipermetafizikai fogalomban lehet egyesíteni: az *Én* önállóságának, a *projekciónak fogalmában*. Ettől a ponttól függ a filozófiának két félgömbje: a *való világ képe* (ontológia) és a *kellő világ ideálja* (deontológia).⁴ Vagyis valóság nemcsak a merev meglet, hanem a pusztá ténylegességnek fölébe lendülő prófétai projekció is, amelyet a tényleges állapottal való elégedetlenség fakaszt és érlel bennünk. Valóságnak tehát azt is el kell ismernünk, amit nem a Más, hanem magunk alkotunk magunkban, az *ideált*, vagyis azt, aminek *lennie kell*, tehát a *megvalósítandót*. A való és *kellő* együtt alkotnak egy egész emberi világot. A valóról szóló tudomány az ontológia, a *kellőről* szóló tudomány pedig az axiológia. Már most ezen a ponton nyílik meg impozáns jelentőségében az új szempont prespektívája, mert a *kellő* és *való* nem metafizikailag külön világok, azaz nem egymástól függetlenül exisztáló metafizikai entitások (szubstanciák), hanem ugyanazon egy világnak különböző aspektusai. A *kellő* semmi egyéb, mint a *való ideálja*, azaz szellemi előképe, vagy más szóval: a szellem alkatában preformált valóság. Ez pedig annyit jelent, hogy az *Én* a maga világát állandóan két szempontból kénytelen tekinteni, u. m. a *van* és a *kellő* szempontjából, ami ismét annyit tesz, hogy valóságainkat mi nemcsak elismerjük, megismerjük, hanem *értékeljük* is épp oly kényszerűen, mint ahogyan ontológiai vonásait igyekszünk megérteni. Igen, értékeljük, mert azt, amiről annyit tudunk, hogy *kellő*, az eszményt mint *kellő* valamit, megint nem ontológiai vonásai, hanem értékessége miatt ismerjük éppen *kellő*nek. A *kellő* értékes. Azt a szempontot már most, melyből a ténylegességében felismert valóságot az *Én* értékessége tekintetében is megítéli, nevezi Böhm *axiológiai szempontnak*. S azt az ismerési folyamatot, amely az ítélkezést végzi, értékelésnek. Ezért nyilván az ontológiai munka logikai előfeltétele az értékelésnek, mert csak a valónak lehet ideálja, való nélkül *kellő*ről beszélni logikai képtelenség.

A *valót* a *kellő* szempontjából tekinteni tehát annyit jelent, mint értékessége szempontjából tekinteni. Helytelen értékelésünk megigazítására pedig az egyetlen mód a dolgok objektív természetének igazabb megismerése. De a kétféle ismerési mód első pillanattól fogva párhuzamosan halad egymás mellett. Ha nem tett volna különbséget az ember jó és rossz, hasznos és káros és mindazon életbevágó különbségek között, melyeket az értékjelzők ellenpárjai megrögzítenek: elpusztult volna lé-

⁴Böhm Károly: Az ember és világa III-VI. fejezet.

tezése első napján. Ha tehát a *való* és *kellő* világ, azaz a ténylegesség és értékelése *együtt* teszik a mi világunkat és egy világnak különböző aspektusai : akkor nyilván mind a két szempont egyenlő joggal követel érvényesülést az egységes világgép magyarázatában s ellenmondások merevednek meg benne, ha csak egyik szempont távlatából tekintjük a kérdést és örökös körforgásba jutunk, ha a két szempont különböző természetű szálait összekuszálni engedjük. Így zavar meg tisztán ontológiai természetű kérdést az értékelő szempont öntudatlan belefalonódása és fordítva : így hallgattatja el az értékelés követelését az ontológiai munka tulbuzgósága. Csak a szálak éles szétartása képes a szempontok illetékessége fölött dönteni s a kérdésben tiszta helyzetet teremteni. A példák közül, amelyeket Böhm felhoz,⁵ az utóbbi szempont illusztrálására tipikusan álljon itt a *szabadság* problémájának alakulása.

A szabadság problémája.

A szabadságot nem lehet megérteni, míg az ontológiai szempont merevségén rést nem üt az a beállítás, hogy a szabadság nem ontológiai, hanem *axiológiai* fogalom. Az ontológiai felfogás teljes joggal hivatkozik arra, hogy a történések hálózatában az októrvény uralkodik, amelynek egyetemes uralma alól nincs kivétel, épp ezért a szabadságot úgy akarni megmenteni, hogy kétféle okozatiságról beszéljünk, hogy t. i. az októrvény uralmát egy pontban, az ember akarati elhatározásában, felfüggesztjük : képtelen vállalkozás. Amde a szabadság követelése még sem hallgat el az értékelő tudat lebírhatalan ösztönszerűséggel tiltakozik az ellen, hogy ebben a kérdésben a determinizmus legyen az utolsó szó. Ha pedig a determinizmus és indeterminizmus mégis oly szívósan tartják magukat, hogy évezredek óta nem bírják egymást legyőzni, sem pedig megbékélni egymással nem tudnak, akkor annak oka okvetlenül az emberi elme alkatában rejlik, amely ténynek felfedezése Böhm nevéhez fűződik. Ő tisztázta legelsőbbben és végérvényesen, hogy úgy a determinista, mint az indeterminista felfogás két teljesen különböző szemléleti módnak a követelése, még pedig az *ontológiai* és az *axiológiai* szemléleti módoké, ennél fogva szükségképpen antinómiákba bonyolódik az értelem, ha ezt, ami csak az egyik szemléleti mód szerint érvényes, a másik szemléleti módra nézve is érvényesnek akarja tartani. Ebből pedig nem kisebb dolog következik, mint hogy a szempontok éles szétválasztásával, azaz a kétféle szál különtartásával az egybefonódásukból származó antinómiák is szükségképpen el fognak esni.

A determinizmus és indeterminizmus örökös tépelődésére már most a felelete annak belátása igéri, hogy az *Én* elhatározásának szabadsága nem az elhatározás ok nélküliségében áll, az elhatározás megokoltsága pedig még nem mechanikai kényszerítés. Indokolva van az akarat elelejétől végig, amint a következő példánk mutatja : Felebarátom vizet kér tőlem. A hatás, mivel *kérelmet* jelent, nyilvánvalóan nem mechanikai, hanem intelligibilis, azaz ideális természetű. Ez is hatás, épp oly reális, mint ha mechanikai hatás volna. Hiszen a tapasztalat ideális szálai épp oly reálisak, mint az empirikus mozzanatok, sőt ha az előbbieket nem volnának realitások, az utóbbiakról még csak beszélni sem lehetne, mivel ezek minden empiria lehetőségének a feltételei. Ezen ideális természetű hatás tehát semmi ellentétben nincs az okiság követelményével. Az oki viszony sajátja ugyanis abban áll, hogy az ok és okozat egymás által korlátolva vannak, ami annyit tesz, hogy az ok hatása csak vele rokon mozzanatra terjedhet át, az okozat pedig csak természetének megfelelő hatásra reagálhat. Ha tehát az oki mozzanat *ideális* természetű, mint pl. a kérelem, parancs, etc., akkor az az ok és okozatnak egymás által való korlátoltatásából kifolyólag szintén csak vele rokontermészetű mozzanatra terjedhet át, azaz hathat, tehát olyanra, amely szintén *ideális* természetű. Ilyen pedig az *öntudat*. A parancs, vagy kérelem pl. nem hathat a köre vagy virágra, mert ezek amazokkal nem rokontermészetű mozzanatok, ennél fogva egymásra nem is hathatnak, ilyen disparat természetű dolgok egymással nem állhatnak oki viszonyban. Tehát az oki viszonynak pusztán az erőmozzanatokra való korlátozása mechanikai világgfelfogás, amely az ideális létről nem vesz tudomást. Ilyen okozat, mint az *akaras*, *elhatározás*, csak ideális hatásnak felelhet meg. Ez következik az ok és okozat közti összefüggés természetéből, ami szerint az oki viszonyban az okozat az ok által determinálva van. Az elhatározásnál az *Én*

⁵ Magy. Filoz. Társ. Közlem.

okozatisága valamiféle *döntésben* nyilvánul meg. A motívum hatására az *Énnek=öntudatnak* döntenie kell a motívum által követelt aktus elfogadására nézve: igen, vagy nem! Már most az ok és okozat egymás által való korlátoztatásából tudjuk, miszerint azon ok, amely az *Ént* ilyen reakcióra kényszeríti, azaz, amely az *Énben* ilyen okozatot előidézni képes, csak *készítés*, azaz csak parancs, vagy kérelem lehet, mert csak egy ilyen természetű hatásra kénytelen az öntudat *igennel*, vagy *nemmel* felelni. A készítés tehát sohasem mechanikai, hanem mindig ideális jellegű hatás, úgy, hogy ahol látszólag érzéki természetű okok hatnak az akaratra, azok mögött mindig ideális motívumok rejtőznek, mert csak ezek képesek egy ilyen okozatot, mint az öntudat döntését, előidézni.

Az akarásnál tehát az egész processzust megindító motívum mindig *készítés* jelent. Az öntudat már most, mivel maga is szellemi természetű, egy ilyen rokonszerű természetű hatásra a maga természetének megfelelően lesz kénytelen reagálni. Nem lehet az, hogy tétlen maradjon. Az öntudat pedig magát eszesnek ismeri. Az eszes természet már most a fenti készítésre mindenekelőtt két eshetőséget ismer a maga számára: vagy elfogadja a készítésben foglalt követelést, vagy elutasítja. Mivel azonban az öntudat az oki hatásra csak természetének megfelelően reagálhat, reakciója tehát abban fog megnyilvánulni, hogy az az ismert két cselekvési lehetőség közül azt fogja választani, illetve arra fogja magát elszánni, amelyiket fejlettségi fokának megfelelően *magára nézve* a legértékesebbnek ismeri.

Ez követelménye ugyanis az eszes természetnek. Az öntudat ezen ténykedésében áll tehát az *elhatározás* lényege. Vagyis az akarás helyes értelmezése az, hogy a motívum által megindított folyamatot csak akkor szabad akaratnak nevezni, amikor az *Én* beleveti magát a folyamatba úgy, hogy a maga aktív szerepét érvényesíti. Mivel pedig a motívum hatása valamiféle készítésben nyilvánul meg, ennél fogva az *Én* szerepe, azaz reakciója abban áll, hogy az indokolt=*készített* cselekvésre vagy elhatározza magát, vagy sem. Ezzel a maga elhatározásával valóban kezdő mozzanata lesz egy további folyamatnak, nélküle más lenne az egész. Most magát teszi okká, a maga természetét, azáltal, hogy elfogadja valamelyik cselekvést. Csak az *Én* kezdő beleiktatódása ad akarati jelleget a különben csak biológiai, vagy mechanikus folyamatnak. Azonban bármelyik cselekvési módra is határozza el magát, az mindig kellőképpen indokolva kell legyen. Nem férhet hozzá kétség, hogy csak azon motívum fog győzni, amelyik *hatalmasabb*.

Tehát a készítés hatására az *Én* reagálni kénytelen. itt szabadságnak helye nincs. A reakció pedig a hatás természetének megfelelően abban áll, hogy a hatás=*készítés* által követelt cselekvési módot vagy elfogadja, vagy elutasítja. Hogy ebben a további folyamatban megint a hatalmasabb motívum fog győzni, az ismét vitán felül áll. Az *Én* ebben nem szabad, mert hiszen ezen folyamat történést jelent. Mikor tehát az *Én* magát mint az oki hálózat tagját tekinti, azaz *relációban*, *diszkurzív*e, az oktörvényre van utalva, itt nincs jogosultsága az indeterminizmusnak.

Idáig azonban az éremnek csak egyik oldalát figyeltük. Az érem másik oldala ellenben egészen más képet mutat. Az *Én* ugyanis úgy van, hogy magát állítja, kifejti. Kifejti pedig magát természete szerint, másként nem tehet. Az *Én=öntudat* már most abból a szempontból is szemlélheti magát, ami a *lényege*. Azaz tekintheti magát oly módon is, ahogyan neki öntudatos természetének, azaz saját lényegének megfelelően pl. bizonyos hatásokra reagálnia kell. Már most ezt a szemléleti módot nevezi Böhm *intuitív szemléleti* módnak. Amikor pedig az *Én* intuitív szemléli magát, tehát abból a szempontból, ahogyan természetéből kifolyólag bizonyos oki hatásra reagálnia kell: ezen reakciójára nézve *szabadnak tudja magát*, mert a szabadság éppen az *Én* természetének megfelelő cselekvési módban áll.

Az *Én* szabadságát tehát nem az a körülmény korlátozza, hogy a reá ható motívumokra szükségképpen reagálnia kell, s hogy az akarásnál az ott érvényesülő oki folyamat természetének megfelelően csak a hatalmasabb motívum győzhet, vagyis hogy csak a hatalmasabb motívum követelését fogadhatja el, hanem épp ellenkezőleg: az *Én* akkor érezné magát szabadságában korlátozva, ha bizonyos hatásokra természetével ellenkező módon kellene reagálnia. Vagyis ha pl. nem annak a motívumnak a követelését kellene elfogadnia, amelyiket magára nézve értékesebbnek ismeri, azaz, ha nem a reá nézve legértékesebb lenne a leghatalmasabb. Amikor tehát az *Én* az akarás oki folyamatában ráfordul a motívumokra, azaz, amikor a motívumok ha-

tására az oki követelménynek megfelelően az egyiket szükségképen elfogadja, még pedig azt, amelyiket magára nézve a legértékesebbnek ismeri: egyszersmind szabadnak tudja magát, mert itt egy új szempont igénye érvényesül, még pedig az intuitív szemponté. Az Én itt már saját természetét nézi, vagyis azt, hogy az ilyen természetű motiválások esetében nem képes másként reagálni, mint hogy a magára nézve legértékesebb motivumot engedi érvényesülni, azt fogadja el leghatalmasabbnak, ezért ezen aktusára nézve, amely a motivum elfogadásában, illetve kiválasztásában áll, mindig szabadnak tudja magát, lévén a szabadság éppen a saját természetének megfelelő reakció.

Tehát amint látjuk, az oki hálózat egy hajszálynit sem lazult, vagy vékonyodott. Az Én okilag épp oly természetesen lép be a folyamatba, mint akármelyik más tényező; az ontológiai helyzet és sémája ugyanaz, ami volt. csak egy új mozzanat valósul meg benne: az Én választásával a motivumok közti rangsor szintén alapvető ténye és valósága érvényesül az oki hálózatban. Ez is benne van a folyamat tartalmi mozzanatai közt; a motivumoknak természettől fogva más-más értéke van. Az Én választása már most éppen azt teszi, hogy mindenkori fejlettségi foka és érettsége szerint a motivumokat értékük szerint akarja elhelyezni egy rangsorba, azaz, ezen értékük szerint engedi őket érvényesülni magán keresztül. Ezzel pedig a szabadság értelméhez megnyílt az út. Mivel a szabadság az Én természetének akadálytalan kifejtésében áll, ezért az Én fejlődésével a szabadság fogalma is változni fog. Amennyire az akarási folyamatban a maga tiszta szellemi természetét tudja a motivumok kiválasztásán át érvényesíteni, annyira szabad, mert annyira valósul meg ő maga tisztán, azaz — szabadon. Más szóval: amikor magát a legértékesebb módon állítja, akkor szabad, mert akkor a maga tiszta szellemi természetét fejt ki. Az Én szabadsága ennél fogva az Én legértékesebb állapotában = önállításában áll, mert ebben nyer kifejezést a maga tiszta szellemi természete.

A szabadság tehát az értékelő szempont követelménye, mert nem ontológiai, hanem értékjelző, amennyiben az Én legértékesebb állapotát = tiszta szellemi természetének önállítását jelenti. „Aki pedig az örök értéket megvalósulásában kíséri, az a szabadságot a kényszerűség formájában találja, — s ez esetben aszerint determinista lesz, amint a történet nézi és aszerint indeterminista, amint az érték valóságát tekinti. S az összes ellentmondások, amelyek ezen problémákhoz fűződnek, onnan erednek, hogy a két szemlélési formát felváltva alkalmazzák: az örök értékre a relációt, a relációra az örök értéket.”⁶

Így érthető már most az a paradoxonnak tetsző tény is, hogy a szabadság a legteljesebb megközöttiség, amelyet a determinizmus egyoldalúsága sohasem érthet meg, hanem triumfálni akar vele a szabadság ellen. A szabadság, mint mondtuk, akkor van elérve, ideális valósága akkor befejezett, ha az Én nem tud másként akarni, mint ahogy a maga természete magával hozza, — akkor csak a maga törvénye szerint él, ez az *autonom* akarat, szabad minden mástól, mert teljesen köti a maga törvénye. „Az „itt állok, másként nem tehetek” kényszere alatt álló ember, a legszabadabb ember, mert ez a legszabadabb öntudat a világon.”⁷

Láthatjuk tehát, hogy az okiságot nem lehet kijátszani a szabadság ellen, mert ime, az oki hálózat csak eszköz annak szolgálatában, aki megszövi és használja ezt a hálózatot, a szellem módszeres műfogása, amellyel megalkotja a dolgokról a maga ismereti tárgyait.⁸ Épp ezért nem lehet akadály a maga szabadság értelmezéséhez is használja azaz a szabadság realizálásában, ami annyit tesz, „hogy nem a kauzalitás ellenére, hanem éppen azon át történhetik a szabadság megélése, és tehát értelmezése.”⁹ Épp ezért az okiság nemcsak nem ellensége, sőt ellenkezőleg: elengedhetetlen feltétele a szabadságnak. Leibniz szerint pedig egyenesen boldogtalan lenne az ember, ha ok és alap nélkül akarhatna¹⁰ S ha így akarná a szabadságot biztosítani, vagy éppen menteni, hogy az okiság érvényét az akarati jelenségek világában tagadja, akkor el is veszti végleg, mert ez nem jelentene kevesebbet, mint azt, hogy az ember elszakadt a világtól, vagyis a semmibe zsugorítja össze magát.

⁶ Böhm Károly: E. V. V. 174. o. Budapest, 1928.

⁷ Tankó Béla: A szabadság problematikája, Szellem és Élet. 1. 8. o.

⁸ Lásd erre nézve Böhm Károly: E. V. I. Az oki viszony.

⁹ Tankó Béla: U. o. 4. o.

¹⁰ Tankó Béla: U. o. 4. o.

Ugy jár, mint *Stirner*, aki azt hitte, hogy „megnyeri a világot, ha „a semmire teszi fel“ ügyét, pedig magamagát is elvesztette.”¹¹

III.

Miután az értékelő szempont fontosságát megismertük, lássuk, miként veti meg bölcselőnk Kant és Fichte koncepciójának értékesítésével minden idők legklasszikusabb értékelméletének alapját?

Böhm értékteni kutatásai abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy az érték-bölcsületnek legfőbb problémája az állandó, az abszolút értékesnek kérdése. Legfőbb probléma ez: van-e valami állandó mérték, egy abszolút értékes, amellyel a dolgokat becsük szerint megítéljük, avagy az egyéni tetszéstől függ-e az egész értékelés? E probléma eldöntéséhez az első lépést Böhm az értékelés lélektani lefolyásának taglalásában találja. A lélektani elemzés pedig egy tévedés félrehárításával készít utat a mélyebb pillantásnak. Ugyanis általánosan ismert tény, hogy az Én a maga képeit nemcsak szemléli, hanem amikor ezek az öntudatra hatnak, az Én nyugodt magatartásából ki is billen, ami abban áll, hogy a képek hatására élvet, vagy kint érez. Azon ítélet, amely a tárgy ezen érzelmi hatását fejezi ki, még nem értékítélet, hanem csak ontológiai ítélet, mert még csak egy ontológiai ténylegességet fejez ki. Pl. A kő melege éget. Ez még nem értékítélet, mert még csak két *tényt* kapcsoltunk benne össze. Az ilyen ítélet, amelyben a lélektani kényszerrel megélt élv, vagy kint *tetszése* vagy *nem tetszése* az állítmány, nevezi Böhm a *tetszés alapítéletének*. Amikor azt mondjuk: a kő melege éget=kint okoz, ez annyit tesz: A kő melege nem tetszik. Ebben még semmiféle becslés nincs. A becslés csak ott kezdődik, ahol ez a kint, illetve fájdalom valamilyen mértékkel megméri, azaz értékeltetik. A kint és élv önmagában ontológiai tény, amelyre a becslésnek fordulnia kell. Az értékítélet tehát csak ott kezdődik, ahol az ontológiai ítéleten felülemelkedünk és összehasonlítást teszünk az *élv*, illetve *kint* és valamilyen mérték között. Az értékelés tehát mindig hozzámérés valamihez, amit már változatlanul, minden külső körülménytől függetlenül, *értékesnek ismerünk*. A becslés ennél fogva az érzésre vonatkozó ítélet, amely az ontológiai tetszés-ítélet fölé helyezkedik el.

Már most ha az értékelés mérkőzés valami abszolút értékessel, mi ez az abszolút értékes?

Első felelet erre a kérdésre: az érték az *élvezet*. Ámde a beható elemzésből csakhamar kiderül, hogy az élv nem lehet értékmérő, mivel az élv szerinti értékelés túlvezet önmagán. Az élv lehet ugyan értékes, de nem ő maga az érték, mert az élvnek erőfokával az érték nem mérhető, mivel az élvek között minőségi különbségek vannak. Különben is hol van ez a legkisebb élvegység, mely a mérésnek alapjául szolgálhatna?

Látjuk tehát, hogy a hedonizmus tovább utal egy magasabb mértékhez. Mi az a mérték, ahova a hedonizmus utal? Mint tudjuk, a hedonizmus az élvet=érzéki gyönyört tartja a legértékesebbnek. Hogy azonban a hedonista élvezhessen (amit ő a legértékesebbnek tart), különbséget kell tennie egészséges és egészségtelen, vagyis kívánatos és nem kívánatos gyönyörök között. De ha ezt teszi, akkor a gyönyörök értékelésében a gyönyör következményét is fogadja el döntőnek: hogy annak mily *hatása* van az élet tartamára. Ezzel pedig a hedonizmus túlhaladja önmagát, vagyis ellentétbe jön a saját előfeltételeivel, amennyiben az érték kritériumául nem az élvet, hanem az élv *hasznosságát* kénytelen elismerni. Az élv tehát a *hasznosság szerint való értékelésre utal*.

Ámde megállhat-e az értékelési folyamat a hasznoságnál? A haszon dialektikai vizsgálatánál láttuk, hogy a hasznosság ismét egy magasabb fórum elé utasít, ahol már dialektikai szükségszerűséggel az önértékre kell reabuknunk.

Mint már tudjuk, minden tárgy hasznos, mely az önfenntartásunkhoz hozzájárul. Ha azonban az önfenntartásra való alkalmasság a hasznos, akkor a hasznosság értéke attól függ, hogy milyen érték a s az öntét, amelynek hiányát a hasznosság pótolja. Mivel az önfenntartás csak létforma, amelynek értéke a benne megvalósuló tartalomtól függ, azért nem az önfenntartás az értékes, hanem az önfenntartás *tartalma* és *minősége*. Az utilizmus tehát önmagán túlra utal, itt bukkanunk reá a dialektikai kutatás nyomán az *önérték* problémájára. Végső kérdés tehát: Mi az a magában értékes, amellyel minden másnak az értékét mérni tudjuk?

¹¹ Tankó Béla: U. o. 4. o.

Az önérték problémája.

Az értékelés, mint tudjuk, mindig hozzámérés valamihez, amit már változatlanul, minden külső körülménytől függetlenül értékesnek ismerünk el. Értékelés tehát csak úgy lehetséges, ha van valami, ami már magában, azaz *abszolúte* értékes. Ami csak másra nézve értékes, az logikai tévedés nélkül önértékesnek nem tekinthető. Már most mi az, ami *magában* értékes? Böhm szerint csak is az, ami magát mindenek előtt értékesnek is tudja. Önmagát pedig csakis az tudhatja magát értékesnek, ami öntudatos, tehát az *Én*.

Bölcseleink ezen klasszikus felfedezését igen sokan félreértik, amiért is egyik részről pszichologizmussal, másik részről pedig miszticizmussal vádolják. Pedig csak jól meg kell értenünk a grandiózus gondolatot, amely semmi botránkoztatásra nem ad okot, hanem csak következetes tovább fejtése annak a józan filozófiai felfogásnak, amely a tapasztalat lehetőségét nem a tapasztaló szellemen kívül képzelt „*tárgyból*“, hanem a *tapasztaló szellem természetéből* akarja megérteni. Amit Böhm tett, semmi egyéb, mint hogy Kant gondolatát tovább fejtette, azaz a kriticismusszelleméből folyó logikai konzekvenciákat a tapasztalat egész világára, tehát az értékvilágra nézve is levonta.

Már most Pauler Böhm értékelméletét szubjektív idealizmusa egyik nyulványának tekinti. „Fenti álláspontjának legmélyebb gyökere a pszichologizmus, amely a logikai vonatkozásokat, tehát merőben érvényességi viszonylatokat, szellemi aktusokká tesz, tehát pszichikai valóságokká alakít át... Az értékesség csak akkor függne az öntudatosság lélektani tényétől, ha az értékesség elismerése sine qua non feltétele volna az értékességnek, szóval ha az értékesség és gondoltság (elismertetés) azonosak volnának, vagyis ha nem volna különbség értékesség és értékelés között.“¹²

Ha azonban Pauler a „logikai idealizmusa“ által teremtett bonyodalmaiból szabadulva tudott volna Kant fundamentális gondolatának mélyébe pillantani, akkor Böhm axiológiai koncepciója iránt táplált aggodalmi is eloszlottak volna. Mert mit is tanított Kant? Mindenek előtt is azt, hogy amit az öntudat megismerhet, az nem lehet a magánvaló világ, hanem csak jelenség. A jelenségeken túl pedig nem ismerhet meg semmit. Megismerésünk tehát csak addig terjedhet, amennyi funkciója van az *Énnek*, amelyekkel ismereti tárgyat formálni képes. Ami tehát feltétele a megismerésnek, az egyáltalán feltétele az ismereti tárgynak, azaz a tapasztalatnak is. Ezt bizonyította be főművében, a *Kritik der reinen Vernunft*-ban. Ezzel a felfedezésével lett az ismeretelmélet Kopernikusa. Eszerint tehát a tapasztalati valóságnak egyetlen mozzanata sem lehet magánvaló realitás, hanem csak a megismerő *Én* számára jelenti azt, ami tényleg jelent. Ebből pedig önként következik, hogy amit az értelem önértékesnek ismer, vagyis az abszolút értékes, mint ismereti tárgy, szintén nem lehet magánvaló realitás, hanem az is csak az öntudat számára jelentheti azt, amit jelent. Ettől az ismeréstől függetlenül mint reális tapasztalati mozzanat nem létezhetik. Ennélfogva egy ilyen mozzanat magában, azaz magára nézve, nem is lehet értékes, — ami pedig éppen az önértékességnek legfőbb kritériumát képezi — mert hiszen más számára jelenti csak azt, amit valóban jelent, t. i. az értékességet.

Tehát csak az öntudatos lehet önértékes, mert minden más csak az ő számára lehet értékes. Azonban az is természetes, hogy az öntudat viszont csak úgy lehet magára nézve értékes, ha magát értékesnek is *tudja*.

Az öntudat ugyanis úgy van, hogy magát szüntelenül állítja. Ezen önállítása pedig abban áll, hogy magát gondolja. Ettől az önmagát gondolásától függetlenül nem létezhetik. Ezen tevékenysége szükségszerű, minden előfeltétel nélkül való, mert magának az észnek természetéből következik. Vagyis, mivel nem tud másként lenni, mint hogy önmagát gondolja, ezért ezen önmagát gondolásának, azaz az öntudat önmaga állításának feltételül saját magát kénytelen elismerni. Ha az öntudatot az önmaga gondolására más kényszerítené, akkor ez annyit jelentene, hogy úgy is tud létezni, hogy magát nem gondolja, ez pedig számára lehetetlen. Fichte óriási felfedezése éppen az volt, hogy az *Énnek*, annak a központi erőnek, amely maga alkotja meg magának az egész tapasztalatát, az életmozzanatait végérvényesen feltárta. Kantnak a szintetikus appercepcióról való fogalma (die transcendente Einheit der Apperception) Fichténél ezen fogalom rendkívül világos magyarázata által az öntudat fogalmává tisztul és ebben a formájában lesz alapjává a további bölcseletnek.¹³

¹² Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. 314. o.

¹³ *Wissenschaftslehre*.

Így most már teljesen világos, hogy az *Én*=öntudat csak úgy lehet magára nézve értékes, ha magát *értékesnek is tudja*, mivel az öntudat természete az önmagának gondolása, azaz ismerése lévén, tehát csak olyan lehet, amilyenek magát ismeri, amit Pauler félreértett.

Már most mit jelent az *Én* számára az, hogy magát értékesnek tudja?

Magát értékesnek tudni az *Én* számára annyit jelent, mint hogy magát valamilyen minősége végett *becsüli*, azaz értékesnek itéli. Ebben a formában, azaz az *értéktételben* nyer kifejezést az, hogy magát értékesnek ismeri. Ettől az ítélettől függetlenül magára nézve értékes nem lehet. Mit jelent azonban az, hogy az *Én* magát értékesnek itéli? Mit fejez ki az az ítélet, hogy az *Én* magát értékeli, becsüli? Semmi egyebet, mint hogy magát valamilyen minősége végett *szereti*. Az abszolút érték tehát az önszeretemben nyer fenomenális létet, az érték maga azonban az öntudatos minőség, melyre a becslés vonatkozik. Az öntudatos minőség tehát akkor veszi fel az értékesség vonását, amikor az *Én* becslése reáfordul, ezen becslésétől függetlenül az *Én* a maga öntudatos minőségére nézve értékes nem lehet, mert hiszen tudjuk, hogy értékesnek lenni épp annyit jelent, mint önmaga által becsültnek lenni. Ez az öntudatos minőség tehát az érték gyökere, a *noumenon*. „A noumenont oly módon felfogni, hogy ez az emberre nézve a legnagyobb érték — ez az értékten fordulópontja.”¹⁴

Ha eddigi fejtegetéseinket jól megértettük, akkor világos lesz, hogy itt a pszichologizmusnak még csak árnyékával sem találkozunk. Sőt, ha azokat a funkciókat, amelyek arra szolgálnak, hogy általuk a szellem a reáüdüló ingereket ismereti tárgygyá azaz tapasztalattá formálja, abszolút realitásoknak meghagyjuk, mint Pauler is teszi, a filozófia ellentmondásokba bonyolódik. Ezek a funkciók pedig nem pszichikai aktusok, hanem *kategóriák*, amelyek épp ezért érvényességét is jelentenek, amit Kant a kategóriák transcendentális dedukciójában frappánsan bebizonyított.¹⁵

Nem azonosíthatjuk magunkat azonban azzal a másik felfogással sem, amely szerint Böhm axiológiai koncepciója miszticizmus. „Ennek a rendszernek — úgy mond Varga S. — alapja a valóságot alkotó szellem, amely a maga alkotását értékesnek itéli. Ebből pedig a kritika jogosan következtet minden valóság értékességére, de épp azért az értékkülönbségek megszüntetésére is. A valóság és érték forrását képező szellemben a két fogalom végül is egybeesik, ami nem egyeztethető össze a kultúrateremtés előfeltételét képező axiológiai tudat tudományos fogalmával. Itt már a misztika birodalmában járunk s Böhmnek hibája, hogy ezzel nem számol: saját eljárását nem tudatosítja kellőképen.”¹⁶

Bármennyire méltányoljuk is Vargának mélyenszántó fejtegetéseit, mégis sajnálattal kell megállapítanunk, hogy Böhm korszakalkotó axiológiai koncepcióját éppen a leglényegesebb részében értette félre, holott az egész mű további sorsa kizárólag ennek a pontnak a helyes megértésétől függ. Böhm axiológiájának ugyanis az a magva, hogy az érték: *axiológiai fogalom*. Míg ezt meg nem értettük, a mű tanulmányozásában egy lépést sem tehetünk előbbre. Ez pedig azt teszi, miszerint igaz ugyan, hogy a tapasztalat azért lehetséges, mert a szellem valósul meg benne, mindazonáltal ebből az ismeretelméleti tényből koránt sincs még jogunk az értékkülönbségek megszüntetésére következtetnünk. Még pedig azért nincs ez megengedve, mert éppen az ismeretelméletből tudjuk, hogy az *Én* úgy van, hogy magát állítja. Ennélfogva csak olyan lehet, amilyenek magát állítja. Így tehát értékes is csak úgy lehet, hogy magát ilyenek állítja, azaz ha magát becsüli, értékeli. Ettől az értékeléstől függetlenül önmagára nézve értékes nem lehet, mert hiszen nem is tudná, mit kell az önnön értékessége alatt értenie?

Ha már most ezt a gondolatot jól megértettük, akkor az értékkülönbségek megszüntetése iránti aggodalmaink is egyszerre el fognak oszlani. Tehát igaz, hogy minden tapasztalat azért lehetséges, mert az *Én* valósul meg benne, ebből a körülményből azonban egyáltalán nem szabad olyan konzekvenciát levonnunk: tehát minden tapasztalat egyformán értékes, vagy értéktelen, mivel az *Én*, mint abszolút értékes, minden tapasztalatban egyformán benne van. Mint láttuk, ilyen következtetésekre Böhm

¹⁴ Böhm Károly: *Axiologia*, 205. o.

¹⁵ Tiszta Ész Kritikája, 101. o. Budapest, 1913.

¹⁶ Varga Sándor: A lét oksági meghatározottsága. Megjelent a *Szellem és Élet* 1. számában, 84. o.

axiologíája azért nem ad felhatalmazást, mert az értékeség az Énnel nem olyan vonása, amely őt, mint ontologiai, hanem csak mint magát értékelő valóságot illeti meg. Amikor magát ebből a szempontból nézi, azaz amikor magát értékeli, akkor értékes önmagára nézve. Ebből következik, hogy a tapasztalat értékeségéhez még nem elég az, hogy egyszerűen az Én valósuljon meg benne, hanem az szükséges, hogy a magát értékesnek is ismerő Én valósuljon meg benne, mert az értékmérő éppen ez a magát értékesnek tudó, azaz a magát értékelő Én.

Ilyen megvilágításban kissé nehéz belátni, hogy az ontologiai és axiologiai tudatnak egy hipermetafizikai fogalomban való egyesítése, miért volna lehetetlen és miért ellenkeznék a kulturateremtés előfeltételével? Mert vagy elismerjük, hogy az értelem egyebet is képes megismerni, mint amit az Én alkot, s akkor a filozofia ismét visszaesik a naiv dogmatizmusba, vagy pedig szigorúan kitartunk Kant felfogása mellett, akkor mind az, amit a tapasztalatban az Én objektív valóságnak ismer, nem lehet más, mint a saját maga alkotása, tehát az érték is! Kompromisszum itt nem lehetséges.

Még csak egy kérdést kell tisztáznunk, hogy Böhm koncepciója egészen világosan álljon előttünk.

Ha ugyanis az Én azáltal értékes, hogy magát értékeli, akkor értékes is tényleg, valahányszor magát értékeli, de akkor hogyan lehet értékmérő, amikor tudjuk, hogy a fejlődés folyamán változik?

Már most mindenekelőtt nem szabad elfelejtenünk, hogy azon Én, amely egyedül abszolút értékes lehet, először is nem az empirikus Én, hanem az az Én, amelyet már Fichte a Tudománytan főfogalmává tett: az intellektuális Én, amelyet éppen ezért csak intellektuális szemlélet által tudunk megragadni, mint a gondolkodásnak legegységesebb és legősibb tevékenységét. Így tehát ez az Én annyira nem azonos a tapasztalati Énnel, hogy ellenkezőleg: annak előfeltétele, mint a tiszta tudat az empirikus tudaté. Hogyan kell ezt értenünk?

Annyit ugyanis tudunk már, hogy az Én csak önmagát ismerheti abszolút értékesnek, mert ez reá nézve axiologiai kényszerűség. Csakis az öntudatos lehet önértékes, még pedig azáltal, hogy magát értékesnek tartja, azaz, hogy magát becsüli. Az öntudatos Én pedig eszesnek tudja magát, vagyis természetét az eszességében látja. Ennélfogva az egész problémát abból a szempontból kell újból szemügyre venni, hogy az a mozzanat, amire az Én önbecslése fordulhat, nem lehet más, mint amit a lényeges mivoltának, azaz a saját természetének ismer: az eszesség. Axologiai kényszerűség, hogy az öntudatos Én csak erre az eszes természetére nézve becsülheti magát, mivel magát öntudatosnak ismerni annyit tesz, mint magát eszesnek ismerni. Ebből pedig következik, hogy az önértékeség az Énnel ezen intelligibilis formájára, azaz a normál Énre vonatkozik, amely azután a fejlődés folyamán a tapasztalatban fejti ki, azaz realizálja magát. Az öntudatos Én tehát a fejlődés bármely fokán csak az eszes minőségére nézve tudhatja magát önértékesnek. Ennélfogva amikor az Én a fejlődés bármelyik fokán becsülésével önmagára fordul, szükségképpen értékes is egyúttal, mivel értékesége úgy van, hogy magát becsüli, csak hogy ezen értékesége mindig csak az intelligibilis formájára az, azaz eszes természetére vonatkozik, mert hiszen az öntudat ebben látja lényegét, természetét, tehát a becsülése is csak ezen minőségére fordulhat. Az Én pedig úgy van, hogy a tapasztalatban állítja magát. Mikor már most a tapasztalatban megjelenő formájára reflektál, hogy azután csakugyan az eszes természete-e az, amit ő annak vél, az természetesen egészen más kérdés, mert ezen ítélete lehet téves és téves is a fejlődés alsóbb fokain, mikor pl. még az érzéki funkciók az uralkodók. De az önmaga értékességét kifejező értékítélete sohasem lehet téves, mert mint láttuk, az mindig a normál Énre, azaz az Én intelligibilis formájára vonatkozik. A hiba tehát csak ott lehet, hogy az Én egy empirikus formáját tévesen azonosítja a maga eszes természetével, holott az önmaga értékességét kifejező értékítélet csak az utóbbi formájára nézve érvényes, és amit igazol az a tény, hogy amikor magát értékeli, ezen ítéletét logikai kényszerűséggel erre a természetére vonatkoztatja, bármily fejlődési fokon álljon is az Én.

Ezzel Böhm azon törekvése, amellyel a világteremtő Én világának minden mozzanát — tehát az értéket is — ezen világteremtő aktusából kísérelte meg leválasztani, célhoz ért anélkül, hogy ezen mesteri fogásával, amellyel az ontológiát és axiológiát egy hipermetafizikai fogalomban egyesítette, misztikába tévedt volna. Viszont nem tudjuk elképzelni, milyen nyereséget ígérhet az olyan kísérlet, amely egy olyan

gyermekded hiten alapul, miszerint az Én világában lehetnek olyan mozzanatok is, amelyek magyarázatukat — másban bírják. Vajjon ez a feltevés, vagy próbálkozás nem fog-e csakugyan a misztikába vezetni?

Az értékelésről tudjuk, hogy az mindig összehasonlítás, mérkőzés eredménye, melyet az értékelendő tárgy valamely értékes mértékkel folytat. Azt is láttuk, hogy az Én a tapasztalatot azért ismeri, mert ő alkotta és csak azt ismerheti, amit ő alkotott. Ennélfogva értékét is csak azért ismerheti meg, mert ő vetítette bele az értékesség értelmi vonását, így nem csoda, ha fel is ismeri benne. Hogyan ismeri már most az Én a tapasztalatot úgy, mint értékes valamit? A tapasztalat csak akkor lehet értékes, ha az önmagát szerető Én értékét visszük hozzá. Hogyan jön azonban az Én a maga értékességének tudatára? Úgy, hogy az Én, amely a maga világát magával szembesítette, nemcsak arra a világra reflektál, hanem önmagára is s közben úgy találja, hogy e gazdag képtárban saját tartalmát vetítette ki. Ezáltal öntudatának erejére ébred, önállításának örvend, megszereti magát, aki ezen örömeinek okozója. A szeretet pedig az érték csírája. Az önállítás tehát az öntudatos szellemnél élvezet és örömet és önmaga iránti szeretet fog okozni, vagyis önbecsléssel fog járni. Tehát — mint Böhm mondja — ameddig egy képet, szobrot, verset csak értünk, nincs értéke. Csak akkor támad az érték gondolata, amikor a megértett valóhoz az önmagát szerető Én értékét visszük. Maga az Én az értékes, az öröm, amelyet a maga szemlélésében érez, jelzi a saját értékes voltát. Már most ha ezen ihletet hangulatot, melyben az Én a maga értékének tudatára ébred, a tárgy képe is kelti, akkor az önszeretet, amellyel magát szereti, átsugárzik a tárgyra is, az Én azt is oly szeretettel öleli magához, amellyel ég önmaga iránt. Ami bennünk ezt okozza, azt mint örömeket tiszteljük és becsüljük.

Ontologiatlag fejeletlen én tehát csak azt fogja szeretni a tárgyon, amit magában szeret, — az élvezetet. Majd mikor az értelem kifejlődésével magát mint gondolkozó Ent felismeri, a más-ban is ezen szellemi vonást fogja megbecsülni. S ha végre tagolt egységül ismertük fel magunkat, akkor ezen típus iránti szeretetet vonatkoztatjuk a valóságra. Ezen a fokon a valóságot többé nem az élvezetessége, sem a hasznossága, hanem a *nemessége* végett tartjuk értékesnek, mert az értékmérő is magát nemesnek ismeri. A szellem nemessége pedig az ő eszes természete, tehát a dolgok értékét is az eszes természettel kell mérnünk.

IV.

A keresztyénség magva tehát egy abszolút értéknek a keresése. Az eddigiekből pedig kétségtelenül kiderült, hogy ez az abszolút értékes, amit a szellem keres, amiért egy egész életen át törí magát, nem valami metafizikai entitás, hanem egy *axilgoiai fogalom*. Abszolút értékes csak a szellem lehet, még pedig úgy, hogy magát értékesnek itéli, azaz magát becsüli. Ennélfogva úgy a való világ képe, mint önmagunk értéke a projekcióra vezet vissza, csakhogy amott a tartalom alakul ki *lényeggé*, emitt pedig a tartalom *becsüli*, azaz *megszereti* magát. Az önértékes ennélfogva ugyanazon Énnek két különböző aspektusa. Már most ha megfontoljuk, hogy ugyanazon aktus vetíti bele a képbe, úgy az érték, mint a lényeg jelentéseit, akkor világos lesz, hogy a két fogalom ugyanazon valóságnak két szempontból való nézése.

A tárgynak lényeges vonásai egyszersmind az értékes vonások is. Igen, mert a tárgy csak a becslés számára lehet értékes. Ami tehát a tárgy ontológiai alkotásában a lényeg, az a becslés számára az érték fogalma. Így érthető a tétel, hogy lényeg és érték ugyanazon valóságnak két különböző aspektusa.

Igy érthető továbbá az a korábbi tételünk is, miszerint a keresztyénség távolról sem a tapasztalattól elszakítható valóság, ahogy ezt a materializmus képzei, hanem csak a tapasztalati világunk az, amely egyedül lehet keresztyéni, mert az abszolút értékes, a szellem, csak ebben a formában valósulhat meg. A keresztyénség tehát nem ontológiai tény, minő pl. a kő, vagy virág, hanem posztulátum, egy abszolút értéknek követelése irodalomban, művészetben, hitben, társadalmi életformában s minden szellemi alkotásban. Le kell foglalnia egész világunkat és meg kell szentelnie a maga ideális tartalmával. Amikor pedig a filozófia az ontológiai fogalmazásokat a keresztyénség lényegéből kiküszöbölte, a keresztyénséget nem hogy lejáratta, hanem

ellenkezőleg: igazolta annak *maradandó lényegét*. Ennélfogva az ontológiai fogalmazások kiküszöbölése korántsem tekinthető egyértelműnek a kereszténység bukásával, hanem csak egy helytelen szemléleti módnak a korszerűtlenségéről van jogunk beszélni, mivel ebből a kereszténység maradandó lényegének, az értéknek, kielégítő magyarázatát adni nem lehet. Amit tehát a kereszténység fogalma alatt érteni szabad, nem egyéb, mint a sub specie aeternitatis szemlélt valóság, azaz a valóság ideális képe.

Vallás és kereszténység.

Böhm új értékelmélete a kereszténység és vallás egymáshoz való viszonyának tisztázását is lehetővé teszi. Eddig ugyanis egészen természetesnek találtuk, hogy kereszténység és vallás azonos fogalmak. Vagyis úgy fogtuk fel a dolgot, hogy úgy a vallás, mint a kereszténység egyformán egy abszolút érték követelését jelenti. Ha pedig a dolog így áll, akkor a vallástudomány egy lépést sem tehet mindaddig, míg az abszolútumnak mibenlétét, amit a vallás keres, kellőképpen nem tisztázza. Az ismert theologiai irányok kritikai vizsgálata azonban arra a megállapításra enged következtetni, hogy kereszténység és vallás nem szükségképpen azonos realitások, amint ez pl. Reischle, illetve Schleiermacher, közelebbről pedig Makkai theol. koncepciójából kiderül. Reischle szerint a „*theologia alapja az a hitbeli előfeltétel, hogy a kereszténységnek más vallásokkal szemben külön tudományos munkát kell szentelnie, mert őt általános érvényesség illeti meg...*”¹⁷

Reischle a vallás alatt itt nyilván a kereszténységet érti, mert csak úgy állíthatja róla azt, hogy *általános érvényű*, mivel csak a kereszténység lehet általános érvényű, csak az foglalhatja le az ember egész életét és kultúráját. A kereszténység pedig az értékvilág, a valóságnak axiológiai része. Schleiermachernál azonban a vallás: *érzelem*. Szerinte bármely Istenfogalom mellett, sőt enélkül is lehet valaki vallásos. Úgy, hogy a kritika kimutathatja az összes vallási tanítások valótlanágát s a vallást mégsem érintheti. Schleiermacher szerint maga az az érzés, amelyben a vallás jellegződik: *függésérzet*, a végesnek az abszolúttól való feltétlen függése érzelme.¹⁸

Itt tehát a vallás egészen mást jelent, mint fentebb láttuk, mivel amott érték, emitt pedig pszichológiai realitást jelent. Éppen ezért szükségképpen más eredményekhez fog jutni az a theológia, amely a vallás lényegét a szellemnek az abszolút értékben való kiteljesedésében látja, és megint más konklúziói lesznek annak a theológiának, amely a vallás mivoltát egy, az előbbinél szűkebb körre határolt élményben, ismeri fel. A vallás mindkét esetben tapasztalati valóságot jelent. Tudományos néven *vallásos tapasztalatnak mondjuk*. A theológiának bizonyos feltételek mellett mind-egyikről joga van beszélni, semmi ellentmondás nincs benne. De egyszerre elhomályosodik minden, amikor ezt a két fogalmat felváltva használja.¹⁹

Ha már most a vallás alatt a *kereszténységet* kell gondolnunk, akkor tárgya csak az abszolút érték lehet, ezt kell azon Abszolútum alatt érteni, amelyet a kereszténység követel. Ámde axiológiai szemszögből tekintve a dolgot, ezen abszolútum = abszolút érték, melyet a kereszténység keres, amelybe az embert behorgonyozza, nem metafizikai entitás, hanem *axiológiai fogalom*, épp ezért létezésének egyetlen módja az, hogy a tapasztalatban megvalósul. Ez az új filozófiai koncepció tehát a kereszténységről való hagyományos felfogásunknak revízióját teszi szükségessé, ami annyit jelent, hogy a kereszténység fogalma alatt a való világ ideálját, azaz a kellő világunkat kell értenünk, mert egyedül ez lehet mindenek fölött értékes. Az érték pedig a kereszténységnek egyetlen tárgya és kritériuma.

Napjaink theologiai felfogása kevesli ezen eredményt, nincs kibékülve az abszolútumnak = értéknek ezen „légies” létmódjával és azt hiszi, hogy az abszolútum reálisabb lesz, ha metafizikai entitásnak gondolja. Ez a Barthék esete, akik ehhez az ötletet az újabban divatosá vált existenciálisfilozófiától vették. (Képviselői: Scheler, Kierkegaard, Jaspers, etc.) Theológiájukat *dialektikai theológiának* nevezik.

¹⁷ Az idézetet dr. Nagy Géza „Barth theológiáinak előzményei, kritikája és jelentősége” című tanulmányából vettem. Megjelent a Theol. Szemle 1930. 4-6 számában.

¹⁸ Lásd Makkai Sándor: A vallás lényege és értéke. 57. 58 o.)

¹⁹ Ugyanezt a hibát követtem el magam is a A vallás értelme című tanulmányomban, amelyben a kereszténység értékelő természetének tisztázása éppen a probléma kellő axiológiai elmélyítése híján nem járt kellő sikerrel. Lásd Dr. Feigl József: A vallás értelme, 1937. Mátészalka.)

Most mi ennek az egzisztenciális filozófiának lényege, mely a dial. theol. archimedesi sarkát képezi? Ezen filozófiai felfogás szerint a lét problémája a legfontosabb ontológiai kérdés, mert hiszen minden tudomány az ilyen, vagy olyan módon létezőt keresi s a lét kérdése a kutatás lehetőségének a priori előfeltétele. A lét fogalmát azonban, bármennyire fontos is legyen, logikai úton kiokoskodni nem lehet, hanem a létezőből kell megérteni. Ez a létező pedig éppen maga az ember. A létező Ent kell tehát megérteni, hogy azután ebből, mint közvetlenül megértettből megismerhessük magát a *létet*. Az egzisztáló Én ugyanis a maga létével betör a létbe, még pedig oly módon, hogy a létező, mint létező lesz előtte világossá. A metafizika főproblémája tehát az, hogy mi a létezőnek a lényege?²⁰

Az egzisztenciális filozófia azonban nemcsak hogy nem tehet szolgálatot a keresztyénségnek, hanem még csak tudományos rendszernek sem tekinthető, mert minden ismeretelméleti alapot nélkülöz. A világ lényegének kérdése ugyanis oly értelemben, mintha a tapasztalati valóságainkban és ezek lényegén túl volna még valami *világ-lényeg*, abszolútum, vagy ilyesmi, ahogy Bergson is gondolja, minden alapot nélkülöz. Már a kérdés felvetése is mutatja a vállalkozás lehetetlenségét, mert tőlünk független valót megismerni akarni, képtelen dolog, amit pedig megismerünk, azt magunktól függetlennek mondani nem egyéb, mint egyszerű tapasztalati ténynek a mellőzése: magunból akarjuk kizárni azt, amit magunk alkottunk. Azt, amit mi a mi képeink mögött valami világlényeg-félének hiszünk, az nem egyéb, mint a lényeg kategóriájának hiposztazált formája, mert hiszen mindig az a gondolat kísért, hogy mi hát ez, vagy az a jelenség a maga magánvaló formája, azaz *lényeges mivolta* szerint. A magánvalót megismerni akarni: tehát logikai képtelenség. Hasonlóképpen végig gondolatlan ötlet az Én mögött keresni valamit, mint ami az Ennek feltétele lehetne. Ezt a kérdést Fichte már régen tisztázta, amikor rámutatott, hogy az öntudat a maga feltételét a dolog logikumából kifolyólag önmagában bírja. Az egzisztenciális filozófia azonban nem vette magának a fáradságot, hogy Fichte gondolatába érdeme szerint belemélyedjen. Pedig csak ennyit kellene megfontolnia: az öntudat létmódja az, hogy tud, azaz ismer. Viszont ismeretelméleti kényszerűségből csak arról lehet ismerete, amit ő maga alkotott. Az Én tehát feltétele ugyan az ismereti tárgynak, de korántsem feltétele a külvilágból származó ingereknek, amelyek az *ismereti tárgy* megformálására kényszerítik. Már most nagy tévedés volna azt hinni, hogy az Én megint további okozata valamiféle külső dolgok oki tevékenységének. Ez ugyanis mindenekelőtt az oki viszony érvényességét tételeznél fel, mert csakis ebben az esetben lehetnek a dolgok egymásra nézve okok és okozatok. Az oki viszonyról azonban tudjuk, hogy értelmi kategória, akárcsak a lényeg, s b., ennél fogva csak az Enre nézve van értelme, még pedig arra használja, hogy képei között összefüggést létesítsen. Mivel tehát az okiság az Enben gyökeredzik, így hát lehetetlen, hogy olyan okiságnak a gyümölcse legyen, amely okiságnak a feltétele viszont éppen az Én. Ez logikai képtelenség.

Az Én tehát sem további okát nem keresheti, sem azt nem kérdezheti, milyen a magánvaló formája szerint, azaz, hogy milyen a mögötte lappangó *lényege*. Még pedig azért nem, mert az a bizonyos *lényeg* megint nem más, mint értelmi kategória, amiből ismét következik, hogy előbb az Ennek kell lennie, hogy azután valami reá nézve, illetve hogy valami egyáltalán lényeg lehessen. Logikai követelmény tehát, hogy az Én magát ne csak az ismereti tárgy, hanem az önmaga elégséges feltételének i

tar'sa. Amikor tehát az egzisztenciális filozófia egy ilyen metafizikai Abszolútum után kutat, delibábót kerget. De még ha sikerülne is megtalálnia, mit érne vele? Ez úgy sem lehetne azonos azzal az abszolútummal, amelyet a keresztyénség számára keres. A dial. theol. pedig nem veszi észre, hogy amikor oly mohón kap azon, amit ez a filozófia kínál, káprázatnak esik áldozatul. Még mindig vannak jóhiszemű rajongók, akiknek a heurékáktól nem volt idejük ráeszmélni arra a kiábrándító tényre, miszerint az egzisztenciális filoz. a teológiának egészen mást adott, — ha adott? — mint amit tényleg ígért. Már Pauler észreveszi, hogy a metafizikai Abszolútum (Szubstancia) nem azonos azzal, amit a teológia keres. „E spekulatív fogalom még nem teljesen isteneszme, csak azzá lesz, ha mint közvetlenül felismert tartalom *eszményként* hatja át az ember lelkiéletét... Az isteneszmében mint a vallásos hit tárgyában

²⁰ L. Bartók György: A középkori és ujkori filozófia története, 456 o. Bpest, 1935.

azonban több van, mint a metafizikai Abszolutum fogalmában...²¹ Igen, több van, ez a többlet pedig éppen az *érték*, ami a puszta lének éppenséggel nem a priori határozománya, mert a lét fogalmából egyáltalán nem következik még a lét értékesége is. Különbösen is azon Abszolutum, amelyről Pauler szól és amelyet a dial. theol. is keres, nem is lehet más, mint érték kategória. Mihelyt ontológiai kategóriának vesszük, mert „a valóságtól abszolvál, azaz elszakított létező, értelmetlen gondolat, hiszen ha igazán elszakadt, akkor nincs semmi köze a valósághoz, nem hogy a valóságot biztosíthatná; akkor azonban nem is tudhatunk róla semmit, de nem is érdekel egy csöppet sem; ha pedig mégis tudhatunk róla bár annyit, hogy van, akkor már nem az elszakadt valami, mert ime, a tapasztalás és ismerés egyetemes hálózatába került.”²²

Ellenben egyszerre világossá válik az Abszolutum jelentése, ha arra figyelünk, hogy a tényleges ontológiai valóság valamely vonásában okvetlen talál az értelem a többinél lényegesebb, szükségesebb, azaz értékesebb, a dolog létét és tevékenységét jellemzőbb mozzanatot. Az abszolutum csak annyit jelent, hogy az ontológiai alkotórészek egy értéksorba kíváncznak, melynek tetején egy tovább nem utaló végső *érték* van, egy vég ő logikai mozzanot, egy további elemzést nem igénylő jelentés. Amikor már most a gondolkozás a tapasztalatnak ezt a legszükségesebb, legértékesebb vonását reflexió tárgyává teszi, csak úgy tudja igazi valóságnak, ha az értékelő tudatnak egy őrizetlen nyomása alatt kozmikus valósággá, azaz metafizikai realitássá transponálja. Azt hiszi, hogy az, ami csak úgy van, hogy érvényesül, igazibb realitás lesz, ha durva, megfogható létnek gondolja. Amikor tehát a dialektikai theologia az Abszolutumot transcendálja, a vallásból egyuttal spirituális materializmust csinál, ez pedig sem teoretice, sem praktice nem tekinthető olyan hátralépésnek, amely egyuttal előrelépést is jelenthetne. De teljességgel nincs is szüksége a theológiának arra, hogy a semmi nyereséget nem ígérő *tárgymetafizika* kedvéért a *tudás metafizikáján* ilyen súlyos logikai mütétet hajtson végre, mert hiszen a keresztyénség tárgyát képező Abszolutumnak realitását a *tudás metafizikája teljes mértékben biztosítja* az egyetlen lehetséges módon és még amellest azt az előnyt is nyújtja, hogy a vallás birtokába adja az egész világot, amely mindaddig nem krisztusi, nem evangéliumi, míg az abszolút érték tüzeiben meg nem tisztul, míg minden formájában, intézményében újjá nem születik, amint megvan írva: „Ha valaki újjonnan nem születik, nem láthatja meg az Isten országát.”²³ Ellenkező esetben a sztratoszférákban fog időzni, alatta pedig elvész lassan a világ s azt hiszi magáról, hogy megmentheti azt, holott, fájdalom, le sem tud ereszkedni hozzá.

Ha azonban a vallás alatt inást kell értenünk, mint a keresztyénséget, amelyről az imént szólottunk, akkor viszont a vallásnak csak úgy lehet jogosultsága, ha *keresztyéni*, mert csak ebben a minőségében jelenthet a lélek számára kultúrát. Igen, mert a vallás kulturjelleget nem biztosíthatja egyéb, mint „a maga tapasztalatában megvalósuló értékartalom realitása,” mint Oesterreich tanítja; „ez az egyetlen lehetséges út, amelyen a vallás a maga létét elméletileg igazolni képes. Amint az esztétika vagy a tudományos alkotás a maga létjogait a maga értékében bírja, úgy a vallás is.”²⁴ Ebben az esetben tehát a keresztyénség a vallás fölött való primátusát kétségtelen ténynek kell ismernünk. Ezen felfogás szerint — mint Makkai helyesen mondja — a vallás tárgy többé nem Isten (értsd alatta az abszolút szubstanciát) és az isteni dolgok, hanem a vallás *ténye* maga, az emberi szellem vallásos élete. „Többé nem az a fontos, hogy *mit* tanít a vallás, többé nem lehet elszigetelni a theologia területét a keresztyén vallás egyik vagy másik történeti alakulatának „egyedül idévezítő dogmáira”, a cél többé nem is az, hogy akármiféle dogmát igazoljunk, hanem a vallás egész jelenségvilága, s ebben tanai is illusztrációvá lettek egy mögöttük álló *realitásnak*, amelyből kihajtottak s amely a *vallás maga*. Mihelyt a theologia tárgyában ez a gyökeres eltolódás létrejött, s Isten transcendens valósága helyett, amely tudományosan megismerhetetlen, a vallás teljesen tapasztalati s így megismerhető ténye lett a vizsgálat tárgyává, erről az oldalról megnyílt a lehetősége annak, hogy a *vallás* (és nem Isten) *realitásáról tudományosan beszélni lehessen*, mivel a vallás rea-

²¹ Pauler Ákos: Bev. a filoz. 196. o.)

²² Tankó Béla: A világnézet kérdése és más tanulmányok, 17. o. Debrecen, 1932.

²³ Ján. 3: 3.

²⁴ Oesterreich Konstantin: Die relig. Erfahrung als philosophisches Problem, 36. o. 1915.

litása többé nem Isten létének problémáján sarkallik s így a kérdés egészen más területre tolódik át.²⁴

Mielőtt behatóbban foglalkoznánk Makkainak idevágó további fejtegetéseivel, a vallásfilozófiában kevésbé jártas olvasók figyelmét újból fel kell hívnunk arra a már említett igazságra, hogy az emberi elme számára csak az abszolút Szubstancia megismerhetetlen valami, mert ilyen nem létezhetik. Az abszolút Szubstancia azonban különbözően sem azonos azzal a valósággal, amelyet az Absolutum fogalma alatt értenünk kell. Nem férhet ugyanis kétség hozzá, hogy az Absolutum a keresztyén ember számára csak az abszolút értékes lehet. Ez pedig nem metafizikai, hanem ideális valóság, azaz axiológiai kategória. Mindamellett semmivel sem kisebb realitás, mint az, amelyet kozmikus, vagy érzéki valóságnak ismerünk. Ki merné azt állítani, hogy pl. a tér, vagy idő kevésbé *van*, mint azon érzéki tartalom, amely ezekben az ideális létezőkben megjelenik? Sőt, annyira valóságok ezek, hogy nélkülük érzéki létről sem lehet beszélni.

Ilyen megvilágításban tehát Makkai fenti kitétele semmi botránkozásra nem adhat okot. Kár azonban, hogy ezt a termékeny gondolatát egyébként mélyen szántó művében nem tudta érdeme szerint értékesíteni. Gondolkozását megzavarta az a körülmény, hogy kutatásai során a valóság ontológiai és axiológiai szálait elfelejtette különválasztani. Makkai a vallás lényegét a *hit élményében* látja, a hitet „*sűrített vallásnak*” mondja.²⁵ Ennek a hitnek értelme pedig szerinte az, hogy a vallásos hiányérzetet megszüntesse, amely nem egyéb, mint „az élet végtelenségének és tökéletességének hiányérzete.”²⁶ Már most „az istenkép az *ideális pótlék*, amely a vallásos hiányérzetet megszünteti. Ez a kép maga a *fantázia alkotása*, mint szemlélet... Azonban a fantáziakép valóságos pótlóerejét, amellyel az életünket meggyarapítja, nem a fantázia, hanem a *hit* adja meg, amely e kép, mint közvetítő *symbolum mögött rejlő valóságot ragadja meg* (ez utóbbi ritkítás tőlem való) és éli át s szünteti meg vele a hiányérzetet... A pótlóerő, a *megváltó* erő tehát a *hitben* van.”²⁷

Eszerint tehát a hitnek, ennek a „sűrített vallásnak,” a szellem életében az volna a szerepe, hogy az embert behorgonyozza a szimbolikus istenkép *mögött rejtőző valóságba*, az igazi Istenbe. Makkai azonban itt úgy jár, mint Kant. Amikor a metafizika új irányelvéit felfedezte, belevette filozófiájába a Ding an sich fogalmát, amivel az egész koncepcióját megzavarta és végül is visszaesett vele a naiv dogmatizmusba, amely ellen pedig éppen védekezni akart. Ugyanerre a sorsra jut Makkai is. Amikor a *szimbolikus kép mögött rejtőző valóságról* kezd beszélni, evvel a *magánvaló* témájával a vallás egész problémáját újból a teológiai ontologizmus forrása elé utalja, amelynek illetékességét pedig egyszer már ő is kétségbe vonta. A hit által ugyanis valamiféle magánvalóhoz akarja horgonyozni az embert anélkül, hogy előbb tisztázná azt a logikailag még fontosabb kérdést: képes-e erre a hit? Lehetséges-e az, hogy a szellem önmagából kilépjen? A hit lélektani és logikai vizsgálata ezt a feltevést egyáltalán nem teszi valószínűvé.

Az értelem megismerése ugyanis nem történhetik másképpen, mint hogy itél. Az ítélesi folyamat pedig abban áll, hogy az értelem az állítmány fogalmát az alany fogalmához kapcsolja. Az értelemnek ismeretgyarapító ítéletei pedig kétfélék: empirikusak és prioriak. Ilyen empirikus ítélet már most pl.: A rózsá illatos. Ebben az ítéletben az állítmány jegyét tapasztalás révén kapcsolom az alany fogalmához. Vagyis hogy a rózsához az illatosság mozzanata is tartozik, azt úgy tudtam meg, hogy az illatosságot a rózsában közvetlenül megtapasztaltam, és csakis úgy állíthattam róla, hogy illatos. De nem minden empirikus ítélet mutatja ezt a képet. Itt van pl. ez az ítélet: A rózsá szép. Ennek az ítéletnek az állítmányát 99 esetben nem azon az alapon kapcsoljuk az alanyhoz, mivel a *szépet* az alanyban közvetlenül megtapasztaltuk, hanem egyenesen a tetszés érzetére támaszkodunk, amely tetszést a rózsá képe kelti fel bennünk. Az ítélet érvényességére nézve a tetszésen kívül egyéb garanciánk az esetek túlnyomó többségében nem szokott lenni. Ebből pedig következik, hogy egy ilyen ítélet mindaddig csak szubjektív érvényű lehet, amíg megfelelő esztétikai analízis révén az alanyban a szép mozzanatát fel nem kutatjuk. Így tehát

²⁴ Makkai Sándor: A vallás lényege és értéke. 72. o.

²⁵ U. o. 87. o.

²⁶ U. o.

²⁷ U. o.

egy közvetett érzelmi elemre építettem a fenti ítéletemet, amely mindazonáltal lehet ugyan igaz is, de feltétlen bizonyossággal ezt csak a közvetlen tapasztalás döntheti el. Ugyanúgy vagyunk a hitbizonyosságainkkal is. Lovamról pl. állítom, hogy a versenyben győzni fog. A győzelem egyáltalán nem olyan mozzanat, amelyet lovamban közvetlenül megtapasztalhatnék, hogy azután közvetlen tapasztalásom segítségével sorolhatnám a lovam többi tartalmi mozzanatai közé; vagyis ebben az esetben nem a közvetlen tapasztalás garantálja ítéletem érvényességét, hanem csupán a *bizalmam* lélektani ténye az az egyedüli empirikus mozzanat, amelynek alapján a győzelem jegyét lovam tartalmi jegyei közé sorolom. Mindazonáltal a hitbizonyosságra épített ítéleteink igazak is lehetnek, sőt azt kell mondanunk: hitbizonyosság nélkül az ember kulturát alig alkothatja. De viszont túlértékelnünk sem szabad az ilyen ítéletek jelentőségét. A hitbizonyosság ugyanis igen értékes útbaigazítást adhat az embernek a *tapasztalati világában*, de arra semmi szín alatt nem lehet alkalmas, hogy az értelem általa valamiféle tapasztalatfeletti világ természetéről szerezzen magának ismereteket, mert ismeretelméleti oknál fogva az ilyen ítéletek objektív érvényűek egyszerűen nem lehetnek. Még pedig azért nem, mert mint Kant végérvényesen kimutatta, az értelem megismerésének határa a tapasztalat, mivel pedig továbbá nem a *hit* ismer, hanem csupán az *értelem ismerhet valamit*, a hit csak indítást adhat az értelem munkájának: epp ezért a hitismeretek határának szükségképpen egybe kell esnie a tapasztalat határával, mivel lehetetlen elképzelni, hogy a hit olyan tevékenységre, azaz olyan megismerésre kényszerítse az Ént, amíg az értelem nincs képesítve. De kérjük: Vajjon mennyivel kisebb, avagy alacsonyabbrendű annak a hite, aki pl. nem a valóság mögött képzelt és hiposztázált „abszolút, örök Szubsztanciában”, hanem az abszolút, örök Értékben hisz? Mire lehet azt alapítani, hogy az értékelő tudat számai nem olyan igazi valóságok, mint a ténymegállapító tudat számai? A filozófiának úgy látszik még rengeteg fáradtságába fog kerülni, hogy ezt a babonás tévhitet, amely gondolkodásunkban évezredek óta begyökeredzett, valahára el tudja majd oszlatni.

Mi indította tehát Makkait is egy ilyen rejtelmes magánvalónak a tételezésére? Semmi egyéb, mint amikor a szellem vallásos életét vizsgálat tárgyává tette, az így talált tapasztalati valóságban az ontológiai és axiológiai elemeket egybevetette. „Az egyén az értelem ismeretekben a világ részének tűnik fel, s osztozik a világ sorsában: véges, mulandó, változékony, mint az értelem tapasztalás szerint minden, ami a világban van. Ez a racionális tapasztalat azonban beleütközik... a szabadság ösztönébe, amelynél fogva az egyéniség a maga akadálytalan önfenntartását korlátlanul, tehát *végtelenül* (a szó ritkítása tölem való) és örökké igényli... Ebben a kozmikus magtámadtatásban fakad fel benne az a hiányérzet, amely minden mástól... különbözik és speciális: az élet végtelenségének és tökéletességének hiányérzete.”²⁸ Makkai figyelmét elkerülte az a körülmény, hogy a szellem kiteljesedéséhez, ami alatt csak a végtelen tökéletességet szabad értenünk, a *létbeli végtelenségnek semmi köze nincsen*, mi másban akarhatna a szellem kiteljesedni, mint értékben, avagy lehetne-e jogos, azaz keresztyéni az az igénye, amely az értéken, kívül mást is ismer élete céljául? Már pedig az nem szorulhat bővebb magyarázatra, hogy a szellem értékbeli kiteljesedése, azaz végtelen=abszolút tökéletessége az idővel, mint merő ontológiai kategóriával, semmiféle összefüggésben nem lehet. Az abszolút értékességhez egyáltalán nem szükséges abszolút idő is, mert érték és idő diszparat természetű kategóriák. A szellem nem végtelen időt, hanem a végtelen értékét szomjuhozza. A szellem célja nem lehet tér és időbeli dimenziói korlátjainak a lerombolása, hanem a keresztyéni életstílus. Mit ér az olyan végtelen élet, amelyből hiányzik az érték? Ha pedig egyszer az értékre törekszünk, akkor nem fontos, hogy milyen időbeli korlátok közt élünk. A hős egyenesen lemond pl. az idő kegyelmi ajándékáról, mert halálával eléri célját: az értéket, a tökéletességet. A szellem élete ugyanis abban áll, hogy magát szüntelenül állítja, azaz kifejti. És mert létmódja önmagának az állítása, ennél fogva ennek a magát kifejtő szellemnek célja nem lehet egyéb, mint a legértékesebb módon való önállítása. Minden más törekvés nem lehet keresztyéni.

Az életcél tehát nem egyéb, mint az érték követelése. Mivel pedig az érték axiológiai szükségszerűséggel mindig csak valamiféle életminőségben nyilvánul meg, ennél fogva a szellem életcélja a legvégső fokon csak a legtökéletesebb életforma lehet, mert csak így juthat állandóan érintkezésbe az Érték Országával, és nem vala-

²⁸ U. o. 80-81. o.

miféle metafizikai értelemben vett szubstanciára való törekvéssel. Az érték nincs térhez, időhöz, vagy egyéb ontológiai kategóriákhoz kötve, mert tudjuk, hogy axiológiai kategóriát jelent.

A szellem életét csak az fogja az ontológiai síkban a végtelenig prolongálni, aki nem tudja, hogy miben áll a szellem élete. Így ennek törvényeit sem ismerheti. Ennek pedig az a nagyon szomorú következménye, hogy a szellem különböző igényeit és a kielégítésükhöz szükséges pótlékokat aszerint fogja értelmezni, hogy milyen fogalmak vannak a szellem természetéről.

Mindebből láthatjuk, hogy az ismeretelméleti szálak összekuszálása a vallásos tapasztalat magyarázatánál is micsoda észbontó metafizikai komplikációkat idéz elő.

Láthatjuk tehát Makkai tételeinek a hiányát. Amiért a szellemnek a végtelen élethez való igényét az ontológiai síkra is kiterjesztette, ezért volt kénytelen a szellem számára transcendens támpontokat keresni. Mivel pedig az értelem ezeket a maga erejével meg nem közelítheti, ezért a hitet próbálta sarkantyúzni. Közben azonban az történt, hogy ebben a túleröltetésben a hit már régen összeroppant, Makkai pedig a magánvalójához vezető további útját már csak a hit tehetetlenségi lendületével tette meg. Ennek ellenére mégis azt hitte, hogy ehhez a rejtelmes magánvalójához a hit által, holott a hit *árán* érkezett meg.

A krisztusi kijelentés értelmezésénél is ennek a két szempontnak az összeolvasztása okozza a legsúlyosabb bonyodalmakat, ami azután végtelenül megnehezíti annak a gyakorlati életbe való átültetését. Azt, amit axiológiai szempontból kellene magyaráznunk, minden áron ontológiai ruhába öltöztetjük és fordítva: aminek csak az ontológiai síkban van értelme, azt axiológiai valóságnak tekintjük. Pedig ez írás-magyarázat tudománya épp ezen a ponton kezdődik, mert különben, mire a végére érkezik, mágia lesz belőle. Az exegetikának erről nem volna szabad megfeledkeznie. Egyedül a létesítő tényezők, az a priori funkciók felismerése kalauzolhat csak végig a vallás egész jelenségvilágában. Épp ezért, aki a vallás világát tökéletesen meg akarja érteni, az nem azt fogja kérdezni: hol van az a „magánvaló” valóság, amely a vallásos világunk realitását biztosítja, — hanem a tárgymetafizika tragikus kimúlásán okulva, így fogja feltenni a kérdést: a szellemiség miféle viselkedése áll előtünk a vallásos tapasztalatban? Ilyen úton jutunk aztán ahhoz a meglepő felfedezéshez, hogy a vallásos viszonyulás kimondottan a szellemiség értékelő viselkedése. A vallásos tapasztalat a priori tényezője tehát az értékelő tudat. Az a temérdek bonyodalom pedig, amellyel az orthodox dogmatizmus találkozik, mind onnan származik, hogy még mindig Ptolemaios nézőpontjából szemléli, amit Kopernikuséból kellene tekinteni. A vallásos a priori felismerése adhatja csak magyarázatát az olyan bonyolult jelenségnek, aminő pl. a csoda. Ez érteti meg, amit a tételes dogmatizmus sohasem fog megérteni, hogy a csoda sohasem egy tény magyarázata, hanem egy tény *értékelése*. Ez más szóval annyit tesz, hogy a csoda kérdése nem természettudományi probléma, hanem az értékelő tudat nagy problémája. Egyedül ez a felismerés adja kezünkbe a kulcsot a keresztyén dogmaképzés megértéséhez. Ezen a ponton lesz világossá, hogy pl. a Szentháromság problematikájának nyitja sem az ontológiai gondolkozásmódban, hanem az értékelőtudat viselkedésében van, amit a valláslélektannak nem ártana megszívelnie, hogy semmitmondó frázisokkal és újabb X-ekkel ne tömjön tele köteteket, amikor pedig a lényeges tudnivalókról mondani-valója nincs. A lelkipásztornak pedig, akinek feladata, hogy odasegítse az embert a tiszta szellemi Istenimádáshoz, lévén „az Isten lélek, és akik őt imádják, szükség, hogy lélekben és igazságban imádják” (Ján. 4:24): ebben a legszentebb missziójában nem lehet nagyobb és erőteljesebb támasza, mint az érték, érvény és a valóság viszonyának ismerete, amely megóvjá attól, hogy ő maga elkövesse, vagy elkövetni engedje azt a metabazist, hogy ami a legfőbb érték, más létezőnek is tartsa, mint ahogy az érték természete szerint létezhetik. Minden vallási ontologizmusnak éppen ez a metabazis a forrása. Ez a logikai vétség a vallás életében gyakorlatilag úgy nyilvánul meg, mint a tiszta szellemi kultusz elérésképzése, amit köznyelven bálványimádásnak szoktunk mondani, mivel a bálványimádás nem más, mint az érték elmaterializálása.

Amennyiben tehát a vallás alatt nem a keresztyénséget értjük, hanem tartalmát valaminő szűkebbkörű lelki élményre redukáljuk, úgy annak kultúrértékes emmi

szia alatt nem abban a képességében fog rejleni, hogy a szellemet saját a világából kilendítse hanem kizárólag abban a tartalmi vonásában, hogy : *keresztyéni*.

Ámde itt sem az egzisztenciális filozófiától, hanem csak a kriticizmustól várhatja a maga autonom természetének az igazolását. Igen sokat ígér ebben a tekintetben Windelband és Rickert koncepciója. Fontosságuk abban áll, hogy a vallásbölcselet számára új irányt jeleznek. Mindketten ugyanis az értékelméleti síkban próbálnak a vallás számára új területet kijelölni. Mindkettő szerint a vallás alatt a *szentségest* kell érteni, ami által a vallás autonómiája megint biztosítva van.

Már most mit értünk a *szentséges* alatt? Windelband szerint az önértékek mindenike is ölthet fel vallásos formát, hiszen az érzéki élvezetek is nyerhetnek bizonyos körülmények közt vallásos szint, pl. orgiasztikus állapotban. Vallásos formát pedig nyernek az értékek különböző fajai azáltal, hogy valóságfeletti, világfeletti létezőre viszonyulnak. Nem kell bővebben magyaráznunk, hogy a szentségesnek értelmezése Windelbandnál nem állhat meg, mivel lényegét az értéknek valami világfeletti létezőhöz való viszonyulásában látja, holott tudjuk, hogy egy ilyen létezőnek a tételezésénél szenved hajótörést minden világmagyarázati kísérlet. Windelband tragikuma pedig éppen abban áll, hogy amikor a fákat már megtalálta, elindult keresni az erdőt. Windelband nagyszerű alapgondolata sokkal gazdagabban gyümölcsöztethető Rickert felfogása szerint. Eszerint az abszolút értékek közt vannak olyanok, amelyek tárgyakon valósulnak meg és vannak olyanok, amelyek személyeken és személyek által öltenek testet. Tárgyi értékek : a tudományban megvalósuló logikai érték : az igaz, a művészet által megvalósuló érték : a *szép és a misztika által megvalósuló személytelen szentség*!²⁰

Mint láthatjuk, a *szentséges* realitása, melyre a vallásnak tulajdonképpen szüksége van, ilyen uton is biztosítható és csak így garantálható tudományos módon, mivel a szentségesnek, mint értéknek, egyedüli lehetséges és természetes létmódja csak abban állhat, hogy a tapasztalatban érvényesül. Ámde az ember, annál a már ismertetett nyomásnál fogva, amelyet az értékelő és az ontológiai tudat funkcióinak összehavarodása okoz, úgy megszokta az érzéki tapasztalható létet és valóságot mondani valóságnak, hogy azt hiszi : fokozza annak valóságát, ami csak úgy van, hogy érvényesül, ha azt mondja, hogy *létező* valóság az, — mintha ezzel adhatna valamit az ilyen módon megnyilatkozó tapasztalati ténynek a valóságához, amikor pedig éppen ennek kegyelméből van egész tapasztalata. Minden valósága ezen *ideálishan létező* valóságok.

V.

Teljesen félreértene a keresztyén világnézetről vallott felfogásunkat, aki azt hinné, hogy ez ellentétben van a vallás és keresztyénség lényegével. Célunk csak az volt, hogy a keresztyénség lényegét megkülönböztessük egészen efemerikus természetű és jelentéktelen ontológiai vonásoktól, amelyek a történelmi fejlődés folyamán lassanként annyira a középponti helyre kerültek, hogy elborították a lényegét. Így történt meg azután, hogy tudományos tekintetben mind élesebben szembe került a természet- és világnézeti tudományokkal, ez pedig egyiknek sem vált előnyére, mert keresztyénség nélkül nincs igazi kultúra, s viszont : kultúra nélkül nincs keresztyénség. A keresztyénség természeténél fogva életformáló tényező, amelyet egy kultúr-nép sem nélkülözhet. Éppen az a szoros viszony, amely az élet és keresztyénség között fennáll, tette szükségessé, hogy a kettő közti összefüggés szálait megkeressük egészen azon az alapon, ahogyan a filozófia bármely más ténynek az előfeltételeit kutatni szokta.

A protestáns unió elvi alapjai.

Ma igen sokat halljuk emlegetni a keresztyén unió kérdését, de egyszersmind azt is, hogy a probléma megvalósítása lélektani, történelmi és dogmatikai akadályoknál fogva lehetetlen. Pedig nem lehet kétséges, hogy a keresztyénség nem lehet olyan

²⁰ L. Bartók György: A középkori és ujkori filozófia története. 435, 459 o.

dolog, amelynek lényegét ne lehetne megismerni, mert akkor mit tudhatnánk róla, ha épp a lényegét nem ismernők? Márpedig a keresztyén unió csak a keresztyénség lényegén alapulhat, nem pedig időnként változó történelmi tradíciókon, fluktuáló lélektani motívumokon, legkevésbé pedig ontológiai természetű dogmatikai elméleteken. Ez utóbbi alapon csak olyan egység képzelhető, amelyben a részek össze vannak tapasztva, de nem forrasztva. Ha azonban egyszer fel fogjuk ismerni az igazi lényegét, akkor nem lesz többé az a hatalom, amely az egységet megakadályozza, mert a keresztyénség akkor már nem történelmi tradíció, nem hatalmi intézmény, még csak nem is légies teória, hanem reális és egyetemes életszükséglet lesz. Egyszerre össze fognak omlani mindazon mesterséges válaszfalak, amelyeket éppen a lényeg félreismerése emelt. Az elvek végleges tisztázása pedig csak a fogalmak filozófiai precizizálásától remélhető.

Koncepciónkkal mindenesetre kimutattuk a keresztyénségnek azon fundamentális elveit, amelyek alapján legalább a protestáns felekezetek várva-várt unióját lehet remélni. Hogy nemzetünk számára ez mit jelentene, azt ma még fel sem tudjuk becslélni. A protestáns vallásfelekezeteket tulajdonképpen nem a vallásténye, hanem ennek a ténynek a magyarázata választja el egymástól. Épp ezért ennek a szétszakadozásnak okát nem a vallás metafizikai mivoltában, hanem a vallástudományok, eltérő felfogásában kell keresnünk. Holott fejtegetéseinkből immár nyilvánvaló lehet, miszerint a vallástudomány feladatát nem az képezi, hogy a vallásos tapasztalat lehetőségét magyarázza, mert ez a probléma már a filozófia fóruma elé tartozik. A vallástudomány tárgya nem lehet egyéb, mint maga a vallásos tapasztalat. Ezt kell az emberi lélek működésében megfigyelnie, törvényeit ellesnie és a szellem életében elmélyítenie. Épp ezért a protestáns unió a vallás *tényének* legkisebb sérelme nélkül történhetik, mindössze ezen tény lehetőségét értelmező elavult és többet ártó, mint használó ontológiai fogalmazásokat kell feláldoznia, amelyekkel a vallás tulajdonképpen tárgyát: az Abszolutumot, megérteni nem lehet. Realitás az ezek épp oly kevésbé tudják biztosítani, mint ahogy pl. a materializmus nem képes a tapasztalat érzéki adataiból a tapasztalat lehetőségét igazolni. Egy ilyen metafizikai elveken alapuló unió a vallás renaissance-át és mindenestre több kulturát és civilizációt eredményezne, mint az, amely egy teljesen korszerűtlen, sőt csaknem muzeális értékűvé vált ultraorthodox világfelfogással való ötven percentes kiegyezésen alapszik. Ezzel a törekvéssel ugyan egy ideig még meg lehetne menteni egy sereg tarka-barka, a keresztyénség lényegét elvizenyesítő, ontológiai elméletet, tizedrangú tradíciókat és intézményeket: a vallásos tudat azonban, amelyből a vallásos tapasztalat kisarjad, évszázadokra elnémulna, miközben a lelkeken újból a materializmus ülné fenséges diadalát. Épp ezért erre a túlbuzgó igyekezetre azt kell mondanunk: valamivel kevesebb több volna.

*

A keresztyénség megítélésénél ma ugyan, sajnos, a filozófiai kutatás eredményeivel szemben, amely a keresztyénség tartalmát axiológiai mozzanatokra rögzíti, még sokfelől valódi ellentétül állítanak szembe egy mithikus ontológiai világméretű képet, amely egy rég elváltozott kulturnép gyermekkorából maradt reánk s ezt az ontológiai világméretű képet mint valami eleven dolgot állítják eléünk, mint amelynek szerepe kell hogy legyen a keresztyén világnézet szilárd megalapozásában. Pedig ez a képzelhető legnagyobb mértékben egyenlőtlen eszközökkel folyó háború. Az egyenetlen harc azonban mindig kárhuzatos elkeseredést szül, s mint Bölsche mondja, „megvétést az egyik, lehetetlen gúnyt a másik oldalon.” Ezáltal a mesterségesen elferdített viszony által pedig sokat szenvedett az ember és világról való egész felfogásunk. Ha azonban az előítélet nélküli gondolkozás terén maradva, szabadulni tudunk ettől az elkeseredettségtől, akkor ama színes, költőileg gazdag mithikus képzeletvilága a világméretű valódi építményének előkertjévé lesz.

Dr. Feigl József.

THEOLOGIAI TANULMÁNYOK.

(Folytatás a 2. borítéklapról).

34. szám. *Farkas Ignác*: A test és lélek viszonya Bergson filozófiájában. 61 lex. oktáv lap. Ára 2.50 P.
35. szám *Dr. Révész Imre*: A „Kálvinista Róma.” [Két elnevezés története]. 34 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
36. szám *Dr. mre Lajos*: A predesztináció tana az igehirdetésben és nevelésben. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
37. szám *D. Dr. Ravasz László*: Reggeltől estig. Egy nap az emberiség életéből, 3 lex. oktáv lap. Ára 0.50 P.
38. szám. *Dr. Tóth Endre*: Az urvacsoaosztás Dunántul a reformációtól a 18. század végéig. 13 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
39. szám. *Dr. Ila Bálint*: Református egyháztörténeti adatok az Országos Levéltárban őrzött Thurzó-levéltárban. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
40. szám. *Dr. Vasady Béla*: ez igehirdetés és theologiai tudomány az ecclesia militans életében. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
41. szám. A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői. *Dr. Vasady Béla, Dr. Pongrácz József, Dr. Tavaszy Sándor, Dr. Révész Imre, Dr. Csikesz Sándor.* 29 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
42. szám. *Nagy Lajos*: Spinoza Benedek élete és bölcselete. 108. lex. okt. lap. Ára 4.— P
43. *Dr. Varga Zoltán*: Szoboszlai Pap István élete és munkássága. 97 lex. oktáv lap. Ára: 4.— P.
44. *Segesváry Lajos*: Magyar református ifjak az utrechti egyetemen. 1636-1836. 90 lex. oktáv lap. Ára 3.20 P
45. *Patay Lajos*: Kálvin valláspedagógiája. 126 lex. oktáv lap. Ára 4.50 P.
46. *Dr. Illyés Endre*: A magyar református földművelő ifjúság felkigondozásának története, 143 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
47. *Horváth Jenő*: A külmiszió lényege. 107 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
48. *Dr. Rugonfalvi Kiss István*: Az egyházi rend közjogi helyzete Erdélyben és Bethlen Gábor armalisa 19 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
49. *Dr. Nagy Géza*: Kálvin natása Erdélyre (XVI—XVII) sz. 112 lex. oktáv. Ára 1.— P.
50. *Dr. Csikesz Sándor*: D. Dr. Baltazár Dezső. (Emlékezés.) Baltazár D. arcképével. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.—P.
51. *Nagy Sándor Béla*: A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint. 152 lex. oktáv lap. Ára 5.—P.
52. szám. *Dr. Feigl József*: Kultura és kereszténység világnézet. Ára 1.50 P.

Fenti művek megrendelhetők a szerzőknél, de a Theol. Szemle Kiadóhivatal utján is (Debrecen, kollégium.)

Tudnivalók a Theologiai Szemlének szánt közlemények tárgyában.

- 1 Minden közlemény tartalmáért, korrigálásáért, helyesírásáért a cikk írója felel.
- 2, A cikk közölhetőségéről a szerkesztő határoz, szakszerűségéről és belső értékéről a szerkesztő illetőleg az általa felkért főmunkatársból és egy, vagy két szakferfiúból álló bizottság mond véleményt.
- 3 A Theologiai Szemlében megjelent minden cikk a *Theologiai Szemle tulajdona*. Ennek kifejezett engedélyével készíthető különnyomat, új kiadás, vagy megjelentetés, valamint idegen nyelvre fordítás. Minden jogot fenntartunk.
4. A Theologiai Szemle minden cikkírója egyszersmind előfizetőül jelentkezettnek vétetik arra a két éves ciklusra, melyben cikke megjelent.
- 5 A cikkíró köteles hozzájárulni nyomtatott nagy lexikon ivenként 25—50 pengővel a cikk nyomtatása költségeihez a szerkesztő döntése szerint. Ez a rendelkezés mindaddig fennáll, míg a gazdasági viszonyok nem javulnak. Még nem felelő cikket semmiféle anyagi hozzájárulás mellett sem közlünk. A szerkesztő bizottság az elismert nevű szakembereket, valamint azokat, kiket közlemény írásával megbizott, a költség-hozzájárulás alól külön kérelem nélkül felmenti.
6. Csak írógépelet, illetőleg kiválóan olvasható módon, a papir egyik oldalára irt kéziratot fogadjunk el előzetes megbírálásra. Kézirat visszaküldésére csak akkor vállalkozunk, ha a beküldés után egy éven belül, ajánlott küldéshez kellően felbélyegezett s megcímezett megfelelő borítékot is kapunk. Szerkesztő a nem közölhető nem tartozik indokolni.

MÁGYAR KIRÁLYI ÁLLAMVASUTAK.

Debrecenből induló és oda érkező vonatok.

1937. október 3-tól.

Debrecen állomásról indul mikor, hova?

2.10 Budapest k. pu. 4.55 Nyirábrány, 5.02 Szerencs, 5.05 Füzesabony, 5.13 Tiszalök 6.09 Nagykereki, 6.22 Püspökladány, 7.51 Balmazújváros, **7.25 Budapest k. pu.**, 7.30 Hajdúnánás, 7.52 Nagyléta—Vértes, 8 Nyiregyháza, 8.10 Nyirábrány, 9.25 Derecske. **11.50 Budapest k. pu. (sebesvonat)**, **11.53 Nyiregyháza**, 12.10 Füzesabony, 12.27 Tiszalök, 12.30 Nyirábrány, 13.22 Bp. k. és ny. pu., 13.25 Nagyléta—Vértes, 14.16 Nagykereki, 14.19 Balmazújváros, 14.20 Nyiregyháza, 14.25 Nyirábrány, 14.30 Tiszalök. **15.26 Nyiregyháza—Záhony (sinautó)**, **17.12 Budapest ny. p.u.** 18.43 Nyirábrány, 18.46 Szerencs, 18.58 Nagykereki, 19.00 Tiszafüred, 19.30 Nagyléta—Vértes, 19.45 Tiszalök, **20.50 Budapest k. pu. (sinautó)**, 21.36 Nyiregyháza, 22.00 Budapest ny. pu.

A vastag betűsök gyorsvonatok.

Debrecen állomásra érkezik, mikor, honnan

4.40 Budapest ny. pu., 6.50 Tiszalök, 7.00 Nagykereki, 7.07 Nyirábrány, 7.17 Nyiregyháza, 7.20 Budapest k. pu., 7.40 Nagyléta—Vértes, 7.45 Tiszafüred 8.28 Tiszalök, 8.39 Püspökladány, 9.00 Szerencs, 9.03 Balmazújváros, 10.07 Nagyléta—Vértes, 11.25 Hajdúnánás, 11.26 Szerencs, 11.35 Derecske, 11.36 Nyirábrány, **11.45 Budapest ny. pu.**, 12.26 Füzesabony, 13.52 Budapest ny. pu., 14.15 Nagykereki, **15.24 Budapest k. pu. (sinautó)**, 15.37 Tiszalök, 16.45 Balmazújváros, 16.54 Nyirábrány, 16.55 Nagyléta—Vértes, **17.04 Nyiregyháza**, 18.26 Nagykereki, **18.36 Budapest k. pu.**, 18.39 Nyiregyháza, 20.08 Füzesabony, 20.43 Tiszalök, 20.48 Nyiregyháza (sinautó), 21.25 Nyirábrány, 21.29 Budapest k. pu. (sebesvonat) 21.35 Szerencs, 23.44 Füzesabony.

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU.

Jahrgang XIV. Heft No. 1,

Debrecen. Fastenzeit. 1938.

Redigiert von Universitäts-Professor. ALEXANDER CSIKESZ, Debrecen, Ungarn.

Mitarbeiter: Univ. Prof. Emerich Révész Debrecen, und Univ. Prof. Joannes Deák Sopron.

Subskriptionspreis pro Jahr Goldmak 10., Schw. Fr. 10.

Erscheint zweimonatlich. — Mit der Unterstützung des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Vereins.

INHALT:

Kultur und christliche Weltanschauung.

Von Dr. Joseph **Feigl** ref. Prediger.

THEOLOGICAL REVIEW.

Volume XIV. Number 1.

Debrecen. Lent. 1938.

Editor ALEXANDER CSIKESZ University-professor, Debrecen, Hungary.

Chief-contributors Emeric Révész University-professor and John Deák University-professor.

Subscription price 10 s. or. 3 Dollars.

Bimonthly periodical. — Protected by the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

CONTENTS:

The civilisation and the christian world-view.

By J. **Feigl** D. Ph. reformed Minister.

REVUE DE THEOLOGIE

XIV. Année. No. 1. (Cahier supplémentaire No. 1)

Debrecen. Jeune 1938

Directeur: ALEXANDRE CSIKESZ, professeur d'université. Debrecen, Hongrie.

Comité de rédaction: Jean Deák, professeur d'université et Emeric Révész, professeur d'université.

Abonnement 10 francs suisses par an.

Paraissant tous les deux mois. — Protégé par l'Association Nationale de Pasteurs Réformés de Hongrie

SOMMAIRE:

La civilisation et l'homme chrétien.

Par Dr. Joseph **Feigl** pasteur réformé.

EGYHÁZI ÉRTEKEZÉSEK.

TANULMÁNYOK AZ EGYHÁZI ÉLET KÖRÉBŐL.

Szerkeszti: **Csikesz Sándor**, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

- | | | | |
|---|-------------|--|-------------|
| 1—2. szám. <i>Barla Szabó Jenő</i> : Két lelkész a Barla Szabó családban. Egyháztörténeti tanulmány a ref. egyház mult századbéli életéből. 64 lex. oktáv lap + 1 fénykép és 1 származási tábla | Ára 2'20 P. | 3. szám. <i>Dr. Csikesz Sándor</i> : A debreceni református kollegiumi nevelés lényeges vonásai. 8. lex oktáv lap. | Ára —.50 P. |
| 4. szám. <i>Dr. Csikesz Sándor</i> : Bíráló jegyzetek akátétanítás újabb módszertanához. | —50 P. | | |

Az Országos Református Lelkészegyesület kiadásában jelentek meg:

- Géza*: Máté evangéliumának fordítása és magyarázata. „Magyarázatos Ujszövetség” I. kötet. XIII+332 lex. oktáv lap. Ára félbörkötésben 19 P., egészvászonkötésben 12 P.
- Dr. Halmi János*: Aranyhárfa. Vallásos költemények gyűjteménye. „Az egyházi élet gyakorlati segédkönyvei” I. kötete. 392+XIV. lex. oktáv lap. Ára félbörkötésben 15 P.
- Régi Magyar Református Könyvtár*, első kötete: *Otrokocsi Foris* Ferenc gályarab-lelkész műve: **Fenevad Dühöngése** Magyarországon a Jézus Krisztusról bizonyágot tevők ellen. 1676. Fordította *Dr. Herpay Gábor*, előszóval ellátta **Csikesz Sándor**. 1933. és *Antiqua Bibliotheca Ecclesiae Reformatae Hungarica*. Tomus primus: Ab auctore Francisco *Foris Otrocoisiano* V. D. M. **Furor Bestiae** contra testes Jesu Christi in Hungaria. MDCLXXVI. Typis redigi curavit *G. Herpay* Dr phil, cum originali manuscripto Turinico comparavit *Leo Weisz* Dr ing. Cum appendice ab *Alexandro Csikesz* collata: „*De Vita Francisci Foris Otrocoisiani*.” MCMXXXIII. Latin—Magyar kiadás ára füzve 7 P.
- A Lelkész Tudományos Segédeszközei*, első kötete: *Czeglédy S., Hamar I., Kállay K.* szerkesztésében: *Bibliai Lexicon, Csikesz Sándor* kiadói előszavával. Ára az Orle K. K. t. tagjainak félbörkötésben 16 P.
- Theologiai Szemle*, Tudományos folyóirat. Szerkeszti: *Csikesz Sándor*, egyetemi professzor.
- I—II. évfolyam, 1925—26. év. 1002+VIII. lex. oktáv lap. Ára 60'— P.
- III—IV. évfolyam, 1927—28. év. 768 lex. oktáv lap. Ára 40'— P.
- V—VI. évfolyam, 1929—30. év. 768+VIII. lex. oktáv lap. Ára 40'— P.
- VII—VIII. évfolyam, 1931—32. év. Ára 40'— P.
- Theologiai Szemle* tudományos folyóirat. Új folyam. Szerkeszti: *Csikesz Sándor* egyetemi professzor. IX—X. évf. 1933—1934. évekre évi 12'— P.
- XI—XII. évf. 1935. évre évi 12.—P — 1936. évre évi 9'— P.
- XIII. évf 1937. Ára 9'— P.

THEOLOGIAI SZEMLÉ

FŐMUNKATÁRS:
RÉVÉSZ IMRE.

SZERKESZTI:
CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS
DEÁK JÁNOS

E PÓTFÜZET EGYETLEN TARTALMA:

BARTHA TIBOR

okl. református lelkész, v. egyetemi gyakornok dolgozata:

AZ ISTEN IGÉJE ÉS IGEHIRDETÉSÜNK

(Kísérlet a barthi theologia homiletikai problémáinak megértésére)

Tartalom:

I. fejezet. A probléma thelogiatörténeti háttere és dispoziciónk.	3. oldal.
II. fejezet. Az Ige, mint az igehirdetés előfeltétele és megalapozója.	11. "
1. Barth tanítása a testté lett, irott és hirdetett Igéről.	11. "
2. Barth tanítása az Ige lényegéről.	17. "
III. fejezet. Az ember Isten igéje előtt.	24. "
1. Általános.	24. "
2. A kapcsolódási pont és a theologia naturalis problémája, mint homiletikai probléma a Barth és Brunner közötti diskusszióban.	26. "
3. Az Ige Barthnál, mint az ember existenciális válságának a feltárása és e válság megoldása.	34. "
IV. fejezet. Az igehirdető és az Ige hirdetése.	38. "
1. Az igehirdető szituációja és az igehirdetés lehetősége.	38. "
2. A prédikáció, mint írásmagyarázat.	43. "
V. fejezet. Összegezés. A barthi theologia homiletikuma a homiletikai theoretika fejlődésvonalában.	54. "

E PÓTFÜZET ÁRA KETTŐ PENGŐ ÖTVEN FILLÉR.

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT.

A LAP SZELLEMI ÉS ANYAGI ÜGYEIBEN CSIKESZ S. EGYETEMI PROFESSZORHOZ KELL FORDULNI
DEBRECEN, KOLLÉGIUM

MEGJELENIK AZ ORSZÁGOS REFORMÁTUS LELKÉSZEGYESÜLET
PÁRTFOGÁSÁVAL.

EGYHÁZI ÉRTEKEZÉSEK.

TANULMÁNYOK AZ EGYHÁZI ÉLET KÖRÉBŐL.

Szerkeszti: **Csikesz Sándor**, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

- | | |
|---|---|
| <p>1—2. szám. <i>Barla Szabó Jenő</i>: Két lelkész a Barla Szabó családban. Egyháztörténeti tanulmány a ref. egyház múlt századbeli életéből. 64 lex. oktáv lap + 1 fénykép és 1 származási tábla
Ára 2'20 P.</p> | <p>3. szám. <i>Dr. Csikesz Sándor</i>: A debreceni református kollegiumi nevelés lényeges vonásai. 8. lex. oktáv lap. Ára —.50 P.</p> <p>4. szám. <i>Dr. Csikesz Sándor</i>: Bíráló jegyzetek a kátétanítás újabb módszertanához. —.50 P.</p> |
|---|---|

Az Országos Református Lelkészegyesület kiadásában jelentek meg:

- Dr. Lencz Géza*: Máté evangéliumának fordítása és magyarázata. „Magyarázatos Ujszövevény” I. kötet. XIII+332 lex. oktáv lap. Ára félbörkötésben 19 P., egészvászonkötésben 12 P.
- Dr. Halmi János*: Aranyhárfá. Vallásos költemények gyűjteménye. „Az egyházi élet gyakorlati segédkönyvei” I: kötete. 392+XIV. lex. oktáv lap. Ára félbörkötésben 15 P.
- Régi Magyar Református Könyvtár* első kötete: *Otrokocsi Foris* Ferenc gályarab-lelkész műve: **Fenevad Dühöngése** Magyarországon a Jézus Krisztusról bizonyosságot tevők ellen. 1676. Fordította *Dr. Herpay Gábor*, előszóval ellátta *Csikesz Sándor*. 1933. és *Antiqua Bibliotheca Ecclesiae Reformatae Hungarica*. Tomus primus: Ab auctore Francisco Foris Otrocoesiano V. D. M. **Furor Bestiae** contra testes Jesu Christi in Hungaria. MDCLXXVI. Typis redigi curavit *G. Herpay* Dr phil, cum originali manuscripto Turicino comparavit *Leo Weisz* Dr ing. Cum appendice ab *Alexandro Csikesz* collata: „*De Vita Francisci Foris Otrocoesiani*.” MCMXXXIII. Latin—Magyar kiadás ára füzve 7 P.
- A Lelkész Tudományos Segédesszközei*, első kötete: *Czeplédy S., Hamar I., Ká! y K.* szerkesztésében: *Bibliai Lexicon*, *Csikesz Sándor* kiadói előszavával. Ára az Orle K. K. A. t. tagjainak félbörkötésben. 16 P.
- Theologiai Szemle*, Tudományos folyóirat. Szerkeszti: *Csikesz Sándor*, egyetemi professzor.
I—II. évfolyam, 1925—26. év. 1002+VIII. lex. oktáv lap. Ára 60'— P.
III—IV. évfolyam, 1927—28. év. 768 lex. oktáv lap. Ára 40'— P.
V—VI. évfolyam, 1929—30. év. 768+VIII. lex. oktáv lap. Ára 40'— P.
VII—VIII. évfolyam, 1931—32. év. Ára 40'— P.
- Theologiai Szemle* tudományos folyóirat. Új folyam. Szerkeszti: *Csikesz Sándor* egyetemi professzor. IX—X. évf. 1933—1934. évekre évi 12'— P.
XI—XII. évf. 1935. évre évi 12.—P — 1936. évre évi 9'— P.
XIII. évf. 1937. Ára 9'— P.
XIV. évf. 1938 Ára 9.— P.

THEOLOGIAI SZEMLE

1938. (XIV. ÉVF.) ÉVI MÁSODIK PÓTFÜZETE.

AZ ISTEN IGÉJE ÉS IGEHIRDETÉSÜNK

(KISÉRLET A BARTHI THEOLOGIA HOMILETIKAI
PROBLÉMÁINAK MEGÉRTÉSÉRE)

BARTHA TIBOR

OKL. REFORMÁTUS LELKÉSZ
V. EGYETEMI GYAKORNOK

DEBRECEN, 1938.

A probléma theologiai történeti háttere és dispoziciónk

A XIX. század theologiai történeti fejlődését a maga egészében Schleiermacher befolyása határozza meg.¹ Ő a racionalizmus intellektualizmusával szemben a vallásos romantika szószólója lesz akkor, amidőn a vallásban az érzelmre helyezi a hangsúlyt. Ezzel az eddigi irányokkal ellenkező és új utat nyitott meg a theológiában. A racionalizmus intellektualizmusa ugyanis, éppen, mint visszahatás az orthodoxiának, az emberi értelmet egy Irásban és hitvallásban körülvonalozott tan-szisztémának alávetni akaró törekvése, az inspiráció-dogma rovására, értelmi aktusban látja a vallás lényegét. Eme vallásos racionalizmusra az első csapást Kant méri. Még racionalista alapon áll ugyan, amikor a vallást a tiszta ész határai közé sorolja, de ugyanakkor széttöri a vallásos racionalizmus ismeretelméleti alapját, amikor rámutat arra, hogy érzéki megfigyelésen alapuló fogalomalkotás a természetfeletttel kapcsolatban lehetetlen. Ezért kérdésessé válik Kant rendszerében a vallás önjogúsága és, mint egy önállótlan, az autonóm morálra támaszkodó építmény nyerhet csak abban helyet. Schleiermacher ezzel szemben már „Reden über die Religion“-jában következetesen keresztül vezet az álláspontot, hogy a vallás sem nem egy részben értelemfeletti tudásanyag birtoklása (mint ahogy azt az inspiráció dogma alapján álló orthodoxia hitte), sem pedig értelmi aktus és annak megfelelő erkölcsi cselekvés, (mint ahogy azt a racionalizmus és etikai idealizmus látta), hanem érzelm, az Abszolúttól függő „én“ élménye.² Az Isten és az ember között fennálló viszony kifejezője a vallásos érzelm. Ennek megfelelőleg különbséget kell tenni a vallásos fogalmak és elképzelési formák között egyfelől és a vallás tulajdonképpeni lényege és tartalma között másfelől. Ez az utóbbi, szerinte, csakis az egyén közvetlen élményében ragadható meg mert az egyes vallásos érzelmek, „kegyes tudata“ nemcsak a szubjektív folyamatok világa, hanem magában foglalja és tartalmazza az objektív transcendenshez való kapcsolatot is. Ezzel a szubjektív individualisztikus kiindulási ponttal azonban a theologia egyben a vallásos kegyes tudat fenomenológiájává válik. A theologia igazi tárgya: Isten kiesik a theologia középpontjából s helyét a szubjektív emberi foglalja el. A theologia szubjektumának és a theologia objektumának eme felcserélését az egész XIX. századi theologiai fejlődés nem tudta levetkezni. A Schleiermacher szubjektív individualisztikus kiindulása már az erlangeni iskolánál (Hofman,³ G. Thomasius,⁴ Frank⁵) dogmatikus methodológiai principiummá lesz, a mennyiben ez az iskola az újjászületés tényét teszi meg a dogmatikus munka kiindulási pontjául. E

¹ V. ö. Kattenbusch Ferdinánd: Von Schleiermacher zu Ritschl 1892., majd ennek átdolgozott kiadását: Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher 1926. Bohlin Torsten: Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur Dialektische Theologie. 1928. Wobbermin, G.: Luther, Kant, Schleiermacher. Zeitschrift f. Theol. u. Kirche 1924. 104 kk. I. Barthelmeier: Schleiermacher und die gegenwärtige Sch.-Kritik, 1931. Th. Siegfried: Kant und Schleiermacher. Marburger Theol. Studien. 3. 1931. W. Koepf: Die gegenwärtige Geisteslage und die Dial. Theologie. 1930. Magyar nyelven kitűnő összefoglaló: Dr. Tavaszy Sándor: A dialektika theologia problémája és problémái. Kolozsvár. 1929. Török István: Barth Károly theologiajának kezdetei. 1931. Dr. Vasady Béla: A hit misztériuma. 1931. 123 kk. I.

² V. ö. Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799. 1831. (4); Kurze Darstellung des theol. Studiums. 1810; Der Christliche Glaube, 1821.

³ Hofman, Johann. Chr. K. Nevezetes a következő formulája, amely karakterisztikus az újabb erlangeni iskolára: „Ich der Christ, bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft“. Idézi Traub: RGG. 1928. II. 252. L. különösen: Der Schriftbeweis, 1857—60. (2) c. munkáját.

⁴ Thomasius, Gottfried: Nevezetes: Christi Person und Werk. Darstellung der evg.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie 1868-88. (2) c. műve.

⁵ Frank, Reinhold: L. System der christlichen Gewissheit, 1881-83, (2).

dogmatikus munka feladatául azt tűzi ki, hogy a bibliában és a hitvallásos iratokban körülvonalozott kijelentés-tartalomnak az újjászületés benső tapasztalati tényével való egyezőségét kimutassa.

Azt a veszélyt, ami a szubjektivizmus részéről a teológiát fenyegette, világosan felismerte Ritschl Albert, aki hatalmas, de egészében meddő kísérletet tett ennek a veszélynek az elhárítására.⁶ Elveti a schleiermacheri és erlangeni iskola kiinduló pontját. A vallásos megismerés forrása sem nem a hívő kegyes tudata, sem pedig a palingenezis, mint tudati tény. Visszautasít mindent, ami pietizmus és misztika. Tiltakozik metafizikai spekulációknak a theologiai gondolkodásba való bevonása ellen s Kanttal együtt vallja, hogy a gondolkodás a transcendens világ valóságából semmit meg nem foghat. Ezzel szemben a dogmatikus munka középpontjába a történelmi kijelentést teszi, amelyet ő a történelmi Krisztusra koncentrál. Hogy miképpen szemléli Ritschl a történelmi kijelentést, azt az ő ismeretelméleti kritikája világítja meg a legjobban, amelyet a platóói és aristotelesi metafizikán gyakorol és amely szerint éles distinkcióval elválasztandó a dolgok tulajdonképpeni értelme, az idea, annak megnyilvánulásaitól és hatásaitól. Ritschl szerint a dolgok megnyilvánulásai és hatásai tökéletesen és kimerítően magukban foglalják a mögöttük álló idea lényegét. A történelmi kijelentéssel kapcsolatban ez annyit jelent, hogy a történelmi Krisztusban Isten teljesen jelenlévő a történelemben. Mégpedig Krisztusban, mint vallás-erkölcsi személyiségben. Krisztus isteni természete nem önmagában, hanem Krisztus vallás-erkölcsi aktivitásában lesz nyilvánvalóvá, ebben bizonyítja meg az Ő Istennel való közösségét. Krisztus istensége tehát nem transcendens-metafizikai, hanem ethikai. Ez kanti örökség Ritschl-nél. A hit az erkölcsi életben kell megnyilvánuljon és gyakorlatilag értéktelemben kell jelentkezzen. Tehát — amint látjuk — éppen minden metafizikai spekulációtól való idegenkedése tartja meg Ritschl-t a szubjektív emberi irányvonalában. A nehézségek azonban más irányban is megállapíthatók. A történelmi kijelentést s abban Krisztus vallás-erkölcsi munkáját teszi a theologia középpontjává, de ugyanakkor a történelmi kijelentést nem tudja a minden történelmet átható relativizmus vádjától megvédeni. Az inspiráció dogmája nem áll mögötte. Amíg tehát a XIX. század egyre fokozódó természettudományi empirizmusával szemben mind inkább igyekezett a vallás fölényét, éppen, mint erkölcsi életfolyamatát, amely az isteni gondviselésbe vetett hit által benső szabadságot hordoz magában a természetivel szemben, biztosítani, addig azt a történelmi kijelentést, amely ennek az erkölcsi életnek alapjául szolgál, át kellett engedje és ki kellett szolgáltatassa a relativizmus bomlasztó hatásának. A hit Krisztus vallás-erkölcsi életében és munkájában gyökerezik, amelyet Ritschl szerint is, a teológiának tartalmában is meg kell világítani. S itt az abszolutság igényével fellépő hit szembe találja magát a történelem relativizmusával. A hit és történelem problémája tehát megoldatlan maradt Ritschl-nél. Strauss⁷ és Feuerbach⁸ tulzó történetkritikája világosan mutatja azt a válságot, ami Ritschl teológiáját erről az oldalról éri.

Schleiermachernek és Kantnak a fent röviden körülvonalozott befolyása töretlenül megmaradt a jelenkori theologiai szituációban is. Három theologiai gondolkodástípust találunk a századforduló körül. Az egyik az u. n. „biblikus-pietisztikus“ irány, amely az Irás theológiája kíván lenni. Itt a schleiermacheri személyes hittudat marad meg a dogmatika kiindulópontja és formális principiuma. Ezt a teológiát üzte Ihmels⁹ erősen hitvalláshű állásponton, majd Kähler¹⁰ és Schlatter¹¹ erősen pietisztikus és

⁶ V. ö. Kattenbusch i m., W. Herrmann: Der evg. Glaube und die Theologie A. R' s. 1897. (2) A. Harnack: R. und seine Schule. Reden und Aufsätze. II. 1909. Magának Ritschl-nak a művei közül a fenti vonatkozásban I. „Die christliche Vollkommenheit 1902. (3)“ és „Unterricht in der chr. Religion 1875.“ c. munkákat.

⁷ Strauss, David, Friedrich; v. ö. Leben Jesu 1835., Christliche Glaubenslehre 1840-41.

⁸ Feuerbach, Ludwig: munkáinak jó kiadása W. Bohlintól és F. Jodl-tól: F' s. sämtliche Werke, 10 kötet, 1845-46. A fentiekkel vonatkozásban I. K. Leese: Die Principienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte d. Kritik L. F' s. 1912 és K. Barth: Ludwig Feuerbach, Zwischen den Zeiten. 1927. 11. kk. I.

⁹ Ihmels, Ludwig. Az erlangeni iskola, s különösen Frank teológiáját építi tovább. L. „Die chr. Wahrheitsgewissheit“ 1914. (3) c. munkáját.

¹⁰ Kähler, Martin. Főbb munkái: „Die Wissenschaft d. chr. Lehre, 1905. (3) „Die Versöhnung durch Christum im ihrer Bedeutung für das chr. Glauben und Leben, 1907. (2) Dogmatische Zeitfragen, 1378, Munkái az élmény-theologia és az új lutheri pietizmus hatását mutatják.

¹¹ Schlatter, Adolf: „Das chr. Dogma, 1923. (2)“ és „Die Gründe d. chr. Gewissheit, 1917.“ c. művei ismertebbek.

individualisztikus beállítottsággal, Centrális problémája lett ennek az iránynak a kegyes hittudat és a modern én-tudat egymáshoz való viszonyának tisztázása. Seeberg kiegyenlítő, közvetítő megoldása a legtöbb figyelmet érdemlő ezen a téren.

A másik a „*kanti ethikus*,” vagy „*ritschliánus iskola*”, amelynek soraiból Herrmann Vilmost,¹² Kaftánt,¹³ Haeringet¹⁴ és Kattenbuscht¹⁵ kell megemlítsük. A hit és történelem problémája foglalkoztatja különösképpen ezt az iskolát. Herrmann Vilmos, akit Barth is mesterei közé sorol, kísérte meg legfigyelemreméltóbban Ritschl iskoláját ezen a kritikus ponton átsegíteni. Ő is visszautasít minden misztikus spekulációt és az egész szentírásbeli tradíciót aláhelyezi a történetkritikai kutatásnak, de a hit számára, amelyet a maga pszichológiai gyökereiben akar megérteni, lehetőséget talál a történelemmel szemben való függetlenítésre oly módon, hogy kijelenti, hogy a hit előállításához semmi szükség nincs az újszövetségi történet bizonyító erejére, sőt ez a hitre nézve teljesen másodlagos jelleggel bír, annak felébresztésére nem alkalmas. Ezzel szemben, ami az evangéliumban hitébresztő, az Jézusnak az u. n. „benső élete” („inneres Leben Jesu”), aminek kettős momentuma van: Jézus messiási öntudata egyfelől, és erkölcsi tökéletessége másfelől. Tehát Herrmann élesen distingvál a történelem és Jézus élete között, amely utóbbi a fenti két alapvonásában idő és történelem feletti. A történelemben gyökerezik ugyan, de a ma embere számára is jelenvaló lehet a hitben, ha — és itt már mutatkoznak a Barthoz vezető szálak — az ember számára a maga életének a válsága nyilvánvalóvá lesz. Eza válság pedig Herrmannnál annak a távolságnak az átéléséből származik, amely az erkölcsi ideáltól a természeti élet feltételei alá rekesztett embert elválasztja¹⁶.

A harmadik irányvonal, amely a jelenkori teológiában vezető helyen halad, az u. n. *vallástörténeti* irány, amely a mult század végén bontakozik ki erőteljesebben és a XIX. század történelmi és pszichológiai kutatásainak módszereit magáévá téve, azt alkalmazni akarja a keresztyénség megértésénél is. A minden vallásban közös religiozumot igyekszik megkeresni és értékelni a keresztyénségben is. A theologiai historizmus, amely a vallást szubjektív történelmi fenoménnek tekinti, legkonzekvensőbb érvényesülését ebben az iskolában érte el. Ez irány legvégső konzekvenciáit Troeltsch vonta le,¹⁷ akinél nyilvánvalóvá lett, hogy minderrele relativizáló historizmus, amely a keresztyénséget általános vallástörténeti analógiákból akarja megérteni, tulajdonképpen a keresztyénség abszolútágát szünteti meg. A bibliai prófétai-apostoli történet csak egy szakaszává lesz a történelemnek.¹⁸

A mult század teológiájának a fejlődését ilyen vázlatosan áttekintve is világosan kitűnik, hogy Schleiermachertől kezdve a theologiai gondolkodás fokozatosan átveszi a modern tudományos gondolkodás módszereit, osztozik annak racionaliz-

¹² Herrmann, Wilhelm: I. „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879.” „Der Verkehr des Christen mit Gott, 1886.”

¹³ Julius Kaftan. L. „Das Wesen d. Chr. 1883. (3)“ „Die Wahrheit d. chr. Religion, 1888.” c. munkáit. A fenti hivatkozással kapcsolatban I. Bornemann: „Unterricht i. Christentum, 1890.”

¹⁴ Häring. Theodor a pietizmus talaján nevelkedett s innét fordul Ritschl felé. Nevezetesebb munkái; „Zur Versöhnungslehre, 1893.” és „Lebensfrage der system. Theologie, 1893.”

¹⁵ Kattenbusch. Ferdinand idézett munkáján kívül lásd még a fenti vonatkozásban: „Gott erleben und an Gott glauben” c. tanulmányát. ZTK. 1923. II.

¹⁶ Kétségtelen, hogy Herrmann kísérlete nem jutott megnyugtató megoldásra. Kiindulási pontja, amely szerint a hit és történelem ellentétét úgy oldja meg, hogy az előbbire nézve az utóbbi másodlagos értékűnek tekinti, nem juttatja érvényre azt a paradox-szerűséget, amely a kettő között van és amely örök botránkozást jelent. Lényegileg a problémát akarja csak aktualitásától megfosztani. Amikor az erkölcsitől a hithez vezető utat meghuzza, a hit előállítását tulajdonképpen az empirikus pszichológiai kutatás számára hozzáférhetőnek tartja.

¹⁷ Legjellemzőbb erre vitája Kaftannal: „Die Selbständigkeit der Religion.” ZThK V. VI. füzetek 1895—96-ban.

¹⁸ Rudolf Otto-nál és Friedrich Heiler-nél — akiket még ebben a vonatkozásban meg kell említsünk — a pszichologizmus módszerének az alkalmazása lesz a döntő. Az empirikus pszichológia principiumait akarják érvényesíteni a teológiában, amennyiben az emberi pszichéből akarják levezetni és megérteni a hit és a vallás fogalmait. Amint Otto munkássága mutatja, e pszichologizmustól nem messze áll a misztika. (Otto ugyanis a maga pszichológiai kutatásaiból azt a következtetést vonja le, hogy istentiszteletünk reformra szorul s egy olyan istentiszteletet konstruál, amelynek a közép-pontjában a „hallgatás sákramentuma” áll.) L. Otto: Das Heilige. Legutóbbi kiadás 1925-ben és „Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes, 1925.” Heiler: „Das Gebet, 1923(5).” „Das Geheimnis des Gebets, 1920(2).”

musában, természettudományi empirizmusában és immanentizmusában. A maga szubjektív anthropocentrikus beállítottságával bevonja a vallást és vele együtt az Abszolútot, akire való utalás és akiről való bizonyágtétel kellene legyen az emberi, a relativitás világába. A theológia válsága ilyenformán egyre inkább nyilvánvalóbbá és tarthatatlanabbá lett. A modern tudományos gondolkodás módszereivel vizsgált kijelentés elveszti a maga önérvényességét, ezzel kiesik a theológia alól a maga sui generis előfeltétele és a theológia egy tudományággá, a keresztyénség pedig egy vallássá lesz a többi között.

Ezen a ponton kell megértsük a dialektika theológiát,¹⁹ mint a századunk második évtizedében fellépő közvetlen reakciót a XIX. század eme theológiai fejlődésével szemben. Barth és Gogarten mutattak rá arra, hogy a múlt század theológiája helytelen kiinduló pontból kialakult fejlődése elvesztette a bibliai és reformátori tannal való kapcsolatát. Amikor Schleiermacher a szubjektív emberire építi a maga theológiáját, az embert teszi meg a theológia tárgyának és középpontjának s ezzel el-mossa a határvonalat Isten és az ember között, meghomályosítja a reformátoroknak azt a metszően következetes tárgyilagosságát, amellyel ők, felismerve a bűn súlyát, elválasztották Istent mindattól, ami bűnös, emberi. Istent nem mondhatja semmiféle emberi élmény birtokának. Isten nem pantheisztikus világlelek, nem erkölcsi törvény, abszolút szellem, hanem Ő az „egészen más“ a minden e-világítól qualitative végtelenül különböző valóság. Az igazi reformátori cognitio Dei-nek legszörnyűbb elhomályosítása az emberi lélek bensőséges kegyes élményeinek az istenivel való azonosítása. A véges emberi semmiképpen nem képes a végtelent befogadni. Finitum non capax infiniti. Ha mégis lehetséges egy híd — érthetetlenül és paradox módon — amely összeköti a „tuloldalt“ az „ezoldallal“, úgy az semmiesetre sem mitőlünk jöhet, vagy az emberi psziché struktúrájában keresendő, hanem egyedül Isten kijelentésében, az Ő igéjében. Ezért a theológia (az Istenről való beszéd) alapja nem lehet semmi egyéb, csak Istennek a kijelentése. Mi nem mondhatunk önmagunkból kiindulva Istenről semmit; Ő már „mondva van“ az Ő igéjében. Mi csak erre mutathatunk rá és erről tehetünk bizonyágot.²⁰

Ez a hatalmas átfordulás, amely Barth és Gogarten munkásságában talált először szószólókra, két alapvonalon nyugszik. Az egyik a kierkegaardai „qualitativ különbségnek“, amely a transcendenst az immanenstől elválasztja, a legmélyebb átérzése. „Ha van egyáltalában theológiai szisztémám, úgy az abban áll, hogy én azt, amit Kierkegaard „az idő és örökkévalóság közötti végtelen qualitativ különbségnek“ nevezett, a maga negatív és pozitív jelentőségében a lehető legállhatatosabban szemelőtt tartom“ — mondja Barth.²¹ Tehát egy hatalmas élményre: Isten feltétlen szuveré-

¹⁹ A „dialektika“ theológia megjelölést mi is fenntartással használjuk, de az egyszerűség okából is, meg egyébként is, miután már általánossá vált a használata, fölöslegesnek tartjuk, hogy minden egyes alkalommal külön juttassuk kifejezésre akár idézőjel használatával, akár egyéb módon ezt a fenntartásunkat.

Minden ellentétek ellenére e theológiai irány képviselőinek tekintetk: Karl Barth, Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten Barth műveinek bibliográfiáját l. Charlotte von Kirschbaumtól: Theologische Aufsätze. K. Barth zum 50. Geburtstag. 604-614 l. Jó bibliográfiát ad Koeppel idézett munkája általában a dialektika theológia területéről.

A magyar vonatkozású irodalom területéről — még ha nem törekszünk is kimerítő teljességre — szép termésről számolhatunk be. Tavaszny idézett munkáján kívül meg kell még említsük „A dial. theol. a főiskolai theol. oktatásban. 1931.“ c. dolgozatát. Továbbá: Dr. Imre Lajos „Dolgozatok a ref. theol. tudomány köréből“ c. sorozatban megjelent tanulmányait: „Isten és az emberi lélek. 1921. „A predestináció tan az ígéhirdetésben.“ Ugyane sorozatban Maksay Albert: „A kijelentés feltétele alatt.“ Borbáth Dániel: „A vallástörténeti és a dialektika theol.-nak a kijelentésről szóló dogmatikai tanítása.“ 11. sz. Gáncs Aladár: „Mit tanulhatunk Barth Károlytól?“ Theol. Tanulmányok 13. sz. Török István: „Barth Károly theológiájának kezdetei, 1931.“ Dr. Tankó Béla: „A theol. tudományosság. A dialektika theológia megítéléséhez.“ Dr. Vasady Béla: „A hit misztériuma“ 1931. „Az ígéhirdetés és a theol. tudomány az ecclesia militans életében“ Theol. Tan. 40.sz. Dr. Mátyás Ernő kiadásában több theologusunk kitűnő és témánkkal vonatkozásban lévő tanulmánya látott napvilágot „Az ígéhirdetés, 1934.“ címen. Az idevágó magyar irodalom egyik legnagyobb értéke Nagy Barna: „A theol. módszer problémája az úgynevezett „dialektika“ theológiában, 1936. „Az Igazság és Élet“ tanulmány sorozatában jelent meg Barth Károly négy Magyarországon elhangzott tanulmánya „Isten kegyelmi kiválasztása“ címen. Ugyancsak e sorozatban Barth Károly és Révész Imre előadásait magukban foglaló „Az egyház jelene és jövője“ c. kiadvány.

²⁰ L. Barth: Gesammelte Vorträge. I. 178. l, Dogmatik 89. kk. l.

²¹ L. Römerbrief (2) XII, továbbá Ges. Vortr. I. 146. l. hasonlóképpen Gogartennél: Glaube und Offenbarung 30. l.; Zwischen den Zeiten II. 14. l., VII. 13-15. l., Religi. Entscheidung. 34-35. l.; Brunnernél Z. Z. VI. 35-41. l.

nitásának és megközelíthetlenségének megtapasztalására megy vissza Barthék teológiai munkája, annak megtapasztalására, hogy az örökkévalóság „permanens kriszt” jelent minden számára, ami időiség és nem örökkévalóság. Egy „halálvonal” húzódik el a „Diesseits” és a „Jenseits” között, amelyet mi át nem hidalhatunk.

Azonban az isteninek minden e-világitól való elkülönítése nem jelenti Barthék-nál az istenfogalom valóságosságának a meggyengítését, mert számukra — és ez a dialektika theologia másik alappillére — Isten a legkonkrétebb, az egyetlen valóság.²²

E kettős nagy alapmegtapasztalásból származik azután az a gondolat, amit Wiesner W. pregnánsul így fejez ki: „egyszer már számot kellene vetni tisztán formailag is az Isten megközelíthetlenségével az Óróa szóló teológiai beszédekben, (ebből származik a dialektikus methódus), továbbá tartalmilag is Istennek e feltétlen szuverénitása minden Istenről és emberről való teológiai beszédben figyelembe kellene vétessék.”²³ Hogy Isten az általunk megközelíthetetlen valóság, az azt jelenti, hogy mi róla töretlen tételekben sem pozitíve sem negatíve semmit nem mondhatunk. (Haitjema hollandi professzor nagyon találóan Barth és Kant között von párhuzamot. Kant a tudományos, filozófiai megismerés lehetőségei számára húzta meg a határvonalat, míg Barth a vallásos megismerésnek mutatja meg azt a hátatát, amelyet az át nem léphet.)²⁴ Ha mégis lehetséges emberi beszéd Istenről, úgy annak csak egy alapja lehet, az, hogy Isten maga beszélt magáról az Ő kijelentésében. Az Ő kijelentése azonban nem egy olyan terület, amelyben Isten egyszerűen adva van az emberi megismerés számára. Sokkal inkább ez a kijelentés az értelemnek botránkozás, amelyről csak paradox tételekben, egymásnak feszülő fogalmakban adhatunk magunknak számot. Egymásnak feszülő tételeink azonban „nem történhetnek vonatkozás nélkül, hanem csakis állandó tekintettel közös feltételükre, az élő, magát önként megnevező igazságra, amely középen áll és mindkettőnek: a pozíciónak és a negációnak egyaránt értelmet és jelentést ad. Az igazi dialektikus tudja, hogy ez a közép megfoghatatlan és láthatatlan, ezért lehetőleg ritkán ragadhatja el magát odáig, hogy róla direkt közléseket adjon, tudva, hogy minden róla való direkt közlés — legyen az pozitív, vagy negatív — nem róla való közlés, hanem vagy dogmatika, vagy kritika.²⁵ Ez a dialektikus methódus azonban — és ezt hangsúlyoznunk kell a később elmondandók megértésére — lényegében más, mint a sokratesi, majd hegeli filozófikus dialektika. Bultmann mutat rá nagyon világosan arra, hogy a theologia dialektikája nem egy előrehaladó processus. Csak egy pontra: egy állításra és egy tagadásra, egy kérdésre és egy feleletre vonatkozik, és e kérdést nem az ember teszi fel, mint a kérdéstől független kérdező, mert e kérdés maga az ember a maga existenciájában. Hasonlóképpen a feleletet sem az ember determinálja, mert a felelet a bűnös megigazulása kegyelemből hit által.²⁶ (A theol. dialektika és ezzel együtt Barth és munkatársai teológiai munkájának megértéséhez oly kitűnő magyar munkára hivatjuk fel jogos büszkeséggel a figyelmet, mint Nagy Barna: A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika theológiában 1936. c. munkája, amely a maga nemében az utóbbi idők egyik legértettebb és legtájékozottabb alkotása).²⁷

Kétségtelen, hogy a dialektika theologia mint reakció nem mentes minden túlzástól. Eredeti intenciójában: „széljegyzet” és „glossa” lenni minden teológiai gondolkodás margóján, amely óv az „eritis sicut Deus” kísértésétől — feltétlenül szűkszerű és profétai erejű. Azonban nem maradhatott meg csak széljegyzetnek és prolegomenonnak. Mint kiépített teológiai rendszer pedig közel áll a veszélyhez, hogy éppen a transcendens teljes megismerhetlenségének a hangsúlyozásával visszakanyarodik a szubjektívizmus korlátai közé.

* * *

²² L. Barthndl; Der Glaube an einen persönlichen Gott 1914. Ges. Vortr. I. *Gogartennél*: Theol. Blätter 1924. 7. has., Z. d. Z. VII. 9.; I. *Brunnernél*: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 95., *Mystik und das Wort* 220—221. l.

²³ Werner Wiesner: Das Offenbarungsproblem d. Dialekt. Theol. 28. l.

²⁴ Haitjema: Karl Barth's „kritische” Theologie 35. l.

²⁵ Barth: Das Wort Gottes und die Theologie 171. l.

²⁶ L. Rudolf Bultmann. Die Frage d. „Dialektischen” Theologie. Z. Z. 1926. 40-60. l.

²⁷ A hivatkozással kapcsolatban l. a 75-133. lapokat.

De szükítsük most már le vizsgálódásunk körét magára a problémánkra! Az eddigi elmondottakban próbáltuk megérzékelteni azt az óriási átfordulást az evangéliumi theológiában, amely átfordulás adhatja egyedül a megértését annak a teljesen megváltozott helyzetnek, amely a theoretikus homiletikában ma a múlthoz képest fennáll. Mi sem természetesebb ugyanis, mint, hogy a vázolt theologiai irányváltozás és az egyház igehirdetése és ez igehirdetés problematikája között a legszorosabb az összefüggés. Barthék munkájának is közvetlenül a gyakorlati igehirdetés válságának a felismerése adta meg az első impulzust.²⁸ Ennek természetes oka annak a közös előfeltételnek a felismerése és hangsúlyozása, amely feltétel alatt egyedül van értelme az egyházban theológiának és igehirdetésnek: t. i., hogy Istennek tetszett szólni az Ő gyülekezetéhez s az így, az Ő kijelentésétől megszólított keresztyén egyház mérészelhet szólni Istenről, beszélhet Róla, az ő theológiájában és az ő igehirdetésében, mert az Úr akkori és egyszeri megszólítása ígéret és reménység arra nézve, hogy ott és ahol az ismét tetszik Istennek — a Róla való emberi beszéd igaz beszéd, valóban Istenről való beszéd lesz. Az egyház merhet Istenről beszélni, mert tudja, hogy hallotta Istent beszélni. De csak ez lehet egyedül beszédjének az alapja, oka és mozgató feltétele. Így lesz a theologia az Ige theológiája és így lép fel az igehirdetéssel szemben az a legmagasabb követelmény és várakozás, hogy a predikáció Isten ígéjét szólja és maga is Isten ígéje legyen. Praedicatio verbi Dei est verbum Dei.²⁹ Az Isten szava és az ember szava egyesülnek, mint Krisztusban a két természet. Ez a dialektika theol. által újraérvényesített, mélyen reformátori igény jelenti az igehirdetésünk problematikájának új alapokra helyeződését a múlttal szemben, (magától értetődik, hogy ezek az új alapok az Igének örök-mindig-új alapjai), de jelenti egyben az egyház igehirdetésének s vele együtt az azt megelőző, vagy követő minden homiletikai teoriának a válságát is.

A homiletikai munka ezután szükségképpen nem műszabályok összeállítására törekszik és nem egyfajta „rhetorica sacra“-nak tekinti magát, mintahogy a theologia sem spekulatív filozófikus szisztémák gyűjtő és lelőhelyének, hanem a maga módján ő maga is igehirdetés, theologiai igehirdetés lesz. Mind az igehirdetés, mind a theologia dogmatika közösek abban, hogy minden más szempontot háttérbeállító előfeltételük, alapjuk és lehetőségük Istennek kijelentése, az Ige.³⁰

Az igehirdetés problémájáról, válságáról és új útairól beszélve tehát nem az empirikus igehirdetés szokott értelemben vett és sokat hangoztatott csödjére, az üres templomokra és a még üresebb predikációkra gondolunk, sem pedig az, ezeket a jelenségeket megszüntetni óhajtó oly kísérletekre, amelyek mint a „predikáció-“ vagy szélesebb körben, mint az „istentisztelet reformja“ hívtak létre hatalmas irodalmi termelést, de vajmi kevés eredményt. A dielektika theologia mutat rá arra, hogy nem ott van az igehirdetés centrális problémája, hogy hogyan predikáljunk modernül, hogy hogyan adjunk méltóképpen művészi kifejezést a gyülekezet hívő öntudatának, hogyan építsünk és neveljünk igehirdetésünkkel. Ma, az újra reformátori alapokra visszanyúló

²⁸ L. Barth: Ges. Vortr. I.: Not und Verheissung d. chr. Verkündigung 101, 104, 156, 112. 1; Z. Z. 1926. 383. 1.k. 1930. 1. l., 1937. 77. 1.

²⁹ H. Helv. Hítv. Majd: „Proinde cum hodie hoc Dei verbum per praedicatorum legitime vocatos annunciat in ecclesia, credimus ipsum Deo verbum annunciari et a fidelibus recipi; hasonlóképpen Joh. Gerhardtál: Unum idemque Dei verbum est, sive praedicationis, sive scriptionis, modo nobis innotescat V. ö. Trillhaas: Z. Z. 1933. 473. 1.

³⁰ A dogmatika theológiának az igehirdetéshez való viszonyát Barth a következőkben körvonalazza:

1. Bár közös az igehirdetés és dogmatika előfeltétele: a kijelentés, — mégis a dogmatika viszonya a kijelentéshez secundár jellegű az igehirdetésével szemben. Igihirdetés azért van, mert kijelentés van s dogmatika pedig azért, mert igehirdetés van. De mindkettő az Igére nézve van. Az igehirdető egyháznak a felelőssége teszi szükségessé a dogmatikát, a benne történő emberi beszéddel szemben, amelyik dogmatika ezért elsősorban polemika, kritika, korrektúra, tehát reflexio s nem Istennek beszéde oly értelemben, mint a predikáció.

2. A dogmatika az egyház igehirdetésének szolgálni tartozik. E szolgálati viszony már eleve jelzi, hogy a dogmatika nem valami másképpen bírja azt a „keresztyén ügyet,“ amiről az egyház beszélni hivatott, hanem csak úgy és éppen úgy, mint az igehirdetés. Ennek megfelelően a dogmatika nem jelent sem egy magasabb-fokú életlehetőséget, sem valami önálló ismeretalapot, de nem is tekintheti magát öncélú jelentőséggel bírónak,

3. A dogmatika célja nem annak a megállapítása, hogy mik önmagukban az olyan fogalmak, mint pl. Isten, kijelentés, hit, hanem a dogmatikának azt kell keresni és mindig újra azt kell megállapítani, hogy hogyan lehet ezekről a fogalmakról beszélni. Barth: Dogmatik 84-89. 1.

theológiai törekvések visszaütalják a homiletikai munkát is a maga örök központi és egyetlen problémájára, amely a maga gyökerében mélyen theológiai és amelyet az a tétel zár körül, melyet, mint az igehirdetés legmagasabb igényét már említettünk: a predikáció Isten igéjét akarja szólani és Isten igéje akar lenni. Ez az a ma aktuálissá lett alaptétel, amely a homiletikai teoriának új irányt szab egyfelől, de másfelől mindig kérdésessé teszi az egyházban történő beszéd jogosultságát.

Kellőképp megvilágítottuk, hogy a múlt század theológiai tradíciója, (amelynek két kiemelkedő alakja Schleiermacher és Ritschl,) míg egyfelől a felvilágosodás racionalizmusával szemben az érzelem síkjára, tehát az emberi-szubjektív felé vezet a theológiai gondolkodás irányát, addig másfelől az erre Ritschlben kicsúcsosodó reakció nem tudja a szubjektívizmus korlátait ledönteni, mert lényegében csak a felvilágosodás Schleiermacherben elveszített hatását juttatja érvényesülésre miközben Kantra nyul vissza. Lényegileg a XIX. sz. theológiájának az érdeklődése ennek a szubjektív beállítottságnak a következtében teljesen az emberre irányult, míg a Barth nevével megjelölhető visszahatás a theológia érdeklődését a magát kijelentő Isten, az Ige tényére és problémájára irányítja. Ezzel párhuzamosan a múlt század igehirdetése is, akár az élmény-theológia irányította, akár a racionalizmus ethikai idealizmusa, teljesen az emberre alapozta magát. Azokat a feleleteket, amelyeket az igehirdetés lényegének, céljának, feladatainak, szükségyszerűségének és végrehajtásának a kérdéseire adott, mind az emberből, az ember felől és az emberre nézve adta. A barthi theológia érvényesítése és hatása a homiletikai problémában, röviden szólva nem jelent mást, mint az egyház igehirdető beszédében is számolni Isten valóságával, amely az egyedüli valóság és azzal a megmérhetetlen kvalitativ különbséggel, amely a mi beszédünket, az Ő beszédétől elválasztja. Súlyos problematika feszíti ezt a kiindulást: vajjon nem egy olyan magas igényű theoria alapjai fektettetnek itt le, amelyet a praxis soha utól nem érhet? Van így egyáltalában az igehirdetésnek valami lehetősége és értelme? Van itt egyáltalában szükség a hagyományos értelembevett homiletikára?—Előre le kell mondjunk e problémák precíz megoldásáról. Az ilyen síkba és feladat elé állított igehirdetéssel kapcsolatban nem lehet abszolút igenlő és nem lehet abszolút tagadó feleleteket adni a mi szempontunkból. Legközelebb az járhat az igazsághoz, aki soha nem fárad meg újra és újra rámutatni e ponton is az isteni parancs és az emberi tehetetlenség, a bűn és a kegyelem, az ígélet és az alázatos várakozás megdöbbentő antipódusaira. Mi csak azt tűzzük ki célul, hogy a barthi theológia homiletikai problémáját, amely probléma a reformátori theológia tanítása szerint is az igehirdetés egyetlen és örök problémája, a maga theológiai gyökereiben megvilágítsuk és összefüggéseiben megbeszélés tárgyává tegyük.

Munkánk diszpozícióját megvilágítandó el kell mondanunk még a következőket:

1.) Mint mondottuk az igehirdetésnek egyedüli előfeltétele és lehetősége az Ige. „A keresztyén predikáció azon feltétel alatt történik, hogy Istennek az igéje, amelyet az Úr a maga kijelentésében szólott és amelyről bizonyosságot tett (amelyet megerősített az Írásban) azt akarja, hogy az egyház szolgálata által ma is hallható legyen.”³¹ Barthék tehát abból indulnak ki — és itt van az egész theológiai irányzatnak az igehirdetéssel szemben elfoglalt álláspontja megértéséhez a kulcs — hogy az igehirdetés oly szükségképpenséggel következik magának az Igének a lényegéből és a kijelentésnek a tényéből, hogy a homiletikának és a gyakorlati theológiának nincs egyéb feladata, mint a kijelentés tényéből következő eme szükségyszerű történetnek, az igehirdetésnek a leírása. Ahol Ige van, az ott megalapozza az egyházat, és az egyházban létrehívja az Ige szolgálatát. Adott, befejezett és nem miáltalunk felállított és létrehívott tények ezek. Nem a gyakorlati theológia és a homiletikai theoria járnak tehát elől, ami után azután igazodnia kellene az igehirdetésnek, hanem sokkal inkább a kijelentett, a testté lett és az írott Igében már magunk előtt talált helyzet és tényállás található *leírás*t a homiletikában (Már itt felhívjuk a figyelmet Trillhaas W. nagyszerű irányú vizsgálódásaira, amelyekben *ennek* a homiletikai kutatásnak a természetével foglalkozik.)³² Ebből pedig következik, hogy nekünk elsősorban a „dialektika theológia” ígétanával kell foglalkoznunk, mégpedig abból a szem-

³¹ Barth: Menschenwort und Gotteswort in der chr. Predigt. Z. Z. 1925, 119, 1.

³² Trillhaas: Was bedeutet homiletische Forschung? Z. Z. 1932, 532-540. 1., továbbá „Schleiermacher's Predigt und das homiletische Problem, 1933.” és „Evangelische Predigtlehre 1935,“

pontból, mennyiben alapozza meg a Krisztusban testté lett és az Írásban fixált kijelentés az ígéhirdetés történéseit?

Itt legnagyobb részben csak Barth ígetanára korlátozzuk vizsgálódásainkat, aki 1927-ben adja dogmatikájában az Ígéről való vizsgálódásainak az eredményét.³³ Öt év múlva, 1932-ben átdolgozva ismét kiadja dogmatikáját³⁴, amelyben most már sokkal nagyobb részletességgel, reflektálva az első kiadás kritikáira is, teljesen csak az Ígére magára koncentrálja vizsgálódásait, kikapcsolva az első kiadásban még gyakori anthropologiai vonalvezetést és existenciál-filozófiai megalapozást (Természetesen nem hagyjuk figyelmen kívül azt az óriási távolságot, amely a közös kiindulás óta az egyes dialektikusokat egymástól elválasztja, azonban most minket problémánk szempontjából elsősorban csak az érdekel, ami a közös alapintencióban gyökerezve általában a Barth, Thurneysen, Brunner, Gogarten, Bultmann által munkált theológiából alakító hatással volt és van az ígéhirdetés elvi és gyakorlati kérdéseire adandó feleletekre. Az egyes theologusok közötti lényeges és témánk szempontjából is figyelembe veendő különbségek és eltérések inkább az anthropologiai alapvonalak kifejtésénél nyerneek majd nálunk méltánylást. — Fejtegetéseink első részében tehát vizsgáljuk, hogy a kijelentett, Krisztusban testté lett és az Írásban lerögzített Ígéje Istennek mennyiben foglalja magában az egyház ígéhirdetésére vonatkozó parancsot és e parancshoz való engedelmséget.

2.) Fejtegetéseink következő részében vizsgálunk kell, hogy mit jelent az ember részéről e parancsnak való engedelmség és mi ennek a lehetősége a barthi theologia megítélése szerint. Isten kijelentése az emberre nézve történt. Az íge szolgálai alakot vett magára, hogy megismertesse magát mivelünk. Az ígéhirdetésben újra és újra megújuló kijelentés az emberhez szól. Ennyiben a theológiának is figyelembe kell venni az embert is és a homiletikának is tárgya kell legyen az emberről szóló tanítás. Az embernek a figyelembevételre azonban éppen az ígéhirdetés számára óriási veszélyt rejt magában, ha az emberről való tanítást nem az Ígéről való tanítás határozza meg. Ez történt a római katolicizmusban, ahol az Istenről való tanítás és az evangéliumi kegyelemtan evangéliumi tisztaságán éppen egy nem a kijelentésből nyert anthropologia ütött rést. A róm. katolikus egyház nemcsak az abszolút bűnös emberről tud, akit egyedül a kegyelem válthat meg, hanem arról az emberről is, akinek a kegyelmen kívül más lehetősége is van és aki támaszkodhatik az egyház, a jócselekedetek és szentek segítségére is. A reformátorok legnagyobb érdeme éppen az volt, hogy az egyedül hit által való megigazulás tanításának újra való érvényesítésével a kegyelemtant újra evangéliumi alapokra fektették. Szembeállították élesen az üdvösséget egyedül kegyelemből, hit által adományozó Istent és a maradék nélkül bűnös embert, akinek e kegyelem elnyerésére önmaga felől semmi útja és lehetősége nincs. Ez a reformátori tanítás a múlt század theologiai gondolkodásában veszendőbe ment. A modern protestáns theologia osztozott a katolicizmus eltévedélyedésében akkor, amikor a kegyelmen kívül még más lehetőséget is lát az ember számára, akár az ember érzelmi világában benne élő és egy revelatio generalisra visszavezetett örök tudatában az Istentől való abszolút függetlennek, akár pedig az embernek a vallás-erkölcsi fejlődésre irányuló vágyában és akaratában. Meggyöngült e theologiai gondolkodásban a bűnfogalom realitása és a bűn halálos-komolyságának meglazítása természetesen vont maga után a kegyelemtan meghomályosítását. Az ember nem halálos betege a bűnnek és nem csak a kegyelem emelheti ki egyedül elvettett állapotából, mert az emberben természetből fogva benne rejlő isteninek, a teremtő kegyelem ajándékából bennünk élő imago Deinek csak fejlesztésre, vezetésre, a speciális kijelentés újból meg újból való meghallására van szüksége ahhoz, hogy felöltözhessük amaz új embert. Az ígéhirdetés nem az Istennek az embert egyedül megszabadító kijelentését szólja a gyülekezethez, nem a kegyelmet közlő új kijelentés, nem felmentő ítélet a halálraitéltnek, hanem segítőeszköz, amely hozzákapcsolódva a már bennünk élő istenfiúságnak a bűn által éppen hagyott maradékához, fokozatosan épít ki minket Isten-országába tagjaivá.

Barth theológiája éppen az ígéhirdetés e kegyelmet közlő istenszavának *meghamisításából indul ki* akkor, amikor rámutat a XIX. századi protestáns theolo-

³³ Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927.

³⁴ Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, 1932. 2. kiadás 1935.

gia fejlődésének a reformátori tantól való eltávolodására. Rámutatott arra — és e fejezetünkben éppen ezt fogjuk megvilágítani — hogy éppen a reformátori kegyelmtan jegye alatt álló ig hirdetés követeli meg, hogy leszámoljunk minden olyan anthropológiával, amely az embert nem tekinti a bűn menthetetlen foglyának, akit egyedül az igéjében magát közlő Isten szabadíthat meg. A hirdetett Ige Istennek az igéje és mint ilyen a bűntől mentesítő és megigazító kegyelem. *Az igehirdetésnek nem lehet más célja, mint ennek az igének és ennek a kegyelemnek a szócsöve és heroldja lenni. De éppen ezért, mert tudatában van annak, hogy a kegyelem igéjét hirdeti, amely kegyelemnek nincs semmi emberi előfeltétele, természeti theologiai spekulációkból nyert kapcsolódási pontja, le kell számoljon egyszersmindenkorra azaz, hogy az Ige meghallásának és befogadásának a kérdésére az ember felől, egy nem theologiai anthropológia alapján adjon feleletet.* Ez a barthi theológia nagy szolgálata és érdeme, amelyet különösen a Barth Brunneri diskussio kapcsán fogunk részletesen tárgyalni.

3.) Dolgozatunk következő részében — miután az előzőkben az Igéről és az Igében közölt kijelentéstől megszólított emberről szólottunk — meg kell világítsuk az így megértett Igének az így megértett emberhez vezető útját: magát az igehirdetést. Itt foglaljuk össze a barthi theológiának a fent megismert ígétanból és embertanból lezárt következtetéseit, melyek az igehirdetésre nézve irányszabóak.

4.) Dolgozatunk utolsó részében azután az így kielemezett homiletikai megfontolásokat bele fogjuk állítani a homiletikai theoretika fejlődésvonalaiba: mennyiben volt és lehet kihatással Barth theológiája a homiletikai theoria fejlődésére.

II. RÉSZ.

Az Ige, mint az igehirdetés előfeltétele és megalapozója

1. Barth tanítása a testté lett, irott és hirdetett Igéről

Mind a theológia, mind az igehirdetés Istenről való beszéd. Az Istenről való beszéd létalapja és jogosultsága abban van, hogy Isten nem önmagában nyugvó absolutum, nem Deus absconditus, hanem magát kijelentő Isten, Deus revelatus. Isten kijelenti magát: az Ige testté lett. A sokféle emberi beszéd között van tehát emberi beszéd, amely eljátható ezzel a prédikátummal: „isteni”. Deus dixit! Miben áll ez? Ez abban áll — mondja Barth —, hogy Isten egyszer velünk volt. Velünk, az Ő ellenségeivel, az Ő tékozló fiaival, akik között „az Ő igéje testté lett, a mi testünk-ből való test. Az Ő dicsősége láthatóvá vált itt a mi szituációnk mélységében és a mi szituációnk mélysége csak ott és akkor lett először nyilvánvalóvá, ahol és amikor azt az Ur dicsősége megvilágította. (Ef. : 4 : 4-5.)”³⁵ Ez megtörtént és ezt hirdeti az Ótestamentum, mint a jövendőülés szavát és ezt hirdeti az Újtestamentum, mint a beteljesedés szavát, de mindakettőt, mint *megtörténtet*, lezártan és elégségesen megtörténtet. Immanuel — (Gott mit uns) — ez történt meg a kijelentésben, mégpedig az emberi történelem közepén, mint annak egy darabja, de éppen-séggel nem úgy, mintahogy az emberi történelem eseményei szoktak megtörténni; ugyanis „nincs szüksége folytatásra, kiegészítésre, nem utal maga felé, nem egy távolabbi cél után törekszik, semmiféle exegesis, semmiféle additio, vagy substrakcio számára hozzá nem férhető, hanem ez a történelem „a bevégzetlennek, a formálhatónak és változandónak a tengerében a bevégzett történelem, az *idők teljessége* (erfüllte Zeit).”³⁶ Ez a beteljesedett idő, amely az Ur Jézus Krisztussal azonos, ez az az egyszer s mindenkorra megtörtént, amihez viszonyítva minden más egy még meg nem történt, vagy többé meg nem történő, ez a „beteljesedés”, a „Deus dixit”, amihez semmiféle analógia nincs, ez az a kijelentés, amiről a biblia bizonyosságot tesz.

Ebből következik, hogy a bibliát igazán megérteni annyit jelent, mint megér-

³⁵ Kirchl. Dogmatik 118. I.

³⁶ 119. I.

teni, hogy benne minden erre a láthatatlan közepre — Deus dixit — van vonatkoztatva.

A biblia nemcsak emlékeztet erre a megtörtént kijelentésre, hanem a biblia az a konkrét eszköz is, amely az egyházat a jövődő kijelentés várására is felhívja és ezáltal és éppenezért felszólítja, felhatalmazza és megtanítja az ígehírdetésre is.³⁷

A biblia azonban magában véve nem az Istennek már megtörtént kijelentése, mintahogy az egyházi ígehírdetés sem önmagábanvéve a várt jövődőbeli kijelentés, hanem a biblia, amely, mint Isten ígéje szól hozzánk és az ígehírdetés amit mi, mint Isten ígését hallgatunk, ígéri a jövődő kijelentést és bizonyosságot tesz arról. Amennyiben valóban a kijelentésről tesz bizonyosságot, annyiban lesz a biblia Isten ígésévé.

Az ígehírdetésben levő ígélet azonban a bibliában lévő bizonyoságtételen nyugszik, a jövődő kijelentésnek a reménysege pedig az egyszer s mindenkorra megtörtént kijelentésben való hiten. Bizonyosságot tenni pedig azt jelenti, mint egy meghatározott irányban, önmagán kívül egy „más“-ra utalni. „Bizonyosságot tenni annyi, mint ennek a „más“-nak a szolgálatában állani.“³⁸ Ez a szolgálat abban áll, hogy a bizonyoságtévő jótáll ennek a „más“-nak az igazságáért. Ebben a szolgálatban a bibliai bizonyoságtévőök tulútnak önmagunkon. Nem önmagukért beszélnek és írnak, nem azért, mert valamijük van, vagy valamijük hiányzik, hanem azért, mert ez a másvalaki felszólította őket erre . . . „Nem önmagukat és éppen nem az ő különös isten-élményüket és isten-viszonyukat akárrják ők az egyháznak nyújtani és közelhozni, hanem önmaguk által azt a „Mást“.³⁹ Mégpedig nem abban az értelemben önmaguk által, mint hogyha bizonyos objektív tények és értékek kijelentésének az ember szükséges szereplő tényezője volna, hanem egyszerűen abban az értelemben, hogy a bizonyoságtévő tárgy maga olyan természeti, hogy az az embert bizonyoságtévővé teszi.

Éppen ezért van a bibliai bizonyoságtévőeknek autoritása és ez abban áll, hogy ők a maguk számára semmiféle autoritást nem igényelnek, hanem az ő bizonyoságtételük arra törekszik, hogy az a „Más“ maga legyen őáltaluk autoritás. „Az ember nagyon rosszul becsüli meg a bibliát és a bibliának magának sem tetsző megbecsülést ad, ha azt az ember azzal a „Más“-sal, magával a kijelentéssel egyenesen azonosítja.“⁴⁰ A kijelentésnek és a bibliának az identifikációja *megtörténhetik*, de nem miá'talunk. Amennyiben megtörténik, „mint esemény történik meg, ha és ahol a biblia szava Isten ígésévé lesz.“⁴¹ Tehát az Isten ígésének az eseményében a kijelentés és a biblia a valóságban egyek lesznek. De éppen abban áll nemcsak az egység, hanem a különbség is biblia és kijelentés között, hogy az egységük egy esemény, Istennek egy szabad aktusa. A kijelentés, amelyre a bibliai bizonyoságtévőök, maguktól elfordulva és elmutatva feltekintenek, különbözik a bizonyoságtévőeknek a szavától. Már tisztán formailag is úgy, mint ahogyan egy esemény különbözik a róla szóló legjobb és leg-hűbb elbeszéléstől is. A bibliában minden esetben emberi kísérletről van szó: a bibliai bizonyoságtévőök megpróbálták egy meghatározott szituációban az Isten ígését hirdetni. Éppen ezért élesen meg kell különböztetni Isten beszédét a bibliai bizonyoságtévő beszédétől, mert ez kettő, amely kettő azonban Isten ígésének az eseményében egyé lesz.

„A kijelentés hozza létre a róla bizonyosságot tevő Irást“.⁴² S minthogy ez így van, minthogy tulajdonképpen Jézus Krisztus hívta létre az Ó- és Újtestamentumot, mivel a Szentírás egy egyetlen hallásnak a dokumentuma egy egyetlen paranccsal szemben — azért lehetett az kánonná s ezért lehet újból és újból kánon: a kijelentés hirdetője, Isten hívása és parancsa, hozzánk intézett szava.⁴³ Hogyha az egyház a prófétákban és apostolokban a konkrét „túloldalít“ (Gegenüber) kapta meg, amely az egyházat Isten megtörtént kijelentésére emlékezteti, amely az egyházat a jövődőbeli, tehát megismétlődő, kijelentés reményére feljogosítja és amely az egyház számára az

³⁷ 114. l.

³⁸ 114. l.

³⁹ 115. l. L az itt elmondottaknak egy Leutwil-i előadásában (1916 őszén) megkapóan szép kifejtését: „Die neue Welt in der Bibel“. Ges. Vortr. I. 18-32. l.

⁴⁰ 115. l.

⁴¹ 116. l.

⁴² 117. l.

⁴³ 119. l.

igehirdetés parancsát és felhatalmazását tartalmazza, akkor ez azért történik, mert a proféták és apostolok valóban a megtörtént kijelentés hirdetői voltak az egyház számára. De nem a proféták és az apostolok tették meg magukat a kijelentés hirdetőivé, hanem, ami őket azzá teszi, az isteni kijelentésnek az ő existenciájuktól különböző mivolta, és megtörtént karaktere. A kijelentésnek ezt a megtörtént karakterét jelölte meg Barth úgy, hogy „Deus dixit.”

Említettük azt is, hogy Barth szerint a bibliát megérteni annyit jelent, mint megérteni, hogy a bibliában mennyire minden erre a tényre: Deus dixit — van vonatkoztatva, mint egy láthatatlan közepre. De másoldalról éppen abból, hogy a biblia igazi megértése éppen ebben áll, következik, hogy mi magunktól és a magunk erejéből nem vagyunk abban a helyzetben, hogy a bibliát megérthessük. „Csak arról lehet szó, hogy a biblia maga adja nekünk magát a megértésre, hogy nekünk megadatik a bibliát, mint Isten Igéjét hallani.”⁴⁴ És ebben az esetben a bibliát, mint Isten igéjét hallani azt jelenti: Meghallani, hogy a biblia emberi szavai hogyan lesznek annak az örök isteni Igének a hordozói, amely rájuk bízott. Ahol megadatik a bibliát mint Isten igéjét hallani, ott az megalapítja az egyházat és lehetővé teszi az igehirdetést. A kijelentés egysége kezeskedik a bibliai bizonyágtevés egységéről, annak tarka sokfélesége ellenére is. A biblia egysége pedig kezeskedik az egyház egységéről, az egyház egysége viszont biztosítja az igehirdetés egységét — A mondottakból következik, állapítja meg Barth, hogy a „kijelentés eredetileg és közvetlenül az, ami a biblia és az egyházi igehirdetés levezetve és közvetve: t. i. Isten ígéje.”⁴⁵

Isten ígéje, mint Krisztusban testté lett Ige és, mint Irás — ebben az alakjában történelmi. Barth nem gondol arra, hogy a kijelentés történetiségét tagadja. Csak attól óv, hogy egy darab történelmet kijelentésnek nyilvánítsunk ki, mintahogy azt az orthodoxia tette. Nem arról van szó — mondja, hogy a történelem istenivé, hanem, hogy isten történetivé lesz. Ezt a félreértést elkerülendő a kijelentést, mint történelmi cseményt szívesen nevezi Overbeck-vel „Östörténetnek.” (Urgeschichte.) Bár a biblia, mint egy antik vallásos-irodalmi gyűjtemény kívülről nézve egy történelmi dátum, az egyház abban ismeri fel a Szentírást. Az egyház dogmatikusának ez a felismerése a történelmi számára érthetetlen és idegen. Viszont az egyháznak ez a felismerése, hogy a biblia Isten ígéje, secundär jellegű, mert ez maga is visszanyúl ennek a (bibliában foglalt) vallásos-irodalomnak a tárgyára vonatkozó primärebb felismerésre: t. i. az egyház a biblia dátumában egy másik dátumot lát: a kijelentést, az Igét, amit a szentírók nem annyira mondottak és leírtak, mint inkább hallottak és befogadtak. — A bibliában mind a kijelentésnek, mind a szentírásnak a felismerése, hangsúlyozzuk, — Barth szerint — teljesen független a biblia történetiségétől. — A történelem itt nem tagadhat, de nem is igazolhat.⁴⁶

De foglalkoznunk kell részleteiben is Bartha az Ige második alakjáról, az írott Igéről szóló tanításával.⁴⁷

Idéztük már azt a megállapítást, mely szerint a „biblia az a konkrét eszköz, amely az egyházat Isten megtörtént kijelentésére emlékezteti.”⁴⁸ Mit jelent az egyszerűen már megtörtént kijelentésre való emlékezés? Jelenthetné azt is — mondja Barth — hogy ez az emlékezés nem egyéb, mint Istennek a minden emberi existenciában eredetileg immanens kijelentésére visszamenni. Tehát tulajdonképpen az embernek már birtokában levő, de elhomályosult istenképnek, Isten önkijelentésének az újra való felfedezéséről és birtokbavevéséről volna szó. Isten mindenhatóságának a szemszögéből nézve nem lehetne annak semmi akadálya, ha Isten úgy akarná, hogy önmagát az egyházban alapozza meg, azaz immanens legyen az egyházban, amelynek ilymódon csak reflexióra volna szüksége, hogy önmagába visszatérve megtalálja Istent. Az isteni szabadság és mindenhatóság oldaláról nézve kétségtelenül ez is lehető volna. De egy tény egészen más irányba utal! Az egyház nem mer önmagára, mint az Isten ígéje forrására hivatkozni. Az egyház számára a maga tulajdonképpeni létéhez való visszatérést az Ur Jézus Krisztushoz, a mennyei főhöz való visszatérés je-

44 119. l.

45 120. l.

46 V. ö. dogmatikájának vonatkozó részét „Das Schriftprinzip der reformierten Kirche” c. előadásával 1925. Z.Z. 3. évf. 215-245. l. Továbbá Thurneysen: Schrift und Offenbarung Z.Z. III. 225. l.)

47 II. 97. kk. l.

48 114. l.

lenti, akivel ő, mint földi test, össze van kötve, de aki egyúttal vele szemben és felette is áll. Krisztus ugyan magába foglalja az egyházat, de viszont az egyház nem foglalja magában Krisztust. „A kettő közötti viszony nem cserélhető fel, épen úgy mint ahogy az úr és szolga közötti viszony nem cserélhető fel.”⁴⁹ Krisztus az egyházban csak annyiban immanens, amennyiben transcendens benne — mondja Barth, Istennek tetszett, hogy az egyház számára másként legyen Isten, mint tiszta immanenciában. Ennek bizonyítéka és ténye a Szentírásban áll előttünk. A Szentírás mondja meg, hogy mi az Istennek már megtörtént kijelentése, amire emlékeznünk kell. És pedig teszi ezt, mint *kánon*. „A kánon létezésének elismerésével az egyház kifejezésre juttatja azt, hogy éppen a maga ígéhirdetésében (vagyis a megtörtént kijelentésre való emlékezésben és az arról való bizonyágtételben) érzi, hogy nincs magára hagyatva, hogy a megbízatás, aminek alapján az Igét hirdeti, a tárgy amit hirdeti, az ítélet, amely alatt az ígéhirdetés áll, valahonnét, máshonnan, kívülről, mégpedig konkrétan kívülől kell hozzájőjön.”⁵⁰ Tehát a kijelentésre való emlékezésnek, az ígéhirdetésnek az emberen és az egyházon kívülre való vonatkoztatása nemcsak egy általános elv, hanem egy meghatározott területre, a kánonra vonatkozik. Mi a kánon? A kánon fogalmával a biblia területe van megjelölve. „Kánon azt jelenti, hogy ezekben és ezekben a meghatározott írásokban hallotta az egyház az Isten igéjének, a kijelentésnek a hatalmas bizonyosságát. Miért éppen ezekben az iratokban? Mikor az egyház ezeket az iratokat tette a kánon tartalmává, tudatában volt annak, hogy erre a „miért”-re egy abszolút „azért” felel, hogy nem ő, az egyház választotta ki ezeket az iratokat, hanem mint már *kiválasztottakat* felismerte.”⁵¹ A botránkozás a történet-szemlélet számára nyilvánvalóan nagy, de itt éppen nem történelemről van szó!

A kánon fogalmát tisztázandó, Barth szembeállítja az egyházban található másik „nagyág”-gal, az ígéhirdetéssel. Kánon és az ígéhirdetés phänomenológiai hasonlóságot mutatnak fel. Ez a phänomenológiai hasonlóság abban áll, hogy a Szentírásban is csak másodsorban van szó róla; a Szentírás elsősorban ígéhirdetés, emberi száj által végbement ígéhirdetésnek a lecsapódása. Tehát mindkét nagyág (az ígéhirdetés és a kánon is) egy genus alá foglalva állanak egymás mellett: „Ott az Írás, mint a kezdet, itt pedig az elmondandó prédikáció, mint egy és ugyanazon történésnek a folytatása. Ugyanannak a sornak az elején áll Jeremiás és Pál apostol, melynek a végén az evangélium mai prédikátora.”⁵² Azonban éppen ebben a phänomenológiai hasonlóságban, amely fennáll Írás és ígéhirdetés között, tűnik ki a különbözőség is a kettő között: t. i. az Írás elsőbbségi és teljességgel konstitutív jelentősége az ígéhirdetés számára.

Itt vesz azután Barth magának alkalmat az *apostolica successio* fogalmának a kifejtésére.⁵³ Az egyház *apostolica successio*-ja annyit kell jelentsen, hogy az egyház a kánon után igazodik, vagyis a próféták és apostolok szava után, mint minden, az egyházban érvényes beszédnek szükségképeni normája után; annyit kell jelentsen, hogy az egyház belép a próféták és apostolok sorába, az ő ígéhirdető hivatalukba, mégpedig úgy hogy a próféták és apostolok ígéhirdetése előljár, szabadon és önállóan, az egyház ígéhirdetése pedig arra vonatkoztatatik, ahhoz méretek és végeredményében azt pótolja — amennyiben és ha annak megfelel. *apostolica successio* annyit kell jelentsen, hogy az egyház, a próféták és apostolok ígéhirdetésének a szabad hatalmát önmaga felett mindig újra elismeri. „Egy eleven *successio* fogalomnál minden azon dől el, hogy az antecessort úgy képzelik-e el, mint élő és a *successor*al szembeni szabad hatalmat, vagy pedig nem.”⁵⁴ Ez azonban, hogyha az antecessor már régóta halott — mint a jelen esetben is — csak úgy lehetséges, hogyha az antecessor ígéhirdetése írásban le van rögzítve és hogyha elismerik, hogy őneki éppen ebben az írott szavában még ma is élete és az egyház felett szabad hatalma van. Éppen a kánon írott voltán, *scriptura sacra* jellegén nyugszik az önállósága és függetlensége, tehát az egyházzal szemben való szabad hatalma.

Istennek hatalmában lett volna az is, hogy az egyháznak egy iratlan, szájról-szájra, lélekről-lélekre öröklődő, prófétai-apostoli tradíciót adjon. Azonban egy irat-

⁵⁰ 103-14. l.⁵¹ Das Schriftprincip... 221. l.⁵² 104. l.⁴⁹ 103. l.⁵³ 105. l.⁵⁴ 107. l.

lan tradícióban nem egy kívülről jövő megszólítás érné az egyházat, nem az a „Más“ beszélne hozzá, hanem az önmaga beszédét hallaná benne. Ha van egy lehetőség, ha van egy fórum, amelynek az ítéletében az egyház nem önmagának, hanem a „Túloldalnak,” a rajta „Kívülvalónak” a hozzáintézett beszédét hallja, amelynek éppen ezért az egyházzal szemben szabad hatalma van és amely éppen ezért kritérium az egyház felett, akkor az a fórum éppen a maga írott volta által, mint „biblia” meg kell különböztessék az egyházi tradíció *lelki-szöbeli* életétől és formájától és eme tradíció fölé kell helyeztessék.⁵⁵

Ezek után természetesen adódik a kérdés Barthnál: miért éppen a prófétai, apostoli szó foglalja és foglalhatja el az egyházzal és annak ígéhirdetésével szemben ezt a *normatív* pozíciót. Hogy írott jellegűnek kell lenni, hogyha az egyház életétől megkülönböztethető kánon akar lenni, az már fentebb megvilágítást nyert. Az írásszerűség azonban magábanvéve még nem teszi normává a bibliát. S ezenkívül a kánonon kívüli hagyomány nagy része is írásban fekszik előttünk. Mi teszi tehát a bibliát ó- és újtestamentumi részét kánonná? Már láttuk fentebb, hogy Barthnál erre a kérdésre egy abszolút „azért” a felelet. „A biblia maga teszi magát kánonná. A biblia kánon azért, mert azzal az igénnyel lépett fel és újra és újra azzal az igénnyel lép fel az egyházban, hogy mint kánon elismertessék.”⁵⁶ Az egyház az Isten kijelentésére való emlékezésnek a konkrét tárgyává és eszközévé azért tette éppen a bibliát, mert valóban csak ez és semmi más tárgy nem lehet az Isten jövőbeli kijelentésének az ígérete. Csak ez teheti az ígéhirdetést az egyház kötelességévé, csak ez adhat neki ehhez a kötelességhez erőt és bátorságot. Ha azt gondoljuk, hogy meg tudjuk magyarázni, hogy miért van ez így, akkor abból a téves gondolatból indulunk ki, hogy a kezünkben van egy mérték, amihez a bibliát hozzámérhetjük. Azt hisszük, hogy képesek vagyunk a kijelentést kvalifikálni. Nem! A biblia azért kánon, mert kánon és annyiban az, amennyiben a kánon igényével lép fel. Mi ezt a tényt, mint valóságot és adott tényállást csak regisztrálni tudjuk, de mégis utólag, exegetice, megmondhatjuk, körülírhatjuk, hogy mit jelent a kánonnak a kánon igényével való fellépése. És itt az első és az utolsó szavunk is csak az lehet — mondja Barth — hogy a Szentírás *tartalmára* utalunk. A prófétai apostoli szó, az Úr Jézus Krisztusról való bizonyágtéves, ígéhirdetés és predikáció. Az ígéret, amit a bibliában hallunk a könyörülő Isten könyörülete az Ő Fiában. S ez az ígéret így hangzik: „Immanuél,” velünk az Isten! A Szentírás azoknak az embereknek a szava, akik ezt az Immanuél-t óhajtották, várták, remélték és végülis a Jézus Krisztusban meghallották, meglátták és megtapasztalták. Tehát ennél a tartalmánál fogva lép fel az Írás a kánon tekintélyével. Ennek a tartalomnak az írásbafoglalása — minden más írással szemben — a Szentírás. Ahol az egyház ezt a szót hallotta — márpedig ezt csak a prófétáknál és apostoloknál hallhatta, — egy végső és döntő szót hallott, amellyel semmi más szó nem hasonlítható össze, amivel semmi más szó nem állítható egy síkba.

A fentmondottakból logikusan vonja le az utolsó kozekvenciát Barth: mind-ezeknek alapján a Szentírás Istennek a *szava* és *beszéde*. Mégpedig nem a közönséges indentifikáció értelmében, hanem, mint fentebb már láttuk, egy *esemény* formájában. Az Írás és az isteni kijelentő szó indentifikációja egy esemény, amely eseményben lesz az emberi szó Isten szavává. De éppen az emberi szóban ennek az eseménynek a megtörténése, az emberi szónak Isten szavává levése nem mi tőlünk függ és nem a mi ügyünk, hanem Isten ügye. Erre gondolunk és ezt értjük az alatt, amikor a bibliát Isten ígéjének nevezzük. Beismerjük és elismerjük ezáltal, hogy az Isten már megtörtént kijelentésére való emlékezés, ami nélkül az egyházi ígéhirdetés lehetetlen lenne, éppen úgy Isten adománya és kegyelme, mint az, hogy a *mi* ígéhirdetésünk *Ige*-hirdetéssé lesz. Nem áll a mi hatalmunkban ezt az emlékezést véghezvinni és főként nem abban a formában, hogy mi nyúlunk a biblia után és fölötte disponálva mi ragadjuk meg azt, hanem csak, ha és amennyiben mi emlékeztettünk, annyiban történik meg ez az emlékezés. Hogy a biblia beszél hozzánk az ígéretről, amely örökéletet ígér, hogy a próféták és apostolok szólnak hozzánk, elmondják, ami mondanivalójuk számunkra van, hogy ez valóban megtörténik — ez egyedül Isten döntésétől függ és nem mitőlünk, ez kegyelem és nem a mi munkánk. A bib-

⁵⁵ 108. l.⁵⁶ 110. l.

lia Isten ígéje, amennyiben Isten a maga ígéjévé engedi lenni, amennyiben Ő a biblia által beszél.

Az íge harmadik alakja a hirdetett íge.⁵⁷ Az itt emelt igény megdöbbenően nagy: az egyház igehirdetése, bár levezetve és közvetve, de ugyanazon ígéje Istennek, mint szintén közvetve és levezetve az Írás, de közvetlenül és eredetileg a kijelentés.⁵⁸ Az, hogy „levezetve” és „közvetve” annyit jelent, hogy az igehirdetésnek egy cselekvésből — az empirikus egyházi igehirdetés cselekvéséből — kell újból és újból I g e - hirdetéssé lenni, azaz egy oly cselekvéssé, amely nemcsak hogy ezzel az igénnyel lép fel és ezzel a váradalommal van körülveve, hanem valóban igehirdetés is. És mivel az igazi igehirdetés történése az egyház minden mást meghatározó életfunkciója, így azt kell mondanunk, hogy éppen ebben a történésemben kell, hogy az egyház újból és újból egyházzá legyen. Az igehirdetés és az egyház természetesen egyszerűen és láthatóan itt van, mint ahogyan az úrvacsora kenyere és bora egyszerűen és láthatóan itt van, vagy ahogyan a kenyér és bor kiosztása, evése és ivása egyszerűen és láthatóan történik. Azonban, mint teológiailag releváns „nagyságok”, vagyis mint azok és olyanok, amivé lenni akarnak és kell, hogy legyenek, vagyis tehát, mint a kijelentés és hit valóságai nincsenek egyszerűen és láthatóan jelen, hanem, mint ilyenek mindig újból és újból meg kell, hogy valósuljanak. Ennek az eseménynek a feltétele pedig az Isten ígéje.⁵⁹

Röviden összefoglalva Barth tanítását az Ige hármasköréről ezt mondhatjuk: Az Ige mind a három alakjában — a kijelentett, az írott és a hirdetett Igében — Ige, isteni szó. Azonban a biblia és az egyházi igehirdetés csak levezetve Isten ígéje, míg a kijelentés maga az isteni aktus. E három alak azonban egy. Azt mondja a bibliáról, hogy újra és újra Isten ígéjévé kell lennie. Ugyanezt mondja az igehirdetésről is: újra és újra Isten ígéjévé kell lennie. Ez az „újból és újból” Barthenál nem az emberi élményre vonatkozik, mint hogyha az lenne az alapvető és lényeges feltétel, amely ennek az „újból és újból”-nak a megvalósulását feltételezné, — hanem Isten kegyelmének a szabadságára. — „Ubi et quando visum est Deo!”⁶⁰ Tehát nem önmagában, nem a priori lesz a biblia és az igehirdetés Isten ígéje, hanem isteni döntés alapján, amennyiben a szabad és szuverén Isten újra, meg újra felhasználja a bibliát és az igehirdetést, hogy bennük a maga ígéjét szólja. — Ezzel szemben azonban „a kijelentés semmiféle feltétel alatt nem áll (azt csak legfeljebb a mi kijelentésről való ismeretünkről lehet elmondani), hanem ő maga a feltétel. Nem ubi et quando, hanem illi et tunc visum est Deo.”⁶¹ A kijelentésben maga az isteni aktus előtt állunk, amely aktus felett nincs semmi más magasabb, amin megalapozható és amelyből levezethető volna, amely maga a feltétel, amely mindent feltételez.

Az Ige egységes. Barth hangsúlyozza, hogy az Ige három különböző alakjáról, nem pedig Isten három különböző ígéjéről beszél. E hármaskörben és nem más-ként, adatolt az Ige nekünk, és e hármaskörben kell megpróbálnunk azt fogalmilag is megérteni.

Az Ige mindhárom alakjában egyenlő értékű. Semmi fokozati vagy értékbeli különbség a három alak között nincs Barth szerint. Az igehirdetés, amennyiben az valóban a kijelentésre való visszaemlékezésen alapszik, amely kijelentésről a biblia bizonyosságot tesz, tehát amennyiben a prédikáció a bibliai bizonyoságnak az engedelmes ismétlése, nem kevésbé Isten ígéje, mint a biblia. És amennyiben a biblia valóban a kijelentésről tesz bizonyosságot nem kevésbé Isten ígéje, mint maga a kijelentés. Amennyiben a kijelentés aktualitásánál fogva a biblia és az igehirdetés Isten ígéjévé lesz, annyiban ténylegesen is az: Isten egy ígéje, amin belül nem lehetséges semmiféle több, vagy kevesebb. Sohasem szabad azonban megpróbálnunk az Isten ígéje három alakját egymástól elszigetelve megérteni. Igaz ugyan, hogy a kijelentés a másik kettőt megalapozó alak, de éppen ezzel sohasem találkozunk abstrakte, éppen ezt csak indirekte ismerjük, az Írásból és az igehirdetésből. Az Isten közvetlen ígéjével mindig csak ebben a kettős közvetettségben találkozunk.

Az Ige hármaskör alakja kölcsönös kapcsolatának feltüntetésére Barth a következő skematizmust állítja fel:⁶²

⁵⁷ I. 89-97. l.

⁵⁹ 90. l.

⁶¹ 121. l.

⁵⁸ 120. l.

⁶⁰ 120. l.

⁶² 124. l.

Isten kijelentett Igéjét csak az egyház által (alapul) felvett Írásból ismerjük, vagy az egyház Írásra alapított igehirdetéséből.

Istennek írott Igéjét csak a kijelentés által ismerjük meg, ami az igehirdetést tölti be, vagy az igehirdetés által, amit a kijelentés betölt.

Istennek hirdetett Igéjét csak akkor ismerjük meg, ha ismerjük a kijelentést, amiről az Írás bizonyosságot tesz.

2. Barth tanítása az Ige lényegéről.

Az alak mindig valami lényegnek az alakja. Meg kell kísérelnünk röviden összefoglalni Barth tanítását az Ige lényegéről, amely lényeg hordozó hármias alakjáról fentebb részletesen volt szó.

Amikor azt kérdezzük, hogy mi az Isten igéjének a lényege⁶³ — mondja Barth — ugyanaz előtt a nehézség előtt állunk, amikor azt kérdezzük, hogy mi az Isten lényege. Isten és az Ő igéje oly módon adattak nekünk, mint természeti és történeti „nagyóságok”. Hogy mi Isten és mi az Ő igéje, azt mi sohasem állapíthatjuk meg. Ezt Őneki kell mindig újra és újra megmondania. Azonban ennek az isteni közlésnek (mi Ő és mi az Ő igéje) megfelelő emberi tudás nem létezik. Istennek minden közlése egy találkozás, egy közösség Isten és ember között, de ezt nem úgy kell értenünk, hogy az isteni lény felvételük az emberi tudásba. Itt mindig egy új isteni közlésről van szó, amely közlésben realizálódik Isten és az Ő szavának az ismerete. Mi tehát csak azt mondhatjuk meg az Isten igéjében való hitben, hogy ki Isten: Ő az Atya, Fiú Szentlélek egy Isten. És ehhez hasonlóan mi csak azt mondhatjuk meg — az egyház valóságára való tekintettel, amelynek a területén gondolkodunk — hogy melyik az Isten igéje, amire itt emlékezünk és amire itt várunk: az Isten egy igéje: igehirdetés, biblia és kijelentés. Aminthogy nincs adaequat kifejezésünk az Isten lényének a kifejezésére, ugyanígy nincs az Ige lényegének a kifejezésére sem. Meg tudjuk ugyan mondani, hogy mi az Isten igéje, de *indirekte* kell azt megmondanunk. *Emlékeznünk* kell ama hármias alakra, amiben az Ige valósággá lett és e hármias alakból *kell* megérteni, hogy *milyen* az elérhető emberi tükörképe az elérhetetlen *mi*-nek. Ez a tükörkép az — mondja Barth — amiről itt szó van.

1. *Isten igéje, mint Isten beszéde.* Az igehirdetés beszéd. A Szentírás is beszéd. De maga a kijelentés is, mint olyan, beszéd. Isten igéje annyit jelent: *Isten beszél*. „Beszéd” itt nem szimbólum egy lényegében egészen más, e szó értelmétől idegen tényállás leírására és megjelölésére, hanem ez a mondat, hogy „Isten beszél” megfelel — kétségtelenül emberi, inadaequat módon, töredezetten, mert az emberi mondatok az Isten igéjének a lényegét csak így fejezhetik ki — annak a lehetőségnek, amit Isten maga választott és valósított meg a maga egyházában. Abban az alakban, amiben az egyház az Isten igéjét ismeri, Isten igéje annyit jelent, mint „*Isten beszél*” és mindent, amit ezután erről mondunk, mint e tény exegesisét kell értenünk.

Mit jelent az Isten igéje fogalma számára, ha Isten igéje eredetileg és mindenkor semmi más, mint ez: „*Isten beszél?*” Barth itt a következő körülhatárolásokat adja.

a) Mindenekelőtt jelenti ez az Isten igéjének a *szellemiségét*, szemben a természetiséggel, testiséggel és szemben minden fizikai történéssel. Sietünk azonban hozzáfűzni, hogy Barth emellett épp annyira hangsúlyozza, hogy az Isten igéje sem létezhetik számunkra természeti történés nélkül. Mi testiek vagyunk és ennél fogva a tiszta szellemiséget nem tudjuk önmagában felfogni, csak egy bizonyos természeti történés formájában. Erre emlékeztet bennünket már a prédikáció és a sákramentumok összetartozása is. Erre emlékeztet a Szentírás írás-volta, de legfőbbképpen az ember Jézus Krisztus testisége. Mindez azonban nem jogosít fel minket arra, hogy azt mondjuk, hogy Isten igéje éppannyira lelki, mint természeti-testi. Isten igéje természeti-testi is, mivel a teremtmény-szférában, amibe az Isten igéje hozzánk emberekhez belép, semmi lelki nem létezhetik természeti-testi nélkül. A beszéd, mint Isten beszéde is, az a forma, amiben az értelem az értelemnek, a személy a személynek közli magát. Kétségtelen: isten értelem az emberinek, isteni személy az emberinek.

b) Az a tény, hogy Isten igéje annyit jelent, mint: „Isten beszél”, másodszer Barth szerint az Ige *személyességét* jelenti. Isten igéje nem egy okos dolog, ami

⁶³ A következőkre nézve l. Dogmatik 128-198. l.

leírható lenne, sem egy fogalom, amit meg lehetne definiálni. Sem nem tényállítás, sem nem idea. Nem egy, nem is a legfőbb igazság, hanem az igazság, amennyiben az az Isten beszélő személye, Dei loquentis persona. Az Ige az objektívum, amennyiben Isten a subjektívum. Isten igéje annyi, mint a beszélő Isten. Kétséggel: Isten igéje nem egy puszta formális lehetőség, hanem az isteni beszéd beteljesedett valósága, amely mindig egy meghatározott objektív jelentőséggel rendelkezik. Isten mindig valami concretissimumot mond. Amit Isten mond az soha és sehol Istentől abstrahálva nem ismeretes és nem igaz. Isten igéje ismeretessé és igazzá lesz az által és abban, hogy Ő maga mondja azt, hogy Ő személyesen jelenvaló abban és azzal, amit mond. Éppen azért, mert az Isten igéjét nemcsak, mint igehirdetést és Írást, hanem az igehirdetésben és Írásban, mint Isten kijelentését értjük, éppen ezért kell nekünk azt az Istennel való identitásban értenünk. Isten kijelentése — Jézus Krisztus. Ez az egyenlet, hogy Isten igéje Isten Fia, radikálisan lehetetlenné tesz minden doktrinárizmust. Ez tudja egyedül megakadályozni azt a visszaélést, amit a r. kath., vagy az ó-protestáns orthodoxiában látunk, ahol is az Írást a kijelentett mondatok stabil summájának tekintették, amiket egy szisztémába lehet összefogni.

Kétségtelen, hogy ez az egyenlet megfordítva is érvényes: Isten Fia = Isten igéje. Tehát Isten kijelenti magát mondatokban az emberi nyelv segítségével: az egy bizonyos időben a próféták és apostolok által kimondott szó az Ő szava lesz. Az Isten igéje fogalmának a megszemélyesítése azonban, amit mi az arra való emlékezéssel, hogy Jézus Krisztus az Isten igéje, nem kerülhetünk el — nem jelenti semmiben annak szó-karakterétől való megfosztását. A megszemélyesítés az Ige személyes létének a felismerését jelenti, ellentétben minden dologi, vagy tárgyi létezéssel. Személyi lét nemcsak annyit jelent, mint logikus értelemben subjektumnak lenni, hanem etikus értelemben is szabad subjektumnak (freies Subjekt) lenni.⁶⁴

c. Isten igéje annyit jelent, hogy Isten beszél. Ez harmadszor annyit jelent, amit Barth úgy fejez ki, hogy az „Ige céltudatossága” (Die Absichtlichkeit des Wortes Gottes (mondhatnánk „megszólítás célzatossága.”) Az Isten igéjét sem prédikáció, sem kijelentés alakjában nem ismerjük úgy, mint önmagában létező lényegét. Nem ismerjük másként, mint hozzánk irányított, ránk tartozó szót. Ez így van, de lehetne másként is. Egy szuverén, valóságos Isten lényéhez nem tartozik hozzá szükségszerűen az a szándékosság, amivel az igehirdetésben, a bibliában, a kijelentésben találkozunk. E tény valóságát csak akkor tudjuk igazán értékelni, ha ezt úgy értjük, mint Isten szeretetének a valóságát, amely szeretetnek nincs szüksége ránk, de amely szeretet mégsem akar nélkülünk lenni. A hallgató ember Barth szerint, mint a beszélő Isten szándékának a tárgya, az Isten igéjének a fogalmába, bár nem a lényeghez tartozó szükségszerűséggel, de ténylegesen bele van zárva. Isten szabad szuverén kegyelme az, hogy az ember bele van foglalva az Ő igéjébe.

Isten beszéde nem önmagában létező beszéd, hanem Istennek az emberhez szólott beszéde. Ahol és amikor Isten az emberhez beszél, annak a beszédnek a tartalma mindig egy *concretissimum*. Minden ember számára van Istennek valami egészen különleges mondanivalója, ami éppen őt, sőt csak őt érdekli. Ezt az egyes emberhez mondott *concretissimum*ot természetesen nem foghatjuk fel és nem adhatjuk vissza úgy, mint valami általános igazságot. Természetesen, mint az Írás olvasóinak bizonyos általános emberi fogalmakkal kell dolgoznunk, amikkel, látszólag utána mondjuk, vagy előre kijelöljük, hogy mit mondott Isten ennek az embernek, mit fog neki ezután mondani. De mindig meg kell gondolnunk, hogy ez a mi munkánk és ezt nem szabad összecsereálnünk magával az Isten igéjével. Nemcsak az Isten igéjeként hallgatott prédikáció igehirdetése, de magának az Írásnak a szava is egészen más lesz, ha azt Isten mondja a fülünkbe, mintha saját magunk mondjuk ki azokat.

Az Igéről, mint Isten beszédéről szólva megszólaltatunk néhány szempontot, melyet Barth szerint figyelembe kell vennünk az Isten igéjének tartalmát vizsgálva.⁶⁵

α.) Isten igéje, mint nekünk mondott Ige először is olyan, amelyet mi magunk magunktól nem mondhatnánk. Az Isten igéje mindig valami olyan újat mond, amit különben soha és senkitől nem hallottunk volna. Az Ige mindig, mint az Ur szava jelentkezik.

⁶⁴ 143. l.

⁶⁵ l. 146, l.

β.) Mint az Urnak ilyen hozzánk irányított, nekünk mondott szava, az Isten igéje másodsor az az Ige, amely bennünket az existenciánkban talál és érint. — Semmiféle emberi szó nem volna erre képes és jogosult. Erre egyedül csak Istennek, mint Teremtőnek van joga.

γ.) Mint a Teremtőnek hozzánkírányított szava, az Isten igéje harmadsor az a szó, amely szükségessé vált és mindig újra és újra szükségessé válik, mint a Teremtő és miközöttünk fennálló eredeti kapcsolatnak a megújítása. Csak aki ezt a közte és miközöttünk meglevő kapcsolatot megteremtette, csak az tudja azt megerősíteni és felújítani, ha az megzavarodott, vagy megromlott. Isten igéje a kiengesztelésnek, azaz annak a szava, aki kiengesztelődött, aki egy második teremtést, egy új szövetséget köt velünk az ítéletben és kegyelemben.

δ.) Éppen, mint nekünk mondott, kiengesztelést hirdető szó, az Isten igéje negyedszer az az Ige, ami által Isten magát hirdeti az embernek és mint az ember jövőjének a tartalmát, önmagát igéri. Ez a szó, ez az ígéret nem lehet emberi szó, csak az Isten igéje, a Megváltó szava, Krisztus szava lehet.

2.) *Isten igéje, mint Isten tette.*⁶⁶ Isten beszéde nem szorul arra, hogy tettek igazolják, vagy kiegyesztésnek. Isten igéje már maga aktus — Isten tette, Isten cselekedete. A tett és a szó közötti különbség abban áll, hogy a pusztá szó nem egyéb, mint egy személy pusztá önmegnyilvánulása, míg a tett ezen túlmenőleg egy személytől kiinduló kísérlet a környezet relativ megváltoztatására. A pusztá szó passiv, a tett ezen felül aktív részvétel a történésben. Az Isten igéje számára azonban egyáltalában nem érvényesek ezek a különbségek, mert az Isten igéje éppen, mint pusztá szó, tett is egyúttal. Az Ige, a kijelentés, egy magával az Úr Jézus Krisztussal. A pusztá szó itt tehát isteni személy, a történelem urának személye, akinek az önmegnyilvánulása abszolút mértékben változtatta meg a világot, akinek a *passio*-ja, mint olyan *actio*. Hogy mit tesz Isten akkor, amikor beszél, azt épp oly kevéssé lehet meghatározni — mondja Barth, — mint azt, amit mond. Csak útalhatunk azokra a concrectissimumokra, amikről a biblia bizonyosságot tesz és amiket a jövőben Istentől várhatunk. Ebben a vonatkozásában az Igét Barth a következő körülhatárolásokkal próbálja körülvonalozni:

a.) Hogy Isten igéje Isten tette, az elsősorban az Ige kontingens egyidejűségét jelenti. Ez alatt Barth a következőket érti: Más időpont az, amikor az Isten szólt az Ő beszédében az Ő kijelentését, vagyis a *Jézus Krisztus ideje*, másodsor más az ideje annak, amit a próféták és apostolok hallottak, hogy azután arról bizonyosságot tegyenek, vagyis a *bizonyoságtévesnek az ideje és ismét más idő az egyház ideje*, a levezetett, a próféták és apostolok szavaira vonatkoztatott és általuk meghatározott igehirdetés ideje. Ezek az idők nemcsak a tér és az idő különbözőségeivel különböznek egymástól Barth szerint, hanem megkülönbözteti őket az Istennek az emberhez való különböző helyzete is. De mégis ez a „nem-egyidejűség,” ez az időbeli különbség kiegyenlítődést nyer az egyházi igehirdetésben. Ezt csak akkor tudjuk megérteni, ha Isten igéjét, mint Isten tettét értelmezzük. Ilyen módon az egyidejűség problémájának megoldását maga az a tény adja, hogy az Isten Igéje Isten tette, cselekedete, ami az „illic et tunc” mondottat „hic et nunc” mondottá, kontingensen egyidejűvé teszi. Azonban ez nem jelenti Barthenál az időbeli különbözőség elejtését. A fenti három idő közötti különbséget, éppen mint az Ige lényegéhez tartozót fent kell tartani.

b.) Hogy az Isten igéje Isten tette, az másodsor az Ige kormányzó, uralkodó hatalmát (Regierungsgewalt)⁶⁷ jelenti, amelynél fogva igazgat mindeneket. Isten beszéde Isten cselekvése azokon, akikhez szól. Az Ur cselekvése pedig kormányzó, uralkodó cselekvés. Ahol és amikor Jézus Krisztus számunkra az Irás és a prédikáció által jelenvaló lesz, ahol tehát az „Immanuel”-t maga Isten mondja nekünk, ott és akkor egy uralom alá jutunk. Evangélium és törvény, kegyelem és ítélet, mint Isten igéjének a konkrét tartalma — az ember foglyulejtését jelentik. Az Isten igéje mindeneseiben azt hirdeti az embernek, hogy az ember nem a maga sajátja, hanem az Istené. A kegyelem éppen azt jelenti, hogy az ember nincs többé magára hagyva, hanem Isten kezébe van adva. — Csak olyan mértékben ismerjük az Isten igéjét,

⁶⁶ 148. kk. 1.

⁶⁷ 1, 155. 1.

amennyire annak hatalom jellegét ismerjük. Ez a hatalom nem egy a többi között, hanem az egyedüli, isteni hatalom, amivel szemben döntenünk kell, hogy vajjon engedelmességgel alá vetjük-e neki magunkat, vagy nem és ezzel a kárhozat és az üdvösség közötti döntés előtt állunk.

Az Isten ígéjének az ígérete annak az embernek a számára, aki ezt az ígéretet hallotta, befogadta és aki ezután ezzel az ígérettel él, egy egészen új állapotba való bejutást jelent. — Az Isten ígéjének, mint olyanak az igénye nem egy olyan kívánság, vagy parancs, ami a hallgatót hidegen hagyhatná, ami az egzisztenciájában nem érintené, hanem az az embernek foglyulejtése és a legteljesebb igénybevétele. — És mivel itt az Isten ígéről van szó, kifejezetten hozzá kell fűznünk: Ennek az ígének a hatása és viszonyokat megváltoztató hatalma nem úgy, mint más hatások és más hatalmak, nem pusztán relatív hatás és hatalom, amelyet más faktorok pl. az ember magatartása határozna meg és korlátozna. Isten ígéjének a hatalma önmagában való és mint ilyen abszolút hatalom. — Mindezt el kell mondani az Isten ígéről, mondja Barth, mert az Isten ígéje Jézus Krisztustól és éppen azért annak működése Jézus Krisztus uralmától nem különböző. Aki az Isten ígét hallja, azt ez a hallás bevonja ennek az uralomnak a reális hatalmi körébe. Nem a hit teszi érvényessé azt, amit az Isten ígéje mond nekünk. A hit éppen a Jézus Krisztusban való hit, tehát annak az elismerése és megerősítése, hogy Isten ígéje érvényben állott már mielőtt mi hittünk volna benne és anélkül is, hogy hinnénk benne. Az is, aki nem hisz éppen a maga hitetlenségében az Isten ígéjéhez lesz mérve, azt is utól fogja érni az Ige hatalma. Csak az Isten ígéjének a hatalma által lehetséges az, hogy vannak olyanok, akik megmentetnek és vannak olyanok, akik elvesznek.

Ezt az egész szemléletet Barth szerint nem szabad az Isten ígéjének az egyes individuumokhoz való viszonyára korlátozni. Mutatis mutandis érvényes mindaz, amit itt mondtunk az Isten ígéjének az emberi kosmoshoz való viszonyára, általában, konkrétan pedig: az egyház és a történelem, az egyház és a társadalom viszonyára is.

c.) Hogy Isten ígéje Isten tette, ez harmadszor Barth szerint *döntést* jelent.⁶⁸ Ez által különbözik a tett a pusztán történéstől. A pusztán történést önmagában tekintve egy magasabb szükségszerűségnek alávetett folyamat. Felette áll valami ok, mint a történést előidézője. Nem így van ez az Isten ígéjével. Aminthogy Isten az Úr, aki felett senki és semmi más nincs, aki, vagy, ami Őt meghatározná, aki önmagától „a se” létezik, ugyanígy van ez az Ő ígéjével is. A döntés választást jelent, szabadságot, amivel valaki él. Isten ígét azonban rosszul értenék meg a maga feltétlen szabadságában, ha ezt a szabadságot mint pusztán lehetőséget tekintenők, ahelyett, hogy „alkalmazott szabadságot,” már megejtett döntést, megtörtént elhatározást látnánk benne. Ez konkrétan a következőt jelenti Barhnál: Az Isten ígéje nem úgy valóság, mint egy érzékelhető tényállás. Nem olyan valóság, mint amilyen valódi azoknak a tényeknek az összessége, amit mi egyébként valóságnak szoktunk nevezni. Az Isten ígéje nem teremtett valóság: identikus magával Istennel, ezért nem általában jelenlévő és megállapítható, (még csak lehetőség formájában sem megállapítható) valóság. Soha és semmi körülmények között nem általánosan, hanem mindig és minden körülmények között *suo modo, sua libertate, sua misericordia* valóság Isten ígéje számunkra. Mivel ez az Ige nem úgy van jelen és nem úgy állapítható meg, mint a teremtett valóságok: általánosan, vagy legalább is a lehetőség szerint általánosan, azért, mint döntés az Ige az emberhez való viszonyában egy választást jelent. Az Igének a kimondásában és meghallásában meg végbe ez a választás. Vagy a kegyelem választása a hitre és a megígazulásra, vagy a kárhozat választása, az ítélet választása hitetlenségre és bűnre. Ez az Igében történő elhatározás azonban Isten elhatározása és döntése és ezért *igaz és helyes* döntés az.

Az Isten ígéje, mint isteni döntés pedig az ember döntésén és döntésében lesz hatékony, annak az embernek a döntésén és döntésében, aki az Igét hallotta. Azáltal a döntés által, amit az Isten által hozzánk szólott Ige döntése alapján ejtünk meg, történik a mi új kvalifikálásunk. Ez az új kvalifikálás a döntés a hitünk, vagy hitetlenségünk felett, azaz isteni döntés afelett, hogy vajjon a cselekvésünk hit-e, avagy hitetlenség, engedelmesség-e, vagy engedetlenség. Csak a nekünk szólott Isten ígéjével

⁶⁸ 162. l.

szemben, csak, mint arra való felelet létezik és történhetik meg ez a döntés. Isten kvalifikálása előtt és önmagunkbavéve sem hívők, sem hitetlenek, sem engedelmesek, sem engedetlenek nem vagyunk. A hitben és engedelmisségben lehet a mi elhatározásunk és választásunk igazán jó és élhetünk az Isten igéjének megfelelően; be- és elfogadhatjuk annak kegyelmét; vagy pedig a hitetlenségben és engedetlenségben lehet a mi elhatározásunk és választásunk Isten előtt igazán gonosz és élhetünk úgy, hogy megtagadjuk az Isten igéjét. Így, vagy úgy, *de én*, az én felettébb felelősségteljes döntésem van a hangsúly. Az azonban nem az én döntésemben rejlik, hogy az (t.i. az én döntésem) ezt a karaktert viseli, hogy én most a jót, most a rosszat választom. A döntésemnek ez a kvalifikálása az isteni, felőlem való döntésnek ebben a kvalifikálásban végbenemő igazsága. Az új kvalitás, amit az Isten igéje által kapunk a mi tulajdonképpeni és lényeges kvalitásunk. De éppen ezt a tulajdonképpeni és lényeges kvalitást, amit az Isten igéje által kapunk, mi nem tudjuk magunknak megadni. Ez az Úr kezében van. Abban az elhatározásban, amely által és amelyben eldől, hogy mik vagyunk mi, magunknak, igazi valónknak ebben a napfényrehozásában (Wahrmachen) valósul meg az Isten igéje, mint Isten tette. Ez mindig Isten kiküthathatlan ítéletének és végzésének a tette.

3. *Isten igéje, mint Isten titka.*⁶⁹ Mi nem tudjuk körülhatárolni és bebizonyítani, hogy hol van az Isten igéje és miért van ott, ahol van. Csak maga az Isten igéje bizonyíthatja, hogy ott, ahol *gyaníthatólag* róla folyik a szó, *valóban* jelen is van és valóban róla folyik a szó. Kétségtelen, hogy az Isten igéje sui generis, egy minden más nagyságtól különböző és elhatárolt valami. De éppen ezt a *más* mivoltát tagadnánk meg, ha azt állítanánk, hogy ennek a „más mivolt”-nak a mérték vesszője a mi kezünkben van. Éppen abban van az Ige sui generis mivolta, hogy mi nem tudjuk azt a helyet felmutatni, ahova az Ige tartozik, ezt csak maga az Ige tudja megtenni. Csak jelek, riadójelzések, (Signale, Alarmzeichen) lehetnek a mi elhatárolásaink, amelyeknek a feladata: mindig arra figyelmeztetni, hogy az Isten igéje mindig csak Isten igéje — nem lehet ehhez, vagy ahhoz a thézishez, vagy antithézishez kötni. Fogalmát nem lehet úgy körülrajzolni, mint ahogy azt pl. egy filozófus kívánhatná. — Egyedül Isten tudja felfogni önmagát a maga igéjében is. A mi fogalmunk Róla és az Ő igéjéről csak egy utalás lehet a mi felfogásunk határaitra, egy utalás, amit azonban nem szabad negatív bizonyítékká dagasztanunk s vele bizonyítani, hogy az Isten igéje számunkra megismerhetetlen. Isten igéje Isten titka. Az Ige eme elrejttségére Barth a következőkben utal:

a) Az Ige mindenekelőtt Isten titka a maga „világhoz illőségében” (Welthaftigkeit).⁷⁰ Ha az Isten az emberhez beszél, ez a történet sohasem jelentkezik úgy a többi történet mellett és attól különbözve, hogy ne lehetne ezt úgy is, mint az egyébkénti történetek egy részét magyarázni. Az egyház de facto egy sociológiai nagyság is. A prédikáció egy előadás is. A sakramentum valóban egy symbolum is, minden lehetséges más symbolum kompromittáló szomszédtságának közepette. A biblia valóban egy előázsi faj vallásának és e vallás hellenisztikus nyúlványa történetének a dokumentuma is. Jézus Krisztus valóban a názáreti rabbi is, akit históriailag nehéz megérteni, és aki, ha históriailag értjük meg, a többi vallásalapítók, sőt a maga „vallásának” egyes későbbi képviselői mellett is egy küssé — ahogy Barth mondja — banálisan működött. És ne felejtjük el: a theologia, amennyiben emberi szavakat használ, egy filozófiai rendszer is, vagy konglomerátuma mindenféle filozófiának. A bibliai csodák sem vetik szét ennek a világnak, világhoz illőségnek a falát: már akkor, amikor megtörténtek, már akkor is másképp magyarázták azokat, mint az Isten igéjének bizonyosságait és tudjuk jól, hogy ma is és mindig lehet azokat másképp magyarázni. Ez mind arra mutat, mondja Barth, hogy az Ige csak, mint titok, a maga „e-világosságának” a titka ismeretes a mi számunkra. Mindig olyan alakban, ami, mint olyan nem az Isten igéje. Ez az alak nem egy alkalmas, hanem egy alkalmatlan eszköz az Isten önfeltárása számára. Nem felel meg neki, hanem éppen ellentmond annak. Nem feltárja, hanem elleplezi azt. A hely, ahol az Ige nyilvánvalóvá lesz objektíve és subjektíve a kosmos, ahol a bűn uralkodik. Az Isten igéjének az alakja

⁶⁹ 168 l.

⁷⁰ 171. l.

tehát a kosmos alakja, ami ellenmondásban áll az Istennel. Ez a kosmos épp oly kevéssé képes Istent nekünk kijelenteni, mint amilyen kevéssé rendelkezünk mi az arra való a képességgel, hogy Istent benne megismerjük. Az ige e-világisága ezt a kettős közvetettséget jelenti. Azonban éppen a maga eme e-világhoz kötöttségében az Ige a kegyelem igéje, mert, ha nem ilyen kettősen indirekt formában jönne hozzánk, akkor nem tudnánk azt elviselni, nem tudnánk befogadni. Ha Isten nem e-világi módon beszélne hozzánk, egyáltalában nem tudnók megérteni az Ő beszédét, mert mi teljességgel e-világiak vagyunk. Ami a mi számunkra abszurd akadálnak látszik (t. i. a kosmos), azt az Isten mint szükségszerű és alkalmas eszközt használja fel arra, hogy hozzánk beszéljen.

b) Isten beszéde Isten titka továbbá a maga „*egyoldalúságában*“.⁷¹ Az Igében a kijelentés ténye mellett mindig ott van az eltakarás és az elrejtettség ellentmondása. (Enthüllung—Verhüllung) Erre mutat a fentebb megbeszélte „e világhoz illőssége” is az Igének, amely „e világiság” „diseits” vonala mindig eltakarása és titokbaburkolása lesz az Ige nem e-világi, „jenseits” lényegének. Amikor Barth az Ige „egyoldalúságáról” beszél, a feltárásnak és az eltakarásnak, a kijelentésnek és az elfedésnek az Igében meglévő *eme* viszonyára gondol. Szerinte mi az Igét, amennyiben megadatlik nekünk, hogy meghalljuk, nem részint elrejtve és részint feltárva halljuk meg, hanem vagy elrejtve, vagy feltárva, anélkül, hogy ezért az Ige önmagában más lenne, anélkül, hogy vagy így, vagy úgy kevésbé valóságosan nekünk mondott és általunk meghallott Ige lenne. Éppen a maga elrejtettsége lehet számunkra teljességgel a maga feltártságává és éppen a maga feltártsága lehet elrejtettséggé. Önmagában teljesen változatlanul, számunkra egyszer az egyik, másszor a másik. Az Isten igéjét megérteni egyik oldalról sem jelenti: mindkét oldal összefüggését áttekinteni tudni és megmondani tudni: miért és mennyiben jelent most éppen az elrejtett Ige feltárást, vagy éppen a feltárás elrejtést. Ha ezt megtudnánk jelölni, akkor az Ige nem volna többé titok számunkra, hanem egy paradoxon a sok közül, amelynek az állítólagos titokzatossága mögött kényelmesen élhetnénk. Isten beszéde annyiban marad számunkra titok, amennyiben annak teljessége: titok, amely számunkra mindig csak az egyik oldala felől nyilvánvaló, a másik oldala felől azonban elrejtve marad. Sem az e-világi alak előtt nem maradhatunk állva, sem efölé ki nem repülhetünk és nem örvendezhetünk a tiszta isteni tartalomnak. Az egyik realiztikus, a másik idealisztikus, mind a kettő hamis theologia lenne. Az alak és a tartalom közötti különbséget, sőt ellentétet mi nem vagyunk képesek meghatározni. A kettő koincidálása Istennek lehetséges, de nem nekünk. Ami a mi számunkra belátható, az mindig csak az alak a tartalom nélkül, vagy pedig a tartalom az alak nélkül. Mi csak realiztikus, vagy idealisztikusan tudunk gondolkodni, de keresztyénien nem. A kettő synthesisén nyugvó gondolkodás nyilván a legkevésbé lenne keresztyén gondolkodás, mivel az sem többet, sem kevesebbet nem jelentene, mint, hogy Isten csodatettét mi magunk akarjuk végrehajtani. A hitben és a hitben gyökerező gondolkodásban nem erről a synthesisről van szó. Hinni éppen ellenkezőleg annyit jelent: ezt a synthesist, mint végrehajthatatlant elismerni, a végrehajtást Istennek fenntartani, Nála keresni és megtalálni. Hinni annyit jelent, mint az Isten igéjének isteni tartalmát meglátni, jóllehet számunkra csak a maga világi alakja látható. És végül hinni annyit jelent, mint Isten igéjének e világi alakját látni, jóllehet számunkra csak az isteni tartalom látható. A hit tehát mindenkor a mi határainknak és az Isten igéje titokzatosságának az elismerése. Isten bennünket egyszer az alak által a tartalomhoz, másszor a tartalom által az alakhoz, mindkét esetben önmagához akar vezetni. Isten nem adja magát, így, vagy úgy, valamilyen meghatározott módon a mi kezünkbe, hanem mindig bennünket tart a saját kezében. Az igehirdetés és biblia betűi a Lélek hordozói, de éppen a Lélek vezet bennünket mindig újra vissza a betűhöz.

c) Isten beszéde az Isten titka a maga szellemiségében (Geistlichkeit).⁷² Az Igéről szóló tannak, az igehirdetés történéseinek a megértésére ez a legvégső és egyetlen lehető utalás: rámutatni a Szentlélek Isten munkájára az Ő magát közlő kijelentésében, az ezt a kijelentést megragadó és mint ilyet megismerő hitben és ennek a megismerésnek engedelmessé és arról bizonyosságot tevő igehirdetésben. Az Úr, aki

⁷¹ 180. l.

⁷² 189. l.

az Igét adja, egyúttal az az Úr is, aki a hitet munkálja: a Szentlélek Isten. Az Isten igéje mindig Isten csodatette. Hogy Isten igéjét egy ember hallja és megérti, az oly csoda, amely neki magának is és másoknak is mindig csak a hitben lesz nyilvánvaló. Éppen ezért nem határozhatunk meg feltételeket, amiknek a betöltése mellett az Ige hallása biztosítva lenne. Semmi módszer nincs, amely által a kijelentést valóban megértett kijelentéssé tudnánk tenni. Semmi módszere nincs az igazán pneumatikus, azaz a kijelentésbeli bizonyosságot a bibliában kifejezésre juttató és ennyiben a pneumatához közel hozni tudó írásexegesisnek, mindenekelőtt pedig semmi módszere nincs az eleven, az ébresztő, a hallgatókat egy mély értelemben találó igehirdetésnek. Mindez nem létezik, mert az Isten igéje éppen abban titokzatosság számunkra, hogy az minden körülmények között csak a Szentlélek által, minden közvettségében csak közvetlenül Isten által kimondva talál és hat igazán.

Csak ezeket szemelőtt tartva beszél Barth arról a kérdéstről, hogy megismerhető-e és hirdethető-e az Ige. Mivel az Ige hallása a hitben történik, a hit pedig a Szentlélek munkája — nincs módszere a hallásnak. A humanitás birodalmában az Isten igéjének a hallásáról csak bizonyosságot lehet tenni, hivatkozással az egyházban történő igehirdetésre, a Szentírásra és a kijelentésre. „Ha az Isten igéje hallásának az eseményével kapcsolatban nem egy az emberi existencián belül fekvő adatra és nem is az emberi existencia minden adatának a korlátozottságára és végül nem is egy kontingens élmény lehetőségére, hanem csak a hitre, azaz a Szentlélekre utalunk, akkor megerősítjük azt, amit e §. elején mondtunk, hogy t. i. e kérdésre: mi az Isten igéje? csak azzal felelhetünk, hogy annak hármass alakját interpretálva a *mi-kéntre* utalunk. Tehát miként, hogyan van a mi számunkra az Ige? Felelet: Az ajkainkon és a szíveinkben, a Léleknek a titokzatosságában, amely Lélek maga az Úr.“⁷³

Ezzel lezárjuk Barth ígétanával való foglalkozásunkat. Mielőtt e fejtegetésektől meghúznók a vonalakat az igehirdetés problémáihoz, foglalkoznunk kell és fogunk, itt is elsőrenden, Barth anthropológiájának alapvonalával, — azonban már itt nyilvánvalóvá válik előttünk, hogy mindannak, ami a dialektika theologia részéről alakító hatással volt és van az igehirdetés elméleti és gyakorlati kérdéseire, az elvi megalapozása és gyökere a fenti fejtegetésekben summázódik.

A dolgozat megírásakor e fejezettel csak annyi volt a célo, hogy Barth ígétanáinak a részletes descriptiójával rámutassak azokra a szisztematikus megfontolásokra, amelyek a barthi prédikáció-fogalom gyökerét képezik. Bár ígétanáinak kritikájával nem kívántam foglalkozni — lévén a dolgozat célja Barth homiletikai állásfoglalásának a kiemlése — szükségét érzem rámutatni itt arra a problémára, hogy vajon nem áll-e felette Barthenál a szisztematikus theologus a nekünk az írott Igében adott kijelentésnek? Nem egy prekoncipiált filozófikus tanrendszer-e az, amit Barth a fentebb ismertett hármass koncepcióban elibénk ad? Ugyanis dogmatikájában rendkívül érdekesen megfigyelhető, hogy sem az Ige formái, sem pedig lényegi körülhatározásánál nem a bibliai ígétalomra támaszkodik, hanem azt egy nagy általános egységben szemlélve, beleállítja a maga íge-koncepciójába. E vádnak már e dolgozat megírásakor is (1935—36) voltak olyan irodalmi képviselői mint Siegfried Theodor,⁷⁴ és Duhm Andreas.⁷⁵ Különösképpen Siegfried mutatott rá arra, hogy Barth íge-fogalma egy fiktív és elidealizált íge-fogalom, amely a kánon tartalmával össze nem esik. „Barth kitalál egy „Írást.“ ami semminémű Írással egybe nem esik, amelyet soha és sehol olvasni nem lehet.“⁷⁶ Ennek, az alapján lehetséges az, hogy Barth valósággal a mágiáig elmege az Ige elabszolutizálása terén,⁷⁷

És valóban nem lehet menekülni az alól a benyomás alól, hogy az a szinte mágikus ígefogalom amelyet Barth az igehirdetés megalapozójául is feltüntet, nem azonos a kánonból nyerhető ígefogalommal.

1937-ben jött azután a nyilvánosság elé *Gogarten*: Gericht oder Skepsis⁷⁸ című munkája, amely mégjobb megerősített ebben a véleményemben és amely munka annak a kimutatása akar lenni, hogy Barth egész theologiai szisztemájának egy titkos filozófikus ideológia a hordozója. *Gogarten* szerint is, mint Siegfried szerint is ennek a filozófikus ideológiának, amely az időiség és örökkévalóság dialektikus szembehelyezéséből adódik mintegy csak staffája a biblikus kijelentés tartalom.

⁷³ 194. l.

⁷⁴ Das Wort Gottes und die Existenz. I. 1930.

⁷⁵ Das Wort Gottes im Gottesdienst. 1931.

⁷⁶ Siegfried. i. m. 55 kk. l.

⁷⁷ 191. l.

⁷⁸ Eine Streitschrift gegen K. Barth, 1937.

Rendkívül komoly meggondolás ez, amely, mint Thielicke mondja, valósággal existenciális kérdést jelent a Barthi theológiára nézve⁷⁹ és bizonyos az is, hogy komoly kihatásai vannak a homiletikai praxis szempontjából is.⁸⁰ E szempontból e kérdést érintjük még dolgozatunk V. fejezetében

III. FEJEZET

Az ember Isten igéje előtt

1. Általános.

A bevezetésünkben vázolt theologiai irányváltás új *istenmegértése* együtt járt az *embernek* is egy új önértelmezésével. Ez az új anthropologia azonban — különösen Barthenál — nem egy általános, filozófikus anthropológiát jelent, hanem kizárólag az Igétől megszólított és az Igétől existenciálisan megragadott emberről szóló tanítás is az Ige szempontjából és az Ige oldaláról nyerheti el a maga értelmét. Idéztük az előzőkben Barth-tól, hogy, ha Isten igéjét egy ember hallja és megérti, az neki magának is és másoknak is mindig csak a hitben lesz nyilvánvalóvá. Ez pedig egyet jelent azzal, hogy a Szentlélekben és a Szentlélek által lesz nyilvánvalóvá. — Éppen ezért Barth szerint nem határozhatunk meg feltételeket, amelyeknek a betartása mellett az Ige meghallása biztosítva volna. Semmi módszer nincs, amely által a kijelentést valóban megértett kijelentéssé tudnánk tenni. Nincs módszere a hallásnak, mivel az Ige hallása a hitben történik, a hit pedig a Szentlélek munkája. Ezalatt a jel alatt kell állni — mondja Barth — minden theologiai anthropológiának.⁸¹

Valószínűleg nem tévedünk, amikor rámutatunk itt arra, hogy az igehirdetés problémái itt válnak igazán problémákká. A homiletikai probléma éppen a dialektika theologia hatása alatt azzá lett, amivé kell, hogy legyen: systematikai problémává s itt is éppen az anthropologia problematikájával mutatja a legszorosabb kapcsolódást. Mindkettőben lényegében az Ige megismerésének és megismertté tételének a lehetőségéről van szó, amely által a kijelentést, valóban megértett (mint kijelentést megértett) kijelentéssé tudnók tenni. És mivel ez lehetetlen a mi részünkről: ezen a ponton egy theologiai anthropologia s vele együtt a homiletika eme fejezetének is nem lehet egyéb feladata, mint az Ige előtt álló és az Igétől megszólított ember szituációjának és e szituációban megadott tényeknek a l e í r á s a .

A dialektika theologia ma már rendkívül kiterjedt problématicájának és fejlődéstörténetének a megértéséhez elsőrendű fontossággal bír ez a probléma kör, annyival is inkább, merő ez az a terület, ahol az egyes „dialektikusok” közötti eltérések a legélesebben észlelhetők. Ugyanis itt arról van szó, hogy független-e az istenismeret az embernek egy meghatározott önértelmezésétől, vagy pedig csak egy momentum a annak? Itt van a leglényegesebb különbség a dialektika theologia munkásai között, amely különbség nagyjában és egészében két főcsoportra választja el a dialektikusokat. Az egyik irány tisztán theologiai úton keresi a dogmatikai megállapításokat, hogy azután ezeknek a megállapításoknak a segítségével dolgozhassa ki a maga anthropológiáját, a másik irány pedig először egy filozófikus theologiai anthropológiának az alapját akarja megvetni, hogy azután erre építhesse a maga dogmatikai megállapításait.⁸² Barth és Thurneysen (sőt e szempontból még idevehető Brunner is) járják az előbbi utat, Bultmann és Gogarten a másodikat.

Ez az alapkülönbség azután mind methodikailag, mind az eredményeket tekintve hatalmas eltéréseket produkált, úgyannyira, hogy a kezdetben még nem is annyira tudatos — bár nyilvánvaló — ellentétek lassanként lehetetlenné tették, hogy a dialektikusok együtt dolgozzanak. Ez közvetlenül az 1923-ban alapított és Merz György által szerkesztett folyóiratunknak, (*Zwischen den Zeiten*) a megszűnését jelentette. Miután Barth látta az ellentétet, ami közötte és Gogarten között fennáll, kijelentette, hogy lehetetlen állapot az, hogy valaki az egyik fülével őt hallgassa, a másik fülével ugyanakkor Gogartent, s ezért kérte a lapkiadóját, hogy Gogartentól ne közöljön több cikket. Ennek Merz vonakodott eleget tenni, mire Barth bejelentette a lap kötelékéből való kilépését. Miután pedig Barth-hoz csatlakozott Thurneysen is, lehetetlenné vált a lap fenntartása és így az a 11. évf. 6. füzetével megszünt, miután búcsuzól abban Barth, Thurneysen és Merz leszögezték a maguk álláspont-

⁷⁹ Theol. Lit. Ztg. 1937. 419. kk.

⁸⁰ L. Dogmatik V. fejezetét.

⁸¹ Dogm. 189. l.

⁸² V. ö. Wiesner : D. Offenbarungsproblem d. „D. Th.” 1926,

ját.⁸³ E lap megszűnése óta Barth kisebb közleményei rendszeresen a „Theologische Existenz Heute” c. sorozatban jelennek meg, melyet Thurneysennel közösen ad ki.

Gogarten számára az ő „Politische Ethik”-je⁸⁴ és az abból kiinduló spekulációk teszik lehetetlenné, hogy Barth-tal együtt munkálkodjék. Abból indul ki, hogy az ember születése pillanatától halála pillanatáig egy közösségbe van beállítva. Mindazt, amit kap — még, ha Istentől kapja is — e közösség által kapja, mindent, amit ad — még, ha Istennek akarja is adni — e közösség által és végeredményben e közösségnek kell adnia.

E gondolatmenet logikus következménye az lett, hogy a nép törvényét azonosította Isten törvényével.⁸⁵ E spekulációk után egészen konzekvens lépés volt az (Barth idézi rá Luther szavajárását: „Aus dem Fass” volt az),⁸⁶ amikor Gogarten 1933 nyarán kijelenti, hogy „az Isten törvénye, számára, teljesen azonos a német nép nomosával” és kevéssel rá később bejelenti környezetével együtt csatlakozását a „Deutsche Christen” mozgalomhoz s ünnepléses formában is megismétli a stapeli tétételekhez való csatlakozását.⁸⁷ Ezzel pedig valóban tarthatatlanná vált az ellentét Barth és Gogarten között. Barth kijelenti: „A Stapel-i tételt . . . az evangélium elárulásának tartom”⁸⁸ Míg Gogarten azt hangoztatja, hogy theologusnak sohasem lehet légüres térben theologizálni, hanem mindig részt kell venni irányítólag azoknak a problémáknak a megoldásában, és azoknak a nehézségeknek a leküzdésében, amelyek a jelenben a népet foglalkoztatják, s amíg ő ezt a feladatát a theologusnak úgy véli szolgálni, hogy a D.C. mozgalomába belépve, egyeztetni próbálja az evangéliumot a nacionálszocializmus törekvéseivel, addig Barth kereken kijelenti: „A D. C.-ben nem tudok semmi egyebet látni, mint az újprotestantizmusnak utolsó, végső és legtorzabb szülöttjét, amely . . . az evangélium egyházát Róma számára kell, és fogja is éretté tenni.”⁸⁹ És ebből, nagyon konzekvensen, le is vonja a következtetést: „...ezzel mi elvált emberek vagyunk” — mondja Gogartennek — „nem lenne semmi értelme a teológiai és egyházi nyilvánosságot továbbra is csak megtéveszteni és összezavarni azzal, hogy mi kifelé továbbra is egy csoportot és egy frontot akarunk mutatni. Gogarten ott áll, ahol E. Hirsch, Wobbermin, H. M. Müller, Fezer és Schumann. Aki azonban ott áll, azzal én nem tudok és nem akarok egy percig sem szemelláthatóan egy csoportba tartozni és együtt dolgozni. Éppúgy nem, mint ahogy János apostol . . . nem akart Kerinthos-szal egy fürdőben lenni. Annak ellenére, vagy talán éppen azért — teszi hozzá — mert mindig azt hajtogatta, hogy „Fiacskáim csak szeressétek egymást.”⁹⁰

Hasonlóképpen éles ellentétbe került Barth Brunner Emillel is. Brunner szerint „nincs fontosabb feladata a mi teológiai generációnknak, mint visszatalálni a helyes teológia naturalis-hoz”⁹¹ Teológiai munkája ennek megfelelően oda konkludál, hogy hasznos és üdvös dolog ugyan a kijelentés, mert az ember általa kész tényeket kap kézhez, de azért ez nem feltétlenül szükséges, mert az ember maga is, ha talán fárasztó és hosszú munka után is, de el tud jutni ezekhez a tényekhez és igazságokhoz kijelentés nélkül is. Barth ezzel szemben kijelenti, hogy éppen ellenkezőleg, a mi legfontosabb feladatunk az, hogy minden helyes, vagy helytelen teológia naturalis-szal egyszer már véglegesen szakítsunk. Brunner teológiáját nem tudja másképp megítélni, mint „egy új zászlók alatt való visszatérést. Egyiptomnak a már egyszer komolyan elhagyott húsos fazekaihoz”, t. i. az újprotestáns, ill. róm. kath. skémához: „Vernunft und Offenbarung”⁹² „Az én nézetem pedig — mondja Barth — a mi teológiai nemzedékünk feladatáról, amióta én kb. 1916 körül felkezdtem szabadulni . . . a háború előtti pozitív liberális teológia befolyásától mindig ez volt: ismét meg kell tanuljunk a kijelentést megérteni és minden helyes és nem helyes teológia naturalistól mindig újra és újra el kell forduljunk.”⁹³ Kettejük között tehát súlyos ellentétek vannak. Hogy mindezen ellentétek dacára is, majdnem egy évtizeden keresztül, együtt dolgoztak, annak csak az a magyarázata, hogy — ahogy Barth maga mondja — még „gyógyíthatóknak” tartotta Brunner. „Most azonban Brunner bebizonyította iratával (Natur u. Gnade), hogy mindaz, amit 15 évvel ezelőtt velem együtt tanulni látszott, végeredményében is csak arra szolgált neki, hogy annál dagadóbb vitorlákkal térjen vissza ahhoz a közvetítő teológiához, amelyről nyilvánvalóvá lett, hogy a németországi evangéliumi egyház jelenlegi szerencsétlenségének a tulajdonképpeni okozója és amely — hogyha ez így megy tovább — a többi evangéliumi egyházakat is szerencsétlenségbe fogja sodorni. —”⁹⁴

⁸³ 536—554. l.

⁸⁴ Diedrichs Verlag, Jena, 1932.

⁸⁵ Ist Volksgesetz Gottesgesetz? 1934. 10. l. kk.

⁸⁶ Z. d. Z. u. o. 539. l.

⁸⁷ Einheit von Evangelium und Volkstum, 18., 23. l.

⁸⁸ Z. d. Z. u. o. 539., L. Wilh. Stapel: Der christliche Staatsmann. Eine Theologie der Nationalsozialismus. 1932.

⁸⁹ U. o. 540. l.

⁹⁰ U. o. 540. l.

⁹¹ Brunner: Natur u. Gnade 44. l.

⁹² Z. Z. u. o. 538. l.

⁹³ Barth: Nein! 8. l.

⁹⁴ Barth i. m. 8. l.

Brunner theológiája azért veszedelmes, mert egy olyan fejlődésre nyit pályát, amelynek egy alapjában véve helyes kiinduló pontból levont következtetései óriási eltolódást jelentenek nemcsak az evangéliumi-reformátori tanítástól, hanem magától a kiindulóponttól is. Ha e ponton talán egy kissé terjedelmesebb ismertetést fogunk adni, az mindenekelőtt abban leli a magyarázatát, hogy a dialektika theologia homiletikai igényének a theologiai gyökereit vizsgálva, alaposabb rajtot akarunk adni az ember szituációjáról is. E ponton az összefüggés a homiletikai problémával nyilvánvaló. Annak a vitának a magvát, amely Barth és Brunner között lényegében Brunnernek a természeti theológiával való kacérkodása miatt keletkezett, maga Brunner így foglalja össze: „Arról a tanról van itt szó, hogy az egyházi ígéhirdetés minden kérdésében egyedül az Írás a bíró. Isten szabadon választó, szuverén kegyelmének üzenetéről van szó, aki (t. i. Isten) az embernek — aki önmagától semmit nem tehet a maga megmentésére, akinek az akarata nem szabad, hanem szolgáságba van vetve — Krisztus keresztjében, szabad könyörületből a maga üdvét adományozza a Szentlélek által, aki neki ezt a keresztől szóló Ígét élő ismeretté teszi. Éppenezért szó van az egyháznak a szabadságáról is, amely egyedül és kizárólag ebben az isteni kijelentés-történelemben bírja a maga alapját és igazolását, a maga törvényét és lehetőségeit, amely egyház éppen ezért szabad minden nemzeti és állami kötelektől, felette áll minden nemzetiségnek és államiaságnak és semmi lehetőség nincs arra, hogy tőlük bármilyen törvényt, vagy megbízást is elfogadjon. Arról van szó, hogy az egyháznak az üzenete nem két normához és forráshoz igazodik: nem a kijelentéshez és az értelemhez, vagy az Isten ígéhez és a történelemhez, hanem csak egyedül a kijelentéshez.” (Érdekes, hogy Brunner következtetései mégis egészen más konklúzióra jutnak)

Isten természeti, vagy kijelentésbeli megismerhetésének, az evangélium befogadhatóságának, a kapcsolódó vagy kiindulási pontnak, az Ige hirdetésének, az ígéhirdetés írásmagyarázat karakterének, a gyülekezetszerűségnek és a korszerűségnek a problémái lesznek itt egyszerre láthatókká. Ezért kell szükségképpen *anthropologiai problémává válni, éppen a praxis felé meghosszabbított szálaiban minden homiletikai problémának.* A próbákó éppen itt van: ezen a ponton is megmaradni az Ige theológiájának.

2. A kapcsolódási pont és a theologia naturalis problémája, mint homiletikai probléma a Barth és Brunner közötti diskuszióban

Az ígéhirdetés szempontjából az anthropologia problémája egyet jelent az úgynevezett kapcsolódási vagy kiindulási pont⁹⁵ problémájával és abban summázódik. Istennek az Ő ígében megnyilvánuló kegyelme miképpen lép bele az emberi létrend síkjába? Amikor megtörténik az újjáteremtő isteni kegyelem csodája egy léleknek az Ő ígében keresztül való foglyul ejtésében, kontinuitásban áll-e ez a történelem mindazzal, amit a természeti ember önmagában jelent? „Van-e az isteni megváltó kegyelem számára egy kapcsolódó pont, amelyet az ember, mint természeti lény a teremtő kegyelem ajándékából bír és amely lehetővé teszi és hozzájárul, hogy a kegyelem ígéje az embert elérhesse.” Ez az úgynevezett kapcsolódási pont problémájának a lényege. Tulajdonképpen e probléma — amint Brunner mondja — a „hogyan”-nak a kérdése, amely kérdés a gyakorlati ígéhirdetésből nő ki és a gyakorlati ígéhirdető, misszionárius és lelki gondozó számára jelent súlyos problémát. Természetes, hogy mint a „hogyan”-nak a kérdése csak másodrangú a „mit” centrálisabb kérdése mellett, de ez nem jelenti azt, hogy ne volna elsőrendű fontosságú e kérdésre is feleletet adni, nemcsak azért, mert az egyház fogalma már magában foglalja az Ige átadásának, tolmácsolásának fordításának a feladatát, hanem azért is, mert — amint Brunner nagyon helyesen rámutat — e probléma fontossága nagyrészt veszélyességében rejlik.⁹⁶ Utal is a róm. kath. „gratia perfecti naturam” tanára, a generalis és speciális kijelentés, az egyház és kultura problémáira, az isteni lélek és emberi lélek közötti kontinuitás liberális felfogására, mint amely problémák tulajdonképpen a kapcsolódó pont problematikáját teszik ki és amely problémáknak nem evangéliumi következetességgel való megoldása már nem egyszer vezetett az evangéliumi üzenet, a „mit” legkárnozatosabb meghamisítására. Amint a következőkből ki fog tűnni, Brunner maga is ennek a veszélynek esett áldozatul. Pedig szerinte is a kérdés veszélyessége nem vonhatja el figyelmünket a kérdés fontosságáról, amelyre maga az Írás is felhívja a figyelmünket. Az Írásban mutatkoznak meg számunkra mérvadóan a kapcsolódási pont alapja, szükségességének és határai.⁹⁷ Az Újtestamentum lehetőleg a sokak számára érthető („Oft sehr barbarisch koiné-griechisch”) nyelvet beszéli. Az általános emberi logika és grammatika

⁹⁵ L. D. Vasady B.: Isten megismerésének a kérdése, stb, Kálvin és a Kálvinizmus c. kötetben 144. l.

⁹⁶ V. ö. Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt als Problem der Theol. Z.Z. 1932. 505—532. l.

⁹⁷ l. m. 522. kk. l.

elemeit használja fel Isten ígéjének a közlésére; oly szavakat használ, melyek az életből, vagy máshonnan általánosan ismeretesek. Ezeknek az ismeretét egyszerűen feltételezi a szentíró. Ez az a bizonyos, Bultmanntól származó megjelöléssel „Vorverstandnis“-nek nevezett, az üdvözetnek a megértésére való előzetes alkalmatosság, amely a prófétai-apostoli bizonyásgtevésnek a megértésére egyszerűen nélkülözhetetlen⁹⁸ és amely nem más, mint a kapcsolódási pont.

De az egyháznak a tevékenységében is a kapcsolódási pont jelentőségének a megbecsülését láthatjuk.⁹⁹ Ezt mutatja mindenekelőtt az a súly, amelyet az egyház minden időben a bibliafordítói tevékenységre fektetett. A bibliafordítás, Brunner szerint, egy elsőrendűen lelkigondozói jellegű cselekmény, amely lényegileg a kapcsolódási pont jelentőségét húzza alá. Különösen világos lesz ez akkor, hogyha a biblia fordításának, tolmácsolásának a további formájára, az igehirdetésre gondolunk. „Az eszközöknek az a mérhetetlen sokasága, amivel az egyház az évszázadok alatt törekedett az Igét a lelkekhez közelvinni, vagyis a helyes kapcsolódási pontot megtalálni, mutatja annak a fontosságát.¹⁰⁰ Harmadszor — mondja Brunner — méginkább nyomatékot ad a kapcsolódási pont kérdésének az a tény, hogy az egyház az igehirdetői tisztaságtól elválasztja a katechetikai tisztaságot. A kicsinyeknek és még fogyatékos értelműeknek, nekik megfelelő kapcsolódási pontot találni, e kérdés — minden nagy veszélye mellett is — az egyház legnagyobb komolysággal felfogott feladatainak egyike volt minden időben.

Ha most már a fentiek szerint komoly és az igehirdetés szempontjából elsőrendűen szerepet játszó probléma a kapcsolódási pont problémája, szükséges, hogy figyelemmel legyünk annak szisztematikus gyökereire, amely gyökerek az ember Isten képére teremtettségének és az ezen alapuló természeti istenmegismerés lehetőségének a problémáiban jelölhetők meg.

E problémáknak a barthi theol. keretein belül való megítélését a legszemléletesebben a Barth és Brunner között lefolyt diskusszióból ismerhetjük meg, amely diskussziónak ismertetését az alábbiakban adjuk.

a.) Brunner tanítása az *imago Dei*-ről. Brunner kiindulópontjában hangsúlyozza, hogy az anthropologia egyedül csak theologiai beállítottságú lehet. Azonban hozzáteszi azt is, hogy az anthropologia tárgya az az ember, a természeti ember, akit minden emberi-, természeti önmegismerés és filozófia is tárgyul bír. Ennek a belátása szerinte még nem jelentené, hogy mi magát a természeti embert, vagy az ő filozófiáját akarjuk megkérdezni, amikor anthropológiánkat akarjuk felépíteni. Mivel az evangéliumi kijelentés megismeréséhez tartozik annak elismerése, hogy minden kijelentés, amelyet az ember tesz önmagáról hamis, — elismerjük — mondja — „hogy a természeti ember létmódjára vonatkozólag is... csak az Írás mondhat mértékadót.“¹⁰¹ Azonban ez még nem jelenti azt — fűzi mindjárt hozzá, — hogy a természeti, vagy filozófiai megismerés nem járulna hozzá semmivel önmagunknak a megismeréséhez. „Ha mi egy szigorú theologiai anthropológiát követelünk, azzal éppen nem az a célunk, hogy a természetit, vagy a filozófiáit fölöslegessé tegyük. Amit mi természeti módon önmagunkról tudunk, azt sohasem szününk meg, mint hívők sem tudni.“¹⁰² Ezzel Brunner egy meglehetősen veszedelmes útra lép, amelyen nehéz megállani. Ezt érzi maga is és igyekszik a tételt megfelelő biztosítékkal ellátni, amennyiben hozzáfűzi, hogy ez a természeti megismerés mindig korrekcióra szorúl, mégpedig, „minél közelebb áll egy létbirodalom a személyiség centrumához, annál jelentősebb lesz az a korrekúra, amelyet a mi természeti megismerésünk a *hit*-ből nyer.“¹⁰³ Azonban, amint a fejlődése máris beigazolta, ez a biztosíték, — és semmiféle más biztosíték sem tudja az evangéliumi, reformátori theologia töretlen irányvonalát biztosítani, ha egyszer a naturalis theológiával alkudozni kezdünk.

A ker. anthropologia Brunner szerint két főfogalom által van meghatározva: 1. az embert Isten az Ő képére és hasonlatosságára teremtette, 2. az ember a bűneset miatt elvesztette ezt az *imago Dei*-t (Gottebenbildlichkeit). A theologiai anthropologia azért egyedül a „de homine ad Deum creato in statu corruptionis“ tanban találja meg a maga legitim helyét.

Mit tanít Brunner az *imago Dei*-ről? Az *imago Dei* igazi megértéséhez — mondja — az adja a kulcsot, hogy az ember istenképiségéről lényegileg kétféle értelem-

⁹⁸ I. m. 508. l.⁹⁹ D. Vasady I. m. 147/8. l.¹⁰⁰ I. m. 509. l.¹⁰¹ i. m. 507. l.¹⁰² I. m. 506. l.¹⁰³ 507. l.¹⁰⁴ Natur u. Gnade 1934. 10. l.

ben kell beszélni: egy *formalis* és egy *materialis* értelemben.¹⁰⁴ Az imago Dei fogalmának „formális értelme a *humanum*, ami az embert — legyen bűnös, vagy nem — a többi összes teremtmény felett kitünteti.”¹⁰⁵ Az ember Istennek az őt életre hívó teremtő logos-ában (Schöpferlogos) lesz igazában ember. „Az Istenhez való viszony tehát — Istennek az Ő igéjében való teremtő megszólítása — nem valami járuléka az ember lényegéhez, hanem az maga az ő emberré-levése, *emberléte*.”¹⁰⁶ Ebben az értelemben beszél már az Ótestamentum is az ember istenképmására-teremtettségéről a két „locus classicus”-ban: Gen I.26 és a VIII. zsolttárban. Az ember, mint bűnös ember sem szűnt meg a teremtésnek közép- és csúcspontja lenni. Ez a kitüntetés pedig az embernek az ő különleges Istenhez való viszonyán nyugszik, amely abból áll, hogy Isten őt valami különös feladatra teremtette: az Ő képét hordozni. „Ez a képhordozói” feladat a bűn által nemhogy nem szűnt meg, sőt inkább ez a feltétele a bűnössé lehetésnek.¹⁰⁷ Ez két fogalom által jelölhető meg: 1. az ember alanyiségével és 2. az ember felelősségével. Az ember, mint bűnös sem szűnik meg subjektum lenni. Mint bűnös sem szűnik meg olyannak lenni, akivel beszélni lehet, akit Isten is megszólíthat az Ő kijelentésében. Ennek a formális imago Dei-nek, a humanitásnak tehát az a lényege, hogy benne a bűnbeesett ember számára is megmaradt egy bizonyos, Brunner által úgynevezett „Offenbarungsmächtigkei”¹⁰⁸ a kijelentés befogadására való alkalmatosság, vagy „Wortmächtigkei”, Wortempfänglichkei”¹⁰⁹ igefelfogó készség, vagy „Ansprechbarkei”,¹¹⁰ megszólíthatóság, amely lehetővé teszi, hogy Isten az Ő kijelentését az emberhez szólja és neki magát kijelentse. Éppen ebben alapozódik meg az ember felelőssége, amely az ő tulajdonképpeni lényege (*Urwesen*). Ezen a két ponton: *igefelfogó készség* és *felelősség* nyugszik az embernek a teremtésben elfoglalt különleges helyzete. Ezt érti Brunner formális imago Dei, humanitás alatt, szemben az animalitás-sal.

Most már azonban az a kérdés, hogy az embert a bűnben érte-e veszteség? Hogyan érintette ez a humanitást és ez hogyan egyeztethető össze magának ennek a veszteségnek a tényével? A reformátorok felelete erre a kérdésre — mondja Brunner — egybevágóan az, hogy az Isten képe az emberben ugyan a bűn által szétromboltatott, azonban teljesen nem semmisített meg, hogy tehát ennek az istenképiségnek egy maradékát (Rest) az ember még most is bírja, amely az éppen az előbb kifejtett humanitás lényegével azonos. A legutóbbi időkig egy ker. theologusnak sem jutott eszébe, szerinte, ennek a „Rest”-nek a jelentőségét és a humanitással való összefüggését tagadni, csak legújában Barth tér el ettől a „consensus Christianus”-tól a természet és a kegyelem fogalmainak radikális ellentétbe állítása folytán.¹¹¹ Barthék szerint az imago Dei-nek még csak ezt a maradékát is megengedni az ember számára, annyit jelentene, mint Istennek a kegyelmét a maga abszolút voltától, egyetlenségétől és teljességétől megfosztani.¹¹² „Mint hogyha az nem isteni kegyelem volna — mondja Brunner — hogy mi emberek és nem állatok vagyuk. Mint hogyha a megbocsátó kegyelmen kívül nem lenne teremtő és megtartó kegyelem is! . . . A világ a bűn folytán megszűnt egyáltalán az Alkotó csodaműve lenni? . . . Valóban tagadni kell a teremtő kegyelmet, hogy a megváltó kegyelmet a maga igazi fényébe helyezhessük?”¹¹³ „Barthék reformátorabbak akarnak lenni a reformátoroknál is, akik még a sola gratia-ért való legnehezebb küzdelmükben sem lépték át soha ezt a határt.”¹¹⁴ Tűzzel-vassal igyekeznek biztosítani a kegyelemtan tisztaságát és evégből feltétlen szükségesnek vélik tagadni: 1. az embernek a többi teremtményektől való megkülönböztetését, 2. a humanitásnak, mint olyannak az imago Dei-hez való viszonyát és 3. végül a természeti istenmegismerés lehetőségét és jelentőségét. Ez pedig nyilvánvalóan tulzás — mondja Brunner, — annak ellenére, hogy a motívumot,

¹⁰⁵ U. o.

¹⁰⁶ Die Fr. nach d. Anknpt. 520. l.

¹⁰⁷ N. u. G. I. kiadás 10. l.

¹⁰⁸ I. m. 15. l.

¹⁰⁹ I. m. 18. l.

¹¹⁰ U. o.

¹¹¹ Die Fr. stb. 520. l.

¹¹² L. idevonatkozólag Barth két értekezését: Zur Lehre von Heil. Geist 1930. és Die Theol. u. der heutige Mensch, Z. Z. 1935. 5. k.

¹¹³ Br. i. m. 520—21.

¹¹⁴ U. o.

amely e negatívumok mögött áll, méltányolni lehet a maga teljes jelentőségében és súlyában: t. i. az attól való félelem, hogy az eredendő bűn fogalmának a meglágyítása által ajtót nyitunk a thomisztikus kontinuitás tanának. Brunner erre azt feleli, hogy egyetlen egy reformátor sem akarta az eredendő bűn tanából azokat a következtetéseket levonni, amiket Barthék.¹¹⁵ „Isten emberré lett és nem állattá. Ez által az embernek minden más teremtmény felett való kitüntetése — amely már a Gen. 1-ben is kijelentetett — a legfelsőbb helyről megismételgetett.”¹¹⁶ „Ezt a kivételes helyzetet, amelyet az ember élvez, a bűn nem szüntette meg, hanem csak negatív minősítette: az ember minden teremtetett földi lény között az egyetlen, amely bűnös lehet.”¹¹⁷ Eszerint tehát a bűnből is tulajdonképpen az istenképiség ténye olvasható ki: az embernek adott megkülönböztető szabadság, Istentől adott előny a többi teremtmény felett, amellyel az ember a bűnben visszaélt az Istentől való fennhéjázó emancipációra és önmagának bálványozására.

A humanitás soha sincs istenismeret és az Istenhez való vonatkozás nélkül. Az ember, mint „humanus” úgy van alkotva, hogy *kell, hogy Istent birjon. Vagy az igaz Istent, vagy hamisat.*¹¹⁸ Nincs bálványimádás Istentől való ismeret nélkül. Az embernek a bálványimádása éppen a jele az ő, nem megsemmisült, de megtévelyedett istenviszonyának.¹¹⁹ Ezért van az — mondja Brunner — hogy a bibliában is az emberről sohasem, mint semleges lényről van szó, hanem mindig az Istenhez való viszony szempontjából, s mint ilyennek a helyzete vagy *negatív*, bűnös, vagy *positív*, azaz hívő, de sohasem áll az Istenen való viszonyon kívül. S ma is az ember sohasem áll az Isten ígéjén kívül, „azonban, vagy helyes oldalon áll vele kapcsolatban, vagy helytelen oldalon: Istenhez fordulva, vagy Istentől elfordulva, — mindig azonban felelősségben, amely a lényege a humanitásnak.”¹²⁰

Ez lenne tehát az imago Dei formális értelemben. Erről tanítja Brunner, hogy ez bírtokában van az embernek a bűneset után is és a humanitással egyenlő, ami mint az embernek pusztá emberléte (Menschsein) (az a tény, hogy az ember ember) az első feltevéle és lehetősége annak, hogy Isten kijelentését az emberrel közölje.

A formális imago Dei-től azonban élesen elkülönítendő Brunner szerint a *materiális imago Dei*. A formális imago Dei-ről sem állítja Brunner, hogy a bűneset teljesen érintetlenül hagyta volna: „Formálisan sem érintetlen az imago Dei a legkévésbé sem, azonban az ember tekintet nélkül arra, hogy bűnös, vagy nem bűnös, — subjektum és felelős”¹²¹ Azonban a materiális imago Dei-ről tanítja Brunner is, hogy az teljes mértékben elveszett, „az ember teljes mértékben bűnös és nincs semmije sem, ami a büntől ne lenne bemocskolva”¹²² „Barth-tal együtt tanítom, hogy az eredeti istenkép az emberben össze van törve, hogy a iuslitia originalis elveszett és vele együtt elveszett a lehetősége is azt tenni, sőt még akarni is, ami Isten előtt jónak látszik, tehát elveszett a szabadakarat.”¹²³

b. *Barth kritikája az imago Dei brunneri tanához.* Barth elismeri az ember istenképére teremtettségének a formális oldalról való töretlenségét. „Az ember, mint bűnös is csak ember marad és nem teknősbéka.” De semmiképpen nem ért azzal egyet, hogy ez a formális töretlenség volna az objektív lehetőség az isteni kijelentés számára. „Az ember, mint bűnös is csak ember marad és nem teknősbéka, Azonban az értelme ezért volna alkalmasabb Isten lényének meghatározását szolgálni, mint akármi más a világon? Mi köze van annak az „Offenbarungsmächtigkeit”-hez, hogy az ember — ember?” Nem volna furcsa, hogyha egy ember — akit egy kitűnő úszó éppen a vízbefúlástól mentett meg — azt a vitathatatlan tény, hogy ő mégis csak ember és nem ólomtömb, úgy tüntetné fel, mint az ő „megmentésre alkalmas” voltát (Errettungsmächtigkeit)? Azért, mert talán hivatkozhatna arra, hogy megmentőjének néhány úszómozdulattal,

¹¹⁵ A szóbanforgó probléma körüli polémiaiban úgy Barth, mint Brunner a reformátori és különösen kálvini teológiára hivatkozik. E szempontból a diskussio ismertetését, hivatkozásuk jogosultságát és kitűnő kritikáját l. Vasady i. művében 152—177. l.

¹¹⁶ Br. i, m. u. o.

¹¹⁷ I. m. 522. l.

¹¹⁸ Itt Luthert idézi. W. A. 47. 357. k.

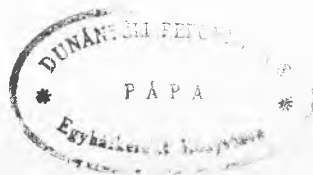
¹¹⁹ I. m. 522. l.

¹²⁰ I. m. u. o.

¹²¹ Natur u. Gn. II. 11. l.

¹²² U. o.

¹²³ I. m. 10. l.



vagy hasonlóval segítségére sietett. Lehet ez Brunner véleménye? Nem lehet mondja Barth, hiszen Brunner is emberről beszélt, „aki önmagától semmit sem tehet a maga megmentésére“¹²⁴ Brunner is azt vallja, hogy „szét van rombolva a lehetőség, azt cselekedni, ami Isten előtt jó.“¹²⁵ „Vajjon nem tartozik-e ide mindennek előtt az a lehetőség, hogy Isten kijelentését befogadjuk? — kérdi Barth.

c.) *A természeti istenmegismerés problémája.* Az imago Dei formális oldalának töretlenségéből következő további spekulációkkal van összefüggésben Brunner tanítása a természeti istenmegismerésről. Eszerint tanítja Brunner, hogy az Igén, a speciális kijelentésen kívül van egy általános kijelentés is, amelyet az ember a teremtett világban és önmagán észlel. Ez a kijelentés is szolgálhat Istennek megismerésére, *ha nem is olyan tiszta és világos megismerésére*, mint amelyet a speciális kijelentés nyújt. Sőt az ember „keresztyénileg egyáltalában nem is hihet az egyszerű, a speciális kijelentésben... a nélkül, hogy ne higgyen Istennek egy általános, a teremtésben, a történelemben és különösen a lelkiismeretben való kijelentésében.“¹²⁶ A teremtő Logos nem lenne a világnak és a mi személyi létünknek az eredete, hogy ha ez a világ és a mi létünk is nem mutatnák eredetüknek nyomait. Természetesen csak az elveszett és elrejtett eredetnek a nyomait. Ezért az általános kijelentés egy összetört, önmagában meg nem érthető kijelentés. Brunner fejlődése itt alapos ingadozások után, meglehetősen negatív irányba terelődött. Még leszögezi, hogy „a természeti istenismeret sem nem *Istennek* valódi megismerése, sem *nem valódi megismerése* Istennek“.¹²⁷ A világ csak egy zavaros és összetört istenképet mutathat. De ezzel mindjárt szembeszegezi, hogy mindennek dacára is, az a filozófikus és misztikus, de általában vallásos istenismeret, amit a természeti, kijelentés nélküli (értsd: speciális kijelentés nélküli) ember bír Istenről, mégsem mondható egyszerűen „nem-igazságnak“, hanem „darab-igazságnak“, „fél-igazságnak“.¹²⁸ a „Schöpferlogos“ kisugárzásának. — „A világ Isten teremtménye. Minden alkotásban fel lehet ismerni „valahogyan“ az alkotónak a szellemét. Minden mű dicséri mesterét. Ez természetes, hogy áll a világra is... Ahol Isten valamit cselekszik, rányomja arra a bélyegét. Ezért a világnak a teremtése, egyben kijelentése és önközlése is Istennek. Ez a tétel nem pogány, hanem keresztyén alaptétel.“¹²⁹ „Semmi értelme nincs a természeti istenmegismerés jelentőségét elvitatni... A vallás még akkor is, hogyha az a legsivárabb pogányság — félreismerhetetlen jele az ember Istenhez való kapcsolatának“ s Istennek az ismerete az, eltekintve attól, hogy *milyen* ismerete.¹³⁰ Maga a tény nem vitás, csupán annak kvalitása.

Milyen a viszony a természeti és az Úr Jézus Krisztusban nyert istenismeret között Brunner szerint?¹³¹ Az ember — mondja Brunner — a Krisztusban vett kijelentésben és az abból nyert hitben nem nyer egy új logikát, sem egy más világképet, sem egy új szókinccset, hanem az az ő birtok, amely tulajdona volt, átmegegy az újba is és az által módosítottatik. Az a kérdés, hogy milyen módon? Erre a kérdésre, mondja Brunner, a reformátori teológia hármas feleletet ad.¹³²

1. Az értelem a hitnek formális előfeltétele. Nem olyan értelemben, minthogyha mi az értelem által hinnénk, mert egy bizonyos értelemben épp az ellenkezőt kell mondjuk: mi az értelem *ellen* hiszünk. De épp úgy nem mondhatjuk azt sem, hogy az értelem nélkül hiszünk. A humanum, ami minket az állatitól megkülönböztet, föltétlenül szükséges ahhoz és felhasználtatik arra, hogy az isteni kijelentés velünk közöltessék. Isten igéje — még ha, mint az „*egészen más*“ meg is különbözteti magát mindentől, amit az ember önmagától megismerhet — csak azzal közölhető, aki egyáltalában az Ige meghallására képes (Wortmächtig). Az Ige megértésének a képessége, annak a lehetősége, hogy egyáltalában szót lehet az emberrel közölni (Sagenkönnen, Sagenlassenkönnen), tehát a formális személyiség a hitnek *conditio sine qua non*-ja, amely, mint ilyen, az általános, teremtő kijelentés ténye és az új kijelentés befogadásának is fontos tényezője.

¹²⁴ I. m. 5. l.

¹²⁵ I. m. 10. l.

¹²⁶ Der Mittler 13. l.

¹²⁷ Die Fr. nach dem A... 510. l.

¹²⁸ Der Mittler 372. l.

¹²⁹ N. u. Gn. 11—12. l.

¹³⁰ Die Fr. nach d. A... 522. l.

¹³¹ I. m. 514. l.

¹³² V. ö. Vasady. i. m.

2. A második felelete a reformátori teológiának arra vonatkozik, hogy mennyiben tájékozódhatik az ember Isten felől e világ alapján. Csak az az ember tud hinni, aki valahogy a világot megtapasztalta, különösen pedig a világon keresztül azt a korlátok közé szorítotttságot, amely nekünk, halandóknak e földön osztályrészünk.

3. A harmadik pedig az embernek Isten felől, önmagán való tájékozódására vonatkozik. A személynek az önmegértése, az Isten megértésének korrelációjában, fontos tényező. Egyik reformátor sem vitatta el teljesen — mondja Brunner — a természeti embertől Istennek a megismerését és egyik sem állította úgy be egy ilyen teológia naturalisnak a felvételét, mint lehetetlent és hiábavalót. Hivatkozik Luthernek a megállapítására az általános és különös istenmegismerésre vonatkozólag: „Duplex est cognitio Dei, generalis et propria. Generalem habent omnes homines, scilicet, quod Deus sit, quod creaverit coelum et terram . . . sed quid Deus de urbis cogitet . . . homines non noverunt.”¹³⁴ Majd: „Kétféle megismerése van Istennek: az egyik a törvénynek a megismerése, a másik az evangéliumnak a megismerése. A törvényből való megismerés lehető az értelem számára is . . . (W/A. 46.668,8 kk.) Általában az immanens vallásos lehetőségeknek a törvény fogalma határozza meg a tartalmát és határát a reformátorok számára. Hogy mennyi értéke van a törvényből való megismerésnek, — az más kérdés. Annyi azonban bizonyos, hogy Isten törvényének a megismerése egyben valami úton-módon Isten megismerése is. Azonban, teszi hozzá Brunner, nem üdvhozó megismerése Istennek: „Nekünk, bűnös embereknek a teremtésből való, vagyis törvényszerinti kijelentés nem elegendő, Istent úgy megismerni, hogy ez a megismerés üdvhozó legyen.”¹³⁵ Ez Luthernek is a fel-fogása, szerinte azonban, „hogy ez a cognitio legalis nem üdvhozó istenmegismerés, az sohasem jelenti azt Luthernél sem, hogy az egyáltalában nem Istennek a megismerése. Éppen az ellenkezőt lehet sok más helyről bizonyítani egészen világosan. Éppen ezen nyugszik a lutheri teológiának az egész dialektikája . . .”¹³⁶ De az Írás is bizonyítva vitathatatlan világossággal, „hogy az Isten törvényének valami módon történő megismerése egyben Istennek a megismerése is.”¹³⁷ A nehéz kérdés tehát Brunner szerint nem az, hogy vajjon kétféle kijelentés van-e, mert erre a kérdésre maga az Írás ad, szerinte, igenlő feleletet, hanem az a kérdés, hogy ez a két kijelentés: Krisztus kijelentése és a természeti kijelentés, hogy viszonylanak egymáshoz. A nyilvánvaló és Írásból vett felelet erre a kérdésre az, hogy — amint már fentebb idéztük — „nekünk bűnös embereknek nem elegendő az első, a teremtésről szóló kijelentés, Istent úgy megismerni, hogy ez a megismerés üdvöt hozzon“. Nem pedig azért, mert a bűn következtében valósággal hályog van a szemünkön, amely miatt nem láthatjuk meg azt, ami egyébként oly nyilvánvalóan szemünk előtt van: Istennek önkijelentését a teremtésben. Csak akiknek Krisztus leveszi szeméről a hályogot, annak lesz a teremtésben való kijelentés felismerhető.¹³⁸

Brunnerrel szöges ellentétben Barth teljes mértékben elveti, hogy a természeti istenmegismerés valóságos, hacsak elferdült és negatív irányú megismerése is Istennek. „A bálványimádás ezek szerint tehát csak egy kissé tökéletlen előformája volna az igazi istenimádásnak? Isten Krisztusban való kijelentésének a funkciója csak abban állana, hogy minket az isteni kijelentés átfogó valóságán belül arról az első fokról erre a másodikra vezet?”¹³⁹ „Továbbá — folytatja Barth — milyen jogon állítja Brunner, hogy az igazi Istennek tényleges, még hogyha tökéletlen megismerése is, (melyik Istenről való ismeret nem tökéletlen?) minden tökéletlensége ellenére is nem üdvhozó?” És hogyha mi az igaz Istent Krisztus nélkül is és a Szentlélek nélkül is magából a teremtett világból ténylegesen és valóságosan megismerhetjük — hogyan lehet azt mondani, hogy az imago Dei materialiter teljesen elveszett, hogy „az egyházi ígehirdetés dolgaiban egyedül az Írás a bíró” és hogy „az ember önmagának a megmentésére semmit sem tehet”.¹⁴⁰ „Vajjon Brunner ahhoz, amit úgy jelölt meg, mint az embernek

¹³³ Itt idézi Luthert: „So lasst uns hie auch aus der Natur und vernunft lernen, was von Gott zu halten sey . . .“ W. A. 19. 206. l.

¹³⁴ W. A. 40. 607.

¹³⁵ Natur u. Gn. 13. l.

¹³⁶ U. o.

¹³⁷ U. o.

¹³⁸ I. m. 14. l.

¹³⁹ Barth: Nein! 19. l.

¹⁴⁰ I. Br. N. u. Gn. 5. l.

a „kijelentés befogadására alkalmas voltát“ (Offenbarungsmächtigkeit), ahhoz a tisztán formális imago-hoz... most a valóságban nem fűzött-e hozzá egy nagyon is materialisat: egy az embernek ténylegesen a birtokában lévő képességet az igaz Istennek a — lehet, hogy tökéletlen, de mégis reális és ezáltal az üdvre egészen bizonyosan nem irreleváns — megismerésére? „Égy kis úszó művészet tehát“¹⁴¹ — jegyzi meg Barth ironikusan.

d) A kapcsolódási pont problémája. Amint már mondtuk, a kapcsolódási pont lehetősége lényegileg a természeti istenismeret lehetőségén és a formális imago Dei töretlenségén nyugszik. Így van ez Brunnernél is. Azonban óv attól, hogy ezt a kapcsolódási pontot a formális istenképiségnek ezzel a maradékával azonosítsuk. Itt nem egy egészséges darabjáról van szó az emberi természetnek — mondja — egy romlástól érintetlenül hagyott lélekszíkrcskáról, amelyet az Isten ígéje csak fel kell, hogy szítson, hogy az azután égő lánggal fellobogjon. Nem! A viszony szerinte sokkal dialektikusabb és a kontinuitás és diskontinuitás fogalmaival jellemezhető. Az a kontinuitás, amit szerinte a természeti emberben is, mint meglevőt feltételezhetünk az evangéliummal szemben és amit az u. n. „Vorverständnis“ fogalma zár magában, tulajdonképpen egy diskontinuitás szolgálatában áll. Ugyanis: szerinte az Isten ígéjének az emberrel való közlése, határozottan azon az alapon történik, hogy az embernek meg van az a bizonyos előzetes megértési készsége, amelynek az alapján és segítségével az új kijelentés kapcsolódó pontot találván, megértésre találhat és hatékonyvá lehet. A természeti ember ez előzetes megértési készségének, vagyis azon fogalmi, ismereti és lényegbeli sajátosságainak a kerete, amelyet a természettől fogva magával hoz és amely előfeltétele az új kijelentés befogadhatásának: a formális személyiség, a megszólíthatóság (Ansprechbarkeit), Ige- és kijelentésbefogadó készség (Wortempfänglichkeit, Offenbarungsmächtigkeit) és a felelősség. Az ember a hitben nem nyer egy új matematikát, vagy új logikát. Az ő ismeret belemegy az újba és az új megértésére felhasználtatik. Tehát az ő és új közötti kontinuitás Brunner szerint vitathatatlan, azonban hozzá teszi azt is, hogy „az evangélium ennek a kontinuitásnak az áttörését is jelenti. ...Az evangélium tartalma oly természetű, hogy általa minden „Vorverständnis“ nemcsak korrigáltatik, hanem a legélesebben tagadtatik is.“¹⁴² Bár az Ige minden szava arra támaszkodik, hogy az embernél megértésre talál „a megértésre való előzetes készség“ pontján, de egyben minden szó egy radikális jelentésváltozáson is megy át. „Omnia vocabula in Christo novam significationem accipere.“, idézi Luthert. „Az ember valójában nem érti meg azt, amit az evangélium mond, kell tehát, hogy hívő legyen: ad scripturae sententiam intelligendam requiritur Spiritus Christi.“¹⁴³ A kapcsolódási pontnak legfontosabb tényezője a *lelkiismeret*, ami a természeti ember existenciájához tartozik. Az igazi kapcsolódás eseménye itt történik meg a lelkiismeretben, amely a középpontja az ember természeti önmegismerésének. Az embert lelkiismeret nélkül — mondja Luther is — semmiféle evangélium nem található meg. Brunner itt elsőrenden lelkiismeret alatt a rossz lelkiismeretre gondol, amely a maga negatív ítéletével az öntudatot szörnyű krízisbe és magányba taszítja. Ez a magány és elszigeteltség sem történhetik meg másképpen, csak úgy, ha a lelkiismeret *nem*-je a meghallott megbocsátó evangélium *igen*-jében elcsitul. Ezért „elvéti az embert az az igehirdetés, amely nem a lelkiismerethez kapcsolódik. Igehirdetés, amely nem hallgattatja el a lelkiismeretet, nem evangélium.“¹⁴⁴ Ez az igazi kapcsolódási pontja tehát az Isten ígéjének és mint ilyen egyben általános immanens lehetőség is, amelynek potenciális karaktere van. Hogy ez az általános immanens lehetőség aktualizálódik-e, az egy olyan történés, amely a kegyelemtől függ. „Ahol a hit megszületik, ott előzőleg ez az immanens lehetőség meg kell érjék, mintegy egy csúcsban kell kicsúcsosodjék, amellyel szemközt közeledik egy ellentétes csúcs: az Isten ígéje.“ Azonban, hogy ez az immanens lehetőség valóban kicsúcsosodik-e, hogy az adósságtudat megéri-e a kitöréshez, hogy ez az immanens processus eléri-e ezt a diakritikus pontot, az nem valami általános lehetőség, hanem az *egyszeri* történés, amelyet mi csak, mint kegyelmet tudunk megérteni. Ez a negatív csúcs, „a bűnnek a felismerése mindenestire. mint

¹⁴¹ Nein. 19. l.

¹⁴² Die Fr. n. d. Ankn. 516. l.

¹⁴³ I. m. u. o. Luther W. A. 42., 272., 37.

¹⁴⁴ I. m. 517. l. ¹⁴⁵ I. m. 518.

lehetőség az immanencián belül fekszik, azonban, hogy ez a lehetőség aktualizálódik-e, azt mi mindig csak a hiten keresztül láthatjuk meg.¹⁴⁵

Barth kritikája itt lesz a legélesebb Brunnerrel szemben. Brunnernek tulajdonképpen az egész theologia naturalisa ide tendál, mondja Barth: a megváltó kegyelem számára egy kapcsolódópontot biztosítani, amely kapcsolódási pont, amint fentebb kimutattuk, lényegileg nem egyéb Brunnernél, mint a bűnös embernél sem elveszett formális imago Dei, az embernek az emberléte, a humanitás.

E tannak a képtelensége nyilvánvaló — mondja Barth. „Ha kapcsolódási pontnak az isteni kijelentés számára, subjektív kijelentésnek azt akarja Brunner nevezni, hogy az ember ember és nem macska, akkor ez ellen minden ellenvetés céltalan, mert ezt az igazságot nem lehet elvitatni.”¹⁴⁶ Noha — jegyzi meg — tanácsos lenne az ilyen kijelentésekkel óvatosabban bánni, hogy egyedül az ember az egyetlen fogékony lény Isten ígéjével szemben. Honnét tudja ezt Brunner? Erre vonatkozólag nem kapunk semmiféle kijelentést. Nincs semmi okunk feltételezni, hogy mi vagyunk az egyetlenek, akiket Isten a maga dicsőségének imáadására teremtett. De ha így is volna, miképpen lehetne ez kapcsolódási pont Isten kijelentésének a befogadására? Mimódon lehetne az ember „kijelentésre alkalmas volta”, „felelőssége”, „ígefelfogó készsége” az alap, ahol a kijelentés eléri az embert? Hiszen mindezek hiányozhatnak az emberből, pl. az újszülött gyermeknél, vagy az idiótáknál. „Vagy talán ők nem Ádám gyermekei? Talán érettük nem halt meg Krisztus? Hogy Isten éppen az embert éri el az Ő Ígéjével, az lehet valami egészen másban is megalapozva, mint az ember formális „megszólíthatóságában.”¹⁴⁷ Ugyanis, hogyha áll ez a tétel, hogy az ember materialiter maradék nélkül bűnös (durch und durch ein Sünder), akkor formaliter nyilván lehetetlen lesz olyasvalamit felfedezni az emberben, amit úgy tekinthetnénk, mint valami megmaradt készséget és beállítottságot Isten ígéje befogadása számára.

Nyilvánvaló — mondja Barth — hogy hiú és veszedelmes spekulációk azok a törekvések, amelyek Isten ingyen, kegyelemből, szuverén módon megragadó kijelentése számára, emberi oldalról is, szeretnének lehetőséget biztosítani. Ha van Isten és ember között találkozás és közösség, akkor Isten maga kell feltételt és lehetőséget teremtsen arra. Ez a lehetőség pedig azzal a formális alkalmassággal, amely Brunner szerint az embernek az Isten ígéje számára való alkalmasságát jelenti, távolról sincs megadva.

De Brunnernek ez a fejlődése nem is áll itt meg, mondja Barth. Ez az alkalmasság nem marad meg nála csupán formálisnak, hanem bámulatos módon lényegileg hamar átváltozik materiálissá.¹⁴⁸ Azt mondja ugyanis Brunner, hogy „az a terület, amelyre ez a megszólíthatóság kiterjed, nemcsak a humánusot foglalja magában, hanem mindazt, ami a természeti istenismerettel összefügg.”¹⁴⁹ — „Igen — mondja Barth — az a szükséges és elengedhetetlen kapcsolódási pont, amelyet a 18. lapon csak, mint formális imago Dei-t definiált meg Brunner, most a 19. lapon úgyszólván nyílt színre lép: az, amit az ember, mégpedig a természeti ember Istenről, a törvényről és a maga Istenhez való kapcsolódásáról tud.” Hogy ennek alapján a találkozás eseménye hogy történik meg, Isten kijelentése hogy éri el a természeti embert, hogy ez a folyamat milyen összefüggésben van a természeti existenciának a többi momentumával, azt megvilágítani Brunner szerint egy olyan anihropologia feladata, amely éppúgy theologiai, mintahogy filozófiai is kell hogy legyen Barth szerint, ha kapcsolódási pontról lehetne is szó, talán christologiai, pneumatologiai, ekklesiológiai összefüggésben, de semmi esetre sem anthropologiai vonatkozásban.¹⁵⁰

Továbbmenőleg rámutat Barth arra is, hogy a természeti ember adottságaival való spekulációk Brunnernél magánál is ellentmondásban szenvednek. Brunner is elismeri — mondja Barth¹⁵¹ — hogy az új életnek a feltétele az ó halála. Hivatkozik ő is a Gal. 2:20-ra és az I. Kor. 2:10.-re. Azonban mégis megpróbálja ezeket a helyeket összhangba hozni a maga spekulációival és arra az álláspontra jut, hogy az az ember, aki újjászületik, az Isten lelke által kellett valahogyan a maga részéről ennek az újjászületésnek egy előfeltételét bírnia, amely kapcsolódópontul szolgál. — Hol talál Brunner ilyesmit a Gal. 2-ben és az I. Kor. 2-ben? — kérdi Barth. Pál apostol,

¹⁴⁵ i. m. 518.

¹⁴⁶ Barth, Nein! 25. l.

¹⁴⁷ i. m. 26. l.

¹⁴⁸ i. m. 26. l.

¹⁴⁹ Br. N. u. Gn. 19. l.

¹⁵⁰ i. m. 27. l.

¹⁵¹ i. m. 28. kk. l.

amikor a pszichikus ember tulajdonságairól beszél, nem „Vorverständnis“-ről és nem kapcsolódási pontról szól, amelyek feltételeznék az ő újjászületését, hanem igenis szól az „emberek bölcsességé“-ről amelynek a számára Isten bölcsessége boldonság (I. Kor. 2:5, 13. v.) és ezért „meg nem értheti azt“ (14.); szól „e világ lelkéről“ (12. v.), amely be nem fogadhatja azt, ami nem emberi bölcsességen nyugszik, hanem Istennek erején. (5. v.)

Brunner egész fejtegetése száználmas emberi erőlködés szerinte, a nagy és megfoghatatlan „él bennem a Krisztus“-t érthetővé tenni az értelem számára. A kegyelem csodáját, az ember Istenhez való viszonyának a megváltozását, amiről az I. Kor. 2. és Gal. 2. beszél, vagyis az újjászületést egy *reparationak* tekinti: „Nem lehet kireparálni azt, ami egyáltalában nincs. De mindenesetre lehet valamit úgy kijavítani, hogy az embernek azt kell mondania, hogy: egészen új lett.¹⁵² „Megvallom — mondja Barth — hogy ezzel a mondattal szemben meg vagyok bénulva. Hagyja itt a vitát az ember egyszerűen abba, hogy majd csak jön egy angyal az égből, aki Brunnernek egy óriási ezüst trombitával a fülébe fújja, hogy a 2. Kor. 5:17 nem valami olyasszerű beszéd, amit éppen olyan jól lehetne alkalmazni egy tönkrement és azután sikeresen kijavított autóra is?“... „Vagy kérje őt az ember, hogy a saját maga idézte textusokat 1. Kor. 2-t és Gall. 2-t (és még 2. Kor. 5-öt is) olvassa el mégegyszer nyugodtan és győződjék meg róla, hogy az a reparáció, amelyről ott szó van, olyan természetű, amelynél az embernek a javíthatósága (Reparaturfähigkeit) egyáltalában nem lehet mérlegelés tárgya, mert az a reparáció egy csodából áll, amely az emberen megy végbe, egy csodából, amelynek az alapján, nem szóbeszéd, hanem szószertinti igazság az, hogy az ember új ember lesz, új teremtmény lesz: újjászületik“ — És innét nézve az embernek a materiális alkalmassága az újjászületésre a lehető leglehetősebb és legközbömbösebb feltétel és tényező.

3. Az Ige Barthnál, mint az ember egzisztenciális válságának feltárása és e válság megoldása.

Azzal a törekvéssel szemben, amely a megváltó kegyelem számára emberi oldalról is igyekszik lehetőséget biztosítani, Barth megmarad következetesen alapkiindulópontjában hangsúlyozott tételénél: mi nem közeledhetünk Istenhez, egyedül Ő jöhet mihozzánk. Annak az alapmegtapasztalásnak folyománya ez, amelyet hangsúlyoztunk bevezető részünkben is és amely Barthék teológiai munkájának egyik alappillére: Isten feltétlen szuverénitásának és megközelíthetetlenségének megtapasztalása. Nem rekapituláljuk itt, csak utalunk azokra a fejtegetéseire, amelyekkel éppen az ismertetés céljából bőven foglalkoztunk dolgozatunk 11-23. lapjain. A fent elmondottakból következik, hogy Barth semmiképpen sem tekintheti a megváltó kegyelem üzenetét egya humanitással bármiképpen is kontinuitásban álló üzenetnek, amely hozzákapcsolódhatik a természeti emberben már meglevő és a teremtő kegyelem által adott előzetes készséghez. Ha valami ilyennel számolna praktikus vonatkozásaiban bárminemű ígéhirdetés, megfeleledkezne a bűn súlyáról, amely oly éles válaszfalat emelt a „Diesseits“ és a „Jenseits“ között. Ahelyett, hogy az emberben meglévő megváltásra való alkalmasságról beszélhetnénk, sokkal inkább úgy lehet jellemezni Barth szerint az Ige és a megváltásra szoruló ember viszonyát, hogy az Ige felfedi az ember előtt a maga egzisztenciájának az ellentmondással teljes és válságba jutott karakterét, majd pedig e válság egyedüli feloldója lehet.¹⁵³ Az Ige mutat rá először arra, hogy az ember egzisztenciálisan válságba jutott. Fő jellemzője, hogy ez a válság nem egy relatív, mintegy csak az erkölcsi és vallásos életet érintő, hanem az egész emberi egzisztenciát meghatározó veszedelem. Az Istenével és önmagával meghasonlott ember a maga egész egzisztenciáját kérdésessé tevő permanens ellentmondásban él. „Él és mégis meg kell halnia. Felismeri az igazságokat, célokat, itt-ott az értelmet, azonban minél mélyebb és mélyebb lesz ez az ő megismerése, annál inkább visszahúzódik előle az igazságnak, a célnak, az értelemnek az *egészben való* felismerése. Az ember gyűjt és miközben gyűjt szétszór. Ismeri a jót, aminek tör-

¹⁵² Br. i. m. 21. l.

¹⁵³ V. ö. a következőket Wiesner: *Das Offenbarungsproblem* stb. 32. kk.

ténnie, — nem — amit neki cselekednie kellene, — és minél jobban ismeri azt, annál jobban tudatára jut annak is, hogy ő a jót nem cselekszi és nem is fogja cselekedni. Álmodja a maga istenképéretemtetségének az álmát és tudja, hogy ez az álom nem álom, hanem első és utolsó igazság, mégha elrejtett és elveszett igazság is; felnyitja a szemeit és megbilincselve az angyal és az állat közt találja magát egy talányos közepén, amelyet *humanitás*nak neveznek. Gondolja Istennek, az örökkévalóságnak, az abszolútumnak a lezárt gondolatait és amiközben ezt gondolja észre kell vegye, hogy ő mégis csak egy dolgot, egy időt, egy szörnyű relativumot gondolt. Le szeretne már egyszer telepedni és mindig tovább kell vándorolnia.¹⁵⁴ A részszerint való látás és megismerés korlátaiba ütközik minduntalan, holott olt-hatatlan vágy üzi az Egységhez, az Egészhez és Örökkévalóhoz. E válság felismerésére a kijelentés nélküli ember nem juthat el, egyedül az Ige döbbsenhet rá, éppen azért, mert az ember válsága nem abban van, hogy talán az igazság és erkölcsi tökéletes-ség hiányoznak belőle, hanem, hogy Istent, az ő Teremtőjét nélkülözni kénytelen. „Ő maga, az ő egzisztenciája lesz önmaga előtt kérdéses, amennyiben neki Istenről, mégpedig valóban Istenről kell beszélni: Istenről, vagyis az ő saját egzisztenciájának ellenmondásai felett álló Úrról, akinél neki otthon kellene lenni, ha egyáltalán exisztálni akar és akinél ő még sincs otthon úgy, hogy az ő egzisztenciája a szintezést nélkülözve egyetlen kérdéssé lesz . . . t. i. az őt felbomlasztó és atomizáló ellenmondás legyö-zésének a kérdésévé, tehát a saját megvalósulásának a kérdésévé”.¹⁵⁵ Az ember nem csupán gondolja a maga önellenmondásának a kérdését, felette állva annak, hanem ő maga, az ő egész lénye e kérdés. Wiesner legfontosabbnak annak hangsúlyozását tartja, hogy Barthnál az ember számára e válság úgy jelenik meg, mint egyenesen magának az embernek a bűne.¹⁵⁶ „Mi a válságot, amit ez a kérdés (az önellenmon-dással birkózó emberi egzisztencia megvalósulásának a kérdése) jelent nem érthetjük úgy, mint végzetet, mivel ezáltal úgy tűnnék fel, mint saját magunknak a szemléltői, hanem, mint magunknak a cselekedetét”. „Azért van az egzisztenciánk szétrombolva, mert mi magunk romboltuk szét azt”.¹⁵⁷ Mi magunk vagyunk az okozói (Täter) a magunk válságának s panaszunk csak önvád lehet. Válságunk életünk minden pilla-natára rányomja bélyegét a bűn és a halál szomorú tényeiben, de ez Barth szerint csakis az Ige világosságában válik számunkra nyilvánvalóvá. Az Ige te-hát nem az emberi egzisztencia irányvonalába illeszkedik bele, hanem azzal éppen szemben végzi a maga funkcióját akkor, amikor azt válságba dönti, önmaga előtt kérdéssé teszi. Az a kérdés, amit az Ige tesz fel az emberi egzisztenciának, nem áll-hat kontinuitásban azzal, amit ez az egzisztencia önmagában jelent, mert, ha ez így volna, úgy az emberi egzisztencia maga volna a kérdező és a kérdés nem volna az egész egzisztenciát átfogó és válságba döntő kérdés. Ennek a kérdésnek kívülről kell az emberhez lépnie, mint oly kérdésnek, amelyet az ember magának feladni nem tud.

Abból, hogy az a krízis, amelyre az Ige hallgatása minket ráébreszt, oly termé-szetű, hogy abban nem valami, hanem mi magunk lettünk kérdéssé a magunk szá-mára, — következik, hogy az ember, arra a kérdésre, amely az ő egzisztenciáját je-lenti, nem adhat feleletet. Mert hogyha feleletet adhatna, akkor az nem lenne az ő egzisztenciája, ami kérdéssé vált, hanem csak egy rész, valami abból. Ezért erre a kérdésre csak egy felelet lehetséges, ami nem más, mint Isten valósága és amit Ő a maga önfeltárázásában közöl velünk. Csak az az Ige Istennek ígéje, amely kérdéssé teszi létünket és csak azt az Igét lehet Isten ígéjének nevezni, amely erre a kérdésre a feleletet, az egyetlen lehető feleletet adja meg. Az Ige tehát egyszerre kérdés és felelet, egyik sincs a kettő közül a másik nélkül és e kettő együtt az Is-tennek kijelentése. Istennek ígéje ismeretessé és igazzá azáltal és abban lesz, hogy Ő maga mondja azt, hogy Ő személyesen jelenvaló abban és azzal, amit mond. „Es az, amit mond, sem nem tényállítás, sem nem idea, nem is a legfőbb igazság, hanem az igazság, amennyiben az az Isten beszélő személye, Dei loquentis

¹⁵⁴ Barth Christl. Dogm., 68. l.

¹⁵⁵ Die Frage Nach der Verwirklichung menschlicher Existenz. Barth i. m. 70. l.

¹⁵⁶ i. m. 34. l.

¹⁵⁷ Barth i, m. 72. l.

persona. A válság okozója az ember távolsága az Ő Istenétől s ezért a válság megszűntetése nem lehet más, mint maga Isten. Az Ő igéje „szózat hazuról, a homo viatorhoz, amely neki megmondja, hogy számára az otthon ismét nyitva áll. Maga az Isten ez az Ige, aki a Tőle eltávolodott embernek utána megv és megközelíti őt. Ez a nagy végső „igen“ az emberhez. És ez szól az emberhez: ez közösség, — hívja az embert: és ez szeretet. Az igazságot szólja és ez hatalom. És ez az Urnak szava. Isten felette áll annak az ellenmondásnak, amelyben mi benne vagyunk. Isten a Teremtő a kezdetben és a Megváltó a végezetben, és, mint mind a kettő együtt, a békének az Ura, annak a békének, amely nekünk nincs meg, amelyet azonban Ő alapított a kezdet és a végezet között, mint Megbocsátó. Éppen, mint Megváltó szólja az Ő igéjét a homo viatorhoz, amely Ige emlékeztet a teremésre, igéri a megváltást és kegyelmet ad ahhoz, hogy a teremésre gondoljunk és a megváltásban reménykedjünk. Kegyelmet ad a hitre és a hitben való életre.”¹⁵⁸

Az emberi egzisztenciára vonatkoztatott kijelentés ilyen szemlélete új megvilágításba kell helyezze a kijelentés megismerésének, az Ige befogadhatásának kérdéseit, melyeket oly fontos homiletikai problémák gyökereinek tüntettünk fel. Ha az Isten igéje valóban kijelentés és felelet az ember egzisztenciális válságára, úgy lehetetlen, hogy annak befogadása és meghallása az embertől, annak elhatározásától és képességeitől függjön. „Hit és kijelentés a kifejezett tagadásai annak, hogy az embertől az Isten kegyelméig, szeretetéig és életéig van egy út. Mindkettő arról tesz bizonyosságot, hogy itt kizárólag csak egy útról lehet szó: Istennek az útjáról az emberhez.”¹⁵⁹ Az Ige megismerhetésének az átfogó problémája Barth szerint nem lehet ilyen formában még csak mérlegelés tárgya sem. Az igehirdetés és a dogmatika fogalma eleve feltételezi ugyan, hogy az ember képes lehet Isten igéjét befogadni, azt hirdetni, tehát megismerni is. De e tétel csak akkor lehet igaz, ha szigorú megszorításokkal élünk.

Az Ige általában nem áll az ember, mint olyan előtt általános lehetőség képpen. Nem minden ember, hanem meghatározott emberek, ezek a meghatározott emberek sem mindig és mindenütt, hanem egy meghatározott szituációban képesek csak az Ige megismerésére. A kérdést tehát Barth így teszi fel: miként ismerhetik meg az Igét azok az emberek, akiknek az konkrét szólt? A felelet pedig így hangzik: képesek erre, ha és amennyiben nekik ezt a képességet maga az Ige megadja.¹⁶⁰ Figyelmet azonosan arra, hogy itt a megismerésnek a fogalmát oly általánosan, világnézetiileg és ismeretelméletileg oly meghatározatlanul kell értsük, hogy minden korrekturának, vagy korlátozásnak a lehetősége nyitva maradjon, mert ha e fogalmat nagyon pontosan meghatározzuk, féltő, hogy a felelet is ahhoz fog igazodni.¹⁶¹ Mindenekelőtt pedig hangsúlyozandó, ha valahol, hát itt, hogy megismeréssé (felismeréssé) lesz egy ismeret akkor, ha az ember ennek az ismeretnek felelős bizonyosságtévője, tanuja lesz. Ebben az értelemben mondja Barth, hogy az Isten igéjének a megismerése az egyház előfeltétele.¹⁶² Az ilyen értelemben megismerésnek a lehetősége tehát az Ige oldaláról, ha fenn is áll, mégsem jogosíthat minket arra, hogy egy, az emberben adottságként meglévő, képességet előfeltételezzünk, mert ez a megismerhetési képesség éppen úgy jött az emberhez, éppen olyan novum az ember minden képességével szemben, mint az Ige maga.¹⁶³

Ha pedig az Isten igéjének a megismerése az ember számára lehetséges, az egyúttal azt is jelenti, hogy tapasztalás is lehetséges arról. Mivel a megismerő ember egzisztenciáját a megismerés tárgya a maga igaz volta által meghatározza, — Barth, Isten igéjének megtapasztalása alatt az embernek az Isten igéje általi egzisztenciális meghatározottságát érti.¹⁶⁴ Tehát nem emberi önmeghatározásról, sem nem az emberi és isteni ember-meghatározás összeműködéséről van itt szó. Éppen a mi önmeghatározásunknak van szüksége az Isten által való meghatározásra, hogy az Ő igéjéről tapasztalatot nyerjen, bár emberek más oldalról csak a maguk önmeghatározásá-

¹⁵⁸ Barth i. m. 75. l.

¹⁵⁹ Barth: Wort Gottes u. d. Theol. 154, l.

¹⁶⁰ L. Kirchl, Dogm. 195-205. l.

¹⁶¹ 197. l.

¹⁶² 196. l.

¹⁶³ 202. l.

¹⁶⁴ 207. l.

ban képesek az Isten ígéje által meghatározva lenni. Az embernek az Isten ígéje által való eme önmagát meghatározó meghatározottsága Barthnál az *elismerés* fogalmával jelöltetik. E fogalmat a következőkben fejti ki: ¹⁶⁵

1. Az elismerés szóban benne van a megismerés fogalma. Az Ige primár és uralkodó módon beszéd, értelemről értelemhez, személyről személyhez szóló közlés, racionális történet, az igazság szava, mivel az emberi ratio-hoz is fordul.

2. Az elismerés fogalmában benne foglaltatik az is, hogy Isten ígéjének a meg tapasztalásában az embernek, mint személynek, egy másik személyhez: Istenhez való viszonyáról van szó. Az emberi existenciának az Ige által való meghatározása ezért az Isten személye által való meghatározás.

3. Elismerés egy meghatározott pozitív, vagy negatív rendelkezés fennállására vonatkozik, amely az elismerővel kapcsolatos. Az Isten ígéjének az ember által való elismerése, Istennek, az Ő ígéjében kimondott szándéka előtt való meghajlás bevallását jelenti.

4. Isten ígéjének elismerése jelenti továbbá az Igében tényként adott történet respektálását.

5. Jelenti az Ige magasabbrendűsége előtt való meghátrálást. Az Ige nem szét-töri az ember intellektusát, akaratát, érzését, hanem meghajtja azt, konfrontációba hozza önmagával.

6. Elismerés döntést jelent. Döntést az ember felől, de ez a döntés az embernek a döntése is. Az Ige döntése úgy lesz nyilvánvalóvá, mint az ember saját döntésének a kvalifikálása, mint döntés hitre, vagy hitelenségre.

7. Az elismerés fogalmában foglaltatik továbbá az is, hogy az ezzel jelölt aktus egy „megállj”-t jelent egy talány előtt, megnyugvást, egy nem nyílt, hanem az elismerendő felől nézve, meg nem világított szituációban.

8. Elismerés, az embernek egy aktusa, megmozdulása, tehát nem oldható fel egy magatartásban.

9. Ahol elismerés történik, ott az elismerő visszavonul, meghátrál egy másiknak a tekintélye előtt.

Összefoglalólag: Az elismerés Barthnál az embernek az Isten ígéjével szemben való állásfoglalása, s mint ilyen a maga önmeghatározásának az aktusa, mégpedig oly aktusa, aminek értelmét és alapját, komolyságát és tulajdonképpeni tartalmát, igazságát és valóságát nem saját magának, hanem az Ige által való meghatározottságának tulajdoníthatja. ¹⁶⁶ Az elismerésnek eme állásfoglalása az embernek az Igéhez való egyetlen lehető és az Ige lényegéből adódó viszonya, amelynek lehetőségében áll a megismerés és a megtapasztalás lehetősége is. De nem szűnik meg hangoztatni, hogy ez a lehetőség nem tudatos lehetőség, hanem egyedül az Igében megalapozott lehetőség. *Finitum non capax infiniti. Homo peccator non capax verbi Domini.* ¹⁶⁷ Ott és ahol ez a lehetőség valóra vált, csoda történt és ez a csoda Barthnál a hit csodája. ¹⁶⁸ Csak a hitben birtokolja, ismeri és igentli az ember Isten ígéje megismerésének ezt a lehetőségét. ¹⁶⁹

Barth szerint itt és csak ezen a ponton jogosult és aktuális a kapcsolódási pont problémája. Isten ígéjének a hallása nem történhetné meg, ha a beszélő Isten és a hallgató ember között nem lenne egy, minden az Isten és az ember közötti különbözőség mellett is felvehető hasonlóság, analógia. „A halló ember... az Isten ígéje fogalmába éppen úgy beletartozik, mint a beszélő Isten. Az ember nem beszél Isten ígéjéről, hogyha ezáltal nem éppen az Igének az ember által való meghallgatásáról beszél, vagy még konkrétan az azt befogadó emberről, az emberi *én*-ről, amely itt véglegesen és végérvényesen a *te*-re bukkan, amely az ő eredete és amellyel való közösség az egyedüli lehetőség arra, hogy az *én* existálhasson.” ¹⁷⁰ Ez a fogalom alkalmazható Barth szerint is és lényegileg az, amit a theologiai anthropologia a Gen. 1:27-hez való kapcsolódással „Isten képének” nevez az emberben. De az az Isten képe, amiről itt szó van és ami az igazi „kapcsolódási

¹⁶⁵ 214-15. l.

¹⁶⁶ 217. l.

¹⁶⁷ 231. l.

¹⁶⁸ 239-250. l.

¹⁶⁹ 236. l.

¹⁷⁰ 111. l.



pont"-ot képezi az Isten ígéje számára, az a Krisztus által a halálból életrehozott és így „helyreállított” Istenkép az emberben. Ez igazában az ember lehetősége az Ige számára. *Tehát nem egy meglevő, hanem egy elveszett kapcsolódási pontról van itt szó, amely Krisztusban állítatik ismét vissza és amely — ez hangsúlyozandó Brunnerrel ellentétben — egyedül a hitben birtokolható és válhatik valódivá.*¹⁷¹ A hitről a hitvallásban tétetik bizonyosság; az Ige megismerhető voltának a róla való tanubizonyosság a dokumentuma. A hitben és a hitvallásban lesz az Isten ígéje emberi gondolattá és emberi szóvá, bizonyára végtelenül megmásulva, inadaquat módon, de mégis a maga bűnös emberi fonákságában is, mint annak igazi mása, az isteni elta-
karása, de feltárása is. *Az isteni és emberi szónak ez az egymásmellettsége, sőt egyélétele biztosítja és adja az Ige megismerhetőségének, az egyház igehirdetésének és a dogmatikának a lehetőségét — az Ige hallgatójától és a hirdetőjétől nézve.*

IV. Az igehirdető és az Ige hirdetése.

1. Az igehirdető szituációja és az igehirdetés lehetősége.

Miután áttekintettük a barthi theológia ige-szemléletét és e theológián belül az ember önmegértéséről is számot adtunk, figyelmünket most már azon szálak vizsgálatára kell irányítsuk, amelyek ezen elvi fejtegetésektől az igehirdetés történéseit vezetnek: Az így megértett Igének, az ilyen szituációban látott emberhez való hirdetése, mit jelent e theológia munkásai számára?

Már emlékeztünk arról bevezetésünkben, hogy tulajdonképpen ez egész theológiai irány kiindulópontját ez a problémakör képezte: rádöbbenés arra, hogy az egyházban folyó igehirdetés méltatlan annak tárgyához, aki Isten, a minden e föl-
dítől qualitative oly végtelenül különböző, de másoldalról egyetlen valóság. Az előző elvi fejtegetések után nyilvánvaló, hogy méltóbb igehirdetés kívánása a dialektika theológia részéről nem egy új, „sikeresebb” methodikát jelent, hanem csak minden ponton arra való rámutatást, hogy ez a vállalkozás: Istenről beszélni, emberi oldalról lehetetlen és szörnyű, merényszerű megkísértése Istennek. (Wagnis). Tehát voltaképpen egy negatívumot. Mintahogy azonban az idealista kulturprotestantizmus magabiztos theologizálásának szüksége volt éppen a barthi reakcióra, azonképpen a kizárólag az ember szükségleteivel, pszichológiai strukturájával, szociális és egyéb adottságaival számoló és azt kiszorgálni akaró igehirdetéssel szemben is, ez a negáció és az erre való szüntelen rámutatás helyén való. *A dialektika theológiának az igehirdetéssel szemben a legfontosabb mondanivalóit tehát nem az a kérdés határozza meg, hogy „hogyan prédikáljunk?” hanem az a másik kérdés: „mit jelent prédikálni?” amely az igehirdetéssel szembeni felelősséget igyekszik felébreszteni.* Az igetanának megfelelően, különösen Barth fáradhatatlan az igehirdető vállalkozás kockázatos és istenkísértő voltának hangsúlyozásában. (Nagyon jellemzőek idevonatkozólag dogmatikájának I. kiadásában az 5-6 §§-ban tárgyaltak (47-66. l.), amelyekről maga mondja dogmatikája második kiadásának 135. lapján, hogy „ezeknek a §§-nak, amelyekben az az emberről van szó, mint az Ige hirdetőjéről és hallgatójáról... inkább van helyük egy homiletikában, mint dogmatikában.”) — Szerinte, emberi oldalról nézve, a prédikáció abban a formájában, ahogy mindennapos eseményként előtünk megtörténik, — lehetetlen. Az Ige hirdetője kijelentéseket és közléseket tesz, melyek a hallgatóság részéről hitelt és engedelmisséget követelnek, azon az alapon és abban a várakozásban, hogy az igehirdető Istenről beszélt. Állításokat állít, melyek nyilvánvalóan az utolsó igazságot akarják megtalálni, nem a relatív igazságot, hanem az egyetlen, a való, a minden igazság felett álló igazságot. A prédikációval szemben tehát az a váradalom, hogy a legmélyebb feleletet adja az ember legmélyebb kérdésére. A hallgatót egy kikerülhetetlen, feloldhatatlan és áthághatatlan *Te* elé állítja, aki állhat a hallgató énjéhez épp úgy közel is, mintahogy távol, aki lehet a hallgató barátja, épp úgy, mint ellensége élete éppúgy, mint halála. Ezt merészeli az igehirdető, éppúgy, minthogyha a filozófia története számára a legmegnyugtatóbb, vagy mindenestre a legmeghatá-

¹⁷¹ V. ö. 251-258. l.

rozottabb eredménnyel le volna zárva, minthogyha minden bölcsességet, legalább csak a világot is, már feldolgozta és áttekintette volna, minthogyha a felmérhetetlen és megismerhetetlen természetet, a múlt történelmének a sphinxét, az emberi kultúra minden csodáját és borzalmát, az individuuum rejtélyét, a szexuális fertőt és a szociális nyomort, a bünt és sorsot, betegséget és halált, ...ezt mind, mind már felmérte és megismerte volna. Merészel ilyen szavakat használni, mint teremtés, bűn, megváltás, bizonyosság, istenországa, örökkévalóság.¹⁷² Igehirdetése Istenről való beszéd, és mint ilyen maga Isten ígéje kell legyen. Emberi szó, hogy lehet Isten ígéjévé? Az emberi beszéden keresztül megtörténhetik-e az új kijelentés, az egyszerinek, az akkor és ott mondottnak megismérlése? Már eleve feltételezett Barthnál, hogyha és amennyiben ez a történet bekövetkezik is, az teljesen kívül áll az emberi meg tapasztalás világán. Egy analógia lehetséges csak: a christologia a problémája: a két természetéről szóló tanítás, amely bizonyos mértékben a homiletikában mintegy újraeledést él át. Hogyan vesz lakozást magának az Isten szava, ígéje az emberi szóban? Az objektív vizsgálódás alól mindig kihúzza magát ez a tény. Hogy vajon Isten valóban az emberi igehirdetés subjektuma lesz-e, — ez megmarad fenyegető, mindent eldöntő kérdésnek, amely, mint „felemelt kard“ ítéletként függ minden igehirdetés felett.

De a gyülekezettel vonatkozásban is nem kevésbé kockázatos a predikátor szituációja Barthnál: egy ember a gyülekezet előtt, kezében a titokzatos könyv, az írás és előtte a még titokzatosabb lelkek, akik Istent keresik, akik azzal a várakozással jönnek, hogy feleletet fognak kapni kérdéseikre. A gyülekezet egy csomó nyomasztó kérdéssel gyülekezik a templomba, mert az egyház azt ígéri, hogy feleletet fog adni kérdéseikre és maguk előtt találják a lelkipásztort. Tehát az egyház ígérete, hogy t. i. felelni fog a kérdésekre, a lelkész személyében lép a gyülekezet elé. Ez a felelet pedig arra a kérdésre kell felelet legyen, amit a gyülekezet sehol máshol meg nem talál. Vagyis ez a felelet az Istenről való beszéd kell legyen. Ha a prédikáció ezt az igényt nem elégíti ki, akkor üres vallásos fecsegéssé válik, ami azáltal nem lesz építővé, hogy Krisztusról olyan sok egyszerűt tud mondani.

Barthnál az igehirdetés cselekményének nehézségei és problematikája tehát a következőkben foglalható össze:

1. A mi igehirdetésünk Istenről szóló beszéd akar lenni. De honnét vesszük mi az Istenről való beszéd számára a pozitív tartalmat? Lehet-e nekünk egyáltalában birtokunkban Istenről valami tudás? Miközben azt véljük, hogy Istent ismerjük, Istenről tudunk, — mindig ott fenyeget a veszedelem, hogy „vagy nem Istenről tudunk, vagy pedig *nem mi* tudunk Istenről.“¹⁷³

2. De az Istenről való tudás nehézsége csak az egyik oldala a ker. prédikáció kockázatának. Tegyük fel, hogy meg volna Istenről való tudásunk, de még ebben az esetben is, honnét vesszük a bátorságot: ennek a tudásnak kifejezést is adni? Ezen a ponton az igehirdető merészsége két irányú: először is, hogyan merészel Istennel szemben ilyen kísérletre vállalkozni? Másodszor pedig, ha valóban Istenről beszél, merészséget jelent ez a világgal szemben, amely világ nem akar tudni Istenéről és amely világnak az útjai messze vezetnek az Isten útjától. „Micsoda lehetetlen magányosságban, messze el a tömeg széles útjától és messze távol a legelőkelőbbeknek és legnemesebbeknek is a csendes útjától kellene az menjen, aki valóban Istenről tudna és Istenről merne beszélni.“¹⁷⁴ De merészséget jelent az Istenről való beszéd abból a szempontból is, hogy, aki Istenről beszél, az követelőleg lép fel másokkal szemben és e beszéde számára engedelmisséget, hitet és figyelmet igényel. „Az embereket Isten elé akarja állítani, Isten szolgálata számára igénybe venni, lelkeiket megnyerni és megmenteni, egzisztenciájukat istenországa számára lefoglalni.“... „És van teológiai naivság, amelyik egészen őszintén azt hiszi, hogy mindegyre képes az igehirdető ember.“¹⁷⁵

3. De tegyük fel, hogy az Istenről való tudás mellett meg van valahonnét a bátorság is Öröla beszélni. Még mindig fennmarad azonban a harmadik, a nehezebb

¹⁷² Barth i. m. 51. l.

¹⁷³ i. m. 54. l.

¹⁷⁴ i. m. 56. l.

¹⁷⁵ U. o.

kérdés: honnét veszi az igehirdető a *jogot* az igehirdetésre, az Istenről való beszédre? Kicsoda tett tulajdonképpen bennünket a szentek-szentélyének őrizőjévé és kormányzójává? — kérdi Barth. Van tulajdonképpen nyomós okunk arra, hogy a végsőről, a legtitkosabb titokról, a legbensőbb mélységről való tiszteletteljes és áhítatos hallgatást állandóan masszív szavakkal megtörjük? Valamilyen felhatalmazás alapján tesszük mi ezt? És mi magunk hiszünk ebben a felhatalmazottságunkban? Vagy felhatalmazásunkat tudományos úton szerzett vallásos tárgyi ismereteinkben, esetleg tapasztalatainkban, élményeinkben keressük?

Az igehirdető — Barth szerint — nem tudja magát eléggé ezeknek a kérdéseknek a Damokles-kardja alá állítani. Ezeket végiggondolva, végeredményben is, arra a következtetésre kell jussunk, hogy az *igehirdetést megkísértő ember vállalkozása — emberi oldalról — lehetetlen.*

Az igehirdetés azonban mégis meglévő „nagyság”. *Lehetőségének előfeltétele és alapja magában az Igében van megadva.*¹⁷⁶ Az Isten igéje Barthnál ilyen kapcsolatban és ilyen oldaláról négy döntő vonatkozás, négy koncentrikus kör középpontja.¹⁷⁷

1. „Isten igéje az a *megbízás*, amelynek az adottságán kell az igehirdetésnek nyugodnia, hogyha igazi igehirdetés akar lenni.”¹⁷⁸ Az igehirdetés szükségszerűségét nem lehet sem objektíve megalapozni azzal, hogy bizonyos emberek, bizonyos személyes meggyőződései követelik ezeknek az ismerttévéését. Megengedi Barth, hogy ezek a motívumok is játszhatnak bizonyos szerepet az igehirdetésben, de annak szükségességét megalapozni elégtelenek. Ezt akarja különös mértékben érvényre juttatni akkor, amikor Isten igéjét, mint megbízást jelöli meg, amely az Ige hirdetésére szólít fel. „Isten igéje ebben az összefüggésben annyit jelent, mint Isten pozitív parancsa”¹⁷⁹ Isten pozitív parancsa azonban egy olyan motívum, amely éppen a maga isteni mivoltában nincsen úgy jelen és nem hat úgy, mintahogy más tények és értékrendszerek felettünk és meggyőződések mibennünk jelen vannak és hatékonyak, amely motívumot tehát mi nem tehetünk érvényessé, mert mi azt nem foghatjuk meg, hanem, amely motívum jelen van ott és hat ott, ahol, és amikor, jelen lenni és hatni *akar*. Az az igehirdetés nem igazi igehirdetés, amelyik nem ezen a megbízatás-motívumon nyugszik, amelyik az Igében nem parancsot lát, amellyel szemben mi csak egy bizonyos állást foglaltunk el, amennyiben mi az Igét — annyira, amennyire gondoljuk, hogy azt meghallottuk — megkíséreljük megismételni, és amennyiben neki — jól, rosszul, amennyire tőlünk telik — megpróbálunk megfelelni. Valódi igehirdetés tehát annyit jelent Barthnál, mint Istennek hirdetett igéje és Istennek hirdetett igéje, ebben az első és legszélsőbb körben, annyit jelent, mint emberi beszéd Istenről, magának Istennek az utasítása és megbízása alapján.

2. „Isten igéje az a *tárgy*, amely, mint olyan, kell, hogy az igehirdetésnek adott legyen, hogy ezáltal az valóságos igehirdetéssé váljék.”¹⁸⁰ Az igehirdetés egy tárgyilagos kijelentés valamiről; valaminek (tehát egy tárgynak) a hirdetése, ismertté tétele. Minekünk, mint embereknek — mondja Barth — nincsen más tárgyunk, mint a külső, vagy belső szemléletünk tárgyai. Ezek azonban nem lehetnek az igehirdetés tárgyaivá. Amikor mi az igehirdetés tárgyát úgy jelöljük meg, mint Isten igéjét, akkor ezzel azt akarjuk mondani, hogy az igehirdetés tárgya nemcsak és elsősorban nem az *emberi* szemlélet tárgya. Kétségtelen: hogy hirdettethessék, tárgya kell legyen az emberi szemléletnek is, továbbá kétségtelen, hogy amennyiben hirdettetik, tárgyává is lesz az emberi szemléletnek. De olyan tárggyá lesz, amely szembehelyezi magát a mi emberi szemléletünk minden más tárgyával. Olyan tárggyá lesz, amelynek birtoklása nem tőlünk függ, amelyre mi nem utalhatunk, mint egy adatra, mint a mi emberi szemléletünk többi dátumaira. Ha a miénk ez a tárgy, akkor a miénk, de csak annyiban, amennyiben ő magát nekünk adja. „Ezért és ezáltal a metafizikának, vagy filozófiának minden lehető tárgyától különbözik ez a tárgy, az igehirdetés tárgya, az Isten igéje. Az igazi igehirdetés tehát az Isten hirdetett igéje; az Isten hirdetett igéje pedig, ebben a második körben, annyit jelent, mint az ember beszéde

¹⁷⁶ Lásd itt dolgozatunk, kk. 1.

¹⁷⁷ V. ö. Kirchl, Dogm. 89-97.

¹⁷⁸ i, m. 90. l.

¹⁷⁹ i, m. 91. l.

¹⁸⁰ 93. l.

Istenről, Isten valóságos „önmegtárgyiasításának“ (Selbstvergegenständlichung) az alapján, amelynek az erejénél fogva Ő újra a tárgya akar lenni ennek a beszédnek és azzá is lesz a maga jótetszése szerint.”

3. „Az Isten igéje *ítélet*.”¹⁸¹ Az igehirdetéssel szemben is feltehető a kérdés, hogy vajon igaz beszéd-e az? Az emberi beszédet általában a tárgy szerint, vagy a beszélő szituációja és igénye szerint ítélik meg. Kétségtelen — mondja Barth — hogy meg lehet ítélni ezeknek a szempontoknak az alapján is az igehirdetést, de az az ítélet, amit ilyen módon nyerünk, semmiképpen sem érinti az igehirdetést, mint olyat. Az igehirdetés felőli döntő ítélet máshonnét jön. Éppen ennek az ítéletnek a máshonnanvalóságát jelöli meg Barth, amidőn az Isten igéjét ismeri el avégső kritériumnak. Ezzel még nem tagadja, hogy az igehirdetés másodsorban más kritériumok ítélete alatt is nem áll, sőt egyenesen elismeri, hogy a valóságban és a jelenben mi csak ezeket a másfajta kritériumokat ismerjük. De éppen a jelenben nem kerülhetjük el — mondja — hogy: 1. ne emlékezzünk arra, hogy ez a többiektől különböző kritérium megismertette magát és 2., hogy ne várjuk, hogy ez a kritérium, amit most valójában nem ismerünk, vagy csak emlékezésből ismerünk, újra meg fogja ismertetni magát. Ez az emlékezésben és várakozásban levő (erinnerte und erwartete) kritérium, ami felett sem a jelenben és sem soha bármikor rendelkezni nem fogunk, nem más, mint az Isten igéje. „Az igehirdetés tehát annyiban lesz igazi igehirdetéssé, amennyiben azt, ez az ítélet igaznak találja. Igazi igehirdetés tehát annyit jelent, mint Istennek hirdetett igéje. Istennek hirdetett igéje pedig, ebben a harmadik körben, annyit jelent, mint emberi beszéd Istenről, amely beszéd, Isten saját ítélete szerint, igaz beszéd, tehát méltó a meghallgatásra és joggal kívánhat engedelmességet a hallgatótól.”¹⁸²

4. Míg az előzőkből a barthi theologia megdöbbenően magas homiletikai igényének megalapozása tűnik ki, ebben a pontban mondja ki Barth a döntő szót ez igény *lehetőségére* vonatkozóan. „Isten igéje végül — és csak ezzel mondjuk ki a végső meghatározást — e s e m é n y, amely eseményben az igehirdetés (az empirikus) valóságos igehirdetéssé (Istennek — hirdetett — igéjévé) lesz.”¹⁸³ Tehát nemcsak megbízatás, amit az embernek meg kell kapnia, nemcsak tárgy, ami az emberi beszédnek adja magát egyfelől, de másfelől az emberi beszéddel szemben lép fel, nemcsak ítélet, ami által az emberi beszéd igaznak kell bizonyuljon. Még mind ezen szempontok alatt is lehetne az igehirdetésnek a megvalósulását úgy érteni, — mondja Barth — mint egy olyan eseménynek egy bizonyosfajta ruhába való öltöztetését és megvilágítását, amely, mint olyan, végül mégis az igehirdető akaratának és végrehajtásának az eseménye maradna. A döntő momentum ott van, Barth szerint, amikor meggondoljuk, hogy kicsoda az igehirdetés történéseinek, eseményének a subjektuma. Szinte minden pillanatban megtörténik az a félreértés, hogy az embert, kizárólag csak az embert tesszük meg e történéshöz subjektumává. A kijelentésnek és a hitnek csodája az, ha ez a félreértés újra meg újra nem történik, hogyha tehát számunkra az igehirdetés nemcsak egy emberi akarás és cselekvés, hanem Isten saját cselekedete is, sőt elsősorban és döntőleg az, hogyha a mi számunkra az Istenről szóló emberi beszéd, nemcsak emberi beszéd, hanem Istennek saját beszéde is, sőt elsősorban és döntőleg az. Ez az esemény, amennyiben megtörténik, csoda — mondja Barth, — amelyet „nem annyira megvilágítani, mint inkább méltatni akarunk.”¹⁸⁴ És ebben benne van lényegében mindaz, amit theológiája a theoretikus homiletika számára irányítólag mondani akar.

Érdekes azonban, hogy e ponton a túlfeszített transcendens polus mellett nem akarja feladni a másikat sem. A fentebb elmondottakból, szerinte, egyáltalában nem következik az, hogy az Igét hirdetni akaró ember akarása és cselekvése minden további nélkül elejtetik. Mint már említettük is, az igehirdetés emberi és isteni oldalát oly viszonyban szemléli, mint Jézus Krisztus emberi és isteni természetét. Amiképpen Krisztus igazi emberré lett, éppenúgy lesz szerinte az igehirdetés is egy eseménnyé az emberi eseményeknek a síkján. S amiképpen Krisztus is nemcsak ember, azonképpen az igehirdetés sem csupán az Igét hirdetni akaró ember akarása és cselekvése. „Az igehirdetés isteni akarás és cselekvés is, sőt elsősorban és

¹⁸¹ i. m. 94. l.

¹⁸² i. m. 95. l.

¹⁸³ i. m. 95. l.

¹⁸⁴ i. m. 95. l.

döntően az.¹⁸⁵ Az itt egyszerre oly égetővé váló kérdésre: e két faktor, az isteni és emberi miképpen viszonylanak egymáshoz? — az a felelete, hogy lényegében e kérdés nem is bír jelentőséggel. Az ember és Isten nem két egymás mellett és összeműködő tényező. Az emberi nem más, mint az Istentől teremtett. Csak az engedetlenség állapotában lesz az Istennel szembeforduló faktor. Az engedelmség állapotában az Isten szolgálatában áll az is. Nem szükséges tehát egyik faktornak sem kiesni a másíknak a rovására: Ahol igazán Isten szolgálatában áll az igehirdetés, ott az emberi faktor nemcsak, hogy jelen van, de a maga teljességében és hatékonyan van jelen, mégpedig nemcsak, mint első, vagy második faktor, közreműködve, hanem döntően. Így nézve a dolgot: „Az igehirdetés nem más, mint Istennek hirdetett ígéje. Isten hirdetett ígéje ebben a negyedik és legbensőbb körben annyi, mint emberi beszéd Istenről, melyben és amely által Isten maga beszél önmagáról.”¹⁸⁶ Az emberi és isteni beszéd közötti különbséget nem foghatjuk úgy fel, mint tárgybeli, vagy intencióbeli különbséget, mert sem a tárgy, sem az intenció nem tesz az emberi beszédet Istennek megszentelt beszédjévé. Ezek is lehetnek szímtómák, sőt szükséges szímtómák, De az igazi válaszfal isteni és emberi beszéd között egy esemény — mint fentebb ismertettük — amely esemény abban áll, hogy Isten az Ő ígéjének szó-lására *most és itt* a gyülekezetben felhasználja az emberi beszédet. Az igehirdetés emberi szava eszköz lesz Isten számára, amelyben és amely által maga Isten beszél, mint egy király a heroldjának a szája által és amely beszédet a hitben hallgatnak és fogadnak el. Hogy ez az esemény bekövetkezik-e, az afeletti ítélet kívül áll mind a mi ítéletünkön, mind pedig az igyekezetünkön. „Ubi et quando visum est Deo.”

Innét nézik és kell nézzék Barthék az igehirdetésünk *lehetőségét*. Az igehirdető abban a hitben és azzal a váradalommal kockáztathatja meg az Istenről való beszéd szörnyű merészségét, hogy Istennek tetszik majd az Ő igehirdetését annak az eseménynek a színhelyévé tenni, amelyben „a mi igehirdetésünk oly emberi beszéd lesz, amelyben és amely által Isten maga beszél önmagáról.” „Az igehirdető beszédjét csak úgy érthetjük, mint eszközt, mint instrumentumot, amelyet Istennek tetszik felhasználni avégre, hogy általa maga beszéljen.”¹⁸⁷ Az emberi szó, vagyis a mi igehirdetésünk, csak *szolgálhat* Isten ígéjének. Talán a legnagyobb szolgálata a dialektika teológiának, hogy az evangéliumi egyházak igehirdetésében, mégpedig elméleti síkban éppenúgy, mint a gyakorlatában, ismét otthonossá tette a szolgálat gondolatát. Figyelmeztette az igehirdetést önnön feladatára: *verbi Divini ministerium*. „Az ember azt a tényt, hogy ő Istenről beszélhet, nem foghatja úgy fel, mint egy birtokában lévő, Istenről való tudáson alapuló közlést, mint egy veleszületett készséget és beállítottságot, amely őt erre a feladatra alkalmassá teszi — hanem úgy fogja felfogni, mint a maga alkalmatlanságának a kvalifikálását, mint „docta ignorantiae”-t, mint engedelmes „nem-tudást”, amelyet Isten mégis felhasznál arra, hogy általa önmagát közölje a gyülekezetnek.”¹⁸⁸ Az igehirdető igehirdetése előtt semmit nem kell annyira megfontoljon, mint azt az Igéből merített és mindig újra merítendő figyelmeztetést, hogy ő csak szolgálhatja az Igét, de nem ura annak, amelyet eszközül használhatna, akár pedagógikus, akár más céllal. (Legkevésbé azzal a céllal, hogy mint „palástos csendőr” a mindenkori állami és társadalmi szervezetnek legyen ilyen oldalról a legitímálója és buzgó őrizője.) — Ahogy Thurneysen mondja: Isten ígéje nem szűnik meg önmaga maradni, miközben és amennyiben megengedi, hogy az emberi beszéd szolgáljon neki. Amikor és amennyiben az Igé az emberi beszéd szolgálatát igénybe veszi, maga is emberi beszéd lesz. Viszont, amikor és amennyiben az emberi beszéd az Igének *valóban szolgál*, maga, az emberi beszéd lesz Isten ígéjévé.¹⁸⁹ Ez a kerete az igehirdetés lehetőségének a barthi teológiában. E lehetőségnek a tartalmát közelebbről két momentum által látják meghatározva: az egyik az igehirdetésre feljogosító *megbízásnak az adottsága és a másik a megbízáshoz, parancshoz való hűség*.¹⁹⁰ „A megbízás *elhívást* tételez fel. Az elhívás viszont *ígérettel*

¹⁸⁵ i. m. 96. l.

¹⁸⁶ i. m. 97. l.

¹⁸⁷ Thurneysen: Die drei homiletischen Grundregeln. Z. Z. 1933. 474. kk. l.

¹⁸⁸ Barth: Christl. Dogmatik 60-61. l. (Szabadon fordítottot.)

¹⁸⁹ Thurneysen i. m. u. o.

¹⁹⁰ L. Barth Kirchl. Dogmatik 60. l., úgyszintén a következőket.

van összekötve. A megbízásban adott ígéretnek a tolmácsolása azonban, mindenkélt, a parancshoz, a megbízáshoz való hűséget tételezi fel. Egy parancshoz hűnek lenni, annyit jelent, mint a parancsot szórul-szóra, engedelmes hűséggel elismételni. Ezér^t ígehirdetésünk elsősorban a kapott parancsnak az elisméltése — írásmagyarázás, homília. De épp a parancshoz való hűség, a benne nyert ígéretnek a hű tolmácsolása, tovább is kell vezessen a parancs elisméltésén, azon egyszerű oknál fogva, hogy ezt az ígéretet érthetővé kell tenni a mindenkori jelen embere számára. Ez az a feladat és követelmény, amit az ígehirdetés aktualitásával jelölhetünk meg. „Elhívás, ígéret, írásmagyarázás és aktualitás — ezek az ígehirdetés döntő meghatározói.” —¹⁹¹

2. A prédikáció, mint írásmagyarázat

Az alapul szolgáló elvi fejtegetéseket dolgozatunk 11-23. lapjain már részletesen ismertettük. Röviden rekapitulálva: az a követelmény, hogy ígehirdetésünk egyedül és kizárólag írásmagyarázat legyen, a következőkben nyeri megalapozását:

1. Isten kijelentette magát és az Ő szavát hallatta az emberi történelem síkjába belépve. Az Ige testté lett és ezzel eljött az idők teljessége.

2. Isten kijelentése azonban nem, mint minden vonatkozás nélküli nagyság jelent meg, hanem, mint személytől személyhez szóló megszólítás. Mint ilyen létrehozta a megszólítottakban az önmagáról való bizonyágtételt, amely a kijelentés tanuinak a Szentírásban lefektetett bizonyágtételében áll előttünk.

3. Éppen az az „én-te” viszony, amelyben Isten ígéje mondatott, nem engedi meg, hogy a kijelentés és a róla való bizonyágtétel tényeit, mint történelmi dátumokat tekintsük. Magában az Igében van az az ígéret lefektetve, hogy az Ige ma is hallatni akarja magát, Isten ma is szólni kíván az emberekhez. Ez az ígéret azonban egyúttal kényszerítő erejű parancs is s ennyiben az Ige létrehívta az egyházat és az egyházzal együtt az ígehirdetői szolgálatot, a ministerium verbi Divinit. Ahol Ige van, ott van egyház is. „Az egyház a testté lett Igének a misztikus teste.”¹⁹²

Visszafele a fentiekből következik, hogy az egyház ígehirdetői szolgálata az őt előhívó és megalapozó Igéhez van kötve, amely az Írás. Nemcsak azért, mert az *akkor és egyszer megtörtént kijelentés ténye az ígérete és garanciája az új kijelentés megtörténhetésének*, hanem azért is, mert ez foglalja magában az egyedül a Szentlélek döntése szerint megtörténhető, új kijelentésről való bizonyágtétel lehetőségét és legitimitációját. Ez a lehetőség és legitimitáció, amint az előző paragrafusban kifejtésre talált, *adott megbízás, parancs* és annak megfelelő *engedelmesség*. Itt van megadva lényegileg az a tétel, amelyik gyakorlatilag minden ígehirdetésre nézve a legfontosabb és elméletileg minden homiletikára nézve is egyedül irányító tétel kell legyen: t, i. *a prédikációnak az Íráshoz kötöttsége*.

Szenteljünk egy pár sort annak bővebb megvilágítására, hogy mit ért részleteiben a barthi theológia a prédikáció bőszerűségén. Különösen Thurneysent fogjuk itt megszólaltatni.¹⁹³ Szerinte már az az egyszerű tény, hogy a keresztyén prédikáció az Íráshoz van kötve, félreérthetetlen útalás arra, hogy az ígehirdető nem a saját mondanivalóját akarja hirdetni, hanem egy neki mondott, a legszigorúbb értelemben kívülről, valahonnét máshonnét mondott, egy reábízott Igét, *verbum alienum*. Ezt juttatja kifejezésre külsőleg az a tény, hogy, ha az Isten beszédét akarjuk hallani, akkor egy magunkon kívülálló helyre kell elmenjünk — ígehirdetők éppúgy, mint az Ige hallgatói — a *bibliához*. Hogy itt valóban meghalljuk Istennek ígétjét, az még nem következik a fentmondottakból. A biblia ugyanis nem több, mint a lehetőségek helye, „ahol az Isten ígétjének a hallgatása és szólása megtörténhetik.” „A bibliának a helyén és csak ezen a helyen fog az eldőlni, hogy vajjon az ígehirdetőnek a beszédebe odaadja-e, vagy oda akarja-e adni az Úr az Ő ígétjét.”¹⁹⁴ Tehát a prédikációnak az

¹⁹¹ U. o.

¹⁹² Barth: Menschenwort und Gotteswort i. d. chr. Predigt. Z. Z. 3. évf. 10. f. 127. l.

¹⁹³ L. Die drei homil. Grundregeln, Z. Z. 1933. 473-496. l.; bírálata Fezer: Das Wort Gottes u. d. Predigt. 1925. Stuttgart, c. munkájához: Theol. Blätter, 1925. 197. kk.; Das Wort Gottes und die Kirche. 1927. Azonkívül Barth: Das Wort Gottes u. die Theologie. 1925.

¹⁹⁴ Die drei hom. Grr. 476. l.

Írásra való eme támaszkodása, az igehirdetésnek a bibliával a kezünkben való megkísértése, még nem jelenti magának e vállalkozásnak a sikerét : az Igének a bírását, befogadását és valóságos meghallását, azonban mindenesetre a *conditio sine qua non*-ja ennek a meghallásnak és befogadásnak az, hogy az Írás területén történjék meg ez a megkísértés. Egy csodálatos hasonlattal illusztrálja ezt Thurneysen :¹⁹⁵ Mikor vihar tombol, fel-fel cikázik az égen egy egy villám. Így villanhatott át az emberi lelkeken az Istennek élő, egyszeri kijelentése. Mint a villám, egyszer felcsapott és többé nem látható. Mi az égnek arra a helyére függesztjük szemünket, ahol egyszer már felcsapott a villám és várjuk, hátha még egyszer megismétlődik ez a csodálatos tünemény. Ezenképpen összpontosítjuk a bibliára figyelmünket, ahol egyszer már felcikázott Istennek kijelentése a sóvárgó emberi lelkek előtt és várjuk bizodalommal, hátha ismét megismétlődik az Isten kegyelmének ez a csodája. Hogy miért éppen a biblia az a hely, ahol Istennek már egyszer megtörtént kijelentő cselekvése megismétlődhetik? — e kérdésre csak az lehet a felelet, hogy azért, mert a biblia az a hely, ahol Isten az Ő egyszer és mindenkorra kijelentett igéjét, az Ige első befogadónak bizonyágtételében (az apostolok és próféták bizonyágtételében) lefektette.¹⁹⁶

Az igehirdetésnek az Íráshoz való viszonyát megvilágítandó egy ismét nagyon frappáns hasonlatot mond Thurneysen.¹⁹⁷ „Képzeljük el a világot, úgymond, az emberek egy lázadó városnak a képében, amelynek az utcáin és terein egyszer csak egy hirdetmény jelenik meg. A király, aki ellen a város fellázad, kiad egy proklamációt. Az emberek elmennek mellette. Nem ismerik, nem akarják megismerni többet királyukat. Néhányan azonban mégis megállnak és elkezdik olvasni a hirdetményt. A királynak a szava szól abból a hirdetményből hozzájuk és ők megismerik a királyuknak a szavát és miközben olvassák és gyülekeznek köréje, a király, akit elhagytak, ismét kiterjeszti reájuk a szavai által a kezét. Nem tudnak többé elszakadni tőle. A nagy lázadásban ők ismét tudják, hogy nekik királyuk van. Még benne állanak az ellenszegülésben, még ők maguk is ellenszegülők, de mégis már foglyul ejtette őket a királyuknak a szava és, mint az ő foglyai, ismét az ő népe lesznek. A királyuknak a szava így az egész helyzetüket megváltoztató esemény lesz. És ők ezért nem is tudnak egyebet tenni, mint, hogy ezt a proklamációt újra és újra elolvassák. El kell különítsék ezt a proklamációt minden más hirdetménytől, amelyet köröskörül olvashatnak. Terjeszteniök kell. Egyezkedniök kell vele, saját lázadó gondolkodásukat és beszédüket le kell szűrjék és mérsékelniök kell a király szava által.” — Mármint, ez a proklamáció ebben a hasonlatban a prófétáknak és az apostoloknak a szava, — magyarázza meg e hasonlatot Thurneysen — amelyen keresztül Istennek az igéje a Tőle elszakadt világba ismét belezúg. Akik köréje gyülekeznek azt olvasni, az a *gyülekezet*. A gyülekezet elhatárolja a király szavát minden más emberi szótól : ez a *kánon*. Gondoskodik arról, hogy mindenütt ismeretes legyen ez a királyi szó : ez a *prédikáció*.

Tehát a Szentírás és prédikáció viszonya ez : prédikáció a bibliához van kötve, mert egyedül a biblia talaján állítatik bele abba a döntésbe, amely eldönti hogy a prédikációban megismétlődik-e az egyszer közölt kijelentés ténye? A bibliában van az az evangélium, amely foglyul ejtette a bibliai bizonyágtévőket. Egyetlen lehetőség e foglyulejtés megismétlődésére, hogy ha mi magunkat, a mi igehirdetésünket a biblia talajára helyezzük és a Szentlélek munkájára bízunk annak az eseménynek a megtörténtét, amely megteremtheti az élő közösséget az Igében adományozott és bennünk munkáló Szentlélek között.

Továbbá, amiképpen ez új kijelentés megtörténhetésének a lehetősége az Igében közölt és magát újra közölni ígért Szentlélek, ez új kijelentésről való bizonyágtétel lehetőségének a kérdésére adott feleletnél is csak a Szentlélekre utalhatunk. Mint az előzőkben már szó volt róla, ez a lehetőség két tétel által szorított meg és írható körül : 1. az igehirdetés cselekvése adott megbízást, konkrét parancsot kell feltételezzen ; 2. az igehirdető cselekvése nem lehet sem több, sem kevesebb, mint ennek a konkrét parancsnak megfelelő engedelmes szolgálát és annak

¹⁹⁵ Das Wort Gottes u. d. Kirche. 213. l.

¹⁹⁶ L. a kánonról dolgozatunk 14-15. lapjain.

¹⁹⁷ i. m. 477. l.

való elégtétel. Kedvelt és gyakran alkalmazott analógia a „dialektikusoknál” a fentiek megvilágítására a katonai élel a maga fegyelmével. „Maga az Újtestamentum adja nekünk ezt az analógiát. Megtörtént ugyanis, hogy Jézus Krisztus áltálal bizonyosodott meg arról, hogy egy római tiszt megértette őt, hogy ez a tiszt az ő katonáinak szóló parancsszót használta fel, mint analógiát Jézus beszédének a megvilágítására. Mt. 8:5-10.”¹⁹⁸ Minden prédikációban a kapott parancs hűségese szolgálai elisméltéséről van szó. *Pre-dikáció*: előremondása, előrediktálása egy félreérthetetlenül *máshonnét*, kívülről kapott közlésnek. „Ígét hirdetni, prédikálni annyit jelent, mint előre (magunk elé) mondani (valami nekünk mondottat), de még szorosabb értelemben ez az előremondás egy valahonnét máshonnét mondottnak a megbizásból történő elisméltése.”¹⁹⁹ És az Íge éppen, mint hűségese elisméltésre váró parancs nemcsak *máshonnét*, Istentől származó közlés, hanem egyszersmind minket *megszólító*, hozzánk irányított közlése is Istennek. Ugyhogynem mi magunk választottuk az igehirdetésünk Íráshoz való kötöttségét, hanem az ad personam közölt kijelentés köti igehirdetésünket magához. Ha nem az Íge, mint parancs és magát hirdetni kívánó közlés választana minket eszközzül, úgy a hozzá való kötöttsége a keresztényen prédikációnak csak egy látszólagos kötöttség volna. Felette állana u. i. az e kötöttséget választó, tehát az Ígét normává tevő ember. Ehhez hozzá fűzi még Thurneysen a következőket: Az olyan megkötöttség, amelyben az ember rendel alá önmagát az Írásnak, esetleg mély és komoly okokból kifolyólag, úgy jön létre, hogy az ember az Írásban bizonyos eszméket, vagy értelmet fedez fel, amely előtt meghajol és ezért normának ismeri el az Írást. Esetleg, mert nagyon mélyen látja önmagát megértve abban, mert a szentírókat az emberi szellem zseniális szószólóinak tartja. De éppen az a tény, hogy az Íge Istennek valóságos, hozzánk irányított beszéde, amelyet Isten *mondott*, követeli, hogy csak és egyedül ez legyen az Íráshoz kötöttség megalapozása, nem pedig bizonyos, bármiféle értékeknek az Írásban való felismerése.

Istennek ígéje tehát, mint hozzánk szóló, minket megszólító közlése Istennek — az a parancs, amely magában foglalja az e parancshoz engedelmes igehirdetést. Ha nem így volna, nem kellene ragaszkodni az igehirdetésnek az Íráshoz. Ha az igehirdetés nem volna több, mint mély emberi gondolatok interpretálása, lehetne Goethe Faust-ja is alapja az igehirdetésnek. De az éppen nem volna igehirdetés. „Gondolatokat találni (mély gondolkodók alkotásaiban) és azoknak szavakban kifejezést adni — s ezzel szemben megszólíttatni és azután megszólalva erről a megszólíttaságról bizonyosságot tenni — két különböző dolog.”²⁰⁰

A parancs feltétlen engedelmisséget követel. Az igehirdetés története csak az egyik oldalról lehetőség, a másik oldalról ellenállhatatlan kényszerűség. „Aki zivebben nem prédikálna (gondoljunk Mózesre, Ézsaiásra, Jeremiásra, Jónásra) az talán még nem értette meg egészen a szituációt,” — mondja Barth²⁰¹ Aki megszólíttatott, annak magának is szólnia kell. És az Ő beszéde nem is lehet más, mint az engedelmisség beszéde. Szolgálata inkább tehernek tűnik fel, amely kínzó feladatot ró rá, de eszközzül választatván nem térhet ki e feladat elől. Megbizásának ténve elrejtett bizonyosság a kívül állók számára s a láthatatlan parancsnak engedelmeskedő szolgáló szituációja elviselhetetlen terhet jelent emberi oldalról. „Emberileg szólva a ministerium verbi Divini terhe alatt mi csak minden pillanatban összeroskadhatunk.” Igehirdetés a személyre szóló parancsot kapott igehirdetével kezdődik. Így lesz az igehirdetése az Íge szolgálata. Nem gondolhat arra, hogy szolgálat helyett a maga szavaival hamisítsa meg az Ígét. „Prédikálni mindig annyit tesz, mint leolvasni — mondja Thurneysen. — Táblák vannak felállítva, az Írásnak a táblái, melyek elé helyezze magát az igehirdető és így legközelebről a prédikáció nem jelent egyebet, mint az ezen táblákra felírtak elolvasásáért való fáradozást.” Vagyis eszerint, ha úgyis fordul a hallgatóság felé az igehirdető, mint bármely más profán szónok „mindig ezektől a tábláktól fordul a hallgatóság felé és mindig ezekhez a táblákhoz fordul vissza,” úgy, hogy a kívül állónak is meg kell látnia, hogy, aki hozzá beszél, az szolgálai szerepet tölt be, eltéphetetlen bilincsekkel kötve van az Írás láthatatlan tábláihoz.²⁰²

¹⁹⁸ Th. i. m. 479. l.

¹⁹⁹ i. m. 481. l.

²⁰⁰ i. m. 483. l.

²⁰¹ Menschenw. 129. l.

²⁰² i. m. 477. l.

Barth azon túlmenőleg azonban, hogy felhívja a figyelmet és jellemzi a prédikáció íráshozkötöttségének jelentőségét, törekszik arra is, hogy az igehirdető cselekvésének ez a legfőbb szempontja ne maradjon meg csupán csak általánosságokban mozgó szempontnak, hanem konkrét részmomentumaiban is körülhatároltassék.²⁰³

1. A prédikáció, mint írásmagyarázat, a Szentírással szemben *föltétlen bizalmat* előfeltételez. Ha az igehirdető abból indul ki, hogy a mindennapi életben két lábbal benne álló embert nem elégíti ki az Ige és nem elégséges az egész embernek a maradék nélkül való megragadására, — úgy „nincs meg benne ez a föltétlen bizalom, a *pistis*, és nem él igazán a hitből.”

2. „Az Írás magyarázójának lenni, annyit jelent, mint olyan embernek lenni, aki *respektussal* van az Ige iránt, a szónak (*respicere*) oly értelmében, hogy szemléli, szemmel tartja, állandó respektussal van iránta. Az egész életét ez a „*respicere*” kell meghatározza. A magatartása egy olyan ember magatartása, aki egyáltalában nem foglalkozik önmagával, nincs tekintettel önmagára, hanem mindig valami másra. „Annyira foglya kell legyen ennek a szituációnak (*respicere*), hogy semmi egyéb számára nem lehet ideje.” A prédikációja egy oly ember önkéntelen ajakmozgásához hasonlít, aki valamit a legnagyobb gonddal, figyelemmel és meglepetéssel olvas, inkább betűzve, mint folyékonyan olvasva, abban az állandó tudatban, hogy: *nem én írtam a textust.*”

3. A harmadik jellemző momentuma az írásmagyarázó igehirdető magatartásának az a speciális *gondos figyelem*, amelyet a prédikáció igényel. „Az igehirdetőnek figyelmesnek kell lennie a textusával szemben, tudomásul kell vegye, ami mindenkor benne áll. Az Igében kezdetétől a végéig ugyanaz van. Ugyanazt az egyet mondja az Írás, azonban mindig másként. (Fontosnak tartjuk e ponton közölni Barth-tól a következőket: „Die Bibel ist als geschichtliches Dokument, von einem geschichtlichen Ereignis redend, mitten in der Bewegtheit menschlichen Lebens entstanden. Statt Aufmerksamkeit könnte man *Fleiss* sagen, d. h. Bemühung darum, was gerade in diesem Text gesagt ist, in diesem, wie in keinem anderen. Deshalb ist exegetisch-wissenschaftliche Arbeit gefordert und genaues philologisch-historisches Studium. Die Mannigfaltigkeit der Schrift hat auch die andere Seite, dass jede Stelle zu jeder Zeit, zu dem Menschen in einer je notwendigerweise sprechen wird. Deshalb ist nicht nur philologische Aufmerksamkeit gefordert, sondern eine solche, die das Wort Gottes für sich und die Gemeinde in Text zu lesen sucht. Eine Predigt ist nicht gut, wenn man ihr *anmerkt*, dass diese Aufmerksamkeit dem Prediger gefehlt hat. Darum ist ein immer neues Respekthaben, ein stets erneutes *respicere* auf den Text gefordert.”²⁰⁴

Eppen ennek a *gondos figyelemnek* az érdekében azt mondja Barth, hogy „az egyházi hatóság több időt kellene teremtsen a prédikáció számára, mert a prédikációra való előkészülés olyan munka, amelynek időre van szüksége.”²⁰⁵

Nagyon megfontolandó volna a protestáns egyházai számára annak a hallatlanul magas igénynek az általában való érvényesítése, hogy csak ott és akkor lehet istentiszteletről szó, ahol és amikor az Ige hirdetik. Ez olyan követelmény, amelynek megfelelni az igazi igehirdetés meghamisítása nélkül sokszor nem lehet. A sokszor naponta többször „Igét hirdetni” kényszerült lelkész, segédeszközökhöz kénytelen fordulni, vagy ami még rosszabb, rábizni magát egy oly konvencionális és tradicionális, archaizmusoktól csepegő és kenetes frazeológiára, amelynek az igazi igehirdetéshez semmi köze. Miért ne jöhetne egy egészséges liturgiai reform, több lekciónál, több imás istentisztelettel s általában annak a lehetőségnek a biztosításával hogy abban az esetben, ha a gyülekezet lelképásztora méltatlan és alkalmatlan arra, hogy gyülekezetének valóban ige-hirdetője legyen, akkor a gyülekezetnek az Igéhez való viszonya ne legyen felbonthatatlanul és intézményesen a lelképásztornak a személyéhez kötve. Egy becsületes kompromisszum sokkal többet ér, mint az ideális követelményt szemelőtt tartó, de azt elérni nem tudó, de meg nem is nagyon akaró látszat-megoldás. Nem elég magunkat az Ige egyházának nevezni és az Ige hirdetésének a lehetőségét biztosítani. Biztosítani kell addig a határig, amíg ez emberileg biztosítható ennek a lehetőségnek a valóra válását is. Ha pedig emberi oldalról itt valami biztosíték lehetséges, úgy az a szorgos exegetikai munkán és e munka szolgáltatásában álló állandó teológiai fáradozáson kívül csakis az állandó felelősségteljes figyelemben és munkában állhat, amelynek mindig tudatosnak kell lenni a prédikátor előtt. Bár Barth, mint már eddig is

²⁰³ V. ö. a következőket „Uebungen in der Predigtvorbereitung bei K. Barth”. Bonn W.S. 32-33. Nachschrift. 34. l.

²⁰⁴ i. m. 35. l.

²⁰⁵ i. m. 34. l.

láttuk az igehirdetés eseményének megtörténését teljesen kívül helyezi az igehirdető akarásán és nem tud és nem akar egyebet tenni, mint az igehirdetés megtörténhetésének helyet és lehetőséget biztosítani, éppen ennek a célnak az érdekében kijelenti: „...dann sollte die Krichenbehörde auch darüber wachen, dass nur... in fleissiger Arbeit entstandene Predigten auf den Kanzeln, gehalten würden.“²⁰⁶ Ez pedig annyit jelent, hogy azon túlmenőleg, hogy az egyház nagy gonddal örködjék azon, hogy ne szünjenek meg az igehirdetői valóban theologusok is lenni, ki kellene a figyelme terjedjen arra is, hogy pl. ötödik gimnazista gyermekek a szószékre fel ne mehessenek. Ebben a vonatkozásban a leigáció ügye is átreformálendő volna, oly módon, hogy az igehirdetői feladattal szemben érzett felelősség ne aludjék el. Az igehirdetés történéseinek a hétköznapivá válása ellen védekeznünk kell.)

4. Az Ige fenti értelemben vett szolgálata magában foglalja a *szerénység* kötelességét. Az igehirdetőnek örökös lemondással meg kell tanulni félreállni az Ige útjából, hogy a maga vélt jótulajdonaival ne akadályozhassa az Ige hatását. A gyülekezet nem mély gondolatokat, bensőséges humanizmust, páratlan lexikális tudást, csillogó retorikát akar hallani és nem zengő orgánomot és sudár termetet megcsodálni. Az Igét akarja hallani.

Viszont szerénység még azt is jelenti, hogy az igehirdetőnek nem szabad egy pillanatra sem kevélységet adjon az a gondolat, hogy ő Isten igéjét szólja. A szolgálat nagyon erős fegyelmet és alázatot követel. „...a mi szolgálatunk semmi esetre sem állhat abban, hogy mi magát Istent „szinre vezetjük,” hogy Istennek az Igéjét magunk akarjuk szólani. Istennek igéje nem a mi ajkainkon keresztül megy, Isten igéje — Istennek a saját szava és az is marad mindig. Az Ő gondolatai nem a mi gondolataink... akkor sem, amikor mi szóról szóra a bibliát idézzük, mert a bibliai Igében is Isten, az elrejtett Isten.“²⁰⁷

5. Barth hozzá teszi még a fentiekhez, hogy az írásmagyarázó szolgálat feltételez az igehirdetőnél még egy bizonyos érzékenységet, mozgékonyt (Beweglichkeit) is, amely annak a megismerésnek a köve kezmenye, hogy az Ige és biblia nem azonos fogalmak. „A biblia Isten igéjévé lesz, ahol tehát azzá lett, ott az.“²⁰⁸ De a két fogalom identitása tulajdonképpen egy eseményben áll, amelynek a bekövetkezését várni állandó feszültséget s készenlétet feltételez.

Mindent összevéve tehát az igehirdetés írásszerűségén Bartha azt kell értjük, hogy az *Igétől*, mint Istennek ad personam, megszólításszerűleg közölt kijelentésétől megérintett bizonyosátevő e hitben és Szentlélek által nyert *megszólítottságról* beszámol és bizonyoságot tesz a *hívők gyülekezetében*, akik szintén a hitben és Szentlélek által, e bizonyoságtétel útján, részesei lehetnek Isten jótetszése szerint ez Igétől való *megszólítottságnak* és *bizonyoságtetésnek*.

1. Ki van tehát zárva a lehetősége annak, hogy az igehirdető a hívő gyülekezet hitbéli öntudata kifejezőjének tekintse magát.

2. Lehetetlen, hogy az igehirdető az evangéliumot pedagógiai eszköznek tekintse a gyülekezet valláserkölcsei állapotának javítására, emelésére.

3. Ki van zárva a lehetősége még annak is, hogy az Ige, mint eszmék, meggyőződések, tételek igazolása szerepeljen a gyülekezeti igehirdetésben.

Nem a gyülekezet túlarádó hitbéli öntudata, nem keresztyén pedagógikus célok, nem az Igétől függetlenül és rajta kívül megkoncipiált tételek, eszmék bírják szólásra az igehirdetőt, hanem egyedül az *I g e*. (Barth pl. egyenesen a tematikus beszédek kerülését ajánlja. „Ein solches Vorhaben des Predigers (valamilyen témát vagy tételt bevésni a hallgatóság tudatába, vagy pedig a hallgatóságot valamilyen cselekvésre rábírn) kann nichts anderes sein, als der Versuch, dem vorzugreifen, was Gott selber in der Predigt tun will. Wenn der Prediger der Gemeinde ein irgendwie geartetes Begriffsbild vorträgt, sei es auch ernsthaft aus eingehender Exegese gewonnen, so spricht eben nicht die Schrift, sondern es wird jetzt über sie gesprochen. Positiv ausgedrückt: die Predigt soll Auslegung der Hlg. Schrift sein. Ich habe nicht darüber, sondern davon zu sprechen; ich habe nicht etwas zu sagen, sondern nur etwas nachzusagen. Wenn Gott allein in der Predigt sprechen will, so darf weder Thema, noch Skopus dazwischen treten. Sollte nachträglich so etwas deutlich werden, wie eine Überschrift, müsste ich misstrauisch fragen, ob ich doch nicht einem

²⁰⁶ i. m. 33. 1.

²⁰⁷ i. m. u. o.

²⁰⁸ Barth: Menschenw. u. Gw. 129. 1.

eigenen Begriffsbild gefolgt bin, oder eine Einheit vollbringen wollte, die nur Gott hier einbringen kann. Wir haben die dem Text eigentümliche Gedankenbewegung einfach mitzumachen, darin zu bleiben und nicht nach einem herauspringenden Skopus zu fragen."²⁰⁹ Ezzel szemben azonban meg kell állapítsuk, hogy közelebb jár valószínűleg Trillhaas az igazsághoz, aki azt mondja: „Alles, was nach „Thematisierung“ aussieht, hat darin und insofern Wert, als es der Klarheit dient. Ein Thema, welches den Text verdunkelt, ist verwerflich. Eine Homilie, aus der niemand klug wird, ebenso."²¹⁰ Vagyis Barth és tegyük hozzá, vele együtt Thurneysen az írásszerűség követelményét a legszűkebb körön belül magyarázza. Nem általánosságban írásszerű, hanem a textushoz ragaszkodó és attól vezetett, azt tolmácsoló beszéd szerintük a követelmény.

Az írásszerűség így értelmezett követelménye határozza meg azután a prédikáció minden részproblémáját náluk: amely követelmény tehát nem is annyira metodikai kérdésre adott válasz, mint inkább a prédikáció lényegének körülhatárolása; nem módszere az ígéhirdetésnek, hanem maga az ígéhirdetés. Hogy ez a lényeg-körülhatárolás mennyire egyedül az Igéből kívánja meríteni a szempontjait Bartha-nak és társainak teológiájában, azt igyekeztünk világossá tenni dolgozatunk II. részében.

Hogy e fogalmi lényeg-körülhatárolás teljes legyen, meg kell még világítsuk a barthi teológia felfogását, még néhány az ígéhirdetés története leírása számára konstitutív jelentőségű tényezőt illetően, amelyeket eddig még nem érinthettünk, vagy csak részben érintettünk. Ezek az *egyház*, az *ígéhirdetői* tiszt és a *gyülekezet* fogalmai.

1. Az Ige, mint Istennek kijelentése létre hívta az *egyházat*. Ahol az Ige van, ott van az egyház. Az ígéhirdetés (a kijelentésszerű ígéhirdetés) nem általánosságban történő és megjelenő valóság, hanem az egyházhoz van kötve. „A prédikáció az egyháznak megparancsolt kísérlet."²¹¹ Nem szűnik meg hangoztatni Barth, hogy ennek következtében a prédikáció tehát nem vezethető le semmiféle ember existenciából, tulajdonságból, természeti, vagy történeti meghatározottságból. Nem áll kapcsolatban és vonatkozásban semmiféle filozófiával, vagy világnézettel. Egyedüli kapcsolata és vonatkozása: amely létre hívta: az Ige. S miután illetéknéppen az ígéhirdetés ténye, adottsága, végrehajtásának minden eszköze és „hogyan“-ja ki van véve a kezünkből, nem tekinthetjük másképpen azt a helyet sem, amely a prédikáció története számára kijelöltetett, mint egyszerűen megadott, az Ige által e célra létrehozott területet. Az ígéhirdetés egyháziasságának a megalapozása tehát nem filozófiai, esztétikai, célszerűségi, társadalmi, vagy egyéb szempontok mérlegeléséből és mi általunk hajtatik végre, hanem egyszerűen folyik a prédikáció Ige-hirdetés, kijelentés karakteréből. „Ahol a kijelentés Igéje megteremtí az egyházat és ahol emberek vannak, mint ennek az Igének a hallgatói, ott van az egyház, kyriaké ekklesia. Ott van a gyülekezete azoknak, akiket felhívott az Úr. Egyedül ezen a helyen, ahová minket a kijelentés állított, lehet legitime prédikálni, mégpedig nem, mintegy az emberről, vagy a természeti és történelmi kosmos állapotáról alkotott meggondolások alapján. Egyedül azáltal, hogy a kijelentésnek ez a felhívása megtörténik és hogy emberek azt meghallják, egyedül ezáltal lesz egyház."²¹² Az Ige hívja létre az egyházat. De szolgálatra hívja létre. Az egyház viszonya az Igéhez sohasem lehet egyéb, mint a szolgálat viszonya. A legnagyobb eltévelyedése volt a római egyháznak, amikor abban az értelemben tekintette magát az ígéhirdetés előfeltételének, hogy ő maga (az egyház) a feltétlen ura és parancsolója a maga ígéhirdetésének. Thurneysen mutatja ki „Die Aufgabe der Predigt“ c. munkájában,²¹³ hogy a róm. kath. kegyelemtan és azon keresztül egy hibás anthropologia következménye az, hogy az egyháznak üdvközlő és ígéhirdetést szabályozó hatalom tulajdonítatik. Ha nem nyilvánvaló az, hogy emberi oldalról a kegyelem elnyerésének semmi lehetősége nincs, ha a természeti teológia, a teremtő kegyelem és az Isten képére teremtettség spekulációi nekünk egy revelatio generalis-ban nyújtott és Istennek a Krisztusban testet öltött ígéjén kívüli kegyelmet ígérnek, — akkor történhetik meg, hogy „az egyháznak olyan hatalom tulajdonítatik, amely szerint az apostolokra visszanyúló successio erejénél fogva embereket jelölhet ki, akik belelépve ebbe a successioba képesek arra,

²⁰⁹ Übungen in der Predigt Vorbereitung. 18. l.

²¹⁰ Evang. Predigtlehre 164. l. L. még ugyane mű 126. és 128. lapjait.

²¹¹ Übungen 17. l.

²¹² Barth i. m. 23. l.

²¹³ Theol. Aufsätze, K. Barth zum 50. Geburtstag. 38-50. l. munkájában.

hogy a kegyelem ígéjét, amelyet egykor Isten Jézus Krisztusban, szólott ma és most úgy szólhassák, hogy maga Isten beszél rajtuk keresztül hozzánk.²¹³ Ezzel szemben a reformátori felfogás szerint, amelyet a barthi teológia igyekszik töretlenül átvinni, az egyház és igehirdetés viszonya nem alárendelt viszony, amelyben az egyház volna a igehirdetést lehetővé tevő és tartalmilag is meghatározó tényező, hanem sokkal inkább egy kölcsönösségi viszony, ahogy Vasady nevezi, „circulus salvificus”, „amelyet „nem az egyház és az igehirdetői tevékenység tesznek lehetővé, hanem a kettejük egyedüli és feltétlen feltétele: úgy az egyháznak, mint az igehirdetésnek szuverén Alanya, Ura és Királya: a kijelentő Isten az Ur Jézus Krisztusban. Egyház nincs igehirdetés nélkül és igehirdetés nincs egyház nélkül, de mindkettő csak azért van, hogy a maga sajátos „in actu“-jával önmagán túlra utaljon, arra a szuverén Istenre, aki éppen Igéjében ítéli meg és kegyelmez meg úgy az egyháznak, mint az igehirdetőinek. Reformátori felfogás szerint az Ige, mint Isten kijelentett igazsága nem az egyház birtokállománya, de nem is általa előírt tantétel, és parancs, nem adat, amelyet az egyház megállapított, felfedezett és most tovább ad, hanem mindig elől-ről kezdendő feladat, amelynek való hívő engedelmisség teszi lehetővé úgy az egyházat, mint az igehirdetést...“²¹⁴

Az igehirdetés tehát az egyháznak feladatául rótt és az egyház területén végbe menő kísérlet Isten ígéjét szólani. E feladatnak azonban van egy másik vonatkozása is. Ugyanis az egyház feladata a Confessio Augustana szerint, gondoskodni, hogy „pure docetur evangelium et recte administrantur sacramenta.“ Igehirdetés és sákramentum tehát konkrétan egymás mellé rendelt nagyságok, úgy, hogy Barth joggal hangsúlyozza: „Az ember nem tudhatja, hogy mi a prédikáció, anélkül, hogy ne tudna a sákramentumról.“ „Prédikációról a szó igazi értelmében csak ott lehet szó, ahol azt a sákramentum kíséri és világítja meg.“²¹⁵ Hasonlóképpen Trillhaas: „Jézus Krisztus egyháza az Igéből és a sákramentumból él, mint az egyház Urának adományaiból. Az egyház sohasem a szabad, kötetlen szónak az egyháza. Amiképpen az egyház beszéde kötve van az Íráshoz, hasonlóképpen van kötve az egyház írásszerű igehirdetése a sákramentumokhoz, amelyek azt megvilágítják és megerősítik.“²¹⁶ Thurneysen szerint is Isten kijelentése megtörténésének, az Ő kegyelme adományozásának megerősítő bizonyossága a sákramentum, amiért is az igehirdetésnek mindig a sákramentumokból kiindulva és azokra nézve kell történni.²¹⁷

A keresztség a kiindulópontja az igehirdetésnek. A keresztség a jele és elpecsételése az egyházhoz tartozásnak. A keresztség állítja az egyház területére, tehát arra a területre az Ige hallgatóját, ahol az igehirdetés kijelentésszerű történése végbe megy.

Az úrvacsora viszont ennek a történéseknek a bizonyossága, erre utaló és ezt megerősítő esemény, amelyben a hívő megbizonyosodik arról, hogy az evangélium Igéje őt testében és lelkében megragadta, Krisztus kiontott vére és megtörtent teste az ő számára nyújtott valóságos kegyelemmé vált.²¹⁸

Amiképpen az igehirdetésnek szüksége van a sákramentumok pecsétjére, azonképpen a sákramentumok is csak az igehirdetéssel együtt teszik ki az isten-tiszteletet: az Ige szolgálatát.

2.) Az igehirdető cselekvésének az Igéből nyert normáival már foglalkoztunk. Az egyház fogalmával összekötött *igehirdetői hivatás-* (tiszt, Amt) nak a szóban forgó teológiai gondolkodás keretein belül való megítéléséről kell még röviden szóljunk. Az igehirdető egy a gyülekezetből elhívott, mégpedig Isten által elhívott tagja a gyülekezetnek, akiben az egyház igehirdetői feladata és igénye lép megszemélyesítve a gyülekezet elé. Miután az igehirdetés bizonyágtevő, prófétai igehirdetés, az igehirdető személyével szemben is áll az, amit feladatának a teljesítéséről, magának az igehirdetésnek a történéseiről mondhatunk: szolgálata az Igén csak váradalom és bizo-

²¹³ i. m. 48. l.

²¹⁴ Dr. Vasady Béla: Igehirdetés és dogmatika, Mátyás Ernő: Az Igehirdetés, Sárospatak, 1934. 69-70.l.

²¹⁵ Barth i. m. 23. l.

²¹⁶ Ev. Predigtlehre 24, l.

²¹⁷ i. m. 43-44. l.

²¹⁸ Die christliche Predigt ergeht also „zwischen“ Taufe und Abendmahl, wie das christliche Leben „zwischen“ der am Kreuz geschehenen Versöhnung und der endlichen Erlösung steht, auf die wir warten. Trillhaas i. m. 28. l.

dalmas reménykedés abban, hogy ez a szolgálat valóban az Ige szolgálatává válik. Az egyház annyiban lesz egyház és az igehirdető annyiban lesz igehirdető, amennyiben az egyházban és az igehirdető igehirdetésében valóban az Ige szolgálata történik. Tehát az egyházba intézményesen beállított hivatásos igehirdetői tiszttel szemben váradalom a prófétai, bizonyágtévő igehirdető. Viszont az egyház existenciájából folyik és azzal a legszorosabban össze van kötve az igehirdetői tiszt intézményes beállításának a szüksége. Isten alapította az egyházat és Ő alapította meg abban az igehirdetői hivatást. De mind az egyház, mind az igehirdetői tiszt csak ezen isteni, kijelentésbeli, mondhatjuk evangéliumi fogalmi ideáljuknak az elérése történéseiben lesznek egyház és igehirdetői tiszt. Nem adott nagyságok, hanem önmagukká lételük örökös, újból és újból megismétlésre szoruló aktusában *lehetnek* azokká. Arra az utolsó kérdésre, hogy mikor lesz a hivatás hivatalos viselője (a „méltatlan bár, de hivatalos szolgáló”) valóban az Ige hirdetőjévé, az Ige szolgálójává, — mi feleletet nem adhatunk, az egyedül a Szentléleknek van fenntartva. Barth négy kritériumot említ, amelyek *emberi oldalról* meghatározhatják az igehirdetői hivatást.²¹⁹

1. A belső elhivatottság érzése, amely azonban természetesen igazán „csak akkor nyer súlyt, hogyha az az Isten által való elhivatástól hordoztatik, amely elhivatás azonban a mi tudásunknak és megtapasztalásunknak (megérzésünknek) nem lehet tárgya.”
2. Életének külső képe is a pásztori levelek „erénykatalógusának” hű tükröképe kell legyen.²²⁰
3. A harmadik kritérium a theologiai képzettség birtoka: „Dieser soll sich in seinem Amt nicht auf den Hlg. Geist verlassen, sondern mit aller Bescheidenheit und mit allem Ernst soll er darnach ringen, dass er das Wort recht ausrichte, doch so, dass er weiss, dass das *recte docere* nur durch den Hlg. Geist Wirklichkeit werden kann.”
4. A negyedik kritérium a gyülekezet, amelybe az igehirdető beállítatik: „Der Kirche, als der ecclesia ist das Amt anvertraut, darum gibt es das Amt nur aus der Gemeinde in der Gemeinde.”²²¹

Hangsúlyozza azonban Barth, hogy ezek a kritériumok csak a mi oldalunkról lehetségesek és egyáltalában nem döntő jelentőségűek. Sőt hozzá teszi, hogy e kritériumok meglétének a hallgatóságon észlelt bizonyosságai (a gyülekezeti élet megújodása és megelevenedése pl.) sem lehetnek a hivatás érvényes kritériumai. „Csak az Isten igéjének a meghallása lehet a predikáció egyetlen hatása, és mi nem tudhatjuk, hogy hol történik ez meg, mert ez a történés magának az Isten igéjének a hatása, amelyet mi csak hihetünk” — de sem nem biztosíthatunk, sem pedig nem állapíthatunk meg.²²² Az igehirdetői hivatás, mint az egyházban intézményes tisztség és hivatal s annak minden mi általunk felállított kritériuma csak rámutatás Istennek az elhívására és akaratára, akinek tetszett az Ő igéje hirdetéséről így gondoskodni.²²³

Összefoglalásul idézzük ismét Barthot: „A predikáció hivatásszerűsége (Amtsmässigkeit) a hallgatónak abban való reménykedését jelenti, hogy miközben ő ezt az ilyen meg ilyen képességekkel (és feladatokkal) felruházott embert (az igehirdetőt) hallgatja, meghall valamit arról a dologról, amelynek a szolgálatában ez az ember áll. Ennek a cselekvésnek azonban a kérdésessége, sőt lehetetlensége éppen nem homályosíttatik el ezáltal, de Istennek tetszett, hogy ebben az emberi cselekvésben és ezzel az emberi cselekvéssel szemben lépjen elénk. A predikáció hivatásszerűsége azt jelenti a prédikátor számára, hogy ő tudatában van cselekvése lehetetlenségének, azonban *megengedett* neki, hogy eltekintsen cselekvésének a bizonytalanságától és tekintetét arra a bizonyosságra függessze, hogy *kijelentés van*. És ebből adódik számára az a bizodalom, hogy ez a kijelentett és az ő cselekvésében nyilvánvaló levő isteni akarat magának, ennek a cselekvésnek a gyöngeségét és erőtlenségét befedezi és annak oly legitimációt ad, amelyet ő az ő cselekvésének sohasem adhatna.”²²⁴

Isten igéje azonban nincs kötve az egyház igehirdető tisztségéhez. Hívhat el

²¹⁹ L. Übung i. d. Pr.-vorbereitung 59 I.

²²⁰ „Diese ethischen Anweisungen der Pastoralbriefe sollen darauf hinweisen, dass der Träger eines solchen Amtes ein solcher sein soll, der sein Leben im Angesichte Gottes führt.” U. o.

²²¹ U. o.

²²² i. m. 31. l.

²²³ „Der Amsträger hat sich den vier Kriterien gegenüber immer wieder zu verantworten. hinter denen als letzte Frage die Frage nach dem Berufensein durch Gott steht, wodurch den menschlichen Kriterien ihr Gewicht gegeben wird, sie aber zugleich auch wieder relativiert werden.” i. m. 30. l.

²²⁴ i. m. 30. l.

másokat is az Ő igéjének hirdetésére. Ezeket a hirdetőit az Igének azonban az egyháznak kötelessége ellenőrizni és megítélni. A megítélés alapja pedig az I r á s.²²⁵

3. Az igehirdető, mint hivatásos szolgája Isten igéjének, az egyházon belül a *gyülekezetbe* állíttatik bele. A gyülekezet problémája a homiletika számára elsősorban nem a jogilag, közigazgatásilag és szociológiailag értett közösség, hanem az *ecclesia*, az Ige-hallgató közösség, amely, mint ilyen az Igétől határozatik meg. De másoldalról tény az, hogy a gyülekezetet jogi, helyrajzi, szociológiai adottságok is meghatározzák. Ennek megfelelőleg míg a homiletika számára általánosságban a gyülekezet problémája az Ige-hallgató problémáját, Isten igéje meghallhatásának és befogadhatóságának a problémáját jelenti, amelyről a barthi theológia felfogását már részletesen ismertettük dolgozatunk harmadik részében, addig ezen túlmenően azonban problémát jelent az igehirdetés számára a gyülekezet abból a szempontból is, hogy, mint külső, nem az Igéből folyó szempontok és körülmények folytán is létrejött istentiszteleti és igehallgató közösség, milyen viszonyban van az Igéből nyert szempontok által meghatározott Ige-hallgató közösséggel, az *ecclesia*-val. Szóljon az igehirdető csak amaz elsőnek említett *ecclesia*-hoz, az Ige meghallására kihívottak közösségéhez, s hagyja figyelmen kívül az ezen kívül-esőket, a „vallás-erkölcsileg fogyatkozásban levőket” (Fezer), vagy pedig az igehirdetés eme második gyülekezetre is legyen tekintettel? Szóljon az igehirdető csak az *ecclesia* egy örök problémájáról: kijelenti-e magát *nekem* is az Isten, megkönyörül-e *rajtam* az Isten?; vagy pedig szóljon eme a második gyülekezetet foglalkoztató problémákról is, amelyek a vér és arany kiméletlen harcából folynak? Eme második gyülekezetre tekintettel lenni tehát a korszerűség, időszerűség és „modern igehirdetés” követelményeinek való engedményeket jelenti. A legáltalánosabban hangoztatott felfogás az, hogy e második gyülekezetre nézve egy oly igehirdetés, amely a barthi theológia által felállított igényhez igazodik, a gyülekezet feje felett való beszédet jelent. Schian egyenesen kétségbevonja, hogy a Barth és Thurneysen által követelt igehirdetés életképes gyülekezeti prédikáció tipust képviselne.²²⁶ De ezt a nézetet alapozza meg a már hivatolt Siegfried Theodor Barth igaztanáról adott kritikájával²²⁷ és különösen élesen hangoztatja ezt Duhm (heidelbergi magántanár) a dialektika theologia homiletikai igényének a bírálata kapcsán Siegfriedre támaszkodva.²²⁸

A gyülekezetszerűség problémájának ez a megközelítése a barthi homiletikai problémától idegen. *Lényegileg arra a kérdésre adott feleletből származhatik ez a probléma felállítás, hogy mi a prédikáció célja? mi a prédikáció feladata?* Ha a prédikáció építeni, misszionálni akar, vagy, ha csak a hívő gyülekezet hittudatának a kifejezése akar lenni, abban az esetben természetes a gyülekezetszerűség problémájának az ilyen formulázása. De, ha — amint már kifejtésre talált — a prédikáció *céljának és feladatának* kérdését is egyedül csak az az egy kérdés határozza meg, hogy mi a prédikáció *lényege* és ha erre a kérdésre adott felelet úgy hangzik, hogy az nem egyéb, mint Istennek igéje és kijelentése a bibliai kijelentés területén, amely ma és itt megy végbe az igehirdető cselekvése nyomán, — akkor az arról való gondoskodás, hogy ez a kijelentésszerű történés végbemenjen az Ige hallgatására egybeseregletteken és hogy hogyan megy végbe, hogy a hallgatók *mindegyike* számára az Ige *aktuális* legyen, — nem tartozhatik az igehirdető cselekvéséhez és funkciójához. Az Ige maga teremti magának aktualitást. Az igehirdetés szava a barthi theológia megalapozása szerint, mint már kifejtettük, ott és ahol igazán Ige-hirdető szó — Istennek a szava. Márpedig Isten igéje, mint nekünk mondott szó olyan, amelyet mi magunknak nem mondhatnánk. „Gondoljuk meg, hogy nem én, mint az Ige hirdetője mondok a hallgatóknak igazságokat, amelyek tőlem származnak és nem én, mint hallgató mondatok magamnak igazságokat, amelyek lényegileg már bennem szunnyadoztak és az igehirdető szava által csak felébredtek, hanem valami olyan mondanak, amit én, mint megbizásból mondottat hallok.” Az igehirdetésben tehát igehirdető és igehallgató egyaránt egy olyan szó előtt állanak, amely az emberen kívülről származik.

²²⁵ Barth i. m. 31. l.

²²⁶ Praktische Theologie 1934. 228. l.

²²⁷ Das Wort und die Existenz I. 1930.

²²⁸ Das Wort Gottes im Gottesdienst. 1934.

Nem egy okosabb ember beszél a másikkal, hanem az „Egészen Más” szólítja meg az embert. Semmiféle kontinuitás nem áll fenn az Igéjében megszólító Isten és az Igében megszólított ember között. Nem lehet és nincs is szüksége az Igének kapcsolódó pontokra, amelyekkel az érdeklődést felkeltsük iránta, mert, mint Istennek valóságos szava az igehirdetés szava nem lehet közönyös a hallgatóra, hanem éppen azt kell mondja, ami az Ige hallgatóját egzisztenciájában érdekli és viszont, amennyiben a hallgatókat a maguk egzisztenciájában ragadja meg, annyiban igazán igehirdető szó a prédikáció. Az Igével szemben nem maradhatunk meg az objektivitás nyugodt és fölényes állapotában. Vagy negatív, vagy pozitív állást kell foglaljunk vele szemben. Az igehirdetés funkciója kettős, mint, ahogy az Ige funkciója is kettős: 1. az embert egzisztenciájában megragadni és 2. a maga eltévelyedtségéből az igazi egzisztenciájához visszavezetni. Az embert a maga egzisztenciájában megragadni annyit jelent, mint a krízisben és válságban vergődő ember után nyulni, krízisének a tudatára ráébreszteni. Az embert a maga igazi egzisztenciájához visszavezetni pedig annyit jelent, mint a krízisből kiemelve, az ő igazi lényéhez visszavezetni, ahol ő otthon van: Istenéhez. Ezt az Igét (hadd hívjuk emlékezetbe Barth fejtegetéseit dogmatikája 2. kiadásának 128. és következő oldalain) így hirdetni nem áll a mi hatalmunkban. Természetes és következetes tehát, hogy ama kérdésre felelve, hogy hol és hogyan nyeri el az igehirdetésünk azt az aktualitást, ahol az Ige hallgatói megragadva és foglyul ejtve érzik magukat az igehirdetés által, nem mondhat mást Barth, mint hogy utal az igehirdetés első és utolsó feltételére és ha tetszik szabályára: a *hol* és *hogyan* nem mitőlünk függ. Ha az Úr akarja — mondja Thurneyser — felhasználhat minket arra, hogy az Ő Igéjét így hirdessük. De ez az Ő szuverén szabadsága és titka, „amelyet megérteni sohasem tudunk és napról-napra kérve-kérni hivatásunkhoz tartozik.”²³⁰ A gyülekezetszerűség problémájával foglalkozva teljesen Barth és Thurneyser szellemében mutat rá arra ifj. Czeglédy Sándor is, hogy a két gyülekezet, — a profán és a theologiai értelemben vett gyülekezet — közötti konformitás az Igében kell létrejöjjön: „a gyülekezetet a prédikáció teszi gyülekezetté: a hallható Ige hirdetése és a látható Ige, a sákramentumok kiszolgáltatása”. És ha ez a konformitás létrejött, akkor „nem kell félni attól, hogy az emberek nem épülnek a prédikáció által, hogy nem lesz annak eredménye, mert nem éri el a gyülekezet tagjait, akik mint bálándó emberek kétségtelenül ebben a világban vannak. Nem kell félni, mert az Ige, mely a Krisztusban testté lett, az igazán gyülekezetszerű prédikációban is testté lesz...?”²³¹

Az aktualitás így értelmezett problémájából folyik az *időszerűség* követelménye a prédikációval szemben. Ez a követelmény is Barthenál egvedül az Igéből merített szempontokhoz kíván igazodni. — Az igehirdetés csak akkor lehet az embert egzisztenciálisan megragadó istenszava, hogyha a jelenében, itt és most találja el. A térben és időben távolít ezért közel kell hozni a jelenhez. Az *illic et tunc* mondott *hic et nunc* kell megszólaljon. A legélesebb kritika éppen amiatt éri Barthot, hogy theologijája nem óhajt tudomást venni arról, hogy a theologus és az igehirdető is tagja annak a társadalomnak és annak a fajközösségnek, amelybe beállított. „Légüres térben” folytatott theologijája nem akar tudomást venni a milliókat mozgató problémákról, emiatt egyre valóságtávolabb lesz és a „gyakorlatba átvívva a gyülekezetnek és a népegyháznak a halálát jelenti,” „Isten nemcsak az ő igéjében jelentette ki magát, hanem kijelenti magát a kort mozgató problémákban is.”²³²

Dolgozatunk III. részében ismertetett anthropologiai problémák fontossága itt nyer igazán igazolást és itt látszik egy esetleges jóhiszemű természeti theologia veszélyessége is, úgyhogy Barth durva „Nein”-je Brunnerhez föltétlenül indokolt és következetes volt. — Barthenál mindenütt keresztül vonul annak a megingathatatlan meggyőződésnek a hangoztatása, amelyet a német egyházi harcok folyamán sohasem szűnt meg újból és újból leszögezni, hogy igenis nem abstrahálhatja el magát sem a theologus, sem az igehirdető mindattól, ami a hallgatóit az életben érdekli, de ez nem azt kell jelentse, hogy a theologijája és az igehirdetése fölé más urat állítson, mint egyedül az Ige. Az igehirdető megbízást csak az Igéjét közlő *Istentől* kapott, és ezt a megbízást nem cserélheti fel semminémű más, kortól, vagy eszmeáramlattól

²³⁰ i. m. 487. l.

²³¹ Igazság és Élet III. évf. 325-326. l. A napokban hagyta el a sajtót „A prédikáció gyülekezetszerűsége” c. könyve, amelyet már nem áll módunkban felhasználni.

²³² Tögel: *Unmögliche Existenz*. Hamburg 1933, 12 l.

nyert megbízással. Ezen a ponton tulajdonképpen Barthot már egyedül találják Thurneysennel.

Természetesnek tartják ők is, hogy az időszerűség követelményének érvényesülni kell az igehirdetéssel szemben. A kijelentésnek az ott és akkor megvilágosított bizonyosságát itt és most, a ma emberének kell élővé tenni. Az Ur maga adott missziói megbízást a má-hoz, hogy nyilvánvalóvá váljon, hogy mit üzen Ő a ma emberének és társadalmának. De éppen ez a követelmény kell fokozottabb éberségre kötelezzen, hogy az időszerű igehirdetés hű tudjon maradni a maga egyedüli feladatához és megbízásához, hogy meg tudja különböztetni, hogy az ő megbízója, nem a korokat és milliókat mozgató bármilyen hatalmas és dinamikus eszmevilág, hanem egyedül az önmagát kijelentő Isten. Az időszerűség követelménye örök aggodást kell jelentsen, hogy igehirdetésünk nem esik-e bele abba az óriási eltévelyedésbe, amelynek az első symptomáit, de sajnos még nem utolsó fejleményeit a német egyházak azon része mutatja, amely az egyetlen Megbízó megbízása mellé odaveszi másodíkul, (sőt sokszor nem is másodíkul) a faj, a nemzet és a jelenlegi politika és szociális helyzet által diktált megbízás is. Trillhaas mutat rá e problémával foglalkozó kivételes értékű írásában,²³³ hogy a korszerű igehirdetés követelménye nem azt jelenti, hogy az Istennel szembeni egyedüli felelősségünkön kívül más tekintélyt is akarunk felállítani, amelytől megbízást fogadhatunk el és amellyel szemben felelősséggel tartozunk. Minden követ csak a megbízójával szemben felelős. A korral szembeni felelősségünk csak annyiban áll fenn, amennyiben Isten küldött minket ehhez a korhoz. Ez a látszólagos második felelősség (t. i. a korral szembeni) teljes mértékben az első és egyetlen felelősségben foglaltatik benne. Ő adja nekünk azt a korral szembeni felelősségteljes feladatot, mint feladatot, amelyet nekünk az iránta való fenntartás nélküli hűségben kell megoldanunk és amelynek megoldásáért előtte vagyunk felelősek. —²³⁴

Rendkívül tanulságos Trillhaasnak, az újabb „dialektikus“ nemzedék kitűnő erlangeni gyakorlati theologusának, fent már idézett munkája abból a szempontból is, hogy irányelveket fektet le arra vonatkozólag, hogy ahhoz az óriási és minden energiát lekötő politikai átalakuláshoz, amely csak egy akaratot ismer el — mi mondanivalója van az Ige oly értelmű hirdetésének, amelyet a dialektika theologia követel. Maga Gogarten is és vele együtt a Deutsche Christen mozgalmába lépett lelkészek, úgy vélik a korszerűség igényét kielégíteni, hogy szolgálatába állanak a kort mozgató eszméknek, hangoztatva, hogy „légüres térben“ nem lehet theologizálni. Aki valamilyen közösségbe állított bele, annak e közösség problémái a saját problémái és a közösség feladata, a saját feladata, amelynek megoldásáért kell fáradoznia abban a munkakörben, amelyben áll.

Természetesen — mondja Trillhaas — ! Mivel a látható egyház nem a világon kívül van, hanem maga is egy darab világ, nem vonhatja ki magát az egyháznak egy szolgája sem azok alól a feladatok és következmények alól, amelyek e helyzettel együtt járnak. A theologus is tagja a nemzetnek és, mint a többiek, úgy ő is össze van kötve népe sorsával, romlásával és virágzásával. De, ami a személyre áll, az nem mind áll az igehirdetésre és az igehirdető egyházra. Az egyháznak nem feladata neutrális dolgokkal szemben állást foglalni és ennél fogva nem kötelessége ez a nacionálszocializmussal szemben sem, — egyszerűen azért, mert erre nem kapott megbízást az egyház az ő Urától. „Az egyháznak nincs semmiféle konkurrens államrendszere, amelyet bármely kor államrendszerével szembeállítson . . . és így a maga javára egy bármely más rendszert megtámadjon.“²³⁵

²³³ Zeitgemässe Wortverkündigung, Evang. Theologie 1934. Heft. 4. 164. kk. 1.

²³⁴ U. o.

²³⁵ i. m. 167. l.

V. FEJEZET

Összegezés

A barthi theologia homiletikuma a homiletikai theoretika fejlődésvonalában

Bemutattuk problémánkat a maga theologiátörténeti háttérével (I. fej.) s megállapítottuk, hogy a dialektika theologia s közelebbről a barthi theologia homiletikai problémájának és problémáinak a megértése egyfelől az Igéről való tan, másfelől pedig az emberről való tan vizsgálatából nyerhető. Ennek megfelelően részletesen foglalkoztunk a barthi theologia ige-tanának megismerésével (II. fej.), annak úgy formális, mint tartalmi koncepciójával, s foglalkoztunk az anthropologiai alapvonalak kifejtésével is (III. fej.), részletes rajzát adva a homiletikai problémák gyökereül felismert anthropologiai problémáknak. E két pólustól meghúzva a vonalakat az igehirdetés történéiséig (IV. fej.), e történet számára vonatkozó és megbeszélés tárgyává tett fejtegetések eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze:

1. A szóbanforgó theologiai gondolkodás keretein belül egyedül az Igéből vezetendő le az igehirdetés cselekvése. Isten szólt és kijelentette magát. Erre a „Deus dixit“-re mehet vissza az igehirdető cselekvése, mint megbízásra és parancsra, amely megbízáshoz és parancshoz való abszolút engedelmisségben kell e cselekvésnek végbemenni.

2. Ez a „Deus dixit“ számunkra a biblia területén lesz élővé. Az Írás nemcsak az a hely, ahol „Deus dixit,“ hanem az a hely is, ahol „Deus loquitur.“ Az Írás területén lesz Isten kijelentése *minket* megszólító és *tőlünk* engedelmisséget követelő parancs a Szentlélek által.

3. Ha komolyan vétetik ez a parancs: a prédikációt legitimáló megbízás és az ennek való engedelmisség, úgy csak egyfajta igehirdetésről lehet szó és ez az írás-magyarázat.

4. Az igehirdetés cselekvésének az egyház területén kell végbemenni. Az egyház kapta e megbízást: szolgálni Isten igéjének a maga theológiájával, (amelyben az Ige elegyítetlenül való megőrzéséért fáradozik) és a maga igehirdetésével, (amely szolgálat kettős és az igehirdetésből és a sákramentumok helyes kiszolgáltatásából áll).

5. E cselekvés végrehajtására elhívja Isten az egyházban az igehirdetőt. Ez elhívás alapja nem az előképzettség elsőrenden, nem a gyülekezet bizalma, hanem az Istentől kapott megbízás, amely őt személyszerint szólította meg. E megszólítottaságról bizonyóságot téve az igehirdető igehirdetése nem kötött beszéd, hanem az ő saját beszámolója arról, hogy hozzá szólt az Ige.

6. Az egyház területén belül a gyülekezet az a hely, ahol ez a beszámolás történik. A gyülekezet problémája, mint az Ige-hallgatás problémája egyedül Isten munkáló Szentlelkének a feltétele alatt áll. A gyülekezetszerűség minden részproblémájában pedig egyedül az Ige lehet irányadó.

7. Az egyház igehirdetése, az igehirdető cselekvése kísérlet, a hallgató váradalma, amellyel e kísérlettel szemben áll, csak reménység, mert egyedül a Szentlélek az, aki e kísérletből a valóságos Ige-hirdetés cselekvését és az Ige meghallásának a reménységéből a beteljesülést megteremti.

Az 1.—7. pontokban foglaltak synthézise Barthnál a következő definíció: „A prédikáció Isten igéje, amelyet Ő maga szól az — Istentől nyert megbízásához engedelmes — egyház területén egy erre elhívott személyiség által úgy, hogy e célból igénybeveszi egy bibliai textus kötetlen beszéd (saját szavak) formájában történő és a jelenkor embereit megszólító megmagyarázásának a szolgálatát.“ Egy másik definíciója szerint: „A prédikáció az egyháznak megparancsolt ama kísérlet, hogy egy arra elhívott személyiség (igehirdető) által Isten igéjének oly módon szolgáljon, hogy egy bibliai textust a jelenkor embereinek a számára kötetlen beszédben úgy világítson meg, hogy azok abban az őket megszólító (ad personam nekik mondott) bejelentését ismerjék fel annak, amit nekik magától Istentől kell meghallani.“²³⁶

²³⁶ Barth: Übung... 15. l.

1. Lényegileg e prédikáció definíciók híven, bár rendkívül tömören foglalják magukba a barthi teológia munkálatainak eredményét a prédikáció fogalmára vonatkozóan. Hogy e fejezetünk céljának megfelelőleg megkísérélhessük a barthi teológiának az előzőkben kielemezett állásfoglalását homiletikai vonatkozásban, beállítani a homiletikai teoria fejlődésvonalába, — ahhoz mindenekelőtt az szükséges, hogy röviden megpróbáljuk nyomonkísérni e fejlődés vonalát egész Barthig,

Általánosságban már utaltunk bevezetésünkben arra, hogy a múlt század teológiai beállítottsága, amely Schleiermacher nyomán, visszahatásként a felvilágosodás racionalizmusára állott elő és az erre Ritschlben bekövetkezett és lényegében Kantra visszamenő reakció, nagyjában megegyeznek egymással abban (és így a XIX. sz. teológiája a benne rejlő minden ellentétek ellenére is egységesnek tekinthető abból a szempontból) hogy az kiindulópontját és teleológikus szempontjait az emberből meríti. Figyelme nem annyira a kijelentés adottságára és tényére irányul, mint inkább e kijelentésnek az emberhez való viszonyára. A teológiának a célja az ember felé irányul s vagy, mint a kijelentés, helyesebben a „vallásos” hatásának az ember érzelmi világában való kimutatása, vagy pedig, mint az erkölcsi ideálnak a megvalósítója kelt érdeklődést maga iránt. Nagyon természetesen az ezen a síkon mozgó teológiából fakadó igehirdetés érdeklődése sem irányulhat másra, mint az emberre. Ha a teológia előfeltétele nem egyedül az Ige és abban a kijelentés ténye, amely önmagát önmagában alapozza meg, akkor az ezen az alapon álló igehirdetés sem tekinthető úgy, mint amely egy önmagában rejlő és a teológiával azonos előfeltételből eredő megalapozást hordoz magában: Isten ígését, amely a prédikációban akar hirdettetett Igévé válni. Az igehirdetés célja is az ember felé orientálódik. Vagy a gyülekezet hittudatának akar kifejezést adni, vagy, a racionalizmusnak a XIX. sz.-ban soha el nem aluvó ható erejét mutatva, nevelni, erkölcsi tökélyre emelni akar, de mindegyik esetben célja nem a megbízó parancsnak való engedelmeskedés: hirdetni Isten ígését, aki ezáltal akar szólni a gyülekezetéhez, hanem egy az Igén kívül, az emberben fekvő cél lesz.

Lényegében ezt mutatja ki Fezer is már idézett nagyszerű munkájában, amelyről kevés fenntartással elmondható, hogy a XIX. sz. teológiájából kinövő homiletikai teoriák kritikája tekintetében maradandó értékűt adott. E kritika módszere és tudományos tárgyilagossága nagy egészében annyira megbízható, hogy eredményeire bátran támaszkodhatunk.

A legáltalánosabb, bár nem minden erőszaktól mentes felosztással Fezer a multszázadi homiletikai teoriákat két fő csoportra osztja²³⁷ az egyik oldalon áll szerinte az u.n. „mizsioi — pedagógikus — lelkipálosok” predikáció ideál,²³⁸ amely szerint a predikáció a gyülekezetben végbemenő munkája az igehirdetőnek. A célja az, hogy a gyülekezetet s különösen annak vallás-erkölcsi szempontból még alacsonyabb fokon álló tagjait fokozatosan nevelje és végül is az Istenben való hit legmagasabb fokára elvezesse. Az igehirdetésnek tehát egy a gyülekezetben fekvő célja van, amit el akar érni. Ez irány képviselői között említi meg Vinet, Nitzsch, Achelis, Baumgarten, Kleinert, Sachse, Niebergall, Wurster és Meyer neveit. A második oldalon a hívő gyülekezet közös hitének és művészi kifejezést adó (künstlerisch-darstellend) predikáció-ideál áll, amelynek hívei közé sorolja: Schleiermachert, Schweizert, Palmert, Bassermant, Krausst, Spittat, Smendet és Ekkert. E felfogás szerint az igehirdetés már nem a gyülekezetben végbemenő munkát jelent az igehirdető részéről, hanem ebben az esetben a predikáció magának a gyülekezetnek a tevékenysége lesz, amennyiben az igehirdető csak mint egy inga előlép a gyülekezetből, hogy kifejezést adjon annak, ami, mint vallásos mélység és buzgóság a gyülekezet tulajdona, de azután ismét visszalép a gyülekezetbe. Itt már tehát semmi olyan célkitűzés nem szerepel, ami bizonyos hatás, vagy a gyülekezetben végbemenendő változás elérését célozza.

Kritikája kapcsán azután Fezer az előbbi predikáció-ideál előnyéül említi:

1. hogy az igehirdető tevékenységét egy nagy nevelőmunkává foglalja össze és annak egységet kölcsönöz.

2. A tényleges gyülekezetbe fordul, számol annak a hitetlen, hitben megingott tagjaival is.

²³⁷ i. m. 27. l.

²³⁸ i. m. 28. l.

3. Pasztoráció és igehirdetés megtermékenyítik egymást. A gyülekezeti tagok meglátogatása és a velük való érintkezés során megismeri a lelkész azokat a pontokat, amelyekhez kapcsolódhatnak az igehirdetésben.

4. Ki van zárva az a veszély e prédikációideál mellett, hogy az istentisztelet csak hangulatban oldódik fel s mint ilyen csak quietivumokat tartalmaz.

Ezen előnyei mellett hátrányait e prédikáció fogalomnak a következőkben látja:

1. E prédikációfogalom a gyülekezet valláserkölcsei fogyatkozásaira van felépítve. Elképzelhető volna ezek szerint egy pont, amikor a prédikáció önmagát feleslegessé tenné, amikor a vallás-erkölcsei tökély egyforma magas fokára emelkedne az egész gyülekezet.

2. Miután a paedagogikus célzatú prédikáció csak a vallás-erkölcsileg fogyatkozásban levőket érinti, nem foglalja magában az istentiszteleten való részvétel általános és mindenkivel szemben egyaránt érvényes kötelességét.

3. Minden prédikáció számára egy világos konkrét célt követel, anélkül, hogy azok a feltételek, amik egy ilyen célkitűzésre feljogosíthatnának és a cél elérését illetőleg eredményel biztathatnának (a gyülekezet tagjainak, azok fogyatkozásainak legteljesebb ismerete, továbbá azon subjektumok reakciós törvényszerűségeinek az ismerete, akikre a prédikátor munkája irányul) a korok, foglalkozások temperamentumok óriási mértékben elválasztó különbségei miatt teljesen, vagy legalább is csak részben megfelelő módon biztosítva volnának.

4. E prédikációfogalom mellett az igehirdető szituációja a gyülekezettel szemben az, ami a tanítómesteré a tanítványokkal szemben. Márpedig ez a körülmény nagy mértékben alkalmas a „laikusok” és „klérus” közötti ellentét alapjának megvetésére.

5. Az egész prédikációideál nem annyira a kultikum, mint inkább a didaktikum területén mozog, így a gyülekezet vallásos szükségégeinek óriási nagy területei nem vétetnek figyelembe.

A másik prédikáció-ideál: a gyülekezet hittudatának kifejezést adni akaró prédikáció kritikái vizsgálata során megállapítja, hogy itt a gyülekezet nem objektuma, hanem subjektuma az igehirdetésnek, amennyiben itt a prédikáció nem akar egyéb lenni, mint a gyülekezet vallásos életének kiabrázolója. Ez a tény egyszerre megoldja a fenti prédikációfogalom nehézségeit: a prédikáció nem a gyülekezet valláserkölcsei fogyatkozására van felépítve; minél inkább közeledik a prédikáció a maga céljának a megvalósításához, annál nélkülözhetlenebb; az istentiszteleten való részvétel kötelezettsége szintén egységes; a laikusok és a klérus közötti ellentét kialakulásáról sem lehet szó; tekintettel arra, hogy az igehirdető a feladata megvalósításának a feltételeit magában bírja, nem pedig a gyülekezetben, — aránytalanul nagyobb a valószínűsége is annak, hogy e feladatot végre tudja hajtani.

De eme, az előbbi prédikációfogalommal szembeni előnyök mellett megállapítja, hogy hátrányai is vannak e második prédikáció-ideálnak, kezdve mindjárt azon, hogy egy olyan gyülekezetet tételez fel, amely valójában nem létezik. Eles és kiáltó az ellentét azon gyülekezet között, amelyik a prédikációt hallgatja és a másik között, amelynek hitéről a prédikáció bizonyosságot tenni hivatott. Ezen a discrepantián — amint kimutatja — nem segítenek az oly megoldások, amilyenre pl. Eckert vállalkozott, akkor, amikor az empirikus gyülekezetet „az ideális gyülekezet reális megjelenülési formájának” tekintette. Ha az igehirdető úgy beszél, „mintha” valóban egy hívő gyülekezet előtt állana (V. ö. Schleiermacher előszavát prédikációink első kötetéhez), annak az lesz a következménye, hogy az igehirdetés szemelől téveszti a valóságos gyülekezetet és annak a feje felett prédikál el.

Schweitzer és Bassermann teoriáin kimutatja továbbá,²³⁹ hogy e prédikációfogalom mennyire nem fejleszhető tovább, mert minduntalan jelentkezik a dilemma: vagy figyelmen kívül kell hagyni a gyülekezet valóságos állapotát, vagy pedig a prédikáció fogalmat kell módosítani.

Fezer mindkét prédikáció norma lemérése után megállapítja azok elégtelenségét. Mindenekelőtt jelentkezik ez szerinte abban, hogy egyik sem tudott a másik felett döntő győzelmet aratni,²⁴⁰ de ezen túlmenőleg felismerhető ez az elégtelenség abból is, hogy mindkét fogalomnak a kifejlesztése mind tartalmi, mind pedig

²³⁹ i. m. 44-52. l.

²⁴⁰ i. m. 39. l.

formális-logikai szempontból az igehirdetésre vonatkozólag csak a legbizonytalanabb útalásokat eredményezte. Formai szempontból a helyzet tarthatatlansága kitűnik abból, hogy a prédikáció lényegének és feladatának megdefiniálása nem ugyanazt az eredményt adja, tartalmi szempontból pedig a bizonytalanság oly fokúvá vált, hogy teljesen jogosult a Bauertől idezett panasz: „Igy tehát a homiletika nem egyéb csak tisztán szubjektív megvilágítása a prédikáció feladatainak?”²⁴¹

Ismeretes, hogy e két iránynak Fezer elemzésében röviden bemutatott harcát Niebergall kísérte meg úgy lezárni, hogy az elvi döntésről lemondva a prédikáció lényegét illetőleg, csupán tanácsokat akart adni homiletikájában a prédikációra vonatkozólag.²⁴² Ez azonban természetesen nem lehetett megoldása a homiletikai problémának. Megoldásra csak akkor kerülhet sor, ha e két irány egymással való meddő harcának és gyökereiben rejlő fogyatkozásainak a mibenlétét felismertük. És Fezer munkája kritikai részében azért oly maradandó értékű és iránytszabó a homiletikai teoria fejlődéstörténetében, mert tudományos módszerességgel a szakirodalomban elsőnek mutatott rá e két, a prédikáció-elmélet mezejét uraló irány közös fogyatkozásaira: azok — mi fenntartással használjuk a kifejezést — „hibás anthropocentrizmusára.”²⁴³

Fogyatkozása ugyan kritikájának, hogy e fenti két prédikáció-ideált külön-külön oly élesen elhatárolva feltételezi. Nincs oly prédikáció, amely többé-kevésbé nem foglalna magában mindkét szempontból valamit, ne tanítana és ne tenne egyben hitről is bizonyosságot. Vinet-nél, de még inkább Nietzsche-nél²⁴⁴ az elméleti vonalvezetésben is megfigyelhető, hogy e két szempontot, egy nagy dialektikus egységbe foglalja, amikor az egységes igehirdetésen belül különböztet missziói és gyülekezeti prédikáció között. Amint ez a kettéosztása a homiletikai teoriák mezejének erőszakos sok tekintetben, éppenúgy erőszakos néha az azok képviselőinek az egyik, vagy másik csoporthoz sorozása is, így különösen Wursternek és Schiannak a paedagógikus célzatú prédikáció-elmélet híveiként való feltüntetése, mert pl. Wursternél — amint arra Faber mutat rá²⁴⁵ — nyilvánvaló az a törekvés, hogy az Igét, mind az igehirdető, mind pedig a gyülekezet felé rendelje. Schian pedig mind az istentisztelet lényegének megdefiniálásánál (egy szóval sem mond többet, mint Luther is mondott híres thorgauai beszédében: az istentisztelet lényege a gyülekezetnek Istennel és az Istennek a gyülekezettel való érintkezése, amikor is a gyülekezet énekben és imádságban beszél Istenhez, és Isten Szentírás-olvasás és prédikáció által szól a gyülekezetéhez)²⁴⁶ mind pedig az igehirdetés definíciójánál (az evangéliumi prédikáció Isten igéjének, összefüggő beszédben, egy megbízott személyiség útján végbemenő hirdetése az istentiszteletileg összegyülekezett gyülekezetéhez)²⁴⁷ nem érdemli minden további nélkül az „anthropocentrizmus” vádját.

A legérezhetőbb fogyatkozása azonban Fezer kritikájának ezek mellett még az, hogy az „anthropocentrikus” és „theocentrikus” fogalmak meglehetősen homályosak maradnak nála. Ő lényegileg a schäderi theocentrikus theologia alapján áll akkor, amikor egy „szigorúan theocentrikus”²⁴⁸ prédikáció fogalmat követel. De amint e fogalmak Schädernél tisztázatlanok, azok maradnak nála is, ami a legfőbb oka annak, hogy — amint mindjárt visszatérünk rá — végeredményben egy nagyszerű kritikai előzmény után, az általa „theocentrikusan” konstruált prédikációfogalom nagyonis méltán anthropocentrikusnak nevezhető.

Mind e fogyatkozások ellenére azonban, abban feltétlenül helyes Fezer kritikájának az eredménye, amikor rámutat arra,²⁴⁹ hogy mindkét prédikációideál egyazon

²⁴¹ i. m. 55. l.

²⁴² „So verzichten wir an diesem wichtigen Punkt auf eine klare Entscheidung lehrhafter Art, weil uns am Begriff der Predigt im üblichen Sinn gar nichts liegt. Wir haben keinen solchen, sondern nur Möglichkeiten aufzustellen, von denen man Kenntnis nehmen mag, um dann entsprechend den persönlichen Verhältnissen eine Wahl zu treffen, die keine allgemeine Lehre abnehmen kann.“ Praktische Theologie II. Tübingen, 1919, 71. l.

²⁴³ i. m. 57-58. l.

²⁴⁴ Prakt. Theol. 1860.

²⁴⁵ Neuere homiletischen Probleme, M. f. Pastoraltheol. XXIII. évf. 109. kk. l.

²⁴⁶ Pr. Theol. 228. l.

²⁴⁷ i. m. 229. l.

²⁴⁸ i. m. 79. l.

²⁴⁹ i. m. 57-58. l.

síkon mozog, mert nem ismeri fel azt, hogy az igehirdetés történéseiben egy határozottan megadott dátum: az Isten igéje szerepel, amely meghatározza az igehirdetésben szereplő másik két tényező: a gyülekezet és az igehirdető helyzetét. Ugyhogy ezeknek ahhoz való viszonya már meg van határozva és nem arra vár, hogy miáltalunk határozassék meg. „Nem azon kell vitatkozni, hogy a prédikáció a gyülekezet hittudatának adjon-e kifejezést, avagy pedig befolyásoljon (elhatározást váltson-e ki), ez valóban nem egy vagy-vagy és éppen ezért sohasem lehet ezt így világosan eldönteni. És a prédikációnak az eddigi mindkét fogalmát nem kell egymástól egy-egy elvi árokkal elválasztani, azok sokkal inkább két összetartozó, bár annyiban elégtelen kísérletek, a prédikáció problémáját megoldani, amennyiben az egyik a gyülekezetnek a vallás-erkölcsi *fogyatkozásából* kiindulva az evangéliumot (Isten igéjét), mint eszközt érti meg, mely azt a célt szolgálja, hogy ezt a fogyatkozást kiküszöbölje; a másik pedig a gyülekezetnek a vallás-erkölcsi *birtokából* kiindulva, engedi, hogy annak a vallásos tudatában feloldódjék az evangélium (Isten igéje), — de egyik sem ismeri fel a kettő közül az evangéliumban már megadott tényállást és ennek megfelelően járnak el ama három — a prédikáció lényegét kitevő tényező (Ige, igehirdető, gyülekezet) — összekapcsolásánál. Egyedül ezért, de ezért feltétlenül kell, hogy mindkét esetben a prédikációfogalom megoldhatatlan feladat maradjon és problémában végződjen.”²⁵⁰ Ime, eddig és ennyiben Fezer törekvése a legvilágosabb érvényesítése a barthi theologia ama követelésének, hogy az igehirdetés mind lényegi, mind módszerei — és ha emberi oldalról van ilyen — mind teleologikus szempontjait egyedül az Igéből merítse. Isten szólott, az Ige testet öltött. Kijelentését az Írásban az egyházra bízta, nemcsak mint szólott, hanem, mint hirdetendő Igét is. Ezek a mi rajtunk kívül felfektetett tények határozzák meg, mint láttuk Barthnál az igehirdetés, egész problematikáját. A gyülekezet és az igehirdető situációja és szerepe, szempontjai és kívánalmi, a „hogyan” kérdésre adott felelet, az igehirdetés tényére, az emögött álló parancsnak és megbízásnak való engedelmességre semmi módon konstitutív jelentőséggel nem bírhatnak. Ez a legjellemzőbb vonása a barthi theologia álláspontjának, melyet az igehirdetés problémájával szemben elfoglal és ebből tolyk az e problematika fejlődésére nézve óriási jelentőségű kihatása. Az eddigi homiletikai teoriák kiindulópontjában valamilyen, az Igén kívül koncipiált fogalom állott, és ebből vezetett le azután az igehirdetés. Vagy a *gyülekezet*, amely hitének kifejezést adni volt a feladata a prédikációnak, vagy az *igehirdető*, akinek a kezében a maga pedagógikus céljai megvalósítására eszköz lett az igehirdetés, vagy a *vallás*, vagy a *kultusz* fogalmai voltak azok, amelyekből kívánták az igehirdetés lényegét és szükségyszerűségét levezetni. A *barthi theologia hatása, érdeme és jelentősége annak a hangsúlyozása, hogy az igehirdetés történése csak egy principiumból vezethető le és ez az Ige*. Ugyhogy amikor a barthi theologia az Isten igéje és a Szentírás fogalmaiból indul ki és e kiindulásból akarja elbírálni az igehirdetés minden problémáját, akkor egy olyan homiletikát ad, amely a fenti két irányt harcát örökre lezárja. Nem művészi kifejezése akar lenni a prédikáció egy gyülekezet benső, közösen feltételezett érzésvilágának, sem nem hatni és elhatározást kíváltani akar. Nem azért történik az igehirdetés, hogy ez, vagy amaz, emberi oldalról és szempontból kitűzött cél elééressék, hanem sokkal inkább, mert az egy megadott parancsra és megbízásra vezethető vissza, melyet az egyház Istentől kapott. (V. ö. Thurneysen: Die Aufgabe der Predigt, 45. l. kk. „Es muss gepredigt werden nicht; damit — damit dies und jenes als ein zweites neben und ausser der Predigt selbst geschehe sondern es muss gepredigt werden, damit gepredigt wird.“) Ez az adott parancs, legitimálja egyedül azt a hallatlanul magas igényt, amelyet evangéliumi-reformatori alapon állva kíván érvényesíteni a barthi theologia, hogy t. i. a prédikáció ember-szava és Isten szava az igehirdetésben egyé lesznek, mert a prédikációban Isten igéje és kijelentése lesz élővé. — Barth ígétánával foglalkozva világossá lett a számunkra, hogy az emberi beszédnek és Isten szavának a prédikációban való eme egyenlővé tétele csak egy esemény formájában történhetik meg: „Ubi et quando visum est Deo”²⁵¹ Isten szuverén jótetszésétől függ, hogy vajjon minket felhasznál-e az Ő igéjének szó-

²⁵⁰ i. m. 66. l.

²⁵¹ August. Conf. V.: Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo.

lására és vajjon megengedi-e, hogy ez az esemény: az Ő szavának és a mi prédikációnknak az egyesülése megtörténjék-e.

Ha így áll a dolog, önként adódik a kérdés: van-e szükség a prédikáció elveiről szóló tudománvra? Istené a kegyelem és az eszköz, amely igehirdetéssé teheti és egyedül teszi igehirdetéssé a mi emberi beszédünket. Nem lehetetlen vállalkozás-e ezért az igehirdetés mikéntjére nézve szabályokat előírni? Általában: mi lehet a szerepe és a feladata ilyen megfontolások alapján a homiletikának? Kétséggel semmi egyéb, mint amit Trillhaas jelöl meg feladatául: az igehirdetés eredetét és feladatának isteni megbízás jellegét állandóan szemelőtt tartani és világos és tiszta fénybe helyezni.²⁵² Ebből következik, hogy a homiletikának elsősorban az Igével van dolga, amelyben foglaltatnak feladata megoldásának törvényei. Ez az igehirdetés történéseinek a normája. Természetes azután, hogy másodsorban a homiletikának az embert is szemügyre kell venni, mégpedig úgy az igehallgató embert, akihez szól igehirdetésünk, mint az igehirdető embert. de — és ezt a nagy veszélyt magában rejtő követelményt nem szabad soha a homiletikának szem elől téveszteni — az ember csak annyiban lehet a homiletika tárgya, amennyiben az Igével kapcsolatban álló (az Igétől megszólított, vagy az Ige megszólítására váró) emberről van szó. A schleiermacheri igehirdetés számára az ember lesz a normatív tényező akkor, amikor az igehirdetés célul azt tűzi ki, hogy művésziileg hasson az emberre. Ennek lett az eredménye az, hogy — amint Trillhaas kimutatja — itt a homiletikai kutatás anyagává tulajdonképpen az emberi lélek, az emberi lélek strukturájának, szókincsének stb. kutatása lett.²⁵³ Ez pedig nagy eltérélyedés volt. A homiletikában egyedül az Istennek hirdetendő ígéje képezheti a középpontot és ez adhatja kizárólagosan a normát a prédikáció számára.

Amennyiben ezen túlmenőleg emberi származású szabályokról beszél a barthi teológia, amelyek után köteles igazodni az egyház igehirdetése, az mind azon feltevél alatt történik, hogy ezeket a szabályokat maga az Ige adja a kezünkbe és hogy ezek a szabályok — ahogy Thurneysen mondja — Istennek azt az „ubi et quando”-ját nem sértik meg.²⁵⁴ Thurneysen szerint minden homiletikai kísérletnek az alfája és az ómegája, hogy az igehirdetés kritériumát a valóságos igehirdetés eseményének a megtörténtében lássa és emellett minden homiletikai törvény és szabály csak egy kerítésnek a szerepét töltheti be, amely az igehirdetés közepén emelkedik az Isten ígéje számára. Feladata kettős: ²⁵⁵ először is ezt a megközelíthetetlen közepet védi minden emberi túlkapástól és megközelíteni akarástól, másodsor pedig éppen ezáltal arról gondoskodik, hogy az igehirdetés közepén a hely emez esemény számára szabadon maradjon, tehát az az egyedül az isteni kegyelmen és elhatározáson alapuló feltétel, hogy vajjon Isten valóban subjektumává teszi magát az ember igehirdetésének — fenntartathassék az igehirdetéssel szemben, mint az első és utolsó homiletikai törvény. — Szabályoknak, törvényeknek a felállítása annyit jelent, hogy az a terület, amelyre ezek a szabályok és törvények vonatkoznak a mi uralmunk alatt áll, általunk szabályozható és korlátok közé szorítható. Ebben az értelemben vett felfogása a homiletikai törvényeknek — mondja Thurneysen — itt teljességgel lehetetlen. Sőt ellenkezőleg azt lehetne mondani, hogy itt szabály, törvény annyit jelent, mint „eszköz az embereket megakadályozni abban, hogy valamikor is ezt a területet a hatalmukba akarják keríteni.” Szabály itt annyit tesz, mint egy út, amelyet nem azért fektettek le, hogy az igehirdetés titkát, annak az eseménynek a csodáját elérje, hanem, hogy ezt a titkot körüljárja és megtartsa a maga szentségében és csodavoltában.²⁵⁶

Kikerülhetetlen ezen a ponton a kérdés: nem csak egy általánosságban feloldódó, bár meleg szívből fakadó, de mégis pusztán formális meghatározásairól van itt szó az igehirdetés történéseinek és feladatainak? Erre céloz maga Fezer is, amikor megállapítja, hogy Barth tulajdonképpen megreked azon a ponton, ahol az igehirdetés egyetlen feltételére, a Szentlélek munkájára útal, amelynek következtében „megtörténhetik,” hogy az Isten hirdetendő ígéje igénybe veszi az erőtlén emberi szó

²⁵² V. ö. Trillhaas: Was bedeutet homil. Forschung? i. h. 534. kk. I.

²⁵³ U. o.

²⁵⁴ Die drei hom. Grudregeln. 475. I. kk.

²⁵⁵ U. o.

²⁵⁶ U. o.

szolgálatát.²⁵⁷ Csak arról beszél, hogy „mit jelent prédikálni?” „hogyan képes az ember prédikálni?” — de nem arról, hogy „hogyan csinálja hát azt az ember?”²⁵⁸ Bár ez a problémabeállítás megfelelne szerinte annak a törekvésnek, hogy szigorúan theocentrikusan fogalmazva igyekezzünk Isten szuverénitását megóvni, de mégis „ezzel kevesebbet mondunk annál, ami a keresztyénségnek adatott, hogyha az utolsó szó a kijelentés kérdésében egy „megtörténhetik” marad.”²⁵⁹ Ugyanide konkludál lényegében Pfennigsdorf kifogása is.²⁶⁰ Szerinte Isten ígéje a prédikáció annyiban, amennyiben híradás és bizonyosság Istennek a Jézus Krisztusban véghezvitt váltásgmunkájáról. A prédikációnak a tartalmát tehát Isten a Krisztus váltásgában adta meg. Az evangélium nem a folytonosan hangoztatott kérdésességében és elrejttségében evangélium a számunkra, hanem a Krisztusba vetett hitben, amely, mint ilyen, számunkra határozott és nem elrejtett bizonyosság. Természetes szerinte is, hogy a Szentlélek az egyedüli feltétele ennek a bizonyosságnak és az abból táplálkozó ígehirdetésnek, de a feltétel számunkra maga sem kötetlen feltétel, magához Jézushoz van kötve: „Es ist das einmütige Zeugnis des N. Testament, dass der Heilige Geist an die Botschaft von Christus gebunden ist... der Geist gibt die Vollmacht, dass „Jesus sei der Christ.“ Ebből kiindulva azután a „dialektika theologia leggyöngébb oldalának tartja azt, hogy benne Jézus életének a képe, a minden történetivel szemben érzett abszolút szkepszisének a következtében nem jut a jogaihoz a maga a hit számára való jelentőségében.” A dialektika theologia ebben mindig csak a kérdéssel, a botránkozást emeli ki, pedig — mondja — „Isten nem azért vett fel szolgálai alakot, hogy minket botránkoztatson, hanem azért, hogy e szolgálai alakban megláttassa velünk az Ő dicsőségét.” Nála tehát az ígehirdetés történéseinek pneumatológiai megalapozása szorosan kapcsolódik a történeti Krisztushoz, aki éppen, mint a hit objektuma nem tekinthető negative körülírt üres körnek, amely csak várakozó hűséget követel, hanem igenis magában a hitben közelvaló bizonyosság. Ezért bár igazat ad abban Bartha-nak és társainak, amikor ők Kierkegaardhoz kapcsolódva egy bizonyos, az Igének megfelelő „exisztenciális” magatartást kívánnak, mégis lehetetlennek tartja a fentiek következtében a „dialektikus” kiindulásból a hit objektív tartalmának elérését. Ennek tulajdonítja, hogy az ígehirdetés tekintetében is utalásaik bizonytalanok és „az emberi szó és Isten szava közötti formálisan felfogott ellentétnél megrekednek és nem látják, hogy az Igére vonatkozó minden meghatározás egvedül az evangélium tartalmából meríthető.” Még szélesebb elvi mederben, mint Pfennigsdorf, veti fel a kérdést Peterson „Was ist Theologie”²⁶¹ c. rövid de annál nagyobb feltűnést keltett tanulmányában, hogy vajjon egyáltalában lehetséges e pozitív hittartalomhoz jutni a barthi theologia alapján Szerinte theologia csak egy reális ismeretlehetőségnek a feltétele alatt lehetséges és e reális ismeretlehetőségnek három feltétele van, ami a theológiát theológiává teszi a mythosszal szemben: konkrét kijelentés, konkrét hit és konkrét engedelmség.²⁶² Ezzel szemben Bartha-nál — mondja — a theológiának ez a reális ismeretlehetősége veszendőbe megy annak a törekvésnek az érdekében, hogy Isten valósága komolyan vétessék. „Barth theológiája ennek következtében azután sokkal komolyabb theológiának látszik lenni, mint minden bár mikori theologia is, mert egyáltalában nem fárad azzal, hogy konkrét kérdezzen és feleljen, hanem minden kérdésben és feleletben azonnal eleve dialektikusan Istenre utal és annyiban kérdez és felel, amennyiben ezt teszi.”²⁶³ Így az általában feltett kérdésre — folytatja — általában ad feleletet, általában utal Istenre és általában utal az emberre, általában utal Istennek a lehetőségére. Az a komolyság, amely a dialektikusoknál ebben a formában fellép, csak látszólagos komolyság. Éppen úgy látszat ez a komolyság, mintahogy a dialektikus kérdezés és a dialektikus felelet is látszat és ahogy Isten maga is ebben a dialektikában csak egy dialektikus lehetőség.” S így eléri a nemezis a dialektikust, amikor „merő komolyan-venni-akarásból nem jut

²⁵⁷ Fezer : Das Wort Gottes und die Predigt : 1925. 79. l.

²⁵⁸ i. m. 78. l.

²⁵⁹ i. m. 79. l.

²⁶⁰ Praktische Theologie 505-5010. l.

²⁶¹ 1925, 32. l.

²⁶² i. m. 9-10. l.

²⁶³ i. m. 6. l.

el a komolysághoz." ²⁶⁴ Mert a teológiának konkrét, bár relatív megismerési lehetőségét magában rejtő alapjának kell lenni a kijelentésben, különben mythos, vagy üres zsurnalizmus . . . „Az inkarnációról, mint dialektikus lehetőségről beszélni valójában annyit jelent, mint egyáltalában semmit sem mondani róla. S éppen ez az, amit Barth tesz. Mert hogyha ő pl. azt mondja, hogy a lehetetlen lehetővé lesz, a halál életté, az örökkévalóság idővé, Isten emberré, — úgy ő mindeme különféle formulázásban mindig csak ismét ugyan azt mondotta, t. i. semmit sem mondott." ²⁶⁵ „Thézis és antithézis egy egészen formális és üres synthezisben vannak összefoglalva, amelyben minden meg van mondva és mégis semmi sincs megmondva." ²⁶⁶

Csak annyit jegyzünk meg a fentiekhez, hogy thézist és anthithézist konkrét synthesisbe hozni, konkrét megoldásokat adni (még akkor is, hogyha az Istenről való beszéd „kell“-jéről és „nem tudok“ járól van szó) nem az evangéliumi teológia feladata. A teologia gloriae, a megoldások teológiája a római-katholicizmus teológiája, amelylyel lényegében ezeken a lapokon találkozik Peterson és amely találkozásnak bizonyosságát is adja akkor, amikor fejtegetései végén, a teologia előfeltételül szolgáló kijelentés, hit és engedelmesség konkrét alapjául a dogma autoritását állítja oda. ²⁶⁷

Lényegében mind a Fezer, mind a Pfennigsdorf által hangoztatott meggondolás mögött az a kíváncsi áll, hogy az ember, és pedig az igehirdető ember szempontjából az igehirdetés történése teleologikusabban határozottassék meg. E mögött viszont az a törekvés húzódik meg. — amint azt a Petersonra való hivatkozásunkkal is világossá akartuk tenni — hogy az Istenről való beszéd megdöbbentő thezise és antithezise: nekünk beszélni kell Istenről és nem tudunk beszélni Istenről, — egy az ember szempontjából megnyugtató synthezisbe fogassék össze. Ezt akarja elérni valójában Fezer is, aki miután felleli az eddigi prédikáció-theoriák hibáját, azok hibás anthropocentrikus beállítottságában, úgy akarja „átsegíteni az evangéliumi homiletikát azon a holtpontra, amelyet Schleiermacher óta nem tudott legyőzni," ²⁶⁸ hogy egy szigorúan theocentrikusan fogalmazott prédikációfogalmat kíván a homiletika élére állítani. Ez a prédikációfogalom a következőképpen hangzik: „A prédikáció egy embernek a kötetlen beszédben történő és arra irányuló törekvése, hogy odahason, hogy Isten, aki az ő közösségét az írott Igében ajándékozza nekünk, az emberek egy köre számára, közösségben, a Szentlélek által jelenvalóvá váljék." ²⁶⁹ Nem beszélve arról, hogy az „Igében megadott tényállás világos megragadása" ²⁷⁰ nem jelentheti azt, hogy az Ige helyett egy prédikációfogalom legyen a homiletika és az igehirdetés irányító principiuma, — mikor Fezer a prédikáció céljának azt tünteti fel, hogy egy ember „törekvése" és közreműködése útján Isten a gyülekezet számára jelenvalóvá váljék, akkor lényegében a legnagyobb mértékben megérdemli ő maga is az „anthropocentrizmus" vádját. És itt már messze letér Fezer arról az útról, amelyet Barth kíván követni. Barth szándékosan nem akar beszélni azon túlmenőleg, hogy leírja, hogy mit jelent prédikálni, arról a kérdéstről, hogy, hogyan csináljuk tehát azt. Ő szándékosan nem akar itt synthézist adni. Ő nem akar egyebet, mint figyelmeztetni arra a megdöbbentő ellentétre, amit az igehirdető számára az adott parancs és az annak való engedelmeskedni nem tudás emberi tehetetlensége jelentenek.

Még a most folyó homiletikai munka feladata lesz ennek a lényegében egy negatívumot jelentő álláspontnak minden következtetését levonni a prédikáció-munka számára és felépíteni egy ennek megfelelő homiletikát. Két dolog azonban bizonyos — és ezzel zárjuk le fejtegetéseinket — amennyire jogosult egy ilyen alapokon álló új homiletikai munka követése, annyira meg kell ennek a munkának szivlelni Schian figyelmeztetését: „Möchte diese (t. i. az új homiletika) wenn sie kommt, nicht alles bisher Erarbeitete verachten!"

²⁶⁴ i. m. 8. l.

²⁶⁵ i. m. 10. l.

²⁶⁶ i. m. 11. l.

²⁶⁷ i. m. 22.

²⁶⁸ Fezer i. m. 106. l.

²⁶⁹ i. m. 77. l.

²⁷⁰ 105. l.

²⁷¹ Praktische Theol. 1934. 269. l.

TARTALOMJEGYZÉK.

I. fejezet. A probléma theológiatörténeti háttére és dispozióink.	3. oldal.
II. fejezet. Az Ige, mint az igehirdetés előfeltétele és megalapozója.	11. "
1. Barth tanítása a testté lett, irott és hirdetett Igéről.	11. "
2. Barth tanítása az Ige lényegéről.	17. "
III. fejezet. Az ember Isten ígéje előtt.	24. "
1. Általános.	24. "
2. A kapcsolódási pont és a theologia naturalis problémája, mint homiletikai probléma a Barth és Brunner közötti diskussióban.	26. "
3. Az Ige Barthnál, mint az ember egzisztenciális válságának a feltárása és e válság megoldása.	34. "
IV. fejezet. Az igehirdető és az Ige hirdetése.	38. "
1. Az igehirdető szituációja és az igehirdetés lehetősége.	38. "
2. A prédikáció, mint írásmagyarázat.	43. "
V. fejezet. Összegezés. A barthi theologia homiletikuma a homiletikai theoretika fejlődésvonalában.	54. "

Tudnivalók a Theologiai Szemlének szánt közlemények tárgyában.

1. Minden közlemény tartalmáért, korrigálásáért, helyesírásáért a cikk írója felel.
2. A cikk közölhetőségéről a szerkesztő határoz, szakszerűségéről és belső értékéről a szerkesztő illetőleg az általa felkért főmunkatársból és egy, vagy két szakférfiúból álló bizottság mond véleményt.
3. A Theologiai Szemlében megjelent *minden cikk a Theologiai Szemle tulajdona*. Ennek kifejezett engedélyével készíthető különlenyomat, új kiadás, vagy megjelentetés, valamint idegen nyelvre fordítás. Minden jogot fenntartunk.
4. A Theologiai Szemle minden cikkírója egyszersmind előfizetőül jelentkezettnek vétetik arra a két éves ciklusra, melyben cikke megjelent.
5. A cikkíró köteles hozzájárulni nyomtatott nagy lexikon ivenként 25—50 pengővel a cikk kinyomatása költségeihez a szerkesztő döntése szerint. Ez a rendelkezés mindaddig fennáll, míg a gazdasági viszonyok nem javulnak. Még nem felelő cikket semmiféle anyagi hozzájárulás mellett sem közlünk. A szerkesztő bizottság az elismert nevű szakembereket, valamint azokat, kiket közlemény írásával megbizott, a költség-hozzájárulás alól külön kérelem nélkül felmenti.
6. Csak írógépelte, illetőleg kiválóan olvasható módon, a papír egyik oldalára irt kéziratot fogadunk el előzetes megbírálásra. Kézirat visszaküldésére csak akkor vállalkozunk, ha a beküldés után egy éven belül, ajánlott küldéshez kellően felbélyegezett s megcímezett megfelelő borítékot is kapunk. Szerkesztő a nem közölhetést nem tartozik indokolni.

MÁGYAR KIRÁLYI ÁLLAMVASUTAK. Debrecenből induló és oda érkező vonatok.

1938. nyári menetrend.

Debrecen állomásról indul mikor, hova?

1.50 Püspökladány, 4.55 Nyirábrány, 5.02 Nyiregyháza—Szerencs—Miskolc. 5.08 Füzesabony, 5.20 Hajduböszörmény—Tiszalök, 6.01 Balmazújváros, 6.29 Nagykereki, 6.32 Püspökladány. **7.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 7.40 Hajdunánás, 7.58 Nagyléta-Vértes, 8 Nyiregyháza—Szerencs, 8.10 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 9.05 Hajduszoboszló, 9.29 Derecske *11.50 Bp ny. p. u. sebesvonat.* **11.53 Nyiregyháza gyors.** 12.10 Füzesabony, 12.27 Hajduböszörmény—Tiszalök, 12.30 Nyirábrány—Valea lui Mihai, 13.22 Bpest ny. p. u. 13.25 Nagyléta—Vértes, 14.27 Nyiregyháza—Szerencs, 14.30 Hajduböszörmény—Tiszalök, 14.32 Nyirábrány, 14.35 Nagykereki, 14.38 Balmazújváros, *15.26 Nyiregyháza sinató,* 16.30 Tiszafüred—Füzesabony, csak vas. és ünnepnap, **17.11 Bpest ny. p. u. gyors.** 18.43 Nyirábrány, 18.48 Nyiregyháza—Szerencs, 18.58 Nagykereki, 19 Tiszafüred, 19.30 Nagyléta-Vértes, 19.40 Tiszalök, *20.45 Bpest k.p.u. sinató,* 21.36 Nyiregyháza, 22 Bpest ny. p. u.

Debrecen állomásra érkezik, mikor, honnan?

1.15 Miskolc—Szerencs—Nyiregyháza, 4.40 Bpest ny. p. u. 6.47 Nyirábrány, 7 Tiszalök-Hajduböszörmény, 7.10 Tiszafüred, 7.20 Nagykereki, 7.20 Nagyléta-Vértes, 7.27 Nyiregyháza, 7.30 Püspökladány, 7.55 Balmazújváros, 8.35 Tiszalök-Hajduböszörmény, 8.50 Püspökladány, 9 Szerencs-Nyiregyháza, 10.13 Nagyléta-Vértes, 10.23 Hajduszoboszló, 11.25 Hajdunánás, 11.26 Nyiregyháza-Szerencs, 11.35 Derecske, 11.36 Nyirábrány-Valea lui Mihai, **11.46 Bpest ny. p. u. gyors.** 12.26 Füzesabony, 13.52 Bpest ny. p. u. 14.15 Nagykereki, 14.26 Nyiregyháza, *15.24 Bpest keleti p. u. sinató,* 15.37 Hajduböszörmény-Tiszalök, 16.45 Balmazújváros, 16.54 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 16.55 Nagyléta-Vértes, **17.04 Nyiregyháza gyors.** 18.25 Nagykereki (vasárnak nem) **18.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 18.30 Nyiregyháza, 20.08 Füzesabony, 20.42 Tiszalök-Hajduböszörmény, *20.43 Nyiregyháza sinató,* 21.13 Nagykereki (vas. és ünnepnap nem) *21.23 Bpest ny. p. u. sebes.* 21.25 Nyirábrány, 21.35 Miskolc-Szerencs-Nyiregyháza, 23.44 Füzesabony.

THEOLOGIAI TANULMANYOK.

ERTEKEZÉSEK A THEOLOGIAI TUDOMÁNYOK MINDEN AGÁBÓL.

Szerkeszti: Csikész Sándor, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

Eddig az alábbi művek jelentek meg félkemény borítékban, nagy lexikon-oktáv lapokkal, tartalommutatóval, tartós fűzésben

1. szám. *Bányay Lajos*: „Hiszek egy, közönséges, keresztyén anyaszentegyházat”. Dogmatikai tanulmány, 71 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
2. szám. *Enyedy Andor*: Magyar református kateirodalom. Vallás-paedagógiai tanulmány. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
3. szám. *Dr. Révész Imre*: „Krisztus és Antikrisztus”. Ozorai Imre és műve. Tanulmány a magyar protestáns theologiai gondolkodás kezdeteiből. 33 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
4. szám. *Gaudy László*: A bibliai történetek tanításának vallás-paedagógiai módszertana. 63 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
5. szám. A „*Mortalium animos*” című pápai encyklika ügye. *Csikész Sándor*: Előszó. *Marion János*: Történeti előzmények és háttér. A „*Mortalium animos*” szövege és magyar fordítása (*Rábóld Gusztáv* ford.; revidálta Cs. S.). *Vasady Béla*: Az encyklika tartalma, lényege és feleletünk. *Baltazar* Dezső nyilatkozata a „*Mortalium animos*” ügyről. *Az Orsz. Ref. Lelkészség* határozata. 24 lex. oktáv lap, petit szedéssel. Ára 1'50 P.
6. szám. *Fejenczy Károly*: Az evangelizáció problémája elvi és gyakorlati vonatkozásaiban. Belmissziói tanulmány, 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
7. szám. *Dr. Vasady Béla*: *Girgensohn* Károly élete és munkássága. 94 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
8. szám. *Dr. Tarczay Erzsébet*: A reformáció Horvát-Szlavonországban. 93 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
9. szám. *Lic. Dr. Karner Károly*: Jézus halálának napja. 38 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
10. szám. *Soós Béla*: *Melius* Péter szentháromságtana. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
11. szám. *Klein Gáspár*: Az állami protestáns egyetem eszméje a Habsburgok alatt a 18. és 19. században. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
12. szám. *Dr. Nagy Géza*: *Barth* teológiájának előzményei, kritikája és jelentősége. 36 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
13. szám. *Gáncs Aladár*: Mit tanulhatunk *Barth* Károlytól? 18 lex. oktáv lap. Ára 1'30 P.
11. szám. *Lic. theol. Dr. Karner Károly*: A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában. 127 lex. oktáv lap. Számos szöveg-közötti statisztikai táblázattal és 40 drb táblázat-melléklettel. Ára 4'20 P.
15. szám. *Incze Gábor*: magyar református imádság a XVI. és XVII. században. Két facsimile-vel és személymutatóval, valamint angol nyelvű tartalmi összefoglalással. 200 lex. oktáv lap. Ára 6'— P.
16. szám. *Csikész Sándor*: „Az „Uj-Sálem”-Mozgalom. Adalék az újabbkori vallásos mozgalmak hazai történetéhez. II. A szektákiól. 49 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
17. szám. *Rácz Béla*: Két évszázad a magyar református ígéhirdetés történetéből (1711—1914). I. kötet. 152 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
18. szám. *Rácz Béla*: Két évszázad a magyar református ígéhirdetés történetéből. (1711—1914). II. kötet. (Sajtó alatt.)
19. szám. *Módis László*: *Zakariás* próféta és könyve. 76 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
20. szám. *Dr. Tavaszgy Sándor*: A dialektikai theologia a főiskolai theologiai oktatásban és nevelésben. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
21. szám. *vitéz Bogár János*: Az egyházi évkör kialakulása és hatása az ígéhirdetésre. *Liturgikai tanulmány*. 164 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
22. szám. *Dr. Soos Béla*: *Zwingli* és *Luther* találkozása *Marburgban*. Részlet egy készülő *Zwingli-életrajzból*. 38. lex. oktáv lap. Ára 1'—P.
23. szám. *Farkas Pál*: A buddhizmus etikája a „*Negyedik Nemes Igazság*” alapján. 90 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
24. szám. *Dr. Vasady Béla*: A paradoxon a theologiai gondolkodásban. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
25. szám. *Szabó Zoltán*: az ifjkor lélektana és az ifjúság lelki gond zása. 104 lex. oktáv lap. Ára 4 P.
26. szám. *Dr. Nagy Sándor*: A vallásos nevelés és oktatás a debreceni Kollégiumban a reformáció korától a XIX. század közepéig. 104 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
27. szám. *Dr. Nagy Géza*: A kapitalizmus jövéje és a kálvinizmus. 16 lex. oktáv lap. Ára 1'— P.
28. szám. *Járosi Andor*: A német evangélikus liturgikai reformmozgalmak. 54. lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
29. szám. *Feigl József*: Gondolatok a praedestinatoról és szabadakaratról. Filozófiai tanulmány. 22. lex. oktáv lap. Ára 1'40 P.
30. szám. *Benedek Sándor*: *Tóth Ferenc* gyakorlati teológiája. Tanulmány a gyakorlati teológia köréből. 257 lex. oktáv lap. Ára 6 P.
31. szám. *Dr. Módis László*: Rövid bibliai héber nyelvtan. 66 lex. oktáv lap és tíz táblázat paradigmá. Ára 6.— P.
32. szám. *Dr. Révész Imre*: I. *Kálvin* legelső magyar támadója *Draskovich György* és *Confutatioja*. — II. *Bucer Márton* és a magyar reformáció. — 30 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
33. szám. *D. Dr. Pröhle Károly*: A theologia feladata a jelenkorban. — *Dr. Kiss János*: Péter apostol három arcképe az Újszövetségben. — 17 lex. oktáv lap. Ára: 1.20 P

THEOLOGIAI TANULMÁNYOK.

(Folytatás a 3. borítéklapról.)

34. szám. *Farkas Ignác*: A test és lélek viszonya Bergson filozófiájában. 61 lex. oktáv lap. Ára 2.50 P.
35. szám *Dr Révész Imre*: A „Kálvinista Róma.” (Két eluevezés története). 34 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
36. szám *Dr Imre Lajos*: A predestináció tana az ígéhirdetésben és nevelésben. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
37. szám *D. Dr. Ravasz László*: Reggeltől estig. Egy nap az emberiség életéből. 3 lex. oktáv lap. Ára 0.50 P.
38. szám. *Dr Tóth Endre*: Az urvacsoraszítás Dunántúl a reformációtól a 18. század végéig. 13 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
39. szám. *Dr. Ila Bálint*: Református egyháztörténeti adatok az Országos Levéltárban őrzött Thurzó-levéltárban. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
40. szám. *Dr. Vasady Béla*: Az ígéhirdetés és a teológiai tudomány az ecclesia militans életében. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
41. szám. A magyar református teológiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői. *Dr. Vasady Béla, Dr. Pongrácz József, Dr. Tavasz Sándor, Dr. Révész Imre, Dr. Csikesz Sándor*. 29 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
42. szám. *Nagy Lajos*: Spinoza Benedek élete és bölcselése. 108. lex. okt. lap. Ára 4.— P.
43. *Dr. Varga Zoltán*: Szoboszlai Páp István élete és munkássága. 97 lex. oktáv lap. Ára: 4.— P.
44. *Segeşváry Lajos*: Magyar református ifjak az urechti egy. en. 1636-1836. 90 lex. o.l. 3.20P
45. *Patay Lajos*: Kálvin vallásnevelésének. 126 lex. oktáv lap. Ára 4.50 P.
46. *Dr. Allys Endre*: A magyar református földművelő ifjúság felkigondozásának története. 143 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
47. *Horváth Jenő*: A külmiszió lényege. 107 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
48. *Dr. Rugonfalvi Kiss István*: Az egyházi rend közjogi helyzete Erdélyben és Bethlen Gábor armalisa. 19 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
49. *Dr. Nagy Géza*: Kálvin natása Erdélyre (XVI—XVII sz.). 12 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
50. *Dr. Csikesz Sándor*: D. Dr. Baltazar Dezső. (Emlékezés.) Baltazar D. arcképevel. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
51. *Nagy Sándor Béla*: A református isztentisztelet Kálvin felfogása szerint. 152 lex. o.l. Á. 5.— P.
52. szám. *Dr. Feigl József*: Kultura és keresztény világnézet. Ára 1.50 P.
53. *Bartha Tibor*: Az Isten ígéje és ígéhirdetésünk. 62 lex. okt. lap. Ára: 2.50 P.

Fenti művek megrendelhetők a szerzőknél, de a Theol. Szemle Kiadóhivatal utján is (Debrecen. kollégium.)

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU.

Jahrgang XIV. Beiheft No. 2

Debrecen. Pfingsten. 1938.

Redigiert von Universitäts-Professor. ALEXANDER CSIKESZ. Debrecen. Ungarn.

Mitarbeiter: Univ. Prof. Emerich Révész Debrecen, und Univ. Prof. Joannes Deák Sopron.

Subskriptionspreis pro Jahr Goldmark 10., Schw. Fr. 10.

Erscheint zweimonatlich. — Mit der Unterstützung des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Vereins.

INHALT:

Das Wort Gottes und unsere Wortverkündigung (Ein Versuch zum Verständnis der homiletischen Probleme der Barthianischen Theologie).
Von Tibor **Bartha** ref. Prediger.

THEOLOGICAL REVIEW.

Volume XIV. Supplement Number 2.

Debrecen. Whitsuntide 1938.

Editor ALEXANDER CSIKESZ University-professor, Debrecen, Hungary.

Chief-contributors Emerich Révész University-professor and John Deák University-professor.

Subscription price 10 s. or 3 Dollars.

Bimonthly periodical. — Protected by the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

CONTENTS:

God's Word and our Preaching (An experiment to understand the homiletical problems of the Barthian theology) by Tibor **Bartha** reformed Minister.

REVUE DE THEOLOGIE

XIV. Année. No. 2. (Cahier supplémentaire No. 2)

Debrecen. Pentecote 1938.

Directeur: ALEXANDRE CSIKESZ, professeur d'université. Debrecen, Hongrie.

Comité de rédaction: Jean Deák, professeur d'université et Émeric Révész, professeur d'université.

Abonnement 10 francs suisses par an.

Paraissant tous les deux mois. — Protégé par l'Association Nationale de Pasteurs Réformés de Hongrie.

SOMMAIRE:

La Parole de Dieu et notre prédication. (Essai pour comprendre les problèmes homilétiques de la théologie barthienne.)

Par Tibor **Bartha** pasteur réformé.

THEOLOGIAI SZEMLÉ

SZERKESZTI:

FŐMUNKATÁRS:
RÉVÉSZ IMRE.

CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS
DEÁK JÁNOS.

TARTALOM:

Az Ige: „...Kézének juhai...” Cs. S. 89-90. lap. —**Közlémények:** *Tunyogi Csapó András:* Szempontok az Ószövetség theologiai magyarázásához. 91—103. lap. — *ifj. Dr. Szabó Aladár:* Szikszai György családfája. 104—106. lap. — *Dr. Horvay László:* Böhm és a német idealizmus. 106—128. lap. — *Dr. theol. Kiss Jenő:* Az eschatologia főirányai a jelen korban. 129—140. lap. — *Dr. Zoványi Jenő:* Tiszáninneni református superintendens seniorok. 140—144. lap. — † *Dr. Szlávik Mátyás:* A germán sors keze és Luther istenhíte. 145—148. lap. — *n. Balogh Ernő dr.:* Orvosok és a materialista világnézet. 148—159. lap. — *Pákozdy László:* Az istennevek használata a Bileám-perikopában. 160—165. lap.**Folyóiratok Szemléje:** Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. *Dr. Kiss Jenő:* 165-166. lap. — Theologia. Hittudományi Folyóirat. 1936. — *Módis László.* 166—167. lap. — Archiv für evangelisches Kirchenrecht. 1937. *Dr. Kálmán Sándor.* 167—168. lap. — Archiv für katholisches Kirchenrecht. 1937. *Dr. Kálmán Sándor.* 168—169. lap.**Külföldi Szemle:** *Saarisalo, Aapeli:* Raamatun sanakirja. 1936. *Br. Podmaniczky Pál.* 169 l. — *De Groot, Dr. Joh.:* Exegese. 1936. *Pákozdy László.* 169—172 lap. — *Bergner, Georgues:* Un mistique protestant. 1937. *Dr. Nagy M. Ilona.* 172. lap. — Ou est l'enseignement religieux? Livres et méthodes de divers pays *Dr. Nagy M. Ilona.* 172. l. — *Oberuc, Jean:* Matthieu Bel, un piétiste en Slovaquie au 18e siècle. *Révész Imre.* 172—173. l.**Tudományos élet:** **Dr. Szlávik Mátyás** 173—176 l. — **D. Páv Sándor** 176. l. — **Maklár Károly** 176 l. — Új ref. püspök. 176—177. l. — Theol. h. tanári megbízások. 177 l. — Új theol. akad. igazgatók. 177. l. — Évzáró a debreceni egyetemen. 177. l.**Disputa:** *Nagy Antal:* A ref. egyh. törv. I. t. c. 89. §-a szerinti „általános többség” értelmezése a zsinatpresbiteri elv világításánál. 177—179. lap. —**Szerkesztő üzenetel:** Értesítés. 179 l. — Kimutatás a beküldött előfizetési díjakról. 179—180. l. — Máv. hirdetés. 180 l.

E FÜZET ÁRA 3 PENGŐ.

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT.

A LAP SZELLEMI ÉS ANYAGI ÜGYEIBEN CSIKESZ S. EGYETEMI PROFESSZORHOZ KELL FORDULNI
DEBRECEN, KOLLÉGIUMMEGJELENIK AZ ORSZÁGOS REFORMÁTUS LELKÉSZEGYESÜLET
PÁRTFOGÁSÁVAL.

THEOLOGIAI TANULMANYOK.

ERTEKEZÉSEK A THEOLOGIAI TUDOMÁNYOK MINDEN AGÁBÓL.

Szerkeszti: Csikesz Sándor, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

Eddig az alábbi művek jelentek meg félkemény borítékban, nagy lexikon-oktáv lapokkal, tartalommutatóval, tartós füzésben

1. szám. *Bányai Lajos*: „Hiszek egy, közönséges, keresztyén anyaszentegyházat“. Dogmatikai tanulmány. 71 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
2. szám. *Enyedy Andor*: Magyar református kateirodalom. Vallás-paedagógiai tanulmány. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
3. szám. *Dr. Révész Imre*: „Krisztus és Antikrisztus“. Ozorai Imre és műve. Tanulmány a magyar protestáns theologiai gondolkodás kezdeteiből. 33 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
4. szám. *Gaudy László*: A bibliai történetek tanításának vallás-paedagógiai módszertana. 63 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
5. szám. A „*Mortalium animos*“ című pápai encyklika ügye. *Csikesz Sándor*: Előszó. *Marion János*: Történeti előzmények és háttér. A „*Mortalium animos*“ szövege és magyar fordítása (*Rábold Gusztáv* ford.; revideálta Cs. S.). *Vasady Béla*: Az encyklika tartalma, lényege és feleletünk. *Baltazár Dezső* nyilatkozata a „*Mortalium animos*“ ügyről. Az Orsz. Ref. Lelkész-Egyesület határozata. 24 lex. oktáv lap, petit szedéssel. Ára 1'50 P.
6. szám. *Ferenczy Károly*: Az evangelizáció problémája elvi és gyakorlati vonatkozásaiban. Belmissziói tanulmány. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
7. szám. *Dr. Vasady Béla*: *Girgensohn Károly* élete és munkássága. 94 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
8. szám. *Dr. Tarczay Erzsébet*: A reformáció Horvát-Szlavonországban. 93 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
9. szám. *Lic. Dr. Karner Károly*: Jézus halálának napja. 38 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
10. szám. *Soós Béla*: *Melius Péter* szentháromságtana. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
11. szám. *Klein Gáspár*: Az állami protestáns egyetem eszméje a Habsburgok alatt a 18. és 19. században. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
12. szám. *Dr. Nagy Géza*: *Barth* theologiójának előzményei, kritikája és jelentősége. 36 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
13. szám. *Gáncs Atadár*: Mit tanulhatunk *Barth Károlytól*? 18 lex. oktáv lap. Ára 1'30 P.
14. szám. *Lic. theol. Dr. Karner Károly*: A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában. 127 lex. oktáv lap. Számos szöveg-közötti statisztikai táblázattal és 40 drb táblázat-melléklettel. Ára 4'20 P.
15. szám. *Incze Gábor*: magyar református imádság a XVI. és XVII. században. Két facsimile-vel és személymutatóval, valamint angol nyelvű tartalmi összefoglalással. 200 lex. oktáv lap. Ára 6'— P.
16. szám. *Csikesz Sándor*: „Az „Uj-Sálem“-Mozgalom. Adalék az újabbkori vallásos mozgalmak hazai történetéhez. II. A szektákiól. 49 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
17. szám. *Racz Béla*: Két évszázad a magyar református igehirdetés történetéből (1711—1914). I. kötet. 152 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
18. szám. *Racz Béla*: Két évszázad a magyar református igehirdetés történetéből. (1711—1914). II. kötet. (Sajtó alatt.)
19. szám. *Módis László*: *Zakariás* próféta és könyve. 76 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
20. szám. *Dr. Tavaszy Sándor*: A dialektikai theologia a főiskolai theologiai oktatásban és nevelésben. 8 lex. oktáv lap. Ára —50 P.
21. szám. *Vitéz Bogár János*: Az egyházi évkör kialakulása és hatása az igehirdetésre. Liturgikai tanulmány. 164 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
22. szám. *Lt. Soos Béla*: *Zwingli* és *Luther* találkozása Marburgban. Részlet egy készülő *Zwingli-életrajzból*. 38. lex. oktáv lap. Ára 1'—P.
23. szám. *Fur. as Pál*: A buddhizmus etikája a „Negyedik Nemes Igazság“ alapján. 90 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
24. szám. *Dr. Vasady Béla*: A paradoxon a theologiai gondolkozásban. 8 lex. oktáv lap. Ára —50 P.
25. szám. *Szabó Zoltán*: az ifjúság lélektana és az ifjúság lelkipogond zása. 104 lex. oktáv lap. Ára 4 P.
26. szám. *Dr Nagy Sándor*: A vallásos nevelés és oktatás a debreceni Kollégiumban a reformáció korától a XIX. század közepéig. 104 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
27. szám. *Dr Nagy Géza*: A kapitalizmus jövője és a kálvinizmus. 16 lex. oktáv lap. Ára 1'— P.
28. szám. *Járosi Andor*: A német evangélikus liturgikai reformmozgalmak. 54. lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
29. szám. *Feigl József*: Gondolatok a praedestinatoról és szabadakaratról. Filozófiai tanulmány. 22. lex. oktáv lap. Ára 1'40 P.
30. szám. *Benedek Sándor*: *Tóth Ferenc* gyakorlati theologiója. Tanulmány a gyakorlati theológia köréből. 257 lex. oktáv lap. Ára 6 P.
31. szám. *Dr Módis László*: Rövid bibliai héber nyelvtan. 66 lex. oktáv lap és tíz táblázat paradigma. Ára 6.— P.
32. szám. *Dr. Révész Imre*: I. *Kálvin* legelső magyar támadója *Draskovich György* és *Confutatioja*. — II. *Bucer Márton* és a magyar reformáció. — 30 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
33. szám. *D. Dr. Pröhle Károly*: A theologia feladata a jelenkorban. — *Dr. Kiss Jenő*: *Péter* apostol három arcképe az Újszövetségben. — 17 lex. oktáv lap. Ára : 1.20 P

„...Kezének juhai...“

Elmondott: Húsvéti legációba készülő theológus ifjak konfirmációján, Debrecenben, 1933. április 8-án. A szöveget gyorsírták.

Alapige: XCV. Zsoltár 6-7. vers.

„Jöjjetek hajoljunk meg, borúljunk le; essünk térdre az Úr előtt! Mert Ő a mi Istenünk és mi az Ő legelőjének népei és az Ő kezének juhai vagyunk; vajha ma meghallanátok az Ő szavát.“

Pár nap hijján négy esztendővel ezelőtt gyönyörű szép áprilisi reggel vonultunk át Jezréel síkján. Ott találkoztunk az első keleti pásztorral és nyájjal. Távolról, távcsővel addig is láttunk, de itt megállhattunk és odamehettünk. Két arab suhanc őrizte: juhokat és kecskéket. A hegy lábánál álltak, ahol kezdődik a síkság. Apjuk táskái és fegyverei lehettek rájuk aggatva. Láttuk, hogy nagyobbra és hatalmasabbra illenek. Dragománunk kérdésére el is mondták, hogy apjukat minden percben várják a várokból. Beszélgetésünk közben kicsiny kis gyenge bárány settenkedett az egyik fiú körül. Az felvette ölébe, s beszélgetve simogatta. Egyszer csak elkialsítja magát a másik fiú, s hadonászva mutat a távol messzeségbe, mert ott jön az apja. Az apának messziről tompán, rekedten hangzó kiáltására fület hegyez az egész nyáj, még a kecskék is, még az öreg kosok és az ürök is. S amint meghallották a pásztor szavát, bégető örömmel neki vágta a pár száz lépésnyi távolságnak. Árkokat és gödröket ugrottak át és amint eléje értek, azonnal lehajtották fejüket és elkezdtek legelészni ott a pásztor szeme előtt. A gyöngébbek, akiket szerethettek, közel furakodtak hozzá, s boldog örömmel dörgölték orrukat, nyakukat a pásztor lábához, s egyesek lefeküdtek előtte. Még a kicsiny bárány is, ott a pásztorfiú ölében, kétségbeesett igyekezettel ugrott ki és rohant feléje, az igazi pásztorhoz.

Utítársainkkal összevillant szemünk, s rá gondoltunk a Szentírás szavára: „A hegyek ugrálnak mint kosok, és a halmok, mint ifjú bárányok az Úr színe előtt, a népek Pásztora előtt.” Ezt a verset kerestük ki, amit felolvastam. hiszen szóról-szóra teljesedett előttünk: „Jöjjetek, hajoljunk meg, borúljunk le; essünk térdre az Úr előtt, a mi Alkotónk előtt! Mert Ő a mi Istenünk és mi az Ő legelőjének népei és az Ő kezének juhai vagyunk; vajha ma meghallanátok az Ő szavát.”

Nekünk is van pásztorunk: az Úr Jézus Krisztus. Épen a nagypénteki halállal, a húsvéti feltámadással mutatta meg, hogy holtig őriz és egy egész örökéleten át legeltet, kormányoz. Neki is voltak „kezének juhai” nyája: a tanítványok. Azok is így borúltak eléje, húsvét ünnepén kimentek, behajoltak a sírba. Leborultak előtte, amikor megjelent az aiton keresztül és a bünbánó Péter térdre hullott előtte a Genezáret tava mellett. Ő a Királyunk, mi az Ő legelőjének népe vagyunk, az Ő kezének juhai. Vajha ma meg tudnók hallani az Ő szavát. Csak azok a juhai, akik ismerik szavát. A kik igéjére hallgatnak. A kik az Ő őrizete alá tartoznak. Ezért szívbéli kötelességünk, hogy meghalljuk ma az Ő szavát, húsvéti evangéliumát.

Természetesnek az látszanék első pillanatra, hogy az ígéhirdetők, tehát a legátusok is, azokhoz a pásztorfiúkhoz hasonlítanak, akik, akik addig őrzik a nyáját, amíg el nem jön az igazi Pásztor. De nem így van. Az ígéhirdető is, de különösen a legátus, csak egy a nyájból, akinek az a kötelessége, hogy a pásztor érkezésére figyelmeztesse a többi, s maga is előljárjon jó példával.

„Jöjjetek”, e-zel kezdődik a felhívás. Nincs megmondva, hogy ki hirdeti ezt. Vajjon a pásztor-e onnét messziről, vagy valaki a nyájból figyelmezteti a többi, hogy jertek. A többi teendő többes szám első személyben áll, tehát kétségtelenül a nyájból szól valaki. De akár a pásztor ajkáról, akár a nyájból hangzik el: mindenképen a pásztor akaratát fejezi ki. Legátusok! ti a nyájhoz tartoztok, de amikor a nyájból szólótok a nyájnak, csak a pásztor akaratát szabad szólnotok, s nincs szebb húsvéti evangélium, mint az, hogy: „jertek” a mi őrző pásztorunk elé, a mi győzedelmes, diadalmas jó pásztorunk elé.

Azt, hogy „jöjjetek” nem lehet a leglátalsó sorokból mondani, csak olyannak a szájába illik, aki előljár a többi előtt. Krisztushoz csak akkor hivatgathattok lelkeket, ha elől jártok a Krisztushoz közeledésben. Csak akkor, ha élet-példátookról mindenki leolvashatja a Krisztus tiszta, igaz követését.

A másik kiáltás: „hajoljunk meg”. Az embert tipegő csecsemő korától arra tanítják „hajolj meg”. Hajolj meg szüleid előtt. Az öregek előtt. Később a hatalmasabbak, a gazdagabbak előtt. Az előljárók, a följobbalók, a törvény előtt egészen addig, amíg a roskadt gerinc teljesen beleszokik a meghajlásba és minden parányi erő előtt meghajlik. Az udvariasság, az etikett, a társadalmi érintkezés formai tökéletességre csiszolja ezt a meghajlást. A legnagyobb sértések, reményeink legdurvább megtaposása között is egy meghajlás részünkről a felelet. Az Ige nem ezek előtt a földi apró, csip-csup értékek előtt való meghajlást akarja. Az égről a csillagok nem szállnak le, hogy körülkeringjék plánéta alázasossággal egy-egy napnak kikiáltott vagy fénylőnek állított ember alakját. A mi lelkünk Isten egére szánt csillag, s az csak az egyetlen fényforrás: az élő Isten előtt hajolhat meg, s az Ő egyszülött Fia és újjászülő Szentlelke előtt.

„Hajoljunk meg!” Csak akkor hirdetheti ajkatok, ha már ti magatok addig is gyakoroltátok el-

teteket az Úr Jézus Krisztus előtt való meghajlásban. Csak akkor illik szánkba ez a prédikáció, ha mindennap meghajlunk ez előtt az örök hatalom előtt.

„*Borúljunk le*”, ez a további felhívábi felhívás. Leborúlni a földre, a föld porába. A mohamedán dervisnek, — mint a talpadon és a sarkadon — úgy keményedik meg a homlok csontján a bőr, mert imádkozva ezerszer meghajlik és odaüti a templom kőpadlójához. A hindú odaborul Istene elé s kinyújtja kezeit, lábait. A keleti ember, ha nagyon meg akar valakit tisztelni, nem nézi, hogy porba vagy homokba omlik-e, lefekszik, elébe borúl és kitarja karjait. Mint ahogy lepihen lábunk előtt a kedves eb. Ahogy dolgozó, kötögető, fonogató édesanya lábaihoz lefekszik a kis gyermek és ott alszik el papucsá vánkösán. Mint ahogy a kedves bárány borúl a pásztor elé, úgy borúljunk mi is ez egyszerűlt Fiú elé. Nem lehet azt parancsolni, hogy borúlj le, s megfenyegetni a harag és tekintély korbácsával és a bosszú megfizetésével, ha nem borúlsz le. Csak akkor mondhatjuk másoknak, ha magunk borúlnk le előbb és átadjuk kényre-kegyelemre életünket a Krisztusnak.

Még érdekesebb a harmadik felhívás: „*essünk térdre az Ur előtt, a mi Alkotónk előtt.*” Ki látott már lefeküdni bárányt? Előbb az első lábaira: térdre ereszkedik, s úgy fekszik le. S mikor fel akar kelni, először térdre áll és aztán ugrik talpra. Essünk térdre Ő előtt! Kbben benne van, hogy ott akarok lenni, nyugodni lábainál. Ott van a biztos helyem. A könyörgésnek és imádságnak ebben a klasszikus testtartásában helyezkedjék el lelkiünk az élő Isten egyszülött Fia előtt. A mi életünkre átvive azt jelenti ez, hogy imádkozó lélekkel, odaadó és megalázkodó érzéssel borúljunk le Jézus előtt, hogy nála találjunk nyugodalmat és menedéket.

Csak az hirdetheti ezt, aki már maga is így áll meg és így esik térdre Ura és Királya előtt és aki tudja, hogy mi az Ő legelő ének népe vagyunk és a kezének juhai. Ha jó magyarul akarjuk kifejezni, mi vagyunk az Ő kezes bárányai. kiket szép kies mezőkön legeltet, kezével megsimogat, megnyugtat, védelmez. Milyen szelid ez a kéz, s mégis milyen erős. Olyan erős, hogy senki, még az Antikrisztus minden hatalma sem ragadhat ki minket az Ő kezéből. Gyógyító simítása nyomán elmúlik minden fájdalom. Vagy-e már ilyen simogató kéz-közelségben az Úr Jézus Krisztussal? Mert büntető keze közelségében maradsz akkor is, ha a világ túlsó sarkára rejtőznél. Megint nem hirdethetsz szebb hűsvéti evangéliumot, mint azt, hogy az Úr Jézus azt akarja, hogy szívközelségbe, kézközelségbe: jut-hassunk hozzá. S nem hirdetheted ezt úgy, hogy magad is oda ne vágyakozzál Krisztus közelségébe. s fájdalomaid között meg ne érezted légyen az Ő simogató kezét.

De a legbiztatóbb és legbátorítóbb a Szentíge utolsó része. „*Vajha ma hallanátok az Ő szavát.*” Ha még eddig nem voltál híve, ha még eddig nem voltál nyája: nem tartozol népe közé. De azzá lehetsz, ha még *ma* meghalod az Ő szavát Mert Krisztusnak a hívogató szava úgy szól, mint a szférák zenéje, évezredek óta, mint ahogy az éteri hullámok örökké hordják a hangokat körüöttük. Aki megnyitja az ő szívet, meghallhatja. Aki igazán kezes bárány akar lenni, eljuthat hozzá, s lehet apostol, tanítvány, ha *ma* meghallja az Ő szavát.

Az igazi keresztyénségben nincsen holnap, nincs jövő *ma* nélkül. A megtérést nem lehet elhalasztani holnapra, azt abban a pillanatban kell megragadnom, amikor érzem az Úr Jézus vonzó erejét. A csillagászat tanítja, hogy minden bolygócsillagnak van egyszer egyetlen egy pillanata, amikor lehető legközelebb jut az állócsillaghoz, amelyiket vágyakozva, keringő örömmel kerület évmilliók hosszú során keresztül. Minden földi emberi élet, bármilyen kicsiny, vagy bármilyen hosszú legyen, megél egy pillanatot, amikor kéznyújtás közelségre jut az Úr Jézus Krisztushoz. Ha abban a pillanatban önmagával van elfoglalva, ruházata cifrázásával, ábrázata ékesítésével, ha akkor múlta, vagy jövőre nézeget, vagy mások felé pillant irigykedve, ha akkor fásultan, csukott szemmel, érdeklődés nélkül, állati lassú bandukolással megy előre, s csak magában sziszeg fel az ostorcsapásra, s úgy járja taposó országútja hosszú sorát: elmulasztotta az egyetlen pillanatot, a Krisztus:al találkozást, a megszabadulást.

Vigyázzatok, keressétek, hívjátok ezt a pillanatot. Nyissátok meg szíveteket, s készüljétek arra, hogy amikor az Ő Igéjét halljátok, *meg ne keményítsétek a ti szíveteket.* Próbáljátok lelkeitekből kivetni a bűnbánat erejével az eddigi szennyet. Próbáljátok, mint bárányok, futni az Ő hangja után. Keressétek az Ő Igéjét. Kiáltásatok a többieknek is: „*Jöjjetek, hajoljunk meg: essünk térdre az Ur előtt, a mi Alkotónk előtt, mert Ő a mi Istenünk, mi pedig az Ő legelőjének népei és az Ő kezének juhai vagyunk.* Vajha ma meghallanátok az Ő szavát”.

Legátusok! Ha így hirdethetitek az Úr Jézus Krisztus Igéjét, akkor már meg is hallottátok az Ő szavát, beköltözött a ti lelketekbe, ti már az Ő népei vagytok és az Ő áldott kezének juhai. Ámen.
Cs. S.

Szemponatok az Ószövetség theologiai magyarázásához.

Írta: **Tunyogi Csapó András** ref. lelkész, theol. m. tanár. Bálványosvárálja.

I.

BEVEZETÉS.

Minden különösebb tudományos reflexio nélkül érvényes az az állítás, hogy teljes mélységükben csak azok a gondolatok érthetők és azok az események ismerhetők meg, amelyeket az Én maga gondol vagy él át, továbbá, hogy megértés csak a gondolat illetve az esemény megjelenésének pillanatában teljes. Mihelyt ugyanis az emlékezetnek kell segítségül jönnie a megértéshez már a magyarázat is szükséges, amennyiben az újra felmerülő gondolatot vagy eseményt ismét a maga gondolati illetőleg történeti keretébe kell beállítani. E beállítás már magyarázat, ha talán csak az Én számára és bensőleg történik is.

Ha az Én saját emlékképeivel szemben már ebbe a helyeibe jut, sokkal inkább idejut akkor, ha mások által, pl. írásban eléje tárt dolgokról van szó. Ilyenkor — ez ismert lélektani törvény — már meglévő képzeleiből merít, azokhoz kapcsolja az új képzetet és a régiek közé beállítva azt magáévá teszi és megérti. A megértés tehát analogiák kereséséből, ismert vonásoknak az újra való ruházásából, azaz magyarázásból áll.

A megértésnek illetőleg az Én önmaga számára történő magyarázásának ez a folyamata nyilvánvalóvá teszi azt, hogy minden írásműnek a megértéséhez szükség van valamilyen formában magyarázatra. Nyilvánvalóvá lesz azonban az is, először, hogy végső gyökereiben semmiféle írásműben nem lehet úgy megérteni, mint ahogy írója megértette. Az Én különbözősége szükségképpen hozza magával, hogy az olvasó ne ugyanazon képletekhez és analogiákhoz kapcsolja az új képzetet mint az író. Másodszor magától értetődő lesz az is, hogy egy írásmű annál nehezebben érthető, mennél távolabb van korban az író az olvasótól. Mind a két esetben megtörténhetik az, hogy a gondolat annyira új, illetőleg annyira távoli időben fakadt, hogy az olvasó egyáltalában, vagy nagyon tökéletlenül érti meg, nem bírván hasonló gondolatokkal, illetőleg nem ismervén azt a kort, amikor a gondolat született. Ezen a helyzeten csak úgy lehet segíteni, ha az olvasó mások, olyanok segítségéhez fordul, akik többé-kevésbé megértették az írásművet, akik analog képzeteket már hoztak fel, illetőleg ismerik a szerző korát. Ezek a „mások” játszó a magyarázó, az exegeta szerepét.

Ennek a helyzetnek az ismeretével fordulva az Ószövetség felé azonnal nyilvánvalóvá lesz, hogy itt az exegetára különösképen szükség van. Már maga az a tény, hogy olyan íróknak az írásművéről van szó, akik korban nagyon távol állanak, azaz más külső keretek között dolgoznak mint a mai ember, nyilvánvalóvá teszi e szükségét. A kor ismerete azonban nem elégséges. Ezzel még csak az író saját korában, tehát abban a bizonyos időpontban rögzítve lenne megismerhető a gondolat, amikor keletkezett, holott a megértésnek a mában kell történnie. Szükséges tehát, hogy az Ószövetség gondolatait az exegeta utángondolja, annak gondolatvilágába magát teljesen beleélje és így fejezze ki, a ma nyelvén, ama régen elmondott dolgokat és így tegye érthetővé a mai ember számára.

Ezzel a megállapítással azonban nincs kimerítve az ószövetségi exegezis minden követelménye. Az Ószövetség ugyanis szemben minden más történeti okmánnyal (az Újszövetséget kivéve) két olyan vonást visel magán a theologiai síkon belül, amelyek ugyan a történeti síkban előítéleteknek minősítendők, de amelyeket az Egy-

házban elfoglalt helyzete szükségképen ruház rá. Az első a kanonicitás vonása, amely azt jelenti, hogy az *Ószövetség a Kijelentést tartalmazza illetőleg közvetíti*. Ez az állítás magában rejti annak megvallását, hogy az Ószövetség gondolatai — eltekintve történeti mivoltuktól — a maguk végső gyökereikben annyira távol állanak az emberi gondolkodástól, hogy számára teljesen érthetetlenek. A második vonás, amelyet christológia vonásnak is lehetne nevezni, az előbbiből következik, amennyiben keresztény értelemben csak az az írat nevezhető kanonikusnak, amely Jézus Krisztusról szól. Ez az állítás azt jelenti, hogy az Ószövetségben valamilyen módon jelen van az Újszövetség Krisztusa, tehát az *Ószövetség gondolatai a theologai síkban — ha egyáltalában valamiképpen — csak úgy érthetők meg, ha Krisztuson, azaz az Újszövetségben át válnak érthetőkké*.

2.) Ezek az elvek a történelem folyamán többé-kevésbé érvényesültek, illetőleg hol ilyen, hol olyan formában felmerülvén, kérdését képezték az ószövetségi hermeneutikának. Az ortodox theologia a maga módján már tisztában volt a helyzettel, amikor a szövegnek kétféle értelmet tulajdonított, a sensus literalis és a sensus mysticus, illetőleg typicus. Az előbbi elvileg a mai kor számára való elmondását jelenti a szöveg értelmének, a második a kanonicitás vonásának kíván eleget tenni. A hiba nem is az elvben, hanem annak alkalmazásában van, amennyiben a sensus literalis háttérbe szorítva, a theologia egyik képviselője így nyilatkozik: „omnium verborum *ἐνέχυρον* non minus, imo maius in allegorico et typico, quam in literalis sensu elucescat,¹ holott nyilvánvalóan a betű szerinti értelem az első és az — utolsó s amennyiben ez Krisztusra mutat — amint, hogy minden bizonytalanságot mutat is — annyiban kanonikus jelleggel bír. A sensus literalis háttérbe szorításából szükségképpen következett, hogy a szövegnek olyan allegorikus értelmet tulajdonítottak, amely egyáltalában nem volt benne s a helyzetet még súlyosbította az, hogy ezt az erőszakolt, a magyarázó egyéni tetszése szerint kiválasztott értelmet a Szent Lélek által intencionált igazságnak vették. Így egyrészt összezavarodott az egyéni vélemény a Szent Lélek szólásával, másrészt a Szent Lélek az exegézis faktorai közé vonták be. Mindenképpen olyan csődbe vitték az exegézist, hogy eredményei egészen kétségessé lettek. Nem segített a helyzeten az értelmi typologia gondolatának bevezetése sem amely szerint a sensus literalis ugyan megmarad, mint első és legfontosabb jelentés, de ez egy magasabb jelentésre utal ugyanancsak a Szent Lélek intenciójából. E jelentés ugyanis „ex intentione Spiritus Sancti ad aliud refertur, quam id, quod verba ipsa significant.”² Végeredményben ez a módszer is ugyanazon hibába esett, mint az előbbi, amely betűtypológiát űzött.

Valamivel szerencsésebb az a kísérlet, amely tekintetbe kívánja venni az Ó- és Újszövetség történeti jellegét is. „Die alttestamentliche Geschichte die Vorgeschichte des in Neuen Testament verwirklichten und dem Abschluss seiner Verwirklichung entgegengehenden Heiles ist.”³ E szerint — amint az író másutt bővebben kifejti — mind a két Szövetségben ugyanazon üdvtények jelennek meg, a Kijelentésnek ugyanaz az igazsága foglaltatik, bár mindenütt sajátos történeti keretek között. Ez azt jelenti, hogy a történeti burkot lehántva mind a két helyen ugyanazon gondolat, illetőleg a létnek ugyanolyan megértése és szemlélete tapasztalható. Az igazság, a gondolat ugyanaz, csupán a kifejezési forma változott. E vélemény eleget tesz annak a követelménynek, hogy a két szövetség egymással kapcsolatban vizsgálható és haszonnal alkalmazható is az exegézis munkájában, azonban éppen azért, mert a kettő között pusztán történeti összefüggést lát, azaz szerinte az Ószövetségből fejlődve ki az újszövetségi igazság, szükségtelessé teszi az előbbivel való foglalkozást, mert a fejlettebb ismerete által feleslegessé lesz a primitív ismerete. Másrészt, ha csupán a fejlődés vonala köti össze a két szövetséget, úgy a Kijelentésnek fejlődnie kell, holott ez fejlődésnek alávetve nem lehet, mert az igazság csak kifejlül, de nem fejlődik. Végül az Újszövetségben tökéletességre jutott Kijelentés gondolata ama tévhitre vezet, hogy a történeti módszerrel (az Új Szövetség esetében) tökéletesen elvégzett magyarázat magát a Kijelentést teljesen érthetővé teszi, amivel az exegéta a Szent Lélek munkáját tulajdonítaná magának.

¹ Snabellius : A noenitates theologiae. 1727. 50. l.

² Varga István : Initiae Hermeneuticae sacrae. 1821. 154. l.

³ Von Hofmann : Biblische Hermeneutik. 1880. 154. l.

Mindazok a hibák, amelyek e közvetítő kísérletben megjelentek, fokozottabb mértékben érvényesülnek a vallástörténeti theologia exegetikai gondolkozásában. Ennek az irányzatnak itt érvényesülő felfogását a Kijelentésről vallott véleménye határozza meg, amely szerint ez nem egyéb, mint valamely újnak a történelemben való tapasztalása.⁴ Ha a történelemben tapasztalt új azonos a Kijelentéssel, úgy a történelemben azonos a Kijelentéssel és az exegetának nincs más feladata, mint minél alaposabban megismerni a történelmet, hogy így a Kijelentés birtokába jusson. Főképpen érvényes e követelmény a bibliakutatóra nézve, mert a Bibliában jelent meg az a vallásos igazság, amely eddig még túl nem szárnyaltatott, s ahol — mint mindenütt a történelemben — az emberi és isteni összefonódik.⁵

Ebből, a Kijelentés megtalálására irányuló törekvésből magyarázható az a valóban csodálatra méltó munka, amelyet mintegy három nemzedék végzett az exegetika és vallástörténet terén és amelynek eredményeképpen egy egész eltemetett világ született újjá a múltból. E munka folyamán azonban elveszett a Biblia sajátos, kanonikus jellege s ezzel az Egyházban eddig elfoglalt helyzete megváltozván, a hit normája többé nem a Kanon, hanem a vallástudomány lett. A történelemnek mint Kijelentésnek a megismerésére való törekvés odavezetett, hogy nem csupán a Kanon, hanem az általános vallástörténelem igazságai is hitmeghátározó jelleget vettek fel, azaz az egész vallástörténeti anyag kanonizáltatott, miközben a tulajdonképeni Kanon ezt a jellegét csak mint az egésznek egy része tartotta meg. Sőt, amikor kizárólag a Biblia vizsgálatáról volt szó, akkor sem a benne elsőrendűen, csaknem úgy mondhatnók naivan megjelenő igazságok voltak a fontosak, hanem az ezek mögött meghúzódó többé-kevésbé sikeresen rekonstruált történelem igazságai. Mert a vallástörténeti theologia exegézisének hibája nem abban áll, hogy a szöveget felboncolja és magyarázza — hiszen e nélkül az exegézisben egy lépést sem lehet tenni — hanem abban, hogy a kanonikus igazságot végkép elejti, sőt lehetőknek veszi azt is, hogy a történelmi fejlődés vonalában a Bibliában megjelent Kijelentésnél magasabb rendű is megjelenhetik. Végül azzal, hogy a történeti megismerés síkjában maradék nélkül megismerhetőnek nyilvánította a Kijelentést, ő is magára vállalta a Szent Lélek belső bizonygatótelének munkáját.

A dialektikai theologia eddig még nem szólott bele döntőleg az exegézis módszerének kérdésébe, de ahol ezt szóvá tette, még végleges és általánosan elfogadott eredményt nem mutatott fel, sőt vagy jobbra, vagy balra eltért a helyes iránytól.

Egyik képviselője az Ó- és Új-Szövetség viszonyáról így szól: „... kann man das Alte Testament Weissagung, das Neue Testament Erfüllung nennen. So kann es sein und so wird es vielleicht normaler Weise sein, so muss es freilich nicht sein“⁷ Kevéssel előbb pedig: „Wenn allein Jesus Christus . . . Gottes Wort an die Menschen ist, so kann man sagen, dass alle die Worte, die dazu dienen, dieses Wort verständlich zu machen indem sie den Menschen in die Situation bringen, in der er es verstehen kann, und indem sie das darin gegebene Daseinsverständnis entfalten in vermittelter Weise Gottes Wort sind.“ E két nyilatkozatban minden theologiai gondolkozás ellenére még érvényesül a historizmus gondolkozása. Mert theologiai értelemben csak akkor lehet exegetálni, ha az Ó Szövetség jóslatszerűsége az Új-szövetséggel mint beteljesedéssel szemben minden kétségen felül áll és csak a historiai gondolkozás vonhatja ezt kétségbe. A második nyilatkozat hibája ott van, hogy az Ószövetséget besorozza a vallástörténelem dokumentumai közé, amennyiben ezt is közvetett értelemben nevezi Isten Igéjének, holott egyházi exegézist csak akkor lehet végezni, ha az Ószövetség kanonicitása nem kétséges.

Egy theologiai irány másik exegetája, aki könyvében az Ószövetségi exegézis minden égető problémáját felveti⁸ s aki alapjában véve helyes úton jár, a gyakorlatban a másik tüzésba téved. Nem érvényesíti és nem használja eléggé a történeti módszer által nyújtott előnyöket és sokszor abban a veszedelemben látszik lenni, hogy

⁴ Még dr. Varga Zsigmond szerint sem egyéb a Kijelentés, illetőleg a Kijelentés legmagasabb formáját birtokló kereszténység. Általános vallástörténet I. 16. l.

⁵ Borbáth Dániel: A vallástörténeti és dialektikai theológiának a Kijelentésről szóló dogmatikai tanításai. 7. l.

⁶ Maksai Albert: Az exegézis problémái 20. l. köv.

⁷ Rudolf Bultmann: Glaube und Verstehen 336 l.

⁸ Wilhelm Vischer: Das Christuszeugnis des Alten Testaments.

a szövegnek tőle idegen értelmet tulajdonít. Kétségtelen, hogy itt még nagyon sok tisztázásra váró kérdés van és csak többek közös munkája oldhatja meg azokat.

II.

A KANONIKUS IRÁS.

Amikor exegézisről van szó, akkor mindig a kanonikus Irásnak, a Bibliának az értelmezését és magyarázását értjük alatta. A komoly, valóban theologiai értelemben vett exegézis ezt a szempontot, t. i. a kanonicitás szempontját, soha sem hagyhatja tekinteten kívül, mert így önmagához volna hűtlen. A kanonicitás alatt a keresztyén egyházban mindig használatos értelem szerint nem érthető más, mint az, hogy abban az írásgyűjteményben, amelyet Bibliának nevezünk — és pedig egyedül benne — Istennek hozzánk intézett szava van, amelyhez az Egyháznak és az Egyház minden tagjának a maga hitét és életét szabnia kell.

Az kétségtelen, hogy ezt az elvet magából a Bibliából levezetni és megérteni nem lehet. Két szempontból látszik ugyan megalapozhatónak a Biblián belül:

először azért kellene Kanonnak elfogadni a Bibliát, mert maga állítja ezt önmagáról. Ez azonban nem döntő ok a kanonicitás elismerésére. A bibliai íróknak az az állítása, hogy ők valóban az igaz Isten szavát szölik nem kényszerítő erejű, mert e beszéd az ő írásaikban közvetlenül nem tapasztalható. Más vallások képviselői is állítják ezt magukról, de állításuk egyetemes elfogadásra nem talál. A Bibliát nézve csak azt láthatjuk teljes bizonyossággal, hogy mindig voltak és valószínűleg mindig lesznek olyanok, akik e könyvet Isten szava gyanánt fogadták el, de ezek mindig csak „némelyek” és nem mindenek voltak.

Másodszor azért kellene Isten szavának elfogadni a Bibliát, mert benne az ember által megismerhető módon a legfejlettebb vallás igazságai jelennek meg. Ezt a szempontot a modern theologia találta meg és érvényesítette. Azonban, ami felett az ember a maga mértékével ítéletet mondhat, az többé nem isteni, hanem emberi, mert az isteninek minden emberi mértéken felül kell állania. A modern theologia itt Istent és az Ő Igéjét összezavarta az emberi értékekkel. Egyébként is ha csak azért Kanon a Biblia, mert a legfejlettebb vallás produktuma, akkor másutt is kell lennie Kijelentésnek, hiszen a legfejlettebb vallás fejlődés által jutott el eme mivoltához. A modern theologia állítja is, hogy fejletlenebb Kijelentés van a fejletlenebb vallásokban. Ezzel azonban a Bibliát a kanonicitás kizárólagosságától fosztja meg.⁹

Látható tehát, hogy a Bibliát sem az önmaga állítása sem az emberi megismerés alapján Kanonnak elfogadni nem lehet, hanem a kanonicitás elvének igazságát más úton kell keresni.

Fel kell tenni azt a kérdést, hogy miképpen kellett Isten önkijelentésének az emberhez jönnie, ha Isten magát valóban ki akarta jelenteni.

A *Kijelentés Istennek az emberhez intézett kétségtelen igazságú beszéde*.¹⁰ Isten azonban azért Isten, hogy teljesen különböző legyen az embertől és ezért Isten beszéde nem hallható közvetlenül és nem fogható úgy fel mint a hallóval egy síkon álló emberé. Állítható ugyan, hogy mert Isten rokon az emberrel, tőle az emberhez közvetlen út vezet. Mihelyt azonban ez az állítás elfogadásra talál Isten az emberi szférába kerül, ami pedig itt van az relativ és kétséges, tehát az, aminek Isten szavának kellene lennie többé nem kétségtelen Kijelentés. Istennek egészen Istennek kell lennie, ha Igéjét mint *Isten Igéjét* kívánja hallatni. Más oldalról azonban bizonyos, hogy az ember csupán az ember szavát képes hallani és megérteni. Tőle különböző lényt megérteni képtelen. Ha tehát Isten az *emberhez* kíván szólni, emberré kell lennie. Összefoglalva: Ahhoz, hogy *Isten* a maga Igéjét az *emberhez* eljuttassa emberré kellett lennie, úgy azonban, hogy a maga isteni mivoltát sérelem nélkül megtartsa. Másszóval: Isten csak úgy lehet tárgyá (objektummá) az ember számára, ha emberré lesz, ennek azonban úgy kell megtörténnie, hogy a maga isteni alanyiságát (szubjektivitását) el ne veszítse.

A Kijelentésnek az emberhez való eljutása valóban így is történt — legalább

⁹ Borbáth D. i. m. 7. l.

¹⁰ 1. Barth K.; Dogmatik. I. 17-18 §§.

is a keresztyén Egyház hite szerint, Isten szava az isten emberben, Jézus Krisztusban jött az emberhez, akinek a személyében Isten emberré lett, anélkül, hogy a maga isteni méltóságából bármit is veszített volna, viszont az ember Istenné lett anélkül, hogy megszűnt volna ember lenni. Isten tehát tárgyá, a Kijelentés objektummá Jézus Krisztusban lett.

A Kijelentésnek a Jézus Krisztusban való megtörténése azonban csak azok számára lehetett érvényes, akik Őt testben látták. A ma élők valamint azok számára, akik Krisztus testté létele előtt éltek Istennek más módról kellett gondoskodnia. E mód csak Istennek egy más testté lételeiben vagy pedig — és ez az egyetlen mód, mert ha Isten egy, akkor csupán egy lehet a Kijelentés azaz a testtétele is — a Jézus Krisztusról szóló híradásból állhat. E híradás lehet vagy annak az elmondása, hogy mit *fog mondani* Isten Jézus Krisztusban, vagy annak, hogy mit *mondott*. Mindenképen azonban a testté lett Igével kell összefüggésben lennie, Őt kell hirdetni, róla kell bizonyosságot tennie, következésképpen úgy a Krisztus születése előtti híradásnak, a felőle való *jóslatnak*, mint a Krisztus születése utáni, a *beteljesedésről* szóló híradásnak az igazsága és érvénye attól függ, hogy valóban testté lett-e az Ige, Jézus a Krisztus-e valóban?

E Jézus Krisztusról való híradás, bizonyoságtétel — a keresztyén Egyház hite szerint — a Kanon, a Biblia. Ebben a könyvben maradék nélkül elmondatik az, amit Isten az embernek mondani kíván. Itt lesz nyilvánvalóvá, hogy ki Isten, mit tesz és mit tett értünk és mit követel az embertől. Amennyiben az Egyház hirdeti azt, ami e könyvben foglaltatik, annyiban mi magunk előtt látjuk, emberi értelmünkkel felfogjuk azt, amit Isten maga felől ize. Természetesen, bár mi az Írásban bírjuk az Isten és ember közötti közvetítőt, ez csak másodlagos értelemben az, mert ha Jézus nem lenne a Krisztus, ha az Ige nem lett volna testté egy bizonyos történelmi időpontban, amelyről a Kanon hírt ad, nem hallhatnók Istent. Ennélfogva, bár a Kijelentés objektivitása az Írásban megvalósul — mert az írás is objektív Kijelentés, nem testté de Írássá lett Ige — mégis Jézus Krisztus az, aki ezt az objektivitást biztosítja.

Ugyancsak Jézus Krisztus igazolja és erősíti meg, úgy az Ő. mint az Újszövetség érvényét. Az első azt mondja el, hogy mit fog mondani Isten Jézus Krisztusban, a második pedig arról ad hírt, hogy mit mondott Isten ugyancsak Benne. Ha azonban Jézus Krisztus nem jelent volna meg, akkor lehetne mind a két szöveg nagyon tartalmas és értékes vallásos irat, de nem lehetne objektív Kijelentés. Képpel élve: a két szöveg nem egyéb, mint két bankjegy, amelynek értékét, mint arany fedezet Jézus Krisztus adja meg (W. Vischer) és ha Jézus Krisztus nem mondott volna Áment az Ószövetségre és az Újban nem róla lenne szó, úgy egyik sem érne semmit.

Felmerülhet itt az a kérdés, hogy megállapítható-e az ember által, hogy a Bibliában Isten szava van? Elegendő-e a Biblia önmagában a maga igazának biztosítására, a Kijelentés objektívizálódása maga után vonja-e annak szubjektívizálódását is? Valószínűnek látszik, hogy ha a Kanonban valóban Isten szól a bibliai személyekhez és írókhoz, úgy ennek a ténynek olyan hatással kellett lennie az életükre, amely őket minden ember közül kiemeli. Egy ilyen sajátos életformával valóban találkozunk is, amelynek jellemvonása az Isten előtt való teljes megalázkodás, az embernek önmagáról való lemondása, de ugyanakkor az általa való újrafelemeltetés bizonyossága, önmagának a Benne való újramegalálása, azaz Isten előtt halálra való készség, de egyszersmint az általa történő feltámadásnak bizonyos reménysége is. E bibliai magatartásból fakad minden ami a Bibliában mint történelem folyik, mint intézmény megvalósul, mint tanítás hirdettetik, mint egyéni döntés, felelősségvállalás és munka végeztetik. Ez a magatartás valóban látható és arra mutat, hogy azok az emberek, akik ezt képviselték egy olyan láthatatlan és mások előtt érthetetlen dologra tették fel a létüket, ami számukra mindennél fontosabb volt. Ez szerintük Isten szava. E tény azonban nekünk nem elegendő, mert nem bizonyos, hogy az általuk hirdetett igazság valóban Isten kizárólagos igazsága s ha számukra szubjektívvé is lett a Kijelentés, pusztán ennek megállapítása folytán a mi számunkra azzá nem lesz, mert lehet, hogy Isten szava a Jézus Krisztuson, illetőleg a róla szóló íráson át *jöhet* de nem bizonyos, hogy *jön* is. A Jézus kortársai sem ismerték fel valamennyien benne Isten Fiát és épen így a Biblia sem visel magán olyan ismertető

jegyeket, amelyek miatt szükségszerűen Isten beszédének kellene tartani. A kijelentés objektivitása nem bizonyosítja annak szubjektivitását is, azaz a Jézus istenfiúsága, illetőleg az Írás Ige jellege — ezt újra kell hangsúlyozni — rajtuk kívül álló forrásból kell hogy megerősítést nyerjen.

Szó volt arról, hogy amikor Isten emberré lesz önmaga kijelentése céljából, ugyanakkor teljesen Istennek kell maradnia, hogy valóban az Ő beszédét halljuk. Azaz, amikor Isten objektummá lesz, ugyanakkor nem veszítheti el szubjektivitását sem. Ez azt jelenti, hogy az ember Jézus, illetőleg az Írás által nemcsak a mi emberi értelmünkhöz alkalmazott igazságokat kell hallanunk, hanem szükséges, hogy azokat maga Isten mondja. Hiába értjük meg az Írásból a legfelségesebb igazságokat, ismerjük meg a legfejlettebb vallást, ha mindannak bizonyosságát, amit itt hallunk, nem Isten maga biztosítja. Isten megjelenhetett ugyan Jézusban és az Írásban, de az ember Őt közvetlenül nem értheti meg. Az emberi lelket Isten Lelkének tulajdonosságával ruházza fel, aki így szól: Von Verstehen des Menschengeistes bis zum Verstehen Gottes ist keine Kluft, sondern ein Schritt nach oben, sofern der Bibel Recht hat, dass wir nach dieser geistigen Seite Gottes Ebenbild sind.¹¹ Nyilvánvaló tehát, hogy az Írás Ige jellegét, a Kijelentés szubjektivitását, Istennek magának és pedig a Szent Lélek Istennek kell biztosítania. Ez azt jelenti, hogy az Írás igazsagai nem önmagukban, hanem a Szent Lélek közvetítésében, tehát nem direkte, hanem indirekte azonosak a Kijelentéssel. Az exegeta nem tehet egyebet, minthogy kimondja az Írás értelmi tartalmát és vár arra, hogy annak igazságát a Szent Lélek megerősítse.

A helyzet tehát a következő: A mi számunkra Isten a Kanonban jelent meg és ezt a megjelenését a Szent Lélek bizonyágtétele által bizonyítja. Objektivitását szubjektivitása által teszi valósággá. Tehát a Kijelentés objektivitása és szubjektivitása a Kijelentés aktusában eggyé lesznek. Istent csak akkor érthetjük meg, ha mint Isten közli magát és egyszersmint mint ember is szól. A kanonicitás elvének igazsága tehát felülről, Istentől származik.

Az exegetára nézve ebből a helyzetből az alábbi kötelezettségek származnak:

1. Az a tény, hogy nem akármilyen, nem a többi írásművekhez hasonló könyvvel foglalkozik, hanem olyannal, amely Isten beszédét közvetíti, azzal indirekte azonos, rendkívül súlyos *felelőséget* ruház rá. Isten igazságait és nem emberi igazságokat közvetít és ha téved igen könnyen tévelygésekre ad alkalmat. Kimondható, hogy itt tévedni nem lehet, mert aki téved, Isten beszédét hamisítja meg. Az exegeta sokkal inkább áll Isten ítélő széke előtt, mint bárki más aki tudományos munkát végez. E felelőséget csak a kegyelem feltétele alatt lehet elviselni.

2. A kanonicitás elve nem származik sem a Bibliából sem az exegeta magán meggyőzéséből, hanem azt a Szent Lélek bizonyágtétele alapján az Egyház mondja ki, következésképpen az exegeta nem mint magánember munkálkodik, hanem mint az Egyház hivatalos tanítója s ezért köteles munkájában *az Egyház nyilvánosan megvallott hitét tekintetbe venni*. Ez az elv a gyakorlatban úgy érvényesül, hogy pl. valamely bibliai hely magyarázatánál szem előtt kell tartania azt, amit az Egyház hitvallási iratai és elismert tanítói az ott megjelenő igazság felől mondanak. Természetesen ez a körülmény nem azt jelenti, hogy nincs joga az Egyház véleményét vagy az egyházi tanítók állítását módosítani, sőt azokkal szembe is helyezkedhetik, de e tettét köteles az Egyház bírálata alá bocsátani s ha az szerinte nem megfelelő volna, szembehelyezkedését azzal a tudattal kell bejelentenie, hogy tettéért nem embernek, hanem Istennek tartozik felelőséggel.

3. Az exegetának — bármily különösen is hangozzék e követelmény — *tudományos axiomának kell elfogadnia a kanonicitás elvét* az Írás magyarázása közben. Egészen élesen kifejezve: a theologus exegetának kívülről hozott előítélettel kell az Íráshoz közelednie, mely előítélet az, hogy benne Istennek írássá lett beszédét látja. Ezt az elvet, mint a Biblia magyarázója bírálat alá nem veheti és nem módosíthatja, nem mondhat ítéletet az Írás egyetlen gondolata felől sem abból a szempontból, hogy ez Isten beszéde, amaz pedig nem. Nem értékelheti a Biblia egyes részeit még akkor sem, ha irodalmi vagy vallásos szempontból valóban értékkülönbség is van közöttük. Feladata, mint theologusnak az, hogy megkeresse a szövegnek azt a valósá-

¹¹ Erich Fascher: Vom Verstehen des Alten Testaments 52. l.

gos értelmét, amelyen át Isten szólni kíván s ha ezt nem találja legfeljebb annyit mondhat teljes alázatossággal, hogy e helyen nem látja teljes tisztasággal Isten igazságát.

III.

AZ IRÁS TÖRTÉNETI JELLEGE.

Abból a módból ahogy a Kijelentés hozzánk eljut szükségképen következik, hogy az Irást a maga teljes egészében pusztán történeti okmányoknak kell tekinteni és magyarázásában nem használható más módszer, mint más írásművekkel szemben. A Kijelentés az Irásban annyira írássá lett, hogy önmagában semmi sem különbözteti meg más írásművektől. „Wenn die Worte der Bibel nicht echte Menschenworte wären, dann wären sie nicht die rechten Windeln des Menschensohns,“¹² azaz ha a Biblia nem volna minden tekintetben történeti okmány, nem lehetne a Kijelentés közvetítője. Amint Isten emberrélelének a felismerhetetlenségig tökéletesnek kellett lennie, hogy a Kijelentés objektivitása megvalósulhasson, úgy kellett a szavának is tökéletesen írássá lennie, hogy Őt megérthessük. E tökéletes írássáétel fel is ismerhető a Bibliában. Vallástörténeti képzetek jutnak benne kifejezésre, eseményeit az egyetemes történelem törvényei határozzák meg, szövege romlott és töredezett, stílusa darabos és kezdetleges: egyszóval a történetiség minden vonásával rendelkezik. Ilyennek kell lennie, ha valóban a Kijelentés közvetítője kíván lenni. Úgyannyira, hogyha ismernők a Kijelentés módját anélkül, hogy a Bibliát ismernők, a Kijelentés okmányát olyan történeti jellegűnek kellene posztulálnunk, mint amilyen a kezünkben levő Biblia.

Az Igének ilyen módon való írássáételéből következik, hogy amikor a történeti irást történeti módszerrel magyarázzuk, akkor megtalálhatjuk ugyan annak végleges értelmét de a megtalált értelmet kétségtelen *érvénnyel* ki nem mondhatjuk. Ez akkor volna lehetséges, ha az Irás közvetlenül azonos volna az Igével, ahogy ezt a régi theologia kimondotta. Ebben az esetben azonban betűimádásba esnénk és ugyanazt a bűnt követnénk el a Biblia magyarázásának, mint amit elkövet a sakramentumok értelmezésének terén a Római Egyház a transsubstantiatio tanításával. A magyarázó tehát csak annyit tehet, hogy az Irás jelentését kifejti és a Szent Lélek szólására vár.

E várakozás azonban nem jelenti azt, hogy a Szent Lélek az Irás végső értelmének a megtalálásában is segítségére van a magyarázónak, mert Ő annak csupán érvényét adja meg, az értelem megtalálása pedig kizárólag a magyarázó feladata. Ez csak akkor volna lehetséges, ha a Lelket a történeti munkába, mint faktort bevonhatnók. Ez azonban lehetetlen először azért, mert a Szent Lélek nem a Kijelentés objektivitását (amely itt Isten szavának az ember által érthető gondolattá létele) munkája, hanem annak szubjektivitását mondja ki. Másodszor azért, mert a Szent Lélek nem olyan valóság, amelyet az ember a maga hatalma alatt tarthat, vele rendelkezhetik.

Ezért újra hangsúlyozandó: az Irás értelmének megállapítása kizárólag az exegeta feladata s e munkájában máshonnan mint önmagától nem várhat segítséget és azt az Irás történeti jellege folytán csupán történeti módszerrel végezheti. Következésképpen szigorúan egyoldalú munkát végez,¹³ tekintetét az Irás történeti oldalára szegi, mert a másik oldal, az önmagában létező Ige oldala előtte rejtve van, illetőleg csak a Szent Lélek bizonyosságtételében adatik.

Amikor az Irás Kijelentés jellegéből következőleg meg kell állapítani, hogy *annak magyarázata csak történeti módszerrel lehetséges*, akkor még e történeti módszerre nézve a következő megfontolásokat kell elmondani:

1. Minden írásmű megértésénél fontos ismerni azt a nyelvet, amelyen íratott, mert enélkül annak tanulmányozásához hozzá sem lehet fogni. Az Ószövetség héber nyelven van írva, tehát tanulmányozójának feltétlenül ismernie kell e nyelvet. Egészen tudománytalan és minden megfontolást nélkülöz az a felfogás, amely a nyelv ismeretét feleslegesnek tartja.

A nyelv ismeretén kívül tekintetbe kell venni valamely mű megértésénél annak sajátos vonásait is. Az Ószövetségnek is vannak olyan sajátosságai (történeti érte-

¹² W. Vischer: Christuszeugniss 17. l.

¹³ Szemben Mátyás Ernővel. Kecskeméthy emlékkönyv 68. l.

leben) amelyek minden más írásműtől megkülönböztetik. Csak egy pillantást kell ve ni Palesztina térképére és ha csak valamennyire is tisztában vagyunk az antik-kor politikai és kulturális viszonyaival azonnal észrevesszük ennek az országnak sajátos helyzetét. A nyugatiak által akkor ismert világ szívében Babylon, Kísázsia, Egyiptom és Arábia érintkezésénél fekszik, a szárazföldi utak mind rajta vezetnek át, természetes tehát, hogy minden politikai vagy kulturális változás ami az ott kialakult birodalmak életében történt, közvetlenül érezte itt hatását. Mennél teljesebbé lesz az antik világról birt ismeretünk, annál inkább kitűnik, hogy Izrael vallásának kialakulásához és fejlődéséhez minden egykorú nép pozitív vagy negatív módon hozzá járult, mint ha maga Isten intézte volna úgy a történelem folyását, hogy ama vallásban, melyet Ő a kijelentés helyéül kiválasztott egyetlen nép munkája sem hiányozzék. Izrael vallásának e szinkretistikus jellegét el kell ismerni s a lehetőség szerint vissza kell menni a legősibb alapokig, kimutatva az összes idegen hatásokat semmit sem félve attól, hogy ez a Kijelentés egyedülvalóságának ártani fog.

Sőt, amennyiben ismerjük a Kijelentés módját, hogy t. i. az Igének maradék nélkül írássá kellett lennie, akkor a kártevés veszedelmének teljes kizárásával munkálkodhatunk. Ha valóban radikálisan végiggondoljuk azt, hogy mit jelent a Biblia történetisége és, hogy e történetiségnek valóságosnak kell lennie, úgy nincs okunk félni, — ha úgy látjuk szükségesnek az igazság érdekében — hogy teljesen fel is oldjuk az Ószövetség vallását a többi népek vallásában. A vallástörténeti és liberális theologia, minden komoly kritikája ellenére, öntudatlanul is nagyon vigyázott arra, illetőleg egész kritikáját annak a kimutatására használta fel, hogy az ószövetségi, illetőleg a keresztyén vallásnak minden más vallás felett, minden területen való felsőbbségét kimutassa. Ha azonban tisztában vagyunk azzal, hogy a Biblia vallásának a Kijelentés jellegét nem immánens értéke adja meg, nem az, hogy mint *vallás* a magasabb fejlődési fokot képviseli, hanem Ige volta kizárólag Isten szabad választásától függ, akkor nincs okunk arra, hogy kritikánkban túlságosan aggodalmasak legyünk s minden vallásnak megadhatjuk az őt megillető helyet, meg akkor is, ha ez esetleg a bibliai vallás kárára történék. Sőt mennél „inkább kérdésessé lesz a Bibliának külső, látható egysége, annál élesebben fog feltörni ennek a különös, töredékekkel és romokkal telt területnek az elrejtett belső egysége után való kérdés, amely ott szokott visszamaradni, ahol a történeti kritika elvégezte munkáját.”¹⁴ A történeti kritika mennél szigorúbban és következetesebben hajtják végre, annál nagyobb hasznára lesz a Kijelentés tolmácsolásának, de ártani nem fog neki.

2. Ha sajátos jelleggel bír az Ószövetség mint történelem, úgy sajátos az a módszer is, melyet munkájában használ. Az Ószövetséget az antik korban írták, következőképpen nem használhatja azokat a szempontokat, amelyeket a mai történetíró használ. Kimondhatjuk, hogy az Ószövetség történetíróinak a módszere nem megbízható teljesen. Nem arra törekszenek, hogy az eseményeket egymásutáni sorrendben, úgy ahogy azok megtörténtek elmondják, azaz módszerük nem leíró, de nem is az a céljuk, hogy azokat belső, pusztán történelmi jelentésükben megértsék és indító okait kikutassák, azaz nem dolgoznak oknyomozó módszerrel sem, hanem céljuk az, hogy a történeti anyagot egy bizonyos igazság kifejezése érdekében, annak szemléltetésére használják fel, azaz pragmatikus módszert használnak. Amit e pragmatizmussal ki akarnak fejezni, az történeti szempontból kétséges igazság. Ez nem egyéb, mint hogy a történelmet Isten vezeli és kormányozza.

Az események itt nem önmagukban és önmagukért vannak, hanem azért, hogy külső mutatói legyenek a világban működő Isten életének. Ennek megfelelően az ember sem önmagának és önmagáért él, hanem azért hogy Istennek engedelmes eszköze legyen. „Das Volk Israel von seinem Anfang an -seit Mose sein Gottesverhältnis als ein geschichtliches und seine Geschichte als Wirkung seines Gottesverhältnisses verstand.”¹⁵ Az Ószövetségi történelem prototípusa Ábrahám, aki egy isten szóra elkezdte azt a történelmet, amelyet az ószövetségi írók szerint nem ennek a világnak immanens erői, hanem Isten uja mozgat. E pragmatizmus kulcsa abban az egészen sajátos történeti felfogásban van, amely a bibliai írók valamennyiével közös. A Bib-

¹⁴ Eduard Thurneysen : Das Wort Gottes und die Kirche 55. l. (saját ford.)

¹⁵ Emil Brunner : Der Mensch im Widerspruch 462 l.

liában nem az a fontos, hogy mi történt, hanem az, hogy *döntés* történt Isten irányában, vagy vele szemben az ember részéről, vagy hogy Isten döntött az ember előnyére vagy kárára. A szent írók szeme nincs beállítva arra, hogy az immanens összefüggéseket, okokat és történeti gyökereket megkeressék, egyszóval nem akarják rendszerbe fogni a történelmet, hanem mindig arra figyelnek, hogy miképpen döntött Isten vagy az ember. Számukra a történelem egysége az embernek Isten iránti engedelmességében vagy engedelenségében illetőleg Isten kegyelmes választásában, vagy elvetésében, tehát Isten és az ember személyiségében valósul meg. Ebben az értelemben *valóságos* történelem mondatik itt el, mert „Geschichte ist dort, wo Entscheidungen fallen.”¹⁶

Ez az egész rövid vizsgálata annak a módszernek, amellyel az ószövetségi történetírás dolgozik, jogossá teszi azt a gyanítást, hogy itt nem valóságos történelemmel van dolgunk. Már maga az a tény, hogy e történetírás pragmatikus, szükségképpen magával hozza ezt. Minden történeti pragmatizmus u. i. már azzal, hogy bizonyos eseményeket a maga céljai érdekében kiemel, másokat homályban hagy a történelem képét eltorzítja. Az Ószövetség pragmatizmusa azonban ezen is túl megy. A modern theologia történeti kutatásai minden kétséget kizáróan megállapították, hogy a maga céljai érdekében nem csak torzít, hanem bizonyos eseményeket meg is változtat. A mögött a történelem mögött, amelyet elmond a valóságos történelmi események s azok mögött az okok mögött, amelyeket felvesz, az immanens történeti okok lappanganak s ezek valamennyien az előadott anyagból rekonstruálhatók is.

A helyzet tehát az, hogy az Ószövetségben egymással párhuzamosan két történelem folyik: Egyik a rejtett, valóságos (*subkanonikus*), a másik a nyíltan előadott fiktív (*kanonikus*) történelem. A kérdés az, hogy melyik tartalmazza azokat az igazságokat, amelyek a Szent Lélek bizonyoságátelében a Kijelentés igazságai?

A modern theologia egyik legfőbb feladatának azt tartja, hogy a valóságos történelmet rekonstruálja, mert szerinte csak így érhető meg teljesen az Ószövetség. Ez önmagában még nem volna baj, mert erre szükség van az azonban már súlyos hiba, hogy — legalább elvileg — a rekonstruált történelem igazságait kanonikus rangra emelte. Ezzel szemben meg kell állapítanunk, hogy a Biblia, úgy amint van, azzal az esetleg meghamisított történelemmel Kanon, ahogy előttünk áll. Ha a Kijelentés igazságait keressük, úgy nem nyúlhatunk vissza a subkanonikus történelemre, hanem a kanonikus történelmet kell magyarázni. Aki ezt nem akarja elfogadni az mindig csak történész marad, de theologus sohasem lesz. „Illorum oculis est omnia sacra spectanda.”¹⁷ A pusztán történeti módszerrel dolgozó vallástörténeti theologia kimutatta a való tényeket, de megfeledezett kiemelni az Ószövetség íróinak intencióit s ezzel valósággal romboló munkát végzett. Megállapította, — amint meg is kellett állapítania, — hogy pl. a P fejlődési foka, amelyben a kultusz központi helyet foglal el az eredeti vallásos véna kiapadását jelenti, de elfelejtkezett megvizsgálni azt, hogy a kultuszi gondolatnak miért kellett szükségképpen előtérben nyomulnia és mi az a mély igazság, ami mögötte áll. Nem látott egyebet a kultuszban, mint egy önmagát kiélt vallásnak zörgő csontvázat, holott alig van a vallástörténelemben lájdalmasabb kiáltás a büntől való szabadulás után mint épen itt.

A kanonikus szempontnak ez az érvényesítése egyáltalában nem jelenti a történeti kritika kizárását az ószövetségi exegézisből, már csak azért sem, mert enélkül nem tudnók megérteni a kanonikus történelmet sem, hanem csak annyit jelent, hogy ezt a kritikai munkát, mint másodlagos segítő tevékenységet ismerjük el. A kritikára szükség van, nem csak azért, hogy a valóságos történelmet megismerjük, hanem azért is, hogy ennek az ismeretnek birtokában, az elferdített történelmet egész jelentőségében lássuk.

Valljuk tehát, hogy az Ószövetség magyarázása nem pusztán okmányok alapján végzett történetírás, hanem elsősorban a kanonikus igazságok tolmácsolása, úgy amint azokat az Ószövetség jelenlegi formája elénk tárja. Allítjuk, hogy az exegétának nem szabad megállania a tisztán történeti-kritikai megállapításoknál, hanem tovább kell lépnie és az Ószövetség u. n. tradicionális értelmét kell közvetítenie a ma számára. Ha megmaradna a kritikánál és a valóságos történelem kutatásánál, akkor lehetne

¹⁶ u. o. 456. l.

¹⁷ Varga István: Initia... 42. l.

alapos tudományos disciplina az exegézis, de semmi köze sem lenne a theológiához.

3) Izrael vallástörténelmének még egy sajátos vonását kell itt kiemelni. E nép vallásos fejlődését az határozza meg, hogy állandóan közösséget, *békességet* keres Jáhveval az Ő Istenével. Az a politikailag aránylag nyugalmas korszak, amely a Jehovista történeti munkáját létrehozta a régi események elmondását ennek a békességnek a szemléltetésére használja fel. Ekkor lett Izrael vita nélküli birtokosává Kanaánnak és így az a békesség, amely Ábrahámnak, majd Mózesnek megígértetett, megvalósult. Nem sokára kitünt, hogy ez a bűn miatt nem igazi. Ekkor indul meg az Illés, később az Ámos és Hóseas ígéhirdetése nyomán az a harc, melynek nagy kérdése Jáhve-e vagy Baál? Az Istennel való békesség feltétele e próféták szerint, a Jáhve irányában való döntés volt. E nyomon haladva a D, mely a prófétai munka eredményeit fogja össze, a Jáhve mellett való döntés külső jegyével a jeruzsálemi egyetlen kultuszhelyhez való csatlakozást teszi meg. Kitünt azonban, hogy ez sem a végső békesség. A fogságban Ezékiel és Deuteró Jesajah tanítása nyomán világosabbá válik Isten mivolta s a P szerkesztői felismerve azt a kibékíthetetlen távolságot, amely a szent Isten és a folyton bűnbe eső ember között áll, ezt azzal akarják áthidalni és a Jáhveval való békességet megszerezni, hogy bonyolult kultikus rendszert állítsanak be, mely meghagyja ugyan az embert bűnös inivoltában, de Isten előtt szentté teszi. Amikor aztán kitűnik, hogy ez is hazug békesség akkor teljes erővel virágozik ki az apokaliptika, amely a békesség megtalálására nézve megadja a végső feleletet: azt csak Isten maga valósítja meg az idők végén.

Ez a dióhéjnal is kisebb áttekintés mutatja, hogy az Ószövetségben állandó eschatalogikus várakozás feszül. Hol van Isten és az Ő békessége? Ez a szüntelen való kérdés. Feleletek hangzanak el újra és újra, hosszú ideig megnyugosznak a lelkek és valóban meg is találják Istent, de nemsokára ismét szükség lesz egy újabb lépés megtételére. Az exegetának e szüntelen való vágyódásban meg kell látnia, hogy itt a központban az a világon tullevő isteni Ige áll, amely egyedül adhatja a megváltást. Ez a témája, ez a titkos és láthatatlan mozgatója az egész ószövetségi vallástörténetnek. Az Ószövetség, mint pusztá történelem, de mint eschatalogikus beállítottságú irat, reá mutat Krisztusra, akiben Izrael békessége megvalósult. E tény az exegetának látnia kell és munkája közben reá kell mutatnia annak jelentkezésére.

IV.

AZ ÓSZÖVETSÉG MAGYARÁZÁSÁBAN ALKALMAZANDÓ SAJÁTOS ELVEK.

Az előbbieken megállapított minden elv nem csak az Ő- hanem az Újszövetséggel szemben is alkalmazandó. A kanonicitás elve és az abból folyó következmények, valamint az írás történetiségéből következő történeti módszer úgy az Ő- mint az Újszövetség magyarázójára kötelező. Az Ószövetség magyarázójára azonban más megfontolások is szükségesek.

Az Ószövetséget u. i. önmagában szemlélve, nem tekinthető kanonikus iratnak. Ilyen jelleggel — amint erről szó volt — csak az az irat ruházható fel, amely minden kétség nélkül a testté leendő (lett) Igéről ad hírt, nem abban az értelemben, hogy az Újszövetségben megjelent Krisztus megértéséhez hozzásegít, hanem abban, hogy benne világosan és félreértés nélkül az Ő arca rajzolódik ki. Ha azonban az Új-tól függetlenül azaz úgy kerül vizsgálat alá, hogy az exegeta magát elvonatkoztatja az Újszövetség Krisztusáról szóló tudásától, az Ószövetségről semmiképpen nem mondhatja, hogy a testté leendő Igéről ad hírt. Az a tény, hogy benne jóslatok vannak, melyek Izrael jobb jövőjéről, egy békekirály eljöveteléről stb. szólnak még egyáltalában nem jelenti azt, hogy azokat Krisztusról szóló jóslatoknak kell tekinteni. Ezek — mint minden egyéb az Ószövetségben — egy sajátos vallásos gondolkozásból fakadnak és történetileg bizonyos, hogy nem Jézus Krisztus az, akit várnak. Kizárólag az Ószövetség területén állva és történeti módszerrel vizsgálódva, nem állítható, hogy ez a názáreti Jézust jósolja meg. Az Ószövetség leginkább „Christologiai” darabjait minden további nélkül Krisztusra vonatkoztatni nyilvánvalóan igaztalan állítás.

Sőt, nem csak történetileg hanem theologiai szempontból sem állítható ez. Ke-



keresztényen theologiaról — ami nem egyéb, mint tudományos formák között való bizonyágtétel Jézus Krisztusról — csak akkor lehet szó, ha a róla való ismeret meg van. Az Ószövetségből ez nem szerezhető meg, sőt annak bár sok tekintetben egyseges, de mégis homályos és bizonytalan várákozásából, gondolkozásából és sok felé elágazó vallássonagából kiérezhető ugyan egy bizonyos eschatologiai feszültség, de itt a hit maga is csak homályosan láthat és Krisztust nem pillanthatja meg.

Ebből következik, hogy a bibliai exegézisben a jóslat értelmét úgy történeti, mint theologiai értelemben át kell értékelni. Ez az átértékelés azonban csak keresztényen szempontból hajtható végre, mint a két esetben azaz úgy, hogy most már a Jézus Krisztusról való tudás is szóhoz jut. Történeti szempontból tisztán kell látni azt, hogy a Jézusról szóló jóslatnak nem kell szükségképen a közönséges értelemben vett jóslat formájában megjelennie, hanem ilyennek kell tekinteni az Ószövetségben előforduló minden olyan gondolatot, amely a Jézusról szóló újszövetségi bizonyágtételben hirdetett igazsághoz hasonló és amelyben a bibliai, azaz az Isten Igéjétől meghatározott magatartás és létszemlélet nyilvánvalóvá lesz. Természetesen ezek az igazságok a két szövetségben más és más történeti köntösben és viszonyok között jelennek meg s különböző egyének képviselik, azonban jelentésük és hatásuk mind a két helyen azonos s így egymásnak mindenben megfelelnek. Az Ószövetségben megjelenő igazság akkor nevezhető jóslatnak, ha a maga paralelljét az újban megtalálja.

A jóslatnak történeti szempontból való ilyen felfogására és magának a jóslat szónak itt való használatára theologiai meggondolások készítenek ugyan, a tartalom maga azonban történeti. Az ilyen értelemben felfogott jóslatot u. i. pusztán történeti módszerrel meg lehet találni az Ószövetségben, hiszen a történeti kutatások tisztán kimutatták, hogy vallástörténeti szempontból az Újszövetség az Ószövetségen épül fel és bomlik ki, tehát azoknak a gondolatoknak, amelyek itt megjelennek, ott is meg kell lenniök.

A jóslat értelmének ez az átértékelése theologiai szempontból még nem kielégítő. Az Ószövetség azért mert az exegeta úgy látja, hogy benne az Újszövetséghez hasonló gondolatok jelennek meg, még nem jóslat a szó tulajdonképeni értelmében, legfeljebb arról lehet szó, hogy vallástörténeti szempontból hasonlóság van a kettő között. Ez a vallástörténeti hasonlóság azonban nem csak a Biblia két része között áll fenn, hanem amennyiben bizonyosnak látszik az, hogy úgy az Ó- mint az Újszövetség vallása synkretizmus eredménye (akár a szó teljes jelentésében, akár csak bizonyos fokig) annyiban bizonyos az is, hogy más vallásokban is találhatók hasonló vonások, amelyeket a történeti szempontból felfogott jóslat elve alapján szintén jóslatnak lehetne minősíteni. Így az lenne az eredmény, hogy az ószövetségi Kanont sokkal szélesebb területre kellene kiterjeszteni és a vallástörténelem egész területét elővallásnak, kezdeti kijelentésnek kellene tekinteni tekintet nélkül arra az időre, amikor az illető vallásos képzet megjelent. Az ószövetségi Kanont ebben az esetben nem is lehetne lezártnak tekinteni, mert bármikor merülhetnek fel a kereszténységén kívül olyan gondolatok, amelyek tőle függetlenül, a benne megjelenő igazságokhoz hasonlóak. Ha tehát az exegeta a maga erejére támaszkodva akarja megállapítani az Ószövetség jóslati jellegét, el fog tévedni a vallástörténet botjában.

Theologiai szempontból tehát más mértéket kell alkalmazni, amely ettől az eléteveledéstől megvéd. E mérték nem lehet más, mint maga az Újszövetség, amely egyedül illetékes fórum arra nézve, hogy itt döntő szóhoz jusson. Nem abban az értelemben — itt ezt újra hangsúlyozni kell — hogy az Újszövetség legyen az a norma, melyhez hasonlítva valamely vallásos képzet jóslatnak nyilvánítható, hanem abban, hogy annak kell kimondania nyíltan és határozottan, hogy az Ószövetséget önmaga jóslatának tekinti. A testté lett Igéről szóló elsőrendű bizonyágtételnek kell reámutatnia, függetlenül az exegeta véleményétől arra, hogy az Ószövetség az a hely, ahol valamilyen formában Krisztus igazsága jelen van, neki kell mintegy körülhatárolnia és a vallástörténet többi területéből kimetszenie azt a részt, amelyet egyedül tart a testté leendő Ige jóslatának. Ezt az Újszövetség meg is teszi, mert az újszövetségi bizonyágtétel tulajdonképen, nem egyéb, mint annak a hirdetése, hogy Jézus Krisztusban megjelent az, ami az Ószövetségben már megmondott „Streng ge-

nommen ist eigentlich nur das Alte Testament“ 'die Schrift' während das neue Testament die frohe Botschaft bringt, dass jetzt der Inhalt dieser Schrift, der Sinn all ihrer Worte, ihr Herr und ihr Erfüller leibhaftig erschienen ist"¹⁸

Azonban ez még nem jelenti azt, hogy az Ószövetség kanonicitását az Újszövetség minden további nélkül megállapítja és biztosítja. Kétségtelenül ezt is jelenti, mert az Ószövetség ebben a viszonylatban valóban közvetett értelemben a Kijelentés hordozója, amely az Újszövetség róla való bizonyágtétele nélkül semmit sem érne és theologiai szempontból azonos értékű volna bármely más vallástörténeti okmánnyal. Más oldalról azonban bizonyos, hogy az Újszövetség sem gondolható az Ószövetség nélkül. Ha belőle kivennők mindazt ami az Ószövetségre utal, úgy nem maradna egyéb néhány eseménynél, amelyek a názáreti Jézus rendkívüli alakjára vonatkoznak és egy néhány olyan igazságnál, amelyek az akkori kor gondolkozásában mint új vallástörténeti fejlődés eredményei jelentkeztek, de a testté lett Igét látni nem lehetne. A két szövetség — egymásra való vonatkozásukban — kölcsönösen biztosítja egymás kanonicitását, azaz egyik sem külön-külön, hanem csak együttesen mutat reá a testté lett Igére. Mind a kettőnek érvényes kanonicitását azonban egy rajtuk kívül álló tényezőnek, a Szent Léleknek kell kimondania, aki-nek a belső bizonyágtétele metszi ki és határolja el a kettő közös területét a vallástörténet többi részétől. Ezt az exegetának tudnia kell, nehogy abba a tévedésbe essék, hogy az ő megállapításai teszik kanonikussá az Ószövetséget.

Az elmondottakból következik, hogy az Ószövetség magyarázása egymagában a keresztyén exegézis keretében meg nem állhat és ha mégis mint keresztyén exegézist kell munkálni, akkor e munkát egy olyan ponton állva kell végezni, amely az Ószövetségben nem található. E pont — amit az előbbiekből kitűnik — maga az Újszövetség. Az exegetára nézve tehát — amennyiben keresztyén theologus kíván maradni — egy második axioma is kötelező és ez az, hogy az *ószövetségi exegézis az Újszövetség szempontjából és értelmezése alapján végzendő.*

Miképpen hajtandó végre ez a szabály? Semmiképen sem úgy, ahogy ezt a modern vallástörténeti theologia teszi. Ennek az irányzatnak a két szövetség kapcsolataról az volt a felfogása, hogy a kettő között a fejlődés, vonala az összekötő kapocs, amennyiben az Ószövetség vallásából fejlődött ki az Újszövetség vallása. Ez ugyan tisztán vallástörténeti szempontból igaz, azonban ha az exegeta egyházi theologus kíván maradni — és most erről van szó — ezt a szempontot csak mint segítő eszközt veheti igénybe. Így elfelejtkezve arról, hogy a két szövetséget theologiai szempontból nem a fejlődés kapcsolja össze, hanem az a tény, hogy mind a kettő a testté lett Igéről ad hírt, ez a theologiai irány nem az Ószövetség keresztyén értelmét kereste, hanem önmagában való jelentése után érdeklődött és mivel e jelentés nyilvánvalóan nem keresztyén természetes, hogy munkája tisztán szövegmagyarázat és vallástörténeti kutatás lett, sőt ha következetes lett volna oda is el kellett volna jutnia, hogy a keresztyénségen belül nincs szükség ószövetségi exegézisre, mert egyrészt az Ószövetségnek önmagában valóban nincs köze Krisztushoz, másrészt a fejlettebb ismerete feleslegessé teszi a fejletlenebb ismeretét. Eddig azonban nem juthatott, de azért bizonyos részeit az Ószövetségnek — legalább elvileg — mint keresztyén szempontból értéktelenekeket a kanonikus jellegtől megfosztotta. Mind a kettőt — tehát a két szövetségnek pusztán a fejlődés vonala által való összekapcsolását és az Ószövetség bizonyos részeinek a kanonikus jellegtől való megfosztását — azért tette, mert a történelmet azonosította a Kijelentéssel.¹⁹ Bultmann szávaival élve, történelmi pantheizmust vall. Úgy gondolta ugyanis, hogy a történelem — következésképpen az Ó és Újszövetség könyveiben megjelenő történelem is — úgy amint van közvetlenül tehát a Szent Lélek közvetítése nélkül — azonos a Kijelentéssel. Ha ez így van, úgy természetes egyrészt, hogy a Kijelentés fejlődés alá van vetve s ez az út vezet át az Ószövetségből az Új-ba, másrészt, hogy az Újszövetség, mint a tökéletességre jutott Kijelentés talajáról visszanezve, válogatást kell végezni az Ószövetség fejletlenebb Kijelentést tartalmazó részeivel szemben. Ezzel azonban nem csak vétett az ellen az exegetikai axioma ellen, hogy az Ószövetséget

¹⁸ W. Vischer: Christuszeugnis... S. 1.

¹⁹ Dr. Tavaszy Sándor: Dogmatika, 90. l. köv.

teljes egészében kell Kanonnak tekinteni és vele szemben nem a válogatás a theologus kötelessége, hanem az hogy még a legfejletlenebb vallásos képzetben is megkeresse a Krisztusról szóló jóslatot, hanem önmagát is kizárta a keresztyén exegetikai munka keretéből.

Az Ószövetségnek az Újszövetség szempontjából végzett magyarázása nem végezhető úgy sem ahogy ezt az orthodox théologia a maga két hermeneutikai, a betű illetőleg az értelmi typologia álláspontja alapján végezte. Mint a két esetben a leg súlyosabb hiba ott történt, hogy ez a theologiai irány a Kijelentést közvetlenül azonosította az Irás betűjével — elsősorban az Újszövetséggel — úgy tekintve rá, mint amelyben az emberi történelem isteni igazsággá és az isteni beszéd emberi történevéssé váltott, úgy azonban hogy mind a kettő a maga sajátos természetét elvesztette. Természetes volt tehát, hogy az Újszövetségben megjelent isteni történelmet kellett az Ószövetségben is megtalálnia, hogy keresztyén Kanonnak lehessen azt nevezni. Ezt azonban nem lehetett másképen megvalósítani, csak úgy, hogy vagy a betű szerinti értelmet teljesen megváltoztatva helyébe egy újszövetségi gondolatot belemagyarázni (betűtypologia), vagy pedig a betű szerinti értelmet meghagyva még egy olyan jelentést is tulajdonítani a szövegnek, amely hasonlít az újszövetségi gondolathoz (értelmi typologia). Mind a két esetben külsőleges, önkényes eljárás folyt, amely az Ószövetség valóságos értelmét meghamisította. Végeredményben ez a theologiai irány is odajutott, mint ahova a vallástörténeti théologia, t. i. az által, hogy nem az Ószövetség értelmét kereste, hanem az újszövetségi értelmet akarta beleerőszakolni, nem tett egyebet, mint elmegimnastika segítségével csupán az Újszövetséget magyarázta és ezáltal feleslegessé tette az Ószövetségnek magának a magyarázását.

Hogyan történjek tehát az Ószövetségnek az Újszövetség szempontjából való magyarázása? *Úgy hogy az exegeta az Ószövetség értelmét mint keresztyén theologus keresse.* Jelenti ez először azt, hogy az exegetának a szöveg jelentését a maga történeti mivoltában tudományos alappozícióval meg kell keresnie, úgy azonban, hogy a szent író intencióját és azt az értelmet, amit az illető szövegnek a Kanonban elfoglalt helye ad el ne hanyagolja, azaz ne a subkanonikus, hanem a kanonikus jelentést keresse. Ha e jelentést megtalálta, úgy kezében tartja a történeti értelemben vett jóslatot és reámutathat arra, hogy hasonló gondolat az Újszövetségben is érvényesül. A tulajdonképeni munka ezzel már el is van végezve és nem marad más hátra, minthogy — ahol ez szükségesnek látszik — az Újszövetség bizonyágtételét utánnamondva kimondja, hogy itt nem csak történeti hasonlóságról van szó, hanem a testté leendő Igéről, mint a hit számára érvényes jóslatról. Ha tehát az Ószövetségben hasonló vallásos szemléletet, a láthatatlan után való hasonló vágyat és vele szemben hasonló állásfoglalást talál mint az Újszövetségben, akkor az Újszövetség és az Egyház bizonyágtétele alapján kimondhatja, hogy azt az életet, azt a történelmet, amely az Ószövetségben megjelenik, ugyanaz az Isten eredményezi és hozza létre — ha egészen sajátos történeti keretek között is — mint aki az Újszövetségben kijelenti magát. Ezt az exegetának mint keresztyén theologusnak meg kell állapítania, ki is kell mondania, bár erre nem történeti tudományos munkája, hanem keresztyén theologus volta készíteti. Ennél többet azonban nem is tehet, mert a megtalált igazságnak a hitre és az életre nézve hathatós jelentését az Ő megállapítása nem eredményezheti, azaz ezt elfogadtatni úgy mint ahogy egy érte' mi igazságot elfogadtatni lehet, képtelen. Mert a két szövetség Kijelentést hordozó jellegét, a bennük foglalt igazságok isteni érvényét, csak a Szent Lélek mondhatja ki.

Végül képpel szemléltetve az Ószövetségi exegeta munkáját: nem egyéb ez, mint kövecskék gyűjtése Jézus Krisztus mozaik képéhez. Vallásos képzeteket, igazságokat jelentéseket keres az Ószövetségben, azokat magyarázza és értelmezi, míg munkája nyomán kialakul Annak az egységes képe, akiben betelt a Törvény és valóra vált a jóslat. Az Ószövetségben ezek a kövecskék jelen vannak és megtalálhatóak s az exegetának csupán arra kell vigyáznia, hogy valóban a Jézus Krisztus és ne más képe számára gyűjtse azokat. Ezt megteheti hiszen ismeri ezt a képet. Lehet, hogy kövecskéi sokszor más színűek lesznek mint az Újszövetségben látható krisztuskép színei, de ezek az új színek csak gazdagabbá teszik azt és az Ő teljesebb ábrázolásához fognak vezetni.

Szikszai György családfája.

(Születésének kétszázadik évfordulója alkalmából).

Írta : **Uj. Dr. Szabó Aladár** ref. lelkész, theol. m. tanár, Gödöllő.

Folyó év március 21 én volt kétszáz éve annak, hogy a magyar református egyház legnépszerűbb vallásos írója : Szikszai György előbb makói, majd debreceni lelkipásztor és esperes Békésen megszületett. Tizenegy évvel ezelőtt írtam meg életéről és munkásságáról szóló tanulmányomat, de azóta is igyekeztem a rá vonatkozó és még napfényre nem került adatokat felkutatni és így most születése kétszázados évfordulóján származására és családjára vonatkozó olyan adatokat tehetek közzé, amelyekkel korábbi tanulmányomban közölt feltevéseimet helyesbíthetem, illetve kiegészíthetem.

Hadd mondjak elsősorban hálás köszönetet *Szikszay András* min. tanácsos úr ömértóságának, aki ezekre az adatokra felhívta figyelmemet, mikor tudomásomra jutatta, hogy az Országos Levéltárban tanulmányom megjelenése után egy Szikszainak szóló nemesi levelet mutattak be, másfelől összehozott Szikszai József novai kereskedővel, Szikszai György egyenes leszármazottjával.

Az ilyen módon birtokomba került adatok alapján a következőket állapíthatam meg.

Mindenek előtt beigazolódtott az a megállapításom, hogy az imádságíró Szikszai György egyik Szikszai családból sem származott azok közül, melyeknek a nemessége eddig ismeretes volt, illetve melyekkel a családot eddig kapcsolatba hozták. A család őse, aki nemességet kapott, egy *Szikszai István* nevű zemlénmegyei u. n. „agillis” ember, vagyis olyan valaki, aki közrendű atyától és nemes anyától származott. Ennek III. Ferdinánd király 1643. január 19-én hű szolgálataiért nemességet és nemesi címet adományoz s ezt az adománylevelet december 2-án ki is hirdették Zemplén vármegyében. Ez a Szikszai István 1697-ben, 79 éves korában halt meg az imádságíró Szikszai György József nevű fia feljegyzése szerint, tehát 31 éves korában kapta meg a nemességet.

Szikszai Istvánnak 2 fiáról emlékeznek meg a feljegyzések: *Istvánról* és *Mihályról*. Az előbbi az abonyi gyülekezetnek lett prédikátora s a család népes abonyi ágának az őse. Ő vitte magával a nemesi levelet és az ő maradékainál maradt: jelenleg is az abonyi ág egyik leszármazottja: Szikszai Áron özvegyének a birtokában van. Innen magyarázható az a tény, hogy az imádságíró Szikszai György fiai, amint ez az említett Szikszai József végrendeletéből kitűnik, anyagi áldozatot is kénytelenek voltak vállalni nemességük igazolása céljából.

Szikszai Mihályról ugyancsak Szikszai József feljegyzéseiből tudjuk, hogy 1661-ben született, 1697-ben házasodott meg s 1708-ban fejezte be földi életét. Az ő fia volt id. Szikszai György, aki 1700-ban született s 1732-től a békési gyülekezetnek volt a lelkipásztora 1774-ben bekövetkezett haláláig. Ő volt édesatyja — amint tudjuk — az imádságíró Szikszai Györgynek. Hogy volt-e több gyermeke Szikszai Mihálynak, arranéze nem adnak felvilágosítást Szikszai József feljegyzései sem, de nem teszik azt kizáróttá. Ugyanis a Szikszai József által készített családfája nem törekszik teljességre, pl a saját testvéreit sem sorolja mind fel, viszont az a tény, hogy id. Szikszai György atyja házasság kötése után három évre született, valószínűvé teszi, hogy idősebb testvére is volt, s így lehetséges mindaz, amit korábbi művemben Szikszai Mátyásról feltételeztem.

Egy tévedésem azonban kétségtelenül megállapítható a Szikszai családra vonatkozó újabb adatokból. A család neve nem Szikszai Nagy, hanem csupán Szikszai. Az aláírásokban itt-ott előforduló „N” nem a „Nagy,” hanem a „Nobilis” szónak a rövidítése. Tehát Szikszai György nem származik a békési Szikszai Nagy családból.

Szikszai József feljegyzései egyébként igazolják az imádságíró Szikszai György születése időpontjára vonatkozó megállapításaimat. Amikor elkészíti családfáját és megírja „évjegyzékét,” édesatyja születési évétől mindkettőben 1738-at jegyez fel. Később azonban áthuzza ezt az évszámot és 1733-at ír be az évjegyzékbe a következő szavak kíséretében: „Ekkor születik édesatyám, videatur extractus Matricularis Békensis.” Nyilvánvaló tehát ebből és más bejegyzésekből, hogy első feljegyzéseit a csa-

ládi hagyományok és feljegyzések alapján készítette, de később meghozatta a családra vonatkozó anyakönyvi kivonatokat, s ezek alapján eszközölt javításokat a korábbi feljegyzéseken. Miután a békési anyakönyvben az imádságíró Szikszai György születése nincsen bejegyezve, csupán hasonló nevű korán elhalt bátyjáié, ez a tény megzavarja Szikszai Józsefet. De érdekes, hogy édesapja halálával kapcsolatban nem változtat korábbi bejegyzésén, amely így szól: „1803 Ekkor halt meg édesatyám Szikszai György 66-ik esztendőben.”

Hogy a nemesi levél nem volt az imádságíró Szikszai és családja birtokában, az kitűnik abból is, hogy sem ő, sem József nevű fia nem azt a *cimert* használják pecsétnyomójukon, melyet annak idején III. Ferdinánd adományozott a családnak. Az eredeti címer u. i. a következő: „Kék paizsban, zöld pázsiton nyugvó aranykoronán három fiát saját vérével tápláló pelikán ül. A paizson koronás nyílt lovagsisak nyugszik, melyből kétfarku jobbra fordult oroszlán nő ki, jobbában karddal, balját pedig ragadozásra kinyújtva. A sisak-tartó mindkét oldalon ezüst-vörös.” Szikszai György pecsétnyomóján a paizs fölötti rajz megegyezik ezzel, de a paizson a pelikán helyét a vágott címer paizs felső mezejében elhelyezett oroszlán, alsó mezejében pedig két jobbra dülő haránt pólya foglalja el. Szikszai József pecsétjén pedig, amennyiben még megállapítható, a következő címer körvonalai vehetők ki: A címer paizsban jobbra fordult ágaskodó jobblábában valamit tartó (a pecséten elmosódott) oroszlán, a paizs felett ötágú koronás nyílt lovagsisakon álló jobbra fordult s jobblábában gömböt tartó gólya.

Végül az újabb adatok az imádságíró Szikszai György, József nevű fiáról, illetve annak családjáról adnak felvilágosítást. József családi életére, amint ez végrendeletéből kitűnik, árnyat vetett Eszter nevű leányának a magaviselete. Első végrendeletében második feleségét, Mátyás Évát és két életben lévő gyermekét, *Esztert* és *Józsefet* teszi meg örököséivé. Ezt a végrendeletet azonban később megváltoztatja fia javára. Indoklás képen elmondja a második végrendeletében, hogy leánya sok keserűséget okozott neki. Régebben édes- és öreganyja ingerléséből sok vagyonából kipurítottotta, kilenc hónapig távol volt a háztól, azután „visszaszorult” s ő tiszteségesen férjhez adta és nemcsak az anya, hanem kedves testvére néhai debreceni Szikszai Esztertől maradt ruhákat is neki adta. Leánya azonban „nem jól kormányozván asszonyi dolgait, urától külön él, s fivérét is megkárosította.” — Fia József Beretzky Juliánával lép házasságra és Szentkirályszabadján telepedik le. Ebből a házasságából származik id. Szikszai Sándor, aki az ág. ev. Németh Katalint veszi el feleségül; később Zala vármegyébe Sárhidára költözik és a róm. kat. vallásra tér át. Ennek 1852-ben született ugyancsak Sándor nevű fia, 1918-ban hal meg s ennek gyermekei még ma is élnek Zala vármegyében Nován és Bakon.

Ezek egyike Szikszai József novai kereskedő, írta a következő és a Szikszai életrajz adatait kutatókra nézve lesújtó sorokat: „Édesanyám mondja, hogy Szikszai György debreceni esperesnek kötetekre menő kéziratai, feljegyzései voltak, melyek háromszori tűzkárunknál tönkre mentek. Egyik híres könyvéből pár lap meg van az arcképével, azonkívül egy rézlap, mely az öreg úr halálakor kiadott gyászlapok klisszéjéül szolgált, szép érdekes darab és más apró családi tárgyak.”

Le kell tehát mondanunk arról, hogy Szikszai Györgynek kéziratban megmaradt bibliamagyarázatait és egyéb írásait megismerjük. De annyi bizonyos, hogy mindaz amit eddig ismertünk írásműveiből, elegendő volt ahhoz, hogy nevét kitörölhetetlenül, belevesse a magyar református egyház történetébe. S minél alaposabban kutatjuk a magyar református keresztyénség multjának és jelenének lelki vonatkozásait, annál jobban felragyog előttünk Szikszai György munkásságának értéke és jelentősége.

Amikor 1812-ben a magyar református egyház egyetemesen használatba vett új én eskönyvét — a mai nyelvhasználat szerint a régi zsolnárt — kiadta, az énekek mellé csatolt imádságok Szikszai imádságos könyveiből vétettek, s így évtizedeken keresztül táplálóiává lettek ezúton is a XIX. századbéli magyar reformátusság hitéletének. S hogy mit jelentettek Keresztvéni Tanításai csak a közelmultban is, azt két, a napokban tudomásomra jutott azonos adat különösképpen megvilágítja. Garaczi Imre vallásoktató lelkész mondotta el, hogy egy ízben a Felső-Tiszavidéken, egy ízben meg a Nagy-alföldön fordult meg, egy-egy tulnyomóan róm. kat. lakosságú köz-

ségben Mindkét helyen feltette az ott lakó csekély számú református előtt a kérdést: Hogyan maradtak meg reformátusoknak ebben a római kat. tengerben? S mindkét helyen Szikszai György Keresztyéni Tanításait vették elő s azt mondták: *Ennek a könyvnek köszönhetjük, hogy most is reformátusok vagyunk.*"

Igy teljesült be és hisszük, hogy a jövőben is be fog teljesülni még sokfelé Kocsi Sebestyén István lelkipásztornak, Szikszai György jóbarátjának a próféciája: „Soká azon idők után, mikor már ezen előttünk koporsójába nyugvó teste elporladt és porrá vált a sirban, dolgozni fognak az emberek közt az ő világosan és épületesen írott könyvei... és sok századok lefolyta után is... lesznek, kik az ő könyvét olvasván ilyenforma gondolatokkal teszik le kezökből: ennek írója igazán kedves, keresztyén és derék ember volt; legyen áldott az ő emlékezete.”

Böhm és a német idealizmus.

Írta: **Dr. Horkay László** ref. lelkész, vallástanár. Hajdúnánás.

1. „Kanttal a nap támad, — mondja Böhm, — mely megvilágítja a határokat s magát is megtekinti az öntudat tükrében.”¹ Böhmnek ezt a szép, elismerő és értékelő megállapítását Kantra nézve, vonatkoztathatjuk ő reá magára is. Böhmmel a magyar filozófia egén támad a nap s ragyogja be fényével a magyar tudományosság világát. Voltak ugyan előtte is magyar filozófusok az idők folyamán, akik többkevesebb szerencsével alkalmazták a külföldi tudományos gondolkodás eredményeit magyar földön. Sőt olyanok is voltak, akik megittasulva a maguk lelke szárnyalásától elragadtatott hangon zengtek dicshimnuszokat a látható és látnatlatlan világ alapelemének, a harmóniának s gondolták ezzel megindítani az önálló magyar filozófiai gondolkodást. De Böhmmel támad a higgadt és mégis nagyvonalú filozófiai gondolkodás napja, amely nemcsak ragyog a maga sugárzásában, hanem ismeri is a maga látókörét és a maga határait, amelyekben belül világít, utat mutat és nem engedi az észét lidércfényévé válni, amely színpompásan csábít ugyan, de végeredményben is megcsal. Így lesz gondolkozása minden mélysége mellett is egyszerű s tiszta, mint a nap, mert nem ír le egy mondatot sem, míg azt át nem szűrte az éles kritika rostáján s helytállónak nem találta. Eljárásában mindig az a szabály lebegett előtte, mit így fogalmazott meg: „Amit nem tudok bebizonyítani, azt, ha nem tagadom, de mellőzöm”.² Fényes elméjét nem szemfényvesztésre hasznáta, hanem mások meggyőzésére, felvilágosítására, *útmutatásra* az emberi lélek rejtelmes útjainak fűrkészésénél.

A magyar filozófia nagy tanítómestere ő, aki kereste, kutatta az igazságot az emberi lélek és tevékenységei megismerésénél s boldog lélekkel adta közre hosszú életén keresztül állandóan folytatott fáradtságos kutató munkájának eredményeit. Boldog volt, ha nyújthatott, boldog volt, hogy világíthatott, boldog volt, hogy taníthatott.

A nemes lélek őszinte rezdülése érzik minden során. Ha a legaprólékosabb, szinte szörszálhasogatásnak látszó elemzéseket végzi is, előmlik sorain a tárggyal való foglalkozás nagy szeretete s a vágy, hogy másokat is segítsen a lélek önkifejlésének megértésében.

Böhmöt éppen ezért, ha nehéz is, de öröm olvasni, mert írásaiból egy őszinte nemes lélek beszél hozzánk. Öröm vele foglalkozni, különösen későbbi kötetivel, amelyekben az értelem száraz fejtegetései mellett sokszor kapja meg az olvasót az érzelem meleg lírája is. Öröm vele foglalkozni, mert nemcsak eszmeindító hatásokat vált ki az olvasóból, hanem igaz értékekkel is gazdagítja az emberi elmét.

Méltó is vele foglalkozni, mert hiszen az igazi filozófiai kutatás munkájából a magyar szellem filozófiai géniusza Böhm művével vette ki legméltóbban a maga részét, az ő életművével kapcsolódott részvétele az egyetemes feladat megoldásában önálló és önértékű láncszem gyanánt a közös munka élő láncolatába,³ — mint olyan szépen és híven mondja róla egyik méltatója, Tankó Béla.

Önálló, de nem társtalan lélek ő. Magyarországi kivirágzása annak a nagy szel-

¹ Dial. 10. o.

² Dial. III. o.

³ L. Kajitós: Böhm K. élete és munkássága. II. k. 124. o.

lemi mozgalomnak, amelyet a tudásért a szellem és az igazság nevében Kant indított meg s amelynek fénylő láncszemeit alkotják Kant után a német idealizmus nagy mesterei: Fichte és Hegel.

Böhmöt ezekkel összekapcsolja a nagy feladat: vizsgálni az emberi szellemet, mint minden emberi alkotás feltételét s tisztába jönni természetével, teljesítő képességével; egybekapcsolja a nagy cél is: minél tisztább képet nyerni a szellemről és funkciójáról, melyekkel alkotja világát; de egybekapcsolja végül az a tagadhatatlan tény is, hogy ők voltak a tanítómesterek, akiken élesítette elméjét, akik segítették bevezetni őt a filozófia igazi problematikájába s akik éppen ezért hatással voltak rá saját gondolatvilágának kialakulásánál is. Maga is elismeri, hogy bár legtöbbit saját gondolkodásának köszönhet, nagyon sokat köszönhet „a nagy mesterek tanainak” is.⁴

2. Jelen dolgozat feladata éppen az lesz, hogy bemutassa azokat a kapcsolatokat, melyek a nagy mesterek közül a német idealizmus vezéréihez: Kanthoz, Fichtéhez és Hegelhez fűzték Böhmöt.⁵ Az út nem nagyon járatlan, hisz Kanthoz való viszonya tekintetében pompás monográfiával rendelkezünk, a Tankó Béla: Böhm és Kant c. munkájával.⁶ Köztudomásu ugyan, de kellőleg ki nem fejtett Fichtével való szellemi kapcsolata is. Egyedül Hegelhez való viszonyánál töretlen az út s nem áll a tudomány előtt világosan gondolataik között az érinkezés. Dolgozatunk tehát Böhmnek e két utóbbi filozófussal kapcsolatos viszonyát óhajtja beható tárgyalás alá venni.

Az is természetes, hogy az idők folyamán Böhm és az említett filozófusok viszonyában is történt módosulás. Mert bármily boldogan hivatkozik is reá Böhm, hogy hosszú múltra tekintő filozófiai vizsgálódásai alatt az alapgondolat végig ugyanaz s a fejlődés töretlen volt,⁷ szellemi alkata mégis csak minősült, belátása a nagy összefüggésekbe egyre mélyült s egyre fokozódó erővel tudta meglátni a maradandót a nagy filozófusok élete művében is. Úgy is mondhatnók, hogy idővel egyre inkább vesztett az egyoldalúságból s egyre szélesebb horizontok nyíltak meg előtte. Világosan látjuk ezt a Kanthoz való viszonyát tekintve. Az Ember és Világa I. kötetében még a Kanttal való szoros, szinte kizárólagos kapcsolatot uralja a fejtegetéseket: a kanti problematika ismeretelméleti kérdéseit fogadja el kiindulási pontul s Kant elméletét igyekszik kiegészíteni, „megtoldani minden ponton.”⁸ Csak a későbbi kötetekben nyilvánul meg ez a teljes megértés Fichte, sőt sok tekintetben Hegel iránt is s látszik egyre világosabban Böhm gondolkozásának eltolódása ez utóbbiak felé. Mint őszinte lélek, maga mutat erre is rá az Ember és világa III. k. VI. o.-án: „álláspontom rendszeresen mindjobban Fichte J. G. felé tolódott, kinek tulzásait Kant higgadtságával fékezni s formalizmusát a pozitív ismeretekkel helyesbiteni s tartalmassá tenni volna a feladat.”

Még jobban szembevetünk e tekintetben a változás, ha első önálló értekezését „Az „En” fejtvényét” vesszük alapul.⁹ Már ebben az ifjúkori dolgozatában is mutatja önállóságát s mikor a lelkiismereti szabadságot annyira hangsúlyozza, hitet tesz a maga függetlenségének követelése mellett is. De itt még Herbartot nevezi meg szellemrokonának s Hegellel viaskodik állandóan, Kantról és Fichtéről alig emlékezik. Míg az utóbbi három értéke később egyre emelkedik előtte, a Herbart iránti elismerése folyton csökken. Érthető ez a változás és eltolódás: *amint maga halad előre a szellem önértékiségének felismerése útján, úgy lesznek számára is valóban értékek a filozófia terén az igazi nagyságok.*

Mestereihez való viszonya nem szolgálai, nem függvénye ő egyetlen filozófiai iránynak sem. Mindent kritikával fogad, minden nézetet valós tartalma szerint mérlegel. Vérbeli filozófus lélek, aki tudja, hogy minden filozófiai rendszer „megértéséhez azoknak megélése szükséges.”¹⁰ Számára éppen ezért a filozófia nemcsak tör-

⁴ V. ö. Dial. II. o.

⁵ A hatáskomplexum egészének felvázolására nem gondolunk, kizárólag azokat a kapcsolatokat keressük itten, amelyek minden filozófia alapvető kérdéseit, az ismeretelméleti problémákat illetik.

⁶ Megjelent Kajlós: Böhm K. élete és munkássága II. k-ben s különlenyomatként is.

⁷ V. ö. IV. k. 3. o.

⁸ V. ö. Dial. IV. o. VIII. o.

⁹ Megjelent a Sárospataki Füzetek 1867. évfolyamában.

¹⁰ Dial. III. o.

téneti objektum, hanem minden nézet alkalom arra, hogy a saját lelkiségén keresztül megélje. Való igaz, amit e tekintetben már az ember és világa I. kötetében mond: „akinek a philosophia csak történelmi objektum, nézetek halmaza, melyek, tekintet nélkül igaz voltukra, egymást kergetik az emberek agyában, az soha még nem értheti mesterét. Az... a philosophia alapkérdéseit nem fogja sem megérteni, sem megfejteni.”¹¹ Számára élet volt a filozófia s ő az életet, a lüktető valóságot kereste másoknál is. Mások problémáinak végiggondolásával érett szelleme addig, hogy saját elgondolásának megfelelőleg művelje a magyar filozófia parlagát.

Kétségekivül legtöbbit Kantnak köszönhetett. Tőle fogadja el a filozófiai alapvetés, az ismeretelmélet egész problematikáját. Tőle nyeri a feladatot: kutatni az ismeretet létesítő feltételek, a kategóriák után, azaz „az általános emberi szellem” ama formái után, melyekben a való világ előttünk megjelenik.¹² Fichte adja az álláspontot: ismeretem tárgya nem a rajtam kívülálló világ, hanem a nem tudatos kényszerűséggel kivetített alanyi kép. Hegel pedig Kanttal együtt az eszközöket adja a cél megvalósítására s jelenti egyben Böhm számára az izgató antipólust, amely gondolatainak egyretisztább és világosabb kifejtésére ösztönzi. Így járul hozzá a 3 nagy szellem a Böhm filozófiai génuszának teljes kifejlődéséhez.

a. Böhm és Kant.

3. Böhm minden tekintetben Kant szellem-rokona. Lelki alkata ugyanaz, ami a Kanté. A nagyvonalúság mellett mindkettőjüket jellemzi az aprólékos gondolatalkatnak formába öntésénél. Nyugodt, higgadt lélek mindkettő, akiket csak ritkán kap el a gondolat lírai szárnyalása, de éppen azért súlya van minden mondatuknak. Lelki alkatukból következik, hogy nem fiatalos hévvel vágnak neki a munkának, — fiatal éveik forrongását nem öntik nagyobb szabásu alkotásba —, hanem éveken, sőt évtizedeken át forrong bennük a gondolat, érlelődik a terv, tisztázódik a felvetett kérdés, hogy klasszikus formában találjon azután megoldást, kifejezést. Kant 57 éves volt, mikor nagyszabásu, korszakalkotó munkáját, a „Kritik der reinen Vernunft”-ot kiadta, Böhm is 37 éves, mikor megjelenik „Az ember és világa” I. kötete, miután az abban vázolt gondolatokat 15 éven át forgatta elméjében. És hiába „melengette kebelén” művét ily hosszú időn keresztül, még mindig úgy érzi, hogy nem ártott volna „további ápolás”, mert szerinte — a szerénység beszél belőle — még mindig darabos az alakja és „némileg fanyar gyümölcs”.¹³ Nem a múltó feltűnésnek dolgoztak, hanem igaz értékre törekedtek mindketten, ezért nem siettek, de nem is késtek el. Így tudtak adni komoly egészet, biztos és igaz alapvetést, amelyre nyugodtan lehet építeni s, amely a későbbi elemzések folyamán csak kiegészítésre vagy precízebb fogalmazásra szorult, nem pedig változtatásra, vagy feladásra.

Böhmöt is, mint Kantot az emberi szellem örök kérdése, a tudás, az ismeret mikéntje foglalkoztatja. Kantnál látja a probléma helyes fogalmazását, s a helyes kiindulást a probléma megoldására. Ennél fogva az ismeretelmélet egész problematikáját Kanttól veszi át. Ő is vallja, hogy az ismeretelmélet egyetlen feladata a végfunkciók keresése és ennek segítségével az ismeret elhatárolása. Célja tehát elsősorban az ismeretet létesítő feltételek megállapítása, a kategóriák felkutatása.

Bár Kanttal egyezően állítja az ismeretelméletnek ezt a feladatát, azaz közös a problémájuk, nem halad azonos úton Kanttal a kategóriák keresésében s ennél fogva nem lehet egyező az eredmény sem. A kanti kategóriákból Böhm elhagy egyeseket s helyüket újakkal pótolja; a közös kategóriáknál is sok új momentumra mutat rá öntudatos vizsgálódása nyomán. Ez is mutatja, hogy Böhm nem szolgál, hanem öntudatos munkálója a filozófiának s egyéni elemzője az emberi szellem alkotásainak.

Tankó Béla idézett monográfiájában szerencsés kézzel fogott hozzá annak fejlesztéséhez, hogy hogyan fejlesztette tovább Kant álláspontját Böhm s szépen mutatja

¹¹ U. o.

¹² V. ö. Ember és világa III. k. V. o.

¹³ Dial. I. o.

be azt is, hogy hogyan egészítette ki a kanti álláspont alapján mestere gondolatait, meglátásait Böhm. Jelen értekezés ezzel nem is foglalkozik, egyedül arra szorítkozik, hogy vizsgálja azokat, melyek nyomán különbség támadt közöttük a kategóriák felvételénél, helyesebben megállapításánál.

4. Kant köztudomás szerint az ítéletek fajainak táblázatát vette alapul a kategóriák táblájának megállapításánál azon elvvel fogva, hogy „ugyanaz a funkció, amely a különböző képzeteknek egy ítéletben egységet ad, az ad a különböző képzetek pusztá színhezisének is egységet egy szemléletben.”¹⁴ Kant ötlete Kolombus tojásának látszik, annyira természetesnek tűnik fel előttünk s ha elfogadjuk az álláspont helyességét, hogy t. i. ugyanannyi funkciónak van szerepe az ítéletnél, mint általában a gondolkozásnál, már pedig ezt el kell fogadnunk, akkor nem lehet szavunk az abból vont következtetés ellen sem, hogy t. i. „ilyen módon ugyanannyi tiszta értelmi fogalom származik, amely *a priori* a szemlélet tárgyaira általában vonatkozik, mint amennyi logikai funkció volt az összes lehetséges ítéletekben az előbbi táblán”¹⁵ (t. i. az ítéletek tábláján). A mennyiség, minőség, viszony és módosulás alá foglalt 12 kategória tényleg ki is meríti azokat a funkciókat, melyek a szemléletileg adottat értelmes tapasztalattá fűzik egybe. A szemléletileg adott ugyanis szükség szerint úgy fogatik fel, és értetik meg általunk, 1) mint kiterjedt nagyság, azaz a mennyiség rendező funkciója segítségével a sematizmus alapján ölt határozott nagyságot, 2) mint intenzív nagyság, azaz a minőség rendező funkciója segítségével, mint határozott erősségű szemléleti kép, amelynek részei között 3) a viszony kategóriái benső összefüggést, egységet létesítenek, s végül 4) annak a módosulás rendező funkciói által az értelem a lehetőség, vagy valóság, vagy szükségképpeniség jellegét állapítja meg. Így lesz egységben megértett befejezett tapasztalás a szemléletben adott anyag sokféleségéből.¹⁶ A szemléleti anyag sokféleségének fogalomrahozásában tényleg ezek és csak ezek a funkciók tevékenyek.

S Kant annak örül és azt tekinti egyik nagy vívmányának, hogy neki „rendszeresen egy közös elvből” sikerült levezetnie ezeket a tiszta értelmi fogalmakat, a kategóriákat, nem pedig rapszódikusan, a jó szerencsére bízva keresgélte őket össze, amely utóbbi eljárásnál sohasem lehetnénk bizonyosak azoknak teljes számáról (Vollzähligkeit) és nem láthatnók bizonyosan be, hogy „miért éppen ezek és nem más fogalmak vannak jelen (beiwohnen) a tiszta értelemben.”¹⁷ Így azonban a maga eljárásának helyességében bízva meg van győződve, hogy táblázata „az értelem összes törzsfogalmát (Elementarbegriffe) teljességgel”¹⁸ magában foglalja.¹⁹ Önérzettel mondja hát, midőn a régiek u. n. tiszta értelmi fogalmairól emlékezik, amelyek szerintük nem számlálthatnak ugyan a kategóriák közé, de azért a tárgyról a priori érvényesek, hogy azok nem tekinthetők tiszta értelmi fogalmaknak, mert ez esetben „a kategóriák számát növelnék, ami pedig lehetetlen.”²⁰ Ebből is láthatjuk, hogy Kant milyen kategórikusan foglal állást a kategóriák számának növelése vagy más kategóriák felvétele ellen. Ő úgy érzi, hogy sok emésztődésének és éveken át folytatott tépelődésének, kemény gondolatmunkájának meglelt a kívánt eredménye, mert a metafizikának, mint tudománynak, biztosította nyugodt menetét, biztos útját (sichern Gang) és vizsgálódásai, megállapításai által az utókornak „egy soha nem gyarapítható tőkét” hagyott hátra használatul.²¹ Az utókorra ő csupán a kategóriák származékai-

¹⁴ Kritik der reinen Vernunft (Akademie-Ausgabe) S. 92.

¹⁵ U. o.

¹⁶ Számunkra a nehézség onnan ered, hogy mi szemlélet alatt megszoktuk az értelem szálaival átszőtt, tehát már megszerkesztett azaz készképet vagy tapasztalást érteni, holott Kantnál és a német korabeli filozófiában általában a szemlélet az érzékszervek prezentálása által nyújtott, előállított (vorstellen) nyers anyagot jelenti, amelyre mennek aztán az értelem funkciói. A kanti szemlélet tehát — s ugyanígy Fichténél is (V. ö. Gesamtausgabe I. 349. „Diese Handlung heisst eine *Anschauung*: eine stumme, *bewusstseinslose* (a ritkítás tölem ered) Kontemplation, die sich im Gegenstande verliert”) — a Böhm projectio fogalmával rokon.

¹⁷ Kritik der r. V. S. 93.

¹⁸ A ritkítás tölem származik.

¹⁹ K. d. r. V. S. 95.

²⁰ K. o. S. 97.

²¹ U. o. S. 15.

nak, mint a kategóriákból származtatott a priori fogalmaknak a vizsgálatát és pontos összeállítását hagyta kutatási örökségül, mint amilyen pl. az okság kategóriájának alárendelt erő, cselekvés, szenvedés fogalma, melyeket ő a kategóriáktól való megkülönböztetés céljából *predikabiliáknak* nevez,²³ de a kategóriák tekintetében, mint láttuk, az volt a meggyőződése, hogy az utolsó szót mondta ki.

Ha azonban valahol, úgy a filozófiában, akárcsak a természettudományban, nincs utolsó szó. Új emberek új meglátásokkal jönnek s új szempontból veszik boncz alá az emberi szellem alkotó műhelyét. S belátásuk az emberi szellem rejtelmes világába úgy lesz gazdagabb és igazibb, ha minél több szempontból tesszük vizsgálat tárgyává az öökké munkás és állandó tevékenységben levő emberi szellemet.

A statikus Kant után jönni kellett a dinamikus beállítottságú Fichtének és Hegelnek, hogy belátásunk az emberi szellemnek emez örökké tevékeny áramába teljesebb s ezzel az emberi szellem mikéntjéről szóló tudásunk igazabb legyen.

5. S amire Kant olyan büszke volt és aminek olyan nagy jelentőséget tulajdonított, a kategóriák feltalálásának és szisztematikus összeállításának, arra Hegelnek Enciklopédiájában pusztán egy fanyar megjegyzése van minden igazi kritika nélkül: „Bekanntlich hat es die Kantische Philosophie sich mit der *Auffindung* der Kategorien sehr bequem gemacht,²³ t i egyszerűen a készenkapott ítéletfajtákat minősítette át minden gondolkozás feltételeivé, határozományává. Még élesebb Hegel főművében, a *Phänomenologie des Geistes*ben, ahol egyenest ilyen nyilatkozatra ragadtatja magát Kant kategóriáival szemben: „Die Vielheit der Kategorien auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, z. B. aus dem Urteilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der Tat als *eine Schmach der Wissenschaft*“²⁴, anzusehen“.²⁵

Böhm se megy bele a taglalásba, hogy kifogásait Kant kategóriatáblázata ellen megtegye, hanem csak egyszerűen kijelenti, hogy „anélkül, hogy ennek fejtegetésébe belebocsátkoznánk, ...ezen összeállítást nem osztjuk“²⁶ Böhm szerint ugyanis „több szintetikus ítélet állítható fel, mint amiket Kant talált“.²⁷ Annnyit mindenesetre megállapít Böhm is Kant érdeméül, hogy kategóriáku ő is „csak nélkülözhetetlen tényezőket fogad el“²⁸ és hogy kategóriatáblázatát „minden gyengéi dacára... azon helyes gondolat vezérli, hogy a kategóriák nem lehetnek a külső világból nyerve, hanem csakis szellemi tényezőkből“²⁹ Az alapgondolatot ilyenformán elfogadja és helyesli Böhm is, csak éppen azt tekinti hiánynak, hogy „éppen a formai logikában vélte Kant e tényezőket megtalálhatni“³⁰

Nézetem szerint Kantot nem érheti gáncs a megállapított kategóriák tekintetében. Abból a szemszögből ugyanis, amelyből ő nézi és elemezi az ember világképét, mint fennebb láttuk (4, pont) szükségképpen következnek ama helyesen meglátott végfunkciók. A valóság tényleg úgy bontakozik ki előttünk és lesz megértetté, amint azok az alkotó, formáló értelmi funkciók egységes jelentéssé kapcsolják egybe a szemléletileg adott sokféleségét. Kant világ képe statikus, ő megmarad következetesen álláspontja mellett s azt vizsgálja: milyennek jelentkezik előttem és mivé formálódik értelmem által az az anyag, amit a szemlélet nyújt?

Böhm viszont más szempontból tekint a tapasztalásra. Nála jobban kidomborodik Fichte és Hegel hatására a világképben az Én alkotó tevékenysége. Őt a világban nem a nyugodt lét érdekli, az ő világképe, mint Fichténél és még inkább Hegelnél, egymásnak feszülő erők tevékenységének eredménye. Így lesz nála fő értelmi kategória a cselekvés, (ezt Kant a kategóriákkal, mint alapfogalmakkal szemben származtatott fogalomnak, predikabiliának tartotta L. 4. p.) melynek velejárója az oksági kapcsolat.

²² V. ö. u. o. S. 94.

²³ Hegel: *Encyclopädie*, Heidelberg 1830. S. 49.

²⁴ A ritkítás tölem ered.

²⁵ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Berlin. 1832. S. 178.

²⁶ *Dial.* 24 o.

²⁷ U. o. 25. o.

²⁸ *Dial.* 279. o.

²⁹ *Dial.* 281.

³⁰ U. o.

Böhm vilásképe dinamikus. Bár ő is annak kutatását tekinti főcéljának, hogy „*mikép tükröződik az én csekély személyiségemben a világ,*”³¹ de érdeklődése mégis elsősorban arra irányul, hogy milyennek *kell* gondolnom a világot, melyet magamnak alkotok? Nála a hangsúly tehát átvetődik a *kell* re. A statikus Kant azt mondja: nekem a világ a nagyság, az in'enzitás, az egységet teremtő substancialitás formájában jelentkezik, a dinamikus Böhm ellenben Fichte nyomán így értelmez: „Ami világunk *térben és időben s oki* kapcsolatban lép fel előttünk; azt pedig, ami ezen formákban fellép, szükségképen *cselekvőnek* kell gondolnunk, mely cselekvés a tárgyak *lényegét* képezi, amelyet anyag és erő, szellem nevével illetünk, — míg e lényeg cselekvése, mint *változás, mozgás, célszerű élet észlelhető.*”³² Ha az ember a ritkított szavakat végigolvassa, meg is kapja a Böhm által felvett, illetve elismert alapfogalmakat, a kategóriákat.

A hangsúly itten e levezetésben és magyarázásban a „*kell felfognunk,*”-on van. Amint Böhm maga is mondja: „Mi többé nem vizsgáltuk, mik eme tényezők a külsőben? hanem azt: milyeneknek *kell* ezen funkciókat *felfogni,*”³³ hogy a valóságnak általunk ismert képét megszerkeszteni képesek legyenek”³⁴.

Miután Böhm így fogalmazta a problémát és így tűzte maga elé a feladatot, logikusan jár el a kategóriák keresésénél, valamint felmutatásánál. „Hogy az ismerés végbemehessen” — mondja — „a mi öntudatunk: alany tárgyra kénytelen megválni”³⁵, az ennek alapul szolgáló törvény pedig az oktörvény. A valóság megszerkesztéséhez tehát az első értelmi kategóriát az oktörvényben kell találnom. illetve látanom. Oktörvény viszont nem gondolható hatás, cselekvés nélkül. Ennél fogva az értelmi szálak szükségképen vezetnek a cselekvés kategóriájához, mivel minden cselekvés létezőt tesz fel, a cselekvés szükségképen átvezet a lényeg kategóriájához stb. S ilyen szigorú logikus úton haladva, annyi kategóriát állapít meg Böhm helyesen és megtámadhatatlanul, „ahány tényezőnek nélkülözhetetlenségét bírtuk kimutatni vagy átérteni”³⁶ az ismeretek tárgyainak megalkotásánál, vagyis a képszerkesztésnél. Vitathatatlan, hogy Böhm is apriori tényezőket szerepeltet, illetve állapít meg az ismereteket létrehozó funkciók között s a maga álláspontjának megfelelően megfelelően megfellebbezhetetlenül mutat rá ő is ezekre az ismeretünk, tapasztalásunk megszerkesztését, létrehozását munkáló funkciókra.

6. Azt kérdezhetjük ennek nyomán végül: kinck van igaza a kategóriák megállapításánál, Kantnak-e vagy Böhmnek? Melyikük oldotta meg helyesen és végérvényesen a nagy kérdést ismeretünk alkatát illetően? Azaz kettőjük közül melyiknek a kategóriatáblázata helyes és végleges, ha már annyira különböző végeredményre jutottak? Az elmondottak után egyszerűen azzal felelünk és másként nem is felelhetünk: *a maga álláspontján igaza van mindkettőnek. A teljesen egy feladatot két különböző oldalról elemezték, vizsgálták s ennek nyomán az eredmény helyesen csakis a különbözős lehetett, nem pedig az egyezés.* Mivel a szempont más az egyiknél, más a másiknál, ennek nyomán az eredmény egyforma nem is lehetett. Amint a felosztásnál a különböző szempont szerint különböző tagokat kell kapnunk *feltétlenül* minden esetben, Kantnak is, Böhmnek is különböző eredményre kellett eljutnia a különböző szempontnak megfelelően. Amily igaz a Kant meglátása, a maga módján, hogy t. i. a szemléletileg adottat feltétlenül a nagyság, erősség, lényeg kategóriái alá kell foglalnunk, mert csak így értjük meg azt, éppoly igaz a Böhm megállapítása a másik szempontból, hogy t. i. a valóságot, melyről képet alkotunk, az oktörvény alapján célok szerint cselekvő lényeknek kell gondolnom.

Böhm jó *tanítványa* volt Kantnak, amikor az ismeretelméleti alapvetésre építette fel egész filozófiáját, amikor az ismeretelméleti kérdéseket, az ismeretet létrehozó funkciókat vette kiindulásként boncolás alá s azok taglalásával nyitott utat az emberi szellem megértésének szövevényes útvesztőjébe, de bármilyen megértéssel, elismeréssel volt is Kant nagy tette és egész problemakezelése iránt, *nem volt*

³¹ U. o. 36. o.

³² E. és V. II. k. 1. o.

³³ A ritkítás tölem ered.

³⁴ Dial. 263.

³⁵ Dial. 35.

³⁶ Dial. 261.

szolgalelkű tanítvány, aki csak a mestere meglátásából élt volna, hanem a maga szemüvegén keresztül elemezte végig az ismeretelmélet alapvető kérdéseit s így a maga meglátásaival bővítette belátásunkat az ismerő szellem birodalmába.

Kanton kívül e téren különösen Fichte volt az, aki segítette őt a szellem világának elemzésénél. A német idealisták közül Kant után Böhm a legtöbbet kétségtelenül Fichtének és gondolatrendszerének köszönhet.

b. Böhm és Fichte.

7. Kant irányában Böhmöt egész filozófiai pályafutása alatt az elismerés, a tiszteltet, értékének teljes méltánylása, felismerése jellemzi, mégha olykor-olykor kemény kritikát gyakorol is felette, főként a magánvaló kérdésében. Fichte iránt való elismerésében már sokkal mérsékeltbbnek mutatja magát; különösen munkássága kezdetén, az *Ember és világa* első kötetében, inkább a gáncs, mint a dicséret hangján emlékezik meg róla. Mikor Böhm, alapfelfogásának s álláspontjának vázolásánál, kritikai szemlélet tart a rokon elméletek felett, Beikeleyvel és Spirrel vitázik behatódiban, Fichtére vonatkozólag csupán ennyi megjegyzése van: „Fichte tana soha nem bírt a subiectivismusból kivergődni s azért nem bírta azon hidat sem, amely a valósághoz s a természethez átvezet. Az „énnek“ önkorlátolásai csak üres játék, melyet az okviszony követelménye folytonosan megfoszt értékétől. Mert arra, hogy az „én“ magát korlátolja, kell ok s ezen ok, akár benne van az „énben,“ akár nincs, mindig tőle különböző.”³⁷

Böhm ekkor még az ismeret tárgyasságát féltette Fichte eljárásától és gondolatmenetétől. Azért idegenkedett tőle, mert úgy vélte, hogy az ismeret tárgyasságának biztosítékát nem találja meg Fichténél. Ezért kifogásait ilyen rendben sorakoztatja ellene: Fichte mindent „a tiszta énből akart „levezetni,“ holott a tiszta én csak abstractum.” Már pedig „az alany nem ily egyszerű azonosság, hanem szellemi organizmus.” „Ennek meg nem figyeléséből származott a „Wissenschaftslehre“ formalizmusa s a benne lappangó pia fraus is, hogy az én ürességéből származtatja a valóság bőséges gazdagságát, melyet annál fogva amaz énből már feltételezett.”³⁸ Amint láthatjuk, nagyon is kemény kritikát gyakorol még nagy műve első kötetében Böhm Fichte felett.

Az egyetlen dicséretként tekinthető megállapítása az első kötetnek Fichte iránt a 126. oldalon található, ahol is a cselekvés alapfogalmának taglalásánál Böhm így nyilatkozik: „Mint ilyen philosophiai alapfogalmat a cselekvést kiváltképen Fichte fogta fel a tiszta cselekvés gondolatában s e tekintetben messzebbre látott, mint Hegel, aki rendszere élére a létet állítja.”

Később azonban Böhm megértése, elismerése Fichte iránt egyéb tekintetben is egyre nőtt, úgy hogy harmadik kötete előszavában már ilyen önvallomást tehetett: „álláspontom rendszeresen mindjobban Fichte J. G. felé tolódot,“³⁹ mint ezt már előbb is idéztem (L. 2. pont).

Úgy gondolom, hogy innen ered az az általános felfogás, hogy Fichte hatása Böhmre nem annyira az ismeretelméletben keresendő, ami jelen dolgozat problémája volna, mint inkább a későbbi kötetekben. Így említi azt Böhm alapos ismerője, Bartók György is Kant tanulmányában: „Ez a Fichte álláspontja felé való eltolódás, nyilvánvaló az *Ember és Világa* III. IV. kötetében s teszi Böhmöt a badeni iskola felfogásához közel rokonná.”⁴⁰ Pedig ez az eltolódás nyilvánvaló már a II. kötetben is, sőt nyugodtan mondhatjuk, hogy ebben a kötetben éppen sajátos tartalmánál fogva sokkal világosabban látszik a Fichte álláspontja felé hajlás, mint az önálló problematikával rendelkező III. kötetben. A második kötet ugyanis „A lélektan ismeretelméleti alapjai”⁴¹ c. cikkben épült fel, ahol Böhm már teljes megértéssel és elismeré-

³⁷ E. és V. I. 31. o.

³⁸ U. o. V. o.

³⁹ E. és V. III. k. VI. o.

⁴⁰ Bartók Gy.: Kant. 120. o.

⁴¹ Megjelent a Magyar Phil. Szemle IX. évf. (1890-ban)

réssel, szinte önfeledten zengi a Fichte dicséretét, sokkal szabadabban és bátrabban, mint főművében.

„Fichte történelmi fontossága azon mélyen megható küzdelmekben rejlik, — mondja itten —, melyekkel ezen ént, mely előtt a philosophusok eddig becsmélő közönyösséggel elhaladtak, végtelen gazdagságában átkutatni s azon tevékenységeket felderíteni igyekezett, melyeknek ismeretünk csodaszép világát egészében s ragyogó részleteiben köszönjük”.⁴² Még elragadtatottabb hangon nyilatkozik egy másik helyen, mondván: Fichténél „magának az ennek alapfelfogása, a sok hozzá nem méltó, alacsony nézetek között,⁴³ úgy hat az emberre, mint az éltető hegyi levegő a fülledt börtönben . . . Minden ízében lüktető erős élet áll előttünk, mely forrong, alkot, ront, újra alkot, míg természetes lényegét ki nem alakítja”. Szép szavak ezek és igazán értékelők, úgy mint a következők is: „Azért az egyért örök hálával fog a lélektan Fichte Jánosnak tartozni, hogy világosan kiderítette azon tényt: az *öntudat az ember egész világának egységes középpontja*”.⁴⁴ Mondanunk sem kell, hogy ugyanez az alapállás foglalatá dominálja az Ember és Világa második kötetét is. E kötet olvasása közben különben is állandóan szembeszökö Böhm gondolatvilágának a Fichtével való rokonsága, melynek egyes mozzanatairól alább lesz szó (V. ö. különösen 12. pont).

Böhm idézett nyilatkozatai könnyen azt a látszatot kelthetik bennünk, hogy Fichte befolyása lényegtelen volt az ő ismeretelméleti alapvetéseire azaz Dialektikájára. Pedig a valóságban éppenséggel nem ez a helyzet. Böhm ugyanis, ha első kötetében világosan nem is említi, a *Wissenschaftslehre*nek minden értékes megállapítását hasznosította dialektikájában s álláspontját már akkor Fichte alapján szögezte le. Ugy is mondhatnám, hogy a filozófiai alapvetés tekintetében sokkal többet köszönhet Böhm Fichtének, mint amennyit ő maga hajlandó a Dialektikában elismerni *Ha Kant adta is a dialektika problematikáját, az álláspont tisztán és világosan a Fichte filozófiájának hatása alatt alakult ki*, esetleg úgy is fogalmazhatnók: Fichte adja az ismeret mikéntje tekintetében az alapvetést, ő nyújtja a fundamentumot s arra építi aztán az alapfogalmak tanát Kant szellemében.

Az alábbiakban éppen ezt óhajtjuk igazolni s Fichtének kimondottan Böhm dialektikájára és ismeretelméleti állásfoglalására gyakorolt hatását kívánjuk kimutatni. E célból vázolni fogjuk előbb Fichte *Wissenschaftslehre*jének problematikáját és főbb megállapításait.⁴⁵

8., „Fichte még szilárd gyökerekkel tapad a Kant ismerettanának talajába”.⁴⁶ — mondja Bartók György. Ez a megállapítás teljességgel igaz. Kant megtagadhatta Fichtét s tiltakozhatott a beállítás ellen, hogy Fichte filozófiai munkálkodása az ő törekvéseinek szellemrokona, ez nem változtat azon a tényen, hogy Fichtét Kant nélkül megérteni nem lehet, és hogy Fichte *tudatosan* Kant tanának tovább lejtője volt, mégpedig olyan formán, hogy az alapokat rakta le Kant ismerettanához. Az a furcsa helyzet következett be Kant és Fichte viszonyában, hogy nem az utód folytatta ott, hol az előd bevégezte vizsgálódását, hanem éppen fordítva: az utód ismeretelméleti feladatul az előd munkásságának biztos alapokra fektetését tűzte ki céljául, mint látni fogjuk.

Fichte sohasem tagadta ragyabecsülését Kant iránt s ha tisztelői az ő filozófiáját elismerésül „die neueste Philosophie”-nak keresztelték el, ő siet kijelenteni: „Ich nehme ...das Kantische und das neueste für Eins, weil wenigstens in ihrem Anspruche auf Wissenschaftlichkeit beide unwidersprechlich übereinkommen.”⁴⁷ S ha Fichte az összes előző filozófiai gondolkodóktól megtagadja is a szigorú tudományos igényét, — ezért nevezi a saját filozófiáját éppoly szerényen, mint amennyire megkülönböztetésül „Wissenschaftslehre”-nek, Tudománytannak, — Kantról megértéssel ismeri el, hogy vele együtt *azt* tette problémává, ami nélkül filozófia igazi

⁴² Magyar Phil. Szemle. 1890. 356. o.

⁴³ Amelyeket t. i. más filozófusok képviselnek.

⁴⁴ Magyar Phil. Szemle 1890. 373. o.

⁴⁵ Magyar nyelvű legjobb méltatását és bemutatását Böhm idézett cikkében találjuk. (Magyar Phil. Szemle 1890), főleg a 370 sk. oldalakon.

⁴⁶ Bartók: Kant etikája 217. o.

⁴⁷ Gesamtausgabe (1834—1846) II. S. 324.

tudomány nem lehet, t. i. a tapasztalatot, magát az életet, vagy esetleg úgy is mondhatnók: *a tapasztalatot a maga életelevení valóságában*. Így mondja aztán Kantra vonatkozólag, hogy ő „wenigstens über diesen Punkt sich nicht von mir lossagen wird,”⁴⁸ — némi keserőséggel célozva arra, amit előbb felpanaszolt, hogy „Kant hat sich von allem Anteile an diesem Systeme (t. i. a Fichtéében) öffentlich losgesagt.” Fichtének mindig fájt az, hogy Kant az ő filozófiai törekvéseivel kapcsolatban a merev elutasítás álláspontjára helyezkedett, bár ez Kant állásfoglalása mellett, mint látni fogjuk, természetes volt.

Mert Fichte nemcsak ismerte Kantot, hanem értette és munkásságát értéke szerint látta is. Értette Kant pompás munkáját, mellyel az ismerés tudatos, tehát értelemszerű kérdéseit szinte megfellebbezhetetlenül boncolgatta. De azt találta, hogy az ismerés és tapasztalás kérdé-ének boncolásánál Kant nem ásott le eléggé mélyre, nem ment le a *kutatható mélységekig* a tapasztalás megindulásának, keletkezésének, mikéntjének döntő fontosságú problematikájában, azaz nem szállott le az Éniség izgalmas mélyébe, ahol az Énnek és Nem én-nek találkozása, szembesítése, egymás korlátozása és egymásra találása izgatón és filmszerűen pereg le, egyszóval nem szállott le az Éniség tudattalan, mert még tudat előtti, mélységébe.

S aki Fichte törekvését és annyiszor átgűrűt, újrafogalmazott Tudománytanát meg akarja érteni, annak komolyan kell vennie megállapításait a „Grundriss des Eigentümlichen der W. L.” c. munkája elején: *Kant geht „aus von der Voraussetzung, das ein Mannigfaltiges für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewusstseins gegeben sei, und er konnte, von dem Punkte aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner andern ausgehen. Er begründete dadurch das Besondere“⁴⁹ für die theoretische Wissenschaftslehre.*⁵⁰

Fichte jól látta, hogy mit végzett, mit tisztázott Kant? De éppenezért azt is jól látta, hogy mit hagyott vizsgálatlanul? Kant az értelemnek, a tudatos tevékenységnek volt bámulatosan éles szemű vizsgálója, éppenezért természetszerűleg és értelmesen adottnak vette a szemléletet azaz csak abban a stádiumban tette problémává, amint az tudatossá válik azaz a tudatban az értelemnek feldolgozásra adva van. Őt a szemlélet csak úgy érdekelte, mint kész tudatossá vált adottság és csak *annyiban* érdekelte, amennyiben az általa bemutatott adatok sokféleségére irányul az értelem tevékenysége, de magát a szemléletet, mint nem-tudatos aktust, külön problémává nem tette. Kant egész gondolkozásával ellentétben állott volna olyat tenni problémává, ami nem-tudatos, az ő józanságával ellentétben állott minden olyan fajta spekuláció, amire Fichte merészkedett. Fichte ugyanis a szemléletet, mint minden tapasztalatnak nem tudatos alapaktusát (V. ö. 16 sz. jegyzet) tette problémájává, annak vizsgálatát tette Tudománytana központi gondolátává (l. ezt világos leszögezéssel és teljes határozottsággal a Sonnenklarer Bericht etc.-ban. Gesamtausgabe II. 352. o. 1. sz. bekezdés). Ő nem nyugodott meg annake gyszerű feltételezésével és alapulvételével, — mint Kant tette, — hogy a tapasztalásban egyszerűen a szemléleti anyag sokfélesége *adva van* az értelem öntevékeny megmunkálása számára, szerinte ugyanis „Dass für eine mögliche Erfahrung ein Mannigfaltiges gegeben sei, muss erwiesen werden”⁵¹ Ez lett aztán a Tudománytanak sajátos problémája (das Besondere für die Wissenschaftslehre).

Fichte a szemlélet filozófusa, aki problémává merte tenni minden tapasztalás alapvető, de éppenezért az Én misztikus homályába vesző kérdéseit: az Én és Nem-én vagy Hegel fogalmazásában: az Én és Más viszonyulását a szemléletben, ill. az Énnek alanyfárgyra való megváltását. Nem csodáljuk, ha Kant az ilyen spekulációkban való elmerüléstől idegenkedett, mert a régi metafizikához való visszahajlást vagy egyenest sötétbeugrást láthatott benne, de, hogy Fichte spekulációinak éppúgy megvolt az eszme indító hatása a későbbi gondolkodásra, mint Kant higgadt vizsgálódásainak, az kétségtelen. S ha olvassuk a Tudománytan fejtegetéseit és a konok küzdelmet a tapasztalás alapkérdésének, a szemléletnek megértéséért, csak az lehet a megállapításunk, ami a Böhmé is volt, hogy „lehetetlen bámulatunkat megtagadni

⁴⁸ U. o. II. 333—334.

⁴⁹ Ez a ritkítás tölem ered.

⁵⁰ Gesamtausgabe I. S. 332—333.

⁵¹ U. o. I. 333.

azon szívós és makacs munkától, melyet e férfiú oly tárgyakra fordított, melyek előtt a philosophusok nagy része ma is közönyösen elhalad.⁵²

9. Kant kritikái után, amelyek a szigorú tudatosság korlátait rakták rá a filozófiai vizsgálódásra, mindenestre kockázatos dolog volt a Fichte vállalkozása, de a vállalkozás megérte a kockázatot, mert új meglátásokkal gazdagította a kutatást az *Én* bámulatosan sokrétű és kimeríthetetlen világába és megnyitotta a megértést az *Én másik fele, a nem-tudatos felé. Fichtének jelentőségét éppen ebben a meglátásában látom, hogy kibővítette az Én fogalmát a nem-tudatossal s ezzel évtizedekkel előzte meg a lélektan hasonló megállapítását.*⁵³ Ő a Tudománytannak sajátzerűségét, sajátos feladatát (das Eigentümliche der W. L.) éppen abban látja, hogy kimutatta a tapasztalás tudat előtti kezdeteinek, a szemlélet sokféleségének nemcsak az *Én*-ben való jelenlétét, hanem az *Én*hez és kizárólag csak az *Én*hez való tartozását is.⁵⁴ És vállalta inkább az egyoldalú idealizmus vádját is, de meggyőződéséből nem engedett, hogy t. i. nemcsak a tárgyról való tudás, de már a tudatos állapotot megelőző megjelenítés vagy szemlélet is (Böhm erre alkalmazta a szerencsésebb projectio szót) teljességgel az *Én* műve s abban semmi sincs, ami nem az *Én*-ből származnék. Fichtének volt bátorsága kimondani, hogy nemcsak a tudat által kísért ismerés tartozik az *Én*hez, mert a tudatosság az *Én*nek csak egyik oldala, hanem az *Én*-ből ered és az *Én*hez tartozik a *Nem-én* is, amelyre az *Én* szemlélés alkalmával magában „reátalál.” Fichténél az *Én* fogalma tehát azáltal bővült, hogy a tudatos *Én* mellé lépett a nem-tudatos *Én*, azaz az *Én* jelentése helyesen áttekerjé nála a tudat előtibe, azaz a nem-tudatos szemléletbe. Az *Én* nemcsak a tudatosság mozzanataiban gazdag és kimeríthetetlen, hanem éppolyan gazdag és kimeríthetetlen nem-tudatos mozzanataiban is.⁵⁵ *Én* vagyok nemcsak a pillanatnyi tudatosság, hanem a nem-tudatos szemlélet vagy megjelenítés is, azon elvnel fogva, amelyet Fichte gyakran idéz „nichts kommt dem Ich zu, als das, was es in sich setzt.”⁵⁶ Ami pedig benne zajlik le, mind az övé, a tudatosság éppúgy, mint a nem-tudatos.⁵⁷

Amennyiben Fichte ismeretelméleti problémájává a tapasztalás tudat előtti mozzanatait, elsősorban a szemlélet mikéntjét tette a Tudománytanban, nyugodtan mondhatja a Grundriss zárószavaiban: „Wir setzen unsern Leser für jetzo gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt”⁵⁸ Ilyen értelemben mondtam róla, hogy ő Kant ismeretelméleti munkájához s a kategóriák tanához az alapvetést vagy megalapozást adja tulajdonképpen. Az előd folytatta ott, ahol az utód bevégezte. Van ilyen furcsaság néha, még a filozófiában is.

10. Ha most már közelebről nézzük Fichte nézeteit a *tulajdonképpeni ismerést előkészítő mozzanatokról*, azaz a nem-tudatos szemléleti aktusról; vagy helyesebben, ha a Tudománytan levezetéseit akarjuk bemutatni, akkor legcélszerűsabb a Wissenschaftslehrenek meglehetősen merev matematikai formulákba bujtatott fejtegetései helyett Fichte későbbi kimagyarázkodásaihoz fordulni, első sorban a Grundrisshez, ahol a legtisztábban és legvilágosabban találjuk Fichte ismeretelméleti fejtegetéseit.⁵⁹

⁵² Magyar Phil. Szemle 1890. 373. o.

⁵³ Így foglal állást Boda István is pompás lélektani munkájában (Bevezető a lélektanba) a tudatos és nem tudatos lelki élet *lényeg szerinti azonossága* mellett s a kettő közötti szoros kapcsolat vizsgálásánál még attól sem riad vissza, hogy a nem-tudatosnak „értelmességet és következetességet” is tulajdonítson. (V. ö. I. m. 25 és 49. o.)

⁵⁴ V. ö. Gesamtausgabe I. 411.

⁵⁵ Böhm gondolatmenetének hasonló megállapításait és meglátásait tárgyalom a 12. pont végén.

⁵⁶ Gesamtausgabe I. 333, 391.

⁵⁷ E gondolatnak kiélezését találjuk Böhmnél, amikor kihívóan ezt mondja: „Mit bánom én, ha senki sem látja! én *vagyok* csont, *vagyok* izom, *vagyok* gyomor, *vagyok* szem és fül. — akár látja valaki, akár nem... Mindez az enyém, mindez *én* vagyok.” (E. és V. II. k. XI. o.) Csodálatos módon egyezik ennek a két embernek a gondolatvilága. Szinte bámulunk, ha olvassuk Max Wundtnak Fichtéről szóló könyvében (Max Wundt: J. G. Fichte. Sein Leben und Lehre. Stuttgart. 1927, a bevezető szavakat, melyekben Fichtének egy nyomtatásban soha meg nem jelent iratából olvashatjuk ezt az idézetet: Ich bin mein Leib und mein Geist, alles ist eines. Ich bin mein Leib, wenn ich mich anschau. Ich bin Geist, wenn ich mich denke.” Böhm ezeket a sorokat nem olvashatta, mégis oly egyezően hangzik ezekkel előbb idézett nyilatkozata.

⁵⁸ Gesamtausgabe I. 411.

⁵⁹ Eljárásunkhoz hasonló levezetést találunk Böhm: I, cikkében Magyar Phil. Szemle 1890. 372 oldalán, míg Bartók György e kérdéseket a Wissenschaftslehre alapján, szintén gondosan elemézve, adja. L. Bartók: A középkori és újkori filozófia története 327 s köv. oldalt, az érzet és szemlélet

Fichte szerint minden emberi ismerés vagy tapasztalat alapja a nem-tudatos Empfindung, amelyet magyarul érzetnek szoktunk nevezni. Bár itt újra kell hangsúlyoznunk, mint tettük ezt előbb a szemléletnél is, hogy ezek a fogalmak úgy, mint lélektanilag manapság használni szoktuk őket, nem fedik a Fichte által gondolt jelentést, illetve értelmet. A név maga jelen esetben nem fontos, Fichte ugyanis világosan körvonalazza, hogy ő mit ért Empfindung vagyis érzet alatt?⁶⁰ Ez az Én nem-tudatos tevékenységének eredménye, mellyel a Nem-ént magában állította, tételte (in sich setzt), mint a maga nyugodt, tiszta létének zavaróját, korlátozóját magában találta (insichfinden) s ezt úgy állítja magával szembe, mint mást, mint idegent (fremdartiges), jól lehet az teljességgel az övé, „lediglich im Ich begründet, der Form und dem Inhalte nach.“⁶¹ A „lehető szemléelőre“ ez úgy hat, mintha az Én kilépett volna magából és úgy alkotta volna meg a Nem-ént. „Das Ich produziert durch sein blosses Hinausgehen als solches (für den möglichen Beobachter) ein Nicht-Ich ohne alles Bewusstsein.“⁶² Es reflektiert jetzt auf sein Produkt und setzt es in dieser Reflexion als Nicht-Ich; das letztere schlechthin und ohne alle weitere Bestimmung und gleichfalls ohne alles Bewusstsein,⁶³ weil über das Ich noch nicht reflektiert ist.“⁶⁴ A harmadik lépés a tapasztalás útján, hogy ezt a kihelyezettet az Én szemléli, de még minden tudatosság kizárásával azaz „ohne seiner selbst in dieser Anschauung sich bewusst zu werden.“⁶⁵

Az érzetben talált vagy más szóval az érzetként tűzött (setzen) Nem-én a valóságos dolog (das wirkliche Ding), ennek szemléleti utánképzése a kép (Bild), amely utóbbira irányul a tudatos értelemi munka. Az Én ennek az igazi dolognak alapul vételével és arra való tekintettel alkotja meg a maga szemléleti képét. A Bild és a Ding között az összekötő kapocs — Fichte szavával: a Beziehungsgrund — „eine völlig bestimmte, aber bewusstseinlose Anschauung des Dinges“⁶⁶ a képzelő erő, az Einbildungskraft által.

„Das wirkliche Ding, nach welchem das bildende Ich in Entwerfung seines Bildes sich richtet, .. ist das Produkt seiner (azaz az Énnek) ersten jetzt unterbrochenen Handlung (mellyel t. i. az érzetet létrehozta).. Das Ich bildet nach demselben.“⁶⁷ Ezen az első adaton túl, az érzetben talált Ding-en túl, az embernek ismeret tekintetében nincs tovább keresni valója, mintegy az alanyon kívül, a létező külső világban. Ebben az ember kutató készségének meg kell nyugodnia, mint az első, biztos, pozitív adatban, amelyre a visszakövetkeztető elme az Énben talál. Ezért harcolt Fichte oly erősen, s követte őt Böhm is, Kantnak Ding an sich fogalma ellen, melyben a külső, rajtunk kívül eső világ kísértetét látta felrélni. Lelkünk a külső világot tükrözi ugyan, a könnyebb érthetőség végett Fichte hajlandó még a Sonnenklarer Bericht etc.-ban egy ilyen mondást is megkockáztatni: „Die Wissenschaftslehre gibt sich bloss für eine Abbildung des Lebens, keineswegs für das wirkliche Leben selbst aus,“⁶⁸ — de jogos keresnivalója az embernek az Énen kívül nincs, hiszen az egész ismereti világ az Én alkotó tevékenységének eredménye. Ugyanezt hirdeti Böhm, midőn merészen így kiáltja oda a bátor szót: „Mi nekünk a valóság egy gondolat,“⁶⁹ természetesen mindig az ismerést illetően, a tapasztalás szempontjából.

S amilyen helyesen állapította meg Böhm, hogy: „Fichte tana nem az (önálló) világgal, mint léttel foglalkozik, hanem az én tevékenységével, mely ezen (ismereti) világot létesíti,“⁷⁰ éppolyan helyesen és világosan hirdeti maga is: a valóságot „nem oly szempontból vizsgáljuk, mintha a tőlünk független valóságról volna szó, hanem

kérdésére vonatkozólag különösen a 330 és 331 oldalakat.

⁶⁰ A Sonnenklarer Bericht etc. kedvenc szava rá: „die erste Potenz“; szemben vele „die höheren Potenzen“, tehát a szemlélet vagy ezt követőleg a tudatos reflexio különböző fokai. L.Gesamt-ausgabe II. 344.

⁶¹ Gesamttausgabe I. 360.

^{62,63} Ez a két ritkítás tölem ered.

⁶⁴ Gesamttausgabe I. 363.

⁶⁵ U. o. I. 373.

⁶⁶ U. o. I. 375.

⁶⁷ U. o.

⁶⁸ U. o. II. 396.

⁶⁹ E. és V. II, 232,

⁷⁰ Magyar Phil. Szemle 1890. 370.

mindig azon szempontból : milyenek jelentkezik nekünk a valóság ?⁷¹ Mert „nincsen más ismereti tárgyunk, mint csak is a szellem s annak képei... mert ..az ismereti világ csakis a mi szellemünk productuma.”⁷²

És ha Böhm lemond a tények megértéséről, mivel „a tény magában érthetetlen” s megelégszik a *tények magyarázatával*, amely egyedül képezi „a filozóphiának minden egyéb tantól megkülönböztető specifikumát”,⁷³ csak azt fejezi ki más szóval, amit Fichte így fogalmazott : „Die Wissenschaftslehre gibt sich . . . keineswegs für das wirkliche Leben selbst aus . . . Kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche, ist einer des wirklichen Lebens, noch passend in das wirkliche Leben”.⁷⁴ Mert a való élet dolgai számunkra csak úgy számítanak és jelentenek valamit, „als Bestimmungen unsers Lebens, dadurch, dass wir sie leben, und erleben ; und wir begnügen uns hier von demselben nur in Beziehung auf uns zu reden”.⁷⁵ Nem agnoszticizmus ez, hanem Böhm által pozitivizmusnak nevezett helyes meglátás, hogy az embernek elsősorban saját magával és saját maga értelmi képességének teljesítő erejével, illetve határaival kell tisztában lennie és többre nem szabad vállalkoznia az értelemnek, mint amennyire képes. Ez volt különben Kantnak is komolyan vett álláspontja.

11. Visszatérve Fichte nézeteire az ismerés alapját képező szemléletet illetően, a nem-tudatosság mellett még két vonást kell kiemelnünk a szemléleti kép keletkezésénél az Én részéről : egyfelől az aktus kényszerű voltát, másfelől az utánképzésben mégis az Én önkéntességét, spontaneitását.

Fichte meglehetősen kemény szavakat alkalmaz az Én nyugodt egységének a Nem-én által való megzavarására, mint minden tapasztalás szükségképpen megindítására : „gezwungen, genötigt, begrenzt, — ez esetben lényegében mindahárom szó egyet jelent, — ist das Ich,“ vagy más fogalmazásban „das Ich fühlte sich selbst als begrenzt oder gezwungen”.⁷⁶ Ez a tény. És Fichtének is nagy gondot okoz, hogy megmagyarázza : ha az Én tiszta tevékenység, spontaneitás, hogyan lehetséges mégis benne a kényszernek és kényszerítésnek érzése ? És más megoldást nem talál, mint-hogy a Nem énré vezeteti azt vissza.⁷⁷ Akárcsak Böhm : „az alany kényszerítettik”, tőle a kép „kicsikartatik” — mondja, másfelől viszont hangsúlyozza szükségszerűen minden cselekvésnél az Én spontaneitását, mert ha egyszer az En cselekszik, az nem képzelhető el más formában.

Ha most már eltekintünk azoktól a körmőfont megállapításoktól és csavaros levezetésektől, melyekkel Fichte a szemléletről, mint minden ismerés alapjáról szóló fejtegetéseit kíséri és egyedül a lényeges mozzanatokot emeljük ki, a végeredményt szűrjük le, a következő képet kapjuk : az ismerés azzal a *nem tudatos* aktussal kezdődik, hogy az Én=Én tiszta egységét *kényszerűen* megzavarja a benne jelentkező dolog vagy Nem-én, melynek képét tudattalanul kihelyezi az Én maga elé s azt szemléli, előbb szintén nem-tudatosan utánképezve a képzelőerőben (Einbildungskraft), majd tudatosan arra reflektálva.⁷⁸

Igy leegyszerűsítve a dolgot, a maga valóságában és teljességében áll előttünk Böhm alapfelfogása, álláspontja, Böhm által még klasszikusabban és egyszerűbben így fogalmazva : „Az ismeret nem-tudatos kihelyezett képeknek öntudatos utánképzése”,⁷⁹ amely meghatározásból csupán a kényszerűség fogalma hiányzik, mint Böhm gondolatvilágához szintén hozzátartozó és azt meghatározó fogalom S ha a „Setzen”-t Böhm értelmezésének megfelelőleg a projectio fogalmával azonosítjuk,⁸⁰ mint ezt maga Böhm is teszi, — bár a „Setzen” alkalmazása Fichténél nagyon általános és a projectio böhmi fogalmazása pontosabban annak a mozzanatnak felel meg, amit

⁷¹ E. és V. II. k. VII. o.

⁷² U. o. I. 216.

⁷³ U. o. I. 3.

⁷⁴ Gesamtausgabe II. 396.

⁷⁵ U. o. II. 345.

⁷⁶ U. o. II. 369.

⁷⁷ V. ö. Bartók : A középkori és újkori filozófia története 331. o.

⁷⁸ V. ö. ezzel, amint Bartók fogalmazza Böhm alapálláspontját. U. o. 438. o. Az egyezés szem-
beszökő.

⁷⁹ E. és V. I. 125

⁸⁰ L. E. és V. III. k. VII. o.

— Fichte, mint láttuk, „zweite Potenz“ névvel jelöl („erste Potenz“ az Empfindung, „dritte Potenz“, az Anschauung) és „Hinausgehen“-nek nevez vagy „Hinschaunen“-nek (egy másik helyen Böhm is ezzel veszi egyenlőnek helyesen a projekciót),⁸¹ — akkor még a problematikához tartozó fogalmakat (projectio—hinausgehen, kép=Bild, utánképezni=nachbilden) is mind megtaláljuk már Fichténél. Továbbá megtaláljuk jelenlétét, mint Realgrund-nak (szülők) az Énnak, mint Idealgrund-nak (indítóok, pedig a Nem-énnak tulajdonítja)⁸² És ha Böhm úgy fogalmaz, hogy az ismerés a nem-tudatosan kihelyezett képnek „tudatos reconstitúciója“⁸³ ennek is megtaláljuk a megfelelőjét Fichte fogalmazásában: „Das Urteilen ist ein Nachkonstruieren“.⁸⁴ Ugyanígy ha Böhm az okviszony fejtegetésénél Kanttal szemben azt igyekszik igazolni, hogy az „az értelmet megelőzőleg, azaz ösztönszerűen keletkezik“,⁸⁵ Fichte nyomán halad, aki szintén azt vitatta Kanttal szemben, hogy „Die sogenannte Kategorie der Wirkksamkeit zeigt sich...als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen“.⁸⁶

Ugyszintén, ha Böhm a kategóriákat úgy tekinti, mint amelyek a *mi* világunk megalkotásának feltételei, mert általuk formálja meg az ember az ismereti világ tárgyait, Fichte szellemében fogja fel a problémát, aki szerint a kategóriák a Tudománytan meglátása alapján „entstehen, mit *d-n* Objecten zugleich und um *dieselben erst möglich zu machen*“⁸⁷ auf dem Boden der Einbildungskraft selbst.“⁸⁸ És ha Böhm értelmese és helyesen a kategóriákat olyan „tényezőknak“ tekinti, „melyek a valóságot csak formálják, de nem alkotják;“⁸⁹ értve ezalatt, hogy a teremtett világ tőlünk függetlenül fennáll és meg van a maga belső törvényei szerint, de arról való ismeretünk mindig az embernek szabad ténye, mellyel az érzékileg adottat az elme törvényei szerint ismeretté formálja; ilyenformán fogalmazta Fichte is a maga álláspontját, mely szerint az ember dolga ismeret tekintetében egyszerűen tudattartalmával foglalkozni, azt „átfutni, elemezni és megítélni,“ mert mi nem teremtjük a valóságot, hanem csak rátalálunk arra az érzetben, hogy ismeretté formáljuk. Ugyanis „das Leben ist — mint fejtegetéseit zárja — kein Erzeugen, sondern ein Finden. Eben dem vermeinten Erzeugen anderer Philosophien widerspricht die unsrige und weist es ab.“⁹⁰ Ha aztán hozzávesszük ehhez még, hogy Böhm is hajlik arra, hogy a filozófiát egyszerűen tudástannak nevezze, mert a logika, etika és esztétika filozófiai taglalásánál mindenütt a megértésen van a hangsúly, Fichténél vagyunk, ki a filozófiát Wissenschaftslehre-ként fogta fel; még ha Böhm a *tudástant* így fordítja is vissza németre: Lehre von Wissen.⁹¹

12. Az elmondottak alapján nem kétséges, hogy Böhm dialektikai állásfoglalását Kant mellett milyen döntő módon befolyásolta Fichte is. Ezek után csak azon csodálkozhatunk, hogyha annyira egyeznek nézeteik az ismeretnek nem tudatos előzményei tekintetében és ha annyira egyező álláspontot foglalnak el az emberi ismeret alapvető kérdéseiben, honnan van az mégis, hogy Böhm maga az első, aki Fichtét egyoldalú subjektívizmussal vádolja s különösen első kötetében a fennebb idézett kemény szavakkal bírálja.⁹²

A következőkben talán sikerülni fog kimutatni, hogy ez elsősorban egy félreértésen alapszik a Böhm részéről. A filozófiában különben is gyakori eset, hogy az utód éppen affelett gyakorol legkeményebb kritikát, akinek legtöbbet köszönhet s akitől tulajdonképpen csak hajszállinom disztinkciók választják el. Elég e tekintetben gondolni Berkeley és Kant viszonyára. Ugyanezt láthatjuk a Fichte és Böhm esetében is, ahol a zavar az Én fogalmazásának különböző értelmezéséből származik,

⁸¹ Magyar Phil. Szemle 1890. 372 o.

⁸² V. ö. Gesamtausgabe I. 341-342.

⁸³ E. és V. I. 20.

⁸⁴ Gesamtausgabe II. 379.

⁸⁵ E. és V. I. 51.

⁸⁶ Gesamtausgabe I. 386-387.

⁸⁷ Ez utóbbi ritkítás tölem ered.

⁸⁸ Gesamtausgabe I. 387.

⁸⁹ E. és V. I. 224.

⁹⁰ Gesamtausgabe II. 398.

⁹¹ L. E. és V. IV. 172.

⁹² L. 7. pont.

Böhmnek Fichtével szemben az volt ugyanis állandóan fenntartott kifogása, hogy egyoldalúan a tisztá énből akar mindent eredeztetni s így nem megfelelő nála az ismeret tárgyasságának biztosítása, mert a valóság bőséges gazdagságát nem lehet az én ürességéből származtatni; az én pedig — Böhm szerint — nem más, mint üres azonosság, magam tudata vagy öntudat s mint ilyen, a valóságnak csak egyik oldala vagy mint ő mondja: „egyik fele.”⁹³ Vele „egyenrangú valóság” a tárgy, vagy a más, vagy a Nem-én. Kettőjük egysége az öntét. Ennek a furcsa, különös szónak a megalkotására⁹⁴ éppen az Ennek és öntudatnak ebből a szoros azonosításából volt szükség, amely magát Böhmöt is sok nehézségbe sodorta. Mert egyfelől ragaszkodni kellett hozzá, hogy „az öntudat vagyis az én” annak a ténynek a kifejezője, hogy „közvetlenül tudunk saját magunkról”; viszont másfelől arról is, amit magunkkal szembeállítunk és amelyről azt mondjuk, „hogy ez *nem én*,” el kell ismernünk, hogy az „mégis az enyém.”⁹⁵ Böhm e nehézséget aztán úgy hidalja át, hogy jölehet a tapasztalás aktusában „az én és a nemén oly szorosan összeolvadt alakban lépnek fel, hogy maguk a nevek: „látás,” „járás,” „hallás” stb. merő abstractumok, elszakítva azon egyedüli realitástól, *melyhez tartoznak, az éntől*⁹⁶; mert mindenütt az Én az alap,” mégis ezek a tevékenységek nem „azonosak” az énnel, hanem csak az „övéi.”⁹⁷

Böhmnél tehát az Én fogalmának megszükitett jelentésével találkozunk, amennyiben azt korlátozta az öntudatra vagyis az öntét önállítására. De ha viszont valaki, mint Fichte, az Ennek általánosabb és kiterjedtebb jelentését alkalmazza (v. ö. 9. pont), amelyikhez hozzátartozik az öntudat mellett általában minden tudatosság, sőt még a nemtudatos is, amennyiben az is lelki vagy szellemi és szintén az enyém, az ellen semmi kifogásunk nem lehet.

Ennek folytán úgy fogalmazhatjuk meg álláspontunk lényegét és kutatásunk eredményét, hogy *Fichte és Böhm ismeretelméleti alapvetéseiben sokkal inkább elnevezésbeli, mint lényegbeli különbség van.*

Csak ha az Ennek böhmi értelmezését kényszerítjük rá Fichtére, akkor vádolhatjuk őt, hogy nála „az énből metaphysikai valóság lett” és hogy „Fichte az én puszta tevékenységével metaphysikai lehetetlenséget állított”, mikor a tapasztalat gazdag világát abból vezette le. Csak ha az ént egyszerű azonosságnak vesszük, mely magát állítja, akkor vethetjük fel a szkeptikus kérdést: „honnan eredhet a nemén, mely tőle elválaszthatatlan?”⁹⁸

Ha ellenben elfogadjuk, hogy Fichte Én fogalma lényegét és tartalmát illetően azonos a Böhm öntétjével, akkor feloldódik minden ellentét, hiszen Böhm szerint is „a szellemi életnek nagy része öntudatlan” és az öntudat egységét vgyformán segíti alkotni úgy az öntudatos, mint a nem tudatos, amelyek között „csak jelentési, de nem lényeg szerinti különbség forog fenn.”⁹⁹ Ugyanígy tartozik a Fichte Én fogalmához a nemtudatos érzet és szemlélet, mint alsóbb potenciák (niedrigere Potenzen) csakúgy, mint a hőhere Potenzen, vagyis a tudatosság különböző fokai.

Hogy meglátásunk és értelmezésünk helyes, mi sem mutatja jobban, mint magának Böhmnek egy nyilatkozata, mely jegyzetként lapul meg Dialektikája 226. oldalán. Midőn szellemi egységünknek kifejezésére az öntét fogalmát vezeti be, így ír: „*Ezen egységet ennek tekinteni, mint Fichte,*¹⁰⁰ annyi, mint a szellemiség fogalmát korlátozni, mert akkor a nem-ént szelleminek érteni lehetetlen”. Ez az idézet világosan mutatja, hogy Böhm maga is látta, hogy Fichte Én fogalma ugyanazt a jelentést fedi, mint az ő öntét fogalma; tehát kettőjük álláspontja között, mint kiemelttem, nem lényegbeli, hanem pusztán elnevezésbeli különbség van. Böhmnek jo-

⁹³ E. és V. II. 242.

⁹⁴ Etimológiájára nézve maga ad felvilágosítást, midőn ennek természetéről úgy nyilatkozik, „hogy minden funkciójában csak magát fejt ki, magát teszi” (E. és V. I. 230.) Eszerint öntét=olyan valóság, amely magát teszi, mely utóbbi kifejezés világosan mutatja a függést Fichte „sich setzen” fogalmazásától.

⁹⁵ L. E. és V. II. 27.

⁹⁶ A ritkítás tölem ered.

⁹⁷ E. és V. II. 28.

⁹⁸ U. o. II. 29.

⁹⁹ U. o. II. 26.

¹⁰⁰ A ritkítás tölem ered.

gában állott a kifejezést kifogásolni, de mivel maga is látta, hogy Fichte *Ēn* fogalma lényegileg az ő öntét fogalmával azonos, Fichte felett a Dialektikában gyakorolt kemény kritikája nem egészen jogosult, de minden esetre tulzott.

13. Később maga Böhm is látva a nehézségeket, az öntét fogalmát új és szerencsésebb kifejezéssel pótolta IV. kötetében, az *Ēn*-egész fogalmával. Maga is látta ugyanis, hogy az *Ēn* és *Nem-én* fogalmát nem lehet teljességgel szétszakítani, „mint-ha egyik oldalon az (*Ēn=Ēn*) zárt alakja egészen tisztán, a másikon pedig a *Nem-én* ép oly tiszta elkülönítésben állana. A dolog tényleg az, hogy az *Ēnt* a *Nem-én* *betölti* .. azaz a *Nem-én* az *Ēn*-nek belső mozzanataként szerepel.”¹⁰¹ Egyre jobban látja Böhm is, hogy az *Ēnt* nem célirányos egyszerűen pusztá ürességnek tekinteni és az ismerő alany pusztá önállítással, az öntudattal azonosítani, mert az *Ēn* maga is „oly feneketlen bőségnek éteri szálaiból van a legbámulatósabb filigranériával megszöve, hogy ... boldognak mondhatja magát, aki csak a legvastagabbakat is szemlélni tudja, melyekben az *Ēn* strukturája jelentkezik.”¹⁰² Ezért jön arra a gondolatra, hogy az *Ēn*-egész fogalma alatt értse meg azt a „titokzatosságot”, amely az ismerésnél az *Ēn* és *Nem-én* találkozása, szembeállása s végül azonosulása alkalmával végbemegegy. Így lesz nála is „a Tárty az *Ēn*-egésznek egy momentuma.”¹⁰³ akárcsak Fichténél a *Nem-én* az *Ēn*-nek s így lesz maga az *Ēn*-egész, mint a tapasztalatnál alapvető tény, az „(*Ēn*-*Nem-én*) egysége.”¹⁰⁴

De ha ez így van, ha a Fichte *Ēn* fogalma lényegileg és tartalmilag ugyanazt jelenti, mint a Böhm *Ēn*-egész fogalma, akkor nyomban elesik a szolipszizmus vádja. Ilyenformán egészen helyesen állapította meg Bartók György, hogy Fichtét nem lehet szolipszizmussal vádolni. Pedig Böhm ezt félreértésből hajlandó megtenni. Max Wundtnak van igaza, aki egyenest ostoba félremagyarázásnak (törichte Missdeutung) tart jogosan minden olyan kísérletet, „als habe Fichte eine Art Schöpfung der Dinge durch das Ich gelehrt.”¹⁰⁵ Fichte ugyanis egy szóval sem állítja, hogy az *Ēn* teremtené a tárgyat, a *Nem-én* sőt határozottan tiltakozik ellene, mint láttuk (v. ö. 11. pont végső szakasza), hanem csak azt hangsúlyozza váltig, hogy azt az *Ēn* egyszerűen „magában” találja, a sajátjának ismeri el. Ugyanígy vitatja Böhm is a Tárty-nak az *Ēn*-egészhez való szoros tartozását.¹⁰⁶

Fichtétől tehát, ha *Ēn* fogalmát az ő értelmezésében vesszük, a tárgyasság biztosítását féltenuk nem kell. Csak a Zweiter Lehrsatzot kell elolvasni a Grundrissban, hogy az ember lássa, mennyire vigyáz Fichte reá és milyen subtilisan értelmez és disztingvál az érzet (Empfindung) levezetésénél, csakhogy mutassa: az ismeret nem phantasmagoria, az ismerő alany öncsalása, hanem külső kényszer által benünk megindított és kifejlésre jutott valóság. Éppen ezért ő óvatosan tiltakozik ellene, hogy az érzet jelenlétét az *Ēn*-ben úgy fogjuk fel, mintha azt az *Ēn* maga hozná létre (hervorbringen), hanem mint láttuk (10. pont), finoman úgy fogalmaz, hogy az *Ēn* azt kényszerűen magában találja (in sich finden). Mert, mint mondja, „Das Ich kann keine Grenze setzen, wenn nicht schon von aussen ein zu Begrenzendes gegeben ist.”¹⁰⁷ Es hangsúlyozza is állandóan minden tapasztalásnál ennek a korlátozásnak vagy kényszerítésnek az érzését. Ezt egy közönséges és általános példával így illusztrálja: „Ich sehe etwas, und zugleich¹⁰⁸ ist in mir ein Gefühl eines Zwanges vorhanden, den ich unmittelbar nicht erklären kann.”¹⁰⁹ Ezen a kényszerűségen túlmenőleg másban nem kereshetjük az ismeret tárgyasságának biztosítékát, ezzel a kényszerűséggel az ismeret megindulását illetően be kell ernünk. Más kritériumot a tapasztalás igazsága tekintetében Böhm se tud megjelölni, mint ezt: „kényszerűség a projekció vonalán” a tapasztalás megindulását illetően, azután a tapasztalás további

¹⁰¹ E. és V. IV. 10.

¹⁰² U. o. 11. o.

¹⁰³ U. o. 338. o.

¹⁰⁴ U. o. 215. o.

¹⁰⁵ I. m. S. 98.

¹⁰⁶ Nagyon is nyíltan fejezi ki ezt Böhm E. és V. IV. 190 oldalon, mikor ezt mondja: „Ezen képtelenség elhárítására (t. i. hogy rajtunk kívül álló tárgy hozza létre a képet) állítottuk, hogy a *kép* az *Ēn*-ből ered öntudatlanul,” ahol még azt az óvatosságot sem veszi magának, hogy az *Ēn* helyett terminológiájának megfelelően az *Ēn*-egész fogalmat használja.

¹⁰⁷ Gesamtausgabe I. 537.

¹⁰⁸ A ritkítás tölem ered.

¹⁰⁹ Gesamtausgabe I. 560.

folyamán „azonossági összeesés a megértés vonalán.”¹¹⁰ Mert az ismerés 2 komponensnek az összetevődése : egy nem-tudatos aktusnak, vagy önkénytelen alkotásnak (projectio) és egy öntudatos elsajátításnak.¹¹¹ Vagy Böhmnek egy másik megfogalmazása szerint: „Önkifejtés, azaz önprojectio az ismerés alapja. A projectumnak átterése azaz áthatása a mi alkotó funkcióinkkal s az öntudatnak nyugodt egyensulya : ez azon keret, melyben tevékenységünk elhalad.”¹¹²

14. Fichte igazi problémájává az ismerésnek csak első felét, Böhmmel szólva : az ismerés alapját tette, de ott Böhmhöz hasonlóan éber gonddal öröködi állásfoglalásának a való tényekkel való szoros összhangbáhozásán... S e nemű munkássága útmutató volt a Böhm számára is. Böhm ismerte, később egyre jobban méltányolta is Fichtét s időtálló megállapításait hasznosította nagyszabású és nagyszerű életművének biztos megalapozása terén.

Ismerve Böhmnek az ismerés tekintetében elfoglalt álláspontját, (L. az előző pont végét), amely szerint az ismeret egy nem-tudatos aktusnak (projectio) és egy öntudatos elsajátításnak az összetevődése, összegezésül úgyis mondhatnók, hogy az elsőt illetően Fichte határozta meg döntően gondolkozását, a másodikat illetően pedig Kant. Böhm egységes képpé tudta összekapcsolni e két gondolkodó örökérvényű meglátásait s ismeretelméleti alapvetése e két szellem gazdag meglátásának összhangba hozásával alkotott nagyot és maradandót.

Böhm lelkialkata szerint és elsősorban Kantnak volt szellem-rokona (L. 3. pontot.); a higgadt bölcselkedés, józan megfontolás hatja át vizsgálódását, egész filozófiai munkásságát. Ő nem tudta követni Fichtét az ismeret alapjának, a nem-tudatos szemleletnek terén folytatott spekulatív vizsgálódásaiban; meddőnek és hiábavalónak tekintette azokat a bonyolult levezetéseket, amelyek akár az öntudat östényére, akár az Énnek és Nem-énnek nem-tudatos viszonyulásaira vonatkoznak,¹¹³ de elfogadta a Fichte enemű vizsgálódásainak eredményét és állásfoglalását az ismeret tekintetében, a projectio kérdésében, Fichte nyomán állapította meg, hogy aztán építsen arra a Kant szellemében.

Amikor Böhm küzdelmes, de eredményes pályája végén Logikájához írt előszavában visszatekint élete művére, ezt az öntudatos és boldog megjegyzést teszi : „Azt hiszem, hogy alapgondolatom meg is áll minden kifogás ellen... Mert én egész philosophiai munkámat *önkifejlesnek* tekintettem mindig s tekintem most is.”¹¹⁴ Fichténél van ennek a gondolatnak a csirája, de szinpompás kifejtése a Hegel filozófiájában találja meg sajátos fogalmazását. A Hegel filozófiájának lesz ez a gondolat élető elemévé, csakúgy mint a Böhmének. Kant és Fichte mellett főként ez a harmadik szellemóriás nyomta rá bélyegét a Böhm gondolatvilágára és segítette a kifejlés útján Böhm gazdag lelkivilágát, nagyvonalu szellemiségét.

Míg azonban Böhm rendszerének felépítésében a Kant és Fichte hatása az első kezdéstől, a dialektikától kezdve, pozitíve érvényesül, addig Hegel hatása a Dialektikában néhány pozitív vonástól eltekintve (főleg a kategóriák felkutatásánál és értelmezésénél) inkább csak negative látszik meg, mint kihívás a Böhm számára, hogy a Hegel által felvetett fogalmakat (lényeg, erő, cél) a meglehetősen elragadtatott hangulatu tárgyalási mód helyett az értelem nyugodt és higgadt világa mellett nézegesse, vizsgálja és értelmezze. Ha Hegelnél minden mozgásban, forrongásban van a dialektikai menetnek megfelelően s a gondolatok szinte láva-szerű kavargásban hömpölyögnek széles medrűkben, Böhm a nyugodt öntudat biztos fényénél higgadtan kutatja és találja meg a megoldást. Az egyik tűz és erő, a másik nyugodt fenség és méltóság. Kapcsolatuk mégis értékes momentummá lesz és megtermékenyítő hatást gyakorol a Böhm gondolatrendszerének végső kifejlésére, megfogalmazására. Hegel hatása főképpen a Böhm IV. kötetében látható.

¹¹⁰ E. és V.IV. k. 350.

¹¹¹ L. U. o. 247. o.

¹¹² U. o. 7. o.

¹¹³ Vö. E. és V.IV.k. 9. oldalát, ahol is így nyilatkozik : „Sem az érzések és vágyak, sem a tér és idő, sem a fény és hang levezetése nem sikerülhet; Fichte óta nem is próbálta senki, mert mindenki úgy látja, hogy ezek a kvalitások az Énnek éppen a realitását adják, de maguk egy hátmögőtti hatalomnak betérjedesei a véges Én törekeny edényébe.”

¹¹⁴ U. o. 3. o.

c., Böhm és Hegel

15. Böhm, mint minden vérbeli tudós lélek, kereső ember volt. Ösztönszerűleg vonzótták a filozófiai gondolkodás kiemelkedő csúcsai, hogy a maga számára meghódítsa azokat. Ha az első találkozásnál maradtak is hátra feszültségek, nem nyugodott addig, míg a zavaró mozzanatok a megértés útjából el nem hártotta s az így talált értékes tartalommal saját szellemét meg nem gazdagította. Kant után Fichte, majd Hegel és az indus filozófia jelentik az utat, melyen kereső lelke haladt. Így fejlődött maga is mind szélesebb látókörű, mind mélyebbre szálló gazdag lélekké.

Mint Fichtével, úgy Hegellel kapcsolatban is sokáig küzdött a megértésért, de nem sikertelenül. Hegellel szemben egyes termékenyítő hatásoktól eltekintve kezdetben inkább az elutasítás álláspontjára helyezkedett. A Dialektikában nem sajnálja még az ilyen erős kifejezéseket sem tőle: „Különbséget nem képez, akár Herbartinak, akár Hegelnek nevezzük a metaphysikát, akár a „vonatkozások módszerével”, akár a dialektikaival dolgozik, akár geometriai, akár költői phantasiával szerkeszti kártyaházát. Mert ezen tanóknak közös alapjellemzőjük az, hogy költői toldalékok I.”¹¹⁵ Kemény szavak ezek, amelyek mutatják a komoly tudományosságra törekvő Böhmnek idegenkedését, sőt egyenes ellenszenvét minden fellengzős, költői tudománykezeléssel szemben. Ezek után bizony még azon sem nagyon csodálkozunk, ha később Hegel szellemét, mint „egyetemes substantiát”, „a többi metaphysikai phantasmák”-kal együtt említi.¹¹⁶ Mindaddig, míg igazi megértés nem nyílt meg az iránt a gazdag tartalom iránt, mely Hegel fellengzős nyelvezete, költői képzelete mögött meghúzódik, másféle megállapításokat a józan és minden szavát megfontoló Böhm-től nem is várhatunk.

A legnagyobb elismerésre, melyet magának Hegellel szemben megenged a Dialektikában, a cél fogalmának fejtegetése közben adódik alkalom, amikor Schopenhauer tanát összevetve a Hegelével, ilyen megállapításra jut: „Schopenhauer tana, melyet ő Hegel legyőzésének tekint, logikailag sokkal fejletlenebb és ingadozóbb, semhogy Hegelnek nagyszerű elmeéllal szerkesztett világgképével összehasonlítható is lenne.”¹¹⁷

A tartózkodó merevség Hegellel szemben azonban csak később oldódik fel teljesen. Először „A lélektan ismeretelméleti alapjai” c. értekezésében, ahol a Phänomenologie des Geistes már minden fenntartás nélkül „Hegel leggeniálisabb művének”¹¹⁸ mondja. E mű tartalmi gazdagságát azonban csak Logikájában értékesíti. Ott pompázik már teljességgel Hegel gondolataival megteljesedett elméjének ereje és gazdagsága.

16. Mielőtt ezekre a termékenyítő hatásokra kitérnénk, szükséges előbb Hegel gondolatvilágával s főként főművének, a Phänomenológiának, célkitűzésével és gondolatmenetével legalább vázlatosan megismerkednünk. Szükséges ez annyival is inkább, mert e tekintetben még mindig zúg a harc s még ma is állandó mérközés folyik egyfelől a legelragadtatottabb hívek, másfelől a legelkeseredtebb támadók és lekcicsinylők között. A Hegel értékelése körül nyilatkozik még még ma is a legnagyobb ellentét a filozófia területén. Halála után több, mint 100 évvel is ott tartunk szinte még, mint életében: neki vannak a legrajongóbb hívei, de legádázabb ellenségei is.

A mi állásfoglalásunkat leghívebben a Kroner szavaival jelölhetjük. Mi is valljuk, mint ő: „Wir haben heute viel von Hegel zu lernen; mögen wir seine Philosophie nur anerkennen oder verwerfen”, bár azt tulzolni tartjuk, amit ő megokolásul így fogalmaz: „dass Tieferes und Gründlicheres über diese Probleme (t. i. der Metaphysik) weder vor, noch nach ihm gesagt worden ist, wird jeder bekennen, der die Geduld und die Mühe nicht scheut, in sein System einzudringen.”¹¹⁹ Mi is valljuk, hogy a filozófia nagy alakjaitól, kivétel nélkül mindtől, lehet és kell tanulnunk s nem szabad attól sem sajnálnunk a fáradságot, hogy Hegel különleges stílusának, egyéni nyelvezetének nehézségeit leküzdve, kibányásszuk rendszerének ama részeit,

¹¹⁵ E. és V. I. k. IV. o.

¹¹⁶ L. U. o. 185. o.

¹¹⁷ U. o. 257. o.

¹¹⁸ Magyar Phil. Szemle 1890. 414. o.

¹¹⁹ R. Kroner: Von Kant bis Hegel. B. II. S. IX.

„amelyek az egyetemes igazságnak el nem muló mozzanatait képezik s amelyek még ma sem kellő figyelem tárgyai“.¹²⁰

Kétségtelen, hogy Hegel megértésének útjába főként különleges stílusa, egészen sajátos gondolatfűzése áll. S bármennyire valljuk is, hogy a stílus az egyén lelkiségének kifejezője s így az egyéniséggel szoros kapcsolatban van, Hegel olvasása közben sokszor az ember nem állhatja meg, hogy arra ne gondoljon: ő szándékosan kereste a bonyolult szöveget, a tobzódást az összetett szavakban s az egész egyedülálló körmönfont hegeli terminológiát azért alakította ki olyan bámulatosan mesterien, sőt azt is mondhatjuk: mesterkölten, hogy megmutassa azoknak, akik minden előzetes stúdium nélkül a filozófia problematikájába beleszólnak és belekontrázkodnak, hogy az igazi filozófiát és így az ő filozófiáját is előtanulmányok nélkül megérteni nem lehet.¹²¹

A bonyolult stílus mellé járul még egyéb nehézség is. Amikor Hegel a szellem önkifejlésének módzatairól, mozzanatairól beszél, világosan nem választhatja szét az egyes szellemet (Individuum, der unvollständige Geist) az egyetemes szellemtől (általános emberi szellem, abszolút szellem, der allgemeine Geist), hol az egyikről, hol a másiktól van szó s így Tankó Béla nagyon szellemes és egyben nagyon igaz megállapítása szerint „az olvasó úgy érzi magát, mintha egyszerre két csónakban állana egy-egy lábával“.¹²²

17. Ha most már azt kérdezzük, hogy mi volt a Phänomenológiának főtémája? — e tekintetben is meglehetősen zavar a Hegel-magyarázók között, Vannak, akik valóságos kultúrtörténetet sejtnek benne faltalálni, vagy egyetemes világtörténetet a fejlődő emberi szellem oldaláról nézve. Nem kétséges, hogy Kroner helyesen lát, amikor ezt mondja: — „Die Phänomenologie zum eigentlichen Thema den Weg der Selbst-Bildung des Individuums hat, während die „im Schattenriesse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt“ (Phän. 23.) nur der Ausführung dieses Themas dient.“¹²³ Megfelel ez a megállapítás a Hegel elgondolásának, aki maga ebben jelöli meg a Phänomenologia feladatát: „Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist, in seiner Bildung zu betrachten.“¹²⁴

Kant vizsgálta az emberi szellemet tudatos, ismeretet létrehozó munkájában, Fichte elemezte az Énnek szemlélethez való jutását, főként a nem-tudatos tevékenységeket, Hegel most döntő rohamra megy és végig akarja kísérni az emberi szellemet a tapasztalat tárgyaival szemben elfoglalt álláspontja minden fokán az alkotó szellemig, a puszta érzékiségtől fel a szellem legszublimáltaab, legmagasabbrendű megnyilvánulásáig. Eszerint Hegel főművének témája lesz egyfelől a puszta érzéki észrevét, maga a tapasztalat is, hiszen ezek is az emberi szellem nyilvánulásai, de éppen úgy témája lesz az erkölcs, a vallás, a morál, szóval az emberi szellem legfennségesebb alkotásai is, mert azok is az emberi szellem nyilvánulásai, kisugárzásai.

Hegel nagyszabású elgondolásához az indíttatást, az ötletet Fichte adta, akinek szintén gondolatában volt az emberi szellem reflexio fokainak illetően vizsgálata, mert maga is látta a folyamatosságot az emberi szellem háztartásában, fejlődésében, t. i. hogy minden fejlődési fok a szellem életében újabb reflexióra hívja ki a szellem világát, amint ezt Hegel nyomán szépen elemezte Böhm is Logikájában.

Fichte maga is jól látta, hogy minden „Setzen“ egy újabb „Faktum, und muss durch das Ich gleichfalls in sich gesetzt werden; und so beständig fort, bis wir bei

¹²⁰ Bartók: A középkori és újkori filozófia története. 367. o.

¹²¹ Mesteri ez a leckéztetése a Phänomenologia előszavában, mikor így ír: „Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken, gilt die Überzeugung, dass, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, dass wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande sei, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philosophieren, und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maassstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze.“ (S. 53.)

¹²² Tankó Béla: Hegel. (Theol. Szemle VII. évf. 6. sz. 306. o.

¹²³ I. m. II. 376.

¹²⁴ Phän. 22.

dem höchsten theoretischen Faktum ankommen.¹²⁵ Csakhát ő megrekedt az alacsonyabb reflexio-fokok vizsgálatánál s nem követte a szellemet a magasabb régiókba fel, mint Hegel.

Ha most már témájának megfelelőleg értelmezni akarjuk Hegel főművét és első sorban címét próbáljuk magyar nyelven helyesen kifejezni, akkor a „szellem tünetkezései” helyett,¹²⁶ amely megtévesztő és könnyen félreértésekre adhat okot, sokkal megfelelőbbnek és célirányosabbnak látszik ez a megjelölés: „A szellem megjelenési vagy jelentkezési formái”, mert erről van szó e nagy műben. Hegel sorra veszi, milyen reflexio fokokon jelentkezik, illetve halad keresztül az emberi szellem, míg kifejlődik a maga legmagasabbrendű állapotáig, míg végül a saját maga önértékiségének felismerésére jut el.

18. A szellemiség legelső, illetőleg legalacsonyabbrendű nyomát Hegel az „érzéki bizonyosságban” találta. A szellemnek a legkezdetlegesebb jelentkezési formája, legvérszegényebb jelentkezése az, amikor még csak annyit állapít meg minden disztinkció, minden más jelentés nélkül a vele szemben álló Másról, hogy tudatában most és itt valami van. A „van tudata”¹²⁷ ez, mint Böhm kifejezi; a megértés tekintetében az első, de mindenestre szükségszerű lépés, amelyen a megértés további mozzanatai épülnek fel. Így látja Böhm is, hogy az Én minden későbbi öntudatos állásfoglalása az ismerés tekintetében „a „van” fundamentumán épül fel.”¹²⁸

Ez az, amit Hegel a „tiszta lét” (das reine Sein) fogalmával jelölt. Azt akarja ezzel mondani, amit Böhm is, hogy minden ismerésnél az első, amit érzékelünk, maga a lét, a tiszta, a pusztá lét minden meghatározás nélkül, az t. i., hogy valamit „itt” és „most” érzékelünk.

A Dialektikában még Böhm sem tudja belátni, hogy miért vette Hegel éppen a tiszta lélet kiindulópontul, éppen azért maga sem látja indokoltnak, hogy „miért fogadja el a tiszta lélet kiindulólul,”¹²⁹ mert hiszen azalatt akkor még ő is valami csodabogarat értett, valami titkos metafizikai fogalmat látott benne, amely egyáltalán nem alkalmas arra, hogy abból a való egész gazdagsága kifejthető legyen. Később azonban Böhm is látta s meglátását, mint előbb láttuk, maga is alkalmazta, hogy a „tiszta lét” nagyon ártatlan fogalom; jelentése ugyanolyan, mint a Kant „reine Vernunft”-jáé. Kant vizsgálta az észet magát tisztán, függetlenül minden tudattartalomtól, csak a maga valójában, ugyanígy állította az érzéki tudatban alapvető tényül Hegel a lélet magát tisztán, minden más adattól, meghatározástól függetlenül. És Az ember és világának negyedik kötete, annak különösen első fele, bizonyosság amellel, hogy a Phänomenológia nagy koncepcióját és vonalvezetését Böhm nemcsak teljességgel megértette, hanem magáévá is tette.

A vázolt első, legkezdetlegesebb reflexio-foknak az eredménye Hegelnél „das Meinen”, Böhmnél az „értésülés”, hogy valami van.¹³⁰

A szellem fejlődésének útján a második lépés a „Wahrnehmung”, az észrevét, amikor is az ismerő tudat előtt úgy bontakozik ki a jelentkező dolog, a Más, mint sok-sok tulajdonsággal felruházott valóság. E fokon az ismerő alany előtt az egység helyett úgy mutatkozik az ismereti tárgy, mint többség, „als das Ding von vielen Eigenschaften.”¹³¹ E fokozatnak felel meg a Böhm elgondolásában „a megértés (milyen van ?.)”

Az ismerő szellem azonban nem elégszik meg vele, hogy a tárgyat csak külső tulajdonságai szerint mérlegelje és ismerje meg, hanem belső összefüggése, törvényszerűsége szerint is kívánja megérteni, mint értelem s megnyilatkozásait benne működő erőknek tulajdonítja és ezeknek működésében törvényeket állapít meg.

¹²⁵ Gesamtausgabe I. 333.

¹²⁶ Így próbálja visszaadni Bartók György: A középkori és újkori filozófia története c. művében e könyv címét. L. 354. o.

¹²⁷ E. és V. IV. 180.

¹²⁸ U. o.

¹²⁹ U. o. I. k. VII. o.

¹³⁰ L. e pontban foglaltakra nézve Böhm Logikájában az összegezést, úgy amint az a 180. oldalon található.

¹³¹ Phän, 85.

Böhm ezt a fokozatot, melynek Hegel külön nevet nem ad, a „becslés” nevével jelöli.

Ha aztán az értelem így megállapította tárgyának tulajdonságait, külső és belső összefüggéseit, akkor tudásában megnyugszik. Miután tárgyát magával szembeállította s milyenségét megállapította, határozmányaiival, tulajdonságaival együtt elismeri (Anerkennen).

E foknak felel meg Böhmnél „a tudás, mint megnyugvó elismerés, azaz az igazság fokozata.”

Eme mozzanatoknál, melyeket Hegel közös néven a tudat, vagy tudatosság (Bewusstsein) neve alá foglal, párhuzamosan halad úgy a Böhm, mint Hegel gondolkozása. Midőn az ismerésnél a Logikában Böhm is a megértést tette középponti problémává, illetőleg középponti gondolattá, meghajlik Hegel meglátása előtt s a Phänomenologia megállapításait fogadja el helyeseknek.

19. A szellem öneszmélésének az útján azonban a Phänomenológiában újabb mozzanatok következnek.

A szellem nem elégszik meg azzal, hogy a maga tudatában a Más, ha nem is magával teljesen egyenrangú, de mégis önálló félként tűzze, vagyis azt különálló valóságként állítsa Mert igaz ugyan, hogy „Das Bewusstsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst notwendig *Selbstbewusstsein*,¹³² Reflektiertsein in sich, Bewusstsein seiner selbst in seinem Anderssein.”¹³³ De viszont az is igaz, amit a „Selbstbewusstsein” bevezetésében mond Hegel, hogy t. i. „In den bisherigen Weisen der Gewissheit ist dem Bewusstsein das Wahre etwas anderes als es selbst.”¹³⁴

Egy újabb fokozat tehát, hogy a szellem a Mással szembeállítja az önmaga tudatát, mint egymással mérkőző valóságokat és jaj az öntudatnak, ha ő húzza a rövidebbet, ha ebben a harcban ő marad alul, ő lesz a szolga (Knecht), ahelyett, hogy mint természetes, úrként (Herr) bizonyulna. Az öntudatnak segítségére siet ekkor az ész (Vernunft), amelyik újra végigfutván a szellem előbbi mozzanatait, arra a belátásra jut el, hogy a Másban is magát találja fel. Vagy amint Hegel szépen kifejezi, mi látjuk az észet „zwar wieder in das Meinen und Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewissheit eines nur *Andern*, sondern mit der Gewissheit, diess *Anderere selbst zu sein*.”¹³⁵ Vagy amint egy pompás hasonlattal gyönyörűen kifejezi: „Wie der Instinkt des Thieres das Futter sucht und verzehrt, aber damit nichts Anderes herausbringt als sich: so findet auch der Instinkt der Vernunft in seinem Suchen nur sie selbst.”¹³⁶ Az ész létesít tehát békét a Másról való tudat és öntudat harcában, mikor arra a belátásra jut, hogy a szellem tulajdonképpen a Másban is saját magát, a saját maga alkotását bírja.

Az ész viszi aztán be a maga világába a cél gondolatát, azaz világának és világa tagjainak szerves belső összefüggését.

Az utolsó fokozat az öneszmélés útján, a szellem maga (Geist), újabb momentummal tulajdonképpen már nem gyarapítja a Más és az ismerő alany viszonyát, mert mint Hegel megállapítja, „Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewusst ist.”¹³⁷ De mégis újabb betetőző reflexiófokot jelent, mert e fokon válik a szellem maga biztos urává világának, e fokon válik ő élő és megelevenítő szellemmé, szabad független nemes valóvá, vagy Hegel szavával e fokon lesz ő „das sich selbsttragende absolute reale Wesen”, amely előtt „alle bisherigen Gestalten des Bewusstseins sind Abstraktionen desselben”,¹³⁸ t. i. saját magának.

Érthető, hogy Hegel éppen ennek a szabad nemes szellemnek mibenlétét vizsgálja különös szeretettel, mikor figyelme kifejlésének, az önképzésnek (Bildung) útján. A szellem fejlődésének útja pedig a maga megüresítése, külsővé válása, kivetitődése,

¹³² Böhm ezt úgy fejezte ki, hogy „az öntudat a tudatnak priusa, vagyis nincs tudat öntudat nélkül (Magyar Phil. Szemle 1890. 413.)

¹³³ Phän. 129.

¹³⁴ U. o. 131.

¹³⁵ U. o. 182.

¹³⁶ U. o. 197.

¹³⁷ U. o. 327.

¹³⁸ U. o. 329.

a külvilágba való maga kihelyezése, (Entäusserung), idegenné levése (Entfremdung), szavak, amelyek már a Fichte terminológiájában jelentkeznek, de elmélyítést, igazi alkalmazást Hegelnél találnak. Szemléletes kifejezések ezek ugyanannak az aktusnak a jelölésére, melyet Böhm projectionnak nevez. A szellem úgy fejlődik, hogy a tapasztalatban való folytonos megvalósulás, külsővé válás által a maga belső tartalmának mind világosabb megértésre jut. Mert a szellem fejlődésének, izmosodásának utja az, hogy a szellem „seiner Persönlichkeit sich entäussert, hierdurch seine Welt hervorbringt, und sich gegen sie als eine fremde so verhält, dass es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat.“¹³⁹ Így mondja aztán igaz megértéssel Hegel „so viel sie (t. i. die Individualität) Bildung hat, so viel Wirklichkeit und Macht.“¹⁴⁰ Örök szép szavak; ténylőg az embernek értéket, igazi valóságot, hatalmat egyedül a szellemi képzés, szellemi lényének minél teljesebb kifejtése ad.

Hogy aztán teljes értékűvé váljék a szellem, az értelmi képzés és gondolkodás mellett meg kell telitődnie erkölcsiséggel, tiszta moralitással, hittel. Ezeket a mozzanatok tekintni át végül a Phänomenológia.

20. Ha most szemlét tartunk a szellem jelentkezési formái felett Hegel elemzése szerint, az elmondottak után ilyen képet kapunk: a szellem legalacsonyabb fokon úgy jelenik meg, mint puszta létet konstatáló tudat, majd mint a tárgy tulajdonságait is meglátó tudatos észrevétel, aztán a belső törvényszerűségekre is tekintettel levő tudatos értelem. Ezek a Bewusstseins körébe tartozó reflexiofokok. Ezekkel szemben ráeszmél a szellem a maga tudatára: ez az öntudat (Selbstbewusstsein) foka, majd az ész (Vernunft) segítségével azonosságot állapít meg tudattartalma és maga között. Ezekkel szemben és ezek fölött az utolsó fokozatot jelenti a szellem maga (Geist), mint ennek az azonosságnak és lényegegységnek tudatát világosan felismerő szabad, nemes valóság. E végső fok mozzanatainak vizsgálatában van a Phänomenológiának igazi értéke.

Ha ilyen vázlat szerint átnézünk a Phänomenológia tartalmán, azt kell mondanunk, amit Kroner mondott: „Dieser kurzer Überblick über Inhalt und Gang der Phänomenologie gibt... nur ein blosses Abbild; man muss das Buch selbst studieren... um sein Gehalt auszuschöpfen.“¹⁴¹ Így is van tényleg, mert nagy ennek a könyvnek tartalmi gazdagsága. S az ember szinte csodálja, hogy a szellem fejlődésének útját kísérve a főkonceptió mellett mi mindenre van gondja Hegelnek. Jut szerep könyvében a koponyatannak is, taglalja a férfi és nő, a családtagok egymáshoz való viszonyát, az önzést és áldozatkészséget, a nagylelkűséget és az alacsonyrendűséget, az állami élet berendezését, szóval mindent, ami az ember szellemi létének, lelki életének velejárója. És amit mond, az elgondolkoztat, és ahogyan mondja, az új szempontokat ébreszt az emberben. Így művének nemcsak tartalmi gazdagsága szinte kimeríthetetlen, hanem nagy és páratlan eszméltető hatása is.

Böhm Hegel főművének elgondolását, nagyszabású koncepcióját nemcsak értette, de osztotta is Logikájában. A szellem önértékké fejlődésének útját, amely egyúttal a nemes szellemné válás geneziséjét is adja, maga is úgy látta, mint Hegel. E meglátását főleg az értékelméletben hasznosította. De ezek a meglátások vezetik fejtegetését a Logikában is, ahol is Hegel szellemében tárgyalja és összegezésül Hegelnek megfelelően foglalja is össze tömören az Én reflexiofokait: „A physiologiai Én fölé helyezkedik — mondja — a sensualis, amely ismét lassú tisztulással megértő észszé sublimálódik. Az ész („Vernunft“ mondja szépen a német) önmagát veszi észre a megértésben, a maga alkatrészeire ismer. S az öntudat ennek, a megismerésnek az önmegismerése.“¹⁴² S igaz megértéssel teszi hozzá a hegeli elgondolásnak megfelelően: „A fejlődési menetben az alaphang végig zeng valamennyi fokon változatlanul: ez a megértésnek tonicája. De minden stádiumban mássá lesz az önállítás módja“, azaz mássá lesz az állásfoglalás az Én részéről tudattartalmával szemben.

21. Hegel Phänomenológiája a maga egészében nem ismeretelmélet és problemakezelése egészen más, mint a Kanté. Őt nem izgatja az az aprólékosság, amelylyel Kant rakosgatta az alapokat minden lehető későbbi elmélethez, amely komolyan

¹³⁹ U. o. 369.

¹⁴⁰ U. o.

¹⁴¹ I. m. II. 395

¹⁴² E. és V. IV. 124.

szembe akar nézni az ismeret alapvető kérdésével, a tapasztalás mikéntjével. Ezért szoktuk azt mondani, mint Bartók György is, hogy Hegel „tana Kant kritikizmusát elhagyva, egészen a metafizika régi útjára tért.”¹⁴³ De azért a mű első felének problémája kimondottan az ismeret kérdését tartja szem előtt s valójában „a tapasztalaton alapuló ismeretlenné,”¹⁴⁴ mint Bartók is megállapítja.

És az ott fejtegetett fogalmak közül a lényegeseket (lényeg, erő, cél) Böhm is bevette Dialektikájában a kategóriák közé. Sőt nemcsak bevette, hanem Hegel szellemében tárgyalja is azokat. Úgy szintén a térszemlélet fogalmának tisztázásánál is nyert tőle hatásokat.¹⁴⁵

A lényeg fogalmának elemzésénél Böhm úgy nyilatkozik, hogy „Az egyetlen iskola, melyről dicsérettel kell megemlékeznünk, mivel a problémánál igaz úton járt... Hegel iskolája”¹⁴⁶ S maga is úgy látja, hogy a lényeg problémája körül felmerülő ellenmondásokat „dialektikai folyamatba kell hozni, ha meg akarjuk fejteni.”¹⁴⁷ Megoldásképpen maga is oda lyukad ki, mint Hegel, hogy tartalmi tekintetben lényeg és tünemények között teljes azonosságot kell állítanunk, azaz a jelenségeken túl, a tartalmi adatokon túl, úgy amint azokat megértjük, tovább nem mehetünk a lényeg megismerésénél. Egyszerűen kifejezve: lényeg-tüneményei.

Az erőt csak úgy értelmi kategóriának, azaz szükségképpeni fogalomnak veszi világképünk kialakításánál Böhm is, mint Hegel, azaz az értelem nem magyarázhatja másképpen a cselekvést, a dolgok egymásra hatását, mint egyedül az erő tételezésével.

A cél, mint értelmi kategória, fejtegetésénél is ismer el Böhm Hegel részéről hatásokat, még ha több ponton másként értelmez is, mint Hegel. Elismerőleg állapítja meg nemü fejtegetései végén, hogy „Hegel tana objectív alakban ugyanazt tartalmazza, amit a mi tanunk állít.”¹⁴⁸ Mindkettőjüknél a belső célszerűség fogalmának azzal a benmaradó jelentésével találkozunk, melyet Böhm szerencsésen így fogalmaz: „Ezen célszerűség abban áll elvileg, hogy valamely eredmény elérésére alkalmas tényezők vannak az élő lényben összekapcsolva.”¹⁴⁹ Ugyanezt fejezi ki Hegel is: lényegileg, mikor a cél fogalmának fejtegetésénél ilyen eredményre jut el: „Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern *erhält sich nur.*”¹⁵⁰ Ennek a gondolatnak megfelelőjét szinte szószerint megtaláljuk Böhménél is, amikor így nyilatkozik: „A belső célszerűségnél az eredmény saját magának fenntartása.”¹⁵¹ Mindkettőjüknél az a lényeges, hogy a célfogalom nem valami chimaera, hanem a belső arravalóság, megfelelés, tervszerű együttműködés gondolata mindegyikükben belülről.

22. A pozitív hatások kimutatására törekedtünk eddig a két nagy szellem: Böhm és Hegel között. Ezek is lényegesek, fontosak, szembetűnők.

De éppen olyan fontosak azok a hatások is Hegel részéről, amelyek ki nem mutathatók, fel nem mérhetőek, meg nem állapíthatók, t. i. azok az ösztönzések, amelyeket Hegel tanulmányozása közben kapott Böhm.

Hegel gondolatvilágának nyugtalan menete, a felmerülő gondolatok csatája ugyanis nem hagyja nyugton az olvasót sem s állásfoglalásra készíti vagy pro vagy contra. A dialektikai menetnek állandó mozgásban, fejlődésben lévő forrongása folytonos kihívás az olvasóhoz, hogy maga is gondolkozzék a megoldáson. Hegel ezért is termékeny író, mert barátira, ellenségre egyaránt termékenyítőleg hat.

Böhm szempontjából is talán a pozitív hatáznál még termékenyebb és fontosabb volt ez a negatív hatás. Hegel szárnyalása, nyugtalanúsága Böhmöt is izgatta, lekötötte, gondolkodásra készítette, egy-egy elgondoláshoz újabb és újabb végiggondolására serkentette. Nem szabadulhattak egymástól, bár nagyon is különböző lelki alkatu szellemiségek voltak, mert mindkettőjüket egy gondolat foglalkoztatta, lelkesítette: a szellem önértékiségének gondolata. Mindketten a szellem, a nemes szellemiség szerelmesei voltak. Más úton haladtak ugyan, de egy vágy hevítette mindkettőjüket: mi-

¹⁴³ Bartók Gy.: A középkori és újkori filozófia története. 367. o.

¹⁴⁴ U. o. 354. o.

¹⁴⁵ L. Dial. 94-95. o.

¹⁴⁶ U. o. 177-178. o.

¹⁴⁷ U. o. 178. o.

¹⁴⁸ U. o. 257. o.

¹⁴⁹ U. o. 236. o.

¹⁵⁰ Phän. 196.

¹⁵¹ Dial. 238. o.

nél nemesebb szellemiséggé fejlődni s ezáltal minél több meglátást, helyesebb betekintést nyújtani másoknak is a szellem fenséges, de titokzatos világába. S e tekintetben éppenúgy megtette magáét Böhm, mint akár Hegel. A tudás birodalmának határait mindketten szélesítették, bővítették s abban a szellem teljes szuverénitását proklamálták.

A maga önértékűségét ismerő szellem lelkesítette őket, örök vágyakozással a tiszta, az igaz tudás után.

* *
*

23. Fejtegetéseink végére értünk. Kerestük azokat a szellemi hatásokat, melyke büszkeségünket, Böhm Károlyt, a német idealizmus nagy alakjaihoz: Kanthoz, Fichtehez és Hegelhez fűzték. Igyekeztünk rámutatni azokra a gondolatokra, melyek ama nagyok részéről a Böhm lelkét megtermékenyítették. Kétségen kívül *sokat* köszönhet Böhm mindnyájuknak, de *nem mindent*, A nyert hatásokat ő a maga gondolatvilágának, elgondolásának egységébe foglalta ugyan, de azok által ő csak a *maga valóját* és lényegét valósította meg. A másoktól vett hatásokat ugyanis, mint minden szellemi nagyság, a maga elgondolásának megfelelőleg formálta egységes képpé, tudományos egésszé.

Hegel szép mondását: „Wenn diese Umstände, Dekungsart, Sitten, Weltzustand überhaupt nicht gewesen wäre, so wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es ist“,¹⁵² Böhmmel kapcsolatban így alkalmazhatjuk: ha előtte Kant, Fichte, Hegel és a többiek nem filozófáltak volna, ő sem lett volna azzá, ami lett. Mert mindnyájan szellemileg azokon nővünk nagygyá, akik előttünk jártak: ez éppúgy érvényes Böhmre, mint Fichte-re, Hegelre, vagy akár a modern filozófiás atyjára, Kantra is. Kant sem áll egyedül a szellem fejlődésében, hanem azoknak vállain emelkedett magasba, akik előtte jártak. Minden emberi lélek egy uton jár, jól látja azt Hegel: „Die Bildung . . . besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, dass es diess Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme.“¹⁵³

Böhm elég határozott egyéniség volt ahhoz, hogy a másoktól vett hatásokat megeméssze, azok által a maga értékes valóját mind gazdagabban kifejtse. Ő értékes láncszem volt a nagy szellemiségek egymásután jövő sorozatában, akik egymás nyomdokain haladva s egymás vállára állva meneteltek és menetelnek mai is a nagy és szent, de egyben soha el nem érhető cél felé, a tökéletes tudás, vagy Hegel szavai szerint „das absolute Wissen“ felé. A tökéletes tudás, az abszolút tudás el nem érhető de boldog minden lélek, aki ha csak egy homokszemmel is járult hozzá a tudás tökéletesebbé, gazdagabbá tételéhez.

A nemes lelkek sokasága, „Das Geisterreich . . . macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm.“¹⁵⁴ Így vette át az örökséget Fichte Kanttól, Hegel Fichtétől s adta hozzá mindenik a maga szellemének külön színét és gazdagságát az elért eredményhez. Így kapcsolódott be a sorozatba Böhm is, mint egyenrangú láncszem, nem mint epigon; aki új meglátásokkal vitte előre a szünetet soha nem tartó, tudományra törő szellemet a maga útján.

Az elődök hatása alatt állott, de új formákban mutatta meg lelke tartalmát s az ismeretelméleti alapvetéseken felépített világában ő is alkotott maradandót, önértékűt, elsősorban az értékelmélet terén.

Kantot megszoktuk már a filozófiában elsőnek venni az egyenlők között. Ki volt nagyobb most már az utána következők közül Fichte-é, Hegel-é, Böhm-é? Hitt kérdés. — Mindenik nagy volt a maga módján, abban, amit adott, abban, amit meglátott. Őket nem egymás felé, vagy alá, hanem csakis *egymás mellé* lehet sorozni. Egy nemes szellemvilágnak értékes tagjai ők mind s a mi Böhmünk is ott van azok között, akikre vonatkozik a Phänomenológiának záró szava: „nur — aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm“¹⁵⁵ seine Unendlichkeit.“¹⁵⁶

¹⁵² Phän. 230.

¹⁵³ U. o. 23.

¹⁵⁴ U. o. 611. o.

¹⁵⁵ T. i. der absolute Geist.

¹⁵⁶ Phän. 612. o.

Az eschatologia főirányai a jelenkorban.

(Előadás a soproni ev. hittud. kar 1938. évi theol. konferenciáján, ápr. 20-án.)

Irta: **Dr. theol. Kiss Jenő** egyetemi ny. r. tanár. Sopron.

Tárgyunkat két bevezető kérdéssel kell kezdenünk. Mi az eschatológia és mi a jelenkor.

Az idegenül hangzó szó valójában nagyon is közel álló tartalmat jelent. Az eschatológia az utolsó, a végső dolgokról, történésekről szóló tan, amelyek az ember, a történelem, a világ végre vonatkoznak. Az ember alaptermészetében rejlik, hogy részint filozófiai, részint etikai, részint vallási szempontból érdeklődik az ember s a világ vége iránt és igyekszik azt a kiindulási feltételeknek megfelelően megrajzolni. Ezért szólhatunk filozófiai, etikai, és vallási eschatológiáról. Alapjellegénél fogva nélkülözhetetlen az eschatológia az ember szellemi életének minden területén, filozófiában és teológiában, költészetben és művészetben. A különböző világnézetek épügy nem nélkülözhetik, mint a gyakorlati vallási élet. A földi lét ellenmondásai, az a szomorú tény, hogy itt csak halál, pusztulás, gyilkolás által tarthatja fenn magát az élet, szükségképen fordítja figyelmünket a jövő felé, amikor a próféta látomása szerint lakozik a farkas a báránnyal és a párdac a kecskefiúval fekszik, a borjú és az oroszláncöllyök együtt lesznek és egy kis gyermek őrizi azokat, vagy amely jövőre vonatkozólag mondja az apostol, hogy a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését. Amikor Plátó az örökkévaló eszmékről szól, amelyeknek csak árnyképei a jelenségvilág egyes jelenségei, épügy eschatológiai gondolatokkal foglalkozik, mint amikor a szociál-kommunizmus azt mondja indulójában, hogy ez a harc lesz az utolsó. A nagy königsbergi bölcsele a földi lét ellenmondásain túl az erkölcsi jellegű istenbizonyítékban keresi a kibékülést. Az izlám nagy hódító teológiáját, a buddizmus mély vallásfilozófiáját, Konfucius racionalizmusát egyaránt átszövik az eschatológiára vonatkozó szerényebb vagy merészebb, tisztább vagy zavarosabb gondolatok. Amikor a költészetben Vergílius az óhajtvá várt aranykorról beszél, épügy eschatológiai gondolatkörben mozog, mint amikor a modern zene, festészet, vagy építészet művészei a hangok, a színek a formák világában küzdik előre magukat a jövő felé.

Ezért érthető, hogy eschatológia nélkül a teológiában, közelebbről a ker. teológiában sem boldogulunk, ha, mint látni fogjuk, volt is elég hosszú idő, amikor nem akartak róla hallani, de az Irás erősen eschatológiai ígéreteit és reményeit tartósan mégsem lehetett elhallgatni.

Amikor tehát egyetemes emberi vágy, filozófia, tudomány, költészet, művészet, pogány vallások és ami bennünket mindenek felett érdekel, a Szentírás, és ennek alapján a ker. egyház és teológia is eschatológiai meghatározású, nyilvánvaló, hogy az eschatológiával való foglalkozás, különösen a szomorú jelenben, amikor nagyon is kívánkozunk a szebb jövő felé, nemcsak aktuális, nemcsak érdekes, hanem existenciálisan szükséges is.

Az eschatológia természetszerűleg oszlik fel individuális és univerzális eschatológiára. Az előbbi az egyes ember végső reményeivel, vágyaival, sorsával foglalkozik. Azt mondhatjuk, hogy az egyénhez való közelségénél fogva ez aktuálisabb része az eschatológiának. Amit halál-halhatatlanság, feltámadás-örökélet címe alatt a biblia-theológiák közölnek, az jórészt ide tartozik. Ha a szoros kapcsolatnál fogva nem kerülhetjük el, hogy közben egy-két gondolattal erre is rá ne mutassunk, feladatunk mégis az univerzális eschatológia felé mutat és az egész emberiségnek, valamint az egész univerzumnak, e világnak végső sorsára vonatkozó felfogások során kívánunk összefoglaló módon áttekinteni, témánk szerint a jelenkorban.

De mit értünk jelenkor meghatározáson? Egész röviden kívánom definiálni, ill. korlátozni ezt, amikor a világháború felé sodródó, a világháborúban égő, és a világháború után vergődő huszadik századra ill. ennek emberére gondolunk.

De, ha valahol, úgy itt nélkülözhetetlenül szükséges az, hogy a jelen helyzet megértése szempontjából a 19. sz. esch. felfogásán is röviden végig tekintsünk, szem előtt tartva azt, hogy vizsgálódásunk a ker. teológia körére korlátozódik és arra a kérdésre igyekszik felelni, hogy a Szentírás, közelebbről az Újszövetség esch. felfo-

gása miképpen tükröződik, milyen jelentőséget nyer, hogyan tagozódik a ker. theológiában és mi a legszorosabb értelemben vett jelen eschatológiai érdeklődése.

E célból tehát mindenek előtt egészen röviden magunk elé kell állítanunk közelebből az újszövetségi esch. felfogás vázlatát.

Az Újszövetségnek úgy evangélium, mint levél részei egészen konkrét és el nem hanyagolható eschatológiát tartalmaznak. Ennek van feltétlenül biztos összefüggése az ószöv-i zsidó messiásvárásokkal, apokaliptikus eschatológiai reménységekkel, de ezekben feloldani nem lehet. Legkevésbé akkor, ha ezeket a csalódott politikai reményeknek vallási téren való kárpótlásaként tekintjük, mint azt a schweizi F. Buri theologus véli, miközben mellékes az a kérdés, hogy e politikai csalódásért vallási téren vigasztalást kereső eschatológiai részletek a babiloni fogság után jutottak-e az Ószövetségbe, mint Wellhausen és iskolája vélte, vagy pedig már korábban, a királyság idejében.

A korabeli összefüggést sem lehet tagadni és az újszövetségi esch. várakozások színt, formát a korabeli pogány, szinkretisztikus vallásokból is nyerhettek; de ami az újszövetségi esch. várakozásokban a tulajdonképpen lényeges, az mégis az újszövetségi kijelentésnek genuin alkotó része, amely úgy Jézus kijelentésének, mint Pál apostol theologiai felfogásának is szerves lezárása.

Az újszövetségi eschatológiai várakozások lényege, hogy hamarosan, lehetőleg még az élő generáció idejében feltámadott Krisztus visszajön népéhez és ítéletet tart az egész világ felett, amikor is mindenkinek meg kell jelennie Krisztus ítélő széke előtt. Az Úr jövetelét úgy az embervilágban, mint a természet világában nagy zavarok, háborúk, földrengések, kozmikus katasztrófák előzik meg; ezekről főként a Jelenések könyve, jórészt Dániel könyve alapján nagy részletességgel szól. Az aeonváltások már folyamatban vannak. Krisztus feltámadásával az új aeon már betört a régiébe, amely, ha meg is van még, de mulandóságra, halálra ítéltetett. A Krisztusban hívők már az új aeonban vannak. A keresztthalált halt Messiás minden akadályon győzedelmeskedni fog, miután dicsőséggel visszajön. A gonosz hatalma megszűnik, a halottak feltámadnak, kettős ítélet következik üdvösségre és kárhozatra, új ég foglalja el a régiéneket a helyét és új föld és a feltámadt hűvek Istennel Krisztus által zavartalan közösségben élnek — ez az üdvösség, míg a gonoszok ebből kirekesztetnek — ez a kárhozat. A hangsúly tehát azon van, hogy úgy az embervilág, mint a természet élete Krisztusnak visszajövetelével véget ér e mostani formájában. A visszajövetel a közelben várható és ezt theologiai műszóval végtörténeti közelvárásnak neveztek.

Hogyan tükröződik most már az Újszövetség ezen esch. felfogása az újabb theológiában?

A 19. sz. egyébként sokrétegeződésű theol. felfogásában — találóan tarka minta gyűjteménynek nevezték — a főirányt, az u. n. eschatológia nélküli, vagy legalább is az eschatológiát háttérbe szorító és a rendszer végén néhány záró §-ra szorító felfogás alkotta. Ennek az uralkodó iránynak erőhöz jutását két körülmény segítette, illetve idézte elő. Az egyik a Descartes-tal meginduló újabb fil. gondolkodás, amely az angol deizmuson, a francia felvilágosodáson és a szintén racionális alapjellegű német idealizmuson át egyhangúan az észnek, a rációnak az uralmát hangoztatta és ennek alapján a világon belüli, immánens felfogás jogosultságát hirdette. Szavának súlyt adott az a másik tényező, amely az újszövetségi eschatológiai várakozások be nem teljesedéséből állott.

A reformáció gazdag szellemi öröksége a méltatlan utódok kezén elsorvadt és a „felvilágosodás” emberei jórészt csak önámításként hangoztatták az Isten-lélek-hatatlanság triászát, hogy valamivel sivár életfelfogásuknak vallási megalapozást adjanak. Az egyes, részletekben egymástól eltérő irányok legtöbbször megegyezik egymással abban, hogy az eschatológiára való tekintet nélkül építi fel rendszerét, és azután egy záró fejezetben foglalja össze az eschatológiára vonatkozó részeket, mint amelyek nem illenek bele a rendszerbe, de azért mégis valamiképpen meg kell róluk emlékezni. A háboru utáni idők egyik legmarkánsabb theologiai irányának a feje Barth Károly érezhető gúnnyal szól erről a fejezetről, mint „das harmlose eschatologische Kapitelchen”-ről, amellyel eleget vélték tenni ez irányú kötetettségüknek. És Brunner még erősebb szarkazmussal szól Schleiermacher rendszerének bírálatánál az

eschatologiai ürről — das eschatologische Loch — amely az eschatologia helyét jelzi. Schleiermacher érdektelenségét az eschatologiai kérdések iránt osztották a század nagyobb theologusai is; egészen Ritschlig megtaláljuk az eschatológiai kérdésekben ezt a „désinteressement“-t. A kereszténység immánens, e világon belül fejlődő és nem transcendens, világon túli, felüli, túlvilági érdekkörű. Jellemző e tekintetben pl. Ritschl meghatározása a kereszténységről illetve Istenországról, amely szerint ez az emberiség organizációja a szeretet művében való cselekvés által.

A kereszténység körében való ez a felfogás tulajdonképpen visszatükröződése a kor általános szellemi felfogásának, amely közelebről a 19. sz nagy német filozofusainak idealizmusában található meg, amely a világon belüli, zavartalan evolúció gondolatát az emberi élet minden vonatkozásában érvényesítette. Ez az optimisztikus felfogás érthető volt. A napoleoni háborúk multával kontinentális jellegű háború bonyodalmak nem rázkódtatták meg Európát. Az emberiség haladt előre úgy szellemi mint anyagi téren. A természettudományok szédületes fejlődése technikai téren is a kultúrának szintén ezt az immánens, felfelé mutató eredőjét igazolta. Ha eschatológiáról általában beszéltek, úgy ebben legfeljebb az állandó, töretlen felfelé haladás célját látták. Hogy ez az felfogás végül szinte Istentől is eltekintett és önmagára támaszkodva az emberi ész szivárványhidját vonta meg, amely nem bír el semmi komolyabb terhet, az csakhamar kitűnt. De addig az ember szellemi és vallásigondolkozását mégis uralkodó módon befolyásolta. A theologiai gondolkozás is ennek a visszatükröződése. Az „eschatologisches Kapitelchen“ tényleg szűkre szorult, és a megindult folyamat, amely az eschatológiát elhanyagolható nagyságnak tekintette, nem volt megállítható. A kereszténység immánens, e világon belüli vallási fejlődés, amely a jelenélethez kívánja szabályozni és egészen alkalmazkodik az állam, amelynek védelmét és segítségét élvezzi, rendet és békét fenntartani akaró célkitűzéseire. Teljesen hiányzik e körökben az eschatológiai hangulat.

Mint említettük, megerősítette ezt az állásfoglalást a bibliai eschatologiai remények be nem teljese. Az Újszövetségben rövid idő múlva bekövetkezőnek jelzett paruzia kitolódása idézte elő jórészt ezt a fordulatot. Még biblikus theologusok is úgy tekintenek a keresztényen egyháztörténetre, mint amely korrigálja az újszövetségi eschatologiai várakozásokat. Maga Schlatter mondja, hogy hiába nem folyt le az a történet, amelyet az egyház átélt. Megmutatta hivatását, Isten kegyelmét és Jézus uralmát. Heim is felveti a kérdést, hogy miért nem következett be a világ elváltozása Jézus halálával; miért olyan hosszú az út a Golgota és a paruzia közt? Az Írás — mondja — nem ad erre világos feleletet. Legfeljebb 2. Pt. 3. f.-e alapján az idő fogalmának a mienktől eltérő isteni értékelésére mutat rá: Egy nap az Úrnál olyan mint ezer esztendő és ezer esztendő, mint egy nap. Szerinte a közbeeső idő, a vétés és aratás közt, a meleg nyár szükséges, hogy a kalászok beérjenek, de azért is, hogy a konkoly kitéssék és felnövekedjék. Ez a döntés ideje, amelyben Isten minden embernek parancsolja a megtérést. De találunk érdekesebb nyilatkozatokat is. Mondják, hogy a történet korrigálta az Újszövetség rajongó felfogását. Koepp szerint az újszövetségi felfogás kortörténeti, amelyben tévedések is vannak. Isten hangja a történetben mutatja, hogy az újszövetségi paruzia kérdésében az öskereszténység csatlódásban volt. Rade szerint a történetben Isten maga szolgáltatót értékes adalékokat az írásmagyarázathoz. Dibelius szerint is különbséget kell tenni az újszövetségi eschatologia külső formája és belső tartalma közt; a történet feletti tartalom független a történeti formától. Az említett F. Buri is tévesnek, sőt illúzióknak nevezi az újszövetségi világképet. Legjobb esetben elhagyják az újszövetségi eschatologiai várakozásoknál a „közel“ szót, és ezzel helyet biztosítottak az immánens, végtelen fejlődés számára.

Találunk azután kísérleteket, amelyek az újsz.-i végtörténeti közelvárás exegetikailag gyengítik le. Ezt az eljárást megtaláljuk az uralkodó nem esch.-i irány mellett mint mellék áramlatként megtalálható esch.-i irányzatokban is, amelyek egyfelől kötve érzik magukat az újsz.-i esch.-i nyilatkozatokhoz, de másfelől belátják, hogy a történet, úgy egyház- mint világtörténet formájában új értékelésre kényszeríti őket a végtörténeti közelvárás helyett. Bengel és Öttinger Istenországa teológiája, és nyomukban württembergi biblicizmus képviselői Mencken, Beck, Auberlen és az erlangen-i Hofmann ezen irány főképviselei. Két körülményre szeretnek különösen

rámutatni az újsz.-i paruzia kimaradásának megértelése céljából, az egyik az u. n. profétai távlat. Az ószöv. i proféciák megértésénél joggal használható ezen magyarázási mód az újszöv.-i paruziára alkalmazva azt jelenti, hogy Jézus és nyomában az apostolok a biztosan bekövetkező végre való tekintettel a közbeeső időt, mint elhanyagolható nagyságot tekintik. A vég, mint valamely hatalmas hegycsúcs állt előttük, amelyet szinte a kezükkel vélték megfoghatni, nem törődve a közbeeső völgyek és szakadékok hosszú sorával, amely a céltől elválaszt. Az aeonok, a világkorszakok változása Krisztus halálával ill. feltámadásával már úgy is bekövetkezett a régiék elmúltak, ime mindenek megújultak — a hívek benne élnek az újban, amely — majd Krisztus visszajövetelével éri el a maga teljességét.

Mivel azonban ez a profétai távlat sem volt alkalmas arra, hogy az egész egyháztörténetnek végeredményben eschatológia nélküli fejlődését és így a vég kitolódását megmagyarázza, fordultak a másik megoldási kísérlethez, amely az újsz.-i esch.-i nyilatkozatok közt különbséget tesz, és ennek alapján utaltak egyes helyekre, amelyek szerint a paruzia mégsem áll közvetlenül a küszöbön. Utalnak Jézus messiási parancsára Mt. 28.-ban: Menjetek el és tegyetek tanítványokká minden népeket; vagy Pál szavaira Rm. 11, 24.-ben, amikor a világ előtti titokként szól arról, hogy előbb a pogányok teljességének kell az üdvbe belekerülnie és csak akkor lehet szó egész Izráel megtéréséről és ezzel a halottak feltámadásáról, tehát a végről. Tehát már az első generációban, nemcsak a másodikban — mint fennebb 2. Pt.3. f.-re való utalással már láttuk, szóltak a paruzia kitolódásáról. Így kívánja ezen irány megérteni ill. megmagyarázni a paruzia elmaradásának ill. kitolódásának tényét. Még nem következtek be a feltételek. Ez a felfogásmód azonban még sem tud változtatni azon a tényen, hogy az újsz.-i paruzia nyilatkozatok zöme mégis csak a közelvárás értelmében veendő. „Bizony mondom, nem mulik el ez a nemzetiség, míg nem mindezek meglesznek.” Az első nemzedék a maga egészében várja és reméli a paruzia eljövését. A világ minden népének való evangélium hirdetése a római impériumnak a Földközi tengerrel határos országaiban tényleg az első generáció idejében Pál apostol munkája révén már bekövetkezett. A feltétel tehát megvolt, a paruzia mégis kimaradt. Hogyan érhető ez? A felelettel adósok maradnak. Mert megoldásnak Jézus szavaira való utalás sem tekinthető: „Ahol ketten vagy hárman együtt vannak az én nevemben, én köztük vagyok,” mert itt a megdicsőült Krisztusnak a földi gyülekezetével való lelkiközösségéről van szó. Az úrvacsora a vele való reális kapcsolatot hozza létre, de ez sem tekinthető a paruziára való utalásnak, amely nem ismétlődő jellegű és Krisztusnak az ítéltre való eljövételére vonatkozik. Schleiermacher gondolata, hogy a feltámadás és a paruzia összetartoznak, ill. együttgondolandók — és e szerint a paruzia már bekövetkezett volna, szintén a tényállásnak teljes félremagyarázása. Nem is szólva pl. Ritschl gondolatáról, amely szerint Jézus igehirdetésében a paruziára vonatkozó részeknek pedagógiai céljuk volt. Hiszen e feltevés más szóval azt jelentené, hogy csak ijesztgetni akarta őket olyasvalamivel, aminek bekövetkezését maga sem hitte; tehát más szóval félrevezette őket.

Nem segít a nehézségen egyszerűen az ind. eschatológiához való fordulás sem, amely szerint a halál mindnyájunkhoz közel van, még egy generáció távolságán belül, és ez igazolná a történeti vég közelvárását. Mert eltekintve attól, hogy a halál theológiája egyéb megfontolásokat is rejt magában — nevezetesen az u. n. közbeeső állapotnak a fontos kérdését, ez a megoldási kísérlet csak egyéni szempontból foglalkozik a paruziával, holott a bibliai paruzia várások kifejezetten univerzális, kozmikus jellemvonásuak.

Arról sem szólhatunk bővebben, hogy főként szektárius körökben az evangéliom és levelek paruziavárását a Jel. k.-ének apokaliptikus képei segítségével mindig az életben levő generációra magyarázzák, és különböző „számításokkal” határozzák meg a paruzia időpontját.

E két ellentétes felfogás, amelyeknek egyikét az esch.-tól való teljes elfordulás jellemzi, a másikat pedig az újsz.-i esch.-ának kritikátlan értékelése, jellemezte a század fordulón sőt mondhatjuk a világháború kitöréséig a helyzetet. Az uralkodó irányzat a kettő közül mégis az eschatológia nélküli volt.

Elvi szempontból ugyan már ekkor megtörtént az áttörés. Két theológus egymástól függetlenül és a részletekben egymással nem is megegyező módon foglal ál-

lást az uralkodó irányzattal szemben, Johannes Weiss és Albrecht Schweitzer. Többször is tapasztalhatjuk az emberi szellemi élet történetében, hogy egy eszme alakot ölt valamely gondolkodó rendszerében, anélkül, hogy a nagyvilág tudomást venne róla. Az illető tudósnak feladata ezzel el is végződött. Elvetették az eszme magvát és az, ha később is, tán az ill. tudós halála után, de kicsirázik, és további közreműködése nélkül növekedésnek indul. Ki gondolna ma pl. Luegerre, Bécs egykori polgármesterére, és mégis az általa képviselt eszmék évtizedekkel halála után testet öltenek egy hívének Hitlernek személyében, aki diadalra segíti őket.

J. Weiss és A. Schweitzer személyét és munkáját is így kell értékelnünk. Hangjuk nem volt elég erős, hogy a maguk idejében mindenütt meghallották volna — és felfogásuk annyira alapos, hogy elfogadták volna. Írásfoglalt rendszerük után is uralkodott még a Ritschl féle immánens fejlődéstörténeti felfogás a keresztyénségre nézve, amely távol állott minden komolyabb értelemben vett esch.-tól. És felfogásukkal mégis megtörtént az elvi áttörés az evolúciós fejlődési irányzattal szemben, amely a keresztyénségben is csak egy szegmentumát látta az emberiség egész kultúréletét és a töretlen fejlődést hirdető felfogásnak. Mint felkiáltó jelek mutattak rá az esch.-tól mentes theológia belső ellenmondásaira és követelték az esch. terén való új orientálódást. Ezzel mintegy dolga végezetten el is merülnek a theológia történetében, de az egyszer kimondott új szemléleti és értékelési elv már csak ideig-óráig volt agyonhallgatható. Az hatott tovább, mint ahogyan a vízbedobott kő nyomán hullámlázásba hozott felület gyűrűi egyre nagyobb és nagyobb köröket vetnek, bár a kiváltó ok, a kő már régen a fenéken pihen.

Feladatuk nem volt csekély, mert egy egész theol. rendszert kellett helyéből kimozdítani, pedig Ritschl, akinek irányát támadták, szinte mindenható volt a maga idejében. Világgá kiáltják az Újszövetségnek esch.-i tekintetből való újraértékelési szükségességét. Rámutatnak arra a kiáltó ellentétre — az előbbi az Öskeresztyénségről, az utóbbi a Jézus élete és Pál kutatás történetéről szóló munkájában — amely korok uralkodó esch. nélküli theol. felfogása és a bibliai eschatológia közt volt. Ha theol. rendszerük a maga egészében nem vált is kedvelté, alapfelfogásuk az újszövetségi eschatológia értékelésére nézve idővel általánossá le't. Az Írás történetkritikai magyarázata vezette őket arra a meggyőződésre, hogy az eschatológia szerves, sőt centrális alkotó része az Újszövetségnek, és hogy az újszövetségi eschatológiai felfogás szerves összefüggésben van a késő zsidó apokaliptikus eschatológiával, amelynek csak egy módosított alakjaként tűnik fel előttük.

Elvi szempontból állásfoglalásuk azt jelentette, hogy most már nem lehetett az eddigi kényelmes módon egy-két eschatológiai gondolatot kiragadni az evangéliumból, mint „utolsó dolgot” és ezekről a „teljesség kedvéért” szintén megemlékezni. Ők kiáltották világgá, hogy szükséges az egész Újszövetségnek eschatológiai szempontból való átvizsgálása, mert az egész Újszövetség eschatológiai beállítottságú Máté evangéliumtól a Jelenések könyvéig és éppen ezért az eschatológiai értékelési módnak kell uralkodnia úgy a bibliai theológiai, mint dogmatikai rendszerekben.

De mégis egy külső megrázó eseménynek kellett bekövetkeznie, hogy az emberiség felébredjen maga biztonsági álmából, a töretlen, immánens, evolúciós fejlődési ábrándjából és rádöbbenjen a valóságra. Ez a külső megrázó memento a világháború és az utána következő forradalmak voltak. Amint egykor a lissaboni földrengés szinte elviselhetetlen katasztrófaként hatott az optimisztikus racionalis felfogásra, úgy riasztotta fel naiv álmodozásából a szomorú sőt szörnyű valóságra az emberiség töretlen tovafejlődését hirdető filozófiai és theológiai köröket a világháborúnak anyagi és szellemi kincseket, embermilliókat és kulturákat pusztító szörnyű katasztrófája. Vége lett a naiv optimizmusnak. Meglátják az emberi lélek mélyén rejtőzködő radikális rosszat és bombák robbanása, városok égése és haldoklók hörgése közt kellett revideálni az eddigi felfogást és belátni, hogy az eschatológiát mégsem kapcsolhatják ki sem a theológiai sem a filozófiai rendszerekből. A világháború és következményei eschatológiai alaphangulatot teremtettek és ez az eschatológiai beállítottság tette lehetővé, hogy a már korábban felvetett gondolatok rendszerbe foglalva és új meglátásokkal gazdagítva belekerüljenek a tudományos és gyakorlati egyházi körök érdeklődésének középpontjába. Most már nagyobb megértéssel viseltetnek az újszövetségi eschatologia alap gondolatai iránt.

Az eschatológiai felfogásnak érvényre juttatása céljából ezt az áttörést Barth Károly végezte el. Hogy a talaj mennyire elő volt készítve és az idő mennyire megérett erre, azt mutatja az a körülmény, hogy filozófiai téren is a háború után a legnépszerűbb, szinte divatfilozofus A. Spengler volt, aki Nyugat pusztulásáról sötét jóvendőléseket írt a korábbi optimisztikus felfogással szemben.

Amiről Spengler filozófiai és kulturális tekintetben szólt, azt érvényesíti theologiai vonatkozásban Barth. Nevezik ezért teológiáját az „áttörés teológiájának,” más szóval krízis teológiájának. Hívei reformátori teológiának szeretik nevezni irányát, azon meggyőződésben, hogy felfogása a reformáció alapigazságaihoz való visszatérést jelent. Módszerénél fogva a theologiai körökben általános neve dialektikus theologia lett. Témánk szempontjából eschatológiai teológiának is nevezhetnénk.

Barth és iskolája megint egy olyan kikritályosodó pont, amelyben határozott alakot öltöttek és rendszerbe foglaltattak a már korábban — de hiába — elhangzott követelések, filozófiai, de különösen theologiai megfontolások. Ha útegyengetőire, szellemi elődeire — „ősök sora” — gondolva sok filozófusra illetve theológusra mutathatunk is rá, — a szétszórt gondolatok szerves összeállítója és a kor nyelvén nagy ékes-szólással való megszólaltatója mégis csak ő volt. Hegel ellentétekben haladó filozófiája adta meg a lökést a módszer alapos felhasználására; a német Herrmann és a dán Kierkegaard tartalmi szempontból is jogot formálnak a szellemi előfutár címre; a schweizi vallásos szocializmus felé hajló theológusok, a két Blumhardt, Kuttén és Ragaz, valamint az orosz Dosztojevszky szellemi hatását is elismeri Barth; R. Ottó theologiai terminológiájából is vett át egyes meghatározásokat. De mindezen irányok felfogásának egybeállítására vagy egybekeverésére még nem hozná létre a dialektikai teológiát; és ha utána a theologiai gondolkodás éppen eschatológiai téren más irányba kanyarodott is el, mint azt nála találjuk, a krízis teológiájának jelentőségét és pedig nagy jelentőségét a maga helyén és idejében el kell ismerni.

Barth és iskolája által jutott diadalra az a felfogás, amelyet korábban Weiss és Sweitzer — hiába — vallottak az Újszövetség eschatológiai értékelésére nézve. A Római levél magyarázatában, amely dialektikus rendszere tekintetében a fő műve, nagy határozottsággal vallja, hogy annak a keresztyénségnek, amely nem teljességgel, feltétlenül és maradék nélkül eschatológiai, Krisztushoz teljességgel, feltétlenül és maradék nélkül semmi köze sincsen. Híve, Brunner szerint is — azóta némileg szembekerültek — a régiségkereskedés szagát árulják el azon felfogások, amelyek a háború kijózanító hatása alatt az eschatológia felé orientálódó felfogást divatnak tekintik. Amikor az existenciális létérdek nem volt olyan hatványozott mértékben komoly — a hét kövér esztendőben — (Buri), akkor ám megfélemlíthettek arról, hogy létünk — és ezzel jóvendőnk — főproblémájáról van szó, de a háború véres komolysággal vetette fel a százezernyi és milliónyi hősi halott utolsó kérdését az élők-höz: Vajjon csakugyan igaz-e, hogy „non omnis moriar?”

Csak esch -i szempontból tehetjük theol. felfogását vizsgálat tárgyává és kérdezzük mindenek előtt azt, hogy miért választotta theol. gondolatának közlése céljából a dialektikus módszert, a filozófiai paradoxonokban való tárgyalást, amelynek lényege abból áll, hogy ellentéteket játszik ki egymással szemben, amelyek egymást kölcsönösen megszüntetik. Holmström: Das eschatologische Denken der Gegenwart című nagy értékű összefoglaló tanulmányában találóan mutat rá arra, hogy a logikai ellenmondás soha le nem záruló játékkal akarja a teológiát megakadályozni abban, hogy túlságosan biztos ítéleteket mondjon. Barth szerint ez a nem általa kitalált, de általa a legintenzívebben használt dialektikus módszer, amely a pozícióból a negációba és a negációból a pozícióba csap át, egyedül alkalmas arra, hogy a személyes hitnek a feszültségét, az existenciális döntés szükségességét visszatükröztesse. Ezzel akadályozza meg a vallási gondolkodást abban, hogy az egyoldalúan fixírozott fogalmakban megmerevedjék, ami azt az illúziót kelthetné, — és éppen ezt akarja Barth elkerülni, — hogy valamely vallási igazságnak elidegeníthetetlen birtokában van. A gondolatoknak dialektikus megtöröttsége tehát kifejezi az ember helyzetében levő problematikusságot, hogy nem lehet Isten rejtett lényegét felismerni. De azért is használja e módszert, hogy az emberbiztonságérzését elvegye, nevezetesen ne vélje az ember, hogy az üdv már már ez életben birtoka lehet. És végül, ami a mi szempontunkból a legfontosabb, az eschatológiai alaphangulat csak a dialektikusan kié-

lezett módszerrel nyert elegendő átütő erőt a teológiai rendszerekben. Erre felfigyeltek az emberek. A dialektikus paradoxonokban szóló beszédet meghallották és megértették, hogy eschatológiai tekintetben teljesen új orientáció előtt állanak.

Ez az esch.-i alapfelfogás a Római I. második kiadású magyarázatától fogva található meg, valamint — az azóta általa később elhagyott — folyóirat — *Zwischen den Zeiten* — cikkeiben, amely folyóirat már a nevében is kifejezésre kívánja juttatni, hogy a határt jelző idők közt élünk.

Kritikai esch.-i felfogását a bibliai végtörténeti esch.-ával szemben időfeletti (idöntúli) esch.-ának szokták nevezni. Barth azon meggyőződésben él, hogy ezen idő feletti esch.-val tudja legjobban megközelíteni a bibliai eschatológiát is és érvényesíteni annak most is aktuális esch.-i követelését.

Az idő feletti esch.-ának, mint ált. a háború utáni különböző esch.-i felfogások megértésének kulcsa az idő és örökkévalóság viszonyának új felfogása. Az eddigi stabil idő felfogás helyett a labilis idő felfogás. Az előbbi szerint, amelyet az eddigi felfogásokban találtunk, az idő végtelen. Kezdet és végnélküli vonal, amelyen a jelen mint tova mozgó pont halad előre. Heim egy sinpárral hasonlítja össze, amelyen a térbeli világ vonata állomásról-állomásra halad előre. Ezzel szemben Barth — Kierkegaard hatására — szerint az időt nem lehet kívülről szemlélni. Kanthoz hasonlóan vallja, hogy nem vonatkozhatom el tőle. Az idő ezért alkalmatlan eszköz az örökkévalóság mérésére. Ami az időn belül van — mégha, mint annak utolsó aktusa is — az nem lehet vég. Ezért nem lehet szó olyan eschatológiáról, amelyet végtörténetinek neveznek. A bibliai eschatológiának is helytelen felfogása, ha azt végtörténetinek tekintjük. Idő és örökkévalóság szemben állanak egymással. Az idő legfeljebb az örökkévalóság negatívuma lehet. Az örökkévalóság nemcsak az idősor végén kezdődik, hanem határolja azt egész hosszában, mint idő feletti. Ez a legfontosabb gondolata. Mert, ha az örökkévalóság nem az idők végén van, hanem mint idő feletti egyformán közel — egyszersmind egyformán távol — van az idősor minden pontjához akkor a bibliai eschatológiai közelvadás új értékelést nyer. Ez a vég azért van közel, mert minden időn felüli végtelenség minden időhöz egyformán közel van. Ezért minden idő utolsó idő. Állandóan hangzik a figyelmeztetés: Az Úr közel. Ha tehát egyfelől radikálisan visszaautóítja a végtörténeti eschatológiát, ezt csak, mint a bibliai eschatológiai nyilatkozatok helytelen magyarázatát utasítja vissza, másfelől a bibliai eschatológia helyes magyarázataként szól az időfeletti eschatológiáról. Amennyiben az időfeletti végtelenség minden időhöz egyformán közel van, ezt úgy is mondhatjuk, hogy az örök pillanat szemben áll minden pillanattal. A maga transcendens jelentőségében felfogott pillanat a kvalifikált idő. És az időnek minden pillanata elnyerheti ezt a jelentőséget. Minden pillanat lehet kvalifikált pillanat. Az időnek ezen állandó feszültségéből áll az ujszövetségi eschatológia lényege. E tekintetben az egyháztörténet 19 századának ezen időfeszültséghez olyan kevés köze van, mint annak a rövid időnek, amely alatt Phóbé a Római levelet Rómába vitte. Ha minden pillanat egyformán közel áll az örökkévalósághoz, akkor már Ábrahám látta azt és örült neki. A valódi végtörténetre nézve minden időnek egyformán áll, hogy közel van. (E gondolatokat főként a Római 1.8. és 13. f.-ének magyarázatánál, valamint a Halottak feltámadása c. munkájában találhatjuk meg. Fantaszták vagyunk — mondja — ha azt véljük, hogy az Úrnak jövedője nem áll ami korunk számára is közvetlenül a küszöbön. Eddig az idő és örökkévalóság viszonyát horizontális síkban gondolták. Barth vertikális irányban magyarázza, azon hitben, hogy úgy filozófiai, mint teológiai szempontból ez a helyes megértés kulcsa.

Barth nagy pro és contra mozgalmat kiváltó ezen elgondolása bizonyos mértékben ugyan elhárította a nehézségeket a bibliai esch.-ának korszerű értékelése elől. Hiszen az ő magyarázása révén már nem lehet beszélni a kimaradt paruziáról és a közbeeső történeti fejlődést úgy tekinteni, mint a közeli végvárás végleges megcáfolását. Hiszen az időnek minden pillanata egyformán közel van az örökkévalósághoz. Minden pillanat lehet kvalifikált pillanat. Azért mondja: Nem cseng-e a fülünk? Hogyan lehet a kimaradt paruzia miatt panaszkodni? Hogyan maradhat ki az, ami egyáltalán nem következhetik be? T. i. az időben. Mert idő és örökkévalóság nem találkozhatnak. Minden pillanatban egyformán közel, de egyformán távol is vagyunk a paruziától, amelyet az időben, ill. történelmben nem érhetünk el. — De éppen ez a

dialektikus megállapítás az, amely nem hozott megnyugvást. Az a bizonytalanság, amelyben szándékosan tartja az embert, itt is zavarólag hat, nem is szólva arról, hogy túl modern gondolatokat vet bele az egyszerűbb bibliai felfogásba.

Érthető tehát, hogy állásfoglalása nem volt a végleges megoldása az eschatológia alapkérdésének. Már az ő személyének és munkájának szemléleténél látjuk azt, hogy milyen „kvalifikált” időben élünk Milyen gyors tempóban halad a szellemi fejlődés. (A bostoni könyvtár új igazgatójától programot kértek a könyvtár tisztviselői. Egy mondatban válaszolt. Tessék a 10 évnél idősebb könyveket a raktárba helyezni. Ez az egyoldaluan tulzó állásfoglalás, amely a fejlődés gyors tempójára kíván rámutatni, jellemzi a helyzetet eschatológiai téren is a húszas évektől fogva.) Maga Barth is nagy fejlődésen ment át, bár alapfelfogását megtartotta. De a fejlődés nem állott meg nála. Bár még mindig kongatja az emberek figyelmét felhívni akaró eschatológiai vészharangot, a felébredt világ — melynek a felébresztése jórészt az ő érdeme volt —, már útra készült, sőt el is indult és már csak távoiról hallja a figyelmeztető harangzúgást.

Ugyanezt a helyzetet láthatjuk *Althausnál* is, akivel az alábbiakban, mint a következő eschatológia fejlődési fokozat legkiválóbb képviselőjével foglalkoznunk kell. A „Die letzten Dinge” c. munkája, jórészt a bennefoglaltakra vonatkozó erőteljes kritika nyomán — K. Stange volt legbehatóbb és pozitívabb kritikusa — az újabb kiadásaiban egyre bővült, úgyhogy az utolsó 1933. kiadás már szinte „Lehrbuch” formájában és lényegesen módosított formában közli eschatológiai alapgondolatait.

Csak a fővonásokban szólhatunk erről is.

Althaus az eschatológiai kérdéseknél különbséget tesz a *tartalom* és a *forma* közt. Az előbbi a *hit és remény* viszonyának megvizsgálását teszi szükségessé, az utóbbi az *idő és az örökkévalóságét*. Amíg művének korábbi kiadásaiban különbséget tett az eschatológiának két formája közt, az u. n. axiológiai és a teleológiai eschatológia közt — az előbbi az örökkévalót mint történetfeletti jelent tekinti, az utóbbi az örökkévalót, mint jövőndő beteljesedést, — tehát az eschatológia axiológiai értelemben jelen tapasztalás, teleológiai értelemben remény és várás, — művének későbbi kiadásaiban elhagyja e megnevezéseket, mert ezek szerinte legfeljebb a filozófiai eschatológiában volnának jogosultak, mint Windelband és Troeltsch közvetítésével az értékfilozófiából átvett meghatározások. Művének további részében erős és beható kritikát gyakorol az u. n. végtörténeti esch. felett, amely szerinte nem számol eléggé az Írás történet-kritikai feldolgozásának eredményeivel; ezután fejti ki saját álláspontját, amely szerint a ker. esch. megalapozásánál Jézus Krisztus személye a döntő. Isten üdvjelenléte Krisztusban végleges, — és emellett a döntést mégis a jövőndő ítéletnapról várjuk. Isten uralma és így az emberi üdv a Krisztusban perfectum és futurum egyszerre. Megnyertük az üdvöt és mégis várjuk. (1 Kor. 1, 7; Rm. 8, 23; Fil. 3, 20; Tit. 2, 13; Zs. 1, 9, 28. (E két tényező egymásnak feszül és mégis követeli egymást, és kiegészíti). A jelenvaló üdv folytán érzett öröm. — Nincs immár többé semmi kárhoztatásuk azoknak, akik a Jézus Krisztussal vannak — és a vágyódás a még bekövetkezendő után — kívánván elköltözni és a Krisztussal lenni, mert ez sokkal jobb; mert a teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését, összetartoznak. A ker. esch. egyfelől az üdv birtokolását, az abban való megmaradást — Bleiben — jelenti, másfelől annak végső jövetelét — Kommen. (A régi ax. és tel. esch. új megnevezései.) Ker. hitünk szerint Jézus Krisztusban Istennek uralma kezdetét vette, vele a sátán hatalma megtörött. Mt. 12, 28, 31. Vele az új világ, az új aeon már jelen van a mi mostani világunkban is. De Krisztus egyuttal az üdv jövőndő teljes bizonyosságát is jelenti. Így jutunk a jövőndőben bekövetkező üdv bizonyosságához. Részt veszünk majd Isten örökéletében. Most még csak rejtve van az, mint titok az ellenmondó földi valóságok közt. Most még meg van a sátán hatalma is, ha elvileg megtörve is. Isten országa állandó nehéz harcban áll. Krisztusban az új aeon itt van és mégis a régi is fennáll. A ker. hit még mindig küzdő hit. A világ ellenmondásaival szemben felhangzó hatalmas „csakazért is”. Az ember megváltott és még bűnös. Luther szavával: simul iustus et peccator. Isten gyermekei vagyunk és mégis az új ember még rejtve van. Ez a megigazulás és így az esch. paradoxona. Dialektikus jellegű. Aminthogy az egyház is ilyen értelemben paradox jellegű. Egyességét hirdetjük, de ez el van rejtve a történeti valóságban és szétszakadozottságban,

Szent és tagjai bünösök. Egyetemes és mégis partikuláris. De Isten kijelentésének és az üdvnek mostani elrejtettsége jelenti és követeli a jövő teljes dicsőségjutást. Krisztus Ur, Kúriosz, de ez is a jövőre utal. Tehát a hívő, az egyház, Krisztus kettős vonatkozása egyaránt utal a jelen mellett a jövőre. Most csak hit által veszünk részt az üdvben; a reménység alapján lesz az a jövőben teljes birtokunk. Nem a fejlődés egy új fázisában, hanem annak a végén és ami utána következik, az új, ill. megújult világban. E szerint tehát tartalmilag az eschatológia a hit és remény viszonya. A hit, amely biztos a jelen üdvről és a remény, amely biztos az üdv jövőre beteljesedéséről. Ez a felfogás egészen más, mint amelyet F. Buri a hitbeli remény eschatológiájának mond, mert ez a jelen családja miatt tekint a jövőbe. Jól mondja Althaus, hogy a pusztán eschatológiai teológiában, ahol a hit csak remény, ott hiányzik a birtoklás és megmaradás — Bleiben — tényezője; (Ax. eschatológia.) a nem eschatológiai teológiában, ahol a remény feloldódik a hitben, ott hiányzik az eljövendőre való utalás (das Kommen, tel. eschatológia) a helyes ker. életállapotban mindakettő szorosan összetartozik, Istenországa itt van és még nincs itt; jelenvaló és eljövendő.

De vajjon ezzel a kimaradt paruzia kérdése teljesen megoldást nyert-e? Althaus maga is érzi, hogy e tekintetben még van mondani valója. Ezért vizsgálat alá veszi az idő és örökkévalóság viszonyát formai szempontból is.

E tekintetben felfogása úgy tűnik fel, mint kompromissum a dialektikus teológia és az üdvtörténeti felfogás közt. (Schmidt) Barth a végtörténeti jövő helyett a történetfeletti jelent állítja. Althaus erre azt mondja, hogy Barth túlságosan kihangsúlyozza az idő és örökkévalóság dialektikus ellentétét, és ezzel a történetet, valamint az Istenképet fosztja meg pozitív tartalmától. Vele szemben hangsúlyozza, hogy az idő és örökkévalóság nemcsak dialektikus feszültségben állanak egymással szemben, hanem immánens viszonyban is. Szerinte az örökélet titka nem nagyobb és nem kisebb, mint Isten titka, és az örökélettel szemben való szkepszis az élő Isten iránt való szkepszis. Figyelmeztet arra is, hogy az örökkévalóság fogalmából a pantheizmust és miszticizmust ki kell küszöbölni, mert mindakettő a személyes lét megszűnését jelentené, amelyet pedig az örökkévalóságban is fel kell tételeznünk. Ezért nem lehet az örökkévalóságot tisztán metafizikai értelemben, mint időnélküliséget tekinteni, mint a levés ellentétét ill. tagadását. Isten örökkévalósága fogalmában Isten változhatatlansága más, mint a mozdulatlan létnek a merevsége. (Ez a filozófiai, eleatikus örökkévalóság lenne), mégha az örökkévalóságot úgy tekintjük is, mint a változás megszűnését. De azért nem mozdulatlan lét, mert ez esetben benne maradnánk az időforma korlátaiban, mert levés és lét fogalmának ellentétei jellemzik az időformát. Azt sem mondhatjuk az örökkévalóságról, hogy az az időnek tuloldala, mert ekkor megint metafizikai gondolkörben maradunk, Kant felfogása szerint, amely szerint az örökkévalóság metafizikai értelemben vett időnélküliség.

Az idő és örökkévalóság viszonyának megállapításánál joggal mondja, hogy az idő meghosszabbítása révén nem jutunk el az örökkévalósághoz, mert az idő bármely meghosszabbítása is csak idő és ez Kant megállapítása szerint, mint osztható a végeslét létezésének formája. Az örökkévalóság az időhöz viszonyítva azon túl van. De azért viszont az idő nem lesz számára jelentéktelen. Ha az örökkévalóság a történet (idő) felfüggesztése, úgy egyuttal megőrzése is. Az átélt történet nem semmisülhet meg.

Az idő és örökkévalóság viszonyának megállapításánál nélkülözhetetlen a kettőnek keresztyén szempontból kvalifikált meghatározása. És a 4. kiadásban már ezen irányban keresi a megoldást. Erre vonatkozik az örökkévalóságnak és Isten fogalmának az összekötése. Már vallási szempontból való értékelésnek tekintendő annak a hangsúlyozása, hogy a fő hangsúlyt az Istennel való közösségre kell helyezni, és hogy az Istennel való közösség részvételt jelent Isten romolhatatlan életében.

Igy lehet a paruzia kérdését is megérteni. A végtörténeti és időfeletti értelmezésre nézve áll, amit Althaus mond, hogy e meghatározásokkal szemben a paruzia történetet befejező esemény. Ezért nemcsak az utolsó nemzedék számára, hanem az emberiség számára, élők és holtak számára a minden történeten túl levő utolsó ítélet egyidejűsége következik be. Az életben maradtak nem előzik meg a megholtakat. Ennyiben tehát túl esik a történeti időn. Mert lényege szerint Krisztus dicsősége

gének megjelenése, ez pedig nem lehetséges a történetben, mert a történetben soha sem jelenhetik meg Isten teljes dicsősége, ill. közvetlen jelenléte. Többet nem mondhatunk az örökkévalóságról. Az Irás sem közöl rávonatközöleg részleteket. Sem a spekuláció sem a fantázia számára nem alkalmas az Irás. Althauszal szólva legfeljebb a *via negationis* és *via analogiae* révén szólhatunk egyetmást róla. Pl. 1. Pt. 1, 4: Nem romlandó, szeplőtelen, hervadhatatlan. Jel. 21, 4: Isten eltöröl minden könnyet az ő szemeikről és a halál nem lesz többé, sem gyász, sem kiáltás, sem fájdalom nem lesz többé, mert az elsők elmúltak. 7, 16: Nem éheznek többé és nem szomjúhoznak többé, sem a nap nem tűz rájuk, sem semmiféle hőség. Mt. 22. 30. Mert a feltámadáskor nem házasodnak, sem férjhez nem mennek, hanem olyanok lesznek, mint Isten angyalai a mennyben. A *via analogiae* alapján mondhatjuk, hogy az örökélet is élet, tehát a mostaninak teljességrejutása. Új ég és új föld, de ég és föld. A megdicsőült természet is részt nyer benne igazi biblikus, lutheri felfogás értelmében. Túlvilági az Isten országa nem a teremtet világhoz viszonyítva, hanem a bűnhöz és halálhoz viszonyítva. A túlvilág jön a mi világunkba. Istenországa az új aeon, amely betör a régibe és átalakítja azt. Az ég a megújult világban jelen van. A paruzia várásnak éppen olyan aktuálissága van, mint a halál várásának. Amennyiben a paruzia a történet vége, annyiban a történeti idő eseménye, éppúgy, mint a halál, amely életünknek véget vet. De, amint a halál túloldala, a feltámadás a Krisztusban, többé nem történeti valóság, hanem minden történetiségnek túloldala, úgy a paruzia is. Az utolsó ítélet tehát egyik oldalát tekintve végső idő, a másik oldalát tekintve örökkévalóság.

Tovább kell haladnunk, ha mindjárt ezzel már tényleg beléptünk a jelennek mai állapotába. Itt is a tudósok egész sora volna, akiknek felfogásával érdemes volna foglalkozni, nem utolsó sorban az újszövetségi tudományok nagy mesterével Schlatterrel, egy előadás keretében azonban mindent összefoglalni nem lehet. Főként Holmström gazdag eszmetörténeti összefoglaló munkája alapján szólunk még röviden Heim, Schmidt, Stange, Künneth, Hoffmann és Steubinger felfogásáról.

Az újkorszakra nézve jellemző, hogy a bibliai végtörténeti eschatológiai várakozást megint vizsgálat tárgyává teszik. A kortörténeti korszakból vették át a jövőendő végreménység bibliai gondolatát, a történetfeletti korszakból pedig az aktuális eschatológiai feszültséget. Itt hat termékenyen Kähler felfogása a történetfeletti és történet szintéziséről.

Heim az eschatológiát az időformától való szabadulásban keresi. Az eddigi felfogásokban jórészt megtalálja az idő stabil felfogását. Az egyik esetben a súlypont a jövőn volt, amely folytatása az időfolyamatnak, a másik esetben az időfeletti nyugvóponton amelyre visszahúzódtak. De mivel napjainkban úgy az időnek, mint térnek stabil felfogását kérdésessé teszik, meg van a színté egyedülálló lehetőség, hogy az öske-resztyén világképet és történeti értékelését aktuálissá tegyék. Az újszövetségi vég szerrinte olyan teljességre jutás, amelyben az egész viszony megszűnik, de nem úgy, hogy megsemmisül, hanem, hogy teljességre jut. Csak egyik oldaláról nézve idői vég, más oldalról már örökkévalóság, megszűnése az egész idői formának. Megszűnés és beteljesedés. Az örökkévalóság áttör az időbe, amelynek azután a végét jelenti. Krisztus visszajövésének várása nem fantasztikus álom, hanem józan hittétel. Az egész világforma végével épen olyan komolyan kell számolnunk, mint az egyéni halállal. Az örökkévalóság az egyedüli pozitív létezési forma.

Schmidt az idő és örökkévalóság viszonyának megítélése tekintetében még tovább megy. Szerinte az örökvalóság teljes idejűség, vagy idő beteljesedés. Az örökkévalóság, amelyről eddig azt mondták, hogy kívül áll időn és téren, épen az igazi idő. Ezzel a Kant féle gondolkozásnak teljesen hátat fordít. De ellentétes Barth és Althaus felfogásával is, akiknél az örökkévalóság időnélküliség. Szerinte az örökkévalóság épen az eschatológiában kapcsolódik az időhöz. Áthidalja azt az úrt, amelyet a dialektikus theológia szakított, amikor az idő és örökkévalóság közti végtelen kvalitatív különbségről szólt. Az eschatológia Isten csodás tevékenységének története, amely ezt az aeont összeköti a jövőendővel. A világtörténet Istenországába torkollik be. De állást foglal másfelől az egyoldalú végtörténeti eschatológiával szemben is, amely a végső reményt a jelentől elkülöníti. Az idő magában véve nem fogható fel. A tartalom határozza meg. De minden tartalomhoz alkalmazkodik. A végeshez épűgy, mint

a végtelenhez. Ha az idő örökkévaló tartalmat nyer, úgy nem lehet véges formába szorítani. Ezért nem az idő az, amely a történeti teljességre jutást lehetetlenné teszi. Az örökkévalóság forma problémáját a tartalomból kiindulva kell megoldani. Úgy az örökkévalóság, mint az idő örök jelen. Már itt kitűnik az, hogy ha foglalkoznak is még az idő és örökkévalóság *filozófiai* problémájával, a kettőnek viszonyát csak *vallási* alapon lehet megoldani, ennek felismerése egyre általánosabb lesz.

Sommerlath is hangsúlyozza, hogy az örökkévalóság nemcsak megszűnése, hanem beteljesedése is az időnek.

Stange és Künneth is vallási alapon keresik a probléma megoldását. Az előbbinek nagy érdeme, hogy az idealizmus éleselméjű kritikájában rámutatott arra a lehetetlenségre, hogy azt a keresztyénséggel összekapcsolják. Sokat vitatkozott Althauszal, részben Luthernek a halhatatlanságra és lélekre vonatkozó nyilatkozatainak helyes interpretálása kérdésében. Igen figyelemre méltó megfontolásai vannak az ind. eschatológia terén is, bár bizonyos túlzást látok azon felfogásában, amely szerint a halálban a test és lélek egyförmán meghal, mert csak így tűnik ki az, hogy a feltámadás Istennek új teremtetési ténye. Az ítéletnél a gonoszok örök haláláról szól, ami számukra elég kényelmes befejezése lenne a bűnös földi életnek.

Az örökkévalóságnak vallási értékelése tekintetében igyekeznek a ker. üdvtörténeti felfogást a profán történet filozófiáival szemben megvédeni. Az örökkévalóságot pozitíve kell megérteni, mint az isteni élet kvalitatív jellegét és nem negative, mint az idő tagadását. Hangsúlyozza, hogy az örökkévalóságnál nem a kvantitatív, hanem a kvalitatív jellegre kell figyelni. Az örökkévalóság fogalma nem azonos az idő nélkülség fogalmával, vagy az időfeletttel, hanem szinonim az Isten kifejezéssel. Ez már vallási meghatározás, Kähler felfogásához hasonlóan. A kereszt a központja a ker. vallásnak, és speciálisan a kvalifikált örökkévalóságnak.

Amíg Stange a keresztben, addig Künneth a feltámadásban keresi úgy a teológiának, mint speciálisan az eschatológiának értelmét. (A két felfogás csak látszólag különbözik egymástól. Az örökkévalóság, mint telosz, a történet célja. Már előtte is hangsúlyozták, hogy az örökkévalóságot nem lehet az idő negációjának tekinteni. Künneth pozitíve is az időformában gondolja az örökkévalóságot. A régi aeon eschatológiai idő beteljesedése az örökkévalóság új idejében történik. Ez az idő beteljesedés. A feltámadás krisztocentrikus fogalmával átfogja a mulandó történetet mint régi időt és az örökkévalóságot, mint új időt. A feltámadott Krisztus örökélete nem tartalom nélküli időnélkülség, hanem a beteljesedett időnek gazdag teljes tartalmúsága.

Hoffmann igyekezik a végtörténeti és időfeletti eschatológia ellentmondó típusainak egyoldalúságát kölcsönösen kikorrigálni. A végtörténeti szemléleti mód jogosultságát is el kell ismernünk. A paruziát, mint jövődő eseményt kell várnunk. Ennyiben állást foglal a történetfeletti aspirációval szemben. Barth a keresztyén örökkévalóság reményét, mint pusztá reményt annyira túlfeszíti, hogy a csak a jövőben elérhető bizonyosság nagyon háttérbe szorul. Elutasítja úgy a naív örökkévalóság fogalmát — végtelen időtartam, — mint a filozófiát — időnélkülség. Az idő, illetve a világ helyett az objektív Isten fogalmából kell kiindulni, így jutunk az örökkévalóság és idő pozitív viszonyához. Isten a világon túl és innen is van. Uralmának felállítása céljából nincsen szükség az időformának megszüntetésére. A hívő már ez életben birtokolhatja az örökéletet, ha mindjárt a történeti paradoxon formájában. Az örökkévalóság gondolata tehát nem zárja ki Isten immanenciáját. A tér és idő felett uralkodó örök Isten a tért és időt is áthatja. A testetöltés által Istennek Krisztusban való mindenütt jelenvalósága permanens lesz. Ennyiben tehát ő is vallási irányban keresi a megoldást.

Végül még Steubingerre utalunk. Szerinte különbséget kell tennünk egy ker. értelemben vett kvalifikált idő és egy kvantitatív idő közt. Ezzel az eschatológia alapkérdése oldódna meg, ha belátnák, hogy az idő, mint kvantitás és az örökkévalóság, mint kvalitás keresztyén értelemben nem homogének, úgyhogy sem egymással nem állíthatók, sem egymással szembe. Az időt vallásilag, mint kegyelmi időt kell tekinteni, és az örökkévalóságot, mint az Istennel való közösséget.

Ezzel végére jutottunk tárgyunknak. Láttuk azt az elismeréseméltó küzdelmet, amely generációnkban az eschatológia kérdésében folyt, főként az idő és örökkévalóság új értékelése tekintetében. Igen fontosnak tekintendő annak megállapítása, hogy filozófiai úton a kérdés megoldása nem lehetséges, hanem a megoldást vallási alapon kell keresnünk.

Szerény véleményem szerint is az Újszövetség mutat rá a követendő útra. Jn. 17, 3. alapján. Az pedig az örökélet, hogy megismerjenek Téged, az egyedül igaz Istent, és akit elküldtél a Jézus Krisztust. Az örökkévalóság Isten. És Isten örökkévalósága Krisztusban van jelen. Ezzel az örökkévalóság betör az időbe. Isten örökkévalósága lesz Krisztusban ami életünk tartalma, de egyszersmind célja is. Az örökkévalóságot nem tartam, hanem tartalom alapján kell értékelnünk. És ha tartalma a Krisztus által Istennel való közösség, akkor igenis lehetséges, hogy az örökkévalóság belép a mi mulandó életünkbe. Ez ugyan megint paradox állításnak tűnik fel filozófiai szempontból. Örökkévalóság a mulandóságban. De nem metafizikai, hanem vallási nézőpontból kell ezt tekintenünk, és így az ellenmondás feloldódik. Képpel így fejezhetném ezt ki: Az örökkévalóság egy végnélkül tovahömpölygő folyam, amelybe számtalan kis erecske, az egyes emberek élete torkollik bele, akik a Krisztus által Istennel kapcsolatba kerültek és akiknél épen ezért nemcsak akkor lehet beszélni örökkévalóságról, amikor életerük beletorkollik az örökkévalóságba — a halál után, hanem már életidejükben is. A halál és a feltámadás közti közbeeső idő értékelésére leghelyesebb Luther felfogásához való alkalmazkodás, amely szerint az az alvás idejéhez hasonlítható és éppen ezért a paruzia csakugyan nincsen távol az egyestől, csakugyan egy generáció idejére rövidül le, mert a halál és feltámadás közti idő az álom, ill. alvás öntudatlan és így tekintetbe nem jövő ideje. Ezért nem kell a végtörténeti várakozásokkal szemben a feltétlen szkepszis álláspontjára helyezkednünk. A sok fogalmi meghatározás helyett: mint végtörténeti, időfeletti, időnélküli, teljesidejű, beteljesedő idejű, minősülő idejű, — arra gondoljunk, hogy a paruziáig, az egyesnél a halálig terjedő idő kegyelmi idő, és gyorsan elkövetkező halálom által hamarosan eljutok a paruzia közelébe. E kegyelmi időt azért a bibliai értelemben fel kell használnunk és a paruzia időben való eljövételének haszontalan kérdegetése helyett és így az időpont hiábavaló számítását helyett Jézus figyelmeztetését kell szem előtt tartanunk: Vigyázatok azért, mert nem tudjátok, hogy mely órában jö el a ti uratok. Mt. 24, 42.

Tiszáninneni református superintendens seniorok.

Irta: **Dr. Zoványi Jenő** nyug. egyetemi tanár, Budapest,

A tiszáninneni ref egyházkerület 1735-ben választott püspököt első ízben. Addig a hozzá tartozó négy nagy egyházmegye független volt egymástól s espereseik, kik a lelkészavatást is végezték, gyakran fordultak elő superintendens címmel. Ezeknek a jelenleg ismert adataimból megállapítható névsorát állítom össze a következőkben, megjegyezvén, hogy a nem kellő hitelességgel igazolhatóknak zárjelbe foglalom a nevét, az egyesek hivataloskodására vonatkozó adatok közül pedig csak a legkörrábbinak és a legkésőbbinek tüntetem fel az idejét, mellözvén a közbeesőket.

I. Borsodi, majd borsodgömörkishonti egyházmegye:

(Mohi Ferenc szikszói lelkész, 1566. jan. még élt¹).

Hevesi Mihály miskolci lelkész² 1568. jun. 1³.

Czeplédi György⁴ 1577⁵.

¹ A Göncön zsinatoló lelkészeknek a tiszántúliakhoz intézett levelében élőként szerepel, azon ban esperességére ezidőszerint nincs még határozott adatunk.

² A szikszói és kassai zsinat résztvevői között esperesnek jelzése nem ötle magától, hanem Debreceni Ember Páltól ered (Lampe = Ember: Historia ecclesiae reformatae in Hungaria . . . 1728. 179. („Eölvási”) és 214. l.).

³ Történeti Szemle 1914. 126 l.

⁴ Kassai Császár György a Szikszai Fabricius Balázs felett tartott emlékbeszédét a tiszáninnen esperesek sorában neki is ajánlja.

⁵ Szikszai Helopoeus Bálint. Fegyverneki Izsák és Paksi Mihály úgy vélt esperességének semm

Hevesi Mihály miskolci, majd szikszói lelkész 1579. nov. 16⁶, 1519. nov. 9⁷, de már 1593-ban esperesi interregnum volt⁸.

Tolnai L. Vince sajoszentpéteri lelkész 1596. febr. 11⁹, 1600. jan. 4¹⁰.

Ungvári András miskolci lelkész 1607. jun. 18¹¹, 1612. eleje tájáig¹².

Nagyfállyai Fabricius Tamás szikszói, majd máshova való¹³ lelkész, 1612 tavaszától 1617. dec. 1¹⁵.

Szegedi Benedek sajoszentpéteri¹⁶ lelkész, 1619. első felében¹⁷, 1638. tavaszáig.

Geleji Gáspár¹⁸ szikszói lelkész 1638. jul. 7.-étől 1645. jan. 29.-éig¹⁹.

Jánosi Bálint előbb talán berzétei, esperessége kezdetétől szikszói lelkész 1646. febr²⁰, 1655-ben még egyházlátogatást végzett s ezévi ápr. 7.-én Miskolcon zsinaton elnökölt.

Szentlászlói Balázs miskolci lelkész, 1656-ban és 1657-ben kétségtelenül²¹.

Szalóci Mihály sajoszentpéteri²² lelkész, 1665. jan. 12. 1674. tavasza tájáig²³.

Bacsoni J. András szikszói lelkész 1674 nyara tájától²⁴, 1684 elején még valószínűleg élt²⁵.

Szántai Mátyás szikszói, azután selyebi lelkész, 1687²⁶.

(Harsányi Móric István rimaszombati lelkész, 1691. márc. 1-én bekövetkezett haláláig²⁷)

Sziráki István szendrői lelkész 1691 től.²⁸

Pápai János²⁹ rimaszombati lelkész 1697 eleje³⁰ 1708-ban bekövetkezett haláláig.

Rimaszombati Mihály miskolci lelkész 1709-től 1717 őszén (kevésell nov. 12-e előtt) történt haláláig.

Szokolyai H. István sajoszentpéteri lelkész 1717 végétől, 1735. nov. 25.³¹

hiteles bizonyága nincs, a két utóbbiról nem is lehet szó.

⁶ Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1929. 42 l.

⁷ U. o. 24 l., ekkor szerepel utoljára élőként.

⁸ Iskolatörténeti Adattár II. k. 44. l.

⁹ Révész Figyelmezője 1870. 437. l.

¹⁰ Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1906. 165. l. — 1601 már nem ő volt a sajoszentpéteri pap (U. o. 1929. 45. l.).

¹¹ Révész Figyelmezője 1870. 437. l. — Sárospataki Füzetek 1864. 347. l. — Nem lehetetlen, hogy 1600 és 1607 között más is espereskedett Tolnai és Ungvári között.

¹² Minthogy 1610 elején még ő volt az esperes (Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1927. 137. l.), föltehető, hogy 1612 kezdetén az ő helyébe hívták Miskolcra Miskolczi Csulyak Istvánt (U. o. 138. l.)

¹³ 1615. nov. 18.-án Szikszón volt még (U. o. 1929. 25. l.), de már 1616 februárjában Miskolczi Csulyak Istvánt hívták Szikszóra (U. o. 1927. 139-40. l.), s miután még ez évben Kecskeméti János nevű is működött a szikszói elsőpapságban, azt már ez év decemberében Debreceni M. Boldizsár töltötte be (Mikó: Erdélyi Történelmi Adatok III. k. 168. l.).

¹⁴ Ez évnek már májusát megelőzőleg meg volt választva (Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1927. 138 l.).

¹⁵ U. o. 1909. 11. l.

¹⁶ S. Szabó József (A debreceni ref. kollégium tanárai...) szerint 1632 után Hejőcsabán lelkészkedett, de ez tévedés.

¹⁷ Czelder Figyelője 1880. 520. l. — 1620 elején is fordul elő esperesként (Régi Magyar Könyvtár III. k. 1301. sz.).

¹⁸ Sámsondi János és Maklári Márton (Debreceni Ember Pál szerint Mihály) nem viselt esperesi tisztséget.

¹⁹ Miskolczi Csulyak István esperesi naplójának még mindig kéziratban levő része szerint.

²⁰ Révész Figyelmezője 1870. 439. l. — Zoványi: Puritánus mozgalmak... 1911. 114. l.

²¹ Zoványi u. o. 359. l. — Román Ernő: Az alsóborsodi s az ösrégi borsodgömörkashonti egyházmegye története 1926. 55. l.

²² U. o. (meg máshol is) az van róla mondva, hogy 1669-ben szögligeti lelkészséget velt, de az nem ő volt, hanem a későbbi gályarab, akivel teljességgel nem azonos.

²³ Sárospataki Füzetek 1863. 258. l. szerint 1674. márc. elején életben volt még.

²⁴ Régi Magyar Könyvtár III. k. 2645. sz. szerint nov. 12.-én már Bázelen is tudva volt, hogy esperes lett.

²⁵ U. o. 3315. sz. szerint 1684. márc. 19-én Utrechtben még őt tudták esperesnek.

²⁶ Révész Figyelmezője 1870. 443. l.

²⁷ Hiteles adatunk nincs esperességére, de nem szól ellene semmi.

²⁸ Kaposi István esperessége nem valószínű; az az év, amelyre Debreceni Ember Pál teszi, másnak esik az idejébe.

²⁹ Köpeczi Balázst Debreceni Ember Pál is csak conseniornak mondja, úgyszintén Óvári Istvánt is.

³⁰ Ezévi máj. 22.-én Franekerben esperesnek tudták s így pár hónappal előbb mindenesetre az volt már.

³¹ Szuhay Benedek: Az egyházlátogatás. 1900. 168. l. Ebből nyilvánvaló, hogy Szentgyörgyi Sá-

II. Abaúji, majd abaújtornai, azután abaújtornasárosi, végül ismét abaújtornai egyházmegye:

- Károlyi Radics Gáspár gönci, majd tállyai, újra gönci, végül helynélküli lelkész
1564 nyara, 1591 végén történt haláláig.
- Szegedi Tamás tállyai lelkész 1592 elejétől.³²
Szikszai Siderius János tarcali, majd szepsii lelkész, körülbelül 1598 elejétől³³
1604 tájáig.³⁴
Szentandrás István tarcali lelkész, 1605. jul. 5.³⁵ 1609. dec. 31 én bekövetkezett haláláig.³⁶
Tardi György abaújszántói lelkész, 1610 kezdetétől, 1622. szept. 2.³⁷
Szepsi Láni Mihály tarcali lelkész 1623-tól 1634 végén történt haláláig.
Kovácsnai Imre szepsii lelkész 1635 februárjától 1638. jun. 8-án történt haláláig.
Varsányi Dániel tokaji lelkész 1638. jul. 13-ától 1644. szept. 13-án történt haláláig.
Tolnai Dali János tokaji lelkész 1645. márc. 8-ától³⁸ 1646 júniusáig.³⁹
Ványai János tarcali lelkész 1646 második felétől körülbelül 1653 végén be-
következett haláláig.⁴⁰
Zebegneyi János⁴¹ tokaji, majd gönci lelkész, 1655. máj.⁴² 1665. vége felé.⁴³
Szendrei György tállyai lelkész, 1668. szept. 25., 1673 májusáig.⁴⁴
Somosi Petkó János megyaszói, majd mádi lelkész, 1681-től 1684-ben történt
haláláig.
Gyöngyösi M. András tállyai lelkész, 1686. jun., 1689 eleje.
Szécsi István mádi lelkész 1691-től 1705 legvégén⁴⁵ vagy 1706 elején történt
haláláig.⁴⁶
Jenei B. György tállyai lelkész, 1706. márc. 24-től 1710. jan. 5-én bekövet-
kezett haláláig.
Zemlényi Ferenc tállyai lelkész 1710 tavaszától 1723 júliusáig, amikor meghalt.
Thúri Sámuel tokaji lelkész, ez utántól 1732. szept. 15.-én történt haláláig.
Szentandrás Simon Mihály szerencsi lelkész, 1732-től.

muel — miként máshol is némelyik püspök — előbb lett püspök és csak azután esperes. Feltűnő azonban, hogy Román Ernő: i. m. 57. l. csupán a Szuhay könyvéből ismeri ezt az adatot, holott az 1735-iki egyházlátogatási jegyzőkönyvnek is meg kell lennie, mert máskülönben honnan jutott volna hozzá Szuhay?

³² Iskolatörténeti Adattár II. k. 44. l. szerint 1593-ban esperes volt s ennél fogva teljesen elhihető, hogy közvetlen utóda lett Károlyinak, bár természetesen nincs kizárva, hogy esetleg néhány hónapig működött közben valaki.

³³ A Régi Magyar Könyvtár III. k. 925 sz. alatt leírt füzet 1598 októberében esperesnek említi Wittenbergben, tehát ez évnek legalább is a nyarán az volt már.

³⁴ Halála csak 1608 augusztusában következett be, s így jóval előbb megvált az esperesi hivataltól

³⁵ Történelmi Tár 1904. 465. l. szerint.

³⁶ Szenczi Molnár Albert naplója... 1898. 343. l. — Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1927. 137. l.

³⁷ Ekkor még nyugtatványt állított ki felvett fizetéséről (U. o. 1929. 8. l.), de már 1523 augusztusában más volt az abaújszántói pap Minthogy pedig esperes—utódja, Szepsi Láni Mihály 1623 folyamán jött Szatmárról Tarcalra, alkalmasint csak 1623-ban történt a Tardi elhunytja is.

³⁸ Az eddigi egymásután következett néhány pontos adat mind a Miskolczi Csulyak István följegyzéseinek köszönhető. egytől-egyig a nálam másolatban veszteglő részökben fordulván elő.

³⁹ Már februártól fel volt függesztve, de csak akkor mozdítottatott el végleg (Zoványi: Puritánus mozgalmak. 1911.)

⁴⁰ 1653 júniusában élt még, de már 1654 februárjában lelkészi állásának a betöltéséről volt szó (Czelder Figyelője 1879. 103 l.)

⁴¹ A Sárospataki Lapok 1894. év folyamában Baksay Sándor közlé ösének Baksay Mátyásnak papi felavató levelét 1630 február 27-iki dátummal, Zebegneyi Mihály szántói pap abaúji esperes aláírásával, de — mint látszik — hiba van a kréta körül nem is egy, annyival is inkább, mivel 1630-ban Károlyi András volt a szántói lelkész.

⁴² Sárospataki Füzetek 1858. 169. l.

⁴³ A Régi Magyar Könyvtár III. k. 2370. sz. a értekezés szerint 1666. febr. 10-én még esperesnek tudták Utrechthben.

⁴⁴ Ekkor fogságba hurcolták s ettől fogva éveken át üresedésben volt az esperesi állás.

⁴⁵ Révész Figyelmezője 1876. 197. l. szerint 1705. december 16-án Nagyecsedben még életben levőnek ismerték.

⁴⁶ Sárospataki Füzetek 1864. 51. l. szerint 1705-ben, H. Kiss Kálmán: A szatmári ref. egy-

III. Zempléni egyházmegye:

- Kopácsi István sárospataki lelkész, 1559. aug. 18.,⁴⁷ 1564 nyaráig.⁴⁸
 Czeglédi Ferenc olaszliszkai, varannói, sárospataki, királyhalmeci stb. lelkész
 1564-től vagy 1565-től 1594 végéig vagy 1595 elejéig⁴⁹
 Gyarmathy Bíró Miklós királyhalmeci lelkész, 1597.⁵⁰ 1600. jan. 4.⁵¹
 Sárosi Érsek (vagy Molnár) András varannói lelkész, 1601. dec. 6.,⁵² 1610. ápr.
 3-án történt haláláig.
 Szántai Pál olaszliszkai lelkész, 1610. jun. 3-ától 1611-ig.⁵³
 Kecskeméti Alexis János sárospataki lelkész 1611-től 1614-ig.⁵⁴
 (Szegedi P. Dániel olaszliszkai lelkész 1614-től 1615 tavaszáig.⁵⁵)
 Tihemeri Máté sátorlajújhelyi lelkész, 1617. dec. 1.⁵⁶ 1622. jun. 6-án történt
 haláláig.
 Váczi Gergely gálszécsi lelkész 1623. jan. 4-étől 1629. jan. 25-én történt ha-
 láláig.
 Miskolczi Csulyak István olaszliszkai lelkész 1629. máj. 2-ától 1645 legvégéig.
 Simándi János sátorlajújhelyi majd olaszliszkai lelkész 1646 februárjától 1653.
 márc. 18-án történt haláláig.
 Tarczali Pál olaszliszkai lelkész, 1653. jul. 2-ától 1668-ig.
 Sajószentpéteri János zempléni, majd vámosújfalusi lelkész 1668-tól vagy 1669-
 től az üldözésekig.⁵⁷
 Rozgonyi Mihály tolcsvai, majd zempléni lelkész, 1686. dec. 7-étől⁵⁸ 1707.
 elejéig.⁵⁹
 Zádorfalvi Márton sátorlajújhelyi lelkész 1707. febr. 22.-étől 1710-ig.⁶⁰
 Pósházi István tolcsvai lelkész, 1711. márc. 25-étől 1729. nov. 16-án történt
 haláláig.
 Bogáti Balázs sátorlajújhelyi lelkész, 1729. nov. 28-ától⁶¹ 1735. jan. 25-én
 bekövetkezett haláláig.

IV. Ungi egyházmegye:

Gönczy András palóci lelkész. 1564. jun. 20.⁶²
 (Egri Lukács ungvári lelkész 1568 elejéig.)⁶³

házmegye története 1876. 802. l. szerint 1706-ban halt meg, de minthogy márc. 24-én választották az
 utódát, ezt meg kellett előznie halálának.

⁴⁷ Mikor a nagyváradai helvét irányu értekezleten az elnöki tisztet vitte, már esperes volt.

⁴⁸ Ez év augusztusában a tőketerebesi hitvitán való jelenlétekor még nem hagyta el hivatalát,
 ami azonban rövid időn belül bekövetkezett ezután.

⁴⁹ Utódának, Gyarmathi Bíró Miklós-nak beregi esperesi hivatalát már 1595. márc. 4-én elfog-
 lalta utóda.

⁵⁰ Ez évben írta nevezetes könyvét, a „Keresztényi felelet...”-et, még pedig mint ekkor már esperes.

⁵¹ Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1906. 165. l.

⁵² Borovszky: Tiszántúli ev. ref. papok 7. l. — Theologia Szemle 1926. 720. l.

⁵³ Ekkor Tarcalba ment papnak, hol 1621. nov. 5-én halt meg.

⁵⁴ Ekkor Nagybányára ment papnak (Czelder Figyelője 1881. 239. l.), hol 1620-ban fejezte be
 életét.

⁵⁵ Neki bizonytalan az esperes volta. V.ö. „Hol lehetett esperes Szegedi Dániel? c. dolgozatomat.

⁵⁶ Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1909. 11. l.

⁵⁷ Bujdosásban halt meg 1680 októberében Gyulafehérvárrt. Menekülése után jósokáig inter-
 regnum volt.

⁵⁸ Már 1682-től végezte az esperesi teendőket, akkor még varannói lelkészségéből.

⁵⁹ Sárospataki Füzetek 1864. 49. l.

⁶⁰ Fejes István: A sátorlajújhelyi ev. ref. egyház története. 1889. 102. l. szerint, én azonban
 nem tartom bizonyosnak ezt az adatot.

⁶¹ Sárospataki Füzetek 1860. 361. l.

⁶² Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1929. 117. l. Esperes voltának jelzése nélkül
 1566. aug. 20.

⁶³ Hiteles adat nincs esperességéről.

- Szikszai Gergely, 1568. jun. 1.⁶⁴
 Gyarmathi Bíró Márton, 1577.⁶⁵
 Ismeretlen nevű 1577-től vagy 1578-tól.⁶⁶
 Kállai Albert ungvári lelkész, 1584. szept. 8.⁶⁷ 1601. dec. 6.⁶⁸
 Tolnai Balog János ungvári, majd máshova való⁶⁹ lelkész. 1605. aug. 27⁷⁰, 1617.
 dec. 1⁷¹
 Zombori Hasznok Péter palágyi, majd vinnai végül ungvári lelkész, 1618. jul.
 4⁷², 1623 jan. 4⁷³.
 (Kecskeméti C. János esetleg: 1623. jan. után valamikortól az év végéig⁷⁴)
 Görgei János nagykaposi lelkész, 1629. máj⁷⁵, 1656. jun. közben számos adat.
 Tarpai Szilágyi András ungvári lelkész, 1665⁷⁶, 1667⁷⁷
 Némethi István ungvári lelkész.⁷⁸
 Upori Lénárd István előbb ismeretlen helyenvaló, majd palágyi lelkész, 1685-től,
 1695.⁷⁹
 Berethi János deregnyői lelkész 1702-től.
 Rozgonyi János ungvári lelkész, 1705. dec. 7 és 16⁸⁰.
 Szenczi A. Pál deregnyői udvari lelkész⁸¹.
 Diószegi György csicseri, majd ungvári lelkész, 1721⁸², 1728. márc.⁸³
 Szombati Márton paplágyi, majd ungvári lelkész, 1733⁸⁴, 1735⁸⁵.

⁶⁴ Történeti Szemle 1914. 126. l.

⁶⁵ Kassai Császár György mint esperesnek, neki is ajánlja a Szikszai Fabricius Balázs emlékére tartott beszédét.

⁶⁶ Minthogy Gyarmathi 1578. febr. 18-án már Sátoraljujhelyben lelkészkedett, Kállai pedig 1579 decemberében még Szikszón volt pap, legalább is egynek kellett valakinek kettőjük között az esperesi hivatalt viselnie.

⁶⁷ Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1929. 119. l.

⁶⁸ Borovszky i. m. u. o. — Theológiai Szemle 1926. 720. l.

⁶⁹ 1617. jun. 25.-én Ungváron lelkészkedett még (Az ungi református egyházmegye 1931. 417-9 l), de csakhamar eltávozott onnan s 1618 első felében bekövetkezett halála másutt érte.

⁷⁰ Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár 1929, 119. l.

⁷¹ U, o. 1909. 11. l. De már 1618 első hónapjaiban meghalt.

⁷² Az ungi református egyházmegye 1931. 36. l.

⁷³ Az ő közbejöttével választott e napon esperest a zempléni egyházmegye.

⁷⁴ Kétes az esperes volta, de ha volt, akkor csak ide eshetett ebbeli működése, amikorról az sincs tudva, hogy hol lelkészkedett.

⁷⁵ Történelmi Tár 1909. 134. l. Nem lehetetlen, hogy más is volt előtte Zombori, esetleg Kecskeméti után.

⁷⁶ Régi Magyar Könyvtár III, 2248 sz. értekezés ajánlása szerint 1664 tavaszán még aligha volt esperes és így talán nem közvetlenül követte Görgeit, kinek nem ismeretes a halála ideje.

⁷⁷ U. o. 2402. sz. értekezés ajánlása szerint ez év elején még espereskedett, Drégelypalánki Jánosnak ugyanez évben megjelent „Conciones in Catechesim Palatinatam” című műve az ő esperesi cenzuráján ment keresztül.

⁷⁸ Lampe-Ember i. m. 603. l. szerint 1679 körül viselte az esperesi tisztet.

⁷⁹ Abból, ami a Sárospataki Füzetek 1860. 435. l. és utána Komjáthy Gábor: Adalékok az ungvári ev. ref. egyház történetéhez 1906. 13. s köv l., valamint „Az ungi református egyházmegye” 1931. 397-8. l. felettébb zavarosan van előadva, azt lehet kivenni, mintha még 1705-ben is esperes lett volna, holott 1595-ben, az illető ügy megkezdésekor volt az. A későbbi dolgok előadásában szintén nagy a zavar mindenik helyen.

⁸⁰ Révész Figyelmezője 1876. 197. és 1877. 143. l.

⁸¹ Mindenesetre az ott lakó Galambos Ferenc előkelő nemesnél, akihez legátusok is jártak Sárospatakról.

⁸² Az ungi református egyházmegye 1931. 102. l.

⁸³ U. o. 58. l.

⁸⁴ U. o. 102. l.

⁸⁵ Tiszáninneni ref. egyházkerületi levéltár V. 1094. sz.

A germán sors keze és Luther istenhite.

Irta: † Dr. Szlávik Máttyás nyug. eperjesi theol. akad. tanár.

A harmadik birodalom u. n. „német keresztyénsége“ tudvalevőleg az evangéliumi protestáns keresztyénség s a germán vallásos mythológia érzéseinek és gondolatlelméinek összeegyeztetésére, helyesebben egybeolvasztására törekszik. Legfeltünőbb példája Rosenberg „Mythus“-a, amelyben áldozatul esik az egész ószövetségi kijelentés és teljesen átalakul magának a Megváltónak és legnagyobb apostolának vallásos erkölcsi gondolat rendszere. Bár ősi árjának mondja magát, mégis találóan „modern pogányság“-nak mondható. Különösen nagy szerepet játszik benne a germán sors képzete.

A „sors“ képzete egyik pogány maradványa keresztyén vallásos életünknek. Még magyar énekes könyvünkben is sűrűn szerepel. Nagy szerepe van a magyar mellett a német istenképzeteiben, főleg azok germán alakjában, amelyet aztán a német próféta Luther gyökeresen tisztított meg a zsidós elemekkel együtt a reformációban. Különben nem germán eredetű s nem indogermán termék, mert csaknem minden vallásban megtalálható. Bertholet meggyőzően fejtegette, hogy a sors egyrészt alá van rendelve az istenségnek, mint pl. a parzismusban, az iszlamban és az Isis-misztériumokban, másrészt hatalma kiterjed az istenekre is. A köbe dermedt végzetten szemben ők is tehetetlenek. Példa rá a görög μοιρα (sors), az αναγκη (szükségyszerűség, és αιμαουσηνη (végzet). Mind a három alakjában befolyása van úgy az ember vallásos, mint erkölcsi oldalára. Az Edda-irodalom is azt igazolja. A germán istentiszteleti Ragnorok felfogásában is isten és ember egyaránt alá van vetve a sorsnak vagy a végzetnek. Befolyása alatt áll még az Odin-mítosz is, ez a legmélyebb és vallásilag legtartalmasabb alkotása a germán szellemnek, amelyben a sors megszemélyesítésével találkozunk s amelyről találóan mondja Bartke (Die Religion der Germanen c. művében), hogy az „inkább a költői mythologusok, mintsem a néphitnek műve és dolga.“

E sors hitnek utóhangzásaival mindenütt találkozunk. Elég utalnunk a Heliand-ra. De mégis — mondja találóan Walter — a mennyei Atya és Krisztus lépett az idők folyamán a személytelen fátum helyére s a germán ember keresztyén vallásos életének központi igazságává vált.

A sors hit etikai oldalát és gyakorlati élethatását tekintve vele szemben az ember magatartását két lehetőség alá foglalhatjuk. Az egyik a vak alávetés, alárendelés, mert „sorsát senki el nem kerülheti.“ Nyomában jár a tragikus hős részéről a resignatio mélységes gyásza és passivitása, amelynek vége a dacos megnyugvás az elkerülhetetlenbe. A másik lehetőség az „amor fati,“ az etikai aktivitás magatartása a sorssal szemben, amelyben a hős sorsára igent mond és elbukásában is szinte a sors kihívásával tölti be legfőbb erkölcsi élettörvényét.

A germán ember a maga sorsával szemben hősiiesen viselkedik. Bár ismeri ő is a félelmet és aggodalmat, de ez állapotában is felkészült a maga sorsával szemben s nem esik kétségbe. Keresi „a megnyugvást a megnyughatatlanságban“ s veszedelmében is leveti a félelmet és bátor akaratelhatározással, a küzdelemre való készséggel és egyéni személyes önérzettel hössé válik. Nála nincs quietizmus, vagy fatalizmus. Nem ismer e pillanatban jó vagy rossz lelkiismeretet, bűnbánó megtérést, vagy önelégültséget. Magáévá teszi a sors akaratát és ezzel győzi le azt. Sorsakarát és annak felvevő készsége egyesítik a hőst a maga sorsával. A sorshoz való hűség annak beteljesüléséig lesz az ő hivatása. Az élettelen resignatio nem hozzá méltó. Igent mond a sorsára. Igenlő dacnak mondható. A XIX. sz. német új klasszicizmusa is irodalmi divattá tette az óklasszikai sors drámát.

A germán vallásosság sorshite úgy vallásos, mint etikai tekintetben tovább jutott el, mint más pogány vallásalak, de ő is mindenkor csak azt a holt pontot érte el, amelyen túl senki saját erejéből el nem juthat. A puszta nem-et ugyan túlhaladta egy igenlő nem-ig, de a tiszta és teljes igenig eljutnia neki sem sikerült.

Ha a germán sorshit megvizsgálása előtt rövid bepillantást vetettünk a vallások történetébe, úgy még inkább kívánatos, hogy a Luther előtti szellemeket is megfigyeljük, a hitnek befolyása tekintetében, mely alatt ő is állott. Így Scotus Erigena

a középkori scolasztikus theologus Istenben a világ felett uralkodó *akaratot* látott. Akarata tiszta önkény „absoluta potentia,” mely azonban „potantia ordinata-vá” válik. Isten szeretete nem valami magától értetődő. A szeretet Istene is felség, „majestas” marad. Hirdeti tehát, mint a többi középkori skolasztikus theologus *Ockhamhoz* és később *Kálvinhoz* hasonlóan a *predestinációt*.

E gondolkörben teljes kifejltségében látjuk *Luther* ismert tanát az „*elrejtett*” és „*kijelentett*” (absconditus és revelatus) *Istenről*. Sokat okoskodtak *Luther* sajátos tanának értelmezésén. *Harnack T.* előbbiben a teremtő, utóbbiban a megváltó Istent látta. Ezzel szemben *Ritschl* a *Deus absconditus*-ban, a tiszta önkénynek emez istenfogalmában skolasztikus-nominalisztikus hagyatéket látott, mely megfelel a tulizgatott vallásos érzésnek. Századunkban beállott a fordulat. *Hirsch* *Luther* istenfogalmát a legátgondoltabbnak és leglisztábnak mondotta s hozzácsatlakozott az újabb theologusok közül *Kattenbusch*, *Schmidt Fr.* és *Holl*. Végül *Barth* dialektikai theológiája a mult század tulzásából az ellenkezőbe esett, amidőn a főszlyt a *Deus absconditus*-ra helyezte („Gott der ganz Anderes”) s a *Deus revelatus*-ban érthetetlen nagyságot látott. Szerinte a *D. absconditus* a természetes istenismeret haragvó, megsemmisítéssel fenyegető Istene, az abszolút praedestináció Istene. Itt is a középen van az igazság. A *Deus absconditus és revelatus együttesen adják Luther egész és teljes istenfogalmát*, mimellett természetesen, mint Jézusnál is, még mindig megmarad a felfogásban némi polaritas és feszültség.

Luther Istene az egész világot befogó valóság, akit azonban „megtapogatni, vagy megfogni nem lehet.” Hogy mi és ki az Isten lényegileg, meg nem határozhatjuk. Istenben nincs más, csak Istenség. Ez alapon a *félelem*, sőt *remegés* *Luther* istenfogalmának legeredetibb eleme, s mint ilyen, az ő Istene „emésztő tüz.” Ez a félelem hitünkéből soha nem törölhető. A *D. revelatus* soha nem gondolható a *D. absconditus* nélkül.

De a másik oldalt tekintve „könyörülő akarata” és „csupa jószág”-nak jelenti ki magát az Isten a Krisztusban, sőt ő „szeretettel teljes égő kemencze.” A *félelem* indoka a *hit* indokába megy át és az Isten iránti szeretetre vezet. Így aztán *Luther* lehetségesnek tartja, hogy „Isten ellen Istenhez meneküljünk”, amiből következik, hogy Isten haragítélete nem céltalan kegyetlenség, sőt inkább a haragvó Isten „a legédebb könyörület” amellyel megmenti a bűnöst.

Ebből aztán a következőket állapíthatjuk meg: Isten haragja valóban reális valami, de nem a skolasztika önkényes Istenének értelmében, ki felette áll a törvénynek, de akarátán és cselekvőségén bírálatot nem gyakorolhatunk. Csak imádnunk kell őt szüntelen és félnünk és szeretnünk, mint *Luther* kátéja mondja. Isten akarata átlát szatlan és így értelmünkkel sem „rejtett”, sem „kijelentett” lényében teljesen fel nem fogható. Sőt hitünkkel sem fogható fel. A reá vonatkozó minden okoskodó reflexió *Luther* szerint „teljesen felesleges, istentelen kíváncsiság.”

Luther istenszemléletében rejlik egész theológiájának a magva. Mélyebb felfogást az egész keresztyén egyháztörténet nem ismer. „Istent félnünk és szeretnünk kell.” A kis kátének ez az alaphangja határozza meg egész életünket. *Isten a harag és a szeretet Istene* s mindkettő a maga örökkévalóságában és változhatatlanságában. S így mély értelme van annak, hogy „az Istentől az Istenhez meneküljünk.” *A Krisztus kijelentésének Istene, mint a harag és a szeretet Istene egy és ugyanaz az Isten.* Felsőes érzés és gondolat!

Hogy összefüggés van a germán sorshit és *Luther* *Deus absconditus* tana között, az kétségtelen. *Valter* szerint is közelebb áll hozzá, mint a homályos misztikus felfogáshoz. Ezt az összefüggést *Rosenberg* „*Mythus...*” c. műve is hangsúlyozza, mondván: „A germánok viszonya a sorsfogalomhoz ugyanaz, mint később *Luther* megállapítása a természeti törvény és a személyes szabadság egymáshoz való viszonyáról.”

Ime néhány közös vonás a sorshitből és *Luther istenfogalmából*. „Rejtett” lényéppoly homályos és megfoghatatlan, mint a sors maga. A „tiszta majestas”-t s az „abszolút Istenséget” a germán vallásos lélek is látja a felette álló sorsban, mint *Luther* a maga „rejtett” Istenében. A germán embernek is „hivatása” a sorsa, éppúgy, mint *Luther*nek a „rejtett Istene.” Mindkettő meg van győződve arról, hogy itt mit sem használ a gyáva kétségbeesés, vagy a *prometheuszi* dac. Csak a nagy *reignatio* marad hátra.

De sokkal élesebbek az eltérés vonalai. Mint már *Wolf E.* mondotta, az egyik oldalon van emberi vallás s a másikon evangélium, mint isteni üdv kijelentés. Az istenekkel szemben áll a nagy Isten, a sorshit setétségével szemben az örök világosság, amellyel a pogány sötétségben, mint „rejtett istenség” is világít.

De vannak még mélyebb különbségek is a germán sorshit és Luther istenfogalma között. A sorshitben hiányzik a vonzó és üdvözítő elem a hívő vágyódás és imádat. A sors egy minden ízében ellenséges hatalom, nem az imádság s áldozás tárgya, mert nem személyes Isten. Röviden: a sorshit oly vallási kérdés, amelyre választ a germán ember nem kapott. „Sorsa vak s a benne való hit is annak bizonyult”, — mondja találóan *Bartke* lipcsei tanár és ezzel lényegesen világította meg a pogány sorshit és Luthernél a keresztyén vallásos hit közötti mélyreható különbséget „*Arteigene germanische Religion und Christentum*” 1933 és „*Art und Glaube der Germanen*” 1937. c. tanulmányában. A germán ember a sorshitben mindig valami neutrumot, semlegest lát, amellyel még a mélyebb Odin-hit bevonásával sem léphet személyes élő viszonyba. Luther ellenben nem valami semlegest látott „rejtett” Istenében, hanem homályossága mellett is élőlényt, amellyel személyes viszonyba léphet. A „Te” megszólítást a germán ember sorshitében sehol sem találhatjuk meg.

A sorshit nem tud a maga sorsával végezni, éppúgy nem, mint Luther sem a maga „rejtett” Isten-hitével. A germán embernek a maga sorsával szemben való magatartása ugyanaz, mint a keresztyéné a „rejtett” Istenével szemben. Mélységes bánatba, vagy csendes Jóbként végtelen resignatioba merülhet. Nemleges viszony az a sorssal szemben éppúgy, mint a rejtett Istennel szemben.

Luther ismeri ezt a magatartást, de nem követi. Mert jól tudja, hogy a sötétség mögött a világosság van, amelyben a lehetőség foglaltatik „Istentől Istenhez, az ítélő bírótól a kegyelmes mennyei Atyához menekülni”. Ismeri ugyan a kétségbeesítő rezignáció útját, de azzal szemben nem nemleges, hanem titokzatos igenlő magatartást tanúsít. Kétségbeesése vigaszra vezet, mert Luther nemcsak „rejtett”, hanem a Krisztusban „kijelentett” Istent is ismer. Ő mindig hangoztatta, hogy az ember sorsa egyedül Isten kezében van. Ha az Isten haragját érzi, úgy azzal együtt jár annak beismerése, hogy az nem értelmetlen kegyetlenség, hanem az orvos segítő keze, tudja, hogy nem csupán bűnös, hanem együttesen s egyuttal „igaz és bűnös”, vagy amint a római levél magyarázatában mondja „bűnös a valóságban, de igaz a reménységben.” Ezt a reménységet a pogány germán nem ismeri s ha sors csapások érik, mitsem tud a reformátor „megnyugvó kétségbeeséséről”, mivel semmit sem tud a Krisztusról és a hit által való megigazulásról. Ép azért soha sem mondhat igent a maga sorsával szemben. Jól mondja *Heim*, hogy Assisi Ferencnél vagy Luthernél a világfájdalom és a szenvedéssel való dacos szembefordulás teljesen megszűnt. A tragikai hősiesség teljesen feloszlott. De ez az új állapot, amelyben minden tragikum hálás érzületbe megy át, csakis Istennek ama különös kegyelmi ajándékaként érhető el, amelyet a germánok, mint pogányok nem ismerhettek és el nem érhettek. Náluk hiányzott az, ami minden valódi vallásnak lényege; az imában és a kultuszban elérhető egyesülés az istenivel, vagy amint *Pfleiderer* mondotta: hiányzott a végtelenség és a végesség, a szabadság és a függőség kiengesztelésének boldogító tudata. A sorshit önmagából új vallást nem alkothatott. Mint vallási tartalmától megfosztott, védtelen és rideg pogány hitnek össze kellett törnie, mert további fejlődésre képtelennek bizonyult, mint sorshit megsemmisült, — mondja találóan *Bartke*.

Bartke e szavaiból még egy lényeges pont tűnik ki, amelyen *éles ellentét van a sorshit és Luther istenfogalma között*. A germán vallásos lélek nem ismer a felette lebegő sorshoz intézhető imát, amint ilyet isteneihez sem ismer. *Heim* az imának felszabadító és üdvözítő-megváltó hatását abban látja, hogy abban mintegy a mi sorsunkból kilépünk, mint aki az úszó folyamból a partra lép és biztos talajra jutott. Ezt a segítséget a germán ember nem ismeri. Fogcsikorgatva mélyen hallgat elkésredésében. Kihez is fordulhatna? Istenei úgy sem segíthetnek rajta. Ők is a változatlan sorsnak vannak alávetve. Mindez előre van elvégezve és elrendelve. Így hát megmerevedve megmarad a maga bizonyára grandiozus, de vigasztalan rettenetes egyedüliségében. *Bartke* ezt a kétségbeesítő állapotot „*Ich-Einsamkeit*”-nak nevezi.

Ezzel szemben Luther tud és akar is imádkozni, ha az „elrejtett” Isten, az u. n. *Deus absconditus* a maga egész valójában és nagyságában vele szemben fellép.

Ettől a kijelentett Istenhez, az u. n. Deus revelatushoz menekülhet, de már előbb is imádva, áldva és dicsőítve leborulhat ama titokzatosan homályos és elrejtett Isten nagysága és hatalma előtt, aki mint mindenható és mindentudó „minden mindenekben.” Ezt *Bartke* így fejezi ki: Luther a germán Én — egyedülvalóságából a Te jelenvalóságba lépett át. („Luther tritt aus der germanischen Ich-Einigkeit heraus in die Du Gegenwartigkeit.”) A pogány germánra nézve az lehetetlen, mert nem imádkozik, vagy ha imádkoznék is, úgy az *Feuerbach* szerint nem volna más, mint a részvét folyó könnye önmagunkkal önmagunkban való legmélyebb elszigeteltségünkben.

Ha végül röviden összefoglalva akarjuk összehasonlítani a pogány germán sors-hitet Luther Isten tanával, úgy azt mondhatjuk, hogy úgy a pogány sorsnak, mint Luther „rejtett” Isten hitének bizonyos közös vonása van, mely azonban soha teljesen össze nem egyeztethető. A sors egy *természeti*, ellenben Isten elrejtettsége *természetfeletti* titok az isteni felségnek magasztos titka. Már az a különbség is igen lényeges. De még nagyobb e két titok mélysége és magassága akkor, ha az a rejtett Isten Krisztusban jelenti ki magát. Azon az üdvtörténeti tényen semmivé törpülnek a közös érintkezési pontok. Benne *a sorshitből Isten-hit, a vallásból üdvözítő evangélium lesz.*

A germán vallásos lélek teljes erejével küzdött a maga sorsával és abban elfáradva lassan el is hagyta. A német Luther ellenben ugyancsak teljes erővel küzdött a rejtett Istennel, de el nem hagyta, míg meg nem áldotta és szeretetben szeretetnek nem jelentette ki magát neki.

Orvosok és a materialista világnézet.*

Irta: **n Balogh Ernő dr.** egyetemi ny. r. tanár, a Pázmány-egyetem kórbonctani és kísérleti rákkutató intézetének igazgatója, Budapest.

Magnifice Domine Rector,
Főtiszteltető és méltóságos Dékán Úr,
Főtiszteltető Hittudományi Kar,
Tiszteletes theologus egyetemi polgártársaim!

Méliusz Juhász Péter városában, az őszi kollégium jogutódát jelentő egyetemi református hittudományi kar hallgatói előtt egy más városból, más egyetemről érkező, egészen más tudománykari tanárnak előadást tarthatnia: különösen nagy tisztesség, amit még inkább át kell éreznie akkor, ha az ezen a helyen elsőízben neki adatott osztályrészül.

Egy ilyen tetézetten nagy kitüntetés természetesen tetézetten nagy visszahatást vált ki annak részében, amikoris lelkét meghitt ünnepi meghatottság érzete szállja meg. Keresve keresheti ilyenkor szókincsének legeslegszebbeknek sejtett borostyánleveleit, hálakoszorúját, azokból egybefonni — hirtelen támadt szorongó érzése miatt — sem tudhatná.

Hiszen a megtisztelő meghívásnak jó előre, nap mint nap sokszorosan átértett nem mindennapi tudata mind e pillanatig, ha önfeleltdé is tette volna, most, mondanói előtt, éppen előadói helyzetállásának szokatlan volta — itt hallgatói elé lépve — egyszerre ráeszméltheti vállalkozásának igazi nehézségeire.

Miből meríthet tehát bátorságot — kérdezheti méltán mindenki — hogy e nehézségek tudatára ébredve, előlük még sem tér ki és szokatlanul kényes feladatát teljesíteni mindezek dacára megkísérli?

Mint a vendégszerető ház ajtaján a jóságos fogadtatásért kopogtató jövevénynek, neki is ezt megmagyarázandóan, legelőször is bemutatkozni kellene. Azzal kezdené talán, hogy úgy jön ide, mint egy másik őszi hazai egyetem egyik előadója, a hol a hittudományi kar nemcsak alkalmilag, hanem rendszeresen látja vendégül pap-

* A debreceni m. kir. gr. Tisza István tudományegyetem református hittudományi karán 1938 február 19-én tartott előadás nyomán.

növendékei számára az orvostudományi karnak egyik docensét, hogy a „Medicina pastoralis” kérdéseit előttük ismertesse. Erre az alakilag elfogadható magyarázatra minden valószínűség szerint megkaphatná itten is az alkalmi venia legendi-t. Amde valamint tisztán rangra, címre, a legmagasabb világi tisztségekre való hivatkozásra sem hangzik el a megpihenni vágyó, fejedelmi hamvakat hozó díszkiséret számára sem az ősi, örök nyugvóhelyet őrző bécsi kapucinusok ajkáról az „Intrate”, úgy ő előtte sem tárulnának fel itten tisztán hasonló külső hivatkozásokra a cicomát nem kedvelő, puritán, kálvinista szíveknek kapui.

Engedtessék meg őszintén, nyíltan bevallanom, hogy én e nem mindennapi nagy vállalkozásomhoz a lelki erőt, bátorságot nem külső, alaki erőforrások keresgélésével merítettem. Minden egyetemi címre, rangra, minden formai indoklásra való hivatkozás nélkül engem ide egyes-egyedül a tiszta magyar református szívem hozott és vezérelt. Ezért merek én a gyarlóságaimat, fogyatékoságaimat szeretettel, jóindulattal elnézni kész kedves fiatal hallgatóimnak egyenesen a szívük pitvarán kopogtatni, ott, ahol orvosi megállapításaink szerint is a szív működési ingerét a szívkamrákra tovavezetni hívatott finom kis izomnyalábocska ered.

Nehogy a vendégjoggal való visszaélésnek tessenék, amikor kimondom, hogy én magamat itten, tiszteletben és kegyeletben őrzött családi hagyományaim folytán szívem szerint igazán otthonosan érzem és a vendéglátók szívjósága hajlékának kapuit e mindmegannyi tiszta tekintet láttán — mi tagadás benne — előttem bezárulva egyetlen-egy pillanatra sem éreztem. Szívük egészének pazar ajándékával mégse kényeztessenek el. Adják annak csupán egyetlen-egy, mákszemnyi, kicsiny darabkáját, hogy azokat a magamé mellé ültethessem. És — mint ahogyan az élő szövetek parányi darabkáit mesterségesen tenyésztetni tudó laboratóriumunkban megfigyelhetjük, — ha a tojásból kibújni készülő csirkefióka szívének egyenként is lüktető, továbbélő részecskéi explantatumainkban minden idegen szövet közbeiktatódása nélkül, közvetlenül egymásra tudnak találni, azok akkor, de csakis akkor együgyűn ugyanazon ütemre fognak tovább működni.

Ugyanez lehetne és lehessen a próbatétele mai vállalkozásom eredményességének is, amellyel azt szeretném vizsgálni: *van-e egyfelől a hivatása természeténél fogva „par excellence” spiritualis jellegű theologus és másfelől a materialista színezetű munkakörébe magát igazán beleélni tudó orvos eszményi célkitűzései közé beékelődni tudó, őket egymással éles ellentétbe állítani képes principialis különbség?*

Ezt a kérdést is tehát az döntse el, hogy vajjon fog-e és lesz-e képes az itt egybegyűlt tiszteletes theologus hallgatóságnak a szíve, orvos előadójuk szívverésével összeolvadva, közös érzésben egymásra találtan egy rhythmusban megdobbanni tudni.

Mint orvosi előadó kiesnék az önnön hivatásom képviselőjének fajlagos szerepéből, ha elvont bölcséleti levezetésekbe mernék bocsátkozni. Mi orvosok, akik a megismerés egyszerű induktív módszereinek művelői vagyunk, philosophiai tárgyú, akadémiai előadás tartására nem is vállalkozhatunk. Éppen ezért mások és saját magunk szerény észleleteiből szeretvén kiindulni, szabad elbírálás alá óhajtjuk bocsátani az azokból levonható következtetéseket.

Az orvosok rendjében épűgy, mint a theologusok között jóval nagyobb számban vannak olyanok, akik a gyakorlati életben, — és jelentősen kisebb számban amazok, akik utóbbtól többé-kevésbé elvontan, tisztán a tudomány művelésében fejtik ki hivatásukat. Az a szép és az a kívánatos, hogy ennek a két egyaránt fontos és egyformán értékes rendiségnek a képviselői önmaguk között egymástól elválaszthatatlanul egy-egy közös nagy családot alkossanak.

Az orvosoknak ezt a nagy családját, az orvosi gondolkodás térszerűen hármas dimenziojában: a múlt, jelen és a várható jövő szemléletében ismertető, igazán a legmesszebbmenően távol áll tőlem, hogy életközösségüket megbolygatni törekedjem. Ennek a nagy családnak az élete, mint maga az egyetemes élet, minden ízében érzi és kell is hogy érezze a maga összetartozandóságát.

Mégis, hogy lépten nyomon egyik szavamát a másikba ne öltsem, az alábbiakban a világosabb genealogiai áttekinthetőség kedvéért, külön tartott egymásutánban szeretnék foglalkozni egyfelől a gyakorlati életben otthonos gyógyító, másfelől a kutató intézetekben a gyakorlat számára hasznot hajthatóan palántált kutató orvostudománnyal.

Az egyetemes emberiség *gyakorlati, gyógyító-orvostanának* arculatát bemutató, annak elemi csiráit magával a földi emberrel egyidőseknek, vele egy időben világra születetteknek kell minősítenünk. Ez az elemi csira annak az ős állati ösztönnek terméke, mely az állatokat a káros behatásokkal szemben reflexszerű védekezésre készíteti s melynek öntudatszerű megnyilatkozása a saját, avagy a vele természetadta közösségben élő társa sebét szinte samaritánus módon nyaldosó állatban lépten-nyomon szemünk elé tárul. Méltán mondja tehát egyik német orvos, hogy a Medicina nem más, mint „aus dem Urzustand in die Gesellschaft gerettetes Erbe.“

Az írásos feljegyzések alapján visszamenően követheti ősi pogány korból legelőször talán a régi indusok követelményeire utalhatnánk, akik az orvosi hivatásra elszegődni készülő ifjútól nemcsak testének épségét kívánták volt meg, hanem azt is, hogy derüs hangulatu, nemes arckifejezésű és igazmondó legyen. Rátermettségének bizonyosságaként értelmét és figyelmét az ismeretszerzésre irányítani és összpontosítani tudhassa és ne viselkedjék úgy, mint a számár, mely a hátán hordott szantálának csak a súlyát érzi, de annak rendeltetését értékelni képtelen. Mint kész orvosok a papokat és szegényeket ingyen gyógyítani tartoztak.

A művelődés-történetileg 6000 évre visszamenően ismert Mezopotamiában a beteg embert a piacra fektették ki, hogy minden mellette elhaladó embertársa tőle telhető tanáccsal, orvossággal eláthassa.

Az ős-chinaiak medicinalis kultúrája igen fejlett volt. Nem egy gyógyszerüket (higany stb.) még ma is használjuk. Buddha papjai, mint orvosok is ténykedtek. A házi orvos honorariumra csak akkor számíthatott, ha a családot betegségektől megmentette és megóvta. — A japánok elismerik, hogy a chinaiak az ő gyógyító eljárásaikat igen hasznosan átfomálták. A Kojiki (japán őschronica) tanúsága szerint valóban az Onamujji no-Mikoto és Sukimabikona-no Mikoto isteneik által feltalált orvoslás-művészetük eleinte igen kezdetleges volt. A Buddhismus hatására létesült Japánban az első feljegyzésre méltó kórház is (730. Kr. u.).

Az egyiptomi orvosok templomokkal kapcsolatos iskolákban tanultak és a papok rendjébe tartoztak. Orvoslásuk — mint az ókoré általában — telítve volt magicus elemekkel,

A Talmud medicinalis jellegű tanításai — Mózes törvényei — akit egyes orvostörténészek szerettek volt minden idők legnagyobb hygienicusának nevezni — példázhatják: a zsidók vallási rítusainak orvos-egészségügyi irányu számos vonatkozását.

Görögországban, a Krisztus előtti V. századig bölcselkedők tanították az orvostudományt, és pedig Asklepios templomának közelében létesült iskolákban. Hippokratés (Kr.e. 460-377.) minden idők legnagyobb orvosa, az orvosképzést már elválasztá Asklepios kultuszától és tanait a természet gyógyító erőforrásaira építé fel. Tanítványai számára az erkölcsös életmódot, nemes gondolkodást, emberszeretetet stb. állítá mint sokratesi ideált — követendő mintapéldaként. Mai magyar orvosdoktori eskümentánk alapvető orvosi vonatkozásaiban nem más, mint a Hippokratés örök mintaszerepességgel megfogalmazta esküszövegnek rövidreszabott utánzata.

A görögök gyógyító orvosi tanításait nem egy vonatkozásban átvették Mohamed követői. Ő eltíltá hívei számára (— ha nem is mindig a legeredményesebben —) az alkohol élvezetét. Az Islam a maga kizárólagos vallási jellegében igyekezett több más közegészségügyi szabállyal szolgálni.

Ezek után az emberek irta világtörténelemben dédelgetett helyzetállást élvező rómaiaktól méltán sokat várhatnánk, azonban megdöbbenve vehetjük tudomásul, hogy náluk hosszú időn át az orvosi foglalkozást csupán rabszolgák, esetleg az ezek közül felszabadultak, avagy idegenek (görögök stb.) üzhették, mert a római polgár ezt lebecsülve, nem tartá magához méltónak. Világbirodalmukban az orvosi hivatás csak a Kr. e. 46-ik esztendőtlől kezdve tett szert bizonyos megbecsülésre, amikor Julius Caesar az orvosoknak polgárjogot adott. Érzésem és egyéni meglátásom szerint a görögök tudományos ideális-musával és magas ethos-ával szemben a mindent lerealizáltan tisztán hatalmi érdekek szolgálatába beállítani törekvő rómaiak a rabszolga-orvossarjajkból csak lelki rabszolga nagyságokat tudtak legkiemelkedőbb orvosaikban is magukból kitermelni. Ilyen volt legnagyobb büszkeségünk: Galenus (Kr. u. 131—203), aki, bár kiváló philosophiai, irodalmi, grammatikai műveltséggel

és nagy gyakorlati tudással rendelkezett, tekintély-prakszisének lelki rabszolgájává vált és így tanítványainak is elsősorban a praxologusok külső kellékeinek szigorú betartását ajánlá figyelmükbe. A keresztyénség korszaka évszázadokon át érezte az ő tekintély-dogmáinak a Medicina haladását átkosan visszavetni tudó hatását. Több mint 1000 esztendő kellett ahhoz, hogy Galenus sarkalatos bonctani tévedései recitificáltassanak és több mint másfél évezrednek kellett eltelnie, hogy áltudományos tekintély-dogmáinak, (így pl. a rák mibenlétéről szóló együgyű tanításának,) nyomasztó hatása alól az orvosi gondolkodás felszabadulhasson.

Római földön Kr. u. 375-ben alapítá Basilius egyházi atya Caesareában a mai értelemben kórháznak nevezhető első gyógyító intézményt. A keresztyénség tehát már elég korán kezdi éreztetni hatását a gyógyító orvostanra. Kezdetben főleg Bencés rendi szerzetesek képezték ki magukat ennek művelésében. A római katolikus egyház szerzetesei és papjai mellett egyre nagyobb jelentőségre emelkedtek a védőszentek. A XIII. és XIV. század embere — amint a milanoi Greta de Francesco nemrégiben maga is feleleveníté — a betegségek és járványoktól való félelmében és szorongatottságában megszokottan nyult legendás könyvéhez, mint akkori egyetlen könnyen hozzáférhető menedékéhez. A különböző csodák és csodatételek egész sora, mint természetfeletti mysticum medicinalis vonatkozásban erősen érezhető hatását. Az aketismus sem kedvezett a Medicina fejlődésének, mert az emberi test legmesszebbmenő lebecsülésének adott hangot önkínzásai és önsanyargatásai által. A metaphysikai és phylosophiai értelmezésében felépült medicinalis scholastica hatása alól csak a montpellier-i orvosi iskola tudta magát megkülönböztetetten mentesíteni, amikor is a tapasztalás útján történt ismeretszerzést is módszerei közé iktatá és egyben ma is emlegetett képviselőjévé vált annak a speculatiós iránynak, amely a természettudományok fejlődésében általában a kezdeti methaphysikai jellegűre következően a mindenkorai második nagy epochát szokta jelenteni.

A reformáció korára esik Andreas Vesalius fellépte, akinek „*Humani corporis fabrica*” című, Tizian egyik tanítványa által mesterien illusztrált, 1543-ban — azaz a debreceni kollégium alapítására következő 5-ik esztendőben — kinyomatott bonctana korszakalkotó jelentőségű. Ez, a tudományos ténykedése kapcsán Judás tanítványai rosszhiszemű feljelentésére szentföldi zarándoklásra rendelt lángelme, mint a szó valódi értelmében is hajótörött, hazájától messze, éhínségben pusztult el, miután a már említett Galenusnak több mint egy ezred éven át uralkodó átkos tévtanait egyre-másra megdöntötte és a modern Medicinának, mint a mai orvostudománynak, szilárd alapjait megvetette.

A reformáció korában a lelkiismereti szabadság feleledése, a dolgok természetével és lényegével való tiszta szembenézés, a természettudományi gondolkodás mustarmagjaivá váltak, aminek a gyakorlati orvostan mai erősségét köszönheti.

A középkori gyakorló orvosok emelkedett ethikai gondolkozásának bizonyosságként Theophrastes Paracelsus örökéletű mondsát idézhetném:

„Im Herzen wächst der Arzt, aus Gott geht er, des natürlichen Lichtes ist er, der höchste Grund der Arznei ist die Liebe.“

Krisztus vallásának, az evangéliom tanításának a Medicinára gyakorolt fundamentalis hatása nem mondva csinált valami és még Paracelsus szívhez szóló szavaiban sem fejeződik ki a maga igazában. A gyógyító orvostannak, a legfinomabb hajszálgöckerekig menő, igazi életet adó evangéliumi szellemű átítatódását principialiter én abban vélem meglátni, hogy a keresztyén vallás, szemben a Buddhizmussal nem az egyéni akarat kialakításában, nem az „én” virtualis képének a Nirvánába való beolvadásában, hanem a fenkölt szeretetből fakadó önkéntes áldozathozatalban látja és láttatja meg a világ megváltásának megoldhatóságát. Valóban a hivatása eszményi magaslatán álló keresztyén gondolkodású orvos ténykedéseit az a magasztos elv vezérli, hogy betegeit testi és lelki bajaiktól, mint szervezetük termelte visszásságoktól, egyéni áldozatkészség és egyéni áldozathozatal árán megszabadithassa és megválthassa. Az áldozatkészséget megkívánja betegeitől, az áldozathozatalt értelmi és érzelmi lényétől telhető legteljesebb megajánlással saját maga nyújtja, hogy betegeit megjobbult énjük boldog birtokába juttathassa. Amint egyik tanártársam szavait idézhetem: „az igazi orvos olyan, mint az égő gyertya, mely önmagát fogyasztja, miközben magából fényt és meleget áraszt.“

A magyar föld szülte és nevelte, legnagyobb világhírnévre szert tett orvosi lángelmének: Semmelweis Ignácnak, mint gyógyító orvosnak az anyák millióit megmentő gondolata szerény felfogásom szerint — amint azt első szabadegyetemi előadásomban (1926.-ban) részletesen kifejtteni megkíséreltem — a gyermekágyi lázban halódók kinjain töprengő, azok megváltásáért a saját egész lényét feláldozni kész orvosban élő krisztusi szeretetből fakadt (1847.) Közismert, tragikus földi életsorsa is krisztusi tragikummal telített volt, mert őt, a fenkölt szeretetnek e munkaapostolatát külföldi kortársai csak a legnagyobb szeretetlenségből fakadható meg nem értettséggel és szinte gunyolódásokkal illették, akinek végül is egyik műtete közben szerzett, orvosiilag azonos természetűnek mondható betegségben (vérmérgezésben) kellett elpusztulnia. amitől oly sok gyermekágyas anyát tudott az életnek megmenteni.

A gyógyító orvostan multját, a maga alapvonásainak történelmi ismertetése, szebb és díszesebb határkövel, mint Semmelweis emlékének ideállítással lezárni nem tudhatnám.

A Medicina multja a ma adódó nagy perspectivából átfogóan, áttekinthetően, úgyszólván az összes népek vallási kultuszának megtermékenyítő hatását tükrözteti vissza. Minden elfogultság nélkül mondhatjuk, hogy a gyógyító orvoslásra a legfel-emelőbb ethikai hatást az összes vallások közül a Krisztus Urunké gyakorolta. Ne higyjük azonban, hogy a farizeusok sátáni ellenvetései árnyékukat sohase láttatták volna. Ennek itten csak egy, de elég sokat mondó példáját engedtessek meg említenem. Amint Máté evangéliumából tudjuk (15. r. 1-20), ezek a lélekkufárok már a földön járó Mesternek szemére vetették, hogy miért veti el az étkezés előtti kézmosást. Kihalni nem tudó luciferi gondolkodásmódjuk és rothasztó szerepük az összes társadalmi rétegek talajereiben meghuzódva rejtőzök és épúgy, mint a geologusok által legjellemzősebbnek nevezett folyékony anyag: a víz, mindig a legkisebb ellenállású helyeket keresi ki saját terjedési utjaként. Ilyen csekély lelki ellenállásbeli képességű egyén volt W. Ebstein göttingai tanár, akiben, mint erről írott könyve tanuskodik (Die Medizin im Alten - und Neuen-Testament) újra felbuggyant ez a régi farizeusi gondolat. Szerinte: „Das Neue-Testament ist kein medizinisches Buch.“ Krisztus — ahogy ő írja — nagyot vétett az orvostudomány ellen, amikor a farizeusok által gyakorolt kézmosást eltiltotta. A sors úgy adta, hogy a világháború elején az Úzsoki-szoros alján (Ugar-Rblián), kegyetlen zimankós időben adódott szükség szálláshelyen ismerhettem meg szemtől-szembe egy fatermelő zsidó családnak étkezés előtti ritualis kézmosakodását. Az egyik nagy ünnepük alkalmából a kerekasztalnál ebédhez ültek éltes családfője kezdte. Egy korty vizet vett a szájába, majd az összeillesztett két tenyerébe bugyborékolva, kezefején és ujjain szétdőrszölte. Az ujjaira tapadt minden piszkot így felpuhítva és oldott állapotba hozva, nyult bele többi között a közös uborkás tálba, amelynek levébe kezének teljes baktériumfloráját bőségesen belekeverte. Példáját a családtagok követni voltak hivatottak, de a tőlük elválasztó üvegajtón át ezt már végignézni nem tudtam. Ekkor éreztem át igazán, hogy Krisztus medizinalis viszonylatban a lehető legjobbat cselekedte akkor, amikor a „kézmosás“-nak ezt a farizeusi, a legkülönbözőbb betegségeket terjeszthető módját eltiltotta.

Semmelweis százada a Medicinának egy a hippokratesi időkbeli aranykorra emlékeztető virágzását kelté életre, amelyen keresztül jutunk el — történelmi áttekintésünkben — a jelenkor-nak nevezhető emberöltönkbe. Ez a XIX. század derekára eső csodálatos lendület az összes klinikai tárgyakat szilárd alapokra helyező, Johannes Müller, Rokitansky és Virchow iskolái nyomán világszerte elismert és méltatott kórbonctani tudományos teljesítményeknek volt köszönhető. Kifejezésre jut ez Semmelweis inauguralis dissertatiojának végén olvasható: „Theses defendendae“ — egyikében, mely így hangzik: „Fons floritionis Medicinae modernae in anatomia pathologica quaerendus est.“ További lendülettel Pasteur, Koch és tanítványaik sorozatos bakteriologiai felfedezési szolgáltak. A mult századbéli szorgos kutatások szülte élesen körvonalozott és szemmel látható, kézzel fogható, egyre újabb és újabb tények jelentkezése szinte lélegzethez sem engedte jutni az őket befogadni hivatottakat, és a maguk frissességében anyagszerűségüknél fogva vasmacskáivá váltak a szabad vizeire elindult materialista világnézetnek. Ez pedig, jól tudjuk, hogy a dolognak már Galilei által szétválasztani megkísérelt elsődleges (quantitativ) és másodlagos

(qualitativ) tulajdonságai, illetőleg a Descartes dualistikus okoskodása szerint egymással élesen szembeállított test és lélek közül melyiket választotta a maga érdekéről.

A mételey szerencsére az igazi nagy orvosi lelkeket ekkor is megkímélte. Elég talán, ha a mult század közepén, szabadságmozgalmaink kapcsán is nevét orvosi történelmünkbe aranybetűkkel beíró, európai hírű, eddigi legnagyobb magyar sebészünkre: Balassa Jánosra hivatkozom. Orvosdoktori értekezésének ide iktatandó szavai az ő orvosi lelkibeállítottságáról mindennél többetmondóan beszélhetnek:

„Vivere aliis, non sibi, constituit essentiam medici, nec non basim medicinae, artium praestantissimae, coelestibus ereptae; officia enim medici cum primis religionis humanitatisque legibus intime coincidunt et animum super communes, vitae relationes elatum divino, — unde effluxit, fonti adproximant.

... Haec vocatio benigno spiritu corda animans religionis purissimaeque moralitatis filia est.”

A pozitivistá-materialista világnézet egy egész a jelenkorig erősbödő tömeghatalma azonban a gyengébb lelki ellenállású orvosok, így a mai fiatal generatio felé is megtalálta a maga útját.

Egyik, nemrég elhunyt kiváló müncheni gyakorló orvosnak nem hiába kellett a honabeli mai fiatal orvosok felé kiáltania: az orvoshoz nem egy gyomorsúlyedés, vagy méhhátraesés jön, hanem egy beteg ember a maga összes testi és lelki adottságaival!

Ez a sajnálatos visszás alakulás napjainkban az Eszak-Amerikai Egyesült Államokban emelkedett csúcspontjára, ahol, mint tudjuk, az emberek, kiváltképen a gépek rabszolgáivá váltak. Rövid félévi ott tartózkodásom alatt még a „prosperity” idején, megdöbbenett az ottani nagy átlagnak rideg anyagias gondolkodása. A civilizatio terén világvizonylatban az élre, és a soha nem remélt magas anyagi élet-színvonalra emelkedett amerikai lakosság — úgy éreztem, hogy már nagyon jól megtanulta ugyan a számtani alapműveleteket: az összeadást, kivonást, szorzást, de még az osztást is úgy a dollárokat, mint természeti nyersanyagforrásaikat és emberi és géperő teljesítőképességeiket illetően, de egyet nem látszanak általános köztudatbeli kincsként elsajátítani és pedig a kultura imaginarius számjegyeivel való bánni-tudást és annak belső általános értékelését.

Valóban, az átlag amerikainak, mint a kibontakozó lelkü parányi gyerekeknek, csak a túl nagy, vagy a túl kicsi imponál. Épületben, hídban, könyvtárban, eszközben stb. ez kelti fel csodálkozását. Felette büszkék arra, hogy az évi milliós vizsgálati számokkal, az itthoni viszonylatban elképzelhetetlenül nagyszámú technikai segédszemélyzettel és anyagi erőforrásokkal dolgozó köz- és magánegészségügyi civilisatorus berendezéseikre támaszkodó, különösen praeventív orvoslási munkájuk az emberek átlagos életkorhatárát 59 évre, Uj-Zeelandban pedig 65-re emelte fel, ami különösen a nagy gyerekhalandóságú egyéb, így sok európai állammal szemben, valóban elismerésre méltó teljesítményt jelent.

Azonban az észak amerikaiaknak minden józan európai előtt visszatetsző, majd nem elviselhetlenné válni kezdő öntetszelgését éppen saját hazájukban — egyelőre, ha csak a tisztán-látóik körében is — egy borzasztó feljajdulás váltotta fel.

Az 1932. évi statisztikájukból ugyanis kiderült, hogy csupán állami gyógyintézetekben 340.000 elmebetegük volt. Ezenfelül több mint 90.000-et tartottak nyilván különböző közkórházaikban, nem számítva azonban a magánegészségügyi intézetek hozzáférhetetlen adatait. Ezenfelül mintegy félmilliónyi gyengeelméjű egyénről tudnak, valamint legalább 400.000 olyan gyerekről, akik a népiskolákban a tanulásban évfolyamtársaikkal együttthaladni nem tudva, visszamaradnak. Több százezerre becsülük a psychoneuroticusok számát. Évről-évre 68.000 újabb beteget vesznek fel az elmeegészségügyi intézetekbe. Ha ez így megy tovább — írja A. Carrel — az alsóbb és felsőbb iskolába járó mai fiatal nemzedék közül kerek 1 millió jut a bolondok házába.

A jelenkor medicinalis perspektívája szerencsére nem mindenütt ilyen sötét. A Balassa János szellemében gondolkodók, mint nálunk, úgy másuttis — hála Istennek — még mindig vannak. Ha azonban orvosi szemünket a Medicina jövőjére irányítjuk, akkor az ifjúság lelki gondozásában a mai modern Medicina sarkalatos praeventió elvének gyakorlásáról nem szabad megfeledkeznünk. Ezért egyik 1933-ban

tartott előadásomat az orvosnövendékek előtt azzal kezdtem, hogy amíg ugyanazon egyesületük felszólítására 1921-ben a háboruban megismert testi ártalmakról szólhattam, az ő számukra a háboru után felkísértő lelki nyavalyák parancsolják ki mondanóim iránygondolatát. Egy, a legszentebb égi szépségektől Hades feneketlen sötét infernojába vezető útnak a kapuja elé kivántam állani, legördülni nem engedve egyetlenegy, netalán egyensúlyát veszített lelket sem.

Az orvosi pálya legelső és legalapvetőbb lelki igénye az, — amint a példákra hivatkozván — mondám, — hogy a pályánk minden legapróbb, legparányibb eseményét is a világmindenséget összetartó erőforrásnak: a krisztusi szeretetnek szemszögéből nézzük. A kifinomult, magasabb intellectusu szeretet lesz a legjobb tanácsadó minden orvosnak egész pályafutásán, a legjobb diagnosta, therapeuta, prognosta, a legjobb vezérlő, ha kell, vizsgáló, ha kell, erősítő.

Ebben a szellemben tartám 1936. decemberében a hazai orvoscépzés reformjának megítéslő megbízásból vállalt referatúmat, ahol a múlt és a jelen tanulságai alapján a jövő kívánatos orvostypusát igyekeztem megrajzolni. Kifejezetten hangsúlyoztam ottan, hogy P. Delore francia szerzővel együtt vallom, hogy: „La Médecine future sera une médecine de l'homme pansant, travaillant, souffrant, de l'homme social”. A jövő gyakorlati orvostanában a diagnostikai, therapeutikai és praevenzív irányzat egymással ölelkező correlációkban kell, hogy összetalálkozzék és az orvosok érdeklődésének középpontjába nemcsak a beteg, hanem a testileg-lelkileg legkívánatosabban egészséges ember ideálja állítódjék.

Az, akiről én, mint mindig, úgy imént említett referatúmomban is kiemelten a természet, a szép, az ideális emberi célkitűzések, az igazság szókimondó, fanatikus szeretetétől telített, istenfélő egész ember képében úgy másoknak, mint magamnak a magyar gyakorló orvos eszményi, örökéletű képét megmintáztam, az egy, a haló poraiban is betegek és őt ismert szaktekintélyek által magasztalt gyakorló orvos, aki nagy falunak méltán nevezhető szülőhelyét mint a mezővárossá fejleszti, akinek nagy-szalontai temetőbeli sírkövén, az elérhetetlen távolból lelkiszemeim előtt — ha betűk nem is jelzik — egyre — jelenik meg, amit Gárdonyi Géza a saját sírfeliratául válsztott: „Csak a teste.”

Mint áldott emlékü édes atyám, az itteni ősi kollégium neveltje volt, aki ennek a szellemét hozta magával, amikor a szalontai öregtemplomban, mint fiatal le-gátus prédikált és oltotta belénk: nyolc gyermekébe. Az általa belémetett mustár-magvak minden eddigi és ezutáni szerény termése az ő nemes lelkén keresztül az ősi kollégiumnak is szóló önkéntes, lelki hűbéri fizettségemet is jelentse. —

* *

Az orvostudomány és az orvosi ténykedés művészete (ars medica) örök elválszthatatlanságát budapesti tanszékfoglaló előadásomban 11 évvel ezelőtt magam is kifejttem.

Ha az „orvostudomány”-nyal most mégis különválasztottan foglalkozom, — amint bevezetőben említém — ezt tisztán a rendszeresség és a könnyebb áttekinthetőség kedvéért teszem.

Ez metaphysikai, mysticus, majd speculativ csiramagvaiban, mint az előbbiekben elkerülhetetlenül itt-ott érintenem kellett: a XIX-ik századig állandóan kísérte, ha ólomcsizmákban is, a gyakorlati orvostant.

A mai értelemben vett orvostudomány nagy családjába tartozó szakmák közül az előszülöttség jogára a kőrbonctan tarthat számot. Névszerint már említett, kiváló nevelő szülőknek genealogiai őseiként Vesaliust, Malpighit, Morgagnit stb. is említhetném. De rámutathatnánk arra is, hogy már a régi indusok a holttesteket vízben elrothasztván, a lágyrészeket fakéreggel eltávolították s így az anatomia mindenkori első fejezetét jelentő „osteologia” felé intuitíve megtették az első lépéseket. A kőrbonctant Morgagni, Hunter nyomdokain mikroszkopiumi módszertan emelte. Bár a hollandus Leeuwenhoek a XVII. században már ca. 400-szoros nagyítású egyes domboru lencsét tudott csiszolni, az első achromaticus mikroszkopiumot (1824.) konstruálták meg, amelynek segítségével Johannes Müller tanítványa: Schwann Tivadar az állati sejtek tudományos világ számára felfedezte. (1839.)

Nem csodálkozhatunk tehát, hogy az általános tudományos orvosi gondolkodás a múlt század javarészeiben az anatomiai, illetőleg tágabb értelemben vett mor-

phologiai-gondolat foglalkoztatta. Hiszen Pasteur, Koch említett felfedezései folytán közismertté vált mikrobák is a maguk parányi alakiságukkal bilincseltek le először az általános figyelmet.

A morphologiai basisú újszülött orvosi tudomány, amint Semmelweis felléptével kapcsolatban előbb már kifejtettük: a materialista világszemléletnek a tudományos világ égboltján feltűnt horoszkopia alatt kelt életre. Comte Ágoston, H. Spencer, Darwin tanai ekkor éppen természettudományi körökben nemcsak ismertek, de újszerűségüknel fogva is igen tetszetősek voltak, sőt a század előhaladtával mindinkább népszerűbbekké is váltak. — Kitudták-e ölni az orvosokból a spiritualis gondolkodást és az istenfélelmet?

Aki Ferencz Ferdinánd kegyetlen szavainak hitelt adna, az ezt el is hihetné. Magyar emberek előtt szükségtelen az ő lelkiségét elemezni. Az orvosi rendet „ki-tüntető” szavai nem kevésbé voltak finomak, mert így hangzottak: „diese atheistische Bagage.” Sajnos, saját szegényére megkockáztatá ezt a súlyos kijelentést anélkül, hogy éppen bécsi illetőségű létére előre kellően tájékozódott volna. Könnyelműségében nem kutatta, mintahogy sok ember manapság sem tudja, hogy az, aki a positivista, materialista világszemlélettel — mint legelső elszánt tudós — szembehe-lyezkedett: az éppen orvos, a kismartoni születésű, világhírű bécsi egyetemi anatomus orvosprofessor: Hyrtl József volt. Az az 1864—65. évi bécsi egyetemi rectori beszé-ében a tudós körökben akkor éppen divatját járó hangulattal szemben nekünk or-vosoknak örök büszkeségünkre — tiszteletreméltó bátorsággal jelenté ki, hogy nem lehet az, hogy a lélek — amint a materialisták gondolják — az agy pusztá anyagá-val fejlődve, vele együtt megsemmisüljön. Méltán kiálta ő fel, hogyha egy órát ösz-szetörnek, avagy a világ valamennyiét is, megmarad az eszme, ami az órát megszer-kesztette, mert „Der Mensch ist nicht der Effekt seines Fleisches und Blutes, son-dern der Repräsentant des Gedankens.”

A mindössze százesztendő orvostudomány történelmi fejlődésének futó szem-léltetéséhez természetszerűen más időmértéket és léptéket kell igénybevevünk sem-mint am azt, amelyet az emberiséggel egyidősnek mondható gyakorlati orvoslástan nagy múltjának bemutatásakor használhattunk. A természetnek a múltat-jelent-jövőt összekötő folyamatos átmenetei, a tudomány haladásában jóval simábbak, mint a művészetek, így akár az „ars medica” fejlődésében.

Ha Hyrtl korszakát részletezett megkülönböztetéssel múltnak is tekintenők, befejezettek korántsem, hanem legfeljebb folyamatos múltnak nevezhetnénk, ami a jelenben is tart, amit talán az angolok nemcsak sajátos ígeragozásukban, de utánzásra méltó traditio-tiszteletükben fejeznek ki az összes népek közül a leghívebb módon. A morphologia, szerény meggyőződésünk szerint: volt, marad, sőt lesz is az orvos-tudományi igazságok mindenkor kristályosodási pontja.

Hyrtl emberöltőjére következőleg az anatomia helyébe a functionalis gondolat művelése lépett és pedig hazai büszkeségünkre: báró Korányi Sándor volt ennek elismert kezdeményezője. A Medicina tudományos bonctani épülete így az élettani ismereteknek könnyen áttekinthető, lüktető életű otthonává vált. Vajjon tiszta ma-terialista szellemű levegővel telítten-e?

A választ helyettem itt is a sok közül csupán egyetlen-egy példa adja meg. A. Carrel, new-yorki Rocefeller-intézetbeli kiváló orvoskutatónak a nevét már idéz-hettem. Akik őt közvetlenül nem is ismerik, már csak a napilapokból is tudhatják, hogy nemrégiben Lindbergh ezredesnek segített a mesterségesen túlélő szív tartós funkcióját biztosítani tudó constructiót megserkesztenie. Ez a functionalis irányú, vi-lághírű experimentator a mi könyvpiacunkon is nemrég megjelent könyvében („Az ismeretlen ember”) — korántsem mint bigott, vallásos ember mutatkozik be, mégis a többi között, németre fordított könyvében főleg amerikai élményei alapján ezt írja: „Weit mehr als Wissenschaft, Kunst, religiöser Kult ist die moralische Schön-heit die Grundlage der Kultur . . . , wie sie von der christlichen Kultur, der Mutter unsserer Wissenschaften verstanden worden war . . . Der brutale Materialismus un-serer Zivilisation steht nicht allein einem Aufschwung der Verstandeskräfte im Wege, sondern er zerreibt auch alle gemütvoll Veranlagten, alle Sanften, Schwachen, Einsied-lerischen, Schönheitsdürftigen, alle jene Menschen, denen es allein ums Geld zu ist und deren Empfindlichkeit der modernen Lebenskraft nicht standhält.”

Az orvosi tudománynak jövő perspectíváit is kirajzolni látszó legfrissebb jelene : kutatásaiban az emberi szervezet minél jobb megismerése céljából az egyetemes élet elleshető megnyilatkozásainak, ezek minél átfogóbb szemléletének, az utóbbiból folyó összefüggéseknek szenteli érdeklődését. Ma minden világszínvonalon álló orvosi tudományi szakma biológiai alapon áll. Közülük a jövőbeni vezető szerepet sejtésünk szerint a biophysika fogja betölteni. A kötelességszerűen itt is felvetendő kérdésünkre megint csak egyetlen egy orvos megnyilatkozását szeretnők idézni, a felkísérhető „ferencz-ferdinándi” — vádaskodásra adandó válaszként. Szent-Györgyi Albert mint hazai földön élő, első Nöbel-díj koszorúza és pedig biochemikus orvoskutatónk az 1936-ik évben ezt írja :

„Korunknak a technika rohamos fejlődésével karöltve járó elanyagiasodásáért, erkölcsi eldurvulásáért és a finomult humanista kultúra kiveszéséért a természettudományokat teszik felelőssé s a természettudomány lényegeként vélik felismerni a durvaságot, kultúrátlanságot . . . A természettudomány egyetlen célja (pedig) a legmélyebb igazságok, a legmélyebb bölcsesség, az Isten megismerése. Így a természettudomány nemcsak a legmélyebb morális principium, hanem egyuttal az elmének is élesítője, a nevelésnek, a gondolkodás tanításának legjobb módszere, mert lehet-e a bölcsességnek magasabb iskolája, mint az isteni bölcsesség, melynek útjait a természettudomány van hivatva megvilágítani.”

A jelenkornak természetesen orvostudományi viszonylatban épúgy megvannak a maga farizeusai, amint ezt a gyakorlati orvoslástan kapcsán W. Ebstein személyében bemutathattuk. A rövidség kedvéért itt is csak egyet állíthassak tiszteletes hallgatóim elé közülük : Freud-ot, aki a psychoanalisis tanárának nevezi magát. Amikor ő könyveiben saját elméleteivel foglalatkoskodva előttünk áll és oly emelkedett lelki megnyilatkozásokat, mint az anyai szeretetet, bűnbánatot, stb, a libido sexualisból igyekszik levezetni, szellemi ürülékeit vele együtt habzsoló hiveivel minden józan orvos meglátása szerint, olyan undorító koprophagia műveléséről tesz tanúságot, aminek mi orvosok az ő fellépte előtt physikai értelemben visszataszítóan kóros eseteit ismerhettük eddig csupán és pedig egyes-egyedül a legszerencsétlenebb elmebeteg példáiból. A Krisztus vallását mindenféle, fejetejére fordított álokoskodással detronizálni kívánó Freud az emberi „én” önimádatát akarja a emberiség boldogító confessiójává tenni. Szánalmas, lelki perversitásokkal teli, istentagadó agyképzeti vitustánca Mécs László ráillő versét juttatja itt is eszembe :

„Egyszer hogy, hogy nem : az Isten mellé álltam,
a Nap akkora volt, mint egy nagyobb alma,
tíz lépésre tőle földünk mint köménymag !
Hogy a magon brittek s franciák hatalma
merre van : hiába lestem szemeimmel !

Az Isten átadta nagy ökuláréját
s azon át megláttam a nyüzsgő hangyabolyt,
mint ki nagyítóval néz kis bolhacirkuszt.
Egy tudóska így szólt : Isten nincs, nem is volt !
Elhitték s szobrot is kapott a kis svindler
— s elkezdett rázni a kacagási inger.”

Nagy vonásokban felvonultattuk a mult, jelen szemszögéből nézve úgy a gyakorlati gyógyító, mint a buvárlattal foglalkozó orvostudomány művelőinek a történelmi fejlődés folyamán kialakult típusait. A jövő lehetőségeit is mindkét viszonylatban sejtetni igyekeztünk. A teljesség kedvéért nem hallgathatjuk el, hogy már a mai időkben láttatja magát egy harmadik orvosféleség is, aki, mint Plátó a Politeia III. könyvében, eszményi államában megkívánja : kell, hogy államférfiui képességekkel is rendelkezzenek.

A jövőnek ma sejthető lehetőségeivel is számolva, vetnénk fel ezekután azt a kérdést, hogy szükségszerűen folyik-e a szóhajóhető orvosi hivatáságzatok bármelyikéből is, hogy az annak egész énjét szentelő orvos materialista gondolkodásává válják ? Az „igen”, vagy „nem”-feleletét hallgatóim adják meg önmagukban, az elmondottak alábbi összefoglalása után.

Mit is kíván a Medicina a szolgálatába elszegődőtől? Legtalálóbban Goethe szavaival felelhetnénk erre, aki szerint:

„Die Medizin beschäftigt den ganzen Menschen, da sie sich mit dem ganzen Menschen beschäftigt“.

Az egész ember pedig még Descartes magasröptű bölcelete szerint sem lesz tisztán testi, avagy tisztán lelki lénynek a képében elképzelhető. Test és lélek csak az Istenadta abban a synergismusban képezhet egész embert, amely synergismust a *szeretet* — szerintünk mint örök dinamikai egyensúlyi állapot — tart harmóniában. Igen, a szeretet nem az asztékák negativismusa, avagy bármilyen jótékonynak tetsző közömbösség passivitása. A szeretet eleven erő, amely mint a világokat, úgy egy-egy halandó embernek is — végső titkaiban emberileg soha ki nem fürkészhető csodálatos te ti és lelki lényét — kölcsönösen és egymás közt is igazi életegyensúlyban tartja. Ennek az egyensúlynak bárminemű zavara csak újabb eleven erő áldozathozatalával állítható helyre. Ezért valljuk orvosok, hogy orvosi lelkiismeretünk mindenkor nyugalmát csak éber lelkiismeretünk örökös nyugtalansága — dinamikája — árán tudhatjuk megszerezni.

Genotypusunkban, mint a történelmi multunk példázza, orvosok magunkon hordozzuk a metaphysikai, mysticus árnyalatot. Történelmi bizonyága ennek az öskorszakokban visszamenően ismertetetten a papi rendekkel való legbensőbb kapcsolódás, sőt olykor teljes egybeolvadás, a mindenkori vallásokból merített ethikai alap, amely — mint kifejtünk — a keresztényen vallásból nyerte legszilárdabb basisát. Mi orvosok a felebaráti szeretet törvényét a Krisztus által tanított abban a formájában állítjuk magunk elé, hogy minden hibánk és bűnünk nélkül kell szeretnünk magunkat és mint ilyeneken keresztül ugyanígy a felebarátainkat is.

Az orvosok phaens — illetőleg paratypusukban magukban hordják a józan természettudományi gondolkodást, amit legtalálóbban rövidséggel az upsalai egyetem aulájának bejárata fölé irt szavak német fordításban így fejeznek ki:

„Freidenken ist gross,
Rechtdenken ist grösser.“

Orvosok, természettudományi munkálkodásukkal — Szent Györgyi Abert szavaival élve — az isteni bölcsesség útjait is igyekeznek megvilágítani. Hogy ez nem kérdés és nem pusztá fraseológia, a következő szerény, az orvostermészettudomány szolgáltatta tudományos megismerések bizonyíthatják.

A praedestinatio rejtelmes tana hosszú időn át inkább csak a hit, mint az értelem útján hatolhatott lelkünkbe. Jöttek azonban a természettudományi „genetika“ csodásabbnál csodásabb felfedezései (Morgan, Stark stb.) amelyek beigazolták, hogy a csiraplasmában keverődő ohromosomák aprórészecskéi („gen“-jei) egyes élőlényekre (pl. a banánlégyre) nézve máris feltérképezhető sajátos csoportosulásukban a kifejlődő egyed egészen különleges, magán viselendő elváltozásait (pl. a drosophila melanogaster ek akár egyik sajátos festenyés daganatát) már eleve elrendelt nyomaikban mikroszkoposan szabatosan és jellegzetesen kimutathatóan elénkvetítik. Az örökléstudomány megismeréseit idézhetnénk még további példákként. Így válhat orvoskutatónak a természettudomány segítségével vallásának alapvető tanítása nemcsak hitévé, de egyben tudományos szent meggyőződésévé is. Így érezheti át igazán orvoskutató is Ravasz László püspökünknek szavait: „Isten előbb szeretett minket, minthogy mi szeretjük légyen Őt.“

Minden hivatása magaslatára törekvő mai orvos a maga paratypusában egész emberré igyekezővén válni, egyoldalú természettudományi műveltséggel meg nem elégedhet. Amint Krehl igen helyesen mondja, az ideális orvos világnézetét tudomány és művészet és ezeken felül a philosophia és mindenekefelett a vallás építheti csak ki.

A szépművészetekkel és zenével foglalkozó orvosoknak egész sora csakugyan közismert. Azt, hogy a művészet és orvostudomány egymást mennyire megtermékenyíthetik, egyik írásomban részletesebben magam is megpróbáltam (Orvosi Hetilap 1928. 16. sz.)

Orvosok, át vagyunk hatva annak a tudatától, hogy „Wir leben nicht wegen dieses Lebens, sondern des Geheimnisses, das dahinter liegt“ (Freussen).

Ezért találnak igazi visszhangra bennünk Ravasz László püspöknek ékes szavai: „Az élet célja a legfőbb létprincipiummal, az Istennel való találkozás. Az embert csak Istentől lehet megérteni és Istent önmagából.“

János apostol szavai pedig nekünk is hitünk, meggyőződésünk : „Isten lélek és akik őt imádják, szükséges, hogy lélekben és igazságban imádják.”

Eredeti thesiseimre saját szívem szerint magam is felelni akarván, nyilatkoznom kellene, hogy vajjon állít-e szükségszerűen az élet természetes rendje a theológus és orvos eszményi célkitűzései közé beekelődhető, őket egymással éles ellentétbe állítani képes principialis különbségeket ?

Az igazi keresztyéni gondolkodásu orvosokat gyógyító munkájukban az a cél vezeti, hogy amint Semmelweis példájának felelevenítése előtt kifejthettük : a gondjaikba vett embertársaikat testi és lelki bajaiktól, mint emberi lényük visszasságaitól egyéni áldozatkészség és egyéni áldozathozatal árán megszabadulni és felemelkedni, őket megjobbult énjük boldog birtokába jutni segíteni — minden tőlük telhetőt elkövessenek ; akkor pedig, amikor ugyanezt a nagy célt közvetve szolgáló természet-tudományi munkájukat végzik, — ahogy később idézhettük — cselekvésüket „a legmélyebb igazságok, a legmélyebb bölcsesség, az Isten megismerése vezérli.”

Minden körülményeskedés nélkül állapíthatom meg tehát magam is, hogy az orvosok a lelkipásztorokkal, principialiter azonos eszményi célkitűzések felé haladnak.

De vajjon tudnak-e — kérdezhetnék a kívülállók — a való életben igazán összetalálkozni és nem-e kereszteződnek ottan útjaik ? Ezek kételyeit eloszlatandón arra mutathatnánk rá, hogy a lelkipásztort és orvost éppen az élet a maga fejleményeivel nap, mint nap hol egyidőben, hol rövid egymásutánban, a gondozásukat várók adott azonosságú egyedeinek legbensőbb és legszűkebb körén belül elkerülhetetlenül, testben és lélekben összehozza. Ezek a mindennaposan ismétlődő fejlemények : az emberi földi élet egyfelől egyre ismétlődő elementaris nagy beteljesedései, másfelől elemi kibontakozásának kezdetei, kölcsönös kifürkészhetetlenségükkel mindkettőjük között a legtökéletesebb lelki összetalálkozást hozzák létre : „a mindig volt” és „mindig lesz” — fogalmának kölcsönös átélése folytán.

Minden ilyen alkalom kell, hogy oly benső közös áhitatra készítse a lelkipásztort és az orvost is, mint azt az utasembert, akinek, miután az utolsó nyirfaerdőt Hammerfestben, az utolsó mohamezőt a Magdalena-öbölben elhagyta, az északi-sarkvidéknek a világűr felé ásító jégpusztaságára, vagy az Atlanti óceán közepén haladó hajójáról a közeli figyelmét lekötni tudó minden, így még csak egyetlen egy vijjogó sirály híján is, csak a végetérni nem látszó vízrengeteggel ölelkező égboltozat szédületes karimájára, avagy Genfből Chamonix ba menet, egyik kanyarodónál a hirtelen eléje toppanó Mont-Blanc lenyűgöző nyugalommal pihenő szikla-kolosszusának, kövédermedt óriás ciprusok gothikájába kicsipkézett, elérhetetlen ormára esik tekintete.

Néma áhitat keltette elfogódottság támad mindenkiiben ilyenkor, mely hamarosan egy csodálatos felemelő érzésben tud felolvadni. Az ember szívében egy sajátos és a mindennapival szemben mindig újszerű rythmus ömlik át, mintha álomringatásból egy új napkeltére ébredne és maga is a világ-mindenségében szétáradni kívánczik. A Teremtő végtelen nagyságának és a vele való találkozásnak emberi megérzékelése ez.

A Theológiának és a Medicinának, mint minden emberi tudománynak nem csak alphája, de omegája is közös, de előbbieik szerint közös még az egyforma acto radiusuk által megszabottan bejárható mindmennyi földi érdektérületük is. Mindössze a céljaikhoz vezető közlekedési eszközeik különbözöek. Hibás elgondolás szüleménye lenne ezeket a kiváltképpen szellemi, ill. természettudományi közvetítési lehetőségeket egymással összekeverni és bastardirozni. A természettudományilag racionalizált Theológia époly életképtelen hybrid termék lenne, mint a tisztán lelki-szellemi alapon eltheologisált Medicina. Találón mondja Carrel : „Die Antithese : Materie und Geist, bedeutet nichts anderes, als die Gegenüberstellung zweier verschiedenen Techniken.” — E helyett, ha szem előtt tartjuk azt, hogy a theológusok és nem csupán a testtel, de a lélekkel is foglalkozni tartozó orvosok pályavonalai a végtelenben találkoznak, — egymáshoz való helyzetállásuk definálásán már nem kell sokat töprengenünk. Geometriai ismereteink szerint ugyanis azoknak a vonalaknak, amelyek a végtelenben találkoznak össze, a földön párhuzamosan kell haladniok.

Magyar lelkipásztoroknak és orvosoknak párhuzamos egymás mellett való haladását ha valamikor, úgy manapság nem pusztá geometriai levezetés, hanem nem-

zeti létünk életmentő javallata parancsolja ki. Ma világszerte mindenfelé lélekráveszés folyik. A becsérték abban áll, hogy ki mennyire mohóbb elvakultsággal kap a felkínált, az eddigi szellemvilággal mérőben ellentétes antithesisek után. És közben Európa színpadán egy óriási koporsón dolgoznak bűnös kezek, hogy a keresztyéniséget, minden kulturánk bölcsőjét, belétemethessék. Ha ez a tömegkíséret átmeneti, szellemi, lelki visszafejlődést eredményezne is csupán, kihatása így is kárhozatos lenne, mert mint Carrel mondja:

„Heistiger Rückgang ist für die Kultur noch gefährlicher als die ansteckenden Krankheiten.“

Magyar keresztyén theologusok és orvosok, mint az ősi vérszerződés lekötélezettjei, erős hittel egy új, mégpedig lelki honfoglalásra kell összefognunk. Közös hivatásunkat a magyar keresztyén kultúra nagy értékeiért való helytállás kell, hogy képezze. Lehet, hogy ez a szerepvállalásunk az utolsó őrt álló római légio, vagy a girondisták szerepe lesz. És jöjjenek netalán erre az Európa közepén örök hullámtöröként állani hivatott hont minden legjobb igyekezetünkkel elhárítani kívánt kegyetlen idők, ezek, mint az örök egyetemes életben, úgy nemzetünk történetében is muló perceket kell akkor is hogy jelentsenek. Azok, akik hűen és állhatatosan őrt állunk, tudjuk, hogy a lélek, így a keresztyén magyar lélek is él, mindent túlél és mi a legkegyetlenebb megpróbáltatásokat, túlélőkkel is egyszer találkozunk.

Törhetetlen hittel vallom, hogy a materialista világnézet nem tarthatja sokáig magát, dacára a marxista izü végső erőfeszítéseinek. Mint már más helyen tehettem, itt is Arany János szavait kiáltom feléje :

„Napjaid számítvák, megíjult az idő,
És kitől rettegsz, nem féli fegyverid ő
Az Ige, az eszme!“

Mint református magyar szívem legátusa búcsuzom tiszteletes theologus hallgatóimtól. Köszönöm, hogy figyelmükkel, türelmükkel megajándékozni szivesek voltak. Elkövetkezendő munkámhoz e hajduföldből antheusi erőt merithettem. Mint Bethlen Gábor hajdunemesének sarja büszkén érzem magamat e földhöz tartozandónak. Egy régi német mérnök térképén ezt írta volt e fölé: „Hic sunt leones“! Nem bátyafalak, nem víziárkok szolgáltatják e föld lakóinak oroszlán erejüket és bátorságukat, hanem az izig-vérig tiszta magyar református szellem, ami ezt a kálvinista Rómát török, labanc, orosz, román hadak dulásával szemben fenntartani tudta és amelyet Isten eleve elrendeléséből folyólag a mai megannyi sátáni kísértéseknek kitett magyarság egyik örökéletű szellemi-mentsváraként állítja. Ez az én szent érzésem. Szép apám dicséretének emlékezetemben élő szavait ajkamra véve fohászkodom Mindenható Mennyei Édesatyánkhoz:

Te, ki a szív mozdulásait,
Mint a vizeknek folyásait,
Szabadon hajtod ide s tova:
Neveld ezt az érzést bennem
és taníts jól könyörgenem . . .

Jól könyörgenem taníts óh Uram most azért, hogy az itt egybegyűlt leendő szolgálóidnak a Te dicsőségedre végzendő minden lelki munkája nyomán felemelő áldásod áradjon szét, szent akaratodból folyólag ma is a legsúlyosabb megpróbáltatások elé állított magyar népedre!

Az istennevek használata a Bileám-perikopában*

(Numeri 22-24.)

Irta : **Pákozdy László** ref. s. lelkész, docts. theol. Budapest.

A Num 22-24 fejezeteiben található Bileám-elbeszélést a kritika két forrás komplikációjának tartja, főleg a számar-epizod alapján (22²² kk.) Ezt a részt a J számlájára írják. Hasonlóképen nehézséget és az egység ellen szóló érvet látunk az ismétlődő, némelyek szerint parallel, áldásokban („Spruch.“) Ugyancsak érv az egység ellen a 22. fejezet 20. és 22. verse közötti ellentét. Azt azonban egyhangulag elismeri a kritika, hogy — noha a J és az E forrás együttese ez a részlet — a források szétválasztásához az istennevek használata lehetetlen. Éppen ezért inkább hallgatnak felőlök, vagy pedig a megtörtént forrásszétválasztás után annak megfelelőleg javítják ez istenneveket. Vagy pedig azt mondják, amit HOLZINGER: az istennevek váltakozása inkább a véletlenre és korrekkturákra vezethető vissza, mint a J és az E váltakozására.¹

Ezzel a ma általános fölfogással szemben úgy gondolom, hogy a szöveg egy- sége és az istennevek használata a MT szövegben megindokolható, védhető, ha az egész perikopában szabad a MT szövegben *egyetlenegyszer* az 'elohim helyett *yahwet* olvasnom, még pedig a LXX. (Cod. Ambrosian.) és a Samaritanus Pentateuch alapján, a 22. fej. 22. versében. Nem föltétlenül szükséges, csak a szépség kedvéért kívánatos korrekciók lennének még a következők: a) a 23. fej. 4. versében a MT 'elohim ja helyett (a 23¹⁸ parallel szerint) *yahwet* olvasnék, ahol különböző Ms kéziratok, a Samaritanus és a LXX. *ml'k 'lhy*-ot adnak, tehát alatta *Jahwet* értették, vagy talán olvastak is; b) 22¹⁸-ban azt a kis változtatást tennem, hogy a *yhwh 'lhy* helyett, 23²¹ alapján, a valószínűleg itt is eredeti *yhwh 'lhyw*-t olvasnám.

Az én föltevésém, amit igazolnom kell az, hogy az istennevek váltakozásával ennek az elbeszélésnek a szerzője sokkal többet akart mondani és mondott is, mint amennyit a tisztán formai kritikával fölszínre tudunk hozni. Hogy ezt a vallásos (theologiai) értelmet megfoghassuk, előbb még egy kis kitérőt kell tennünk:

1. Ez a darab kétségkívül Jáhwenak a pogány mantika és varázsvallás fölötti egészen-más-voltát akarja fölmutatni.

2. Tudjuk azt, hogy a jövendőmondás céljából fölidézett halotti lélek felől úgy gondolkodtak, hogy az a jövendőmondóban és *belőle* beszélt.² A halotti lélek, akit az endori boszorkány fölidéz, minőségét tekintve egy 'elohim (I. Sám 28¹³). Az 'elohim szó maga nyelvtanilag *nem pluralis*, hanem bizonyosan *singuláris*. Eredetileg a szavégi *m* nem más, mint az ősi sémi *mimáció*, amelyet az assyrból még ismerünk (libbum, kalbum, ilum) és amely az arabban a *nunációnak* felel meg (libbun, kalbun, ilahun). Ez, a NIELSEN³ bizonyítékai után, végérvényesen eldöntöttnek tekintendő eredménye a nyelvészetnek: 'elohim eredetileg *egyesszám*, mint pl. a dél-arab, vagy ras-samrai szövegekben; 'LH^m. Emlékeztetek most arra is, hogy az 'elohim az OT-ban nem mindig Jahwet magát jelenti, hanem az *idegen* istent is (pl. 1. Kir. 15³); jelenthet *isteni lényt*, szellemet, démont is. Sőt az emberfeletti-embert

* *Jegyzet.* Nyomdatechnikai akadályok folytán a sémi szavak átírásánál nem tudtam alkalmazkodni a nemzetközileg elfogadott átírási kulcshoz, amiért elnézést kérek. Az átírás tehát nem pontos, csak megközelítő. A szakértők el fognak rajta igazodni. Figyeljünk a következőkre: waw = w, hé = h, ellenben a chét = ch. A tét és a táw megkülönböztetése nem volt lehető, mindkettő t. Hasonlóképpen egy betű jelöli a sámáq és sin hangokat (magyar sz hangot megközelítő) s, míg a sin (német sch-hang) jele sh. A qóph = q, yód = y, az aleph = ' , az áyin = ' , Hasonlóan csak megközelítő a vokálisok visszaadása is: qámác = á, patach = a, ságól = ä, ceré = e, (plene é), chiráq parvum = i, ch. magnum = i, chólám parvum = o, ch. magnum = ó, qibbác = u, shúrác = ú. A hangsúlyt, a színezet shwát stb. nem tudtuk külön jelezni. A sh^ewá jele egy emelt e betű. Az arab szavakban a d = dzál; a g = dsim. (P. L.)

¹ KAUTZSCH-BERTHOLET, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, I. 1922. S. 126.

² V. ö. Lev. 19:31, 20:6, 27, Dt. 18:11, 1. Sám 28:3, 9, 2. Kir 21:6, 23:24.

³ NIELSEN, Dietlef, *Ras Samra Mythologie und biblische Theologie*, 1936. u. 6 *Handbuch d. arab. Altertumskunde*. I. Bd.

(„Übermensch“ is nevezi az OT 'elohimnak, istennek: Így Mózes Ex 41a, a királyt Ps 457; v. ö. Ps 821, 6, 86. Miért ne jelenthetné a Bileám perikopa egyes helyein (ha az értelem úgy kívánná) az 'elohim ezeknek valamelyikét? Sajnos a héber nyelvben nem fejlődött odáig ez a szó Jahweval kapcsolatban, mint az arabban, ahol az 'Allah mellett megvan az 'iláhun, a régi 'isten' szó. Eppen ezért az OT nem is érzékel tette e különbséget a szó által.

Az arabhoz GOLDZIER⁴ Ignácunk egy példájára hivatkozom csak, amelyre HÖLSCHER. *Die Profeten* című⁵ munkájának olvasása közben lettem figyelmes és amelyet GOLDZIER a neves medinai költő, UHEIHA IBN AL GULÁH után (*Gamhara* 125, V₅) idéz: *fh l mn k'hn 'w dy 'iláhin*. Ezen a helyen a *káhin* parallelizmusban áll az „*iláhun birtokosa*“-val, amit GOLDZIER „*Gottesmann*“-nak fordított. Hogy ez az 'iláhun nem Allah, az kétségtelen, hanem *valamilyen isteni lényt, démont* jelent. Ujabban⁶ ezt megkísérelték megcáfolni, azonban legföljebb csak az 'lh gyökből való származtatása, illetve annak a gyöknek az értelme vitás, a főnti különbség azonban nem mert az arabban sohasem lehet dú 'lláhin-t mondani, „Allah birtokosa“, valaki, akiben Allah benne van), hanem csak dú 'iláhin t. Hasonlóképpen van ez a héberben is: ahol az 'ish 'elohim kifejezés eredetileg a héberben sem kizárólag Jahwera vonatkozott, hanem nyelvtanilag általában az olyan embert jelentette, aki valamilyen isteni lény, vagy démon birtokosa volt. V. Ö. GESENIUS-BUHL, *Handwörterbuch*⁷ az אִישׁ címszó alatt: „mit dem gen. umschreibend: einer, dem etwas eigen, habituell ist (vgl. בעל), so אִישׁ עֵץ. Bösewicht, אִישׁ מַלְחָמָה Krieger“ stb. Ehhez még v. ö. Hós 69-ben: אִישׁ-הַרְרָה-t. Hasonló képzés ez — mint a GESENIUS HWB a főnti helyen helyesen megjegyzi — azokhoz az összetétel-ekhez, amelyekben az 'ish módjára a ba'al szerepel, pl. 1 Sám 287 ben az a ba'alat 'ób, aki a halotti szellemet megszólaltatja.

Nyelvészetileg tehát semmit sem lehet az ellen a föltevés ellen fölhozni, hogy az 'ish 'elohim olyan embert jelent, — tekintet nélkül az istenség személyére — akin keresztül valamely istenség, vagy szellem orákulumot ad. Izraelben ez természetesen Jahweh, de ahogy a próféták mellett ott voltak a Baal-próféták is, úgy nem ütközhetünk meg ezen a lehetőségen sem.

Ez az emberi „médiüm“ által beszélő istenség, 'elohim-démon teljesen megfelel a pogány-arab jóvendőmondók és orákulum-káhinok démonának, 'iláhunjának vagy ginjének, amelyről az volt a felfogásuk, hogy bennök van, vagy megszállja a káhinokat és varázsmondás-költőket. Ezeknek a neve társ (sáhib) vagy kísértőtárs (tábi).⁷ A legősibb arab versformában (a rímes-ritmusos sag'-ban) elmondott varázsköltemények (Zauberspruch, Fluchspruch, vagy Segensspruch) tulajdonképeni szerzője nem a káhin, hanem a benne, rajta keresztül szóló démon, gin vagy 'iláhun.⁸ Így születnek a gúnyversek és gyalázkodó mondások is, amelyek alapján véve varázslatok (az arab higá' és a héber másál — a Bileam áldásai is így neveztetnek — megfelelnek egymásnak).⁹ Különösen harcok kezdete előtt használták először ezt az eszközt a felek egymás ártására, amire úgy az araboktól, mint az OT-ból számos példát lehetne felhozni. GOLDZIER főntebb idézett tanulmánya szerint (42. l.): „als das nachweisbar älteste Higá'-Document können wir ein alttestamentliches Stück betrachten, das zugleich den ursprünglichen Charakter und die ursprüngliche Bestimmung der gegen den Feind gerichteten Schmähsprüche sowie die Volksanschauung, aus welcher die Higá'-Sitte emporgewachsen ist.“ És ez a hely GOLDZIER szerint a Bileám elbeszélés (i. m. 42. s k. lap).

3. Ha már most visszatérhetünk e közbevetés után ahoz a föltevésünkhöz, hogy 22.2-ben az 'elohim helyett yahweh olvasható (ill. elfogadhatónak bizonyul a

⁴ GOLDZIER, *Abhandlungen zur arab. Philologie* I. Leiden (Brill) 1896. (I. Über die Vorgeschichte der Higá'-Poesie, 1—165 lapok) 18. l. 2 jegyz.

⁵ HÖLSCHER *Die Profeten*, Leipzig, 1914, 127. l.

⁶ FISCHER, A., *Islamica* I. 1925, 389. kk. 1. Zur Wurzel 'aliha; v. ö. OLZ 29/6, Sp. 450 és JUNKER, Dr. Hubert, *Prophet und Seher in Israel* stb. Trier (Paulinus Vrlg.) 1937, 77. k. 1.

⁷ IBN HISÁM, 132. id. HÖLSCHER, *Die Profeten*, 86. l.; v. ö. ugyanott 82, 86. kk. 1.

⁸ V. ö. HÖLSCHER, i. m. 86—100. l. és GOLDZIER, i. m. I. Über die Vorgeschichte der Higá'-Poesie, 41. l.

⁹ V. ö. HÖLSCHER, i. m. 91. l. és GOLDZIER, i. m. 41. kk. 1.

másik két javaslat is: Num 23₁ és 23₁₈ at illetőleg) és most itt feltesszük azt, hogy az 'elohim a Bileám-perikopa bizonyos helyein nem Jahwera vonatkozik (a yhw-vel kapcsolatos 'elohim természetesen eleve vitán kívül marad,) hanem a pogány Bileám jövendõmondó-varázsló 'elohim-démonát jelenti, akkor megnyílik előttünk ennek az egész elbeszélésnek a szépsége. Bármilyen 'forrásokból' dolgozott légyen is a végsõ Redaktor, ennek a 'R'-nak a vallásos genialitása és mélysége előtt le kell venni a kalapot. Méltán oldják föl és igen szellemesen az R(edaktor)-szíglát BUBER és ROSENZWEIG R(abbénu)-nak („Unser aller Meister.“) Próbáljuk meg alkalmazni a fönti elméletet és fussunk végig a Bileám elbeszélésen.

a) Num 22₅₇: Bálák elüzen Bileámmért, hogy jöjjön és átkozza meg a honfoglaló, Moábot fenyegetõ, Izráelita népet. Az átok eszköze (találón mondja a varázslás és gyalázkodó mondásokra GOLDZIER: „Kampfesmittel“¹⁰) egy megtörhetetlen varázsmondás, máshál. Nyilvánvaló ez a GOLDZIER által fölhozott példákban (i. m.) és HÖLSCHER i. m. „Zauber und Wahrsagespruch“ c. fejezetébõl.

b) Num 22₈₋₁₃: Bileám oltmarasztalja éjszakára és megvárta a felelettel a követeket. Valószínûleg egy inkubációs orákulumra, vagy álomra kell itt gondolnunk, amelyet valamilyen varázslással kikényszeríthetett. Feltûnõ itt a pogány varázsló szájában a yhw istennév. Majd még szólok arról, hogy mit akarnatott, mit gondolhatott ezzel a „Rabbénu“ (a tiszta jahwizmus képviselõje.) Itt most csak annyit jegyzek meg, hogy Bileám tényleg akarhatta Jahwet is megkérdezni, mivelhogy Jahwe a szóbanforgó nép istene és annak a meggyõzésével (varázslás útján való megkötésével?) elõbb sikerülhet az elátkozás. Így vélekedik pl. JUNKER is.¹¹ Erre enged Num 23₈ következtetni. Azonban az elbeszélõ jahvista R nem engedheti azt meg, hogy az õ jahweja ilyen orákulumadásra kényszeríthetõsék. Jahwe nem idézhetõ meg és nem kényszeríthetõ, mert „nincs Jákobban nachas, sem qeszem Izrael között“ (Num 23₂₃.) Éppenezért nem Jahwenak, hanem egy 'elohimnak a szavát hallhatta csupán Bileám. Ilyennek a létezésében az OT és ez a jahvista író sem kételkedett. 1 Sám 28₁₃ megdõnhetetlenül bizonyítja ezt az 'elohim-(szellem, démon)-hitet. Bileám azt hiszi (vagy azt hazudja,?) az elbeszélõ szerint, hogy Jahweh beszélt vele: ennek a nevében ad fölvilágosítást másnap reggel: „Nem akarja Jahweh megengedni nekem...“ Talán a LXX régebbi szöveget õrzött meg, amikor yhw heiyett há 'elohim-ot ad (22₁₃). Mindenképpen bizonyos azonban az, hogy a jahvista elbeszélõ azt akarta megmutatni, hogy az idegen 'elohim (a Bileám orákulum szelleme) kénytelen elismerni az Izráelen nyugvó áldást és ezzel Jahweh nagyobb erejét.¹² Megint Bileámot és az ehhez tarja magát A küldõtség üres kézzel tér vissza.

c) 22₁₄₋₂₀: Azonban hamarosan újra megérkezik Bálák sürgetõ kérésével. A várakoztatás megismétlõdik. Közben Bileám szavai között ott van ez is: „Jahweh az én istenem“ (22₁₈). A LXX mást ad; „τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ“ tehát 1. sz. suffixum nélkül a yhw után há-'elohim-ot. Ez valószínûvé teszi azt, hogy eredetileg yhw 'lhyw állott a MT-ban, amit a kifejezés megismétlõdése Num 23₂₁-ben szintén támogatni látszik: yhw 'lhyw 'mw: „az õ (t. i. Izráel) Istene.“ Azonban ne alapítsunk elméletet többszörösen módosított szövegre. Tegyük föl azt, hogy a MT „én istenem“-je az eredeti. Ezt is megengedhette magának a szellemes és mélyhitû jahvista elbeszélõ. Nézete akkor az lett volna, hogy Bileám természetesen csak hazudta azt, hogy Jahweh az õ istene, 'elohim-ja, és hogy tudott vele a maga pogányos rituáléja útján érintkezni. Hogy azonban ezt az elbeszélõ lehetetlennek tartotta, az kívülálglik a következőkbõl, mert a kõv. 20. versben ismét csak az 'elohim az, akit a jahvista elbeszélõ megszólaltat Bileám éjjeli inkubációja alatt. Hogy az ily szellemjelenéseket idegen 'elohimok részérõl lehetõnek tartotta az elbeszélõ, az nem zavarandó össze azzal a kérdéssel, hogy szabad volt é ezt elõidézni Izráelen belõl. Éppen azért tiltotta a tórah, mert nagyon is lehetõnek tartotta, Bileámnak most megengedi az 'elohim-ja, hogy elmenjen, hiszen nem Jahweh õ, aki nem változik (v.õ Num. 23₁₉).

¹⁰ GOLDZIER, i. m. 42 l.

¹¹ JUNKER, *Prophet und Seher in Israel*. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des isr. Prophetentums, insb. der Prophetenvereine, 1927, Trier, 78. l.

¹² A hallgatók mosolyoghattak annak az 'elohimnak a tanácsadó képességén, akinek meg kellett kérdeznie, hogy miért jöttek, kik azok a férfiak Bileámnál. Az elbeszélõ igen finoman jellemez egy egész más világot...

De óvatosságra inti és figyelmezteti, hogy magában nem képes megállni a helyét. *Jahwehval szemben* — gondolja itt hozzá önkénytelenül az ember, ha az elbeszélő lelkivilágába helyezkedik.

d) A hallgatók itt most feszülten föl kellett, hogy figyeljenek: mi lesz most? hát mégis csak útnak indul megátkozni Izráelt? Vajjon sikerül-e neki?...

22²¹⁻³⁵: Bileám két apródjával, tanítványával csakugyan követi másnap reggel a moábita küldöttséget. Ebben a szakaszban szeretnék a 22. versben az egyszerű 'elohim helyett 22¹⁸ és 23²¹-nek megfelelően kiegészítve *jhw h 'lthym* ot olvasni, vagy pedig (mint elől már jeleztem) a LXX (Cod. Ambros.) és a Samarit. Pt. alapján *yhw h t*. Érthetetlen lenne ugyanis a megelőző két vers és az egész perikopa alapján az, hogy az előbb még Bileámot elküldő 'elohim most megharagudjék rá. A *mal'ak jahweh* megjelenése követeli azt, hogy itt Jahwehől legyen szó. Éppen ezért még ha a 22. v. javításra szánt „'elohim"-ja eredeti lenne is, a hangsúlyozottan és ünnepélyesen ismételt *mal'ak jahwe* kifejezés a köv. 23—35 versekben az olvasónak (vagy helyesebben eredetileg a: *hallgatóknak*) megfelelően tudomására hozta azt, hogy itt már egy másik 'elohimról van szó: az Izráel ELOHIMjáról. Ebben az esetben igen szellemes és ironikus szójátékkal állanánk szemközt, aminőkkel az OT sokszor megörvendeztethet bennünket. Tegyük föl azt, hogy igazza van a LXX-nak, amely a 22—35. szakaszban a *m. jahweh* helyett mindenütt *malak 'elohim*ot ad; ez az értelem akkor is biztosított, Különbben is a LXX Num 22³⁴-ben (e szakaszon belül) *egyszer* szintén *mal'ak jahwe*t ad. Ez hát az eredeti. Senki sem gondolhatott a Bileám 'elohimjának a *mal'ak*jára.

Tisztán áll tehát az elbeszélő gondolata: kétségen kívül Izráel Istene, Elohimja az, aki szuverén, fönséges módon *úját állja Bileámnak, mert hiszen Bileám elindulásával az ő dicsőségén esik csorba*: Bileám vele szemben akarja hatalmát megmutatni, még akkor is, ha jóindulatú tévedésben volna. Azonban Num 31⁸ és Jos 13²² nem a jóindulatáról tesz bizonyyságot.

A beszélő számára epizódja nem minden humor nélkül való. A számára *azonnal* meglátja a jelenést. Bileám a „látó“, a varázsló, az 'is 'elohim *nem*. Akkor látja csak meg Jahweh kijelentését, amikor az külön megnyitja az ő szemét (22³¹): az *ELOHIM*ot, Jahwet meglátni saját képességével nem tudhatta.¹³

Amikor a Mal'ak Jahweh szinte ugyanazokkal a szavakkal ad utasításokat Bileámnak, mint a Bileám 'elohimja (22²⁰ b:22³³), akkor tulajdonképpen önmagát hangsúlyozza, mintha mondaná: ne annak, hanem *nekem* engedelmessédj, „mindazonáltal amit én mondok majd neked, *azt mondjad*“ (35 v); a Bileám 'elohimjának a parancsában pedig az áll, hogy: „*azt cselekedjed*.“ Amott az engedelmesség: hűséges *visszaadása* annak, amit Jahweh akar mondani, az 'elohimnál pedig *cselekmény*: a varázsrituálnak való engedelmesség. Ebben is a különbséget akarná a jahwista ki-domborítani? Értésére adja Bileámnak: „szakadékba vivő út ez velem szemben(ellenem)“ (22³²). A *ki yárat hadderek lenegdi* kifejezést Károli a lenegdi félreértésével fordítja, egyébként így kijavítva jó lenne: „veszedelmes ez az út én *ellenem* (indulva) Bileám szeretne visszatérni, azonban nem mer ellenkezni.

e) 22³⁶⁻³⁸: Ez élmény után Bálák jelenlétében is óvatos és bizonytalan: „Ime, eljöttem (ugyan) hozzád, de (vajjon) mondhatok-e még (neked tetsző) valamit? Csak azt az ígét tudom mondani, amelyet valamelyik 'elohim a számra ad.“ (22³⁸) Mindazonáltal követi Bálákot a Baalmagaslatra, hogy megkísérelje végbeinni szándékát a szokásos varázsrituálé segítségével.

f) 23¹⁰: Hogy a Bileám minden tudománya varázslás, *qészem*, az kitűnik a következőkből. A legegyszerűbb, *nem* mágikus jellegű mantikus cselekmény, mint pl. a sorsvetés, mágikus varázslássá változhatik, ha többszörösen *megismétlik* a si-

¹³ Hadd figyelmeztessenek itt arra, amit HÖLSCHER idéz (*Die Profeten*, 1914, 40. l.) IBN HISÁM Mohamed Élettörténetéből (437) és amely epizód szerint valakinek éjjeli látomása volt és arról a következőket is mondja többek között: „*Álomban — az alvó és az ébredő állapota között voltam — egy embert láttam egy lovon közeledni és azután megállani; egy teve volt nála; az így szólt: . . .*“ Tehát egy beszélő állat és szinte hasonló helyzetben. A számára hivatását az araboknál a ló és részben a teve tölti be. Az arab nyelvben a teve nyögdecslő hangadásának a kifejezésére a *sagc* szó szolgál és *ugyanaz* jelenti a démonok és *inspirált* költők, *varázslók* rimes beszédét is . . . Az embert nagyon könnyen magával viszi ez olyan következtetésbe, hogy az elbeszélő humorában a számára „látokoskodott“ és jobban, mint Bileám.

ker reményében, vagy mindaddig, amíg nem sikerül (dynamurgia). Báláknak és Bileámnak azt a pogány szemléletét akarja a következőkben elítélni és nevetség tárgyává tenni a jahwista elbeszélő, mert az ő hite szerint „nem férfi ÉI, hogy hazudjék (nem emberfajzat, hogy meggondoljon valamit“ (23₁₉). A megisméltendő mondásokat, *máshálok*at tehát nem szabad *variációknak*, paralelleknek tekinteni: tendencia és mély vallásos gondolat tükre, hordozója. ez a mondás fűzér. Szép *klimaxot* alkotnak.

Bileám — legalább is kijelentései alapján — azt reméli, hogy ily módon találkozhat Jahwehval. A jahwista elbeszélő szemében azonban ilyesmi nem történhetik meg, így nem „található“ meg. Ismét a Bileám 'elohimja az, akit Bileám először megtalál, aki elébe megy. Bileám szól hozzá, mielőtt azonban az 'elohim felelhetne, *Jahweh* közbevág és 'igét szegez, a Bileám szájára és azzal parancsolja vissza. A szokásos *háyah d'bar-yahweh el . . .* („és lön az Urnak szava . . .-hoz“) helyett itt *szím b'opi* áll, ami sokkal erősebb kifejezés és a kényszer jellegét hordja magában. Azt akarja ezzel a jahwista kifejezni, hogy Jahwe igéje „verbum irrisistibile“. Ezt az ígét mondja hát el Báláknak mert nem tehet másként. Az eredeti szövegben a „*példázó beszéd*“ (Károli) helyén *máshál* van: ez varázsjelleggel bír, úgynevezett „Spottzauber spruch“ (v. ö. Ps. 54₁₅), amelyet szigorúan metrumban¹⁴ tartottak. Megfelel az arab *higá*, műfajnak, amelyet a legrégebbi ar. költői formában, az u. n. *sagc* ban költöt-tek).¹⁵

g. 23₁₁₋₂₆: Bileámnak mentegétnie kell magát: nem mondhatott mást, mint a „szájratett“ ígét. Bálák erre igazán pogány módon: a cselekménynek megváltozott hely mellett való megisméltése által akar eredményt elérni. A mágia számára fontos az, hogy „csak valamely részét“ legalább megláthassa Izrael népének. A Jahwista geniálisan, ihletetlen tudja jellemezni néhány betűvel ennek a hitnek lényegét. A rituálét megisméltelve Bileám újra 'elohimfogásra indul. Már nem mondja, hogy *Jahwenek* megy elébe. Az elbeszélő is azonnal Jahweval hozza össze. Megisméltődik a 23₅-beli jelenet. A jahvista elbeszélő most félreértés veszélye nélkül engedheti mindjárt Jahwet megszólalni: 23₄-után tudhatta mindenki, hogy Jahwe nem *kényszerítésre* jelenik meg. Most Bálák is a *Jahwe* véleménye után kérdezősködik. A *vhwh* név értelemmel bír a pogány Bálák szájában: ő is kezdi sejteni azt, hogy Bileám nem egy mindennapi, *elohimmal*, hanem valamilyen egészen határozott személyiséggel áll szemben, aki nem hajlandó egykönnyen engedelmeskedni. A *máshál* megmagyarázza azt is, hogy miért nem sikerülhetett Figyeljük meg azt, hogy itt — mint 23₈-ban — a *yhwh* helyett 'ÉI áll. A *patrichális* *korszak Isten nevére* való utalás is arra emlékeztet, amit lényegileg a 19 v így fejez ki: „Nem férfi 'ÉI, hogy hazudjék) és nem emberfajzat, hogy meggondoljon valamit“. *Izraelt nem lehet megátkozni*, mert Isten, Jahweh, *már az ősatyák idején megáldotta és ennek az áldásnak be kell teljesednie*, (v. ö. Gen. 18₁₇ k, 28₁₄ k, stb.). Isten nem változtatja meg terveit és ígéreteit. Jahweh Jákobbal van és ezért hallatszik Izraelben (23₂₁) királynak, Jahwenak, szóló üdviválgás.¹⁶ Jahweh nem tűr varázslást Jákobban és jövendőmondást Izraelben. Nem is fognak ezek rajta, 23₂₃. Akaratát most is tudtára adja Jákobnak. Ezt nem lehet keresztezni idegennek, csak megcsodálnia: „*Mit mivelt'ÉI!*“ Bálák azt akarja most már, hogy ha már nem tud átkozni Bileám, akkor legalább ne is áldjon. De azután hirtelen meggondolja a dolgot, hiszen a *máshálban* fenyegetés is rejlett az ő címére; még egyszer megkíséreltetí Bileámmal azt, ami eddig sem sikerült. Bileám enged a felszólításnak.

h. 23₂₇₋₂₄₁₁: Bálák most azt tanácsolja Bileámnak, hogy ez alkalommal *amaz 'elohimot* (23₂₇ *há*-elohím) t. i. a Bileámét, kérdezzék meg: „Hátha tetszeni fog *amaz 'elohimnak*, hogy megátkozzad onnét érettem“ (23₂₇). Talán az segíthet mégis Jahweh ellen. A rituálé szerint elvégzett varázscselekmény (áldozat) után azonban „látta“ (*r'h*) Bileám, hogy „tetszik Jahwenak, hogy megáldja Izraelt.“ *Fölhagyott* a varázsmondásokkal, mágikus cselekményekkel, „fölemelte az ő szemeit“ (ez viziót bevezető kifejezés) és *ekkor* „(látomásban) látta“ a pusztában Izraelt táborozni, mert az

¹⁴ V. ö. GOLDZIHÉR idézett tanulmányában a megf. részeket, 4. jegyz.

¹⁵ Mohamed egyszer kivégeztetett két asszonyt, mert *verses formában* káromolták egymást; — varázslás volt.

¹⁶ V. ö. Ex 15:18, Deut. 33:5 Bir. 8:22. k. A Jahweh királyságáról M. BUBER írt csodálatos szép könyvet: *Das Königtum Gottes* 1936. 2 kiad.

ÉLOHÍMnak lelke szállott rá, a prófécia és a látás lelke.¹⁷ Ez a lélek már a Jahweh lelke volt, *akkor* jött, amikor Bileám föl hagyott a varázslással. Új ebben a mondásban, *máshálban* az, hogy a jövőbe is tekint már (7. v. 'Amaleq említése) és hogy az eddigi 'Él mellett a pátriarchális korszak egy második istennevét is fölemlíti: Izráel magát népe történetében kijelentő és megmutató Istene azonosítja magát 'Él, *Saddaijal*. Mert ő nem változik, 23₁₀

i. 24₁₀₋₁₁: Bálák most már dühbe gurul és elzavarja a szerencsétlen, föl kült Bileámot. Haragosan és gúnyosan veli oda neki: „Nézd csak nézd! megfosztott téged (a te) Jahwe(d) a megtiszteltetéstől,“ (v. ö. 22₁₈). Az elbeszélő bizonytalansággal azt gondolta Bálákkal, hogy Bileám összejátszott Jahweval. Elküldi, hogy nagyobb baj ne származzék ottlétéből, hiszen minden kimondott szava automatikusan hat.

k. 22₁₂ *kk.*: Bileám újra megmagyarázza, hogy miért nem sikerülhetett neki megátkozni Izráelt. Majd újra egy *máshált* mond; most már a kérés ellenére. A MT nem ad fölvilágosítást arra vonatkozólag, hogy miként vette ezt a mondást Bileám, de nyilvánvaló az előzményekből, nincs szükség megismételni. ebben a *máshálban* kifejezetten a késői jövendő áll szeméi előtt. Hogy a 22-24 versek eredetiek é, azt bizonyos szempontok alapján lehetne kérdezni. Az azonban bizonyos, hogy ez a mondás *nem duplum*, hanem *magyarázata* a megelőzőnek, 23₉ ben. A pátriarchális kor isteneivel kiegészülnek itt most harmadikként az 'ELYONnal. Az 'elohim hiányzik egészen (kivéve 24_{2-t}), de ez a mondáson kívül van. A mondások így *kiegészítik egymást*. Teljesen téves és tarthatatlan GERSSMANN Hugonak az a nézete, hogy ezeket a stófiákat tetszés szerint föl lehetne egymással cserélni, anélkül, hogy az értelem ezáltal megváltoznék.¹⁸ Az a nézete is téves, hogy e mondások önmagukban is érthetők és nincsen szükség megértésükhöz a keret-elbeszélésére, viszont a a prózai rész föl tételezi a mondásokat.¹⁹ Inkább fordítva áll: az elbeszélés érthető lenne még valahogy a mondások nélkül is. De a pusztán álló mondásokban, az elbeszélés nélkül csak változatokat láthatnánk. Leghelyesebb (és legmegnyugtatóbb is) az, ha az *egész perikopát egységes darabnak tartjuk*. Az egyes részletek megmagyarázzák egymást. Az egész elbeszélés keletkezésének idejével stb. nem akartam foglalkozni. Mindenesetre a legrégebbi részletek közé tartozik a Pt-ban.

Mesteri a Jahwista elbeszélő előadói és formáló művésze, amellyel az ősi hagyományt oly erőteljesen és a prófétai vallásosság szellemében meg tudta fogalmazni. Ugy gondolom e helyen sikerült rámutatni arra, hogy a *Bileám-perikopánál nincs szükség forrásokra való bontásra*, hogy a szöveg és közelebről az Istennevek használatának látszólagos nehézségein túl jussunk. Sőt éppen az bizonyult be, hogy *egy ilyen fölbontás eleven egészet vág szét* ennél az elbeszélésénél és hogy *az istennevek használata az egység mellett érvel*. Hasonló lenne tehát az eset a József-elbeszélésekhez, amelynek egységes voltát a radikális kritikusok közül egyre többen elismerik. „Mózesi szerzőséget“ természetesen ebből egységből senki sem következtethet.

(Lezárva, 1938, III. 8.)

¹⁷ A *rú'ach 'elohim* természetesen a *rú'ach yhwh* helyett áll. V. ö. Ex 31:3, 35:31. Itt a Bileám inspirációja nem olyan külsőleges, mint a *szim bepi* 23:5-ben, nem mechanikus, hanem a lélek általi. Talán ez magyarázza a 24:15-tel kezdődő mondásnál a „*hogyan*“ hiányát az elbeszélésben. A jahwista elbeszélő nem tartotta szükségesnek az ismétlést.

¹⁸ GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (von Samuel bis Amos und Hosea) SATA II/1. 65. l.

¹⁹ GRESSMANN, *i. m.* 67. l.

FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE.

Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 1936. évfolyam.

E folyóirat régi célkitűzéseire hűven most is érdeklődik minden iránt, ami az Újszövetséggel, újszöv.-i korrall, az újszöv.-i iratok későbbi történetével, valamint a legkorábbi egyháztörténet problémáival összefügg. Cikkei nem könnyű olvasmányok, feltételeznek az olvasó részéről bizonyos oku tájékozottságot, de az ilyent azután a legújabb

kutatások eredményéig vezetnek el, úgy hogy olvasásuk nyomán érezzük, hogy benne vagyunk a tudományos élet sodrában. Az 1936. évf. is erről győz meg bennünket, ha némi késéssel a 57. évf. nyár utóján jelent is meg nagyobbik része.

Fő cikkei a következők: E. Schwartz a veronai kodex gyűjteményéről értekezik, amely a nyugati egyház szerdái zsinatának határozataival foglalkozik és részleteket közöl a nicai zsinat aktáiból is, valamint az alexandriai patriarchátusság köz-

leményeiből. — *A. Schmidke* a Héberok ev.-áról szól. Amíg a Nazaräusok ev. a Mt. ev.-ának ar. — mai átdolgozása és keletkezési helye a syr Beröa zsidó kereszténye, addig a Héberok ev.-a eredetileg görög nyelven készült irat, amely a kelet Jordán vidékén élő keresztény zsidóknál volt otthonos. Gyűjteményes jellegű a négy kanonikus ev.-ból, hangsúlyozva a zsidó-keresztény hagyományokat és érdekeket. Hieronymus aki itt-ott a szövegben is vil. ozításokat eszközölt, tévesen egynek tartotta a Nazaräusok ev. ával — *R. Abramowszky* a Salamonai ódák Krisztus fogalmával foglalkozik. Szerinte az őskeresztény hagyomány e nagyon értékes irodalmi emlékei főként tartalmi szempontból még koránt sincsenek kimerítve. — *Fr. Torn* a „Gnosztikus” szó vizsgálatával foglalkozik és kimutatja, hogy a későbbi szóhasználattól eltérően eredetileg nem volt gyűjtő megnevezése az első század heterikus irányzatainak. — *J. Jeremiás* Mrk. 14. 3-9 (a megkenetési történet) alapján azt fejtegeti, hogy helytelen e rész hellenisztikus eredetileg feltételezése. Az „alamizsna” és a „szeretet-cselekedet” közt való különbség téves alapján a speciálisan presztinai eredet kétségelzen. — *W. Stärk* az újabb megint centrális jelentőségű kérdéssel, az őskeresztényen theol. eschatológiával (ő esch-i mítoszról beszél) foglalkozik a töle megszokott erős kritikai szellemben. Szerinte az ősker. egyhangú hitvallást, hogy a Krisztus az idők fordulóján és vége, hellén racionalisztikus és gnosztikus-misztikus szellemben átalakították az esch-i „Szótér”-Megváltó misztériummá. — *A. Kurfess* Vergilius ismeretes 4. eklogikáját a messiáról vizsgálja keresztény vonatkozásban. — *G. Richter* a szír keresztényeknek a zsidókkal való legrégebb vitájáról ír a nőlétség és a szövetség kérdése tárgyában — *Fr. Dornseiff* Lukácsnak az írói sajátosságait vizsgálja úgy az ev. mint a Csel. k-e alapján. A függelékben szól arról, hogy Tacitus ismerte Josefust és Jézusra vonatkozó nyilatkozata Josefusi eredetű. Ez egyúttal Josefusnak sokat támadott János közleménye eredetiségét is bizonyítja. — *H. Kettler* az egyiptomi Melitius püspökre támaszkodó szektáról ír Ath. idejéből való újabb felfedezett papiruszok alapján. — *P. Seidlin* a Jesaja targum „Ebed Jahvé”-járól és ezzel kapcsolatban Messiás alakjáról szól. Kimutatja, hogy itt is, mint a zsidó hagyományban a Messiás alakja nem a szenvedő, alázas, hanem a harcos, hős és igazsággal uralkodó király alakja. Az Úr szolgálója a legfőbb helyen nem a Messiás; ahol kivételesen messiási értelemben áll, ott is hiányzik a szenvedés gondolata. Ezs. 53-at a rabbínisztikus irodalom a szenvedő igaz értelmében, a targum messiási értelemben veszi, de a szenvedés gondolatának kikapcsolatásával. — *W. Stärk* az Al-Kelemen irodalommal foglalkozik és értékelni krisztológiai nyilatkozatait. A *Mayera* vallási pseodoepigrafiáról mint erkölcsi és pszichológiai problémáiról ír. — *G. Küttel* a 4. ev. állítólagos antióchiai eredetét Ján. 3. 14 „fellemeltetni” kifejezésének vizsgálata alapján tagadja — *O. Michel* Mrk. 5. 21-43 perikopájában a „nem halt meg a leányzó csak aluszik” jézusi megállapítás kapcsolatban szól a „halálos álm” esch.-ai fogalmáról. — *H. J. Ebeling* a zsidó szinódrium illetékeségének aktuális kérdéséről ír, melyet a törvény ügyekben a legszigorubb mértékig meglevőnek tekint. — *A. Kurfess* Plinius néhány közleményét vizsgálja az őskeresztényen istentiszteletről vonatkozólag. — *H. Lietzmann* a nemrég elhunyt berlini teológusról, A Deissmann-ról tartott emlékbeszédét közli le.

Még számos kisebb közlemény, könyv és folyó-

irat ismertetés fejezi be a tartalmas évfolyamot. A beküldött könyvek során megemlékezik a debreceni theol. fakultás jubileumi kiadványáról „Kalvin és a kálvinizmus”-ról, kiemelve az idegen nyelvű tartalmi összefoglalását.

Dr. Kiss Jenő.

Theologia. Hittudományi folyóirat. Szerkesztő: Iványi János egyetemi tanár. Kiadja a Kir. Magyar, Pázmány Péter Tudományegyetem hittudományi kara. Budapest 1936. évfolyam.

1. szám. *Schütz Antal*, „Hittudomány és hitélet.” A kettő szoros összetartozását mutatja ki. Úgy az antropológiai, mint az episztenológiai, úgy a pszichológiai, mint a szociológiai megfontolás arra a végző következtetésre vezet, hogy „lehetetlen akarni a hitéletet és nem akarni a hittudományt.” 1-17. lap. — *Szabó Vendel*: „Deus Pater az őskeresztény terminológiában.” 18-27. lap. — *Ivánka Endre*: „A nestorianizmus és a monophysitizmus szellemtörténeti háttere.” Első közlemény 28-42. lap. — *Angeli Otto*: „Különböző szempontok a liturgikus mozgalom értékelésénél.” (Folyt.) Fejtegetéseink záradéka: „...a jelenkori liturgikus mozgalom a dogmák és dogmatikus következtetések szilárd alapjára építi rá gyakorlati programpontjait. És ebben rejlik főereje és sikerének biztosítóka.” 43-49. lap. — *Rónay György*: „Pázmány magyar elődei.” Telegdi Miklós és Monoszlói András. 50-55. lap. — *Szijártó Nándor*: „Egy középkori misekönyvünk.” A pécsi misekönyv ismertetése. Első közl. 56-59. lap. — *Szörényi Andor*: „Az ószövetségi imák közötti hasonlóság okai.” Szerző mint központ köré, a Dániel könyvében található imádságok köré csoportosítja az Őt, meg egyező tartalmu v. gondolatu imáit, szoltárait. Lehetetlennek tartja, hogy irodalmi függésről legyen szó ezen imádságok között. Már Marti a liturgikus imákat jelöli meg a hasonlóság oknál. Szerző pedig tovább menve: 1) az emberi természet, 2) a hagyomány és 3) az imák liturgikus használata hármas forrásából magyarázza az egyezéseket és hasonlóságokat. Ezek mellett természetesen elismeri az itt-ott egészen nyilvánvaló irodalmi függést is. 60-71. lap. — *A Szemle* rovat cikkei: *Pataky Arnold*: „Szent Pál levelei a Chester Beatty-féle kódexben.” 72-74. lap. — *Kükár Flóris*: „Az emberiség ósvallásának nyomában” és „Ósi temetési módok.” 74-81. lap. — *Hazai és külföldi irodalom* 84-93. lap. Idegen nyelvű kivonatok. 93-96. lap.

2. szám. *Sipos István*: „A papság hittudományos képzettsége.” A római egyház a jelen viszonyai között elengedhetetlenül fontosnak tartja, hogy papjai és pedig valamennyien magas színvonalu képzettséggel rendelkezzenek, mert csakis így képesek hivatásuknak megfelelni, 97-107. lap. — *Kecskés Pál*: „A „szociális” igazságosság értelméről.” 108-124. lap. — *Ivánka Endre*: „A nestorianizmus és a monophysitizmus szellemtörténeti háttere.” (Folyt.) Míg az előző közleményben Antióchiával és az ottani Kr. e. IV. s V. századi szellemi áramlatokkal foglalkozott szerző, e közleményben Alexandriával és annak ugyanazon időbeli szellemi áramlatait tárja fel. A monophysitizmus és a nestorianizmus nem a kopt és a szír szellem kifejeződése, hanem valójában görög szellemi hatásokra: az aristotelizmus racionalizmusára és a platonizmus dualizmusára vezethetők vissza. 125-137. lap. — *Iványi János*: „A hatnapi temetéstörténet.” (Folyt.) Jelen közlemény az értelmezés előkészítését tárgyalja. 138-149. lap. — *Gálos László*: „Az investitúra küzdelem háttere.” 150-

161. lap. — *Szijártó Nándor*: „Egy középkori misekönyvünk.” Második közl. 162-169. lap. — *Szemle. Tóth Tihamér*: Homiletika. 162-177. lap. — *Hazai és külföldi irodalom*, 178-189. lap. — *Idegennyelvű kivonatok*. 190-192. lap

3. szám. *Ataki Arnold*: „Szent János evangéliuma és a formatörténeti iskola.” A régebbi, husz-harminc év előtti racionalizmus hívei a gnozis eredetét a Kr. u. II. sz.-ba helyezték s az Ujszöv. számos iratát, melyben a gnozisra való utalást találtak, a II. sz.-ba utatták. Ma pedig az a helyzet, hogy a legújabb racionalista irányzat a gnozis gyökerét Pál apostol működésé elé helyezi. Másik nagy fordulat, hogy ugyanezen irányzat hívei János evangéliumát a synoptikusok elé helyezik. Így G. P. Wetter, W. Bauer és Bultmann, akik a mandeus hagyományokra támaszkodva fogalmazták állításait. Állításuk azonban „nem egyéb tudományos szemfényvesztésnél, bár rendkívül érdekes, hogy a negyedik evangéliumban lefektetett hagyományt még a synoptikus evangéliumoknál is régebbinek tartják.” Nem lehet bizonyítani, hogy a mandaismus hazája Szíria volt. De azt sem, hogy rendszerint már K. e. megvolt. Írásaik az iszlám korából valók és Mezopotámiában keletkeztek. Az sem igazolható, hogy Jézus a naszoreusok szektájához tartozott. 193-200. lap. — *Jánosi József*: „A teremtés tanának ismeretelméleti jelentősége.” Első közl. 201-212. lap. — *Petró József*: „Az imádás fogalma a mai magyar protestáns teológiában.” E cikk a XVIII. sz. polemikus irodalmának terminológiáját keresi a mai magyar protestáns theolog. irodalomban. Sajnálattal állapítja meg, hogy még ma is megtalálhatók az egykori római kath. ellenes kifejezések egyes íróknál (Kapi B; Rácz K.), de örömet fejezi ki azért, hogy új irányzat indult, amely a római katolicizmus jellemzésében kifejezéseit megváltogatva emelkedett hangot használ. (Vasady, Tavasz, Szele M, Galambos stb) A „bálványimádás” kifejezés egykori és mai értelmezése között óriási a különbség 213-221. lap. — *Ibrányi Ferenc*; „A kamatkérdés erkölcsstudományi problematikája.” 222-223. lap. — *Erőss Alfred*: „Az érzés szerepe a vallásban.” 234-244. lap. — *Angeli Otto*: „A liturgikus mozgalom teológiai megvilágításában.” A cikk két kérdést tárgyal: Mennyiben szükséges a ker. híveknek a liturgiába való bekapcsolódása? Melyik a liturgiába való bekapcsolódás leghelyesebb és legkövetkezősebb módja? 245-257. lap. — *Rónay György*: „Pázmány Péter” 258-269. lap. *Szemle. Iványi János*: „Egy új katolikus zsoltárkommentárhoz”; és „Vallástörténet”. 270-282. lap. — *Irodalom* 282-285 ap. — *Idegennyelvű folyóiratok*. 286-288 lap.

4. *Iványi János*: „A földi baj az öszövétségi ember világszemléletében.” Első közlemény. A földi bajok eredetét régi kelet népeizhez hasonlóan kétféleképpen magyarázta az őstamentumi nép is. Valami tudatos vagy öntudatos bűn miatt nehezedik csapás az emberre, továbbá az ember nemcsak önmagáért, de hozzátartozóiért is felelős s azok bűnéért is szenvedhet (egyetemes felelősség). E nézeteket igyekeztek később átformálni s újabb magyarázatokat adni. (Jób, Köhelet, Bölcsesség könyve) 289-300. lap. — *Ibrányi Ferenc*: „A kamatkérdés erkölcsstudományi problematikája.” (Folyt.) A kamattilalom az egyházi törvényhozásban. 301-314 lap. — *Jánosi József*: „A teremtés tanának ismeretelméleti jelentősége.” (Folyt.) 315-326. lap. — *Ivánka Endre*: „Kappadókia teológiai műveltségének gyökerei.” E terület első, a keresztyén görög kultúrát megelőző, kultúrája iráni eredetű. 327-336. lap. — *Bendefy László*: „Az ázsiai magyarok

megterése. Jeretány országa.” 337-357. lap. — *Szijártó Nándor*: „Egy középkori misekönyvünk.” A pécsi misekönyv ismertetésének befejező része. 353-365. lap. — *Szemle. Sci útzt Antal*: „Tudományelmélet és hittudomány.” 366-371. — lap. *Hermann Egyed*: „Bethleemes mozgalom Magyarországon.” 371-374. *Irodalom*. 375-382. lap. — *Idegennyelvű kivonatok*. 383-384. lap. —

Módis László.

Archiv für evangelisches Kirchenrecht.

Neue Folge des Allgemeinen Kirchenblattes für das ev. Deutschland, begr. 1852, und des Deutschen Pfarrarchivs, begr. 1909 vom Geh. Reg. Rat Dr. v. Rohrscheidt.

Herausgeber: Dr. Ernst Engelmann Dr. Hrn. Köttgen, DDr. Otto Friedrich, Dr. Christh. Mahrenholz, *Schriftleiter*: Kurt Armbruster, Dr. Hans Duske, 1937. 1 Bd. 1-4 Hefte.

A mai német evangélikus egyház jogi és egyházpolitikai életére nézve komoly forrás 1937 januárjában megindult Archiv, amely tulajdonképpen a fent jelzett két régi egyházi írat új formába öltöztetése Beosztása csaknem teljesen hasonló az Archiv f. kath. Kirchenrecht-hez. A. Értekezések. B. Dolgozatok a gyakorlati életből. C. Törvények, rendeletek, döntvények és pedig I. alkotmányjogi, II. Lelkészek, egyházi hivatalnokok — alkalmazottak, III. Közigazgatás. IV. Lelkészi hivatal, belső egyházi munka, V. vegyes vonatkozású kérdések köréből. D. Irodalom.

A. Értekezések.

1. *Heft. Dr. Friedrich*: Evangelisches Kirchenrecht. Sohm negatív elméletével szemben az evangélikus egyházjog lehetőségét hangsúlyozza a szerző. Az egyházjognak lényege az egyház rendjének külső formában való megjelenése. Az egyházjog problémáinak meglatása és megfejítése csak keresztyén hit által lehetséges. Ebből a szempontból kerül aztán tárgyalás alá a hitvallás és törvény egyházkormányzás, állam és egyház viszonya. (1-13. lk.) *Dr. Erik Wolf*: Die Neuordnung der Religionsvergehen im kommenden Deutschen Strafrecht. — A vallás-ellenes bűncselekmények jogi formulázását és büntető szankcióit látjuk meg a régi (1871-es) német Btk. és az 1936 okt 31.-én befejezett új büntetőjogi kodex tervezete alapján. (13-39 lpk.)

2. *Heft. Dr. Hans Liermann*: Lutherische Kirche und Ökumene. Már a 16. században kibontakozik a luth. egyház ökumenikus jellege, amikor a keleti ortodox egyházzal való kapcsolat kiépítésén fáradozik. A német felvilágosodás korának egyesítő törekvései, Leibniz féle kínai misszió terve, 19. század uniója és a legújabb időben az un. világkonvent (Weltkonvent) reprezentálja a német luth. egyház ökumenicitását. (81-101. lpk.)

3. *Heft Dr. Jung*: Aufgaben und Grenzen kirchlicher Verwaltung. Az egyház lényege szabja meg az egyh. közigazgatás tartalmát és célját; bázisa pedig csak a bizalom lehet. Az egyházi közigazgatás feladata az érvényes egyházi jogrend fenntartása ill. végrehajtása, határát pedig ott húzhatjuk meg, ahol új célok kitzetéséről. törvényhozásról, egyszóval: vezetéről van szó. (161-168 lpk.)

4. *Heft. Dr. H. Gefaeller*: Realsteuerreform und die Kirche. 1938 jan. 1.-én életbelépő új egységes adótörvénynek a régi helyzettel szemben való újításait, kedvezményeit és szigorításait tárgyalja. (233-249 lpk.)

B. Dolgozatok a gyakorlati élet köréből.

1. Heft Dr. H. Geffeller: Der Verband der Ev. Kirchengemein in der Hauptstadt Berlin. — A német főváros és környéki gyülekezetek új területi és szervezeti rendezését mutatja be. (39—41 lpk.)

3. Heft Dr. Brunner: Über die Zulässigkeit eines gemeindlichen Grabpflegemonopols auf kirchlichen Friedhöfen. — Németországban évszázados gyakorlat az, hogy a sírokat a halott hozzátartozói gondozzák. Ezt a szokásjogot, nem lehet kiszorítani azzal, hogy hivatásos kertész monopolizálja és ezzel kivegye a családok kezéből a sírok gondozását. (168—178 lpk.)

4. Heft. Dr. M. Sellmann: Die Preisstopverordnung von 26 nov. 1936. ihre Auswirkung auf kirchlichem Gebiete. — Az árszabályozó és megállapító Bizottság felügyelete alá esnek az egyházi földek bérbeadása stólák egyházi illetékek megállapítása is. (249—254 lpk.)

C. Törvények, rendeletek és döntvények állam és egyház részéről.

Csak a fontosabbakat közöljük röviden.

1) 1936 nov. 26. Igazságügyi miniszteri és egyházi min. rendelet szerint a következő *vallásfelekezetek* vannak Németországban: 1. vallási és világnézeti közösségek, 2. Istenhívők, 3) hitetlenek, (42. 1)

2) 1936 okt. 29. elrendeli a Birodalmi Egyházi Bizottság, hogy *ev. ifj. Egyesület* 18 éven aluli tagokkal nem existálhat 1937 jul. 7. közli a Német Ev. egyházi Iroda az ifj. Vezér rendelkezését, melynél fogva Hitler ifjak az országos egyházak ifj. szervezetéhez tartozhatnak (Ev. Jugendwerk), de titos a tagság az olyan ifj. egyesületbe, mint pl. C. V. J. M. (Keresztyén Ifj. Egyesület magyarul. KIE.)

3) *Német Evang. Egyház biztosítását célzó törvény* (1935 IX. 24) végrehajtó rendeletek:

a) 13 *végrh. rendelet* 1937 febr. 17.

1. §. Német Evang. Egyház közíg. folyóügyeit — ideiglenesen — a Német Ev. Egyházi Iroda vezetője intézi. Vagyoni természetű ügyekben pedig a *Pénzügyi Bizottság* jár el. (102. 1)

b) 14. *Végrh. rendelet* 1937. jun. 10. Az állam szervezi az egyházi Közig. hatóságok mellett a *Pénzügyi Bizottságot*, melynek rendelkezéseit állami hatóság hajtja végre (178. 1)

c. 15. *Végrh. rendelet* 1937 jun 25.

A Német Ev. Egyház. *Pénzügyi Bizottsága*. 1 §. Az általános egy. közíg. hivatalnokai kötelezve vannak arra, hogy a P. ü. Bizottság tiszteletbeli és visszavonható hivatalukat elvállalják. 2. §. Feladat: vagyonkezelés, költségvetés helybenhagyása. 3. §. Ellenőrzi a helyes kormányzást, és közigazgatást. Felelős az államnak az államsegélyek és egyháziadók hovatordításáért. 7. §. Megegyesíti az egyházi hatóságok jogos vagyoni határozatait. 8 §. Saját hatáskörében jogilag kötelező rendeleteket adhat ki. (255 skk)

d. 16. *Végrh. rendelet* 1937 jun. 25.

1. §. Templom használata egyházi *választás* helyül tilos. Választási terminus kitűzéséig tilos választásra előkészítő gyűlés tartása, ily nemű nyomtatvány előállítása és terjesztése. 2. §. Vétkezőket fogházzal, vagy pénzbüntetéssel sújtják. (257. 1.)

4. Egyházi Főtanács P. ü. Bizottsága 1937. máj. 8 elrendeli, hogy *lelkész-gyermekek iskoláztatási segélye* 12-20 évig:

a) vidékről naponta ki-bejáró gyermek után évi 160 Rm.

b. más városban tanuló és lakó gyermek után évi 400 Rm. (188. 1.)

5. Egyházi Főtanács P. ü. Bizottsága, 1937. febr. 12 megállapítja az *aktív lelkészek* központi *törzsfizetését* így: 4400—4800—5400—5800—6200 6600—7000—7400—7800 márkában évenként. Előbbrehaladás 2 évenként 6200 m.-ig — azután 3 év a várakozási idő. 30 életévet be nem töltött lelkészek 200 Rm. levonást szenvednek. (265 1)

D. Irodalom. (79, 158, 226, 294, lpk.)

Dr. Kálmán Sándor.

Archiv für katholisches Kirchenrecht.

Mit besonderer Rücksicht auf die Länder Deutscher Zunge Hrsrg. von Nik. Hilling. 117 Bd. IV. Folge: 25. Bd. Jg. 1937. 1-2. § u. Heft.

I. Értekezések.

1. N. Hilling: Die Wissenschaftliche Arbeit des Archivs für katholisches Kirchenrecht im letzten Vierteljahrhundert. Hilling 25 éve áll az Archiv élén, mint annak első munkása, kiadója. Ennek a nehéz és válságos időszaknak tudományos munkájáról emlékszik meg fenti cikkében. Sorbarendi és méltatja az Archiv negyedszázados komoly tudományos dolgozatait szerzők és témák szerint szisztematikusan rendben. (3—23 lpk.)

2. Dr. Hermann Stockius: Ecclesia Petripropria. Eine Kirchengeschichtliche und Kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung der Primatsfrage bei Tertullian. Irgató és talán soha teljes nyugvópontra nem jutó kérdést — a pápai hatalom alapjátéle. Mt. 16:18—19 v. és apostolica successio — boncol a szerző Tertullian „De pudicitia” c. vitáira alapján. Az robbantotta ki a vitát, hogy Kallistus római püspök egyik dekrétumában a maga részére foglalta le a paenitentia-t tartó erkölcstelen (parázna) emberek büneinek bocsánatát. Ezzel szemben Tertullian, kétségbevonva a római püspök ilyenmű hatalmát, a spiritualis (lelki) egyház hatáskörébe vonja a bűnök bocsánatát. A kulcsok hatalma sem illeti meg Kallistust, de megilleti Pétert (homo spiritualis!) és a mátyrokat, akiket „successores Petri”-nek tart, míg Kallistust nem. Mindezen állítással szemben Kallistus római püspök — először az egyháztörténelemben — az Írás alapján (Mt. 16:18-19) vindikálja magának a kulcsok hatalmát és saját személyét mint római püspököt „successor Petri”-nek vallja. — A terjedelmes dolgozat szerzője történeti elmélyüléssel, philológiai készségével és a gazdag szakirodalom figyelembevételével a legkomolyabb figyelmet vonja magára. — (24-121. lpk.)

II. Kiseb közlemények:

1. Dr. Ph. Hofmeister: Die Rechtsverhältnisse der weltlichen Schwesternschaften. A nem rendi jellegű, hanem világi nővérek egyesületeinek jogviszonyát körvonalazza a cikk. Autonomiájuk van ugyan, de azért az egyházi törvényeknek, illetőleg a püspöki felügyeletnek vannak alávetve. Áttekinthető a különböző országok laikus nővér egyesületeit (pl. nálunk a szentszív leányai), majd az egyesület megalakulásáról — be-kiállítás, fogadalom — felosztás jogi vizsgálására kerül. 127-143. lpk.

2. Dr. N. Hilling: Über das Tributum der Pfarren und Quasipfarren und deren juristische Persönlichkeit. — A teológiai szemináriumokat illető anyagi hozzájárulások — adók kötelezettségét vállaló jogi személyekről (pl. egyházak, egyházi intézmények) — szól. 143-146 lpk.

III. Egyházi rendeletek és döntvények:

1936 aug. 15. Sakram. Kongreg. „Instructio”-ja a házasság semmisségi eljárás (perjog) bonyolult

folyamatát egységesen és kimerítő részletességgel mutatja be. 147-208. lpk.

IV. Állami rendeletek és döntvények:

1936 nov. 26. Belügymin. rendelet szerint Németországban „dissidens” csak az lehet, aki hitetlen (Glaubenslose!), szemben a régebbi felfogással, mely szerint az államilag elismert felekezeteken kívülállóra vonatkozott a dissidens jelző. 218 l.

V. Egyházi krónika.

1936 okt. 28-án XI. Pius „In multis solaciis” kezdetű motu proprio-val megalapította a „Pápai Tudományos Akadémia”-t a phisika, matematika és természettudományok intenzív művelésére. 245 l.

VI. Irodalom, 256-426. lpk.

Dr. Kálmán Sándor

KÜLFÖLDI SZEMLE.

Saarisalo, Aapeli: Raamatun sanakirja. Helsinki, 1936 Werner Söderström r.t. kiadása, 11391 oldal, ára 120 márka.

Itt az ideje, hogy ennek a bibliai lexikonnak a megjelenése alkalmából végre figyelmessé legyünk mi is arra az Aapeli Saarisalo-ra, akinek a neve már fina hazája határain túl is, az észak egyéb országaiban épen úgy, mint az angol theologia világában, jól ismert nev. A keleten, mindenek előtt Palesztinában, végzett kutatásai és ásatásai ugyanis a bibliának, közelebbről az ótestamentumnak olyan szemléletére vezették el, amelyre egyre szélesebb körök lettek és lesznek figyelmessé. Itt Magyarországon különben személyesen is ismerjük. Néhány évvel ezelőtt járt hazánkban, több helyütt, így a soproni hitudományi karon is, előadásokat tartott, amelyek különösen azokban keltek komoly érdeklődést, akik szorosabb kapcsolatban vannak a finn theológiai élettel.

Saarisalo bibliai lexikona már külalak tekintetében is figyelmet érdemel. Elismerésre méltó már a hatalmas anyagot feldolgozó kötetnek ügyes alakja, könnyű kezelhetősége is s ha felütjük s végiglapozzuk, tisztelettel és csodálattal adózunk a gyönyörű tipográfiai kiállításnak. Mintaszerű a 27 térkép, amely tekintettel van a bibliamagyarzat legkülönbözőbb szempontjaira. Roppant gazdag az illusztrációs anyag. A 421 szövegillusztráció közül, noha a fényképekről készültek is rendkívül élesek, különösen ki kell emelnünk a rajzokat, amelyek kivétel nélkül sikerültek mind didaktikai, mind nyomdatechnikai szempontból. Megint egy példa arra, hogy a tudományos irodalom és oktatás terén a lényegét tudatosan kidomborító rajzoló keze olykor messze fölmuta a fényképező gépet, amely minden technikai finomsága mellett mégis csak egy gép. Nagyon szép a 31 mélynyomású tábla is.

De legyen elég ennyi a külsőről. Sokkal több az amit a belső tartalom gazdagágára nézve lehet és kell megállapítanunk, Sokat sejtetnek már a puszta számok is: a lexikon 2177 címszót, 16.500 bibliai utalást foglal magában! A lexikon gazdagsága azonban akkor tárul fel csak igazán előtűnik, ha közelebbről szemügyre vesszük az egyes cikkeket. Az ugyanis az első megállapításunk, hogy ez a mű több, mint puszta bibliai lexikon. Saarisalot bizonyos bibliai tényekről és fogalmakról szólva az a meggyőződés vezette, hogy legfőképpen a laikus bibliaolvasóval szemben csak félig teljesítő köellességét, ha csupán a bibliai anyag közlésére szorítkoznék s nem nyúlna meg a dogmatörténeti távlatot, nem vázolná a bibliai lexikona bizonyos vonatkozásban valósággal theológiai lexikonná bővült, de kénytelen, hogy ilyenén mól mély hálára kötelezte minden olvasóját. Számunkra, kívülállók, idegenek számára, Saarisalo lexikonának ez a kibővülése egyben azt is jelenti, hogy ez a lexikon — Saarisalonak, az izig-vérig finn theologusnak a műve lévén —

a finn theológiai gondolkodásnak is hű tükre lett. Ennek a gondolkodásnak legjellegzetesebb sajátossága, hogy szorosán Luther theológiája nyomán jár s ennek a sajátosságának itt, Saarisalo lexikonában, az az egyenes következménye, hogy egy olyan minden vonalon következetes szemlélete bontakozik ki előttünk a bibliának, amelynek középpontjában Krisztus áll — az ótestamentum értelmezése terén is. Az ótestamentumnak ez a krisztocentrikus szemlélete azonban nem a német theológiában mostanában megfigyelhető irányzat hatása, hanem azzal párhuzamos jelenség, azzal együtt a reformatori theologia szerint való igazolás egyenes következménye. S nem maradhat végül említés nélkül, hogy Saarisalo a bibliai kritika kérdéseiben is sok tekintetben merőben új utakon jár. Ugy látja, — amint ezt a lexikonnal kapcsolatban keletkezett irodalmi vitában hangsúlyozta, — hogy széleskörű tudományos kutatásai, amelyek az összehasonlító nyelvudomány és az archeologia széles körét ölelik át és már a tan széke megkövetelte tág horizont is — kathedrája szerint nem theologus, hanem a keleti irodalmak professzora — arra kötelezik, hogy bizonyos problémák hagyományos megoldását revizió alá vegye. Talán adódik majd alkalom Saarisalo úttörő álláspontját — esetleg más publikációi alapján — részletesen is ismertetni.

Sajnos, ebben az esetben nem igen lehet ezt az ismertetést azzal zárni, hogy az ismertetett művet melegen ajánljuk olvasóinknak. Hiszen olvasóink között talán alig akad egy-kettő, aki finnül érteni és olvasni. De bizonyára helyénvaló megemléstünk, hogy itt az ideje, amikor a finn és általában az északi — svéd, dán és norvég — theológiai irodalmakra föl kell figyelnünk és vállalnunk kell azt is, hogy theológiai látóköreink tágítása érdekében megtanuljuk ezeknek a nyelveknek egyikét-másikat. Nemcsak Kierkegaard ugyan csak aktuális studiuma teszi ezt kívánatossá. Nem is sejtett kincsek találhatóak ezeknek a népeknek theológiai irodalmában. Olyan emberek gondolkoznak ott Isten dolgai fölül, akik mernek új utakon is járni. A németek még alig vették ezt észre, az angol-amerikai irodalom mintha már tájékozódni. Nyissuk föl szemünket mi is! Talán előjön az az idő, amikor Saarisalo lexikona odakerülhet magyar theologusok könyves polcára is.

Br. Podmaniczky Pál.

DE GROOT, Dr. Joh.: Exegese. Rede, uitgesproken na de aanvaarding van het ambt van hoogleeraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op 2 November 1936 door Dr. Joh. — Bij J. B. Wolters Groningen, Batavia, 1936. 20 lex 8^o lap. Hfl. 0.75.

Az utrechti egyetem új ószövetségi professzorának széfkoglaló értekezése fekszik előttünk. Ezen a tanszéken előtte közel negyedszázadon át Noordtjij Arie dr. tanított, aki azzal tette magát

ismertté, hogy kezdetől fogva támadója volt a wellhausenianizmus vallástörténeti, világnézeti és irodalomtörténi föltevésének.¹ Közel állott a szigorú református egyházhoz (kuyper jó barátja volt), de a wellhausenianizmust nem a orthodox-gereformeerd inspiratio verbalis tana, hanem tudományos tárgyi kifogások alapján utasította el. Hogy azonban sem ő, sem mások nem tudták ezt az iskolát teljesen eltüntetni, annak több oka van: a) a wellhausenianizmus végső fokon hitbéli, filozófiai axiómákon alapszik, b) az egész ószövetségi tudományosság kétségtelenül leggeniálisabb és megnyugtatóbb föltevése volt, c) máig sincsen meg az objektív alapunk ahhoz, hogy egy sokkal jobb, bizonyosabb ószövetségi irodalomtörténetet írjunk, mint Wellhausené. Noordtzij és újabbak sokan mások hangsúlyozták azt, hogy a legjobb szövegnek mégis csak azt kell tartanunk, amit reánk hagytak és nem amit a tudósok kollégiuma javasol. Ez egybeesik a különben radikális A. v. Harnack azon tételével, hogy nagyjában és egészében a tradicionális fölfogás bizonyult helyesnek. A másik nagy tanítása Noordtzijnek az volt, hogy az O. T. organikus egész önmagában is és az ókori kelettel való viszonyában is. Tehát csak ennek a háttérnek ismeretében elevenedhetik meg előttünk.

De Groot inkább ennek a hagyományos utrechti ótestamentumi teológiának a folytatója és tanítója más ízű, mint a német egyetemek legtöbbjének: Friss, fiatal erő. Nevét azzal tette először ismertté, hogy elsőik között találta föl a ras-sámra-leletek jelentőségét az O. T.-ra vonatkozólag. Széktfoglalója kiindulásában az ó. t.-i tudományokat egy olyan körleppnek (cirkolschijf) tekinti, amelyet sok szektor oszl részekre E részek egymást határolják, sokszor kölcsönösen fedik, de egy pontban valamennyien találkoznak: a kör középpontjában, az O. T.-ban.

Egységet teremteni az alrészek között az ó. t.-i tudományokon belül: ezt tekinti céljának de Groot. Ez nem egyes szakok (nyelvészet, irodalomtörténet, vallástörténet, archeologia) egymás mellé ragasztása által érhető el, hanem úgy, hogy az ó. t.-i tudományosság centrális föladatának magát a centrumot tekinti: az Ótestamentumot. Ennek megfelelően a legfontosabb munkája mindig az exegézis. Minden egyéb mint segédtudomány ennek szolgálatára és nincs önállósága. Barth Károly bonni búcsúbeszédének figyelmeztetésére hivatkozik: „fogadjátok meg utolsó tanácsomat „exegézis, exegézis, exegézis.“ Ezt ajánlotta „tanítványainak“ Barth a dogmatika „hohe und steile Kunst“-ja helyett.

Az exegézis közelebbi célja tekintetében egyetért Weiser-rel (ezzel az igen sokat ígérő német teológussal,² akit szó szerint is idéz): „die Literatur der Vergangenheit so zum Reden bringen, wie sie von ihren Autoren gemeint und von ihren ursprünglichen Lesern verstanden werde, oder noch besser, verstanden werden sollte.“³

¹ V. ö. Noordtzij, „De O. T.-ische Godsopenbaring en het Oudjoodsche leven“, Utrecht, 1912, u. a. „Das Rätsel des Alten Testaments.“

² A Weiser munkái közül különösen Ámos- és Zsoltár-kommentárjára hívom itt föl a figyelmet. Lásd még az alábbi jegyzetben adottat.

³ Weiser e szavai „Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft“ c. tanulmányából való, amely a Beihefte z. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft 66 kötetében jelent meg (1936) a 207. köv. lapokon. Ez az egész Beiheft 66 („Werden und Wesen des Alten Testaments“)

Ennek az alapvető hermeneutikai törvénynek a keresztülvitele több akadályba ütközik. I e Groot a következőket említi meg:

1) Az O. T. összetett, fragmentárius jellege (de samengesteld en fragmentarische karakter van het boek). Ezalatt azt érti, hogy történeti részeiben nagyrészt vázlatos és kevés olyan dátumot ad, amelyre kritikailag sokat lehet alapítani. Adatai az izr. vallástörténet szempontjából is hiányosak. Eerdmans-ra hivatkozik: „Als bron voor de kennis van den Israelietischen Godsdienst is het onvolledig.“⁴

2.) A bibliai-izraelita (és általában az ókori keleti) gondolkodás a maga dinamikus és naiv-realista voltában egészen elüt a mi nyugateurópai-modern gondolkodásunktól. Nem a mi logikánk és asszociációnk útján halad. A voluntarista izraelita gondolkodásában is erősen tette irányul. Ezáltal szavai jó részének jelentése „folyékony“, nélküli a tartalmi konkrétságot és körülhatároltságot. Különösen a próféták rendszertelen írásai („onsystematische uiteenzettingen“) keltek bennünk sokszor kibogozhatatlan zűrzavar látszatát. Az olyan szavak, mint álom, cedeq, nefes stb. valóban egyetlen európai nyelven sem adhatók vissza másként, mint nagy körmondatokban, körülírtan. Maga a héber mondat és szerkezete is egészen távol áll a mi gondolkodásunktól. Hiszen láthatólag alig tesz különbséget a magyarázó, okhatározói stb. mellékmondatok között. „Egy textus minden közelebbi meghatározott fölfogását csak ideiglenesen szabad tekinteni“ — mondja de Groot.

3. Az ótestamentumi exegézis harmadik nagy nehézsége az O. T. „mysterium magnum“-a: lépten nyomon olyan dolgokra, tényekre bukkan a kutató, amelyeknél a tudomány szokásos módszerével nem tud tovább haladni, — holott éppen akkor érkezett el oda, ahhoz, amiről ennek a könyvnek minden lapján szó van, t. i. az élő Istenhez. „Mialatt mindenütt Istenről van szó, az Ő kijelentéséről, és az Ő tetteiről és (az O. T.) akkor is Rá gondol, amikor hallgat Róla — mert Ő a csöndesség az O. T. minden szava mögött — addig az az alázatos tudat uralkodik, hogy semmiféle emberi szó vagy gondolat az ő lényegének nem lehet tolmácsolás, legföljebb csak mutató abba az irányba.“ (5. l.)

Ezért az ótestamentumi exegézis területén egy szent 'ignorabimus'-szal kell számolnia az exegetának: látnia a kutatónak azt, hogy tudásának határai vannak és azokat el kell ismernie. De Groot ezzel kapcsolatban Du Bois-Raymondra a múlt század egy egy nagy természetbölcselőjére hivatkozik, aki már 1872-ben ki merte jelenteni azt, hogy a természettudósnak egy 'ignoramus' mellett még egy 'ignorabimus'-t is ki kell tudnia mondani.⁵ Az ó. t. tudománynak sem szabad hinni az „Erhellung des Unerhellbaren“-ban ami alatt azt érti, hogy kicsoda Isten, hogy tapasztalják meg Isten valóságát az ó. t. időben é

nagyon szépen mutatja azt, hogy mily nagy változások állottak be az ótestamentumi tudomány területén is. Bizonyos szempontból nézve ezeke a változásokat az ó. t. tudományosság existenciális önmagára való eszmélésének lehet nevezni. A O. T. exegézise csak annak sikerülhet, aki állás foglal a magnum mysterium, illetve az O. T. Isten mellett.

⁴ Eerdmans, De Godsdienst van Israel, Assen 1930. I. 13.

⁵ Du Bois-Raymond, Emil, Über die Grenze des Naturerkennens, Leipzig, 1872. S. 33.

hogyan történt a kijelentés, ez a prófétai utok. (6. 1.)

Ezekből egyfelől az következik, hogy a Weiser — megfogalmazta hermeneutikus szabályon mindig elmaradunk, de másfelől nem szabad az ignoramus — iga rabimus szkepticizmusába esnünk. Egy u. n. „Zuschauerexegese”-re nincsen szükség, amelyek gyönyörködik a régi dolgok szép és magaslatos voltában, de amelynek semmi köze a konkrét helyzetünkhöz ma. A kísértés a tudós számára igen nagy.

A weiseri formula követelményeinek a megközelítéséhez legalább két dolgot tart elengedhetetlennek: 1) Az összes rendelkezésünkre álló segédtudomány eredményeinek becsületes és teljes felhasználása. (nyelvészet, szöveg, - irodalmi-kritika, vallási és politikai történet, kulturtörténet, arkeológia, földrajz, lélektan, stb.) Ezzel kapcsolatban részletekbe is megy. Emlékeztet arra, hogy *Kálmán* milyen fontosságot tulajdonít a Biblia tiszta grammatikai magyarázatának. Enélkül nincsen exegézis. Érdekes itt egy *Luther*-idézet: „Theologie ist Grammatik” — csak az a kár, hogy nem tudjuk meg *De Groot*-ról: hol található ez a lutheri kijelentés.

Ami az irodalmi kritikát illeti, rámutat a néhány évvel ezelőt a még örökre bevehetetlennek tartott wellhausenianizmus fellejvárának megingására; *Erdmans Pedersen, Staerk, Volz, Rudolph* nevét jegyzi itt meg. A XIX. sz. eleje óta szilárdnak hitt kiindulási pontban (*Deuteronomium* 7 622) sem hisznek egészen tekintélyes tudósok; nem is beszélve a klasszikus és még Hempel — és Eissfeldt — bevezetések által is képviselt négyforrás-elméletről! (Jahvista-Elohista *Deuteronomium* Papi Codex. — *De Groot* szerint az átépítés, a reparáció sokáig fog tartani. Irodalom-kritikai kérdések tekintetében tagadhatatlanul a fáradság jeleit mutatja az ótestamentum tudomány legfőbb művelője. Azonkívül a Pentateuch-kritika teljesen ingadozó jelene nagy nehézséget jelent a többi őszövegségi irat exegézise közben is.

Helyesen hangsúlyozza azt, hogy a legújabb ásatások szakadatlan figyelése nélkül az exegeta nem is vehet nyugodt lelkiismerettel lélegzetet. (Persze *De Groot* szemei előtt a holland, és nyugat-európai könyvtári lehetőségek állanak . . .) Különösen Palesztina és Syria fontosságát hangsúlyozza a sokak által és sokáig tulbecsült assyr, egyiptomi és egyéb ásatásokkal szemben; mert „az Ótestamentum 99%-ban palesztinai és izraelita könyv” (9. 1). De legnagyobb fontossággal bírnak jelenleg a kisázsiai félsziget alatti, Cyprussal szemközt fekvő, Ras-sámrá-i ásatások (Könyvtár Mózes idejéből! Megtalálták az O. T. egész áldozat, kultuszának a terminológiáját, stb.) Elgondolhatjuk, hogy mit jelent a régebbi ótest. tudományosság számára az, amikor egy *Dussaud* egészen odáig mer menni, hogy: „les récits de l'époque patriarcale represent sur une tradition écrite” . . .⁶ Pedig *Dussaud* nem sokra tartja az O. T. Istenét.

De Groot jól látja azt, hogy a segédtudományok sem ismerik az u. n. objektivitás magas ideáljának valóságát: „Neutralitás és objektivitás itt sincsenek, ezt minden kommentár bizonyítja! Találók, de minden méltatlan lenézéstől mentes (!) szavakkal szól a 'rasech!' wellhausenianizmus néhány jellemző hibájáról. (Ezt a magyar wellhausen-bírálokért említem meg . . .)

De hát megközelíthettük-e — kérdezi tovább *De Groot* — a horizontális vonal exegézise név-

vel jelöl) óvatosan gyakoroljuk, az egyoldalúságok elkerülésével? Néha igen. A legtöbbször nem, mert az O. T. főtárgya a *mysterium magnum*. Egy szöveg nemcsak a szavak számtani összege, hanem több. Hogy lesznek, születnek azok a szavak? Hogyan hatnak? Milyen mozgásuk van? Hogy visszhangzanak a halló, az olvasó lelkében? A szövegnek tehát van előtörténete és utótörténete és e második máig nyulik. Az exegézisnek erre is felelnie kell. A szavak mögött a nyíltszemű látja az O. T. istenét: aki nemcsak mondott valamit, hanem akar is valmit és ekkor a régi szöveg tűzzé és vérré válik a ma számára. mai mozgató hatalommá.

Ezért tehát másfelől a vertikális vonal exegézisét is gyakorolnunk kell, hogy a weiseri ideált megközelíthessük. „Ezt megtehetjük . . . azért, mivel minden emberi szó egy az eredetével és hatásával és attól el nem szabad választani, de nem is lehet.” (12. 1.) *De Groot* a régi 'két — dimenziós exegézis' helyett 'három — dimenziós exegézis' kíván, amelyikbe a magyarázó személy is bevonatott. Látja, hogy az u. n. theologiai exegézis újra eljön, mert életszükséglet. Régebben építő gyakorlati, vallásos, prezektív, vagy pneumatikus stb. exegézisnek hívták; *De Groot* „dicte-exegese” azaz mélységre irányuló exegézisnek nevezi a maga elgondolását. Nem a nyi ez mint: theologuscinálta exegézis, sem pedig az, amelynek a célja egy bizonyos theologiai tétel, vagy dogma beigazolása, hanem: Istenre irányuló, Istenre vonatkozató. A szöveg megértése „von Gott her und auf Gott hin, mit der Besinnung auf die Wirklichkeit des Menschen, in soferne diese durch die Wirklichkeit Gottes bestimmt ist” (14. 1.) Olyan írásmagyarázat, amely számol az élő Isten valóságával a múltban, jelenben és jövőben és az ő emberrel való törődésével” (14. 1.).

Ugyanakkor látja *De Groot* a vertikális vonal exegetájára leskelődő veszedelmeket is: az önkényes allegorizálást és typológiai erőszakteteleket. Egy régi rabbi mondását idézi erre, aki egy bizonyos *Eliézer*hez így szólt: Hasonlítsz valakire, aki azt mondta az írásnak: 'Hallgass el, hogy én beszélhessek . . .

Nem akar exegetikai tövényeket adni és óv a dogmatikus methodustól, legyen az az evolúciós elmélet, vagy a késői keresztény dogma. Példákat hoz föl a holland Staten Vertaling dogmatikai érdekü fordításából (15. 1.)

De maga az O. T. is tartalmaz egy kommentárt: a Ketib szöveg is kommentálja önmagát a glossák, variánsok és későbbi ismétlések útján. Szabályok desztillálására nem vállalkozik Az exegeta személyén fordul meg a dolog. Annak kell képességekkel megáldottnak lenni: „congenialiteit met den auteur wiens woord hij beuistert.” Valaki, aki ismeri, szereti az O. T. Istenét és hisz benne. Tudjon az exegeta a *mysterium magnum* szemben hallgatni is, ha kell. A 23 Zsoltár 1. v. magyarázatánál nem elég ismerni a kicetlet pástoréletet, hanem szükséges Istennek, mint az én pástoromnak a megtapasztalása is . . .

Végzetül az O. T. és az U. T. szoros kapcsolata és elválaszthatatlan egyvolta mellett tesz bizonyosságot. Aki egyet elenged e kettő közül, mindkettőt elengedte.

Ez a rövid írás azért nyert ily túlméretezett ismertétést, mivel az ótest. tudományok legmodernebb, elvi jelentőségű és a gyakorlati írásmagyarázat szempontjaiból is jelentős kérdéseivel foglalkozik Új hangok egy olyan berekből, ahol emberöltők óta szinte teljes egyetértés uralkodott a

⁶ Syria, 1935 évf. 277. 1.

tudományos módszer és alapelv tekintetében. Amikor az egész keresztényen theológia megújulásban van, figyeljünk fel arra, hogy mint monda- az exegeták. Mert theologiai és dogmatikai megújulás (legalább is egészséges!) nem gondolható el az exegezis megújulása nélkül. Csak jó exegeta lehet jó dogmatikus. És éppen az exegezis az, ahol egyformán gyenge a liberális, a neokálvínista és a barthianus theologia. Igaza van Barthnak, amikor az ügybuzgó tanítványokat arra figyelmezteti montecuccolis hármassággal: Exegese, Exegese, Exegese...!

Pákozdy I. ászló.

Bergner, Georges: Un mistique protestant Aug. Quartier (1848—1936) Archives de Psychologie, XXVI. kötet, különnyomat. Naville, 1937, 145 old. Ára: 5 svájci fr.

A genfi theológia illusztris valláslélektani professzora kifejti az előszóban, hogy miért vállalkozott e könyv megírására? A protestántizmusnak gyakran szemére vetették, hogy szegény a misztikában. S míg a katolikus valláslélektani irodalom igen gazdag eme dokumentumokban, a protestánsok egyetlen nagy dokumentummal rendelkeznek mindeddig.*

Kérdés azonban, hogy Auguste Quartier-La Tenle, akinek naplórészleteit közölni szándékozik, tényleg misztikusnak nevezhető-e, mert u. n. természetfeletti jelenségek, mint extázis vízió, elragadtatás nem igen található nála. Ha a passzivitást, absztrakciót, Krisztussal való közösség tudatát a miszticizmus jegyeinek tartjuk, akkor Q. tényleg misztikus volt,

Ki volt A. Q. ? (1848—1936) egyszerű munkás egy genfi pékműhelyben. akivel Bergner lelkipásztori látogatásai során találkozott, s évtizedeken keresztül kapcsolatot tartott. Aki ismerte sugárzó személyiségét önkénytelenül is tisztelte, s lelki gazdagodást kapott tőle. még a theologusok is. 89 éves korában bronchitisben halt meg csendesen és szerényen kicsi házában és utolsó szavai ezek voltak: „Megtartom kapcsolatomat Krisztussal, mint a szőlővessző a tőkével, megtartom, megtartom.”

Naplórészleteit Bergner a következő címek alatt csoportosította; 1) Halott és legyőzött. (Megtérése.) 2) Csupas hit és elfátyolozott Krisztus. 3) Az agónia 9 napja. (Élete nagy krízise, mikor úgy érezte, hogy Krisztust elvesztette.) 4) Harcok és oszcillációk 5) Az egyház kérdései és különfélek.

Miszticizmusa lényegének Bergner a christo-centrizmust tartja, s ezt biológiai alapon a két alapösztrönből magyarázza. Foglalkozik azután Q. introverziójával és az ehhez szolgáló szimbólumokkal. végül a néhány obszessziós formával.

Végül megemlíti, hogy az előszóban felfedett okok mellett azért is szükségesnek tartotta e publikációt, mert a barthizmus korában, mikor egyesek a hangsúlyt talán túlságosan az objektívre teszik, nem felesleges megérezni, hogy az objektív szubjektív átélés nélkül nem ér semmit.

Kritika? Hálásak vagyunk azért a könyvért. 1.) Szegény valláslélektani irodalmunk nagy nyeresége 2) Felfedi azt a misztikus gyökeret, amit Kálvinnál és a kálvinizmusban annyian kétségbe vonnak, ami pedig különösen Genfben, a forrás-

* Flournoy: Une mystique moderne. Arch. de Ps. XV, 1915.

nál annyira tapasztalható. 3) A napló olvasása sok lelki épülést ad.

Dr. Nagy M. Ilona.

Ou en est l' enseignement religieux ? Livres et méthodes de divers pays. Centre documentaire catéchétique Louvain — Kiadó: Casterman, Paris — Tournai, 1937, 499 old. Ára: 20 fr. frank.

A louvaini, katolikus katechétika centrum munkájának eredménye ez a könyv. A cím nem fedti teljesen a tartalmat, mert hiszen nem a vallástani bibliográfiáját adja. Az is bizonyos, hogy a cím generális volta nem pontatlanság, hanem kifejezése a római katolikus egyház exkluzívizitikus jellegének. A francia, német, angol, spanyol, olasz, holland (?) nyelvű katechétikai vagy a katechétikával bármilyen kapcsolatban levő könyvek teljes gyűjteménye, gondos csoportosításban rövid kritikával. Nemcsak a vallástani tárgyaira (dogmatika, egyháztörténet, stb.) de módszerére vonatkozó teljes irodalom. Sőt még ilyen címet is találunk; kath. cserkészlet, házasságra nevelés, stb. A folyóiratok teljes címtára is jelölve. Az egyes nyelvek irodalmát külön adja, ami még jobban megkönnyíti az áttekintést. A fejezetek elején rövid ismertetés van a kérdés történelmi fejlődéséről.

Örülünk annak, hogy ez a könyv a mi munkánkat is megkönnyíti, másrészt feltesszük a kérdést: mikor jelenik meg a protestáns katechétika bibliográfiája és mikor lesz a mi vallásoktatásunknak egy ilyen centruma ?

Dr. Nagy M. Ilona

Oberuc, Jean: Matthieu Bel, un piétiste en Slovaquie au 18 e siècle. Strasbourg 1936, Nagy 8-rét, 203 lap,

Folyóiratunkban éppen tíz évvel ezelőtt ismertettük (IV. évf. 1928. 89. skk. II) a szerzőnek a szlovákiai (!) lutheránusok XVII századi üldöztetéséről szóló, szintén francianyelvű művét. Részletes bírálatunkban kénytelenek voltunk rámutatni arra, hogy a mű önálló tudományos értéke igen csekély, ellenben lépten-nyomon kiütözközik belőle a történetpolitikai propaganda-jelleg: nem egyéb, mint protestáns egyháztörténelmi háttérépítés a „szlovák” dicsőség és az önálló „Szlovákia” eszméje számára, természetesen függetlenül a történelmi valóságtól. A szorgalmas szerző theol. licenciátus és valószínűleg felvidéki evang. lelkész vagy tanár) most egy újabb kötettel állott elő s ebben már — megnyugvással állapítjuk meg — jóval kevesebb a politikai célzatosság és jóval több a tudományos érték Műve monográfia Bel Mátyásról, a magyar tudományosság egyik legnagyobb nevééről, a modern magyar honismeret és történelmi kultúrgyűjtés egyik megalapítójáról s a pietizmus nevelés-oktatási rendszerének legnagyobb hatású magyarországi meghonosítójáról. Egy legalább ugyanilyen méretű és értékű monográfia ugyanerről a nagyunkról a magyar tudománynak is régi adóssága s nem nagyon örvendtes, hogy a tót tudományos irodalom, még hozzá egy nemzetközi nyelven, megelőzött bennünket vele. Nem vehető rossz néven, hogy a tót szerző, kivált a franciák számára, jobban hangsúlyozza Bélben a tót származását s a szláv dicsőségért bizonyos preromantikával lelkesedő alakit, mint azt a lélek szerint magyar tudóst, aki a magyar földet, népet, történetet nagy, szerves

egységben szemlélte, akinek legmerészebb álmai közé sem tartozott a szerzőtől e művében is oly gyakran és oly célzatos történetietlenséggel emlegetett „Szlovákia” — és aki még a „Der ungarische Sprachmeister” c. nyelvtanító könyvének jellegűjéül is ezt a híres rimet írta (melyről Oberuc bölcsen hallgat):

Wie glücklich ist ein deutscher Mann,
Der unter Ungarn ungrisch kann.

De azt már igen rossz néven kell vennünk a szerzőtől, hogy a „Szlovákia” — fikcióval ebben a könyvében is csaknem olyan merészen játszik, mint a megelőzőben — ahogyan már maga a könyv címe is mutatja. Ha valaki tudja és francia olvasóközönségnek is megmondja, hogy ama bizonyos Szlovákia „alors était une partie del la Hongrie” (I. I). sőt „faisait partie intégrante de la Hongrie” (I. I) — miért akarja mégis erőnek erejével elhíttetni, hogy „ayant une vie propre et particulière” volt? (I. I) Mivel persze Oberuc ennek a „sajátos és különleges életnek” bővebb kifejtésétől gondosan óvakodik, az a francia olvasó, aki esetleg hallott valamit harangozni Erdély XVII. századi közjogi s még később is kormányzati különállásáról, igen könnyen képzhet olyasmit, hogy a XVII-XVIII. századi „Szlovákia” helyzete is valami hasonló volt, hiszen a szántsándékkal homályos „vie propre et particulière” kifejezésen egyebek között ezt is értheti! Ez bizony porhinta a javából a külföld szemébe s mi, magyar érzelmeinkről nem is szólva, csak sajnálni tudjuk, hogy erre a kétesértékű feladatra éppen protestáns tudományos mű szerzője éppen egy nagy protestáns tudós alakjának megérdemelt fölelevenítese kapcsán vállalkozott.

Ha azonban e miatti kedvetlenségünket legyűrjük, tartozunk megállapítani, hogy Oberuc a Bél Mátyás életrajzi adatainak kritikai összeállításával, művei könyvészetének és a rávonatkozó irodalomnak egybegyűjtésével kétségkívül hézagpótló munkát végzett, s ezért a magyar tudománytól éppúgy elismerést érdemel, mint a tőttől és egyéb külfölditől. Bél élettörténetének, tudományos és egyéb irodalmi, pásztori és nevelő-oktatói működésének előadása eddig még e tárgy kapcsán el nem ért nagy adatkészlettel, szemléletesen és folyamatosan sikerült neki. Már hasonlíthatatlanul gyengébb a Bél élete és működése szellemtörténeti háttérének és jelentőségének megrajzolása. A szerző a pietizmus lényegéről csak általánosságokban s még ott is elég bizonytalanul tájékozott, a pietizmus pedagógikájába alig hatolt be, a pietizmus elleni ellenszenvet, ahelyett, hogy behatóbban elemenzné, szólammokkal intézi el. A dialektika theologia pietizmus-ellenes állásfoglalásáról s az ettől megtermékenyített újabb történeti vizsgálódásokról, úgy látszik, sejtelle sincs, de még a régebbiekben sem árul el avatottságot. Csakis így ejthet el ilyesféle nyilatkozatokat: „*Bizonyos tekintetben a mennyek országa volt az, amit Francie meg akart a földön valóítani az ő nevelési rendszere által...*” (20. l.) Hasonlóan nincs kellő tájékozottsága a magyar tudománytörténetről sem és e miatt Bél korszakos tudományos munkásságát inkább csak általános dicsérő kijelentésekkel magasztalja, semminthogy a fejlődésbe szervesen beállítani tudná. Ebben és még több más tekint-

etben is nagyon sok elvégezni valót hagyott az utána jövőknek; kívánatos, hogy azok már magyarok legyenek.

A mű tudományos apparátusa gazdag, de nem mindig pontos A legfeljebb, hogy a különben túllontul is sokat jegyzeteiő és idézeteiő szerző teljesen elhallgatja Szent-Iványi Béliának, „A pietizmus Magyarországon” c., hiányai mellett is érdemes és nem egy tekintetben úttörő dolgozat szerzőjének a nevét — holott a tanulmányt (mely a Századok 1935. évfolyamában, de 1936-ban Budapestben külön kiadásban is megjelent) sokszor idézi, vitatkozik is vele, állításait olykor helyesbíti, de mindig csak így említve: „Századok 1935.” Még a műve végén található részletes irodalmi jegyzékben is csak így említi! Ez az eljárása oly következetes, hogy nem lehet véletlen. Nem tudjuk elképzelni, mi vezethette benne, de bizonyos, hogy az irodalmi közjoggal szembeszökően ellenkezik — legalábbis Magyarországon, de tudunkkal Franciaországban is („Szlovákia” viszonyait e tekintetben nem ismerjük eléggé.)

A jegyzeteiben néha fölöslegesen és naívvul bőbeszédű szerző elég fontos dolgokat hagy megemlíttetlenül: így pl. azt, hogy a Bél Mátyás unokájának, Schröckh J. Mátyás kiváló német protestáns egyháztörténelmi enyhén auklárista szellemű egyháztörténelmi tankönyvet a jozefin korszakban az osztrák és magyar *róm. kath. papnevelőkbe* is kötelezőleg be kellett vezetni (valami ilyesfélét akart különben talán ő is mondani ezzel a bizonytalan néhány szavával: „par ordre supérieur dans toutes les académies de l'Allemagne” 158. l.) — Hitel nélkül felületesen beszél a „Kempis Tamás”-féle De imitatione Christi-ről (137. l.), a 138. lapon pedig, a második bekezdésben, oly zavaros az előadása, hogy az a könyvnek egyébként általában elég világos és logikus gondolatmeneteiből egészen kéri. Még nagyon sok apróságon fennakadhatnánk (pl. megkérdendők a szerzőt, mi alapon emleget alpha-betis-t, syntaxis-t stb. alphabetistae syntaxis-tae stb. helyett 67. l.), de legyen szabad csak a szerző amaz állhatatossága fölött kifejezünk bámulatunkat, hogy tíz évvel ezelőtti figyelmeztetésünk ellenére — máig sem akarja tudomásul venni, hogy a „Mátyás” keresztnév francia megfelelője *Mathias*, nem pedig *Matthieu* ez az utóbbi, amint a szerző a kis Larousse-ból is megtanulhatná, Mátét jelent, viszont azt meg akármelyik újszövetségi szótár, lexikon vagy konkordancia megmondja a theologus embernek, hogy ennek a két újszövetségi névnek sem a görög, sem az arámi alakja nem azonos. Azt meg tudjuk érteni, mi érdeke fűződik hozzá Oberuc Jánosnak és atyafiainak, hogy a magyar Bél Mátyást a franciák tónak ismerjék meg — de az megfoghatatlan előtűnk, mi szükség volt arra, hogy mint „Bél Máté” menjen bele a francia tudományba. (legfeljebb némi kiséntente — együttérzésre gondolhatnánk, mert az oláhok is *Matiej* Corviult, tehát Corvin Mátét csináltak Mátyás királyunkból!)

A magyar tudománytörténelemnek nem szabad hálátlanok lennie a szorgalmas és a részletek föltárásában káros elfogultságot nem mutató szerző iránt — de nem is szabad ott megállania, ahol ő megállott.

Révész Imre.

TUDOMÁNYOS ÉLET.

Dr. Szilávik Mátyás 1860—1937.

Gyönyörű napsugaras vasárnapi délután volt,

amikor mult év december 5-én a rákoszentmihályi evangélikus templomban ott állottunk ravatala mellett s utolsó „Isten Hozzád”-ot mondot-

tunk neki. Nagyon sokan voltunk ott a Megboldogultak barátai, tisztelői. volt tanítványai, de fájdalom, hiányoztak is nagyon sokan, mert nem jöhettek el, mert hiányozniok kellett... Nem volt — nem lehetett ott — az egykor oly hatalmas eperjesi ősi Kollégium, amelyre még nem is túl régén oly büszkeséggel és diadalmas reménységgel tekintettünk fel, amely a maga négy tanintézetével — theol. akadémia, jogakadémia, főgimnázium, tanítóképzőintézet — ott állt őrt a magyar kultúra és az evangélium harcosaként a Tarca-parti Athénonban, ahogy Eperjest rajongó hivei, szerelmei oly szívesen nevezni szokták, Ennek az ősi Kollégiumnak egyik közismert, szeretett profeszora, fáradhatatlan munkása volt Dr. Szlávik Máttyás. Mennyi fájdalmat jelent az, hogy az ő temetésére nem jöhettek el az eperjesi ősi Kollégiuml...

Hogyan indult el Dr. Szlávik Máttyás Dobsináról Rozsnyón keresztül Eperjesre s hogyan érkezett meg: Rákosszentmihályra, illetve a sashalmi csernede temetőbe, erről sokat lehetne írni, hogy megérthessük Dr. Szlávik Máttyás egyéniségének nemcsak lényeges vonásait, hanem egész képét. Ismernünk kellene Dobsina vadregényes vidékét, a Sztracenai völgyet, — a kedves kis város lakosságát, lakosságának izzó magyar érzését, mely mind reányomta bélyegét a fejlődő gyermek lelkére. Ismernünk kellene Rozsnyót, ezt a kedves kis szin magyar várost ott a Sajó felső folyásánál, két főgimnáziumával — amelyek közül most egyik sem él — melyeknek tanárai és tanulói oly békés egyetértésben éltek ott egymás mellett s dolgoztak a haza java érdekében. Ismerni kellene Rozsnyó kies vidékét; a Pozsallóval, Krasznahorkaváraljával, a Szoroskövel. Ismerni kellene egész „Gömörországot” népével, intézményeivel, ismerni a hatalmas gömői esperességet, mert ebben a világban nőtt fel Dr. Szlávik Máttyás s ennek a legvégjéig szívta magába, hogy annak hű fia maradjon mind halálig...

Az itt nyert maradandó benyomásokat csak szaporították és gazdagították az Eperjesen töltött teológusi évek, melyeknek elvégzése után — 1881-ben tette le a candidaticumot — tanulmányai folytatása céljából a Halle-Wittenbergi egyetemre ment, ahol három évet töltött teológiai, de főleg filozófiai tanulmányokat folytatva. Professzorai voltak: Bayschlag, Köstlin, Tschackert, Erdmann, stb., kiket később is nagy hálával emlegetett. Ez idő alatt ellátogatott a lipcsei, jénai, berlini, göttingai egyetemekre is, hogy — ha csak rövid időre is — hallgathassa az ottani nagy hírű professzorokat is. Nagyon sokat jelentett számára az 1833. Luther-év a maga ünnepeivel. Ekkor kereste fel a legnevezetesebb Luther-városokat s ekkor kezdett frogatni a hazai lapokba, hogy azután egy hosszú életlen keresztül fáradhatatlan töltsön szolgálya az irodalmat is. 1884-ben itt: Halleban szerezte meg a bölcsészet doktori diplomát is. Németországból haza térve szeptember 4-ikén már segédlelkézi állást vállalt Gólniczbányán, ahol akkor Gratz Mór, a későbbi kolozsvári lelkész, — Gratz Gusztáv volt külügyminiszterünknek az édesatyja — volt a principális. Itteni segédlelkézi működése azonban nagyon rövid ideig tartott, mert szeptember 10-én már Eperjesre hívták helyettes tanárnak, a rendszeres teológia tanszékére, Bancsó Antal örökébe, aki kevéssel azelőtt távozott el onnan Sopronba. Az 1835-86. tanévtől kezdve már rendes tanár, sőt ugyanezen évtől kezdve jogakadémiai tanári címmel előadója a jogakadémiának is, ahol az 1895-96. tanévtől fogva már „jogakadémiai rendes ta-

nári” minőségben tartja előadásait. Ilyen módon azzal a ritka esettel találkozunk nála, hogy egyszerre mindkét akadémiának rendes tanára volt, amit ő mindig sokra is tudott értékelni.

Hosszas volna elbeszélni, hogy mily nehéz idők voltak ezek az évek, főleg a theol. akadémia életében, melynek tanárai ebben az időben Dr. Szlávik Máttyáson kívül Hörk József, Mayer Endre, Csengey Gusztáv, később Draskóczy Lajos voltak. Itt csak annyit említünk meg, hogy a theol. akadémia a megszűnés veszedelme fenyegette jóformán egészen 1906-ig, amikor is az evangélikus egyetemes egyház a pozsonyi és soproni akadémiaikkal együtt az eperjesi is egyetemes theol. akadémiaának nyílvánította. Ezzel azután biztosítva volt a theol. akadémia további nyugodt biztos fejlődése s munkája, mellyel bekapcsolódott az ősi kollégium hatalmas arányokban való kialakulásához, melynek eredménye volt a minden viszonylatban kiépített nagy egységes Kollégium, melynek körében, a háboru előtti utolsó években, az egyetemalapításokkal kapcsolatban sokan komolyan gondolkodtak egy három fakultásos evangélikus jellegű egyetem létesítésre, illetve a Kollégiumnak ilyenre való kiépítésére is. Gyönyörű szép álm, melyet oly sokan álmodtunk, hová tűntél a nagy vérzivatar után?...

Dr. Szlávik Máttyás derekasan kivette a maga részét a Kollégiummal kapcsolatos munkából, tanári teendőinek végzésén kívül is. Nem is említve, hogy egy időben jegyzője volt a jogakadémiának, levéltárosa a Kollégiumnak, jegyzője a Kollégium igazgató választmányának, eléggé jelzi ezt a munkát az is, ha megemlítjük, hat ízben volt a Kollégium rectora (1896-97-től 1901-2-ig és 1908-9.) és kilenc éven át a theol. akadémia dékánja 1899-900 és 1907-08. tanévekben. Sőt Mayer Endre betegeskedése folytán mint prodekan az 1918-19. tanévben is — tehát a legutólsóban is — ő látta el a dékáni teendőket. Jött azonban a rettenetes összeomlás, mely elsöpörte a nagy ősi Kollégiumot is... Dr. Szlávik Máttyást a csehek Theresienstadtba internálták sok más jó hazafival együtt, tüssz gyanánt. Három hónapot töltött e szomorú helyen s amikor onnan kiszabadult, kiutasították Eperjesről és pedig úgy, hogy huszonnégy óra leforgása alatt el kellett hagynia a várost! Budapestre menekült ő is, ahol hónapokon keresztül ette nagy családjával együtt a vagonlakók keserű kenyerét, míg végre, nagy sokára tudott kapni egy szerény lakást és működési kört is a Budapesten működő menekült evangélikus theol. akadémián, melynek keretei között a menekült eperjesi és pozsonyi theol. akadémiaik folytatták a maguk működését egész 1923-ig. Dr. Szlávik Máttyás itt is a rendszeres theol. tudományokat adta elő. Mindnyájan tudtuk, hogy mennyire jól esett volna lelkének, ha a m. kir. Erzsébet Tudományegyetem újonnan létesített evangélikus hittudományi karán is tovább folytathatta volna professzori működését, de ez már nem adatott meg neki, nyugdíjba ment. Egy ideig még Budapesten lakott, majd — hogy közelebb legyen a természethez, mert a nagyvárosi életet sohase tudta megszokni — Rákosszentmihályra költözött. Nagy szomorúság volt számára, hogy hosszú esztendőkn keresztül nem mehetett fel az ő kedvelt Felvidékére: Gömörbe, a Szepességre, a Tátrába, Sárosba, viszont nagy lett az öröme, mikor nagyon sokára, évek múltán erre lehetősége nyílt. Élt is az alkalommal. Elment mindenüvé, ahol annyit megfordult, elment még egyszer elbúcsúzni... Nem volt ugyan beteg, makk egészséges, egyenes tartású ember volt még a leg-

utóbbi években is, de úgy látszik, sejtette már ő, hogy nem látja többé az ő kedves Felyidékét. November 28-án még Nagygyerezsden tartott előadást e címen: „Nehéz evangélikusnak lenni”, s december 3-án már elment az örök Bíró elé...

Már az elmondottak után is elmondhatjuk azt, hogy Dr. Szlávik Mátyás nagyon sokoldalú, jellegzetes egyéniség volt. Mint tanárt jellemezte a pontosság és rendszeret. Előadásait pontosan szokta megtartani s nem szerette ha hallgatói közül valaki is elkésett. Egy-egy félévre kijelölt anyagát rendszeresen a maga egészében előadta, befejezte s azután a kollokviumok kapcsán az anyagot még egyszer igyekezett feldolgozni hallgatóival. Nagyon szerette hallgatóit. Ha valakitől számon kért egyet s mást, többnyire így búcsúzott el az illetőtől: „Rendben van l...” Hallgatói is szerették. Sokan köszönhettek neki egy-egy jó privátát vagy írodát.

Írói működése, mint fönnebb már érintettük, nagyon korán kezdődött, még 1883-ban. S azóta szakadatlanul forgatta a tollat. Eszre lehetett venni, hogy erre maga is sokat adott. Német nyelvtudása képesítette arra, hogy a német irodalmi termékeket megismertesse a magyar közönséggel, de viszont a magyar viszonyokról is állandóan tájékoztatta a német olvasó közönséget s ezáltal jó szolgálatokat tett a magyar-német kulturkapcsolat ügyének. Irogatott a Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik, a Zeitschrift für Kirchengeschichte, a Theol. Literatur-Zeitung és a Theol. Literaturblatt c. folyóiratokba, illetve heti lapokba, állandó munkatársa volt a Protestáns Szemlének, a Protestáns Egyház és Iskolának, az Eperjesi Lapoknak, a Rozsnyói Híradónak, a Szepesi Lapoknak, Sárospataki Lapoknak, Budapesti Szemlének, Athenaeumnak, Theol. Értesítőnek, Erdélyi Múzeumnak, Protestáns Tanügyi Szemlének, a Luther Naptárnak, melynek talán egyetlen évfolyama sem jelent meg anélkül, hogy egy-egy életrajzot ne közölt volna benne egyházunk valamely jeleséről. Önálló művei közül megemlítjük a következőket: Die Reformation in Ungarn, Halle 1884. Bölcsészettörténet I. Eperjes 1884. A szabadakarat kérdéséhez Athenaeum 1896. Tschackert: Rövid tanulmányi kalauz hittanhallgatók részére 1912. 1929. Ebből is kiténik, hogy nagyon sokat írt, viszont ez megmagyarázza egyúttal azt is, hogy miért nem alkotott egy olyan igazán nagy művet, melybe beleöntötte volna a maga egész egyéniségét.

Társadalmi téren is nagyon tevékeny életet élt. Nemcsak Eperjesen vett részt szívesen minden kulturmozdulásban, de országos vonatkozásban is szívesen vállalt munkát. Itt külön is érdemes megemlíteni, hogy őszinte és lelkes híve volt a protestáns kooperációnak és megalapításától fogva buzgó munkás tagja a Protestáns Irodalmi Társaságnak. Mi fiatalabbak úgy láttuk, hogy némi csalódással és fájdalommal látta azt a későbbi években, hogy az az irány, melyet ő és kortársai képviseltek, lassan hovatovább a múlté lesz...

Fenntartotta és ápolta a középiskolákkal való kapcsolatát, mely célból szívesen vállalkozott minden tanév végén arra, hogy az évvégi értekezési vizsgálatokon kormányképviselői minőségben részt vegyen. Ily módon közvetlenül megismerte összes evangélikus középiskoláinkat s azokat az egyházközségeket és városokat, melyekben azok működnek. Ha jól emlékszünk, utóljára ilyen minőségben épen Szarvason fordult meg s ekkor volt ilyen minőségben a harmincadik értekezési vizsgálaton.

Az egyházi munkában szívesen vett részt úgy is, mint ígéhirdető. Német nyelvismerete lehetővé

tette számára azt, hogy német nyelven is hirdesse az ígét, így különösen Eperjesen, de azonkívül Dobsinán és — mióta budapesti lakos lett — a Deák-téri német gyülekezetben nagyon sokszor hallgatták ígéhirdetését a hívek lelkiépüléssel. Itt említhetjük meg azt is, hogy az eperjesi teológusok már rég óta szívesen vállalkoztak arra a Theol. Belmissziói Egyesület keretében, hogy nemcsak otthon Eperjesen, de más városokban is valóságos estélyeket rendezzenek. Ez akkoriban még merész újítás számba ment s a munka megindítója Mayer Endre, az említett egyesület elnöke volt, kinek vezetése mellett megfordultak a teológusok nemcsak Kassán, Kísszebenben, Bártfán, Iglón stb., ezekben az aránylag Eperjeshez közel fekvő városokban, de szívesen vállalkoztak e végből hosszabb útra: eljutottak még Selmecbányára és Selmecbányára is. Amikor 1906-ban a Theol. Otthon Eperjesen felépült, annak felügyelőtanára Dr. Szlávik Mátyás lett s ilyen minőségben szívesen vitte az Otthon „theologus és jogász lakóit” főleg a Szepességre, de máshová is kulturstélyek rendezésére. Hogy ezek a „tanulmányi kirándulások” mit jelentettek a teologus-lélek számára, azt kiki csak a későbbi években tapasztalta meg.

Lehetetlen, hogy ezen a helyen is ne szóljunk még Dr. Szlávik Mátyásról, mint túristáról is. Nemcsak természetbarát volt a szó átlag értelmében, aki szívesen kereste fel a szabad természetet és örömmel időzött benne, de egyúttal turista is a szó nemes gazi jelentése szerint. Hogy hányszor tette meg az utat Iglórol Dobsinára az Ördögfejen keresztül, azt talán ő maga se tudta volna megmondani, de talán azt sem, hogy hányszor járt a Tátrában. Annyi bizonyos, hogy Gómörnek, a Szepességnek s a Mag s Tátrának egyik legalaposabb ismerője volt. Hogy hogyan értékelte az embereket, abban nem is kis mértékben befolyásolta az is, hogy mit hallott az illetőkről, mint — turistáról. Talán szabad itt elmondanom egy kis apróságot, ami arról szól, hogy hogyan fogadta turistává e sorok íróját, úgy harminc évvel ezelőtt. Feledhetetlen szép kirándulást rendeztünk a Tátrába, melynek során átmentünk a híres Vadorzó hágón a lengyel oldalra. Aki járt arra felé, az tudja, hogy mi az a Vadorzó hágó! Hazaérkezésünk után a Kollégiumban találkoztunk össze. Megállt velem szemben s mielőtt kezét fogtunk volna, e szavakat intézte hozzám: „János, igaz-e, hogy Ti a Vadorzó hágón vltatok?...” (A történeti hűség kedvéért meg kell jegyeznem, hogy részt vett ezen a kiránduláson az akkor már hetven éves Ludmann Ottó, Dr. Flórián Károly és Faragó József is e sorok íróján kívül). Igen, feleltem neki bizonyos közönyösséget erőltetve magamra. „No ez derék — folytatta szavait most már kezét nyujtva, — akkor elhiszem, hogy te is turista vagy!...” Vérbeli turista mivoltát bizonyítja az általa megírt és az eperjesi híres Divald fényképészeti műintézet által illusztrált „Tátrai Album” is, melyről méltán jegyeztek meg, hogy páratlanul áll a magyar irodalomban.

Nem lenne még csak megközelítőleg sem teljes ez a megemlékezés, ha nem szólnánk néhány szót Dr. Szlávik Mátyás családi életéről is. 1885-ben kötött házasságot Sziebert Olgával, akit ötvenkét évi boldog házasság után hagyott özvegyiségre. Hét leánygyermeket neveltek föl — kettőt eltemettek —, s ha volt is gondjuk, de volt sok örömük is: valamennyit férjhez is adták s együtt gyönyörködhetek gyermekeik családja gyarapodásának s boldogságának. De együtt örült a népes család, a tisztelők és jóbarátok ezreivel akkor

is, mikor 1931-ben az Akadémia a Kazinczy Gábor jutalomdíjjal és emlékéremmel tüntette ki, ezzel óhajtván elismerni és megjutalmazni Dr. Szlávik Mátyas hosszú tanári és irodalmi működését. A család öröme, de ugyancsak a barátok és ismerősök öröme volt az is, midőn 1934-ben június 28-án a Halle-wittenbergi egyetem tüntette ki őt azzal, hogy doktorrá avatásának ötvenedik évfordulója alkalmából aranydiplomát küldött neki s irodalmi és tudományos működése méltatásával őt melegen üdvözölte.

Dr. Szlávik Mátyas életében egy munkás, fáradhatatlan professzornak, szorgalmas írónak, jó nevelőnek, az evangélikus egyház hű fiának s ígérhirdetőjének, jó barátjának izig-vérig gerinces magyar embernek a haza földjét boldog örömmel bejáró turistának képét láttuk előtűnni elvonulni. Hirdeti ez az élet az ő munkásságának az értékeit, de hirdeti mindenek felett az Isten kegyelmét mely végig kísérte őt mindhaláláig. Isten kegyelme volt iránta halálában is; mult év december 3-ikán reggel úgyszólván minden fájdalom nélkül vitte őt át az örökkévalóságba.

Temetése december 5-ikén volt Rákosszentmihályon. Koporsója mellett egykori tanítványa Kemény Lajos budapesti esperes hirdette az ígét, a soproni evangélikus hittudományi Kar, nem különben a volt eperjesi kartársak és tanítványok nevében pedig e sorok írója búcsúzott el a Megboldogultól.

Hirdesse a jó Isten kegyelmét és áldását Dr. Szlávik Mátyas élete és emlékezete az egyház, a nemzet életében!

Feltámadunk!

Dr. Deák János.

D. Payr Sándor 1861-1938. Január 30-án szülte magához az Egyház Ura fáradhatatlan szolgálóját, a magyar királyi Erzsébet-tudományegyetem evangélikus hittudományi karának nyugalmazott egyháztörténet-professzorát. Hosszú, munkás élet fejeződött be ezzel, amelynek gazdag alkotásait nagyon sokáig fogja hálásan felhasználni a magyar protestáns, de különösen az evangélikus egyháztörténetírás.

Pápán született s később néhány évig ugyanott volt Gyurátz Ferenc püspök mellett titkár. A két testvér protestáns egyház e dunántúli örhélyének szelleme bizonyára nagy hatással volt rá abban, hogy mindenkor buzgó munkálója lelt a protestáns testvérközösségnek. Theológiai tanulmányait Sopronban és Baselban végezte. Rövid lelkészkedés után már 28 éves korában meghívták tanárnak a soproni theológiai akadémiára, de a kezdet nehézségei az érzékeny és lelkiismeretes fiatal tanárt arra indították, hogy lemondjon állásáról és visszatérjen pusztavámi gyülekezetébe. Tíz év múlva, miután már néhány — köztük a magyar pietistákról szóló alapvető — tanulmányával bizonyosságát szolgáltatta kellő felkészültségének, elfogadta a soproni egyetemes theológiai akadémián az egyháztörténeti rendes tanárságot. Ettől fogva teljesen tanári nevelő, valamint tudományos kutató és irodalmi munkássága kötötte le. 1923-ban a m. kir. Erzsébet-tudományegyetembe bekapcsolt evangélikus hittudományi karon az egyetemes keresztyén egyháztörténet nyilvános rendes tanára lett. A speieri protestáció emlékévében, 1929-ben, a debreceni Tisza István-tudományegyetem református hittudományi kara, a nagyszabású tudományos munkásságának elismeréseképen, a tiszteletbeli

theológiai doktori címmel tüntette ki. 1930 szeptemberében nyugalomba vonult, de még ezután is, életének legutolsó napjáiig szüntelenül dolgozott és számos értékes munkával gazdagította a magyar protestáns egyháztörténeti irodalmat.

Payr Sándor munkásságának javarésze egyháztörténeti részletkutatásokra esik. Nagy szorgalommal szedte össze különösen a dunántúli evangélikus egyházkerület történetére vonatkozó és különböző levéltárakban elszórt anyagot s ebből egy kötetnyit ki is adott (Egyháztörténeti Emlékek, 1910) A magyar reformáció és protestantizmus történetének nagyjai közül többen az életrajzt írt meg, részben népszerű formában, de mindig komoly kutatások alapján (Sylvester János, Nádasdy Tamás, Kanizsay Orsolya, Teleki Török István, Magyary István és Báthory Erzsébet, Mária Dorottya stb.) A Dunántúl több evangélikus gyülekezetének történetét külön is megírta, legjelentősebb a soproni, valamint a nemeskéri artikuláris gyülekezetéről szóló monográfiája. Mind e részletmunkáknak s még azokon felül is rengeteg kutatásának érett gyümölcse a dunántúli evangélikus egyházkerület történetéről szóló hatalmas kötet (csak a 17. század közepéig terjedő első rész készült el, 1925-ben). Az utóbbi évek gazdag terméséből kiemelkedik volt tanítójáról, főnökéről és atyai jóbarátjáról, Gyurátz Ferenc püspökről írt életrajza, mely valósággal a 19. század végének és századunk első két évtizedének egyháztörténetét nyújtja. Hézagpótló jelentőségű a protestáns papí öltönyről szóló tanulmánya. Különös szeretettel foglalkozott a himnológiával. Luther és az egyházi ének című nagyobb tanulmánya a Theol. Szemle hasábjain jelent meg (II.-III. évf.) Legutóbb pedig a debreceni Káivin-émlékkönyvben jelent meg Testvéri közösség magyar protestáns énekeskönyveinkben, c. tanulmánya. Utolsó munkája, melyet már nem fejezhetett be, ugyancsak az evangélikus magyar énekeskönyvek történetére vonatkozott. Igen nagy része van a ma már általánosan elterjedt dunántúli „Keresztyén Énekeskönyv” szerkesztésében, melyet számos fordítással, illetve átdolgozással is gyarapított, így voltaképpen tőle való az „Erős vár . . .” általánosan elfogadott fordítása is.

Emlékét kegyelettel őrizzük.

W. D.

Maklár Károly 1876—1938.

A tiszántúli református egyházkerület püspöke 1938. július 7. napján igen rövid szenvedés után elhunyt. Alig másfél évig viselte a Dr. Baltazar Dezső halála után reáruházott püspöki tisztelet. Tevékenységét inkább az egyházi adminisztrációban fejtette ki. Gyakorlati vonatkozású cikkei jelentek meg egyházi lapjainkban. Folyóiratunk ügyének buzgó támogatója volt.

Uj református püspök. A csehszlovákiai magyar reformátusok dunáninnyi egyházkerülete a Balogh Elemér elhunytával megüresedett püspöki tisztségre nagy többséggel **Sörös Béla** losonci lelképástort, a losonci ref. theol. szeminárium igazgatóját választotta meg. Sörös Béla a csehszlovákiai magyar reformátusságnak kezdettől fogva kiemelkedő vezéralakja. Ő oldotta meg az ottani magyar reformátusság legnehezebb problémáit. Amikor a lelkesi utánpótlás megszűnt s a gyülekezetek egymásután maradtak pásztor nélkül, megszervezte 1925-ben Losoncon a theológiai

Semináriumot, melynek vezetésére teljes jogú felhatalmazást nyert az egyetemes konventtől. Sok külső és belső nehézséggel kellett megküzdenie, de fáradhatatlan buzgósága, nagy tudása, vezetői gyérisége minden akadályt legyőzött. Ő alkotta meg az új egyházi törvényeket, — melyek ugyan állami elismerést még nem nyertek, — s ő folytatta az állami megbízottakkal a páratlan bölcsességet kívánó tárgyalásokat is e törvénnyel kapcsolatban. Néhány év előtt megindította a „Református Összefogás” mozgalmat, hogy ezzel a magyar reformátusság minden rétegét szervesen kapcsolja be a református keresztény életközösségbe, egyszersmint biztosítsa a magyar reformátusság jövőjét. Nevét eddig is kitörölhetetlenül beírta a magyar reformátusság történetébe. Hisszük, hogy Isten kegyelme áldotta teszi új munkamezején való forgolódását is.

Theologiai helyettes tanári megbízások. A

budapesti ref. theol. akadémián az 1938.-39. évre a gyakorlati-theológiai tárgyak előadására *Dr. Czeglédy Sándor*, az ószövetségi tárgyak előadására pedig *Dr. Panyik Andor* és *Dr. Pap László* nyertek megbízást.

Új theologiai akadémiai igazgatók. A budapesti református theologiai akadémia igazgatójává *Dr. Budai Gergely* ny. r. tanár, a sárospataki ref. theol. akadémia igazgatójává pedig *Dr. Zsiros József* ny. r. tanár választották.

Évzáró a debreceni egyetemen. A debreceni Tisza István Tudományegyetem június 9.-én tartotta évzáró ünnepélyét. A Nagytemplomban *Dr. Erdős Károly* ny. r. tanár hirdette az Igét. Az egyetem aulájában tartott ünnepélyen *D. Csikész Sándor* Rektor Magnificus mondott évzáró beszédet. *Dr. Révész Imre* hittudománykari dékán pedig „Kazinczy és a kálvinista Róma.” címmel emlékezett.

DISPUTA.

A Ref. egyh. törv. I. t. c. 89 §. a szerinti „általános többség” értelmezése a zsinatpresbitéri elv világításánál.

Iria; Nagy Antal kir. táblai tanácselnök, egyházmegyei tanácsbíró, Szeged.

A tszántúli református egyházkerület tavaszi közgyűlése egy felmerült esetben kifejezetten szándékolt eltéréssel az eddigi gyakorlattól, — állást foglalt abban a kérdésben, hogy a református egyházi törvények I. t. c. 89. §-ban a presbitériumok szavazatával választandó egyházmegyei tisztviselők választásának érvényéhez kívánt „általános” többség miképpen számítandó.

Az említett esetben érvényesül és itt szövevényi kívánt törvénytárgyazat szerint a megkívánt általános többség a' att a leadott szavazatok általános többségét kell érteni, míg az előbbi eddigi, ellentétes felfogás szerint az illető tisztviselő csak akkor tekinthető megválasztottnak, hogyha az összes szavazatra jogosult presbitériumnok számához viszonyítva kapta meg az általános többséget.

Ez a nyilvánvalóan, rendkívüli horderejű kérdés megkívánja, hogy kiemeltetve a döntés tárgyát képzett eset személyes vonatkozásaitól, a legbejáratóbb, s körülményesebb vizsgálat alá vétessék és így kibíreltessék meg megnyugtató eldöntése. Az alábbiak célja ehhez hozzájárulni.

Mindjárt előljáróban ki kell emelnem, hogy a kérdés magva az I. t. c. 2 ik §-ában foglalt rendelkezés szerint egyházkormányzatunk alapját képező zsinatpresbitéri elv.

Ugyanis az egyháztörvények I. t. c. második fejezetének az egyházmegyei tisztviselőkről rendelkező 87 §-a szerint az egyházmegyei tisztviselők közül az e szakasz első bekezdésében felsoroltakat az „egyházmegyéhez tartozó egyházközösségek választják a presbitériumok szavazataival,” míg az idézett helyen meg nem nevezett többiek az egyházmegyei közgyűlés. Ez utóbbiak inkább ügykezelési teendőket végző tisztviselők, — pénztárnok, számvető, levéltárnok — vagyis az egyházkormányzatban nem szorosan alkotó tagok.

A szóbanlevő rendelkezést kiegészítőleg pedig a 89. § első bekezdése azt rendel, hogy „az egyház-

megyei tisztviselők választásához általános többség kell,” — amely sz bály tehát úgy a presbitériumok, — mint maga az egyházmegyei közgyűlés által választott tisztviselőket illető rendelkezés. egyébként azonban az általános többség értelme más az egyik és más a másik esetekben. Mert hiszen mások a szavazásra jogosultak és más a szavazás módszere, tehát egyiktől a másikra magyarázatul szolgáló következtetés nem vonható.

A 87 és 89 § hoz hasonlóan intézkedik az I. t. c. 107 §-ának h. pontja az egyházmegyei közgyűlés tanár és tanító képviseleti tagjai választásáról — a 122 § első bekezdése és 123 §. utolsó mondata az előbb írt szakaszban felsorolt tisztviselők választásáról, a 126 §. g. és h. pontja az ezekben megjelölt egyházkerületi tanügyi képviselőkről. — és viszonylagos szótöbbséget kívánva — az i. pont az egyházkerületi tanító képviselők választásáról, végül a zsinati választott tagokat illetően ugyanezt a rendelkezést tartalmazza a. 157. b p-ja és a 159 §.

Végigtekintve ezeknek az intézkedéseknek szerves egymásba kapcsolódásán, nyilvánvaló, hogy az egész egyházkormányzat az egyházközösségek által alakuló széles bázison emelkedik hatalmas tevébéljűvé, mert mindazok, akiknek a kormányzatra befolyásuk van és lehet, az illetékes egyházközösségek presbitériumai által leadott szavazatok folytán, tisztán csak ezek folytán jutnak és juthatnak a kormánykerék közelébe, vagy fogantyújához.

És mindenütt ugyanaz a rendelkezés az irányadó, amely az I. t. c. 87 és 89 szakaszai fenn idézett szövegében olvasható.

Nem túlzás tehát azt állítani, hogy ezek a szakaszok hordozói a zsinatpresbitéri elvnek, — amiből szintén túlzás nélkül lehet azt is következtetni, hogy a vita kérdés helyes megoldása csak annak előzetes elfogadásával történhetik, hogy annyi nagy súlyu elv következetes megvalósulását a törvény tudatosan és összhangzatos intézkedésekkel akarta is biztosítani, így az alkalmat zásban való esetleges tévedés az egyházkormánytás károsító hiba és veszteség.

Eppen erre tekintettel a vita eldöntésénél a vonatkozó törvénytárgy jelentésének beható vizsgálatával állandóan szem előtt kell tartani magának a szabályozott kérdésnek ezt a dominálót

egyházalkotmányi jelentőségét, amely, mint az alábbiakból ki fog tűnni a kapcsolatos intézkedésekben is érvényesül.

A helyes megoldás egyáltalán nem függ attól, hogy rendszerint mit kell érteni az „általános többség”, vagy a „viszonylagos többség” fogalma alatt, mert hiszen mindenik fog lom csak egy bizonyo; meghatározott számmennyiséggel szemben bír jelentőséggel, esetünkben, de minden más esetben is éppen az a kérdés, hogy minő módon létrejött számmennyiséggel szemben állapítandó meg az általános többség, tehát ez a számmennyiség a priusz, amire a csak utána következő és külön rendelkezéstől függően kiszámítandó „többség” fogalomból visszakövetkeztetni nem lehet.

A mindennapi életben leggyakrabban valamely 12 nap alatt lejárló választásnál, vagy másnemű döntésnél leadott szavazatokra vonatkozó, a rendszerint az azok számához viszonyítva érvényesülő általános vagy viszonylagos szótöbbség megjelölésével találkozunk és azért a megszokottság kézenfekvőnek látja, hogy ha általános, vagy bármilyen többség kívánatik meg, az természetesen csak a leadott szavazatokra vonatkozhat. Ez magyarázza, hogy éppen az egyházkerületi közgyűlés vonatkozó vitáiban is különösen a képviselő választásoknál előírt számítási módok analógiájára utaló érvek hangzottak el a győztes fel fogás mellett. Eltekintve azonban attól, hogy ahol valamely jogszabály a vonatkozó törvényben kétségtelenül van kifejezve, vagyis ahol a bizonytalanság a helyes magyarázat módszerével eloszlatható, ott analógia alkalmazásának nincs helye, rá kell mutatni arra, hogy minden szavazási rendszer a szem előtt tartani szükséges körülményekkel számol és rendelkezéseit függetlenül más eljárási módszerektől, azokhoz igyekszik a legmegfelelőben alkalmazni.

Természeteszerű és világos, hogy a hol a szavazásnak egy előre megszabott időpontban meg kell történni, s a hol nagy tömegekről lévén szó, a szavazás csak rendkívüli nehézségek közt lenne megismételhető, ott rendszerint a minden jogosultra kötelező szavazás esetében sem vihető keresztül az, hogy az elmaradt szavazatok száma a szavazás érvényét meghatározható fontossággal bírjon, s ezért, — ilyen esetekben a helyzet kényszeréből folyóan — rendszerint csak a leadott szavazatok a döntők.

Hogy azonban nem csupán a leadott szavazatok megosztása, hanem az elmaradt szavazatok kérdése is mennyire fontos, s hogy az irányzat általában a szavazati joggal élésnek minél szélesebb körű megvalósítására törekszik, több közismert körülmény bizonyítja ilyen pl. hogy több választási rendszerben kötelező a szavazás és az elmaradt szavazókat büntetik, vagyis ily módon kényszerítik ki lehetőleg a minden szavazati jog tulajdonosára kötelezővé tett jog gyakorlását; ugyancsak hasonlóan ki van fejezve annak a fontossága, hogy a végeredmény kialakulására lehetőleg minden jogosított befolyása biztosíttassék, ilyen, bár erőlyesebb elgondolás érvényesül azokban a rendelkezésekben, a melyek a szavazásra két, bizonyos közbeiktatott időszak által elválasztott határnapot írnak elő s mikor is az első csak abban az esetben fogantatosíják a szavazást, hogyha a jogosultak bizonyos meghatározott arányszáma megjelenik. Ilyen az eset pl. a presbitériumi és egyházközségi szavazásoknál. (L. I. t. c. 68 §, és 81 §, és más. bek. :)

De a közelmúltban külföldön lejárlott népszavazásoknak abból a jelenségeiből, hogy rendszerint

közel 100 % ban leadott szavazatok érettek el, — amit az egyenesen ebből a célból kifejtett óriási propagandinak lehet nagy részben tulajdonítani. — nyilvánvaló, hogy minő nagy jelentőséget tulajdonítanak az államkormányzatok annak, hogy a jogosult szavazatok megközelítően minden mind leadassanak, — különösen ott, ahol éppen az óriási arányszámnak meg van a maga különös, — a diadal mindenteléseprő voltát — kifejező jelentősége.

Tehát annál a jelentőségnél fogva, amellyel egyházalkotmányunkban a zsinatpresbitéri elv bír, magától értetődő volt itt is, hogy a törvénynek minden intézkedést meg kellett tennie a végből, hogy ugyanezek minden módon biztosíttassék a presbitériumokkal szemben a szavazati jog gyakorlásának kötelessége is

És ez meg is történt, mert a dolog belső lényegéből folyó ez az eszenciá is követelmény valóban benn foglaltatik a vonatkozó kapcsolatos törvényhelyekben, úgy ahogy erre fentebb céloztam is

Részletezve ezt, utalok elsősorban az I. t. c. 22. §-ának arra a parancsoló, kivételt nem tűrő rendelkezésére, mely szerint „az egyházközség az egyházi törvény és egyházi fensőbb hatóságok törvényes rendelkezéseinek korlátjai között... az egyházi fensőbb hatóságok megalakításában az egyházi törvényben meghatározott feladatok teljesítésével vesz részt.” Ezt kiegészíti, megerősíti a 23-ik szakasz, mely szerint a fensőbb egyházi hatóságok megalakításánál (: idézve itt a fentebb általam már felsorolt szakaszok :) minden egyházközségnek van egy szavazata, s a szakasz utolsó bekezdése pedig kötelességévé teszi az egyházközségnek, hogy a 74 § utolsó bekezdése értelmében presbitériuma úján gyakorlandó szavazati jogával minden esetben éljen, amikor erre fensőbbesé részéről utasítatik és pedig a kitűzött időben, hozzáteszi a törvényhely, hogy a mulasztás jogi következményeit az egyházmegye szabályrendelettel állapítja meg.

Nincsen módomban megállapítani, hogy az egyházmegyék dombiban tettek eleget említett kötelességüknek, tartok tőle, hogy nagyobb részt hátralekban vannak e tekintetben, — kétségtelennek tartom azonban, hogy a „mulasztás jogai következményei” alatt csak azokat a „jogi” következményeket szabad érteni, amelyek a mulasztás megtorlására vonatkoznak, mert nem hozható szabályrendelettel olyan szabályozás, amely magával a törvénnyel ellentétes lenne, s az sem képzhető el, hogy a törvény szabályrendelet tárgyául kívánta volna kijelölni azt a kérdést, hogy a szavazás elmulasztásának a szavazások végeredményére nézve minő következménye lehet.

Isméltém tehát, hogy a szabályozás csak a megtorlás módzataira vonatkozhatik, — amelyek közül a leg súlyosabbat maga a törvény mondja meg, mert végső esetben a 78 § értelmében a presbitérium felszólítása is helyet foglalhatna.

Egyébként a helyes szabályozás példája lehet a Tiszántúli Egyházkerületnek még az 1893 évi december hó 29-iki kelt királyi jóváhagyással ellátott törvény uralma idején 281—1898 sz alatt meghozott szabályzatának az a része, amely az idézett törvény 50 §-ának f. pontja értelmében az egyházkerületek jogkörébe utalt idevonatkozó rendelkezések körében hozott, s amely intézkedett a tekintetben is, hogy az egyházközségek valóban, az az a maga idejében és föltétlenül, gyakorolják szavazati jogukat, egyben kötelességüket.

E szabályrendelet 3. pontja kimondta, — uta-

lással az akkori egyházi törvény 27 §-ának 11. pontjára. -- hogy a presbitériumok szavazatot adni minden alkalommal kötelesek, amikor arra felhívottnak és az ezt elmulasztók az egyházmegyék által kiszabandó pénzbírság fizetésére köteleztesenek. A szavazási köteleesség a szabályrendelet 2. pontja szerint az illető egyházhatóság által megállapított és közölt határidő alatt volt gyakorlandó, tehát a mulasztás a szavazati határidő elmulasztásában állott. Ebből következőleg tisztán adminisztratív jelentőségű kérdés volt e rendelkezések uralma idején az, hogy a leadni kötelezett szavazatok valóban a kellő időben leadatnak-e? Ugyan is a hivatás magaslátán álló egyházi felsőbbség nem elégedhetett meg e részben az utólagos bírságolással, -- bár annak következetes alkalmazása is előbb utóbb a kívánt célhoz, vagy is minden presbitérium pontos időben való szavazáshoz és az eredmény bejelentéséhez vezethetett volna, -- hanem már a szavazási időszak alatt elvégezte a szükséges ellenőrzést arra, hogy a presbitériumok kellő időben összehívassanak a szavazati jog gyakorlására és az arra hivatottak idejében be is terjesszék a szavazás eredményét, -- tehát, hogy a szavazatok elmulasztása a minimális mértékre szűgörodjék.

A mostani törvény fenthivatkozott rendelkezéseiből a kötelező szabályrendelet hiányában is ugyanígy nyilvánvaló, hogy a törvény, amikor a presbitériumok szavazatával választja meg az egész egyházkegyházi gyűlést, azt a törvényhozási gondolatot kívánta megvalósítani, hogy a szava-

zati joggal minden egyházközség presbitériuma kötelességtudás jogkövetkezménye terhe alatt éljen s miután a törvény rendelkezéseiben megfelelő intézkedések állanak az egyházi felsőbbbségek rendelkezésére, amelyekkel azok a dolog természete szerint kötelesek élni, hogy a törvényhozási gondolat érvényesüljön: mindezekre tekintettel a megbeszélte törvényhelyre nézve egyedül olyan értelmezés helytálló, amely a kérdés fontosságáig emelkedik, vagyis a törvényhozói gondolat céljának megfelel, magával a szöveggel nem áll ellentétben, amely kívánalmaknak az I. t. c. 89 §-ának az a magyarázata felel meg, hogy az egész vonalon, minden alkalmazásában olyan általános többséget kíván a szakaszbeli rendelkezés a tisztviselői választás érvényéhez, amely az adott esetben a szavazásra jogosított egyházközségek presbitériumai összes számának általános többségét eléri. Ha valamely választás alá eső és idetartozó tisztviselőinél az így értelmezett általános többség nem éretett el, akkor annak megválasztását megerősíteni nem lehet, és ilyen esetben a két legelőbb szavazatot nyert között új szavazást kell tartani.

Egyedül ebben a magyarázatában fedi teljesen egymást a szabályozni kívánt nagy fontosságú törvényhozói gondolat és az arra vonatkozó törvényhelyek összefüggő, egymást kiegészítő értelmezése, s ezért nagyon veszedelmesnek kellene minősíteni azt, ha még a régi törvényekből átmarradt helyes értelmezés helyébe eltérő és bizonyos esetekben magára az egyházalkotmányra is veszedelmes magyarázat és joggyakorlás fejlődnek ki.

SZERKESZTŐ ÜZENETEI.

Lapunk jelen számához csekklapot mellékelünk. Szeretettel kérjük előfizetőinket, hogy ennek felhasználásával juttassák el az esedékes előfizetési díjakat.

Kimutatás a Theologia Szemle részére az 1937 évi XIII évfolyam 3-4 számban a 87-88. oldalon közzétett kimutatás lezárása óta 1938 március 20-ig érkezett pénzküldeményekről.

a) A „Csikesz Sándor, Debrecen” c. 41.357 sz. csekkzámlán a következő küldemények érkeztek:
Dr. Kiss Tihamér, Szeged 6, Farkas István, Miskolc 9, Kunstädter Hirlapelőfizetési Iroda, Bp. 18, Almosd Ref. Egyház 18, Jogakadémia, Kecskemét 9, Dr. Papp Cusztáv, Újkert 9 Pengő.

b) a „Theologia Szemle szerkesztősége és kiadóhivatala Debrecen” c. 53.735 sz. csekkzámlán a következő küldemények érkeztek:

Sikó Zoltán, Órszentmiklós 9, Tantó János, Mezőgyász 25.06, Evang Theologus Ifjúsági Kör, Sopron 10, Berettyóújfalui Ref. Egyház 40, Eötvös Ferenc, Makád 9, Nagy József, Miskolc 12, vitéz Leel Össy Árpád, Sarkad 4.80, Makay Kálmán, Alsóvadász 9, Nyirbátor Ref. Egyház 52, Kokad Ref. Egyház 90, Békés Ref. Egyház 9, özv. Pap Lajosné, Szent-tes 10, Rác Kálmán, Pápa 25.80, Csabai István, Kiskínizs 10, Leánykálvineum Polgári Leányiskolája Nyiregyháza 6, Dr. Ravasz László, Bp. 25, Csökmő Ref. Egyház 21, Tiszaszentmre Ref. Egyház 9, Gyula Ref. Egyház 46, Vésztő Ref. Egyház 36, Tiszadada Ref. Egyház 30, Sárretúdvári Ref.

Egyház 12, Magyarcsanád Ref. Egyház 15, Fülöp Ref. Egyház 6.80, Takács Károly, Bp. 14, Marcsek János, Ózd 30, dr. Patay Pál, Budapest 16, dr. vitéz Marton József, Sellye 10, Csengerujfalui Ref. Egyház 9, Békés Ref. Egyház 9, Kántorjánosi Ref. Egyház 24, dr. Enyedi Andor, Miskolc 16, Abádszalók-Tiszalók Ref. Lelkész 20, Dancsháza Ref. Egyház 20, Bihartorda Ref. Egyház, 30, Berekbőszörmény Ref., Egyház 17, Balmazújváros német Ref. Egyház 31.40, Mezősas Ref. Egyház 20, Kenderes Ref. Egyház 30, Nagy Kornél, Ócsa 20, Eperjeske Ref. Egyház 20, Turkeve Ref. Egyház 64, Vértés Ref. Egyház 33, Nagy László, Katádfa 4.50, Takács Károly, Budapest 9, Dunamelléki Ref. Egyházkerület 65, Szigetszentmiklós Paroch. Könyvtár 42.32, Újkenéz Ref. Egyház 10, Nagyrév Ref. Egyház 30, Nagy József, Miskolc 12, Szatmárcece Ref. Egyház 10, Fülöpösdaróc Ref. Egyház 15, Szentpéterszeg Ref. Egyház 30, Nyírmartonfalva Ref. Egyház 10, Pataky László, Kerca 30, Tiszadob Ref. Egyház 30, Hubay Mihály, Szilvásvárad 30, Takács Károly, Budapest 9, dr. Domján János, Budapest 21, dr. Nagy Sándor Béla, Bodrogkeresztúr 5, Főiskolai Nagykönyvtár Sárospatak 33, Mezőtúr Ref. Gimn. 9, Kiss József Hejce 6, ifj. B. Kiss Zsigmond, Mérk 6, Zászkaliczky Pál, Fót 9, Kis-kunlacháza Ref., Lelkész Hivatal 9, Egyetemi Könyvtár. Budapest 8, Simon Ernő, Dunapataj 9, Solymosi József, Mikepércs 9, Mikepércs Református Egyház 43, Glatz József, Rákosszentmihály 20, Veress István, Izsák 72, dr. Farkas Ignác, Debrecen 4.50, Komjáthy Aladár, Tárkány 12.60, Kóvér Pál, Ziliz 11, Bakonszeg Ref. Egyh. 32.70, dr. Muzsnai László, Bpest 6, Makay Miklós, Bpest 6, Kisújszállás

Horthy. gimn. 6, Hajdú Miklós, Baktalórántháza 9, Kisar Ref. Egyház 18, dr. Török István, Pápa 10, Darányi Lajos, Sárospatak 10, Danyi József Erdőbénye 40.80, Berettyóújfalú Ref. Polg. Leányiskola 25, Paczolay István, Kiskunhalas 24, Főris Lajos, Olcsvaapáti 9, Evangélikus Egyházi Pénztár Budapest, 17.81, Révaranyos Ref. Egy. 30, Gombos István, Szalafő 12, Hajdunánás Ref. Egyház 18, Körösszegapáti Ref. Egyház 30, Ref. Kollégiumi Gimnázium, Debrecen 12, Gaál Antal, Felcsut 6, Molnár Ferenc Debrecen 9, Kósa Béla, Tivadar 10, dr. Újszászy Kálmán, Sárospatak 5, dr. Pekár Mihály, Pécs 9, Szabó Károly, Monor 4.50, Takács

Károly, Budapest 14, Arday László, Mezőkeresztes 10, Gilicze Sándor, Kajdacs 12, Kisújszállás Horthy Gim. 9, Ref Theol-Akadémia, Budapest 9 Gáborján Ref. Egyház 25, Hajdunánás Ref. Gimn 4.50, dr. Vincze Károly, Pert Amboy 14.84, Protestáns Tábori Püspökség, Budapest 25.16, dr. Vass Vince, Kecskemét 12, Csaholc Ref. Egyház 18, Szeged Ref. Egyház 7.80, Füle József, Bicske 9, özv. Papp Lajosné, Szentes 10, Bethlen könyvkereskedés, Budapest 2.10, dr. Durkó Gábor, Szeged, 9, Apátsági Könyvtár, Zirc 9, B. Pap István, Budapest 9, Mezőtúr Ref. Egyház 9 pengő

Az Országos Református Lelkészegyesület kiadásában megjelent művek:

- Dr. Lencz Géza:* Máté evangéliumának fordítása és magyarázata. „Magyarázatos Ujszövetség” I. kötet XIII+332 lex. oktáv lap. Ára félbörkötésben 19 P., egészvászonkötésben 12 P.
- Dr. Halmi János:* Aranyhárfa. Vallásos költemények gyűjteménye. „Az egyházi élet gyakorlati segédkönyvei” I. kötete. 392+XIV. lev. oktáv lap. . . . Ára félbörkötésben 15 P.
- Régi Magyar Református Könyvtár* első kötete: *Otrokocsi Fortis* Ferenc gályarab-lelkész műve: **Fenevad Dühöngése** Magyarországon a Jézus Krisztusról bizonyosságot tevők ellen. 1679. Fordította *Dr. Herpay Gábor*, előszóval ellátta *Csikész Sándor*. 1933. és *Antiqua Bibliotheca Ecclesiae Reformatae Hungarica*. Tomus primus: Ab auctore Francisco *Fortis Otrocociano* V. D. M. **Furor Bestiae** contra testes Jesu Christi in Hungaria. MDCLXXVI. Typis redigi curavit *G. Herpay* Dr phil, cum originali manuscripto Turicino comparavit *Leo Weisz* Dr ing. Cum appendice ab *Alexandro Csikész* collata: „*De Vita Francisci Fortis O.rocociani*.” MCMXXXIII. Latin—Magyar kiadás ára füzve 7 P.
- A Lelkész Tudományos Segédeszközei*, első kötete: *Czeglédy S., Hamar I., Kárlay K.* szerkesztésében: *Bibliai Lexicon, Csikész Sándor* kiadói előszavával. Ára az Orle K. K. t. tagjainak félbörkötésben. 16 P.
- Theologiai Szemle*, Tudományos folyóirat. Szerkeszti: *Csikész Sándor*, egyetemi professor. I—II. évfolyam, 1925—26. év. 1002+VIII. lex. oktáv lap. Ára 60—P. III—IV. évfolyam, 1927—28. év. 768 lex. oktáv lap. Ára 40—P. V—VI. évfolyam, 1929—30. év. 768+VIII. lex. oktáv lap. Ára 40—P. VII—VIII. évfolyam, 1931—32. év. Ára 40—P.
- Theologiai Szemle* tudományos folyóirat. Új folyam. Szerkeszti: *Csikész Sándor* egyetemi professor. IX—X. évf. 1933—1934. évekre évi 12—P. XI—XII évf. 1935. évre évi 12.—P — 1936. évre évi 9—P. XIII. évf. 1937. Ára 9—P. XIV. évf. 1938. Ára 9.—P.

MAGYAR KIRÁLYI ÁLLAMVASUTAK.

Debrecenből induló és oda érkező vonatok.

1938. nyári menetrend.

Debrecen állomásról indul mikor, hova?

1.50 Püspökladány, 4.55 Nyirábrány, 5.02 Nyiregyháza—Szerencs—Miskolc, 5.08 Füzesabony, 5.20 Hajduböszörmény—Tiszalök, 6.01 Balmazújváros, 6.29 Nagykereki, 6.32 Püspökladány. **7.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 7.40 Hajdunánás, 7.58 Nagyléta-Vértel, 8 Nyiregyháza—Szerencs, 8.10 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 9.05 Hajduszoboszló, 9.29 Derecske. **11.50 Bp ny. p. u. sebesvonat.** **11.53 Nyiregyháza gyors.** 12.10 Füzesabony, 12.27 Hajduböszörmény—Tiszalök, 12.30 Nyirábrány—Valea lui Mihai, 13.22 Bpest ny. p. u. 13.25 Nagyléta—Vértel, 14.27 Nyiregyháza—Szerencs, 14.30 Hajduböszörmény—Tiszalök, 14.32 Nyirábrány, 14.35 Nagykereki, 14.38 Balmazújváros, 15.26 Nyiregyháza *sinató*, 16.30 Tiszafüred—Füzesabony, csak 8as. és ünnepnap. **17.11 Bpest ny. p. u. gyors.** 18.13 Nyirábrány, 18.43 Nyiregyháza—Szerencs. V.58 Nagykereki, 19 Tiszafüred, 19.30 Nagyléta-Vértel, 19.40 Tiszalök, 20.45 *Bpest k.p.u. sinató*, 2.36 Nyiregyháza, 22 Bpest ny. p. u.

Debrecen állomásra érkezik, mikor, honnan?

1.15 Miskolc—Szerencs—Nyiregyháza, 4.40 Bpest ny. p. u. 6.47 Nyirábrány, 7 Tiszalök-Hajduböszörmény, 7.10 Tiszafüred, 7.20 Nagykereki, 7.20 Nagyléta-Vértel, 7.27 Nyiregyháza, 7.30 Püspökladány, 7.55 Balmazújváros, 8.35 Tiszalök-Hajduböszörmény, 8.50 Püspökladány, 9 Szerencs-Nyiregyháza, 0.13 Nagyléta-Vértel, 10.23 Hajduszoboszló, 11.25 Hajdunánás, 11.26 Nyiregyháza—Szerencs, 11.35 Derecske, 11.36 Nyirábrány-Valea lui Mihai, **11.46 Bpest ny. p. u. gyors.** 12.26 Füzesabony, 13.52 Bpest ny. p. u. 14.15 Nagykereki, 14.26 Nyiregyháza, **15.24 Bpest keleti p. u. sinató.** 15.37 Hajduböszörmény-Tiszalök, 16.45 Balmazújváros, 16.54 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 16.55 Nagyléta-Vértel, **17.04 Nyiregyháza gyors.** 18.25 Nagykereki (vasárnap nem) **18.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 8.30 Nyiregyháza, 20.08 Füzesabony, 20.42 Tiszalök-Hajduböszörmény, **20.43 Nyiregyháza sinató**, 21.13 Nagykereki (vas. és ünnepnap nem) **21.23 Bpest ny. p. u. sebes.** 21.25 Nyirábrány, 21.35 Miskolc-Szerencs-Nyiregyháza, 23.44 Füzesabony.

THEOLOGIAI TANULMÁNYOK.

(Folytatás a 2. borítéklapról).

34. szám. *Farkas Ignác*: A test és lélek viszonya Bergson filozófiájában. 61 lex. oktáv lap. Ára 2.50 P.
35. szám *Dr. Révész Imre*: A „Kálvinista Róma.” (Két elnevezés története). 34 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
36. szám *Dr Imre Lajos*: A predesztináció tana. az ígéhirdetésben és nevelésben. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
37. szám *D. Dr. Ravasz László*: Reggeltől estig. Egy nap az emberiség életéből. 3 lex. oktáv lap. Ára 0.50 P.
38. szám. *Dr Tóth Endre*: Az urvacsoaraosztás Dunántúl a reformációtól a 18. század végéig. 13 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
39. szám. *Dr. Ila Bálint*: Református egyháztörténeti adatok az Országos Levéltárban őrzött Thurzó-levéltárban. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
40. szám. *Dr. Vasady Béla*: Az ígéhirdetés és theologiai tudomány az ecclesia militans életében. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
41. szám. A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői. *Dr. Vasady Béla, Dr. Pongrácz József, Dr. Tavasz Sándor, Dr. Révész Imre, Dr. Csikesz Sándor.* 29 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
42. szám. *Nagy Lajos*: Spinoza Benedek élete és bölcselete. 108. lex. okt. lap. Ára 4.— P
43. szám. *Dr. Varga Zoltán*: Szoboszlai Pap István élete és munkássága. 97 lex. o. lap. Ára: 4. — P.
44. szám. *Segesváry Lajos*: Magyar református ifjak az utrechti egyetemen. 1636-1836. 90 lex. o. l. Ára: 3.20 P.
45. szám. *Patay Lajos*: Kálvin valláspedagógiája. 126 lex. oktáv lap. Ára 4 50 P.
46. szám *Dr. Illyés Endre*: A magyar református földművelő ifjúság jelkigondozásának története, 143 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
47. szám. *Horváth Jenő*: A külmiszió lényege. 107 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
48. szám. *Dr. Rugonfalvi Kiss István*: Az egynázi rend közjogi helyzete Erdélyben és Bethlen Gábor armalisa. 19 lex. oktáv l. Ára 1 — P.
49. szám. *Dr. Nagy Géza*: Kálvin utatása Erdélyre (XVI—XVII sz.). 12 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
50. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: D. Dr. Baltazár Dezső. (Emlékezés.) Baltazár D. arcképével. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.—P.
51. szám. *Nagy S. Béla*: A reformátusistentisztelet. Kálvin felfogása szerint. 152 lex. o. l. Á. 5.—P.
52. szám. *Dr. Feigl József*: Kultura és kereszttyén világnézet 24 lex. o. l. Ára 1.50 P.
53. szám. *Bartha Tibor*: Az Isten igéje és ígéhirdetésünk. 62 lex. okt. lap. Ára: 2 50 P.
54. szám. *Tunyogi Csapó András*: Szempontok az Ószövetség theologiai magyarázásához. 15 lex. okt. lap. Ára: 1.— P
55. szám. *Dr. Horkay László*: Böhm és a német idealizmus 26 lex. okt. lap. Ára: 1 50 P
56. szám. *Pákozdy László*: Az istennevek használata a Bileam-perikopában. 8 lex. okt lap. Ára: —.50 P
57. szám. *Lukács László*: Törvény és evangélium. Sajtó alatt.
58. szám. *Bodonhelyi József*: A superintendensi intézmény a skót református egyházban. Sajtó alatt.

Fenti művek megrendelhetők a szerzőknél, de a Theol. Szemle Kiadóhivatala útján is. (Debrecen, Kollégium.)

EGYHÁZI ÉRTEKEZÉSEK.

TANULMÁNYOK AZ EGYHÁZI ÉLET KÖRÉBŐL.

Szerkeszti: **Csikesz Sándor**, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

- 1—2. szám. *Barla Szabó Jenő*: Két lelkész a Barla Szabó családban. Egyháztörténeti tanulmány a ref. egyház múlt századbeli életéből. 64 lex. oktáv lap + 1 fénykép és 1 származási tábla. Ára 2.20 P.
3. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: A debreceni református kollégiumi nevelés lényeges vonásai. 8. lex. oktáv lap. Ára —.50 P.
4. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: Bírálo jegyzetek a kátétanítás újabb módszertanához. —.50 P.
5. szám. *Nagy Antal*: A Ref. egyh. törv. I tc. 89. §-a szerinti „általános többség” értelmezése a zsinatpresbiteri elv világításánál. Ára: —.50 P
6. szám. *Dr. N. Balogh Ernő*. Orvosok és a materialista világnézet. 16 lex. okt. lap. Ára: 1.— P
7. szám. *Tomay Dezső*: Az élmény lélektana és szerepe a nevelésben (Különös tekintettel a cserkészetre.) Sajtó alatt.

Tudnivalók a Theologiai Szemlének szánt közlemények tárgyában.

1. Minden közlemény tartalmáért, korrigálásáért, helyesírásáért a cikk írója felel.
2. A cikk közölhetőségéről a szerkesztő határoz, szakzszerűségéről és belső értékéről a szerkesztő illetőleg az általa felkért főmunkatársból és egy, vagy két szakfőúrból álló bizottság mond véleményét.
3. A Theologiai Szemlében megjelent minden cikk a Theologiai Szemle tulajdona. Ennek kifejezett engedélyével készíthető különnyomat, új kiadás, vagy megjelentetés, valamint idegen nyelvre fordítás. Minden jogot fenntartunk.
4. A Theologiai Szemle minden cikkírója egyszersmind előfizetőül jelentkezettnek vétetik arra a két éves ciklusra, melyben cikke megjelent.
5. A cikkíró köteles hozzájárulni nyomtatott nagy lexikon ívenként 25—50 pengővel a cikk nyomtatása költségeihez a szerkesztő döntése szerint. Ez a rendelkezés mindaddig fennáll, míg a gazdasági viszonyok nem javulnak. Még nem felelő cikket semmiféle anyagi hozzájárulás mellett sem közlünk. A szerkesztő bizottság az elismert nevű szakembereket, valamint azokat, kiket közlemény írásával megbizott, a költség-hozzájárulás alól külön kérelem nélkül felmenti.
6. Csak írógépell, illetőleg kiválóan olvasható módon, a papír egyik oldalára irt kéziratot fogadunk el előzetes megbírálásra. Kézirat visszaküldésére csak akkor vállalkozunk, ha a beküldés után egy éven belül, ajánlott küldéshez kellően felbélyegezett s megcímezett megfelelő borítékot is kapunk. Szerkesztő a nem közölhetést nem tartozik indokolni.

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU.

Jahrgang XIV.
Nr. 1—2.

Debrecen, 1938.
Ostern—Ernte.

Redigiert von Universitäts-Professor ALEXANDER CSIKESZ Debrecen, Ungarn.
Mitarbeiter: Univ. Prof. Emerich Révész Debrecen, und Univ. Prof. Joannes Deák Sopron.
Subskriptionspreis pro Jahr Goldmark 10., Schw. Fr. 10.
Erscheint vierteljährlich. — Mit der Unterstützung des Ugarländischen Reformierten Pastoren-Vereins

INHALT:

Das Wort: „... Schafe seiner Hand...“ D. A. Csikesz. SS. 89—90.

Aufsätze: *Andreas Tunyogi Csapó:* Gesichtspunkte zur theologischen Auslegung des Alten Testaments. SS. 91—103. — *jun. Dr. Aladár Szabó:* Der Stammbaum Georgius Szikszais SS. 104—106. — *Dr. Lad. Horkay:* Böhm und der deutsche Idealismus SS. 106—128. — *D. theol. Eugen Kiss:* Die Hauptrichtungen der Eschatologie in der Gegenwart. SS. 129—140. — *Dr. Eugen Zoványi:* Seniores superintendentiales im ref. Kirchen-district disseite der Theiss. SS. 140—144. — † *Dr. Mathias Szlávik:* Das Schicksal bei den Germanen und Luthers Gottesglaube. SS. 145—148. — *Dr. Ernst Balogh:* Die Ärzte und die materialistische Weltanschauung. SS. 148—159. — *Ladislau Pákozdy:* Über den Gebrauch der Gottesnamen in der Bileamsperikope. SS. 160—165.
Zeitschriftenschau: SS. 165—169. — **Ausländische Literatur:** SS. 169—173.

Wissenschaftliches Leben: SS. 173—177.

D. Mathias Szlávik

D. Alexander Pavr

Karl Maklár.

Neuer ref. Bischof: Adalb. Sörös. — Supplement an der theol. Akademie. — Neue Direktoren an d. theol. Akad. — Schlussfeier an d. Univ. zu Debrecen.

Disput: SS. 177—179. — **Mitteilungen der Redaktion:** SS. 179—180.

THEOLOGICAL REVIEW.

Volumen XIV.
Number 1-2.

Debrecen, 1938.
Easter-Harvest

Editor ALEXANDER CSIKESZ University-professor, Debrecen, Hungary.
Chief-contributors Emeric Révész University-professor and John Deák University-professor.
Subscription price 10 s. or 3 Dollars.
Threemonthly periodical. — Protected by the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

CONTENTS:

The Word: „... The sheep of his hand...“ D. A. Csikesz. pp. 89—90.

Essays: *A. Tunyogi Csapó:* Viewpoint to the theological Interpretation of the O. T. pp. 91—103. — *Dr. A. Szabó:* Genealogical tree of Georg Szikszai. pp. 104—106. — *Dr. L. Horkay:* Böhm and the German idealism. pp. 106—128. — *D. theol. E. Kiss:* The main trends of the contemporary eschatologie. pp. 129—140. — *Dr. E. Zoványi:* Seniores superintendentiales of the Hungarian Reformed „Tiszáninnen“ Church-District. pp. 140—144. — † *Dr. M. Szlávik:* The German fate and faith of Luther. pp. 145—148. — *Dr. med. E. Balogh:* Physicians and the materialism. pp. 148—159. — *L. Pákozdy:* The use of the Godnames in the Bileam Pericop. pp. 160—165.

Review of Reviews. 165—169. — **Foreign Review.** 169—173. — **Scientific life.** pp. 173—177. — **Disput.** 177—179. — **Editorial message.** pp. 179—180.

REVUE DE THÉOLOGIE

XIV. Année.
No. 1-2.

Debrecen 1938.
Paques-Moisson

Directeur: ALEXANDRE CSIKESZ, professeur d'université. Debrecen, Hongrie.
Comité de rédaction: Jean Deák, professeur d'université et Emeric Révész, professeur d'université.
Abonnement 10 francs suisses par an.
Paraissant tous les 3 mois. — Protégé par l'Association Nationale de Pasteurs Réformés de Hongrie

SOMMAIRE:

La Parole: „... Les agneaux de sa main...“ D. A. Csikesz. pp. 89—90.

Études: *A. Tunyogi Csapó:* Points de vu a l'interprétation théologique de l'Ancien Testament. pp. 91—103. — *Dr. A. Szabó:* Arbre généalogique de George Szikszai. pp. 104—106. — *Dr. L. Horkay:* Böhm et l'idéalisme allemand. pp. 106—128. — *D. E. Kiss:* Tendances caractéristiques de l'eschatologie contemporaine. pp. 129—140. — *Dr. E. Zoványi:* Seniores superintendentiales du département „Tiszáninnen“ de l'église réformée de l'Hongrie. pp. 140—144. — † *Dr. M. Szlávik:* La puissance du destin allemand et la foi religieuse de Luther. pp. 145—148. — *Dr. med. E. Balogh:* Médecins et la conception matérialistiqued du monde. pp. 148—159. — *L. Pákozdy:* L'usage des noms divins dans Bileam Pericope. pp. 160—165.
Revue de revues. pp. 165—169. — **Littérature étrangère.** pp. 169—173. — **Vie scientifique.** pp. 173—177. — **Disput.** pp. 177—179. — **Éditorial.** pp. 179—180.

THEOLOGIAI SZEMLE

FŐMUNKATÁRS:
RÉVÉSZ IMRE.

SZERKESZTI:
CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS
DEÁK JÁNOS.

TARTALOM :

Az Ige : Hogyan terjed az Evangéliom? *Csikesz Sándor.* 181-182. lap.

Közlemények : *Csendes József:* Reáliák tanítása a 400 éves debreceni református Kollégiumban. 183—208. lap.

Folyóiratok szemléje : *Theologia.* Hittudományi folyóirat. 1937. *Módis László.* 208—209. lap. — *Archiv für evangelisches Kirchenrecht.* 1937. *Dr. Kálmán Sándor.* 209. lap. — *Archiv für katholisches Kirchenrecht.* 1937. *Dr. Kálmán Sándor.* 209—210. lap.

Külföldi szemle : *Vischer, Vilhelm:* Das Christuszeugnis des Alten Testaments I. 1936. *Tunyogi Csapó András.* 210—211. lap. — *De Wilde:* Leviticus. 1937. *Pákozdy László.* 211—214. lap. — *Piaget, Jean:* Le jugement moral chez l'enfant. 1932. *Dr. Nagy M. Ilona.* 214—215. lap. — *Handelingen der 121-ste gewone vergadering en een buitengewone vergadering van de algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerkten jare 1936.* *Dr. Ferenczy Károly.* 215—217. lap. — *Schnepel, Erich:* Eine Missionsgemeinde in Berliner Osten. *Dr. Horváth Jenő.* 217. lap.

Hazai irodalom : *Dombay Klára:* Apologetikus történet szemlélet. 1938. *Dr. Révész Imre.* 217. lap. — *Kálvin és a kálvinizmus. Tanulmányok.* 1935. *Dr. Módis László.* 218—220. lap. — *Péter Zoltán:* Böhm és Spranger. 1937. *Dr. Farkas Ignác.* 220—221. lap. — *Török Imre:* „Őh könyörgést meghallgató!” 1938. *M. L.* 221. lap. — *Zajti Ferenc:* Zsidó volt-e Krisztus? 1937. *Dr. Módis László.* 221—222. lap.

Tudományos élet : *Rohoska József* 222. lap. — *Dr. Kecskeméthy Csapó István* 222. lap. —

Balogh Elemér 222. lap. — *D. Dr. Schlatter, Adolf* 222. lap. — *D. Domján Elek* 222.

223. lap. *Uj református püspök:* *Dr. Révész Imre.* 223. lap. — *Dr. Raffay Sándor* püspök kitüntetése. 223. lap. — *Dr. Balogh Ernő* professzor vendég előadása. 223. lap. — *D. Dr. Schumann, Karl* látogatása. 223. lap. — *Uj theológiai doktorok:* *Bartha Tibor, Schulek Tibor.* 223. lap. — *A Magyar Protestáns Irodalmi Társaság jubileuma.* 223. lap. — *Theológiai tanári konferencia.* 223. la. — *A debreceni kollégiumi jubileum.* 223. lap. — *A losonci református theológia.* 223. lap.

Szerkesztő üzenetei : Kimutatás a beküldött előfizetési díjakról. 223—224. lap. — *Máv* hirdetés. 224. lap.

E FÜZET ÁRA KETTŐ PENGŐ.

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT.

A LAP SZELLEMI ÉS ANYAGI ÜGYEIBEN CSIKESZ S. EGYETEMI PROFESSZORHOZ KELL FORDULNI
DEBRECEN, KOLLÉGIUM

MEGJELENIK AZ ORSZÁGOS REFORMÁTUS LELKÉSZEGYESÜLET
PÁRTFOGÁSÁVAL.



THEOLOGIAI TANULMANYOK.

ERTEKEZÉSEK A THEOLOGIAI TUDOMÁNYOK MINDEN ÁGÁBÓL.

Szerkeszti: **Csikesz Sándor**, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

Eddig az alábbi művek jelentek meg félkemény borítékban, nagy lexikon-oktáv lapokkal, tartalommutatóval, tártós fűzésben

1. szám. *Binyay Lajos* „Hiszek egy, közönséges, keresztyén anyaszentegyházat”. Dogmatikai tanulmány, 71 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
2. szám. *Enyedy Andor* Magyar református katekéziskönyv. Vallás- és neveléstudomány. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
3. szám. *Dr. Révész Imre*: „Krisztus és Antikrisztus”. Ozorai Imre és műve. Tanulmány a magyar protestáns teológiai gondolkodás kezdetéről. 33 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
4. szám. *Gaudy László*: A bibliai történetek tanításának vallás- és neveléstudományi módszertana. 63 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
5. szám. A „*Mortalium animos*” című pápai encyklika ügye. *Csikesz Sándor*: Előszó. *Marton János*: Történeti előzmények és háttér. A „*Mortalium animos*” szövege és magyar fordítása (*Rabold Gusztáv* ford.; revideálta Cs. S.). *Vasady Béla*: Az encyklika tartalma, lényege és feleletünk. *Baltazár Dezső* nyilatkozata a „*Mortalium animos*” ügyéről. *Az Orsz. Ref. Lelkész-Egyesület* határozata. 24 lex. oktáv lap, petit szedéssel. Ára 1'50 P.
6. szám. *Ferenczy Károly*: Az evangelizáció problémája elvi és gyakorlati vonatkozásaiban. Belmissziói tanulmány, 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
7. szám. *Dr. Vasady Béla*: *Girgensohn Károly* élete és munkássága. 94 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
8. szám. *Dr. Tarczay Erzsébet*: A reformáció Horvát-Szlavonországban. 93 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
9. szám. *Lic. Dr. Karner Károly*: Jézus halálának napja. 38 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
10. szám. *Soós Béla*: *Melius Péter* szentháromságtana. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
11. szám. *Klein Gáspár*: Az állami protestáns egyetem eszméje a Habsburgok alatt a 18. és 19. században. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
12. szám. *Dr. Nagy Géza*: *Barth* teológiájának előzményei, kritikája és jelentősége. 36 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
13. szám. *Gáncs Aladár*: Mit tanulhatunk *Barth Károlytól*? 18 lex. oktáv lap. Ára 1'30 P.
14. szám. *Lic. theol. Dr. Karner Károly*: A felekezeti Magyarországon a statisztika megvilágításában. 127 lex. oktáv lap. Számos szöveg-közötti statisztikai táblázattal és 40 drb táblázat-melléklettel. Ára 4'20 P.
15. szám. *Ince Gábor*: magyar református imádság a XVI. és XVII. században. Két facsimile-vel és személymutatóval, valamint angol nyelvű tartalmi összefoglalással. 200 lex. oktáv lap. Ára 6'— P.
16. szám. *Csikesz Sándor*: Az „*Uj-Sálem*”-Mozgalom. Adalék az újkori vallásos mozgalmak hazai történetéhez. II. A szektákról. 49 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
17. szám. *Rácz Béla*: Két évszázad a magyar református ígértetés történetéből (1711—1914). I. kötet. 152 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
18. szám. *Rácz Béla*: Két évszázad a magyar református ígértetés történetéből. (1711—1914). II. kötet. (Sajtó alatt.)
19. szám. *Módis László*: *Zakariás* próféta és könyve. 76 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
20. szám. *Dr. Tavaszy Sándor*: A dialektikai teológia a főiskolai teológiai oktatásban és nevelésben. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
21. szám. *vitéz Bogár János*: Az egyházi évkör kialakulása és hatása az ígértetésre. Liturgikai tanulmány. 164 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
22. szám. *Dr. Soos Bela*: *Zwingli* és *Luther* találkozása Marburgban. Részlet egy későbbi *Zwingli-életrajzból*. 38. lex. oktáv lap. Ára 1'— P.
23. szám. *Farkas Pál*: A buddhizmus etikája a „*Negyedik Nemes Igazság*” alapján. 90 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
24. szám. *Dr. Vasady Béla*: A paradoxon a teológiai gondolkodásban. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
25. szám. *Szabó Zoltán*: az ifjúkor lélektana és az ifjúság lelki gond zása. 104 lex. oktáv lap. Ára 4 P.
26. szám. *Dr. Nagy Sándor*: A vallásos nevelés és oktatás a debreceni Kollégiumban a reformáció korától a XIX. század közepéig. 104 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
27. szám. *Dr. Nagy Géza*: A kapitalizmus jövője és a kálvinizmus. 16 lex. oktáv lap. Ára 1'— P.
28. szám. *Járosi Andor*: A német evangélikus liturgikai reformmozgalmak. 54. lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
29. szám. *Feigl József*: Gondolatok a praedestinatoról és szabadakaratról. Filozófiai tanulmány. 22. lex. oktáv lap. Ára 1'40 P.
30. szám. *Benedek Sándor*: *Tóth Ferenc* gyakorlati teológiája. Tanulmány a gyakorlati teológia köréből. 257 lex. oktáv lap. Ára 6 P.
31. szám. *Dr. Módis László*: Rövid bibliai héber nyelvtan. 66 lex. oktáv lap és tíz táblázat paradigma. Ára 6.— P.
32. szám. *Dr. Révész Imre*: I. *Kálvin* legelső magyar támadója *Draskovich György* és *Confutatioja*. — II. *Bucer Márton* és a magyar reformáció. — 30 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
33. szám. *Dr. Pröhle Károly*: A teologiafeladata a jelenkorban. — *Dr. Kiss János*: *Péter* apostol három arcképe az Újszövetségben. — 17 lex. oktáv lap. Ára: 1.20 P.

Az Ige.

Hogyan terjed az evangéliom ?

Alapige: II. Timóth. lev. : 2. rész. 1-2 vers.
„Té azért, Szülöttem, erősödjél meg a Jézus Krisztusban való tűró szeretetben, és, amiket fölém sok bizonyosság által hallottál, azokat helyezd el hívő embereknél, akik alkalmasok lesznek mások tanítására is.“

Pál apostol ezekben az Igékben élete vége felé a római fogságból küldi tanácsait a messze keleten szabadon működő Timótheusnak, s ebben a pár szóban elénk rajzolja, hogy a Szentlélek segítségével hogyan terjed az evangéliom.

Az ígéhírdető előbb van, mint ő maga tudná. Az Atya öröktől fogva elválasztotta, a Fiú testben megjelent érte és meghalt a keresztfán. A Szentlélek szüntelenül gondoskodott róla, hogy szakadatlan ígéhírdetés láncolatával évezreden és évszázadokon keresztül eljusson a bizonyoságtévő ígéhírdetés őhozá is és ez ígéhírdetésen keresztül részesülhessen az újjászületés áldásában. A Szentlélek a bizonyoságtévő ígéhírdetésen át árad ki reánk, úgy mintahogy Pál ígéhírdetésén át árad ki Timótheusra, akit En szülöttemnek nevez. Világos, hogy Timótheus Pálnak csak képlegesen szülötte, de a Szentléleknek valóságos újjászülöttje. Ígéhírdetésünk megkoronázása az, ha bizonyoságtévésünkön, mint földi vehiculumon, a Szentlélek száll a szívekbe, s akad hallgatóink között egy-kettő, aki bennünk igazi Lelki Atyját látja, mert ígéhírdetésünk nyomán kezdődött el megtérése és új élete. Boldog az a lelkipásztor, aki hívő, mélységesen aláztos életű keresztyéneket így szólíthat meg: én-szülöttem. De boldogtalan, ha hajhássza, ambicionálja, rekorddá züllesztí a megtérések számát, melyek ígéhírdetését győzelmi zsákmányokként jutalmazák. De boldogtalan akkor is, ha elfelejti, hogy ő is csak eszköz a Szentlélek Isten kezében, aki az újjászületés szuverén Ura.

Nincs olyan újjászületett lélek, akinek itt e földön ne lenne szüksége az Úr Jézus Krisztus tűró szeretetében való megerősödére. A tűró szeretet bántalmakat, méltatlanságot, szenvedést, kint és halálos gyötrelmeket is eltűrő szeretet, mely megtanulja Jézustól, hogy Ő szelíd és aláztos. Nagyon mélyen a Krisztusban kell gyökereznie annak, aki ebből a tűró szeretetből próbát akar állani. Azért kell erősödnünk, hogy gyengédek lehessünk. Ez a szeretet tudja meggyőzni a világot. Az újjászületett ember tehát lelkiületében, tűró szeretetében folyton növekvő, folyton erősödő lélek, aki, ha ebben az erősödésben megáll, vagy ellankad, már letérti Krisztus ösvényéről. Ez a naponkénti erősödés törvénye áll a Szentlélek által diadalmas ígéhírdetőre épűgy, mint a bizonyoságtévő ígéhírdetés nyomán újjászületett lelkekre. Ez az erősödés a világ legnagyobb energiaforrása. Ha ezt a tűró szeretetben való erősödést kivennők a világból, a reménytelen kétségbeesés, a vérbosszú, a gőg és gabszág diadala, az Antikrisztus birodalma birodalma reá.

A Szentlélek által a Jézus Krisztusról való bizonyoságtévő ígéhírdetés ígői azok, amiket Timótheus Pál apostoltól gyakorta hallott sok bizonyosság által. A bizonyosságok egy része abból a sok vértanúból telt ki, akiket a kisázsiai gyülekezetekben összefogdostak és Efézusban vadállatok elé dobtak. Vagy azokból a vértanúból, akik Pál apostol által megtérített egyéb gyülekezetekből kerültek szenvedésre és halálra, s akikkel Timótheus együtt hallhatta az apostol bizonyoságtévő ígéhírdetését. De a bizonyosságok ott voltak magának Pál apostolnak az életében is, akiről a följegyzések egész sora igazolja, hogy hánszor szenvedett kínoztatást és halál-veszedelmet az evangélicmért. Csak Isten csodája menthette meg Timótheust is, hogy a mártírok seregét nem növelte, de lelkiülete el volt szánva arra, hogy Krisztusért, ha kell, a vértanúságot is elszenvedje, mert így látta ezt és hallotta sok bizonyosságok között magától az apostoltól is. Ígéhírdetőnek csak az való, aki az általa hírdetett Igéért mártíromságra is kész. Bizonyoságtévő ígéhírdető csak az lehet, aki a legvégső esetben saját életét is kész feláldozni bizonyoságu a Krisztusért. A mártírok vére a legtermékenyebb vetőmag. A keresztyén egyházak története azt mutatja, hogy ígéhírdetésűk az élet-halál mesgyéjén való bizonyoságtévés korszakaiban volt a legtermékenyebb. Az ilyenkor egyeseregű gyülekezet minden Ige-részletet megjegyez, s az ilyenkor hallott ígéhírdetésűt sohasem lehet kitörölni a lélekből. Még döntőbb a hatás, ha a démoni kor elől kicsiny körökbe, szobákba, családí hajlékokba kell menekűlni. Ott születnek igazán a Timótheusok, és a bizonyosságok, s ott lesz igazán Urrá a bizonyoságtévő ígéhírdetés.

Minden ígéhírdető kiszemelt ember. Családja, intézete, rokonsága, anyaszentegyháza szemeli és válogatja ki. De igazi ígéhírdető csak akkor lesz belőle, ha maga a Szentlélek-Isten is kiszemelte egy apostoli buzgóságű ígéhírdető bizonyoságtévése útján. Mint ahogy Timótheust kiszemelte Pál útján, s ahogy Pál buzdítja most Timótheust, hogy szemeljen ki másokat az Ige hírdetésére.

Fontos föltételeket tűz ki az apostol, melyek ezt a kiszemelést irányítják.

Az első föltétel: hívő emberek legyenek. A hit hallásból vagyon. A hívő ember tehát Igét halló ember. Szorgalmas, hűséges, bensőséges íghallgatás nélkül, évek, évtizedekig tartó komoly ígéret nélkül senki sem lehet hívő emberré. A protestáns lélek itt éli eleven testben a purgatórium tüzeit, amíg hitelensége, kételkedése láng-özöneiből a hit-bizonyosság kösziklájára tud menekülni az élő Isten kegyelme által. Istennek ez a kegyelme megrövidítheti hitelenségünk és tépelődésünk idejét, de teljes egészében el nem törli, sőt újabb és újabb próbákkal neveli hitünket. Lelkipásztor, valláspedagógus, kisebbség, vagy nagyobb szeretetközösség íghirdetője! keresve keresd hallgatóid között a hívő embert, hogy az ilyeneknél helyezd el azokat a kincseket, amiket te is úgy vettél át apostoli lelkületű íghirdetőktől.

A másik föltétel, hogy a tanításra alkalmasak legyenek, vagyis a tanítványi szerepre. Hányszor tapasztaljuk, hogy az úgynevezett hívő lelkületek szívesen szeretnek tanítani, de nem szeretik, ha őket oktatni akarják. Az oka ennek az, hogy a hitük nem párosult alázattal. Az ilyen hit csak szekeztás hit, mert az önmaga hitét tekinti középpontnak és akörül szeretné forgatni a világot. Csak az olyan lelkerek bizd az evangéliom továbbplántálásának drága kincsét, akik szívesen tanulják azt, ami Krisztustól származik, s el tudják választani a hozzátapadó földi bölcseségtől, salaktól, vagy filozófiai cicomáktól.

A következő föltétel: *alkalmas legyen mások tanítására is.* Ha önmegtagadás kell ahhoz, hogy alázatos tanítványok tudjunk lenni mások lábainál, ahhoz igazán tiszteres önmegtagadás kell, hogy Krisztusi értelemben alázatos tanítómesterei lehessünk másoknak. Olyanok, kik életükkel is tanítanak és tanításukkal is életnek. Olyanok, akik az idősebb szerető testvér kézenfogásával vezetik a gyengébbeket, s akik magukhoz százszor szigorúak és zordonok, míg tanítványaikhoz csak állhatatosak és szilárdak. Olyanok, akik tanításukat Krisztus evangéliomából veszik és Krisztus életének imitatiojával illusztrálják. Ma is ilyenekre kell bizni az evangéliom továbbplántálásának és terjesztésének ügyét.

Utolsó föltételül, bár lehetne még tovább is méríteni ezt a kimeríthetetlen forrást..., azt említjük meg, hogy akikben mindezek a föltételek megvannak, azoknál, azokban el kell helyezni ezt a drága kincset, amit az apostol örököül hagy Timótheusra. Hogy ezt jól megértsük, bele kell helyezkednünk annak a kornak eszme-világába. Ma, ha messze vidékre utazunk, s kicsiny vagyunkánkat biztonságban látni óhajtjuk, elhelyezzük értékálló ingatlanokba, valutákba, értékpapirokba, betétekbe, bankok titkos fiókaiba, stb. stb. Akkor csak egyetlen egy mód volt: az evangéliom több példázata szól róla: rábizni kincsünket, valami igazán becsületes emberre, aki, ha megjöttünk, visszaadta nekünk, vagy pedig mindenünk odaveszett. Hogy fürkészte, kémelte, vizsgálta, próbálta, kísérte ismerőseit, barátait egy-egy ilyen útazni készülő ember, s milyen boldog örvendezése volt, ha rátalált egy hű lélekre. A mi kincsünk olyan, mely éget, perzsel, szétfeszíti a szívünket, csontjainkba rekesztett tűz; csak akkor csittul, ha tovább adjuk hű szívekbe. S ámulva vesszük észre: bármennyit osztunk szét, a mi szívünkben mindig ugyanannyi marad, pedig már a megajándékozott szívek is újra osztogatnak. Nincs bőkezűbben kamatozó vagyon, mint a sok bizonyságok között szívünkbe fogadott íghirdetés, melyet elhelyeztünk hívő embereknél, akik alkalmasak lesznek mások tanítására is.

A boldog egészséges családban megláthatja a dédszülő a dédunokát. Az apostoli lelkületű íghirdető is megérheti, hogy íghirdetése az újjászületések sorozatán haladva harmad negyed-ízigen hozza meg gyümölcseit, de csak akkor, ha a Szentlélek ereje láthatatlan kötelékkel egybekapcsolja, megerősíti és az újjászületés áldásaival megpecsételi a bizonyágtévő íghirdetést. Mert a Szentlélek ereje nyomán terjed az evangéliom.

Csikesz S.

Reáliák tanítása a 400 éves debreceni református Kollégiumban.

Irta: **Csendes József**, okl. középisk. tanár. Debrecen.

BEVEZETÉS.

Ez évben ünnepi fennállásának 400 éves jubileumát a debreceni református Kollégium, amelynek egyetemmé fejlődött főiskolai tagozata az elmúlt iskolai évben 700 ik szemeszterét zárta le. Ebből az alkalomból határoztam el, hogy a nagymúltú intézet tantervi fejlődését fogom ismertetni — a reális irányzatú tantárgyak szempontjából. E tantárgyak közé azonban a történelmet is felvettem, mert teljesen párhuzamosan halad a földrajzzal s közöttük oly szoros összefüggés van, hogy egyik a másik nélkül nem tárgyalható.

Sajnos, kutatásaimban a nagy általánosságon túlmenő részletekre nem kaptam felvilágosítást. A főforrásként említhető tanárkari gyűlések jegyzőkönyvei csak 1749-ben kezdődnek, a megelőző két évszázad megismerésénél tehát csaknem teljesen valószínű következtetésekre vagyunk utalva. De még 1749 után is csak elvétve akad egy-egy reáliákra vonatkozó adat. Oka ennek az, hogy az erősen humanista irányzatú Kollégiumban a reáliákra nem fordítottak kellő gondot.

A reáliák évszázados elhanyagolása különben hazánkban csaknem általános volt s így e téren Debrecen sem maradt el a többiektől. Meglepő azonban az, hogy amíg a többi iskola tantervével inkább csak követte a kort, addig a Kollégium a reális tárgyak mellőzése ellenére is olyan reformokat léptetett életbe s olyan újításokkal jelentkezett, amelyek közül egy is elég volna bármelyik intézet tekintélyének emeléséhez.

Debrecenben jelent meg a legrégebb magyar nyelvű matematikai munka: a „*Debreceni Aritmetika*” és Debrecen nevét teszi emlékezetessé a „*Debreceni Fűvész-könyv*.” A debreceni református Kollégiumban tanítottak hazánkban először *kémiát, mechanikát, hidrosztatikát és csillagászati földrajzot*. Itt szemléltettek először *térképpel* s a nagynevű professzorok közül elég MARÓTHI-t említeni, aki híres „*Arithmetika*”-ja mellett már 1743-ban felismerte a szám, alak és szó didaktikai fontosságát. De nem hagyhatjuk említés nélkül a „*rémetsző*” diákok társaságát és a híres „*Fűvészkeri*”-et sem.

Azoknak pedig, akik a református szellemet maradisággal vádolják, elég annyit tudomására hozni, hogy SZILÁGYI TÖNKŐ MÁRTON 1678-ban megjelent tankönyve tanúsága szerint Galilei és Descartes szellemében tartja fizikai és filozófiai előadásait, HÁTVANI ISTVÁN a XVIII. század második felében elektromos kísérleteket végez és valószínűségszámítással foglalkozik, SÁRVÁRI PÁL 1798-tól a „*Praktikus okosság kritikáját*” adja elő, KERÉKES FERENC pedig a komplex számok elméletének tisztázására kiírt nemzetközi pályázat elnyerése után ECSEDI DANIEL-lel felállítja a világ első önálló pedagógiai tanszékét.

Ilyen körülmények között már azon sem csodálkozhatunk, hogy ez az intézet a szellemi, társadalmi és politikai élet kiválóságaival látta el hazánkat s növendékei közül elég megemlíteni HORTHY MIKLÓS-t, hogy a Kollégium áldásos nevelői működését igazoljuk.

Meg kell végül említenem, hogy ismertetésem csak 1848-ig terjed, mert eddig tartott a Kollégium egységes szervezete, eddig látható jól az egységes célkitűzés és a sajtóságosan önálló szellemű tantervi fejlődés. 1848 után a kormány mind jobban és jobban nyúl bele a tantervi felépítésbe; ezenfelül a gimnáziumtól eltekintve a Kollégium többi tagozata is mind jobban hajlik a szakoktatás felé s így természetes,

hogy a reál és humán tárgyak megoszlását nem a harmónia, hanem az iskola célkitűzése szabja meg.

Ugyancsak e helyen kell megemlékezni és köszönetet mondanom mindazoknak, akik munkám elvégzésében segítségemre voltak. Így elsősorban köszönet illeti DR. CSIKESZ SÁNDOR a debreceni Tisza István Tudományegyetem 1937/38 évi Rektora, egyetemi ny. r. tanár Urat, Főiskolai Irattár igazgatóját, aki irattári kutatásaimat lehetővé tette, munkámat állandóan figyelemmel kísérve útmutatásokkal látott el és a kiadatás anyagi részéről gondoskodott. Köszönetet mondok özv. Dr. BATTÁ ISTVÁNNÉ Urnőnek (Sárospatak), aki férje, dr. Batta István egyik kéziratban maradt művét volt szíves rendelkezésemre bocsátani; DR. DÁVID LAJOS egyetemi ny. r. tanár Úrnak, DR. FILEP GUSZTÁV mezőkeresztesi ref. lelkes Úrnak, DR. MITROVICS GYULA egyetemi ny. r. tanár Úrnak, DR. NAGY SÁNDOR debreceni kollégiumi vallás tanár Úrnak, DR. RÉVÉSZ IMRE egyetemi ny. r. tanár Úrnak, a tiszántúli református egyházkerület püspökének, Egyházkerületi Irattár igazgatójának és DR. VARGA ZSIGMOND egyetemi ny. r. tanár Úrnak, a Főiskolai Nagykönyvtár igazgatójának.

I.

A LEGRÉGIBB IDŐTŐL A NAGYVÁRADI ISKOLA BEÖLVADÁSÁIG.

1538—1660.

Az a hatalmas szellemi megújulás, amely Olaszországból kiindulva a reformációban érte el csúcspontját, korszakalkotó hatással volt az oktatásügy, különösen pedig a népoktatás fejlődésére.¹ A nagy reformátorok: Luther és Kálvin felismerték az oktatás- és iskolaügy jelentőségét, mert jól tudták, hogy az igazi hit és vallásosság nem állhat ellentétben a tudással, sőt éppen a kétféle szellemi tevékenység csodálatos harmóniája ad emberi méltóságot és visz közelebb az Isteniúság eszményéhez. Nem tévesztették azonban szem elől azt sem, hogy az akkor megindult és mindmáig tartó világnézeti harcból az a fél fog győztesként kikerülni, amelyik a Jézus által felismert vallás erkölcsi értékeket jobban megvalósítja, keresztyénibb életet él.

Jézus példaadásának követése azonban csak az ő életének, parancsainak, útmutatásainak ismerete alapján lehetséges. Ehhez pedig az evangéliumok olvasása, tehát elsősorban olvasni-tudás szükséges. Így jutottak az iskolák felállításának gondolatához.

A protestáns iskolaügyre a kortársai által „Praeceptor Germaniae”-nek nevezett Melanchton fordított legnagyobb gondot. Mint humanista az igazi keresztyéniséget csakis klasszikus műveltséggel vélte elérhetőnek. Ezt a kettőt akarta mindenáron összekapcsolni s ez a vezető eszme adott neki erőt a latin iskolák és egyetemek újjászervezéséhez. Ezzel a protestáns nevelésügy tulajdonképeni megalapítója lett.²

Melanchton három osztályt, csoportot különböztet meg: Az elsőben az elemeket tanítják, a másodikban latin grammatikával és olvasmányokkal foglalkoznak, míg a harmadikban retorikával és dialektikával, szintén klasszikus olvasmányokkal kapcsolatban. A harmadik csoportban — a század második felében — a számtan elemeit is tanítják. Melanchton újítása még az is, hogy az egyik csoportból a másikba való átmenetet nem a növendék korához, hanem az előmenetel fokához köti.³

A Melanchton-féle típus szinte tökéletes alakja a wittenbergi iskola, mert ott a munka Melanchton személyes irányítása mellett folyt.⁴ Számunkra az iskola jelentősége nemcsak a közoktatás története szempontjából fontos, hanem azért is, mert azok a debreceni ifjak, akik magasabb képesítést akartak elérni — különösen Me-

¹ Fináczy Ernő; A renaissancekori nevelés története. Budapest, 1919. 207. l.

² Paulsen, Friedrich; Geschichte des gelehrnten Unterrichts. 3 Aufl. Leipzig, 1919. I. B. S.: 212.

³ Melanchton: Opera omnia. (Corpus Reformatorum) Halis Saxonum. 1843. Vol. XI. p. 157. 181, 209. etc.

⁴ Fináczy; i. m. 221. l.

lanchton életében — elég szép számmal éppen Wittenbergbe mentek.⁵ Számuk 1545-től már akkora, hogy a más nemzetűektől elkülönülve az egyetem rektorának védnöksége alatt önképző-társulatot alakítanak, 1555-től pedig saját törvényeik szerint élnek.⁶ Így alakult meg a *wittenbergi magyar bursa*, amelynek tagjai kézfogással és esküvel erősítik meg, hogy az aláírt törvényeket magukra nézve kötelezőnek ismerik el.⁷

A magyar reformátusok mindig érdeklődtek a bursa iránt és a tehetősebb körök állandóan küldtek kisebb-nagyobb segélyeket, hogy a komoly munkát lehetővé tegyék, sőt még „zsinat sem eshetik, hogy az atyák onnan pár aranyat ne küldenének nekik.”⁸

A külföldi egyetemekre azonban csak megfelelő előképzettség után mehettek ki a debreceniek, ezért ebben az időben, a kor színvonalához mérten elég magas fokú iskolájuknak kellett lennie, amely a wittenbergi egyetemre megadta úgy amennyire az általános és szükséges képzettséget.

Ennek az előkészítő iskolának történetéről igen keveset tudunk. A kutatások egybehangzó megállapításai azonban valószínűvé teszik, hogy már 1312-ben működött Debrecenben egy, a Ferencesek által alapított kolostori iskola, amely a novíciusok képzésén kívül a világiak oktatásával is foglalkozott.⁹ A Kollégium történetének régebbi kutatói még úgy gondolták, hogy a reformáció kezdetekor ez az iskola szolgált alapjául a debreceni tanügy fejlődésének.¹⁰ Ez a megállapítás azonban nem állja meg a helyét, mert egyrészt az iparos és kereskedő várost nem elégíthette ki a triviumot tanító alsófokú iskola, másrészt mindjárt a reformáció elterjedésekor nagy számmal mentek Wittenbergbe a debreceni ifjak, már pedig „ahonnét sűrűn látogatták a külföldi egyetemeket, ott biztosra vehetjük, hogy városi iskolák, mégpedig magasabb képzettséget nyújtó városi iskolák voltak.”¹¹

E városi iskolákban tehát már a quadrivium tárgyait is tanítani kellett s ez a tananyag, valamint a módszer és a tantárgyak — az egy vallás kivételével — akkor sem változtak meg, amikor a *Debrecenben 1538-ban meginduló reformáció*¹² hatására a város által beállított iskolamesterek helyét protestáns prédikátorok foglalták el.¹³

Magá MÉLIUSZ is mindig hangsúlyozta a nevelésügy fontosságát.¹⁴ Alatta — különösen az unitáriizmus ellen szerzett győzelme után¹⁵ — az iskola emelkedést is mutat, nemcsak színvonal, hanem a tanuló ifjúság számának emelkedése tekintetében is.¹⁶ Ez idő óta világít szellemi fáklyaként a Tiszántul legrégebb nevelő intézete s rohamos növekedését mi sem igazolja jobban, mint az, hogy *1577-ben külön kellett választani a prédikatori és tanítói hivatalt*, nemcsak a tantárgyak, illetőleg az évfolyamok szaporodása, hanem a fokozódó munkatöbblet miatt is.¹⁷

⁵ Molnár Aladár: A közoktatás története Magyarországon a XVIII. században. Budapest, 1881, 27. és 65. l.

⁶ Géresi Kálmán: A Kollégium külső történetének vázlatja 1848-ig. (A debreceni ev. ref. főgymnasium 1894-95. évi értesítőjében.) 7. l.

Nagy Sándor: A debreceni református kollégium. Hajdubadház, 1933. 12. l.

⁷ Extractus Matriculae Studiosorum Nationis Hungaricae ab Anno 1522. tractandorum Studiorum causa in Academiám Wittenbergensem concurrantium. (Főiskolai Irattár: „A kollégium okmányai 1579-1699-ig”. A: 40. 1.)

⁸ Nagy: i. m. 13. l.

⁹ Barcsa János: A debreceni Kollégium és pártikulái. Debrecen, 1905, 10. l.

¹⁰ Géresi Kálmán: A ref. tanügy, különösen a debreceni főiskola legrégebb történetéből [A Tiszántuli Ref. Tanáregyesület 1879-80. évkönyvében]. 104. l.

¹¹ Géresi: A kollégium külső történetének vázlatja. 6. l.

¹² Balogh Ferenc: A debreceni református kollégium története adattári rendszerben. Debrecen, 1904. 11. l.

¹³ Békefi Remig: A népoktatás története Magyarországon 1540-ig. Budapest, 1906. 49. l.

¹⁴ Nagy: i. m. 9. l.

¹⁵ Szűcs István: Szabad királyi Debreczen város történelme. Debrecen, 1871. I. l. k. 146. l.

¹⁶ Méliusz különösen az Apocalypsis magyarázatában számos helyen foglalkozik protestáns iskola-üggyel.

¹⁷ Zsigmond Ferenc: A debreceni református kollégium története. Debrecen, 1938.

¹⁸ Molnár: i. m. 465. l.

Géresi: A ref. tanügy . . . 112. l.

¹⁹ Első évi értesítvény a debreceni helv. hitv. evang. főgymnasiumról. 1843-54. tanév 12. l.

Az első önálló „ludi magister”: JOHANNES LASCOVIUS, aki 1577—1584. között állott az iskola élén.¹⁸ Jelentőségét az bizonyítja legjobban, hogy Szabó Károly¹⁹ szerint valószínűleg ő a szerzője a Debrecenben 1577-ben névtelenül megjelent legrégebb magyar nyelvű matematikai munkának: A „Debreceni Aritmetikának.”²⁰

LASKÓI idejében, illetőleg az utána következő évtizedekben a tanítás céljáról, a tanfolyagról és a módszerről jóformán semmit sem tudunk. Kétségtelen azonban az, hogy Wittenbergen keresztül Melanchton szelleme és befolyása volt az irányadó.²¹

Az iskola élén állt a rektor, akinek vezetése és felügyelete alatt a felsőbb évfolyamot végzett deákok, a *collaboratorok* oktatták a kisebbeket, az elemiekre és a humániákra — meghatározott idő nélkül, tanítói képességük és ügyességük szerint. Így képezték ki a növendékeket — azok tehetségének megfelelően több kevesebb idő alatt — annyira, hogy az iskolai törvényeknek aláírhattak és ezáltal a coetusba, a felsőbb tanulók sorába léphettek.²²

A reáliáknak nyóma sincs az egyetlen aritmetikát kivéve.²³ Ennek anyagát is csak a Debreceni Aritmetika²⁴ tartalmából következtethetjük.²⁵

Az Aritmetikának Debrecenben való megjelenése a Kollégiumnak már 400 évvel ezelőtt is kifejtett szellemfejlesztő működését juttatja eszünkbe, mert jóllehet a fordító LASKÓI a bizalomkeltés érdekében már a címlapon megemlíti, hogy „az tvdos Gemma Frisiusnac Szam vetesboel . . . fordítattott”, mégis — Hárs János megállapítása szerint²⁶ — „teljesen önálló munka és egyetlen könyvvel sincs több ro-

¹⁸ Lampe. Frid. Adolphus: Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania etc. p. 633.

¹⁹ Szabó Károly: Régi magyar könyvtár. Budapest. 1879. I. k.

²⁰ Bod Péter: Magyar athenas. Magyarígen. 1766. c. műve 157. lapján erre vonatkozólag ezt írja Laskóiról: „Adott é valami ollyas könyvet Világ eleibe, avagy nem? nem állithatom”.

²¹ Sinka Sándor: A gymnasiumi oktatásügy története 1848-ig. (A debreceni ev. ref. főgymnasium 1894-95. értésítőjében.) 44. l.

Szűcs: i. m. II. k. 588. sk. l.

Géresi: A ref. tanügy . . . 105. l.

²² Sinka: i. m. 44. l.

²³ A *Debreceni Artimentiká*-val egyidőben jelent meg Méliusz Herbariuma. (Teljes címe: Herbarium, Az fáknac, füveknek nevekroel, természetekroel és hasznáról. Magyar nyelvre, és ez rendbe hozta Doctoroc koenyueiből az Horhi Melius Peter. — Nyomtatott Colosuárat Heltai Gásparne műhelyébe. 1578. Esztendőben.) — Jóllehet a könyv debreceni szerző műve és Méliusz nagy gondot fordított az iskolára, még sem szerepel a *Herbarium* a tankönyvek között. Legtöbb oka ennek, hogy a XVI. században még nem tudták a természetrajzot az egyetemes emberképzés kereté beilleszteni és a humanista jellegű iskolában „természeti dolgokat” nem tanítottak. Méliusz könyve különben is orvosi tanácsadónak készült — ő maga mondja, hogy Galenusból, Pliniusból és Ádámus Lonicerusból szedtetették ki — és nem természetrajzi tankönyvnek.

Álljon itt például a *citromról* szóló tanítása:

„Malus Citria. Citrom. Citrinatoepffel. — Természeti: Az Citrom heia igen szárazsic, melegítőe, az husa hidegítőe, neduessítőe, Am az sounyu belsoe része hidegítőe, de a magua melegítőe. Ha penig borban iszod, az Citromot hasat indit, mérget vez. Az buedoes száy ellen. az czoemoerlés ellen io ha észed, száyad velle mosod az heyával boros etzetben, vagy Rosza etzetben meg foerzed igen io. A Citromot mind heiaatul egyed, de mézzel vagy Nád mézzel hinczed *Igen io harag bánkodás ellen*. Az ki omlot haragos epét meg szárazsytja. A magua io mérges állat harapás ellen.”

A felsorolt és ismertetett kb. 250 növénynek latin, magyar és német nevét is közli. Minderről külön táblázatot is készít.

²⁴ Teljes címe: „Artimetica, az az A Szamvetesnac Tvdomania, mell az tvdos Gemma Frisiusnac Szam vetesboel Magyar nyelvre (ez Tudományban gyönyörködöknek hasznokra, es hamaráb valo ertelmekre io moddal) fordítattott”. 1577.

²⁵ Sajnos, az eredetit nem láthattam, mert csak *egyetlen* példánya ismeretes a Nemzeti Múzeum könyvtárában. Még két kiadása jelent meg: 1582. Debrecenben és 1591. Kolozsvárt. Ez a kolozsvári kiadás azonban már teljesen átjavított és meg bővített. szerzője sem Laskói, hanem — Szabó Károly szerint — Heltai Gáspár.

Az *aritmetika legteljesebb ismertetését Hárs János adta*, nemrég megjelent „A *Debreceni Aritmetika, Sárospatak, 1938*” c. művében, ahol az Artimetika teljes szövegét is közli, az eredeti helyesírással.

Ismertetik még:

Dávid Lajos: Debreceni régi matematikusok. (Különlenyomat a debreceni Tisza István Tudományos Társaság II. osztályának munkáiból.) Debrecen, 1927, 37-40. l.

Géresi: A ref. tanügy . . . 124-125. l.

Kopp Lajos: Régi magyar arithmetikák. (A budapesti VIII. ker. főreáliskola 1892-93. értésítőjében) 3-9. l.

Szily Kálmán: Adalékok a magyar nyelv és irodalom történetéhez. Budapest, 1898. 164-168 l.

²⁶ Hárs: i. m. 38. l.

konsága, mint bármely más aritmetikáknak egymással. Lehet, hogy a szerző Frisius könyvéből tanulta a számolást, de azt teljesen önállóan, a magyar viszonyokra szabva, egyéni felfogással tárgyalja.

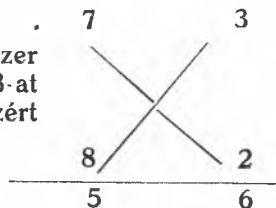
A Kollégium első évszázadának diákjait számtanból tehát a következőkre tanították :

Mindenekelőtt a négy alapműveletre, gyakorlati példákon ismertetve meg az egyes szabályokat. Az összeadásnál és kivonásnál pénz- és időszámítások szerepelnek. A szorzásnál legtöbbször a „tabula Pythagorica”-nak nevezett szorzótáblát tanították meg, azonban az önnél nagyobb számmal való szorzásokra az u. n. regula pigrorum-ot használták. Ez a szorzási eljárás MARÓTHI-nál is szerepel, ezért leírását tőle veszem :²⁷

„Akarom meg-tudni 7-szer 8 mennyi ?

Le-irom így :

mert 7 tiznél 3-mal kisebb ; 8 pedig 2-vel. Már 2-szer 3=6. Ezt le-irom. Tovább keresztül ki-vonván 3-at 8-ból, vagy 2-t 7-ből marad 5. Ezt is le-irom. Ezért 7-szer 8=46.”



Ezt a szorzási módszert a nyugati államokban is sokáig alkalmazták, Először 1200 körül fordul elő egy heidelbergi kézíraton. Algebrai alapja a következő :²⁸

$$a \cdot b = 10 [a - (10 - b)] + (10 - a) (10 - b)$$

Ugyancsak a középkorból származnak a különböző, egyszerű szorzásokon alapuló tréfás feladatok, mint amilyen : „Volt 12 Barát, mindeniknek vagyon 12 bottia, mindenik botban vagyon 12 tasca, mindenic tascaban vagyon mind tizen két kenyér darab : mindenic kenyér darabban vagyon 12 egér és mindenic egérnek vagyon 12 fia, vallyon menit teszön summa szerint ?”²⁹

Az osztásból, valamint a törtekből csak a nagyon egyszerű eseteket tárgyalhatták. A törtek osztása, mint nehéz feladat, nem szerepelt a tananyagban. Érre mutat az is, hogy az Aritmetika sem említi a törtek osztását.

E szűkös anyag keretén belül taníthattak még egyszerű hármasszabályt és néhány aritmetikai haladványt — amelyek „az konyhára semmit nem hoznac, de tudni igön szép dolog, ha szinte nem használ is”³⁰ — és megtanultak olyan a társaságban hasznos fogásokat, amelyek segítségével meg lehet „tvadni tarsodnac hani penz vagyon erszeniben”³¹

Nagy általánosságban ez lehetett aritmetika tanításuk anyaga, de még ennyivel sem maradtak el más hazai és külföldi iskolától. Melanchtonék még nem tudták beilleszteni a matematikát az általános képzés keretébe s ennek a tárgynak a tanítása csak arra volt jó, hogy az egyhangú latin tanítást felfrissítse, egy kis változatosságot hozzon. Az anyagközlés is rendszertelenül folyt s nemhogy a heti órák számát, de még azt sem tudjuk megállapítani, hogy melyik évfolyam foglalkozott vele. Mindent a tanítók ügyességére bízta, s MARÓTHI-nak kellett jönnie, hogy a matematikát önálló tárggyá tegye, amelynek — legalább elvileg — pontosan meghatározott tanítási ideje és anyaga van.

Nem sokat változtatott a helyzeten az sem, hoy Szenci Molnár Albert, aki 1588 körül szintén debreceni diák volt,³² 1622-ben közölte Sturm rendszerét.³³ Sturm

²⁷ Maróthi : Aritmetika stb. Debrecen, 1743. 54. l.

²⁸ Cantor, Moritz : Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Leipzig, 1892. II. B. Vorwort. S : IX.

²⁹ Az Aritmetikából idézi : Hárs : i, m. 94. l.

³⁰ Hárs : i, m. 110. l.

³¹ Hárs : i, m. 137. l.

³² Dézsi Lajos : Szenci Molnár Albert. Budapest, 1897. 22. sk. l.

³³ Szenci Molnár Albert : Sylecta scholastica velut methodus novam aperiendi scholam Bilstenii etc. Heidelbergae. 1622. Pars. VI. Instituto iuventutis in Paedagogiis illustribus Inferioribus Palatinatus. Hozzákapcsolva lexikonához.

ugyancsak klasszikus képzés segítségével adja meg az akadémiai tanulmányokhoz szükséges általános műveltséget s így az oktatás főtárgyai továbbra is a latin és a vallás maradt.

Körülbelül erre az időre esik a hazai protestáns iskolák reformálása³⁴ s így Sturm rendszerének hatása valószínűnek látszik. Ezt a valószínűséget növeli, hogy a sárospataki iskola, mint azt az 1621-i törvényekből megállapíthatjuk a Palatinus tanrendjével megegyezik, sőt tankönyvei is ugyanazok. A debreceni Kollégium 1657-i iskolai törvényeinek³⁵ nagy része pedig a sárospatakival mutat sok vonást s így Sturm a debreceni iskolára közvetve hatott.

Ezek a törvények még mindig nagy általánosságban szólnak a tantárgyakról, a módszerről és az iskolai rendről, a tankönyveket pedig meg sem említik.³⁶

Ebben a korban már kezdenek kialakulni az egyes osztályok körvonalai, azonban a tantárgyaknak évek és osztályok szerinti beosztására nézve semmiféle támpontot nem kapunk.

A reáliákról egy szóval sem tesz említést, noha valamelyes számvetést kellett tanítaniok.

Az alsó fokon hat osztály van, amelyekben a *publicus praeceptorok* tanítanak. A tanárok csak a felügyeletet végzik. A tanítás napi négy órán át folyik: délelőtt 6-7 (!) és 9-10, délután 2-3 és 4-5. Két óra soha sincsen egymás után, mert ezekben a szünetekben a *privatus praeceptorok* 5-10 növendékkel részletesen átveszik a feladott leckét.

A tananyag minél jobb elsajátítása érdekében szerdán és szombaton ismétlés volt. E napok délutánjait pedig játékkal töltötték el. A vakációval sem fukarkodtak, mert az kb. 22 hétig tartott. MARÓTHI ezt két hónapra akarta csökkenteni. Évenként két nyilvános vizsgát tartottak és az is lehetséges, hogy írásbeli feladatokat is adtak.

Ami a felsőfokú oktatás anyagát illeti, arról még kevesebbet tudunk már csak azért is, mert nehéz a két fokozat közötti határvonalat meghúzni. A wittenbergi bur-sából hazakerült ifjak itthon is folytatják a megkezdett komoly munkát és megalakítják — a később heidelbergi és genfi hatással is kevert s a hazai viszonyokhoz is alkalmazandó — *Debreceni Coetust*.³⁷ Ebből az önképző társulattól alakult ki lassan a felsőfokú iskola, amelynek évfolyamai nem alulról felfelé fejlődtek, hanem éppen ellenkezőleg: eleinte végzett ifjak voltak a tagjai s csak később válik iskola jellegűvé.³⁸

A felsőfokú oktatás egyedüli célja: a lelkészképzés. Ehhez valóban nem sok reáliára volt szükség. A tanítás középpontjában — az alsófokkal egyöntetűen — a latin áll, az esetleg előforduló más tárgyakat (logika, filozófia) is csak teológiai vonatkozásban tanították.

A tanítási rendszerre vonatkozólag az 1603.-i dengelegi zsinat megerősíti az 1567-ben alkotott „*Majores articuli*” nevű kánonokat s az 1629.-i nagyváradi zsinat is csak annyit mond, hogy a rektorok szorgalmasan tanítsanak a régi szokás szerint.³⁹ A tanterv tehát csak általános utasításokat foglalhatott magában, mert a tananyag tartalmára nézve a rektorok buzgalma és tehetsége volt az irányadó. Éppen ezért minden szabályozási törekvés ellenére nagy tér nyílt a tanár önálló tevékenysége számára, ami az eredményben természetesen szélsőséges eltérésekre vezetett.

Módszerükről mindössze annyit állapíthatunk meg, hogy a kérdés-felelet mellett a vitakozás is divott. Általában nem sokat törődtek a felsőfokú tanítással, mert

³⁴ Szombati János: A sárospataki reform. Kollégiumnak rövid története stb. Sárospatak. 1809. 51.

³⁵ A törvényeket közli: Thury Etele: Iskolatörténeti adattár. Pápa. 1906—08. II. kötet, és Békefi Remig: A debreceni ev. ref. főiskola XVII. és XVIII. századi törvényei. Budapest, 1889.

³⁶ A tanrendszert a VII. törvény tárgyalja. A liberales artes tanítását már a bevezetésben elrendeli.

³⁷ Az 1588-ban kezdődő anyakönyv: „Series studiosorum in Schola Debrecina helveticae confessionis addistorum tam Togatum, quam non Togatum ab anno Christi 1588. usque ad annum 1792. sub spatio 204. annorum.” megtalálható a Főiskola Nagykönyvtárában R.: 495. szám alatt.

³⁸ Fináczy Ernő: A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában. Budapest. 1899—1902. I. k. 212. l.

³⁹ Barcsa: i. m. 21. l.

a kiválóbbak úgy is külföldre mentek tanulni s csak addig maradtak itthon, míg tanulmányaikhoz a szükséges anyagi eszközöket a vidéki rektorkodás⁴⁰ útján nem biztosították.⁴¹

Mennyivel szerencsésebb tananyag és módszer tekintetében e korszak végén a Comenius vezetése alatt éppen virágkorát élő sárospataki iskola!

Comenius Sárospatakon látta a magyar közoktatás elmaradottságát. Iskoláinkban ekkor úgyszólván csak a „liberales artes” lélek nélküli oktatása folyik. Comenius éppen a reáliákkal és a „nemzeti ismeretek” segítségével akarja megreformálni a humanista oktatást⁴² és a panszófia alapjává a természettudományokat teszi.⁴³ Gyakorlatilag alkalmazza a szemléltetés eddig ismeretlen elvét,⁴⁴ elkészíti világhírű „Orbis Pictus”-át és bevezeti a földrajz és történelem tanítását.⁴⁵

Hogy szervező, rendszerező, újító munkája hiába való lett s célját elérni nem tudta, semmit sem von le érdeméből. Patakot világhírűvé tette⁴⁶ olyan korban, amikor közoktatásunk fejlettségével még nem dicsekedhettünk.

II.

A NAGYVÁRADI ISKOLA BEOLVADÁSÁTÓL MARÓTHI FELLÉPTÉIG.

1660—1738.

A magyar reformátusoknak a XVI. században három kiemelkedő iskolája volt: Sárospatakon, Nagyváradon és Debrecenben. A Comenius vezetése alatt álló sárospataki kollégium fénykora a XVII. századba esik, a Rákóczi-család rekatolizációja után azonban rohamos hanyatlásnak indult. Még szerencsétlenebb helyzetbe jutott a nagyvárad, amely 1660-ban a török hódításnak esett áldozatul.⁴⁷ Egymás után pusztultak el iskoláink. A török veszélyt még a protestánsok üldözése is tetézte⁴⁸ s a földesuri jog alapján nem egy iskolánk volt kénytelen áldásos működését megszakítani vagy teljesen abbahagyni. Így tűnik el 1660-ban a pápai iskola⁴⁹ és jut az üldözött sorsára a pataki, amely az 1671-ben Debrecenben eltöltött tél után Erdélybe menekül.⁵⁰

A török hódításnak áldozatul esett Nagyvárad iskolája MARTONFALVI vezetése alatt Debrecenben telepedett le.

MARTONFALVI-ban sokat nyert a Kollégium. Mindjárt 1660-ban megreformálta az oktatást⁵¹ s az ő számára felállított harmadik tanszékkel és a magával hozott nagyszámú hallgatósággal sokban hozzájárult a debreceni Kollégium tekintélyének és jelentőségének növeléséhez.⁵² Az ő ideje óta nevezik a debreceni iskolát Kollégiumnak, talán, mert — mint Zsigmond Ferenc mondja⁵³ — a „tres faciunt Collegium” elvhez szigorúan ragaszkodtak. Részint az ő rektorkodása, részint az utána következő időkre esik KOMÁROMI CSIPKES GYÖRGY, LISZNYAI KOVÁCS PÁL és SZILÁGYI TÖNKŐ MARTON professzorkodása, akik a Kollégiumban rövid időre

⁴⁰ Zsigmond: i. m. 28. l.

⁴¹ Molnár Aladár: i. m. 504. l.

⁴² Rác János: Comenius Sárospatakon. Budapest, 1931. 72. l.

Dezső Lajos: Comenius A. J. Magyarországon. Sárospatak, 1883. 9. 44 sk. 69. sk. l.

⁴³ Rác: i. m. 15. l.

⁴⁴ A „Physica” c. munkája előszavában ezt mondja: „Semmit sem tudhat az aki semmit sem próbált. Az érzékek foglalkoztatására kell a legnagyobb súlyt fektetni.” — „Nagy Oktatástan”-ban (Dezső Lajos fordítása, Sárospatak, 1896) is a szemléltetés fontosságát hangsúlyozza: „A Fizika tanításának nem verbális leírásokon, hanem a dolgok reális szemléletén kell alapulnia, a dolgokat magukat kell tanulni s nem idegen megfigyeléseket.” stb.

⁴⁵ Iványi Ede: Comenius Ámos János élete. Budapest, 1906. 157. l.

⁴⁶ Fináczy Ernő: Az újkori nevelés története. Budapest, 1927. 24. l.

⁴⁷ Molnár Aladár: i. m. 468. l.

⁴⁸ A „Debreceni Kollégium okmányai 1579—1699” (Főiskolai Irattár A:40.) között e korból származó sok menlevél tanuskodik a zaklatásokról.

⁴⁹ Molnár Aladár: i. m. 469. l.

⁵⁰ Szűcs: i. m. II. k. 440. k. l.

⁵¹ Lampe: i. m. 631. l.

⁵² Nagy: i. m. 120. l.

⁵³ Zsigmond: i. m.

fellendítették a tanítás színvonalát, míg a terjeszkedést és növekedést 1704-ben a IV. tanszék felállítása igazolja.

Ekkor találkozunk először a reáliákkal. Természetesen nem önálló tárgyként, hanem az egyháztörténettel és filozófiával kapcsolatban.

Bár a professzorok csak a felső fokon adtak elő, MARÓTHI irataiból⁵⁴ következtethetjük, hogy az alsó fokon is tanítottak számtant kéziratból és vezérkönyvnek nem alkalmas munkákból földrajzot. *A tanítás anyagáról azonban semmi közelebbit nem tudunk mondani. Számtanból* nem mehettek túl az előző kor anyagán (négy alapművelet, törtek és esetleg az egyszerű hármasszabály), *földrajzból* pedig Európa országait és fontosabb, akadémiával rendelkező városait és folyóit taníthatták.

A tanított tárgyakra és tankönyvekre azonban nem kaptunk hiteles közléseket⁵⁵. Az egész alsó fokú tanítás nagyon szegényes lehetett. Panaszodik is KOMÁROMI CSIPKES GYÖRGY:⁵⁶ „In latinis scholis quid discitur? Omnium liberalium artium, praeter grammaticae et logicae frustula historiarum item et philosophiae cet. publica ignorantia docet.”

Különböző iskolai törvények maradtak ugyan ránk, azonban a tanítás színvonalára és szellemére vonatkozólag egyik sem ad felvilágosítást. Tudjuk, hogy az alsó fokon hat osztály volt, de már a tantárgyaknak évek szerinti sorrendjét nem határozták meg. Az sem volt lehetetlen, hogy a kiválóbb növendékek a közbülső osztályt átugorják s az új iskolai évben — megelőzve társaikat — két osztállyal juszanak előbbre. Így megtörténhetett azután az is, hogy egyesek már 15-16 éves korukban főiskolára vagy egyetemre mentek.

Az előadott anyag természetesen nagymértékben függött a praceptorok képességétől, ami a tanítás színvonalát nagyon szélsőségessé tette. Ezt Bessenyei György ismert visszaemlékezései a sárospataki,⁵⁷ és egy Polgári Mihály nevű diák naplója a debreceni iskoláról⁵⁸ egyaránt igazolják.

Sokkal figyelemreméltóbb haladást tapasztalhatunk azonban felsőfokú tanításuknál. Maga MARTONFALVI járt elől jó példával. Előadásait minden tekintetben igyekezett a kor színvonalára emelni, sőt ritka kivételképen filozófiai előadásait — jobbára Apáczai műnyelvén — néha *magyarul tartotta meg*⁵⁹. Számos tankönyvet írt s ezek alapján következtetheti Szücs,⁶⁰ hogy a számtan elemeit tanította. Mindenesetre logikával foglalkozott. Részleteket nem tudunk, mert jóllehet ez időben már kezd kialakulni bizonyos fokú szakrendszer, az előadott anyag terjedelme teljesen a *professor egyéniségétől* függött.

Nagy jelentőségű SZILÁGYI TÖNKÖ MÁRTON működése. SZILÁGYI a keleti nyelvek és a filozófia tanára volt és filozófiai előadásai keretében fizikát is adott elő, sőt hallgatói számára írt *Philosophia ad usum Scholarum praesertim Debrecinae applicata* (Heidelbergae, MDCLXXVIII.) című könyvének nagyobbik részét a fizika foglalja le.

Könyvében — a mechanikát kivéve, ahol Galilei tanítványa — Descartes hívének vallja magát. „Előadása azonban nem pusztá tükörképe egy nagy szellem fényének, mert SZILÁGYI *egyike hazánkban a Bacon és Galilei által megindított exakt kutatások önálló munkásainak*.”⁶¹ Eddigi tudomásunk szerint nála találjuk meg először *az anyag megmaradásának törvényét*, mikor az I. Cap. 14. pontjában ezt olvassuk:

⁵⁴ A később tárgyalandó „Opiniones...” iratból.

⁵⁵ Molnár Aladár: i. m. 494. l.

Sinka: i. m. 65. l.

⁵⁶ Philosophiai Pályamunkák. Buda. 1835. I. k. 72. l.

⁵⁷ Bessenyei György: Holmi. Béts. 1779. 103-105. l.

⁵⁸ Polgári Michaelis: Itinerarium, sive... etc. 1742. Kézirat a Főiskolai Nagykönyvtárban. R: 550. sz. alatt.

⁵⁹ Batta István: A fizikai tudományok hazai irodalmának története 1867-ig (Kézirat: özv. dr Batta Istvánné — Sárospatak — tulajdonában.) 54. l.

⁶⁰ Szücs: i. m. II. k. 599. l.

Molnár: i. m. 472. l, nem tartja teljes hitelességünck Martonfalvi számtan tanítását.

Barcsa: i. m. 77. l, is említi Martonfalvit, mint aki mértant tanított. Állítását azonban valószínűleg Szücsről veszi.

⁶¹ Batta: i. m. 8. és kk.

„Materiam universi esse substantiam trine extensam, ultro sequitur: Eandem in eadem semper quantitatem citra omne augmentum, et decrementum, servante Deo (qui constans, sapiens, et bonus est, nec proinde destruit opus manuum suarum) permansura n m juxta: *Materia est ingenerabilis et incorruptibilis*. In toto universo intellige. in partibus enim perpetuo augescit et minuitur. Quod, rerum generationi, corruptioni, augmentationi et diminutioni, obnoxiam *Ελλαγαν* vicissitudo satis, Hinc illud: Labitor infans in puerum: puer in juvenem: juvenis in virum: vir in senem.“

Műve további részében a mozgásról, az égitestekről, majd a három elemről (levegő, víz, föld) szól. Könyve utolsó részében az élők világáról ír, megemlékezve a növényekről és állatokról. Az utolsó száz oldalt az ember leírásának szenteli.

Erdekes, hogy az elektromos és mágneses jelenségekről szólva a *kísérleti és szemléltető eszközök hiányáról panaszskodik*:⁶² „Nos igitur istas proprietates divisim considerare non duximus, maxime, quia mediis ad fidem et demonstrationem earum faciendibus, in gente nostra, tum temporum injuria, tum hominum incuria (O tempora! O mores!) misere destituimur.“

Valószínűleg ő vetette meg a fizikai szertár alapját, legalább a hagyomány azt tartja.⁶³ Erről azonban közelebbit nem mondhatunk, mert ha volt is valamilyen kísérleti eszközük, azok a török-dúláskor és a könyvtár égésekor elpusztultak.⁶⁴

„Nagyjelentőségű dolgok voltak ezek abban az időben — mondja Batta —⁶⁵ mert szinte világszerte a dogmatikus módszer szerint tanították a természettudományok alapelemeit. Ahol egy kis fizikát tanítottak: a tanulók fejébe egy-két mechanikai formulát és teriengős definíciókat, symbólumokat plántáltak anélkül, hogy azok jelentését megértették volna,“ s ugyanakkor Debrecenben új tanítási módszerrel *kísérleti fizikát* tanítottak.

Meg is lett az eredménye SZILAGYI kísérleteinek, mert ha nem is tartották éppen „ördögösnek“, mint a nagy HATVANI-t, de bevádolták az egyházkerületnél, hogy a „virágzó Collégiumot“ és „a mi igaz Reformata vallásunkat mérges opiniókkal fertőzi.“ A gönczi tanuló ifjúság ezen vádja alól azonban a zsinat SZILAGYI-t felmentette,⁶⁶ sőt öreg korában az egyházkerület püspökévé választotta.

A másik e korban kiemelkedő professzor LISZNYAI KOVÁCS PÁL. Bár a számtan elemeit is tanította, nevét a földrajz és történelem tanításával különösen pedig a *térképpel való szemléltetés* meghonosításával tette emlékezetessé. Magyarországra az első térképet ugyan Comenius hatására a Rákócziak hozatták be a sárospataki iskolába,⁶⁷ azonban Comenius távozása után a térképeknek nyoma veszett s így a Patakon tanuló LISZNYAI maga panasolja,⁶⁸ hogy végig tanulta a történelmet anélkül, hogy az előforduló helyek fekvéséről fogalma lett volna. Így a térképet neki újból kellett honosítania. Ez a legnagyobb érdeme.

Tankönyvei közül kiemelkedik a „*Professionum Scholasticarum...*“⁶⁹ című hatalmas műve, melyben a teremtéstől az ő koráig történt eseményeket írja le. Magának a történelemnek előadására kevés hely jut, mert a könyv nagy részét különböző — a logaritmus táblához hasonlítható — időszámítási táblázat foglalja le. Ilyenek pl. hány esztendő telt el a világ teremtésétől, Ádám teremtésétől, Mózes születése óta, stb.

A másik, szintén tanítványai számára írt tankönyve: „*Krónika, mely befoglal 1196 esztendőket vagyis Kr. u. 268-1464 esztendei dolgait a magyaroknak*“⁷⁰ — címében elmondja tartalmát.

⁶² Cap. XII. 12. p. 399.

⁶³ Zeliczy Dániel: Debrecen szabad királyi város egyetemes leírása. Debrecen 1882. 489. l.

⁶⁴ K. Kiss József: A physikai szertár története. (A debreceni ev. ref. főgymnasium 1894—95. évi értesítőjében.) 345. l.

⁶⁵ Batta: i. m. 11. l.

⁶⁶ A Nagykárolyban 1692. június 30-án tartott zsinat felmentő végzése a „Debreceni Kollégium okmányai 1579-1699“ között.

⁶⁷ Molnár Aladár: i. m. 473. l.

⁶⁸ A Professionum Scholasticarum bevezetésében.

⁶⁹ Professionum Scholasticarum, opera et studio Pauli Lisznyai Transylvano-Siculi elaboratum: Et Studio sae Juventutis Debreczinensi publice propositarum Pars Prima. Debreczini in Hungaria. Sumptibus Amlissimi Coetus Scholastici Debrecziniensis. Apud Viduam Juhannis Rosnyai. MDCLXXXIII, — Pars II. 1687. — Pars III: 1690.

⁷⁰ Megjelent: Debrecenben, 1692.

A teljesség kedvéért meg kell még emlékeznünk KOMÁROMI CSIPKÉS GYÖRGY-nek, a filozófia professzorának 1665-ben megjelent: „*Judicaria Astrologia, avagy az üstökös csillagok felől való Judicium*” c. magyar nyelvű művéről is, amelyben az 1664. és 1665-ben feltűnt üstökösök jelentőségét és azoknak a földi dolgokra való befolyását magyarázza. E mű alapján következtethetjük, hogy Debrecenben az asztronómia, a csillagászat elemeit is tanították. Külön érdekessége a könyvnek,⁷¹ hogy a csillagászati műszavak helyett a köznyelv kifejezéseit igyekszik használni.⁷¹

Kár, hogy ezen kiváló professzorok fáradozása nem hagyott maradandó nyomot és így munkálkodásuk csak rövid időre emelte magasra a tanítás színvonalát. Az alsófokú tanításra sem ők, sem utódaik nem fordítottak kellő gondot s MARÓTHI is a Kollégium alsó fokozata csak „merev skolasztikai értelemben vett deák iskola, folytatása a középkori klastromi tanodának, erős protestáns színezettel, a speciális hazai és reálismeretek tudta nélkül.”⁷²

III.

MARÓTHI ÉS AZ 1770. ÉVI METHODUS.

1738-1792.

A közepes tehetségű vezetők miatt belsőleg hanyatlásnak indult Kollégiumban 1738-ban egy „külsőjére és tagjainak szoborszerű alkatára nézve is kellemes, folyékony nyelvű, zengzetes beszédű, elragadó szónoklatú, héber, hellén, latin, angol, francia, német, holland és olasz nyelveken szóló, az egyetemes tudományokban is jártas”⁷³ huszonhárom éves fiatalember foglalja el a számtam, történelem és irodalom tanszéket. Lázás tevékenységgel fog munkához, hogy pótolja elődei mulasztását. Hat évig tartó tanárkodása alatt sikerült is neki az iskolát a kor követelményeinek megfelelő színvonalra emelni. Gondjaiba veszi az addig mostohagyermekként kezelt alsófokú oktatást, ahol meghonosítja a reáliákat.⁷⁴ Azonban nem feledkezik meg a felső fok megreformálásáról sem, amikor felállítja a második auditoriumot. Megszervezi a mindmáig fennálló híres Kollégiumi Kántust,⁷⁵ megveti alapját a fizikai szertárnak,⁷⁶ s megírja híres „Arithmetica”-ját.⁷⁷ Ezen felül gondja van a könyvtárra, a nyomdába betűket hozat, könyveket ad ki, rendezi a praeceptorát, sőt még a „mosó-deákokról” sem feledkezik meg. Tekintélvére jellemző, hogy a „N. Tanács”-hoz küldött tervezete csaknem változtatás nélkül approbáltatik, noha sok, korát messze megelőző reformot javasol benne.

Hátramaradt tanügyi íratái között legfontosabb az 1741-ben Domokos főbíróhoz intézett „*Opiniones de promovenda Pietate ac Litteraria in Ecclesia et Schola Debrecensi*”, amely a XVII. században létrejött tantervi munkálatokra igen nagy hatást gyakorolt.⁷⁸ Ebben az íratában egy kb. 70x95 cm² területű nagy táblázat alakjában öt kérdésre hét columna alatt ad 217 apró, szétszórta, néha ismétlődő feleletet; e feleletek azonban egész tanrendszerét megvilágítják.

A józan okosságra és tapasztalatra hivatkozva igen károsnak tartja a szokásban levő tanítási módot, amely miatt „minden Ifiak kicsinytől-nagyig mindent egyszersmind rakásra tanulnak s mindenre oly szorosán köteleztetnek, hogy a Litteraturae Professor a maga fáradságának semmi hasznát sem remélheti mivel össze zavartatik a Tanu-

⁷¹ Batta: i. m. 44. l.

⁷² Szilágyi István: A gimnasziumi oktatásügy története a magyarországi helv. hitvallásúaknál. (Sárospataki Füzetek V. évf.) Sárospatak 1861. 198. l.

⁷³ Sinka: i. m. 70. l.

⁷⁴ Szilágyi Samuel: Oratio funebris ... de viro georgio Marothiano ... etc. (Museum Helveticum. Part. II.) Tiguri. MDCCXLVI. p. 273.

⁷⁵ Nagy Sándor: A debreceni református főiskolai énekkar. (Kántus) Hajdúhadház. 1938. 16. l.

⁷⁶ K. Kiss; i. m. 347. l.

⁷⁷ Teljes címe: Arithmetica, vagy számvetésnek mestersége, Mellyet irt és koezoenséges Hasonra foeképen a Magyar Országban eloe-forduható Dolgokra alkalmaztatni igyekezett Maróthi György D. P. Debretzenben. Nyomtt. Margítai János által 1743. Esztendoeben,

⁷⁸ Barcsa: i. m. 64. l.

Sinka: i. m. 79. l.

lók elméje " MARÓTHI ezen megállapításában az iskolai túlterhelés elleni állásfoglalását kell látnunk.

A reáliákra vonatkozó reformjait a következőkben foglalhatjuk össze :

Mindenek előtt szeretné, ha a szerda és szombat délutánokat nem játékkal nem is valami komor (saeavior) tárgyakkal töltenék el a növendékek, hanem olyan hasznos tanulnivalókkal, mint az aritmetika, geometria, histori a stb. Mindjárt tankönyvet is ajánl. Így matematikára : Pardiest, vagy akárki mást, csak a kéziratokat mellőzzék. Geometriára : Pardiest vagy Sturmot. Fizikára : Sylvanus-t⁷⁹ (SZILÁGYI TÖNKÖ MÁRTON professzor említett könyvét), vagy Szatmári-t, Természetrajzra : Cluverus-t, világtörténelemre : Sleidanus-t.

MARÓTHI val kezdődik nálunk az önálló tanügyi fellendülés : bár a tantervi felépítésében Melanchton hármasságának, a reálirány és nemzeti ismeretek hangsúlyozásában Comeniusnak a hatása elvitázhatatlan. Jóllehet a XVIII. század tantervei — köztük az 1777-ben megjelent Ratio Educationis⁸⁰ — mind a gyakorlati, reális ismereteknek juttatják a vezető szerepet, mégis meglepő MARÓTHI sikere az erősen *humánista* irányzatú Kollégiumban.

Más íratásban is kéri, hogy „Engedtettsék idő privatum Collegiumok tartására a Mathesisben és egyébben,“ majd „az arithmeticalt lehetne tanítani mindjárt a Rudimentistákon elkezdve minden Classisokban a tanítványok Capacitása szerint.“ Ugyanezen íratásban a „tanítás rendi“ meghatározását sürgeti.

Kár, hogy rövid élete alatt nem volt sem ideje, sem alkalmá összefoglaló pedagógiai mű megírására s szétszort, a nevelésre vonatkozó nézeteit sem gyűjtötte össze senki. Hogy milyen sokat nyert volna ezzel pedagógiai irodalmunk, mutatja a matematika didaktikájára vonatkozó rövid vázlata, melyet Arithmeticiájához írt Előljáró beszédében fektet le.

A címlapon és műve más részében is hangsúlyozta, hogy az aritmetikát a „ko-ezoenséges Haszonra és foeképen a Magyar Országban eloe-fordulható Dolgokra igyekezett alkalmaztatni.“ A matezis emellett az elme fejlesztésének magasabb cájját is szolgálja.⁸¹

A Pestalozzi „szám, alak, szó“ hármasságából MARÓTHI már 1743-ban a szám és alak didaktikai fontosságát hangsúlyozza mikor az Előljáró beszéd 7. lapján ezt írja : „Azoknak, kik Gyermekeket tanítanak igen jó volna Tanítványaikat mentül idejében lehet az Arithmetikára fogni : mert tapasztalásból mondhatom, hogy már öt' s hat esztendő korában alkalmatos a' Gyermekek; tsak hogy nem dérral dúrral, hanem játékok módjára kell apródonként elejibe adni : sőt semmit-sem fog meg könnyebben ha tsak valami elméje van. Nem lehet pedig kimondani, mely igen hasznos a gyermeki elmének élesítésére az Arithmetika és ha lehet a' Geometria. Így szokik leg-jobbban a' Gyermekek arra is, hogy minden dolgában magára vigyázó rendszerető és a' mint hívják, punctualis légyen; mellyre igen nagy szüksége van a' mi embereinknek.“

A következő oldalon így folytatja : „Minekutánna pedig a' Gyermekek egyszer belé-kapott az Arithmetikába, igen jó leszén ötet apródonként arra szoktatni, hogy nagybatska számokat is tsak az elméjében próbálgasson felvetni... tsak hogy ezzel igen lassan kell sietni Igen nagy haszna leszén ennek nem tsak mindenféle Számvetés könnyebbítésében, hanem főképpen az *Imaginatio erejének nevelésében.*“

A szám és alak tehát MARÓTHI-nál a nevelés elemi eszköze akkor, amikor az iskolákban alig tanítottak valamelyes számvetést. Ezért ő „a matematikai oktatás nem csak első, de egyik legkiválóbb magyar metodikusa.“⁸²

Még meglepőbbben hangzik amikor az anyanyelven való tanítás mellett tör lándzsát ! „Nem volna e elő-menetelesebb, ha egy kis rövid magyar nyelven szerzendő Grammaticabul... formálgatnák a' gyermekek casusait a' szóknak ?“ — kérdi a városi N. Tanácstól. Másik helyen ajánja, hogy „íródnék egy kis Deák Grammatika

⁷⁹ Itt jegyzem meg, hogy Molnár Aladár i. m. 478. és k. lapjain Sylvanusban külföldi szerzőt lát, akinek még az életrajzát is közli.

⁸⁰ Ratio Educationis. Ford: Friml Aladár. Budapest 1913. Részletesebben Kornis Gyula: A magyar művelődés eszményei. 1777-1848. Budapest. 1927. I. k.

⁸¹ Dávid : i. m. 43, 1.

⁸² I. m. 44. 1.

magyar nyelven és az introducaltatnék." Lehetetlen meg nem látnunk, hogy az alak és szám mellett a szónak is nagy képző erőt tulajdonít s így Pestalozzi-t e tekintetben sok évtizeddel megelőzte.

MARÓTHI szellemét és hatását azonban legjobban az 1770-ben megjelent *Methodus*⁸³ jellemzi, amely csekély változtatással 1791-ben újabb megerősítést nyert. A fejlődés útján tanrendszer és tanítási módszer szempontjából nagy haladást jelent, amennyiben a tantervben helyet foglalnak az addig ismeretlen vagy legalább is mellőzött tárgyak, módszer tekintetében pedig erősen hangsúlyozza az értelem ítélőképességének a fejlesztését, az emlékezet túlterhelése ellen. Ennek következtében — természetesen MARÓTHI hatása alatt — a reáliák előrenyomulnak, sőt a szám- tant a vallás után a második helyen említik.

A *Methodus* tananyagának bennünket érdeklő része a következő :

Declinisták: Szám- tanból: összeadás. — Földrajzból: Európa nevezetesebb orszá- gai.

Coniugisták: Szám- tanból: Kivonás. — Földrajzból: az előző osztály anyagán kívül Magyarország és a szomszédos országok helyzete.

Grammatisiák: Szám- tanból: a négy alpművelet. — Földrajzból: Európa va- lamennyi országának fővárosa folyója és akadémiaja.

Syntaxisták: Szám- tanból: a négy alpművelet és az egyszerű hármasszabály. — Földrajzból: a négy földrész általános ismeretén kívül: Ó-Görögország.

Poeták: Szám- tanból: „caput septimum Arithmeticae Marothianae” azaz a hár- mas szabály. — Földrajzból: az előző osztályok anyaga bővebben.

Oratorok és logikusok: Szám- tanból: Maróthi könyvének VII. VIII. IX. fejezete: a hármasszabály és törtekkel való műveletek. — Földrajzból: az előző évek anya- gának részletes átméltésén kívül a római földrajz, a történelem megértéséhez.

Az oratorok földr- ajz anyagához mindjárt tankönyvet is ajánl: *Joan. Lulofs: Introductio ad cognitionem atque usum utriusque globi etc.* (valószínűleg az 1763-as II. kiadást.) Cap I. et VI. — Térképül *Cellarius* szolgál.

MARÓTHI tekintélyére jellemző, hogy a *Methodus* szám- tanból nem a vég- zendő anyagot határozza meg, hanem MARÓTHI könyvének megfelelő fejezeteit.

Az oratorokkal kapcsolatban még megjegyzi a *Methodus*: „Optaremus ut brevis notitia Historiae Universalis imprimis *Historiae Patriae* huius Classis alumnis tradi posset.” A történelem tanítása azonban csak jámbor óhajtás maradt.

Láthatjuk tehát, hogy a reáliákat — ha szegényes anyaggal is — már minden osztályban tanítják. Nézzük az anyagot.

Szám- tanból a *declinisták* az összeadáson kívül a fejszámolást (sine Scriptura Numero) is gyakorolták, amelynek gyakorlati megvalósítására maga a *Methodus* ad utasítást. A tanító megad egy kiindulási számot, amelyhez — az aritmetikai sorhoz hasonlóan — egy állandó mennyiséget kell hozzáadni, illetőleg abból kivonni. Pl.: 2, 5, 8, . . . ill. 20, 18, . . . 2, 0. Ebben a classisban, akárcsak a mai első elemiben még csak 20-ig tanultak számolni a növendékek, ezért a tankönyvül használt Arithme- kia II. (1763-ban megjelent) kiadása külön összeadási és kivonási táblázatot is közöl 1-20 között. Ugyancsak szerepel a tankönyvben a szorzótáblán kívül a már LASKÓI- nál tárgyalt, „regula pigrorum” az 5-nél nagyobb számokkal való szorzások meg- könnyítésére.

Az egyes műveletek után megtanulják azok próbáját is elvégezni. Ez a mai szokásos fordított műveletek és az u. n. *kilences próbával* történt. A kilences próba — melyet a már ismertetett Debreceni Arithmetika is tárgyal — a számok kilencel való oszthatóságán alapul. Ha a tagok oszthatók kilencel, nyilvánvalóan az ered- mény is osztható lesz. Oszthatatlanság esetén pedig a maradékoknak kell meg- egyezniök. Az esetleg előforduló tévedésekre — amikor t, i. a tagokban bennfog- lalt 9-ek száma nem egyezik az eredményben foglaltakéval — maga MARÓTHI fi- gyelmeztet.

Először a *grammatisiáknál* szerepel mind a négy alpművelet azonban az

⁸³ Teljes címe: *Methodus, quan in Collegio reformatorem Helveticae confessionis Debreciniensi, Omnes Scholas Inferiores. Docentes inde ab infima Elementariorum classe vsque ad oratoriam et logicam sequuntur.* Debrecini. A. P. C. N. Cl. J. 1766. LXX.

osztásból csak az „egy betűst” gyakorolták. A maradékból vagy igazítást vettek vagy mint törtet írták fel,

A *syntaxisták* a négy alapművelet gyakorlásán kívül már az egyszerű hármasszabályt is tanulják. Megismerkednek az egyenes és fordított arányossággal és a számok oszthatóságával. (a 11-el való oszthatóság is szerepel.) A „visszás hármasszabály” azonban már a *poéták* anyagát képezi. Mindkét alkalommal a végzett műveletek helyességéről meggyőző próbát is alkalmaznak. Ezen iskola tagozat számtan anyagára a koronát az *orátorok és logikusok* teszik, amikor a törtékkel is megismerkednek. Ezt a részt meglehetősen részletességgel veszik át s hogy a tankönyvül használt MARÓTHI e tekintetben is milyen kiváló, igazolja Bod Péter egykorú bírálata:⁸⁴ „Ez elmésen és fundamentomosan írott szép Munka, mellyel a' Deák szokat Magyarra fordítva írta,⁸⁵ előadja a' tört számokat is.”

Ami földrajz oktatásukat illeti az nominalistikus, a topográfiai adatokra helyezi a fősúlyt.⁸⁶ Az útasítás külön figyelmeztet a földrajz fontosságára, mert a számtanon kívül egyedül képviseli a reáliákat.

Anyagbeosztásánál a kornak megfelelően jellemző, hogy először a nagyobb egységgel: Európával ismerkednek meg s csak azután tértek a részre: Magyarországra. „Európa térképét úgy kell elképzelni, — írja MARÓTHI ránk maradt földrajzjegyzetében⁸⁷ — hogy az egy ülő szűz alakjához hasonló. A szűz homloka: P. Gallia, arca: Hispania, melle: Gallia, bal keze: Anglia, Skócia, és szigetei, jobb keze: Itália Szcibával, bal válla: Belgium, jobb vála: Helvetzia, maga a törzs: Német-, Lengyel- és Magyarország (a köldöknél), valamint: Scandinávia, Dánia, Norvégia, stóliája: Muscaország és végül a hátulsó része: Európai Törökország és Görögország.”

Ez a beosztás e korban egyetemes volt s a földrajzot tanuló kis diák először mindenütt Portugáliát tanulta meg. Valóban ez a sorrend, ha Európa térképét nézzük s a tőlünk legtávolabb eső országból indulunk ki. A későbbi tervezetek majd rájönnek erre az alapvető tévedésre!

Nincs igaza Bódinak, mikor azt írja,⁸⁸ hogy a Methodusból a MARÓTHI által oly fontosnak tartott *mathematikai és csillagászati földrajz* elemei hiányzanak, mert az orátorok és logikusok földrajzkiadvénynek Lulofs: Introductiojának I. fejezete (1-20 lap) csakis ezt tárgyalja. Az ég, föld, sarkok, délkörök, egyenlítő, szélességi és hosszúsági körök, sarkkörök, térítők, nap-éj egyenlőség, ekliptika, annak az egyenlítővel alkotott kb. 23.5°-os szöge, az állatöv stb. alkotják a fejezet tartalmát. *Ezzel az újítással pedig hazánkban elsőnek a debreceni Kollégium jelentkezik!*

Említésre méltó még az ókori földrajznak a három felső osztályba helyezése, ami tulajdonképpen — s ez sokáig így maradt — a klasszikusok megértéséhez volt szükséges és a hiányzó történelem tanítást volt hivatva pótolni.

A tanítás menetéről tudnunk kell még azt, hogy módszerük továbbra is katetikus maradt.⁸⁹ A heti órák száma: 36. Ez ugyan soknak látszik azonban a nyilvános órákon kívül a hivatalos jellegű magántanítás ideje is bele van számítva. A számtanra és földrajzra kb. heti 2-2 óra jutott.

E tanulmányok sikeres elvégzése után azonban még nem került a növendék a főiskolára, hanem egy átmeneti, ún. metafizikus osztályt kellett elvégeznie. Ez a hármasszabály is MARÓTHI szellemére vall. Itt már nagyobb szerepe van a reáliáknak. A cél is éppen az ilyen irányú ismeretek pótlása. A kötelező tantervet a Methodus függelékben közli, így a végzett anyagra vonatkozóan a következőket mondhatjuk:

⁸⁴ Bod; i. m. 167. l.

⁸⁵ Keresztesi Mária: A magyar matematikai műnyelv története. Debrecen, 1935. című művében 51. Maróthitól származó szót sorol fel.

⁸⁶ Bódi Ferenc: A középiskolai földrajzoktatás története Magyarországon az első Ratio Educationis-tól napjainkig. Szeged, 1935. 20. l.

⁸⁷ Maróthi: Geographia Excepta... (Kézirat a Főiskolai Nagykönyvtárban, R: 265. Érdekes, hogy a gazdasági földrajz elemeit is tárgyalja, ezzel szemben Magyarország külön előadás tárgyát képezte volna. Részletesebben: Gaál Mihály: Maróthi György élete és munkássága Debrecen, 1938. Kézirat. (A debreceni m. kir. Középiskolai Tanárvizsgáló Bizottsághoz beadott szakdolgozat.)

⁸⁸ Bódi: i. m... l. m. 21. l.

⁸⁹ Nagy: A debreceni ref. Kollégium 165. l.

Számтанból: Frider. Weidler: Institutiones Matheseos etc. c. műve III. fejezetéből tanították az arányokat és aránypárokat, az V. fejezetből pedig a négyzet — és köbgyökvonást. Az arányokkal kapcsolatban az aritmetikai és a geometriai haladványokkal és a hatványozással is megismertették a metafizikusokat. Természetesen nagyon elemi fokon.

Geometriából ugyancsak Weidler volt a tankönyv s a definíciókat és az egyszerűbb problémákat vették át. Nem mellőzhatték azonban az előforduló gyakorlati alkalmazásokat s a növendékeket a libella, quadrans, astrobolium stb. használatára is megtanították.

Weidler könyvében általában mindenről van szó, ami a matematikával valami összefüggésben áll: a másodfokú egyenlettől a katonai várépítésig. Így a matematikát kedvelő diáknak bőven volt alkalmuk az önképzésre.⁹⁰ Hogy MARÓTHI és később HATVANI hatására megszerették e tárgyat legjobban bizonyítja az, hogy II. József szívesen alkalmazta őket gátépítési munkálatoknál.⁹¹

Földrajzból Cellarius geográfiai kompendiumát olvasták. A kompendiumban a földrajz anyaga ma már ismeretlen felosztás alapján ó-, közép- és új-kori földrajzból állott. A különbség mindössze annyi, hogy a földrajzi helynevek és a történelmi vonatkozások nem azonosak a különböző korokban. Megelőzőleg azonban — a tankönyv bizonyossága szerint — átvették a matematikai és fizikai földrajz elemeit, így az orátorok osztályában már szereplő s *hazai közoktatásunkban eddig ismeretlen tárggyal elég sokáig és meglehetősen részletességgel foglalkoztak.*⁹²

Bár Cellarius földrajz könyvében is bőven akadnak történelmi vonatkozások, mint önálló tárgyat is olvasták *Cellariusnak egy történelmi kompendiumából.* Igaz, hogy erre a tárgyra vonatkozó ismereteik nem lehettek nagyon alaposak, mert olyan hatalmas anyagot, mint az egyetemes világtörténelem még nagy vonásokban sem lehet egy év alatt elsajátítani. Azonban ez a kevés foglalkozás is korszakotkötő a Kollégium terveti fejlődésében.

Az alsó- és középfokú oktatás ilyen rendezése után a felsőfokú tanítás anyaga sem maradhatott sokáig a maga szertelenségében.

Már MARÓTHI próbált valamilyen rendszert megállapítani.⁹³ Rövid ideig tartó tanárkodása alatt azonban ez nem sikerült. A Methodusnak a gyakorlatban bevált eredményei, de különösen a kormánynak e korban kifejtett nagyvonalú tanügyi politikája követelte a felsőfokú tanítás anyagának pontos megállapítását.⁹⁴

A Ratió Educationis és a vele szervesen összefüggő felsőfokú oktatás reformjával kapcsolatban a debrecenieknek is nyilatkozniuk kellett tananyaguk és tanítási módszerük jelen állapotáról.

A professzorátusnak e tárgyban adott felelete a múltra vonatkozó kutatásainkban rendkívüli fontosságú nemcsak a közölt adatok szempontjából, hanem azért is, mert ők maguk teljesen meg voltak elégedve úgy tanításuk színvonalával, mint a célt elérő eszközök használatával.

Nem csekély önérzettel adják tehát a választ,⁹⁵ sőt emlékezet okáért még a ta-

⁹⁰ Ebben az időben Ladislaus Csernák (nunkásságát l. részletesen: Dávid: i. m. 47. és kk.) a metafizikusok praeceptor a Motsai ösztöndíjat nyerte el. 1769. január 13-i tanárkari gyűlés jegyzőkönyve. „Protocollum Professorale ab anno 1749-1791” p. 63. (Főiskolai Irattár: A : 28.45.)

⁹¹ A főiskolai anyakönyvben sok diák neve után olvasható: „redux ex negotio dimensionum agrorum.”

⁹² Maróthinak két ránk maradt földrajzi jegyzete közül a: „Geographia ab illo excepta. Methodus astrognosiae, quae sine globo aut chartis coelestibus praecipuorum siderum in horizonte conspicuorum nomina cognosci possunt. 1744” c. a csillagászat elemeit is tárgyalja. (Főiskolai Nagykönyvtár R: 298. a.)

⁹³ Az 1749. okt. 15-i gyűlésen kimondták, hogy: „fulújttatik a professoroknak 1743. május 13-án a' szenátustól is megerősített azon határozata, hogy a' theológiára jönni kívánó líjaknak előzetesen in classe philosophica kell tölteniök három évet.” Maróthi tehát eredményesen dolgozott. Kár, hogy a tanári gyűlések jegyzőkönyvei csak 1749-ben kezdődnek, így a megelőző korra nem kapunk ilyen részletes ismertetést. L. még 97. jegyzet.

⁹⁴ Mária Terézia 1776. és 1777. évi rendeletei a protestáns iskolák jogait szigorúan megszüntetik és a tanítás tervét előírják. Teleki Sámuelnek a Kollégium helyzetéről adott tájékoztatás. „Protocollum Professorale ab anno 1749.—1791. p. 98.)

⁹⁵ „A' Professorok opiniója a' felől mitsoda rendel kell tanítani a disciplinákat a' Collegiumban. 1777. szept. 20.” (Egyházkerületi Irattár. E. VIII. „Debreceni Főiskola 1”)

nárkari gyűlések jegyzőkönyveiben is megörökítik,⁹⁶ hogy „a' Debreczeni Reformata Sz. Ecclessia Consistoriuma eleibe Tiszt. Superintendens Szilágyi Sámuel Uram praesidiuma alatt, a' melly Proinentumot a' Tek. curatoratus részéről Tek. Domokos Lajos Consul Ur a' Collegiumbeli tanítás eránt bé adott a' felsőbb napokban, arra a' Professoratus e következő Reflexiókatt tette :

1^{mo}. A' Collegiumba a' mostani tanításnak módja, hogy jó légyen meg tetszik a, gyümölcséből : mert solidus és valóságos tudományú Ifjakat nevelt fel minden Discipulinákba. Meg esmerik ezt a' Lutheranus Atyafiak ez Hazában, oda ki pedig a' Helvetziai és Belgiumi Academiákban tanuló Ifjak minden Magyar Országból kimentek között legkészsültebbeknek tartattatnak. Csak mostanság is jöttek erről hiteles attestatiok hozzánk.

2^{do}. Ami a' mostani tanításnak módját ilyen gyümölcsössé teszi ez az, hogy két Auditoriumokra classificaltván az egész tanuló Ifjúság, a' kisebb auditoriumba azok a' Tudományok taníttatnak privata órákon két Professorok által, a' mellyek készítik az elmélyeket az Ifjaknak a' mélyebb és szélesebb Tudományoknak megértésére. Így már a' Litteraturae Professor taníttya az *Ó és Új Geographiát*, a' Római és Görög Antikvitásokat és a' Görög 's Deák Auctoroknak olvasását 's magyarázását. A' Philosophiae Professor pedig taníttya a' *pura Mathesist* u. m. az *Arithmeticat*, *Geometriát* és a' *trigometriát*, nem különben a' methaphysicanak nevezetesebb részeit u. m. Principiumait a' Philosophiának, *Cosmologiát* és Theologiai Naturalist s az *Algebrát* is, a' mellyek kultsok minden mélyebb és szélesebb Discipulinákban meg tanulásához.

Azon mélyebb és szélesebb tudományokat pedig universalis vagy közönséges Letzkék által, mellyeket az egész Ifjúság hallgat, taníttya Délutáni órákon a' nagy Auditoriumban ugyan két Professor. Illyenek már a' *Historia Universalis*,⁹⁷ a' *Phisika* és a' *Ius Naturae* az *Ethicaval* együtt, a' mellyeket minden idejű Deáknak illendő és szükséges tanulni.

3^{tio}. Ezen rendtartásnak azonkívül, hogy a' természetet követi az a haszna is vagyon, hogy akik a' Nemes Ifjak közül, vagy a' Lutheránus Ifjak közül nálunk két vagy három esztendeig kívánnak tanulni, módjok van benne, hogy azon egy esztendőbe a' Philologiát, Mathesist, Historiát és Theologiát is jobbára megtanulhassák; mert mindezek különös órákon taníttattnak...

4^{to}. Ez ellen a' Tanítás módja ellen mindazáltal obicaltatik; 1^{mo} hogy sok vacatiot enged, úgy mint 22 Hétnyit, 2^{do} hogy a' tanításra következőképen tsak 30 Hetet hágy, a' mellyekből egyik Professornak tsak 15 Hét esik, mellyeken nem taníthat többet 150 óránál ha egy Héten 10 órát tartand...

8^{vo}. Az új felvett Planumot sokkal több incomodumok és nehézségek nyomják... (s így) rendkívül megterhelhetnek a' novitius Deákotskák a' sok Discipulinák tanulásával...

Mindezek ellenére a Consistorium élt a II. József „Tolerantia edictum„-a által engedélyezett nagyobb szabadsággal⁹⁸ s 1782 január 15-én új tantervet rendelt el,⁹⁹ amelyhez a professoroknak alkalmazkodniok kellett.¹⁰⁰ A professorátus, mert az új tanterv sok korlátozást állított fel, ellenezte a változtatást, de eredményt nem tudott elérni.

Ilyen korlátozás volt az, hogy a professoroknak előadásukban bizonyos rendszert kellett alkalmazniok és most már nem lehetett azt megtenni, amit SINAI a történelem, görög és latin ékesszólás tanára tett, hogy a történelmi kollégiumot csak 30 éves tanári pályája végén fejezte be. Az „*Ordo Studiorum*“ az egy-egy félévben tartandó órák számát is megállapította: 95 ill. 115 órában. Ezenfelül a hároméves

⁹⁶ Protocollum Professorale ab anno 1749—1791. p. 77—81.

⁹⁷ „Hazánknak Historiájával együtt... Ez légyen értelme néhai Tiszt. Maróthi György Professor Uramnak... a' maga keze írásaiból a' mellyek nálunk vagynak mutathatjuk meg“, írják a 6. pontban. A hazai történelem tanítás ápolatlanságáról írnak az 1791. jan. 15-i jegyzőkönyvben. (Protocollum Professorale ab anno 1749-1791. p. 118.)

⁹⁸ A Teleki Sámuelnek adott válaszban (Protocollum Professorale ab anno 1749-1791. p. 98.)

⁹⁹ Ordo Studiorum in Collegio Debreczinensi Helveticae Confessionis. (Egyházkerületi Irattár. E. VIII. „Debreceni Főiskola. 1.“)

¹⁰⁰ Tóth Sámuel; Adalékok a tiszántúli ev. reformált egyházkerület történetéhez, Debrecen, 1894. II. füzet. 288. l.

teológia elvégzését az ugyancsak hároméves bölcsészet elvégzéséhez kötötte.

A professzorok nem tudtak belenyugodni a tantervbe és ellenzésüket többször nyilvánították. Végre 1791. január 15-én új tanterv kidolgozására kaptak parancsot.¹⁰¹ Ennek elkészítésénél legelőször azt szögezik le, hogy 8-9 évvel ezelőtt hozott tanítási rend sok nehézséget okoz, ami természetes is, mert elkészítésében a professzorátus nem vett részt. „Fegyvertörő és törvényülő emberek hozták”¹⁰² — s így pedagógiai tekintetben nem is lehet kifogástalan. Ennél sokkal, jobb volt a megelőző rendtartás s ők az „Ordo Studiorum” előtti tanrendnek alapján akarnak tovább dolgozni. Ennek hangsúlyozására nem csak a felsőbb fokú tanítás rendjét állapították meg, hanem az alsó fokra vonatkozó 1770-es Methodust is megerősítették és csekély változtatással újból nyomatták.

A tanítást eredményesebbé tevő *tankönyvekről és szemléltető eszközök* beszerzéséről is gondoskodtak ebben a korban. Jóllehet a könyvből tanuló diák még mindig ritkaságszámba ment,¹⁰³ a haladás e téren is elvitázhatatlan. A szuperintendencia minden alkalmat megragad, hogy a kéziratok terjesztését megakadályozza és az előadások diktálását megtiltsa. E tilalmak és parancsok végrehajtását a gyakorlatban a tanuló ifjúság szegénysége miatt nem lehetett keresztülvinni.¹⁰⁴ A professzoratusban megvolt a jóakarát és a tankönyvek beszerzésénél segítségére volt az ifjúságnak. Így pl. 1792-ben 300 Cellarius Geographiát és 100 Weidert hozattak Bécsből, azonban az ilyen vállalkozások nem jártak a kívánt és remélt sikerrel. A meglevő és a közkezen forgó tankönyvek igen hiányosak és rossz állapotban voltak. Ilyen körülmények között a professzorok csak az elemeket adhatták s a főbb kérdésekkel alaposabban nem foglalkozhattak.

A szemléltető eszközökről sem feledkeztek meg. Földrajzból a térkép volt az egyetlen szemléltető eszközük, mert a MARÓTHI által külföldi tanulmányúttjáról magával hozott földgömb útközben elveszett. A térképekre mindig nagy gondot fordítottak, s 1756 óta e célra a temetési bevételek egy részét használták fel.

Sokkal szebb eredményt tud felmutatni a *fizikai szertár*, amelynek HATVANI híre és nagysikerű kísérletei alapján *országos viszonylatban első helyen kellett állnia*.¹⁰⁵

Igaz, hogy nagyrészt nem a professzorátus érdeme, mert 1768-ig csak egy fizikai szerekre vonatkozó tétel szerepel a kiadások között.¹⁰⁶ El is panaszkodik az öregedő HATVANI Rédey Ferenc főgondnokhoz intézett 1782. dec. 21-i levelében,¹⁰⁷ hogy: „Ámbár a múlt esztendő végén a V. Deputationnak declaráltam, hogy a fizikához tartozó instrumentumok majd mind elavultak és a defectus miatt ezt a disciplinát, sőt másokat is tanítani nem lehet: még sem vétetődött legkisebb instrumentum is. Jóllehet Bétsben kétszer is megfordultam, sőt majd két hétig laktam s jó módomban lett vala benne, hogy mind a Physikához, Mathesishez s Astronomiához megkívántató szükséges eszközöket a Muster emberekkel készíttessem, maga P. Hell is ajánlván nekem ott abbéli szolgálatját, mégis senki énvelem e dolog felől semmit sem írt, sem nem szóllott...”

A fizikai szertár keletkezésének első nyomai MARÓTHI-hoz vezetnek. Ebből az időből van a szertárban a „Hódosy címer annak emlékeztére, hogy az Antlia Pneumaticara 1740-ben 100 pengő forintot ajándékozott néh. Tek. Hódosy János úr.”¹⁰⁸ A szertár állományát növelte MARÓTHI halála után az is, hogy az ő szereit

¹⁰¹ Protocollum Professorale ab anno 1749-1791, p. 117. 121. — A január 17-i gyűlésen a tantervet is megállapítják. Megelőzőleg 1782-ben a hazai protestánsok elhatározták, hogy közös tantervet fognak életbe léptetni s a munkálatok elvégzésének megbeszélésére Pozsonyban össze is ülték. A tervezet el is készült, azonban gyakorlati keresztülviteléből semmi sem lett. A Debreceni Kollégiumot Hatvani István és Domokos Lajos főbíró képviselték. (Protocollum Professorale ab anno 1749-1791, p. 98-99.)

¹⁰² Protocollum Professorale ab anno 1749-1791, p. 117.

¹⁰³ Fináczy Ernő: A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában. Budapest, 1899—1902, I. k. 217. l.

¹⁰⁴ A professoratusnak 1782. január 15-én a tanítás rendjéről adott véleménye: 8. pont. Protocollum Professorale ab anno 1749-1791, p. 87.

¹⁰⁵ Batta: i. m. 13. l.

¹⁰⁶ „Hatvani István vett egy electrica Machinát Bétsben 14 forint 40 krért.”

¹⁰⁷ K. Kiss: i. m. 348. l.

¹⁰⁸ I. m. 347. l.

a főiskola vette meg. Sajnos, semminemű feljegyzés nem maradt arról, hogy mi lehetett birtokukban és az 1800-as évek elejéig e téren is csak hozzávetőleges becslésekre vagyunk utalva.

A „természetes” szaporulat a tanár által készített szerekből állott. HATVANI-nak e tekintetben is olyan eredményt sikerült elérni, amit nem csinál utána senki. Nevezetesen: Külföldön kitanították Kabai Mihályt, aki Debrecenbe való visszatérése után HATVANI-nak nagy segítségére volt nemcsak az új szerek elkészítésében, hanem a régiek megreparálásában is.

Ilyen körülmények között sikerült HATVANI-nak végrehajtani azokat a híres — nagyjából elektrosztatikus — kísérleteket, amelyek révén a „Magyar Faust” melléknévre tett szert. Ezek a laikus közönség számára ma is „hajmeresztő” kísérletek, az idők folyamán — egy kis Faust hatással keverten — oly mendemondákat szültek, amelyeken talán HATVANI nevetett volna legjobban.¹⁰⁹

„HATVANI — emellett — sokoldalú és jeles tudós volt; nem csak a debreceni Kollégiumnak, hanem magyar korának is tiszteletreméltó alakja, aki ha ifjúságában külföldön marad s kedvezőbb viszonyok között fejlődhetik, talán a tudományok egyetemes történetében is számottevő szerepet játszik.”¹¹⁰

HATVANI tanított hazánkban először mechanikát és hidrosztatikát, kémia tanításában pedig maga mondja magát úttörőnek.¹¹¹ Ugyancsak a Bernoulli — tanítvány HATVANI volt az első hazánkban — mint Dávid Lajos elsőnek kimutatta —¹¹² aki „Introductio ad principia Philosophiae solidioris etc. (Debrecen. 1757.)” c. művének utolsó fejezetében valószínűségsszámítással foglalkozik.

Ez a kor volt a debreceni Kollégium újjászületése. A MARÓTHI által megindított úton haladva a tantervi fejlődés és a tanítás színvonala a kor szellemének teljesen megfelelt. Ennek okát nemcsak a körülmények szerencsés alakulásában és egy istenadta tehetség céltudatos kintartó munkájában kell keresnünk, hanem abban a szellemi erőben is, amelyen a Kollégium képviselt.

Minden iskolának, de különösen a mi konzervatív református iskoláinknak az a célja s egyben éltetője is, hogy saját növendékeiből neveljen magának nevelőket. Az ilyen emberek gyermekkoruk óta az iskola szellemében élnek és későbbi munkájukban is sokkal határozottabban látják a elérendő célt, *alma mater*-ük fellendítését. A Kollégiumnak e korban sikerült ezt teljesen elérnie: az eszme megvalósult.

MARÓTHI teljesen debreceni ember volt. De itt tanult a Kollégium két kiválósága: HATVANI és SINAI is. Sőt Domokos Lajos, akinek örök emlékezetű munkássága majd később fog kibontakozni — HATVANI magántanítványa volt. Talán az ő érdeme, hogy a főbíró mindig érdeklődött a nevelésügy iránt. Személyük a szellemi élet magas színvonalának garanciája.

IV.

A HUMÁNIZMUS ÉS A REALIZMUS KÜZDELME.

1792-1848.

Az 1792. év fordulópontot jelent a hazai protestáns iskolák, közöttük a debreceni Kollégium életében is. Az 1770. évi Methodus reália-engedményei, az 1777. évi Ratio Educationis gyakorlati, realiztikus iránya¹¹³ megindította a humánizmus és a realizmus küzdelmét. A II. József újításai ellen visszaható nemzeti ellenállás és a francia forradalmat előkészítő felvilágosodás pedig kiélesítette az ellentéteket. Az is-

¹⁰⁹ A Hatvani mondakört közölte: Szilágyi István a Vasárnapi Ujság XIX. évfolyamában. (Pest, 1892) Az egész mondakört — irodalmi hatásaival együtt — összefoglalta: Lósy-Schmidt Ede: Hatvani István élete és művei. Debrecen, 1931. c. műve 154-186. lapjain.

¹¹⁰ Pap Károly: „A Magyar Faust” életrajzához. (Irodalomtörténeti Közlemények), Budapest, 1916. 452. l.

¹¹¹ Lósy-Schmidt: i. m. 5. l.

¹¹² Dávid: i. m. 45. l.

¹¹³ Fináczy Ernő: A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában. Budapest, 1899-1902. II. k. 208. és k.

kola világnézetek ütköző pontjává válik¹¹⁴ s közvetítésével megindul a mindmáig tartó harc az egyetemes embereszényt a klasszikus műveltség segítségével megvalósítani akaró humanisták és az elsősorban a nemzeti ideálokért lelkesedő: nemzeti, gyakorlati, reális képzettség segélyével honfiúvá nevelő realisták között.

A debreceni Kollégiumban 1795-ben aratták első győzelmüket a realirány hívei. Domokos Lajos főbíró vezetése alatt az egyházkerület tantervkészítő bizottságában számbeli fölénybe jutottak s így az ő irányításuk mellett készült és az ő felfogásukat tükrözi a nyomtatásban is megjelent „Tanítók kötelessége.”¹¹⁵

„A Gyermekek tanítása olyan dolog mellynél nagyobbat alig lehet valakire bizni: mivel a Gyermekek és Ifjú korbéli oktatástól függ főképpen minden embernek nem csak világi és ideig való, hanem örökké tartó állapotja is, úgy, hogy valamint a hűséges és szorgalmatos Tanító Tanítványi boldogságának, úgy a tsalárd és hűségtelen nagy oka azoknak következendő boldogtalanságának...” ezekkel az örökérvényű szavakkal kezdődik az általános utasítás. Több lényeges változtatás van benne. A „nemzeti iskolának” nevezett elemi két osztályúvá tette, a mai gimnáziumnak megfelelő tagozat osztályainak a számát hétre emelte fel a Methodus hat osztályával szemben. Meghatározza a tanrendet is és így a tantárgyak fontosságára a rájuk fordított órák számából következtetést vonhatunk, Szilágyi István számításai alapján¹¹⁶ tudjuk, hogy a hét osztály 175 (7x25) órájából a történelemre jutott: 9 óra, a földrajzra és számtanra 12-12 óra. Az V. osztályban újításként behozott fizika tanítására azonban „válasszon és szakasszon időt maga a tanító”

A tananyagnak bennünket érdeklő része a következő:

Az I. és II. nemzeti iskolában számtanból az összeadást, kivonást és a szorzást gyakorolják, különböző idő meghatározásokkal kapcsolatban. Földrajzból: Európa, Ázsia, Afrika és Amerika általános leírásán kívül Európa országainak fontosabb folyóit és városait tanítják. A „természeti dolgok” közül a beszéd és értelem gyakorlat módjára állattant is tanultak.

A deák iskolában *számtanból* a négy alapművelet, a törtek, a hármasszabály és a mértékek ismertetése van egyenletesen elosztva az első deák iskolától a poéta osztályig, mert a legfelső osztályban már nem tanítottak számvetést.

A *geometria*, amely ezen a fokon teljesen új tárgy, a reáliáknak szánt retorok osztályában szerepel. Anyaga: a longimetria elemi, a „nehezebbeket elhagyva.” Mint új tárgynak, tanítási módját is közlik: *A' Tanító Könyvet vagy Írást kezébe ne végyen, se Tanítványaival ne vétessen, ne diktáljon semmit...* Ebben a módszerben a *munkáltató tanítás* első csiráját kell látnunk.

Ugyancsak a retoroknál szerepel a tanítási idő nélkül hagyott *fizika* is. Itt „néhány szükségesebb dolgokat” tanítottak.

A reáliák közül legnagyobb anyaggal és az ismétlés újszerű elvével szerepel a *földrajz*. Először az elemi földrajz anyagát veszik át bővebben most már Ausztráliával együtt. A második osztályban Palesztina (a szent História megértéséhez) Magyarország és Európa szerepel a „*Kis Tükör*” szerint. A harmadik osztályban ókori földrajzot tanítanak: Kis Ázsiát és Afrika földközi-tengeri részét. *Térképet is kellett a tanulóknak rajzolniok*, „ha még olly ottrombán is.” A negyedik osztályban folytatják az ókori földrajz: Görögország, Thrácia, Itália tanítását. Mindezt azonban csak oly mértékben, amennyi Cornelius Nepos megértéséhez szükséges. Ókori földrajz mellett újkori földrajzot is tanítanak: átismélik az alsóbb classisok tananyagát. A retorok és poeták hasonló beosztással haladnak tovább az anyaggal, de a legfelső osztályban, „az első esztendő Deákok Oskolájában” már földrajzot sem tanítanak. Ott már nincs reália.

Bár a Methodus 1791-i megerősítésébe vettek fel némi *történelmet*, nyugodtan újításnak tekinthetjük, mert a „Tanítók kötelességei”-ben sokkal több osztályt foglalkoztat és így természetesen anyaga is sokkal nagyobb. Már a II. deák iskolában

¹¹⁴ Törös László: Sárvári Pál, Arany János professzora. (A nagykörsi Arany János Társaság évkönyve. VI. 1930-31. 86. l.)

¹¹⁵ A Tanítók kötelességei a Tanítónalók és ezeknek rendi és módja a Helv. Vallástételt követő Debreceni Collegium alsó oskoláiban, a szerint, a mint ezek a Tiszántul lévő Szuperintendentzia Con-szistoriuma által helyben hagyódtak.

¹¹⁶ Szilágyi István: A gymnasiumi oktatásügy története.



szerepel 5-6 hétig Magyarország históriája a földrajz helyett, de teljesen önálló tárggyá csak a IV. osztályban lesz, amikor Cornelius Nepos könnyebb megértése érdekében *BUDAI: Közönséges Históriajából* Perzsia, Görögország és a római birodalom történetét (Augustusig) tanítják. A hazai történelem tanítását is folytatják, amelyet Cornelius Nepos stílusában latinra fordítatnak le. Ilyen fordítási gyakorlattal van összekötve a retorok történelem tanítása is.

Mint fontos újítást kell még megemlíteni, hogy a tanterv életbelépése után a *magyart teszik meg a tanítás nyelvéül*,¹¹⁷ jöllehet a latint is gyakorolni kell különösen az alsóbb osztályokban.

A reál irány újabb erősödését jelenti az is, hogy 1801-ben újabb tanterv-készítő bizottságot küld ki az egyházkerület, amely munkálataiban a következő újításokat vette fel¹¹⁸: I-II. osztályban szerepel a *természetrájk*, szemléltetés segítségével, III. osztályban a *fizika*, IV. osztályban: a *geometria*, a *polgári építészettan*, a *gyakorlati eróműtan* és a *magyar történelem*, V. osztályban *magyar alkotmánytan*, míg a két felső osztályban az akadémiai fokon előadott *matematika* és *geometria* elemeit ismertetik. Érdekes újítás lett volna a tervezetben felvett *egészségtan* tanítása is. Kár, hogy ez a javaslat soha nem lépett életbe s a realistáknak az 1795-ös engedményekkel kellett megelégedniök.

A realizmus megerősödése természetes reakcióképen a humanisták összefogását eredményezte, akik végül is kivitték, hogy az egyházkerület 1804-ben újabb deputációt küldjön ki. Itt a humanisták kerültek fölénybe és Álmosdon december 27-29 napjain¹¹⁹ elkészítették a híres „*Ratio Institutionis*” t¹²⁰

A Ratio a bevezetésben előrebocsátja, hogy a külföldi minták utazása nem sikerült s ha a nemzeti szellemem nem akarunk erőszakot elkövetni, nekünk, protestáns magyaroknak, saját szellemünkhöz alkalmazott oktatási szervezetre van szükségünk. Éppen ezért az eddigi kísérletek sikertelenségén tanulnunk kell. Bár a latin klasszika megrövidítése a tanítók alkalmatlanságának is lehet a következménye, mégis azok a tárgyak, „*a melyek gyönyörködtető volta ellentétben van a komolyabb és nehezebb klasszikai studiumokkal s azoknak hátrányára válik a gymnasiumból irgalom nélkül kiküszöbölendők!*”¹²¹

A gimnáziumi oktatás célja — mint Szilágyi István mondja¹²² — „alaki képzés egyfelől, emancipálás másfelől minden mellék s anyagai tekintetek alól, úgy a gyakorlati élet mind a felsőbb tanfolyamok tekintetében s mind majdnem kirekesztőleg a latin klasszikai nyelv és irodalom segélye által, mely, hogy az alaki képző erővel

¹¹⁷ 1797. ápr. 25-i tanárkari gyűlésen elhatározták, hogy ez év május 1-től magyar nyelven fognak tanítani. — Acta Curatoratus et Professoratus Collegii ab anno 1792-1804. p. 115-118. (Főiskolai Irattár: A: 28. 46.)

¹¹⁸ Az 1801. aug. 9-i gyűlésen felolvasott tervezet bennünket érdeklő részei a következők: „Szükségesnek ítéli a Deputatio, hogy a Septima, Sexta, Quinta és Quarta Classisokban a *természeti dolgok* is tanítódjanak és erre a végre könyv készítődjék, arra vigyázzván, hogy a gyermekek a legközönségesebb négy lábú állatoknak, madaraknak, férgeknek, füveknek, fáknak és Mineraliáknak eszmérésére vezéreltessenek. Ezekhez járuljon az Emberről szóló tudomány, melyet különösen a coniugiát tanuljanak: a többit pedig rész szerint a Septima és Sexta. rész szerint a Quinta Classisba járó gyerekek. Szükség lenne e végre azoknak az állatoknak, s a t képeit kímetszeni, alávetvén mindenkinek Magyar, Deák és Német nevét... *ilyen munkát fog készíteni Doctor Szentgyörgyi József uram.* (4. pont.) Továbbá: „*A praejudiciumok és babonáság kiirtására* igen sokat tenne, ha a grammaticisták kezébe azoknak captusához alkalmaztatott *Physica* adódnék, *Fogja írni Prof Tiszteletes Sárvári Pál uram.* (8. pont.) „*Ugyancsak Sárvárinak kellett volna tankönyveit írni: geometriából, civilis architecturából és practica mechanicabul.* (9. pont), valamint a felsőbb osztályosok számára *aritmetikából és geometriából* (11. pont) *Magyarország históriáját* valamint az *Ó és Új geográfiát meg fogja írni: Budai Esaiás* (10 17. pont) „*Gesundheits Catechismus*”-t fog írni: Szentgyörgyi József (12. pont) és végül „*Magyar Ország politikai állapotáról*” Prof. Széplaki Pál készít tankönyvet (13. pont). Sajnos a tervezet könyvek közül a humanisták előretörése miatt csak néhány készült el.

¹¹⁹ Budai — akinek oroszlanrésze volt a tanterv létrejöttében — már a december 30-i tanárkari gyűlésen jelentést tesz a kész tervezetről (Acta Curatoratus et Professoratus Coll. Ref. Debrecin. ab anno 1804-1831. p. 40. Főiskolai Irattár A: 29., 1 (amiből következik, hogy a humanisták már kész tervvel állottak elő és csak a kedvező időre vártak.)

¹²⁰ Ratio Institutionis, ex praescripto superintendentiae helv. conf. addictorum trans Tibiscanae die 6. octobris anni 1804. habiti deputationem Literarum Álmosdini diebus 27. 28 et 29 decembris anni ausedm elaborata, congregationi de in Superintendentiali anno 1806. diebus 18 et 19 aprilis celebratae exhibita, ab eademque approbata 1807.

¹²¹ Szilágyi István fordítása.

¹²² Szilágyi István: A gimnasiunmi oktatásügy története, 218-219. l.

előkelőleg bír, azt a hagyomány igazolja s mert *állítólag* egyedül ez felel meg leginkább a magyar protestáns ember szükségéinek, hajlamainak."

Éppen ezért a tanításban eddig vezérfonálul szolgáló 1795-ös útasítás és tantervből elmarad a fizika és a geometria, és teljesen a latin fordítás keretébe olvad a magyar történelem. A reáliák közül csak a számtan és a Cornelius Nepos érdekeit szolgáló földrajz marad meg.

Igy a hét osztályra tagozódó gimnázium fő- és majdnem egyedüli tárgya a latin lett. Ez nyújthatott ugyan elegendő alaki képzést, azonban az akadémiai szaktanulmányokhoz szükséges előismereteket nem adta meg. Érezték ezt a Ratio készítői is. „Általmenvén a deákságra a tanulók hasznosnak és szükségesnek látszik, hogy elsőben valamely Encyclopedicus cursusra vivődjenek mindazért, hogy kik közülök sok időt a kollégiumban nem tölthetnek, minden felsőbb tudományokban való jártasság nélkül ne menjenek.”¹²³

Ez az *enciklopédikus kurzus* két évig tartott s ezen idő alatt a reáliákkal is behatóbban foglalkoztak. Így az első évben *pura mathesist* a második évben pedig *ó és új kori egyetemes történelmet, fizikát és alkalmazott matematikát* tanultak.

Miután a gimnázium így visszakapta régi humanista jogait, gondoskodni kellett azokról a növendékekről, akiknek nem az akadémiai képzettség volt az életcélja és akik a gyakorlati életben hasznosítható ismereteket szerették volna megszerezni. Ezt a feladatot a deputáció a következőképpen akarta megoldani.¹²⁴

Az I. és II. nemzeti iskolát minden növendék köteles elvégezni s csak ezután kezdheti meg a deák iskolákat. A II. osztály elvégzése után azonban a tanulók két csoportba oszlanak, mert csak egy részük megy gimnáziumba.

„Azok a gyermekek, kikkel Szüleik nem kívánnának Deák nyelvet tanultatni, de azonban még ekkor az Oskolát sem akarnák vélek elhagyni, mehetnének egy most először felállítandó harmadik magyar oskolába, melyben tanulhatnák :

1. A' jó orthographiával való szép és Magyar írást,
2. Az Arithmeticanak négy Siplmlex Specieseit,
3. A' Természet Históriájából a' Plánták és Ásványok Országát a' Technológiával egybe kötve,
4. Magyar Országának és minden Austriai Ditioknak bővebb Geographiáját, oly móddal, hogy azoknak természeti javai és fogyatkozásai is előadódjanak,
5. Mindenféle mértékeknek nemeit a leg közönségesebb és leg egygyűgyűbb földméréssel együtt,
6. Vallást az Útmutatás szerint.

Ha pedig a' Szülők akarják, jön a' negyedik és utolsó Magyar Oskola, a melyben több esztendő alatt is gyakorolódhatnak :

1. A' Magyar Conceptusban: Quietantiák, Contraquietantiák, Obligatoriák és Levelek írásában, Szám adás készítésben stb.
2. Az Arithmeticanak Composita Speciesibenn, a' Regula Detrivel együtt,
3. Tanulhatnak az egész Geographiát,
4. Magyar Ország Históriáját, a' Hazában lévő rendnek, Szokásnak, Törvény útjának és Jurisdictionnak esmeretével edgyütt,
5. Közönséges élethez alkalmaztatott rövid Physicat, Mechanicat és Arhitecturat,
6. Rajzolás,
7. A' Vallást és keresztyén Erköltsi tudományt bővebben."

Azonban ez a részleteiben is pontosan kidolgozott és körültekintő tervezet sem volt sokáig életben. Most újra a reálisták elégedetlenkedtek, amihez még a kormány által kibocsátott II. Ratio Educationis követelményei is járultak.

Az egyházkerület kénytelen volt a nyomásnak engedni és 1811-ben újabb bizottságot küldött ki. A bizottság munkálataiban az 1795-ös „*Tanítók kötelességei*”-t vette alapul és csekély változtatással azt erősítette meg és adta ki újból. Nagyobb engedményt adott a reális tárgyaknak, mert munkálataiban az akkor sikertelen 1801-es javaslatot és az 1810-ben életbelépő híres sárospataki tantervet is szem előtt tartotta.

¹²³ Marton Sándor fordítása.

¹²⁴ 1804. dec. 30-i tanárkari gyűlés jegyzőkönyve. Acta Curatoratus et Professoratus Coll. Ref. Debrecin ab anno 1804-1831. p. 42-44.

Így „volt idő, amikor a sárospataki iskola szolgált mintául a debreceninek,¹²⁵ bár volt olyan is amikor szolgálhatott volna.

Tananyagában az előbbi „Tanítók kötelességei”-hez viszonyítva lényeges változást nem találunk. A két magyar iskolában most már jobban foglalkoznak az állattannal, mert időközben elkészült a tervbe vett *Szentgyörgyi Állattan* és a tanuláskor a növendékek az ő „*munkája végén lévő Táblákról megmutatják*” az állatokat.

A deák iskolában sem történt lényeges változtatás. A reáliák tovább bővülnek s így a földrajz most már minden osztályban szerepel. A *geometriából* a longimetrián felül a planimetriát és a sztereometriát is tanítják a három felső osztályban. Legnagyobb sikert ért el a *számtan*. Az alsó fokon a hármas szabály jön a társaság szabálya, a regula societatis, sőt a felsőbb osztályban — ez Debrecenben eddig még nem fordult elő — az *algebra elemeivel* is megismertetik a növendékeket.

A realizmus térhódításába a humanisták nem tudtak belenyugodni és újabb tantervet sürgettek. Így jött létre a *Litteraria Deputatio*, amely 1817. július 27-31 között el is készíti a tantervet. A realisták és humanisták utolsó összecsapása volt ez s így érthető, hogy mindkét tábor minden erejét összeszedte. A munkálatok nagyon lassan haladtak. Az újításokhoz szükséges kellő anyagi fedezet is nehezen gyűlik össze s így a tervezet csak 1820-ban tud életbe lépni. A tanterv a realisták majd minden eredményét megsemmisítette s így a *humanisták végső győzelme megteremtette azt az állapotot, ahonnan az 1770. évi Methodus kiindult*.

A realistáknak még egy utolsó alkalmuk volt, hogy a helyzet uraivá váljanak: Br. Vay Miklós 1840-ben történt főgondnoki beiktatásakor a reál irány hívének vallotta magát.¹²⁶ El is készült 1841-ben a tanterv, azonban gyakorlati megvalósításából semmi sem lett. Így az 1820-as tanterv csekély változtatással és módosítással — melyek között 1833-ban a magyar tannyelv visszaállítása¹²⁷ legfontosabb — 1848-ig életben maradt.

Az alsófokú oktatás fejlődésében megindult hatalmas nekilendülés hullámai a felsőfokra is eljutottak és néhány évtized alatt magas színvonalú főiskolává tették a debreceni Kollégiumot.

Mindjárt a korszak elején két ifjú tudós professzorral gazdagodott az intézet tanári kara: BUDAI ÉSAIÁS-sal és SÁRVÁRI PÁL-lal. Mindketten a Kollégium növendékei voltak az 1770-es években, amikor az éppen fénykorát élte. Együtt mentek külföldi tanulmányútra, sőt Göttingában együtt is laktak.¹²⁸ Hazajöve mindketten az iskola színvonalának emelésén dolgoztak s első közös munkájuk a felsőfokú oktatás megreformálására vonatkozó tanterv volt, amelyet a püspök 1796. május 1.-én jóvá is hagyott.¹²⁹

E tervezet szerint SÁRVÁRI geometriából az arányosság és hasonlóság ismertetése után a *trigonometria* rejtelseibe vezette be hallgatóit, minden alkalommal ügyelve arra, hogy a tanultakat a *szabadban végzett gyakorlati mérésekkel* tegye hasznosabbá.¹³⁰ Ezen felül *aritmetikát* és *algebrát* adott elő sőt „*a physicanak mathematicai részeit*” is, mint amilyem a *mechanika, optika, hydraulika, cosmografia*¹³¹ stb. BUDAI ezalatt *egyetemes történelmet* adott elő, amelybe a *magyar történelmet* is beillesztette.¹³²

¹²⁵ Zsigmond; i. m. 13. l.

¹²⁶ Sinka; i. m. 129-130. l.

¹²⁷ 1833. nov. 17. Egyházkerületi gyűlés jegyzőkönyve 194. pont,

¹²⁸ Törös; i. m. (A nagykőrösi Arany János Társaság V. Évkönyvében. 1929—30.) 1771,

¹²⁹ 1796. május 1-i tanári kari gyűlés jegyzőkönyve. Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 87.

¹³⁰ 1796. okt. 8-i jegyzőkönyv. Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792-1804. p.90-91

¹³¹ Sárvári, hazánk egyik lekorábbi Kant ismerője, ebben az időben „*a praktikus Okosság Critikáját*” adja elő délutáni óráin. 1798. ápr. 21-i gyűlésen helyben hagyott tanrend. Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 141. l.

¹³² Tanításuk színvonalára következtethetünk a tanárkari gyűlések jegyzőkönyveiben feljegyzett vizsgakérdésekből. A juratusok és első évesek nem vizsgáznak, a többiekre azonban vizsgakényszer van. *Budai kérdései: Quadriennibus*: a) *Attractaram Reipublicae Atheniensis in bello Peloponesiaco opum causae exponantur.*

b) *Philippus Macedo cum Alexandro Magno comparetur et uter laudem mereatur maiorem doceatur.*

BUDAI és SÁRVÁRI reformtervekkel teli munkásságának és a II. József reformjai elleni nemzeti visszahatásnak eredménye volt az is, hogy 1797. május 1-től az új iskolai év kezdetétől a szuperintendencia engedelmével előadásait nem latin, hanem magyar nyelven tartják. „Végezetre mivel nyelvünk szűk volta nem engedi, hogy azon még most előfordulandó Tudománybéli szók alkalmatosan és hamarjában kitevődhessenek. szükséges léssen az efféle Görög vagy Deák szókat inkább meghagyni és kijegyezni, mintsem azoknak kitevéséről való gondolkodással az időt elszalasztani vagy azokat esetlen és a Magyar füleket sértő szókkal kifejezni.”¹³³

BUDAI és SÁRVÁRI mellett legtöbbet tett a Kollégium érdekében egy HATVANI tanítvány: *Domokos Lajos* főbíró. A tantervi munkálatokból mindig kivette a részét s mint jó hazafi és gyakorlati ember a reál ismereteket részesítette előnyben. Egyformán gondja volt az alsófokú tanításra — az 1795-i tantervi munkálatok reália engedménye nagyobbrészt az ő érdeme és a felsőfokúra is. Részben az ő munkásságának tudható be, hogy 1798-ban végre szétválasztották a matematika és filozófia tanítását — felállítva az V. filozófia tanszéket.¹²⁴

Most már több idő jutott arra, hogy SÁRVÁRI szaktárgyaival behatóbban foglalkozzék. Domokossal kidolgozott kidolgozott új tervezet¹³⁵ azonban nem maradt sokáig életben. A szuperintendencia — mint 1782-ben is tette — erélyes kézzel nyult bele a tanügyi autonómiába és egyszerűen diktálta a következő tanrendet.¹³⁶

A *harmadévesek* I. félévben: „Régi Historiáját a Napnyugati Birodalom eltörléséig, hozzáadván a Napkeleti Historiát Constantinápoly megvételeig. Az esztendő hátulsó részének elsőbb három Hónapjaiban Dél előtti és Dél utáni órákon előadja különösen Hispania, Portugalia, Anglia, Gallia, Dánia, Norvégia, Borussia országok és a Muszka Birodalom Historiáját. A hátralévő három Hónapokban Magyarország és a szomszéd nemzetek: Ugymint, Lengyelek, Olaszok és Törökök Historiáját.”

A *másodéveseknek* SÁRVÁRI ad elő. Az első félévben: Trigonometria, Planat, Optikát, Naturalis Historiának a Systemáját, a II. félévben Physicat, Mechanicat, Astronomiát, Kémiát és Mineralogiát.¹³⁷

Triennibus: a) Historiaene Cyri an Romuli maior adhiberi possit fides diiudicetur?
b) Narrationes mirandes ex libris Historicis captare; sine Historiam discere definiatur.
c) Iudicium de Bruto Consule Filios rebelles percute securi iubente feratur.

Biennibus: a) Darii Codomanni Indoles ex rebus abeo gestis ernatur.
b) An defektus Cognitionis Historicae in ullo vitae liberalinis genere tegi ac celari possit.

Sárvári kérdései: Quadriennibus: b) Quid sunt corpora organica, quid inorganica?
c) Natura aequationis ut dicitur in Algebra in quo posita est?

Triennibus: c) Fractio in genere quid est? Quomodo potest variari salvo valore?
Quis usus est Variatio?

Biennibus: c) Quid est ratio Aritmetica, quid Geometria? Haec a divisione, illa a subtractione in quo differt?

A kérdések megtalálhatók az 1796. március 11-i gyűlés jegyzőkönyvében. Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 70.

¹³³ 1797. április 25-i jegyzőkönyv. Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1795-1804. p. 115-118.

¹³⁴ 1698. április 25-i jegyzőkönyv. Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792-1804. p. 142. Az első filozófiai professor Lengyel József volt. — Domokosnak különösen Sinaival voltak elvi ellentétel, amelyek pedagógiai és egyházzervezeti kérdésekről letérve személyeskedéssé fajultak. Állítólag Domokosnak is része volt a Hatvani-mondakör kifejlődésében, mert az ilyen hírek terjesztését az ellenfél erejének megtörésére használta fel. — Az első összecsapás ugyan Domokos vereségével végződött, azonban a végső győzelmet mégis ő szerezte meg.

¹³⁵ 1798. április 22-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 143.

¹³⁶ 1800. április 27-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 208.

¹³⁷ A Sárvári-tanítvány Arany János a „Bolond Istók” második énekében így emlékszik vissza tanulmányaira:

23. vsz. Oh, hányszor elmereng a tiszta mennybe,

Hol a tejút és a többi nap körök

Egy-egy láncszem tovább, a végtelenbe,

Hol milliárd nap és bolygó görög;

A sirius-hoz, ily távokkal szembe,

Már semmi, hát még ez a földi rög!..

De iskolában rettenté a sok

$A \div b$, nagy $\sqrt{\quad}$, a dől ∞ -asok.

Ugyanekkor eltörölték a pár éve szokásban levő magyar tanítási nyelvet is és visszaállították „*ősi jogaiba*“ a latint.¹³⁸ A latin tannyelv visszaállítása a professzúrátusban erős ellenzésre talált, mert nem tartották keresztülvihetőnek, hogy mindig latinul tanítsanak. Hosszas tanácskozás után végre azt a közvetítő javaslatot terjesztették a superintendencia elé, hogy egy kollégiumot latinul tartanak meg míg a többit magyarul. Ebbe a superintendencia bele is egyezett.¹³⁹

Az 1804. év fordulópontot jelent a főiskola történetében. A Ratio Institutionis, megalkotásánál BUDAI szeme előtt az egységes szervezetű iskola eszméje lebegett s éppen ezért a növendék egész pályáját átfigó egységes tervezetet dolgozott ki. A felső fokon természetesen nem hozhatott be olyan reformokat, mint az alsón, mert itt a szakképzés áll szemben az általános nevelés ideáljával. Leglényegesebb újítás volt az, hogy a hallgatóság — bizonyos óraminimumtól eltekintve — önként választhatta meg a tanrendben szereplő kollégiumokat.¹⁴⁰ Kevésbé lényeges, de szintén figyelemreméltó reform volt még az is, hogy ezentul az iskolai év nem május 1-én fog kezdődni, hanem ősszel — szeptemberben.¹⁴¹

A tervezet után pár évig nyugalom volt a tantervi fejlődésben. Minden haladt a maga útján. Egyetlen változtatás 1819. októberében történt, amikor az egyházkerület visszaállította újra a latin tannyelvet,¹⁴² amely 1833-ig maradt életben.¹⁴⁸

1823-ban örvendetes és a reáliák szempontjából rendkívüli fontosságú esemény történt a Kollégium életében: *felállították az ásványtan-növénytan-kémiatanszéket.*

SÁRVÁRI érdemének kell tulajdonítanunk, hogy egyik tanítványával, *Cseh-Szombati Józseffel* annyira megkedveltette az ásványtant, hogy az végrendeletében 25 000 RS. forintot hagyományozott egy felállítandó VII., ásványtani tanszék céljaira, kikötve, hogy az előadásokat magyarul kell megtartani.¹⁴⁴ Erre a tanszékre KERÉKES FERENC-et hívták meg, aki a várakozásoknak teljes mértékben megfelelt.

KERÉKES — akinek MARÓTHI után legtöbbet köszönhet a Kollégium — igen kiváló férfiú volt. Nemcsak elsőrendű szakember, akit Pétervárra akartak vinni egyetemi tanárnak és aki a Lipcsei Herczeg Jablonowszki Társaság pályázatán a komplex számok elméletének tisztázásáról írott művével dicséretet nyert,¹⁴⁵ hanem emellett kiváló pedagógus.

24. vsz. Zsúfolva is van termők: ő tanára
Alig százötvenedrész gondja volt;
A tábláig sem ért el szemsugára,
A legszebb képlet rajta — szürke folt:
„Folytassa Istók!“, „X elosztva á-ra...“
Szegény myopsunk csak ötölt-hatolt: —
S ha csillagásztak, ő nézvén a csöbe:
Sipkát akasztott más lurkó elébe.

25. vsz. Szerette volna ő ismerni, óh nagy
Természet alkotó kezd művét!
Keresve, hol szűzen található vagy,
Erdők virágát és bércz kövét:
De a padokban (ah, szánni való agy!)
„Magolni“ kelle kő, virág nevét;
S ha kézről kézre járt valami ásvány:
Brúgó darabbá vált körülázásán.

28. vsz. Történelemből, ha micskét tanult is,
Meg ellefejté a vizsgálatig.
Mert a fonál, ha oly hosszúra nyúlt is,
Nem az volt, mi szellemnek mondatik:
De a föld minden évszáma s királya
Meg a tanító körmönfont irálya.

¹³⁸ 1800. ápr. 25-i egyházkerületi gyűlés jegyzőkönyve. 77. pont.

¹³⁹ 1800. május 5-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 209—212.

¹⁴⁰ 1804. dec. 30-i jegyzőkönyv. Acta Curatoratus et Professoratus Coll. Ref. Debr. ab anno 1804—1831. p. 51. (Főiskolai Irattár. A; 29. 1.)

¹⁴¹ 1804. dec. 15-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus Coll. Ref. Debr. ab anno 1804—1831. p. 39.

¹⁴² 1819. okt. 2-3-i egyházkerületi gyűlés jegyzőkönyve 76. cikk. 5. pont.

¹⁴⁸ 1833. nov. 17-i egyházkerületi gyűlés jegyzőkönyve 194. pont.

¹⁴⁴ Törös László: i. m. (A nagykorosi Arany János társaság VI. évkönyvében. 1930—31.) 95. l.

¹⁴⁵ Dávid: i. m. 51. l.

ERCSEY DÁNIEL-lel 1837-38-ban kidolgozott tervezete a „*Felsőbb tudományok új terve a mostani idők kívánatahoz alkalmaztatva*” — amelyet a deputáció 1838. április 18-29. napjain megvitatott — nem járt teljes sikerrel. Azonban a megvalósult rész is híven tükrözi tervezője szellemét. E tervezetben ugyanis pedagógiai szeminarium létesítésére tesz indítványt s a *felállított önálló pedagógiai tanszék nemcsak Magyarországon, hanem talán az egész világon első a maga nemében.*¹⁴⁶

SÁRVÁRI nyugalombavonulása után KERÉKES a matematikai tanszékre ment át, ahol magas színvonalú előadásaiban¹⁴⁷ a műszavak magyarosításával is megpróbálkozott. Erről külön tanulmányt is írt¹⁴⁸ s ő maga mondja, hogy Révaitól tanult a legtöbbet. Sajnos a nyelvújításban nem volt szerencséje.¹⁴⁹

Befejezésül még kell emlékeznünk a *szertárak* fejlődéséről. E téren örvendetes javulást tapasztalhatunk, mert a Kollégium nagyhírű professzorai nem feledkeztek meg arról sem, hogy sikereiket maradandóvá tegyék.

„A' Physicum Instrumentumok vizsgáltaassanak meg, mi vagyon benne haszonra való és ami szükségesebb volna, azt hozatni kell.”¹⁵⁰ — „a szertár Custosának 50—60 forint adassék” — „a' physicum museumba hozatandó instrumentumokra nézve abban állapodott meg a' professoratus, hogy azok, mint a' Bibliotheca számára hozatandó könyvek, a Collegatus gyűlésben proponáltassanak Physices Professor Uram által, és ott Commitáltatván hozódjanak meg.”¹⁵¹ — Ilyen és ezekhez hasonló határozatok igazolják SÁRVÁRI gondoskodását.

Sajnos, a *fizikai szertár* állományáról közelebbi adatot nem találunk, mert leltárt nem készítettek. A szerek nagyrészt a professor lakásán voltak, amely nemegyszer tűz martaléka lett. A könyvtárban őrzött szereknek sem volt jobb sorsa. Így ma már nem tudjuk megállapítani, hogy milyen eszközeik voltak. A tanárkari gyűlések jegyzőkönyveiben szétszórtan található adatok csak valószínű következtetések kiindulópontjai lehetnek. Így tudjuk, hogy SÁRVÁRI-nak BUDAI-val együtt szikerült beszerezni Nagyváradon egy Elektrica Machina-t — még pedig ingyen.¹⁵² A hidraulikus gépet is megjavították.¹⁵³

Az első leltár 1839-ben készült, amikor a nyugalombavonuló SÁRVÁRI-tól KERÉKES vette át a szertárt. Az állomány 221. db. volt, ezek közt azonban nagyon sok az ásvány és a geometriai test. Ennek oka az, hogy ezeket a tárgyakat még egy professor adta elő. SÁRVÁRI-nak legkedvesebb tárgya az ásványtan volt, így érthető, hogy gyűjteményről nem felejtkezett meg. Az egyházkerületi gyűlés különben is úgy határozott,¹⁵⁴ hogy „a' Physices Professor-nak szükséges lesz lassan-lassan Collectiót tenni a' Naturalis Historiára” — és ő élt is ezzel a felhatalmazással. 1798. nyarán LENGYEL JÓZSEF-fel, az új filozófia professzorral Bihar megye déli részébe útatott tanulmányútra, ahol fizikai és természetrajzi megfigyeléseket végeztek.¹⁵⁵ Bizonyára az az ásványtani és természetrajzi anyag vetette meg a szertárak alapját, amit ezen a kiránduláson gyűjtöttek.

A *természetrajzi tanszék* felállításakor KERÉKES bizonyára kapott SÁRVÁRI-tól szemléltető anyagot, azonban leltár vagy egyéb írás nem maradt fenn s így e kérdésről nem tudunk közelebbit mondani.

Az első leltár 1840-ből való, amikor a SÁRVÁRI tanszékére átment KERÉKES CSÉCSI IMRENEK az új természetrajz professzornak adta át a szertárt. Állományuk

¹⁴⁶ T ö r ö s : i. m. 96. l.

¹⁴⁷ „A felsőbb mértan valódi alapelvei és egy toldalék tördelékekkel s az ellenmondásos mennyiségek kifejtésével, Debrecen, 1862,” c. művében pl. a differenciálhányados fogalmát a mozgásból vezeti le.

¹⁴⁸ Értékezesek és kitérések, Debrecen 1836.

¹⁴⁹ B a t t a : i. m. 88. l.

¹⁵⁰ 1793. ápr. 28. egyházkerületi gyűlés jegyzőkönyve 10. pont.

¹⁵¹ 1799. jan. 16-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 162.

¹⁵² 1797. szept. 27-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792. 1804. p. 199.

¹⁵³ 1798. aug. 5-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792-1804. p. 154.

¹⁵⁴ 1793. ápr. 28-i egyházkerületi gyűlés jegyzőkönyve 11. pont.

¹⁵⁵ 1798. jul. 23-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792.-1804.p.154.

az átvételkor 502 darabból állott, amelyet CSÉCSI tanárkodása alatt több ezerrel szaporított.¹⁵⁶

A természetrajzi gyűjtemény nagyrésze ásványokból állott, mert a *növénygyűjtés* csak CSÉCSI alatt kezd kialakulni. A hatalmas nekilendülés után való kifejlődés azonban a később híressé vált „*Fűvészker*“-ben hozta meg a nagy áldozatokkal járó munka gyümölcsét.

A természetrajzi gyűjtemény keretében — a kellő anyagi fedezet hiánya miatt — *állattani vonatkozású szemléltető eszközökkel* nem találkozunk és egészen 1848-ig nem találunk nyomot ennek létezésére. Használt tankönyveikről elszórtan már a különböző tantervi munkálatoknál megemlékeztem, összefoglalóan még a következőket mondhatom:

A szuperintendencia — mint az előző korban is tette — most is szigorúan megiltott minden diktálást,¹⁵⁷ aminek végül meg is lett az eredménye, mert egymásután adták ki a professzorok a kor színvonalán álló tankönyveket. Különösen a nagy tudományú BUDAI jeleskedett e téren s könyvei (*Közönséges História — Régi tudós világ története — Magyarország története I-III.*) megírásánál felhasználta a rendelkezésére álló összes forrásokat. De Szentgyörgyi: *Állattana, Gáti István: A természet története*, a nyelv művelést is célul tűző *Földi János: Természeti Históriaja* is megannyi vezérfonál a tanuló ifjúság kezében. A *Diószegi Sámuel és Fazekas Mihály* által készített, Földi könyve folytatásául tekinthető „*Magyar Fűvész-könyv*“ pedig nemcsak a tankönyv követelményeinek felel meg, hanem hazai bonatikus irodalmunkban is korszakot alkotó mű. A sorozatot a kimondottan tankönyvnek „a felsőbb polgári s közép-tudós iskolák szükségére“ CSÉCSI IMRE által készített „*Földünk s néhány nevezetesebb ásvány*“ c. mű teszi teljessé.

Sajnos a SÁRVÁRI által beígért matematika és fizika könyvek nem jelentek meg nyomtatásban s e két tárgyban továbbra is Weidert ill. Horváth: *Fizikát* használták tankönyvül.¹⁵⁸

A tankönyvekkel kapcsolatban kell megemlékeznünk a *térképekről* is, amelyekre nagy gondot fordítottak. Mutatja ezt az is, hogy közhasználatra is hozatnak térképeket, hogy a szegényebbek a földrajzi atlasz hiánya miatt el ne maradjanak a tanulásban.¹⁵⁹ De a reáliák megbecsülését, különösen pedig a földrajz térhódítását mutatja az a tény is, hogy 1801-ben a Kendefi alapítványából jutalomkönyvvel kitüntetett 24 diák közül *kettő*: Weidler matematikai művét, *tíz* pedig földrajzi atlaszt kapott,¹⁶⁰ ami a kiosztott könyvek számának felét teszi ki.

A térképekkel való ellátás szempontjából emellett nagyjelentőségű még a „*Debreceni rézmetsző társaság*“¹⁶¹ működése, amely térképeivel nemcsak az anya-iskolát, hanem még a partikulákat is ellátta.

Ennek — a *közoktatás történetében párhuzamosan álló*¹⁶² — társaságnak, illetőleg a rézmetszés művészetének kezdete 1749-ig nyúlik vissza.¹⁶³ Ekkor azonban még csak könyvek címlapjának metszéséig terjedt. Karacs Ferenc is, a később országos hírűvé vált rézmetsző, debreceni tógátus diák korában kezdett foglalkozni rézmetszéssel, jóllehet itteni tartózkodásának nincs ily irányú maradandó emléke.¹⁶⁴

A társaság Erős Gábor vezetése és BUDAI felügyelete alatt az 1790-es évek

¹⁵⁶ A szertár leghíresebb darabja a *kabai meteorit* 1857.-ből való.

¹⁵⁷ 1797. január 22.-i jegyzőkönyv. (Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 101.) A szuperintendencia levelének 3. pontja: a vétessék meg „a tankönyveket... , hogy azután semminemű Dictatiót ne tégyenek semmi Disciplinában, hanem csak az auctort explicálják és ha kell suppleálják.“ — Az 1801. ápr. 21. egyházkerületi gyűlés is tiltja a diktálást. —

¹⁵⁸ 1799. szept. 7.-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 187. — Még az 1828. aug. 8.-i egyházkerületi gyűlés 87. pontja értelmében is 200 Weidert-t kell hozatni az I. éveseknek.

¹⁵⁹ 1799. aug. 3.-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 186.

¹⁶⁰ 1801. máj. 16.-i jegyzőkönyv. — Acta Curatoratus et Professoratus ab anno 1792—1804. p. 245.

¹⁶¹ D ó c z i Imre: Debreceni rézmetsző társaság. (Magyar Paedagógia.) Budapest. 1898.

¹⁶² F i n á c z y Ernő: A magyarországi középiskolák múltja és jelene, Budapest. 1896. 166. 1.

¹⁶³ E c s e d i István: A rézmetszés művészete a debreceni ref. Kollégiumban. Debrecen. 1931. 8—10. 1.

¹⁶⁴ E c s e d i István: Karacs Ferenc térképmetsző élete és művei. Debrecen, 1912.

végén alakult meg.¹⁶⁶ Első munkájuk az 1800-ban megjelent „Oskolai Új Átlás. Az alsó classisok számára” 12 lapból áll; a Föld, Európa országai és Magyarország fokbeosztás nélküli térképeit tartalmazza. 1801-ben már „Oskolai Ó Átlás”-t készítenek ugyancsak 12 térképpel, míg 1804-ben az ugyancsak 12 lapból álló „Oskolai magyar Új Átlás”-t készítik el.

A térképeken kívül *könyvillusztrációk* is vállaltak s ők metszették többek közt Szentgyörgyi Állattanának állatképeit és SÁRVÁRI rajzkönyvének mintarajzait.

Kár, hogy helyüket az alapító generáció távozása után újakkal nem tudták pótolni, jöllehet a „rézmetsző társaság” ennyi munkával is nagyban kivette részét a Kollégiumnak a magyar szellemiség utánpótlásában betöltött nagy feladatából.

FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE

Theologia. Hittudományi folyóirat. Szerkesztő: Iványi János egyetemi tanár. Kiadja a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara. Budapest. 1937. évfolyam.

1. szám. *Schütz Antal*: „Miért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget?” A keresztség eltérő ugyan a bűnt, de meghagyja a büntetést, mert „Isten alapvetően akarja” a kezdet és a vég közötti próbát, szenvedést: az átmeneti állapotot. Az épség, a paradicsomi állapot az ő akarata szerint csak az örökkévalóságban bontakozhat ki. E földön csak a reménységét, csiráját adja annak. 1-21. lap. — *Iványi János*: „A földi baj az öszövétségi ember világszemléletében.” (Folyt.) A Zsolnárok könyvének idevonatkozó adatait dolgozza fel Szerző. A probléma főként a 36., 38., 48 és 72. zs-ban tárul elénk. Mindegyiknél más a kor, más a témabeállítás és más a megoldási mód. Az isteni igazságszolgáltatás bizonyosságát tudtak eljuttatni, tehát az indító és lendítő erő nem kívülről: Egyiptomból, Babelből, vagy Assurból jött, mert azok a teljes igazságszolgáltatás bizonyosságát sohasem juthattak el. 22-30. lap. — *Balanyi György*: „Pázmány Péter és a papnevelés.” A legégetőbb hiányt Pázmány a papnevelés terén találta. Több levelében, emlékiratában írja le minden szépítgetés nélkül az akkori állapotokat. Alig van pap, szerzetes, azok is jórészt tudatlanok, fegyelmezetlenek, laza erkölcsűek. Elmozdítani nem lehet őket, mert nincs kit állítani helyükre. Sok helyen világialk, licenciátusok, katekhéták pótolják őket. Pázmány tehát minden lehetőséget, hogy különösen a római Collegium Hungaricumban, később Coll. Germanico-Hungaricumban minél több magyar papot képeztesse, akik minden tekintetben megállják helyüket. Később a bécsi, gráci, olmützi és prágai szemináriumokban is biztosít helyet magyar, ill. magyarországi tót, horvát ifjak részére. 31-39. lap. — *Ibrányi Ferenc*: „A kamatkérdés erkölcsstudományi problematikája.” (Folyt.) 40-52. lap. — *Vitéz Kárpáthy-Kravjanszky Mór*: „A magyar király és királyné esztergomi kanonoksága.” Lehetséges volt, de királyaink egyházrendiségét és így kanonokságát I. Lászlónál tovább nem lehet fenntartani. 53-61. lap. — *Kontor Lajos*: „Az egyházi javadalombetöltés szabályozása a háború utáni konkordátumokban.” 62-73. lap. — *Szemle*: Katechetika, pedagógia. 74-82. lap. — Új haláltáncirodalom. 82-86. lap. — *Irodalom*. 87-94. lap. Idegennyelvű kivonatok. 95-96. ap.

2. szám. *Schütz Antal*: „Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítése” 97-107. lap. — *Balanyi György*: „Pázmány Péter és a papnevelés.” (Folyt.) A bécsi Pázmáneum és hazai szemináriumok felállításának történeti ismertetése. 108-120. lap. — *Ibrányi Ferenc*: „A kamatkérdés erkölcsstudományi problematikája.” (Folyt.) 121-139. lap. — *Kontor Lajos*: „Az egyházi javadalombetöltés szabályozása a háború utáni konkordátumokban.” (Folyt.) 140-149. lap. — *Ivánka Endre*: Mózes a középkormisztikusok és az ókori filozófusok megítélésében.” A középkori misztikusok Mózeset a legnagyobb misztikusnak tartották. Ez a felfogás a görög filozófiából került a keresztyénségbe Philo közvetítésével [De vita Mosis], aki Platon és Poseidonios gondolataira támaszkodott. 150-160. lap. — *Rónay György*: „Monoszlói András” Az ellenreformáció második nemzedékének kiemelkedő és jelentős tagja Telegdi Miklós és Pécsi Lukács mellett. 161-172. lap. — *Szemle*: *Pataky Arnold*: „Egy 2. századi bibliai kézirat.” A Chester Beatty-féle papiruszok páli levéltöredékeit ismerteti. A zsidókhöz írott levél mindjárt a Római levél után következik, ami azt látszik igazolni, hogy e levél Páltól származik. A szöveg a Vatikáni kódex szövegével mutat rokonságot. Felsorolja Szerző a Kenyon kiadásában összegyűjtött fontosabb szövegváltozatokat is. 173-174. lap. — *Kontor Lajos*: „A gyónás, mint társadalmi és közjogi aktus a primitív népeknél.” 175-178. lap. — *Irodalom*: 178-190. lap. — Idegennyelvű kivonatok 191-192. lap.

3. szám. *Tóth Tihamér*: „† Mihályfi Ákos.” 193-195. lap. — *Kecskés Pál*: „Erkölc és gazdasági élet” 196-215. lap. — *Ivánka Endre*: „László mester esztergomi prépost könyvtára 1277-ben.” 216-226. lap. — *Iványi János*: „A hatnapi tereméstörténet.” (Folyt.) Foglalkozik az író ihlettségével, nyelvhasználatával, stílusával, előadás módjával, ismeretkörével. Az író korának gyermeke, s ha a sugalmazás magas értékek birtokába juttatta is, nem nyer külön nyelvet, előadói készséget, különlegesebb ismeretkincset, hogy az értékeket egészen világosan és felmulthatatlanul juttassa kifejezésre. Természettudományi ismeretét is csak kora színvonalán állanak. Fontos szerepet juttat az időbeosztásnak, az akkori műveltségi foknak megfelelően. 227-232. lap. — *Kontor Lajos*: „Az oktatásügy szabályozása a háború utáni konkordátumokban.” 233-245. lap. — *Karsai Géza*: „Hittudomány és néprajz” 246-258. lap. — *Szemle*: *Kühár Flóris*: „Első kísérletek az átlényegülés fo-

¹⁶⁶ E c s e d i: A rézmetszés művészete . . . 17-18. l.

galmának meghatározására." 259-264. lap. — *Sipos István*: „A husz éves Codex Juris Canonici.” 264-268. lap. — *Tiefenthaler József*: „Az újabb francia misztikus irodalom egy-két vezető gondolata.” 268-273. lap. — *Irodalom*: 273. 286. lap. — Idegennyelvű kivonatok. 287-288. lap.

4. szám. *Schütz Antal*: „Mi a vallás?” Adalék a theologiai tudományelmélethez. 289-297. lap. *Kühár Flóris*: „Krisztus és az egyház”, Két fejezetben szól Krisztusról, mint az Egyház fejről és az Egyházzól, mint Krisztus testéről. 298-310. lap. — *Ibrányi Ferenc*: „A kamatkérdés erkölcsstudományi problematikája.” [Folyt.] 311-327. lap. — *Kontor Lajos*: „Az egyház és a papság szabadságjogai a háború utáni konkordatumokban.” 328-339. lap. — *Karsai Géza*: „Hittudomány és néprajz.” [Folyt.], 340-347. lap. — *Móra Mihály*: „Az egyházjogi irodalom útja” 348-360. lap. — *Szemle: Ivánka Endre*: „A misztika meghatározása Goerres óta.” 361-365. lap. — *Kontor Lajos*: „Az öngyilkosok egyházi eltemetése.” 365-369. lap. — *Irodalom*: 370-381. — *Krónika*: 382. lap. — Idegennyelvű kivonatok. 383-384. lap.

Módis László.

Archiv für evangelisches Kirchenrecht V Neue Folge des Allgemeinen Kirchenblattes für das Ev. Deutschland, begr. 1852 und des Deutschen Pfarrarchivs begr. 1909. Hrsg. Dr. Engelmann, E., Ambruster, K. mf. 1937. 1. Bd. 5-6 Hefte.

A. *Elvi jelentőségű értekezések*: 1. *Dr. Arndt, Georg*: Patronat und kirchliche Baulast in den früher kursächsischen Gebieten der Provinz Sachsen. A régi szászválasztó fejedelemség területén kialakult kegyúri jog fejlődését olvashatjuk ebben a dolgozatban a reformáció előtti századoktól kezdve egészen a reformáció jelen helyzetének ismertetéséig. (297-321.) 2. *Dr. Poppitz, Johann*: Bemerkungen zur wissenschaftlichen Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Karl Barths. Arról folyik itt a vita, hogy milyen viszonyban áll egymással a teológia és jogtudomány, tágabb értelemben az egyház és állam. Alapul a barthi theologiai álláspont szolgál. Barth felfogását annyiban helyesli Poppitz, hogy a jogásznak az egyház lényege felől az Isten igéjén keresztül kell orientáldnia és végső értelemben theologailag kell beszélnie. A továbbiakban azonban már a világi jogász energikusan utasítja el magától Barth szörnyű „egyoldalúságát” politikai nihilizmusát és „theol. jogállam ideológiáját.” (372 skk.) A dialektika-theológiával e téren való vitakozást már csak azért is meddőnek tart, mert radikális negatívaiával elvet minden etikát, így a politikait is, az egész államot csak theologiai vonatkozásban „von Gott her” tűri meg, sok esetben pedig az állammal szemben közömbösségre, sőt azzal való harcosszembeszállásra készítet. (373.) Szerzőnk ezzel szemben arra az eredményre jut, hogy ebben a kérdéskomplexumban isteni kijelentés és állameszme egymástól független reális tényezők. Nem elég, hogy a jogász az egyház lényegét teljes komolysággal vegye, ugyanígy tekintendők a világban konkrétan létező állam saját mivoltával, kulturális, történeti és politikai előfeltételeivel együtt. Egyházzól és államról csak „von Gott her” és „von der Welt her” szabad és kell beszélni. (375-376 lpk.)

B. *Gyakorlati kérdések. Dehmel*: Die evangelischen Landeskirchen nach dem Stand vom 1. Jan.

1937. Még 1922-ben mintegy 28 országos egyház írja alá Wittenbergben a „Deutscher Ev. Kirchenbund” szerződés. Ez a sokféle szakadozottság az 1933. dec. 8.-iki egyesítést célzó törvény kiadásáig tarja magát változatlanul. Ettől fogva veszi kezdetét az országos egyházak egyesülési folyamata és halad azóta mind gyorsabban előre a belövadás vagy ujjaalakulás irányában. A fenti dolgozat nyújt nekünk idevonatkozólag részletes statisztikai adatokat. (377—384 lpk.)

C. *Törvények, rendeletek, döntvények*. 1.) 1937. ápr. 6. (jun. 29) propaganda miniszter elrendeli, hogy az ő engedélye szükséges az egyházi beszédek bármilyen technikai uton való közvetítéséhez is. (322) 2.) 1937. dec. 10. adta ki az Egyh. miniszter a német ev. egyházat biztosító 17-ik végrehajtó rendeletét, melyben az egyházalkotmányában történik több jelentékeny változás különösen a felsőbb kormányzás tekintetében, (386.) 3.) 1937. jul. 7. az Ev. Egyházi Főtanács egyházi tisztviselők és alkalmazottaknál megkövetelt igen alapos és komoly kiképzési és vizsgarend szabályzatot tett közé (328.) 4.) 1937. aug. 29. Rendőrőnök, vallás- és közoktatásügyi miniszterekkel egyetértésben megszünteti a „hitvalló-egyház” szervei által fenntartott pót-főiskolákat, tanító és lelkész-készítőket, theol. kurzusokat, konferenciákat és szabad táborozást. (390-391.) 5.) 1937. jul. 13. Porosz felső köz. bíróság döntvénye kimondja, hogy a magyar unitáriusok nem evangélikusok a porosz egyházi adótörvény értelmében. (350.) 6.) 1937. aug. 4. Rendőrőnök elrendeli, hogy ifjúsági konferenciát csak az orsz. egyházak, rendezhetnek tisztán vallásos jelleggel és az ifj. lelkész vezetésével. Négy héttel a gyűlés előtt engedélyt kell kérni. Bemutatandó a résztvevők listája is. 1937. jun. 16. Ev. Egyh. Főtanács körrendelete ajánlja, hogy az egyes (különösen nagyobb) gyülekezetekbe költözött új egyháztagokat előre kinyomtatott üdvözlő sorokkal kell felkeresni. Tájékoztatni az istentisztelet rendjéről, egyházközösség szervezetéről és intézményeiről. Ne az egyházi adóiv legyen az első és egyetlen kapcsolat a bevándorló hivekkel. D. Irodalom.

Dr. Kálmán Sándor.

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mit besonderer Rücksicht auf die Länder deutscher Zunge, Hrsg. Nik, Hilling. 117. Bd. IV. Folge: 25. Bd. Jg. 1937. III-IV. Qu. Heft.

1. *Értekezések*: 1. *Dr. Gillmann, Franz*: Zur kanonistischen Schuldlehre in der Zeit von Gratian bis zu den Dekretalen Gregors IX. — Ez az egész értekezés tulajdonképpen igen alapos és részletes bírálata a híres vatikáni könyvtáros. *Dr. Kuttner*, Stephan fent jelzett címen 1935. évben megjelent kanonjogtörténeti munkájának. (329-362 lk.). — 2. *Dr. Staedler, E.*: Die „Donatio Alexandrina und die „divisio mundi” von 1493. — „Donatio Alexandrina” alatt VI. Sándor pápaságának első évéből (1593) származó „Inter cetera” kezdetű „motu proprio” volna értendő. Eszerint a spanyol korona felségjogot nyert a Kolombusz Kristóf által felfedezett területen. „Divisio mundi” ábrázolta a 17. század elejétől kezdve azt az Atlanti óceánban képzeletben húzott választóvonalat, mely a felfedezendő útra nézve elhatárolja a spanyol illetőségű területet a portugálokkal szemben. A „donatio” alapján a spanyolok az „excommunicatio” fenyegető ítéletét nyerte volna a Curia föl Portugáliával szemben, amennyiben ez spanyol engedély nélkül nyugaton kolonizálna. Staedler komoly érvekkel bizonyítja, hogy a donatio nem

a pápától származik, hanem a spanyol udvar politikai törekvésének szülötte (363-402 lpk) — 3. *Gaines Post*: Some unpublished Glosses (C A. 1210—1214) on the translatio imperii and the two Swords — címen ismeretlen jogtörténeti forrást közöl a hatalom átruházására vonatkozó elméletéről az 1210-1214 évekből (403-429)

II. *Kisebbségi közlemények*: 1. N. Hilling „Entscheidungen der Sakramentenkongregation über die Ehesanationsvollmachten der deutschen Bischöfe in den ainquennalfakultäten von 1932-1937. — A német kat. püspökök régebben csak kisebb fokú akadályok miatt semmis házasságok szánására jogosítottak, 1932-től kezdve azonban igen kevés kivételtől eltekintve minden semmis házasság szánolásához joguk van. A missziós terület ordinariususa érvényessé teheti az olyan vegyes házasságot is, amely pusztán polg. tisztviselő, vagy nem kat. lelkész előtt kötött (430-432) — 2. N. Hilling: Kirchliches Officium und Potestas ordinaria — Ez a cikk a magyar kánonjogász *Sipos István* „Ad officium sacrum anrequiratur potestas ordinaria” kérdés felett a „Jus Pontificium” c. római egyházi jogi folyóiratban megjelent dolgozatát bírálja. Hilling vitatja, sőt egyenesen visszautasítja Sipos azon felfogását, hogy az egyházi tisztséghez a „potestas delegata” (átszármaztatott hatalom) elegendő lenne. „Officium” és „potestas” Hilling szerint — éles ellentétben a magyar egyháztudomány — korrelatív fogalmak. (432-435) — 3. Dr. Gillmann Fr.: Bruchstücke des Laurentius Hispanus — Apparats zur Comp. III in der Landesbibliothek zu Kassel. — A szerző a kasseli levéltárban talált egyházi jogi forrástörredékkel ismert meg. A forrás jelentősége abban van, hogy némely helyen sokkal olvashatóbb az eddig ismeretes és nagy jelentőségű Hispano-Glossa szö-

vegnél, (436-422). — 4. Dr. Gillmann, Fr.: Hat Johannes Teutonicus zu den Konstitutionen des 4. Laterankonzils (1215) als solchen einen Apparat verfasst? — Gillmann határozottan szembeszáll a felfogással (Schulte, Kuttner), mintha a IV. laterani zsinat konstitúcióinak kommentálása Joh Teutonicustól származna. (453-466 lpk.)

III. *Egyházi rendelkezések és döntvények*, 1. A „Congr. de Propaganda Fide” 1937 ápr. 14. kibocsátotta „Pia Unio Cleri pro Missionibus” — a Lelkészek missziói Egyesületének újonnan átszervezett alapszabályát. A minden diocesisben megszervezendő egyesület célja a pogányok és nem kat. keresztyének megtérítése, ill. visszatérítése (477-481 lpk) — 2. Innitzer kardinális bécsi érseki területén levő gyülekezetekben a konfirmációra való sokkal öntudatosabb előkészületet, lelkigondozói szempontból e szentség lényegének hatásosabb kihasználását rendeli el. (484—487 lpk.)

IV. *Állami törvények, rendeletek, döntvények*. 1) 1937 máj. 13. elrendeli a kult. miniszter, hogy azok a tanulók akik a *vallásoktatás alól felmentést* kértek, nem kötelezhetők tovább az iskolai vallásórak látogatására. 492 — 2.) 1937 jun. 18. Belügy min. elrendeli, hogy hivatalos hatóság előtt a „*vegyes házasság*” elnevezés a *fajlag* különböző felek h. ra alkalmazható. A különböző felekekhez tartozók házassága: „*Glaubensverschiedene Ehe*”. 3. (1937 máj. 24. Belügymin. rendelet szerint: férjhez nem ment leányok, használhatják az „*asszony*” (Frau) elnevezést még a hatóságok előtt is akkor, ha ezirányú igényüket az illetékes rendőrségen bejelentik. (494.)

V. Egyházi krónika. (560—569.)

Dr. Kálmán Sándor

K Ü L F Ö L D I S Z E M L E.

Vischer, Wilhelm: Das Christuszeugnis des Alten Testaments. I. Das Gesetz. München. Chr. Kaiser Verlag 1936.

A könyv írója (baseli teológiai tanár) a dialektika teológia egyik képviselője és egész gondolkodását ez határozza meg. Rendkívül érdekes munkája értékes kísérlet arra, hogy irányzatának elvei szerint átértékelje és új formába öntse az ószövetségi exegézist. Amit tesz, az valóban forradalmi újításnak látszik azzal a magyarázási móddal szemben, amelyet a modern teológiai irányok gyakoroltak és a maga iskolájában is hiányt pótol, amennyiben ennek, a teológia nagyon sok területén még nem adott feleletei közül egyet megkísérel megadni.

Könyvének legérdekesebb része az a 41 oldal, amelyet a könyv második részében változatosan adott exegézishez bevezetésként ad. Egész felfogását a melléklet gyanánt adott Grünwald kép határozza meg, amely a felfeszített Krisztust ábrázolja Keresztelő Jánossal, aki egyik kezében a kinyitott Ószövetséget tartva reámutat Krisztusra. E kép adta a könyv címét is. Szerinte u. i. az Ószövetség reámutat az Újszövetségben megjelent Krisztusra, amennyiben az utóbbi tulajdonképpen nem egyéb, mint boldog hiradás arról, hogy az Ószövetség tartalma, Krisztus, megjelent. (8. l.) Ezt a kiállítást az Újszövetség a maga teljes egészében ön maga mondja ki és valóban nem is egyéb, mint bizonyágtétel arról a történeti tény-

ről, hogy Jézus eljött. (12. l.) E történeti tényről történeti okmányok szólnak, amelyek az Ó- és Újszövetségben találhatók meg. A történetiség annyira valóságos, hogyha a Biblia szavai nem volnának valóságos emberi szavak, nem lehetnének igazi közvetítők az Ember Fiának s épen ezért van még annak a lehetősége, hogy vele szemben történeti és irodalmi kritikát alkalmazzanak (17. l.) Ugyancsak ezért a Bibliával szemben is fennáll a botránkozás lehetősége, amint Jézusban sem ismerték fel kortársai az Isten Fiát s csak a Szent Lélek által válik az Írás élővé és hatóvá (19. l.) Az Ó- és Újszövetségnek ez az egysége teszi szükségessé az Ószövetség használatát a keresztyén Egyházban (22. l.) De szükséges ez azért is, mert Krisztusban az ígéretek csak megerősítettek, de valósággá nem váltak, az Isten Országá nem jött el, csak elközelgett, Krisztus nem hozta el a végső váltságot, Ő csupán az Ámen és igaz bizonyágtételről, amit az Ószövetség ígér. (25. köv. l.) Végül azért szükséges a használat, mert maga az egyház is azon áll vagy esik, hogy mind a két szövetséget elismeri, mert az Újszövetség tartalma épen az Ószövetség ígéréte. (32. l.)

Ezt a tartalmat, vagyis Jézus Krisztust becsületes filológiai exegézissel meg is lehet találni (33. l.). A modern bibliai tudomány erre azért nem volt képes, mert munkájába idegen szempontokat vitt be, amennyiben egyrészt nem hallgatott az újszövetségi írók ama bizonyágtételére,

hogy Jézus az Ószövetségben megígért Krisztus (13. 1.), másrészt pl. fejlődésről beszélt ott, ahol isteni parancsról van szó (34. 1.), végül nem azt magyarázta ami a szövegben van, hanem az izraelita-zsidó vallástörténelmet, holott az Egyház sohasem mondta, hogy ez Jézus Krisztusról bizonyosságot tesz. Épen ezért az Ószövetségben „naiv” módon azt kell olvasni és magyarázni, ami benne van t. i. Krisztust (36. 1.) Ezt emberi eszközökkel kell tenni, mert az Írás szavát Isten szava gyanánt csak a Szent Lélek teheti hallhatóvá. (37. 1) csak Ő bizonyítja be, hogy Jézus a Krisztus (40. 1.).

Ezeket az elveket kísérli meg alkalmazni könyvének második részében. Ez valóban sikerül is neki, amennyiben az Ószövetség „naiv” értelmét magyarázza és csaknem mindenütt utal az Újszövetségre, ahol abban az Ószövetségre a kérdéses helyiel kapcsolataiban utalás van. Mivel azonban egész felfogása bizonyos mértékig visszahatásnak tekinthető a vallástörténelmi exegézissel szemben, sokszor tulságba megy. Néha olyan értelmet tulajdonít a szövegnek, amely semmiképpen sem található meg benne (64. 1.), képtelen — épen sajátos módszere következtében — teljes mértékben felhasználni azokat az előnyöket, amelyeket a XIX század bibliakritikája adott. Így nem sok újjal járul hozzá az Ószövetség megértéséhez, hanem tulajdonképpen azt mondja el a dialaktika theologia nyelvén, amit már a tradicionális magyarázat elmondott. (148. 1.) Ennek ellenére van egy pár meglepően szép és valóban tudományos fejtegetése, amelyek adnak újat, bár itt is vagy tudományos ismerete (145. l., a héber gondolkodás jellemzése) segíti ehhez, vagy a tradicionális értelmet fejtí tovább (261. 1. a kultikus törvények magyarázata). Kevés könyvében a szöveg — és vallástörténelmi magyarázat is, bár ennek valószínű az az oka, hogy exegézisét csak vázlatosan kívánja adni. A modern bibliai tudomány eredményeivel azonban teljesen tisztában van, tehát tudománytalansággal vádolni nem lehet. (188. 214. 228. l. 1.)

Általában a könyv minden túlzása ellenére igen értékes gondolatokat hoz. Már maga az a tény, hogy olyan kornak a gondolatait, amely még tudott theologiai módon gondolkodni, érvényesíti a ma számára érthetővé teszi ezt. Mert exegetikai elvei valóban theologiai alaplól fakadnak és utána már nem lehet úgy dolgozni az exegetika területén, hogy e könyv tekinteten kívül maradjon. Az exegetika új alapelvei — valószínűleg — az ő gondolatai nyomán fognak kialakulni, noha bizonyos, hogy még sok munkára van szükség, hogy minden kérdés tisztáztassék.

A könyv az Ószövetségnek csak egy részét, a Thorát, dolgozza fel s így első kötetét képezi egy olyan sorozatnak, amely a héber kanon másik két részét is tartalmazni fogja.

Tunyogi Cs. A.

De Wilde, Dr. W. B. J., Leviticus Tekst en Uitleg V Praktische Bijbelverklaring door Prof. Dr. F. M. Th. BÖHL en Prof. Dr. A. Van Veldhuizen † I Het Oude Testament . . . J. B. Wolters, Uitgevers Maatschappij N. V. Groningen — Batavia — 1937. 163 l. 8. Ára 2 90 holl. forint.

A holland protestánsoknak két modern kommentársorozat is áll rendelkezésükre: a konzeratívabb *Korte Verklaring* és a szabadabb *Tekst*

en Uitleg (Tu) sorozat. Ez utóbbi BÖHL F. M. Th. és van VELDHUIZEN A. (†) szerkesztésében jelenik meg és már úgyszólván az egész O. T.-hoz készen áll. Ennek legutóbbi köteté az, amelyet most ismertünk. Írója DE VILDE hágai református prédikátor. Kommentárja örömet szerez mindenkinek, aki szívesen olvas a megszokottól eltérőt. Azoknak a számára, akik német kommentárokon nőttek föl, sok tekintetben ad újat a DE VILDE kommentárja. Nem szenzációs szöveg-csázmetszéseket és forrás-analizist. A felfogásában és célkitűzésében ad újat. Ebben egészen modern. Éppenezért ismertetésünk nem annyira a részletekbe fog menni, mint inkább ezt az újat, az exegézis elvi és módszertani szempontjaiból nevezetesen akarja megmutatni.

A kommentárnak három része van, ebben alkalmazkodik a TU-hoz: *Bevezetés* (5—18), *Szöveg* (19—65), *Magyarázat* (66—150).

A *Bevezetés* 1. pontjában ismert dolgokat mond a „Leviticus” *nevéről*. A nyelvezetére vonatkozólag BÖHL-re utal (*Genesis*, I. 5-7. L.).

A 2. pontban a *Leviticus tartalmát* és tagozódását ismerteti. A Lev. két főrésze oszlik: 1-16 és 17-26/27. Az első főrészen belül az 1-7. fejezetek önálló darabot alkotnak, amelyet nyilvánvalóan betoldottak Ex. 25-40 és Lev. 8 közé. Hasonlóképpen a 11-15. fejezeteket a 10. és 16. közé. Lev. 17-26 önálló egész, míg a 27. fejezet függeléknek tekinthető. Ezen a nagyvonalu elosztáson belül még tovább megkülönbözteti a kisebb egységeket (5. k. l.), amelyeknek a nyomdokain azután a részletes magyarázat is halad.

„Hogy végül is a különálló részek miként lettek ezze az egészszé, az olyan kérdés, amelyet bizonynyal soha senki sem fog megoldani,” — így kezdi DE WILDE fejtegetéseit (6. 1.) Egy „Redactor”-nak kellett lennie (talán Esdrás volt), aki a különböző darabokat egymás mellé állította, amelyek viszont már szintén korábbi radaktorok és szerzők munkáit hordozták magukban. Hogy ki volt ez a Redaktor és kik voltak a megelőző szerzők és radaktorok, mikor éltek, milyen céllal írtak, miért így és nem másként írtak, — mindezek olyan kérdések — mondja DE WILDE — amelyekre az irodalomtörténelmi kritikának feleletet kell próbálnia adni, de ez a felelet még nem kész és végérvényesen bizonyára sohasem lehet kész. Valószínűleg különböző szentélyek papjai dolgoztak rajta. — Bizony ezek a hangok a korábbi kritika hőstenorjával szemben meglehetősen halk és bizonytalan hangok. Annyiban megnyugtatók csak, hogy a szerző szolidságára, illetve egy egészen új tudományos szellemre mutatnak.

A Lev. mai állapotában nem alkot egységet szerinte sem, de a *forrásokra való fölbontás munkáját nem tartja feladatának*. A forrás-kérdéssel kapcsolatban BÖHL-re utal (*Genesis* I, 12-18. és *Exodus* 7-9. és 11-13, lapjairal). A „bonyodalmas és tulajdonképpen reménytelenül összekuszált” detaileket illetőleg BERTHOLET és BAENTCSH kommentárjaihoz utasít. Ezután néhány sorban csak az „általános fölfogást” ismerteti a forráskritikai és irodalomtörténelmi kérdések felől. Abból azonban, hogy a megszokott terminusokat idézőjelbe teszi („Priester-codex”, „Schichten”, „P.”) érezheti az olvasó, hogy a szerző nem sok bizalommal van az u. n. „általános fölfogás” iránt. Szerinte is „bizonyos az, hogy itt mindenütt ősrégi anyagot dolgoztak föl”. Vannak törvények, amelyek a mózesi sátorbort föltételezik; olyanok is, amelyek Kánaánt; de olyanok is, amelyek az exilium előttről, sőt talán az exilium-utánról valóak. Az ez-

zel való foglalkozást igen érdekesnek tartja, de nem a legfontosabbnak. „Mert akármily meglepő valószínűségeket, és sokszor szilárd eredményeket kapott is itt az ember, ez nem képes bennünket bevezetni az írásrészek *jelentésébe*. A tiszta irodalomkritikai és még a tiszta vallástörténeti methodus is csak a peremére visz bennünket az *Írás tartalmának*. Segéd tudományok, amelyek sohasem lehetnek önmagukban *cellá*”. (7. 1.)

A „*mikor*” és a „*ki*” kérdésénél sokkal fontosabb a mi számunkra a „*milyen cella*” kérdése, mondja DE WILDE és így folytatja „... számunkra fontosabb, hogy a Leviticus *isteni törvény* igényével lép föl, amely Mózesen és az ő nevében, a papokon keresztül adatott Izraelnek egy majdnem ezer esztendő időfolyam alatt.” (7. 1.)

A bevezetés 3. pontjában az *áldozatról* mint olyanról ad elvi-vallástörténeti áttekintést, mivel a Lev tartalma az *áldozati kultusz*. Hogy *mi az áldozat legősibb pszichológiai gyökere*, arra nem tud felelni. Isteneléd, ajándék, kiengesztelés, (mystikus) közösség stb. a főbb nézetek. Röviden ismerteti a legfontosabb és a vallástörténetek előtt ismert főfogásokat. A von ORELLÉ, hogy t. i. az *áldozat az igazság megtestesítése*.¹ A HÜBERG és MAUSS nálunk kevésbé ismert nézetét, amely szerint az *áldozásnál erő szabadul föl és ezzel az erővel az áldozó bizonyos irányban hathat*.² Sorra kerül ROBERTSON SMITH is.³ Von BAUDISSIN szerint az *áldozat lényege: a legdrágábbnak az ajándékozása*. Izraelben nem volt szabad vadat áldozni, hanem csak a tulajdonból, a nyájából. Csak a legértékesebb dolgok jöhetnek számitásba. Míg a marseillei *áldozati listán*, a ras-samrai szövegekben vadak is előfordulnak minden nemből.

DUSSAUD szerint az *ajándékozás ideája* másodlagos, mellékes. A vérről az *áldozó a léleknek*, az *életnek nyit szabadulást*; a *kézzátétel az áldozót azonosítja az áldozati állattal*. Az *élet az Istené és így az állaton át az áldozó egyesül az istenséggel*.⁴ Ezért az *áldozással életerőt lehet birtokba venni és azt fölhasználni: életet élethez adni*.⁵ LOISY, DUHM, STADE nézetei ismertetése után (9-10) arra tér rá, hogy Izrael életében az *áldozatnak történeti utat kellett befutnia*, amelyben kanaanita és egyéb hatásuknak volt szerepe. DUSSAUD szerint (*Origines cananéennes etc.*) az *izraeliták Salamon idején vették át nagymértékben a kanaanita kultuszt* (Ez régebbi nézete DUSSAUDnak). Hogy a régi kanaaniták *áldozati rendszere igen hasonlított az izraelitákéra és pedig az O.T. kultuszára*, azt mutatja a *Leviticus és a Ras-samra szövegek figyelemreméltó egyezése*. A 10. lapon a Ras-samra-irodalom legfontosabbját adja, majd ismerteti magát a leleteket. Rámutat azokra a messzemenő egyezésekre, amelyek — különösen a *terminus technikusok* tekintetében — az első pillanatban egyenesen megdöbbentően hathatnak. Ras-samra is ismeri ezeket a fogalma-

kat *betűszerint* (1): *támin, selámim sáraf, kálil, asám zebah stb.* Arra konkludál ezekből DE WILDE, hogy Kanaanban már Mózes előtt gazdag *áldozati ritus létezett és hogy a Pentateuchban sok ilyen mózeselőtti anyag van. „Ha az áldozati ritus exiliumutáni eredetének theoriája még nem lett volna halott, akkor Ras-samrától bizonyosan megkapta a kegyelemföldést.”* (12.1.; v.6, DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra [Ugarit] et l' Ancien Testament*, Paris, 1937. 113. 1.)

A Lev szilárd tradíció, lezárulása egy történeti fejlődésnek. Mózes bizonyval a régi hagyományokat, gyakorlatot szolidította meg és egyeztetett össze a sinaihegyi új kijelentéssel. Az idők tolymán ezen változtattak a szükséghez képest. P. l. a kultuszcentralizációt többen követeltek: Asa, Jósafát, Ezékiás, Józsiás. A centralizáció csak a fogság után lett definitív.

Egy azonban bizonyos, hogy a *kultuszban kezdetől fogva a kiengesztelődés szükségességének érzete játszotta a főszerepet*, mondja DE WILDE (12. 1.). Akármiféle volt is a fejlődés menete, az *áldozati rendszer célja egészen világos: közösség a megszentelődés és kiengesztelődés által*. Izraelnek el kell különülnie, szentté kell válnia, *szent kultuszának kell lennie, amely mentes minden mágiától és dynamiától. „Legyetek szentek, mert én szent vagyok.”* A Lev nem ad magyarázatot az *áldozat eredetére vonatkozólag*. Szembeszáll azzal a nézettel, hogy az *áldozatnak a Lev-ban is az lenne a magyarázata, mint más vallásokban, hogy t. i. eredetileg a „vallásos ember” lelkének, hajlamának egy megnyilvánulása, ajándék, az embernek egy istenkeresése lenne*. Itt találja a jellegzetes különbséget a természeti- és kijelentés-vallás között: „*Es ha az ember Izraelnél az áldozatot egy általános emberi szükségletből akarja kimagyarázni, akkor kikapcsolja az ember a kijelentés fogalmát és ezzel együtt a bűn fogalmát és tényét is — amelyből a Leviticus kiindul.*” (13. 1.). A hit az embernek nem veleszületett minősége, mert akkor az *áldozat nem kijelentés-vallás lenne, hanem az embernek egy istenkeresése, megtalálás nélkül*. A vallások gyakran kérdezik Istent: „*Hol vagy?*”. Az izr. vallásban Isten kérdezi az embert: „*Hol vagy?*!”

Teljesen jogosan utasítja el KÖHLER-nek azt a lehetetlen nézetét, hogy az O. T. semmit sem tud arról, hogy az *áldozatot, vagy a kultusz valamely más részét Isten rendelte volna, hanem csak arról, hogy a már meglévő áldozatot, isteni utasítás szabályozta*. Ezért helyezte KÖHLER nemrégén megjelent biblicae theológiájában a kultuszról szóló részt az anthropologia és a szoteriologia közé, nem tudván vele mihez kezdeni.⁶ Az O. T. — mondja DE WILDE — csak egyet tud: az *áldozatban Isten jön az emberhez közel és nem az ember közeledik az Istenhez; „...én adtam ezt az oltárra tínétek.”* Lev 17:11. Az O. T. *áldozati rendszere* olyan fejlődés eredménye, amely kijelentésen alapszik és állandó tiltakozás mindenféle más kultusz ellen, amely emberi rendelkezés alapszik. A kultusz nem cselekmény, hanem *kegyelem*. Az *áldozat a kegyelmi szövetségbe* tartozik. A *bűnös ember nem vihet ajándékot sem Istennek előzetes áldozat nélkül*. Isten közeledik az emberhez és Isten az aki *áldoz*, aki magát ott meg hagyja találni. Az *áldozati állat* vérében az ember vére hal meg, az ember írja alá a maga megérdemelt halálos ítéletét, elveszti életét, hogy megtartsa... Nem a vér

¹ *Realencyklopaedie*, XIV, 386 köv.

² HUBERT-MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, l' Année sociologique*, 1897/98. 133; és egyéb munkákban is.

³ ROBERTSON SMITH, *Relig. d. Sem.*, 162. köv. l.

⁴ DUSSAUD, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 27. l.

⁵ U. a., *Introduction a l' histoire des religions*, 82. l.

⁶ KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, 1936. 169 k. l.

tisztít meg, hanem a *hit* amely ezt az összeköttetést megteremti az ember és az áldozati állat között. Meg lehet érteni azonban, hogy az *opus operatum* nagy jelentőségre tett szert. De nem volt hiány óvásokban sem; 1. Sám 15 22 k, Ps 51:18, 40:7 k. 69:31 k, stb; Ámos, Ézsaiás, Jeremiás stb. Vérontás nélkül nincs bocsánat. Isten az áldozatra engedő ráruházni a bűnnek minden következményét. Ezért lett az Úr Szenvedő Szolgája a Bárány, aki a világ bűneit elhordozza; a szövetség Főlkentje.

A 4. fejezetben az *áldozat jelentőségével* foglalkozik. A helyzet az, hogy a Lev olvasása nem hat valami nagyon „építőleg” az emberekre, sőt unalmasnak és lényegtelennek tartják. Hiszen ez a törvény már nem kötelező a keresztyénre, mondják. De mit tegyünk mi, az Újszövetség gyermekei, ha ez a fölfogás bizonyos szempontból megérthető is? Az egész O. T.-ot nem adjuk, ez bizonyos; de a Leviticust sokan átlapozzák olvasatlanul és oda is adnák.

Azonban — az *izr. istentisztelet középpontjában az áldozat állott és az áldozat a Lev központjában*, fejtegeti tovább DE WILDE. *Épenezért a Leviticus az O. T. középpontja az O. T. nélkülözhetetlen alkotórésze.* Ez a kultusz nem mint kultusz fontos, hiszen más népek is tisztelték isteneiket; hanem ennek a kultusznak a *milyensége*. Az, hogy közösség lehet az ismeretlen de magát kijelentő Istennel és hogy miként jöhet létre ez a közösség, — ez az, ami fontos a Lev-ban. (15. k. l) *Külsőségekben* található sok parallel, de Izrael hivatása az igaz istentisztelet volt, azaz az igaz ismeret közvetítése. Ezért volt szükség arra, hogy *szent; elválasztott* néppé legyen. Az idegen átvételekről bizonyos szempontból elmondható az, ami a hitrege Midas királyáról: minden, amihez hozzáért, arannyá vált... Így győzött először a jahvizmus az idegen anyag fölött; kiküszöbölte a magia és a dynamizmus veszélyét. De később belefulladás a zsinagóga kazuisztikájába és materializmusába. *Itt* halt meg a jahvizmus és itt oldódott föl. Holott hivatása az lett volna, hogy megmaradjon: teljessé legyen, *beteljesüljön*. Ez csak „egy olyan próféta mint Mózes” által történhetett meg. Azáltal, aki azt mondotta magáról, hogy a törvény és a próféták róla tesznek bizonyosságot. Ő tudott a száraz csontok halálvölgyében életet támasztani, azáltal, hogy maga is beléállott abba, „Az élet a halálban és a halálból: Krisztus a Törvényben. Itt is igaz az, hogy Jézusnak a bizonyossága a Törvénynek is a lelke. A Leviticusnak is. (16. l.) Ezért nem dobhatjuk ki Krisztust — mondja DE WILDE — „a magyarázó zsinagógából”, „mert ha ő kint van, akkor kint van az élet és a világosság. Ha pedig ő belül van, akkor maga a Leviticus is krisztus-hirdető.” A természeti „Wissenschaftler” nem érti meg a dolgokat, amelyek a Lélekéi, sőt az ő számára bolondságok, DE WILDE határozottan vallja azt, hogy a Törvénynek a Lelke („nagy L-lel írva”) a Krisztus Lelke is és ez „exegetáló” Lélek is akar lenni. Érti, tudja azt, hogy ez a *pneumatikus exegezis* problémája; amelyet újabban van der LEEUW⁷ és DE GROOT is⁸ tárgyaltak a holland teológiában. Tudja, hogy ez „*veszedelmes experimentum*,”⁹

⁷ Van der LEEUW, G., *Inleiding tot de theologie*, 1935, 134 kk. l.

⁸ DE GROOT, Job., *Exegese*, 1936.

⁹ V. ö. DE GROOT e folyóirat hasábjain ismertett tanulmányának idevonatkozó részeit.

DE WILDE hangsúlyozza, hogy *nem szabad az ótestamentumi kijelentést egyszerűen keresztyénné tenni* és a kettő közötti *különbséget* szem elől veszíteni; de ugyanakkor azt sem szabad tennünk, hogy figyelmen kívül hagyjuk, amit az U. T. mond az O. T.-ról. Mert a Törvény vége Krisztus (Róm. 19: 4). Idézi VISCHER ismert és bizonyos szempontból hírhedt könyvét: „És ha a két Testamentum egysége tény — már pedig Jézus csak akkor a Krisztus, ha ez tény — akkor az O. T. hívői együgyűenazon Közbenjáró által és a keresztyénekkal együgyűenazon üdvösségnek lettek részeseivé”¹⁰ (János 5 : 46 k-re hivatkozva így szól: „Ahhoz kell magunkat tartanunk, amit Jézus maga mondott a zsidóknak.” 17. l. Az U. T. érthetetlen az O. T. nélkül. Az incarnatio úgy az O. T.-on, mint az U. T.-on áthúzódó föltevés. Krisztus, aki előbb volt mint Ábrahám, *megjelenik* az Ótestamentumban. Tegnap és ma is mindörökké ugyanaz ő. És az O. T. hívői Isten ígéreteinek beteljesedésében hitték. A „beteljesedés” principiell most van, Krisztusban, de még vár és hagy bennünket várni az eljövendő kijelentésre. Az O. T. várás és elvárás. Az U. T. hasonlókép. („Het O. T. is wachten ed verwachten, het N. T. eveneens.” 18. l.) Ez a várás beteljesedett. Teljes tartalmához jutott. És most csak igazán teljes váradalom, *feszült váradalom*. Amely végül közösséggé fonódik az Istennel; most hit által valóvá, egykor majd teljes valóságá.

Erről a „hit-által-való közösségről” (gemeenschap-ingeelooft) van szó a Lev-ban is, amely ebben az értelemben az *O. T. krisztologiai centruma* „Isten kegyelmének Evangéliuma a Jézus Krisztusban”. (18. l.) Az O. T. minden irányvonala, a Leviticusé is, Jézusra mutat, aki az O. T. Krisztusa. „Aki a Lev-t nem Krisztusban irányított perspektívával nézi, az csak a vallástörténet antiquár darabjának tudja tekinteni”. Ekkor csakugyan nélkülözhetné az egyházi kériügm. De ekkor az *Evangéliumnak a magvai vallástörténeti régiség*; „Jézus Krisztusnak, az ő Fiának vére megtisztít minket minden bűntől”, I. Ján. 1; 7, 2; 2. Ez érthetetlen az O. T. nélkül. A Lev azt mondja, hogy lehet Isten közelségébe jutni; anélkül, hogy meghalna az ember. De megszentelődés, szentség nélkül lehetetlen ez (Hebr. 12:14.) Isten kegyelmét mutatja az ember irányában, leszáll hozzá, hogy közeledhessenek feléje. Lev 1: 3. 4.: ebben van a Lev, az áldozat, a kultusztörvények jelentősége. „Az oltárnál megnyílik a perspektíva a keresztfelé! Ott van a találkozási pont Isten és az ember között; a halálból az élet felé”, (18. l.)

Ezután az elvi jelentőségű bevezetés után, megvallom, némi félelemmel fogtam neki a munka olvasásának. Attól féltem, hogy DE WILDE-nek nem fog sikerülni mást adni, mint a régi allegorizáló-typológizáló, vagy a holland gereformeerd exegezisnek, vagy pl. az újabbak közül VISCHER *Christuszeugnis*-ának. Én is hiszem azt, hogy az O. T. vallásának *lényeges* része az áldozati kultusz, nemcsak a profétizmus, és hogy az áldozat is beletartozik a *kijelentett* vallásba, azonban az a fogalmazás, hogy „a Lev az O. T. krisztologiai centruma” stb. mégis túlmerésznek és szokatlannak tűnt föl előttem. Kellemes csalódásban és őszinte örömben volt azonban részem a kommentár egész tanulmá-

¹⁰ VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* I. 24. l.

nyozása alatt. „Krisztologizáló” részletek igen kevés számmal találhatók, igen óvatosak és általában elfogadhatóan mutatják föl a nagy igazságot, hogy az Ó. T. kultusza, áldozata, árnyéka és előképe a Krisztus áldozatának. Mentés marad az erőszak-tételtől és az u. n. „lelki” exegezistól.

A fogalmak vallástörténeti magyarázatán túl el tud jutni a *theologia* értékeig. Örömmel láttam nála azt a ritkán hangoztatott igazságot, hogy a Törvény *lelki* oldalát nem a próféták látták meg először, hanem már maga a kultusztörvényhozás. Ezt sokan nem tudják. A rituális és valláserkölcsei szentség párhuzamos ugyan, de az első mit sem ér a második nélkül. A rituálisnak is az a mélyebb jelentése, hogy a *szentség* át akarja hatni az izraelitának *egész* életét és nem az élettől való menekülés által volt elérhető, hanem az élet *teljes* (külső és belső) megszentelése által. A külső mindig jelkép maradt. Úgy hogy ez a szentség fogalom közelebb áll a valóságban a protestáns (kálvini) életfölfogáshoz, mint a rómaiéhoz; ami az első halásra abszurdumnak tűnik föl. De így van. Nem mondja ezt, DE WILDE szószerint így ki, de exegeziséből nyilvánvalóvá lesz. V. ö. pl. 123 köv. l.

Kritikája nagyon óvatos. Fordítása jó, tiszta, világos. A jó hollandsága tekintetében nem tudom megítélni. Aki nála szövegkritikát, filológiát keres, csalódottan fogja letenni a kommentárt. Theológiai munkát akart adni, ezt már a címe is mondja (Praktische Bijbelverklaring) és ezért nem is rovom föl hiányul. A részletekben azonban ez az elv mégis okoz theologiai hiányokat is. Pl. jó lett volna, ha a *kipper-kopher* theologumenonjának tárgyalásánál többet nyelvészkedett volna. HERMANN *Die Idee der Sühne im A. T. usw.*, 1905 c, bizonyos szempontokból, forráselmélete miatt, elavult munkája is segített volna többet elérni a theologumenon szempontjából. A könyvnek nemcsak e helyén, hanem máshol is. Ha már a hiányoknál tartunk, megemlítek még néhányat. A Molokh (*mlk*)-áldozat tárgyalásánál föltétlenül meg kellett volna emlékezni EISSFELDT kitéző monografiájáról, aki szerint itt egy eredetileg *Jahvéna*k szülő *áldozati fajról* (*mlk*) és nem a „Molokh” *istennek* tett áldozatról van szó. A mássalhangzós szöveg megengedi ugyanis mindkét felfogást. Ha BUBER, BEA és mások megcáfolták is EISSFELDT nézetét, mégis az utóbbi évek ez egyik legügyesebb és legeredetibb tanulmányát meg kellett volna említeni. (68. k. l.) Vagy pl. az újév tárgyalásánál nem vesz tudomást a Hollandiában megjelent, idevágó és jelentős PAP LÁSZLÓ féle értekezésről, *Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen, 1933, (113 k., 138. l.)

Óvatossága nem jelenti azt, hogy nem él *kritikával*. Csak néhány példát:

Lev 18:25-29 későbbi betoldás, de exiliumelőtti. — Lev 19:1 k a dekalog, „tegenhangere,” vagy átdolgozása. — Lev 18 és 20 nem azonos, exiliumelőtti kezekből származnak. — Lev 23:4 betoldás? — Lev 24:16-ból néhány szó hiányzik. — Ügyesem száll szembe a 17-27 fejezeteknek szokásos „Heiligkeitsetz” elnevezéssel: Izrael *minden* törvényének ugyanis az volt a célja, hogy a nép szentté váljék, nemcsak ezeknek a fejezeteknek. A motiváció: Legyetek szentek, mert én, Jahveh szent vagyok — egyenesen hiányzik a 17. 18 23-26. fejezetekből! (116 k.) Még sok példát lehetne fölhozni.

Sajtóhibát keveset találtam: pl. a 140. lap közepén *dan* helyett *den*-nek kell állani. A 124. l.

3. bekezdésében *voorschriften* all *voorschriften* helyett.

Néhány ponton egész kis lexikoncikk-szerű tanulmánnyá szélesedik ki a magyarázat: pl. Lev 1:1 köv.; a *zabach selamim* magyarázatánál, 73 k. l.; a *jom ha-kippurim* („hosszúnap”) tárgyalásánál, 115 l.; a tiszta és tisztátalan fogalmának meghatározásánál, 95 k. l., stb.

Értékessé teszi a kommentárt a későbbi zsidó fejlődésre, a rabbinusi irodalomra (Talmud) való állandó vonatkozás, amely sokszor egészen részletes: v. ö. Lev 1: 12-14, 5: 11 k., 17: 19, 1: 1 k. 12 k. 16. fej. 18: 1-5, 6-18, 19: 3 k., 23: 14. stb. Ezeket a szerzőket, illetve ezt az irodalmat STRACK-BILLERBECK és valószínűleg az irodalomban megadott két modern zsidó kommentár után használta.¹¹ A római k. szerzők közül HEINISCH kitéző kommentárját említi többször.¹² A Talmud fölül csak annyit mond hogy a „babiloni kiadásban” idézi, de nem tudjuk, hogy eredetiből-é vagy fordításból, illetve hogy milyen (nyomdai) kiadásból. Ha a szövegben idézett munkáktól elteltünk, akkor az „irodalom” összeállítása a 151. lapon szegénynek mondható. Jó regiszterrel látta el a könyvet az idézett bibliai, illetve talmudi helyekre vonatkozólag. Tartalmas tárgyi- és névjegyzéket is ad. A tartalomjegyzék jólrendezett, szedése szépen mutatja az egész könyv vezét is.

Ha értékeliük DE WILDE szempontjait és azt a célt, amelyet a kommentár maga elé tűzött, ezt a könyvet az őszövettségi tudomány nyereségének kell mondanunk. Ha a nyelvész nem gazdagodik is általa, ha az irodalomtörténész számára nem hoz is új forráskritikai szenczációkat, annál többet ad a theologus számára. Fekete és ősz fűrték egyformán haszonnal forgathatják. Ilyennek képelem el azt a magyar nyelvű kommentárt, amelyik megkedveltetné a mi lelképástorainkkal is az eredeti szöveghez való *folymódást*. Az ígértetésnek nagy segítség. Ez az előnye az átlagos német kommentárral szemben. Toile lege!

A *Wolters k'adó Társaság*ot dicséret illeti meg ezért a könyvért is. Kiállítása csinos, könnyű és mégis szolid. De hát ez már a holland könyvek természetrajzához tartozik.

Pákozdy László.

Piaget, Jean: Le jugement moral, chez l'enfant. (Bibliothèque de Psychologie de l'enfant et de pédagogie. 6 szám.) — 1932, Paris, Aleau, 478 old. Bolti ára: 72 fr. frank.

A genfi Rousseau Intézet idevágó kutatásainak eredményét közli e kötetben az intézet igazgatója. Hangsúlyozza a bevezetésben, hogy a gyermek erkölcsi világát nem általában, hanem csupán az ítélet szempontjából vizsgálják. A tárgy eme megszülitése elkerülhetetlen volt, mert kísérleti úton csak az ítélet vizsgálható s a spontán megfigyelések önmagában nem elégségesek törvényszerűségek megállapítására.

A kísérleteket az u. n. klinikai módszerrel végezték, úgy, ahogy azt Piaget a gyermeklélektanban — igen szerencsésen — alkalmazta. A spontán beszélgetéshez, — ami a módszer lényege — itt a kiindulópontot a gyermek mindennapi életéből vett, kis történetek adták.

¹¹ HOFFMAN, Dr. D., *Das Buch Leviticus*, Berlin, 1906. — HERTZ, Dr. J. H., *The Pentateuch and Haftorahs*, Leviticus, Oxford (London) 1932.

¹² HEINISCH, Dr. Paul, *Das Buch Leviticus*, Bonn, 1935. (*Die Heilig Schrift des Alten Testaments* sorozatában).

I. A *játék* szabályaiból indul ki, mert a gyermek legjellemzőbb szociális és így erkölcsi megnyilvánulása a játék. A fejlődés három fokú: a) A 2–3 éves gyermeknek a játék nem más, mint az ezzel járó mozgások elsajátítása és gyakorlása minden szabály, szociális reláció nélkül. b) 3 és 7 év között a felnőttek iránti tiszteletből elfogadni látszanak a szabályokat, s egyútt játszanak, de a játék egocentrikus. Mindegyik önmagáért játszik, a másikra való tekintet nélkül. c) A 7. évtől felfelé belátják, hogy igazi játék csak kooperáció, kölcsönös tisztelet alapján lehetséges, s mind önmagukra, mind társaikra nézve *belső* obligáció alapján kötelezőnek ismerik el a szabályokat.

II. *Felnőtt-kényszer, morális realizmus.* Mivel a gyermek szociálizálódásának útja a felnőttek részéről a gyermekre gyakorolt kényszer* (la contrainte), szükségesnek látszott ennek részletes kutatása. A felnőtt-kényszer erkölcsi sikon azt jelenti, hogy az első gyermekkorban jó az, amit a felnőtt parancsol, s rossz, amit megtilt. Ennek következménye a morális realizmus, az erkölcs reifikálása, önmagában, szinte tárgyként szemlélése, függetlenül a lelkiismerettől. Az erkölcsi realizmusnak Piaget szerint három jellemzője van: a) heteronóm, a felnőttek által revelált, ezért feltétlenül engedelmességet kíván. b) A szabályokat nem lelkiileg, de betű szerint tartják meg. c) A szabályokkal szembeni felelősség objektív nem a szándék, de az eredmény a fontos. Pld. egy 7 éves szerint, ha valaki eltör 15 csészét véletlenül s egy másik egyet rosszaságból, az előbbi 15-ször súlyosabban kell büntetni, mert az anyagi kár ennyiszor nagyobb. Piaget szerint a gyermek azért jut olyan későn túl ezen a fokon, (10 év körül) — ha egyáltalán túljut —, mert a felnőttek nagy része is még ebben a stádiumban van, s a gyermeket nem a szándék, de az anyagi kár szerint büntetik. — Mivel a lopás és hazugság speciálisan gyermeki bűn, ezt külön vizsgálat tárgyává tették. Pld. Miért nem szabad hazudni? a) Azért nem, mert megbüntettek érte. A büntetés foka méri a hiba súlyosságát. (6–8 évesek) b) A hazugság önmagában is bűn, függetlenül a büntetéstől. (8–10 évesek.) c) A reciprocitás miatt nem szabad, mert a társadalmi együttélés kölcsönös tiszteletet és bizalmat kíván. (10–12 évesek).

III. *Együttműködés és igazság.* Primitívebb fokon az igazság büntetés, még pedig *expiáció* alakjában. A büntetés teljesen önkényes, nincs semmi összefüggésben a bűnnel. Ugyanezen a fokon, 9–10 év körül már keresik a bűn és büntetés közötti összefüggést, s úgy gondolják, hogy a bűnöstől el kell venni azt a tárgyat, amivel visszaélt, vagy vele is azt kell tenni, amit ő tett másokkal. (Talion.) — 10 évtől felfelé a büntetés expiació jellegét a reciprocitás váltja fel; a büntetés célja nem a *retribució, de restitució*. Ennek két variációja található meg a gyermeknél: a hibát jóvá kell tenni, vagy pedig mivel a bűn következményének elszenvedése elkerülhetetlen, elég az egyszerű feddés, a tévedés megértetése. Az igazság 10 év előtt szinte azonos a büntetéssel; azután az igazság=egyenlőség (tehát nem retribució de *disztribució*) majd az igazság=méltányosság (13–14. évtől felfelé) tehát a bűn szubjektív viszonylatban, a szándékkal kapcsolatban szemlélése. — Az eredmény ellenőrzése végett az *igazságtalanság* fogalmát is vizsgálat alá vették, s a fejlődés menetét azonosnak találták az eddigi eredményekkel. a) Igaz-

ságtalan, ami ellentétes a felnőttek akaratával. b) Ami ellentétes a szabályokkal. c) Ami megzavarja az egyenlőséget. d) Ami méltánytalan, aszociális. —
IV. *A gyermek két erkölcs.* Összefoglalva az eredményeket, a szerző megállapítja, hogy a gyermek erkölcsi fejlődése két fázisú.

1. Kényszer a felnőtt részéről.

külső
heteronóm
egyoldalú tisztelet
büntetés
tekintély

2. Kooperáció a gyermekkel.

belső
autonóm
kölcsönös tisztelet
megbocsátás
megértés.

Végül ezen eredményeket összeveti a *szociológia* eredményeivel. különösen Durkheins, Bovet, Baldwin elméletével.

Durkheinsnek igaza volt szerinte, hogy az erkölcs feltételezi a társadalmi együttélést és annak produktuma. Tévedett, mikor feltételezte, hogy a társadalom csak kényszer és tekintély alapján tudja átadni az egyénnek a maga reális és ideális erkölcsét.

Bovet szerint az erkölcs kialakulásához kettő szükséges: norma és tisztelet; vagyis az egyén csak akkor fogadja el a normát, ha olyan személy közli vele, akit tisztel. Hogy az erkölcs mégsem heteronóm, annak oka az, hogy az egyén különféle normákat kap, s autonóm joga ezek között választani. Piaget megállapítja hogy a Bovet által kifejtett egyoldalú — tisztelet — elmélet igaz, de kiegészítésre szorul a kölcsönös-tisztelet elméletével, ami a magasabb erkölcs alapja.

Baldwin szerint az egyén először személyhez kötötten, majd attól függetlenül kötelezőnek ismeri el a normákat, s ezekből kialakít magának egy ideális ént, s azután autonóm módon, csakis ettől a belső törvényhozótól függ. Piaget ezzel az erkölcs autonómiájának elvét megmagyarázottnak látja.

Theológiaiul értékelve a könyvet: 1) Az eredmények interpretációja immanens. Szerintünk autonóm erkölcs csak horizontális sikon van, de nem vertikális irányban; s ezért az erkölcs tisztán a társadalomból nem magyarázható. 2) Jóleső látni, hogy súlyos theológiai kifejezések (retribució, expiació, stb.) — amelyeket még nem laikusok is hajlandók néha elavultaknak tekni tenni — milyen élő valóságok. 3) A gyermek két erkölcsét mi Törvény és Evangélium szóval jelölnénk. 4) A gyermek vallási és erkölcsi fejlődésének összehasonlítása a vallástörténet korszakaival további értékes eredményeket adna!

Dr. Nagy M. Ilona.

Handelingen der 121-ste gewone vergadering en een buitengewone vergadering van de algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerkten jare 1936. S — Gravenhage. N. V. De Nederlandsche Boek en Steendrukkerij 1936.

A holland református egyház — az u. n. állam-egyházról van szó — 1936 évi rendes és rendkívüli zsinatának tárgyalási anyagát és határozatait tartalmazó kötetből a következőkben ismertetem a bennünket is érdeklő és nekünk is tanulságos adatokat:

Lélekszám 2.939.830, teljes jogú egyháztagok

*A golyózást vette például, mert az egyike a legáltalánosabbknak és legváltozatosabbknak.

száma 799.971. (139 l.). 1934-ben megkereszteltek száma (38.318 gyermek, 2.214 felnőtt) 40.532. (194 l.). Egyházilag megáldott házasságok száma 4.735. (149 l.) Konfirmációi előkészítésben részesülők száma (87.567 fiú, 108.308 leány) 195.875. (159 l.) Hitvallást tettek — az adatok itt is, az 1934 évi statisztikát tartalmazzák — (9249 férfi, 12.072 nő) 21.321-en. Az előkészítés ideje 5 hónaptól 1 évig terjedően különböző. Áttértek száma 1383, kitértéké („zoover dit bekend is”, amennyire ismeretes) 1155. (164 l.) Felekezetenküliek lettek 4784-en. (164 l.) Van olyan gyülekezet, ahol évenként 1-szer s van olyan, ahol évenként 12-szer van úrvacsoraosztás. (145-148 l.)

Ifjúsági istentiszteletet — ideértve a gyermek-istentiszteletet is — nem minden gyülekezetben tartanak, az azt látogatók életkora a legkülönbözőbb, néhol 7 évesektől felfelé, másutt 16 évesektől egészen a 30 évesekig vesznek részt ezeken az istentiszteleteken, amelyek legtöbb helyen a presbitérium kezdeményezésére indultak s annak, vagy egy, e célra alakult bizottságnak a felügyelete alatt folynak. Van olyan gyülekezet is, ahol a presbitérium ellene van a gyermek- és ifjúsági istentiszteleteknek egészen távoltartja magát azoktól (Harderwijk.) (150-158 l.)

A hétköznapi istentiszteleték száma csekély, az ezeket tartó gyülekezetek száma apad. Vasárnapként gyülekezetenként 1-3-szor van istentisztelet. A zsinatnak „szomorúsággal kellett megállapítania, hogy vannak olyan gyülekezetek, ahol egyáltalán nincs úrvacsoraosztás” (222 l.)

Az egyházi életet zavaró nehézségek, hiányok: közönységi, konfirmációi előkészítésre járásban mutakozó visszaesés, egyházzellenes evangélizáció, itt-ott a presbitérium és a lelkész között fennálló feszültség, ige- és hitvallásellenes felfogások érvényesülése, lelkész- és templomhiány, szegénység. (215 s köv. l.) Van olyan gyülekezet (Dongen) ahol a parochia „lakhatatlan”, sok helyen pedig rossz állapotban van. A lelkészek lakásai-ként szolgáló egyházi épületek nincsenek a díjlevelek rendezve, vagy jóváhagyva (179-181 l.)

A diakonátus 1934 évi számadása 6.403.370 frt. bevétellel és 6.488.227 frt. kiadással zárult. A bevételben 3.334.054 frttal szerepel azingatlanok jövedelme s 1.785.231 frt.-ot tett ki az évi perselypénz. (A többi egyéb források szolgáltatták. Szegénységélyezésre fordított a diakonátus 3.512.816 frt.-ot készpénzben, a természetbeni segélyek értéke 640.465 frt.-ot tett ki. A segélyezették összes száma 31.472 volt.

Az 1935-36-ról szóló jelentés szerint a leideni egyetem teológiai fakultásán 123 (10 nő), az utrechti theol. fakultáson 226 (2 nő), a groningenin 70 hallgató volt. De Vrijer utrechti professor szerint sok a heti óraszám (11 l.) A hallgatók között sokan vannak olyanok, akik nem az egyetem székelyén laknak. (47 l.)

A segédlelkészekről készített szabályzattervezet (111-123 l.) elvetette a zsinat. Kötelező segédlelkézi szolgálat nincs, követelték.

A diakonátusról szóló szabályzattervezet a zsinati szabályzat 4 §-hoz ezt a módosítást javasolta: „ha a diakónusok száma csak 2, vagy 3, 1 diakónus a nők közül választandó, egyébként a diakónusoknak legalább egyharmada női diakónus,” a 26 §-hoz pedig ezt: „a női diakónusok feladata az árva, segélyreszorult és elhagyott gyermekekről (leányokról) való gondoskodás”. A zsinat a javaslatot elfogadta. (127 l.)

Foglalkozott a zsinat a 40 szolgálati évet betöltött lelkészek nyugdíjazásának kérdésével. Leiden, Breda és Lierikzee egyházmegyéik javaslata 2500 frt. nyugdíj biztosítása mellett a nyugdíjazás kimondását indítványozta, a zsinat a javaslatot elvetette. (389-392 l.)

Az amersfoorti egyházmegye az egyház hitvalló jellegét kérte erőteljesebben kidomborítani az idők komoly voltára tekintettel, egyttal azt indítványozta, hogy az apostoli hitvallás alapján erősítsenek meg az összes lelképásztorok, hivatkozva két lelkészre, akik Szovjetországgal való rokonszenvűnek nyilatkozottak. A zsinat az indítványt levette a napirendről. (393-95 l.)

Tárgyalta a zsinat 3 lelkész (Snethlage, Boers, Lammerink) ügyét, akik a kommunizmus, illetve a kommunista szovjetunió mellett állást foglaltak. Snethlage érvelése ez volt: „a szovjetunió iránt érzett rokonszenvből nem következik, hogy valaki egyttal az atheizmus, vagy a materiálizmus híve is”. (404 l.) Korff professzor védelmére kelt a következők hangoztatásával: „más a kommunizmus, mint eszme és más a gyakorlat, ahogy az eszme Oroszországban megvalósult. Egyéb, nemzeti irányzatok is vannak, amelyek a keresztény egyház elnyomói. Ezekkel lehet együttérezni, rokonszenvezni szabadon, ugyanakkor a kommunizmus miatt kiközösítés jár. Nem tartom kívánatosnak, hogy az egyház mai szervezete mellett tanbeli fegyelmet gyakoroljon... Ha a Boers-Snethlage ügy vége az lesz, hogy nevezettek tisztégtől megfosztják, az sokakban a megelégedettség érzését kelti majd fel, s így fognak szólni az emberek: mégis csak él még egyházunkban az igaz tudomány, még nem hagyott el a Szentlélek bennünket. Ilyen és ehhez hasonló frázisokkal nyugtatják meg magukat a semmittevésre. Amire elsősorban szükségünk van, az annak a nagy lelki nyomorúságnak a mély átérezése, amelyért mindannyian felelősek vagyunk. Ez megalázkodásra és az Isten lelkéért való imádkozásra kell, hogy indíttson bennünket.” (409 l.)

Hoedemarker szavait idézte: először a higiéné és a terapia, csak azután a chirurgia.

Beszéde végén a következő ellenjavaslatot tette be:

1. A zsinat fájdalommal ismeri el, hogy súlyos bajok vannak az egyházban. (Felfogása szerint nem szabad ezeket a bajokat önmagukban, elszigetelten nézni, hanem összefüggésben az egyház egész életnyilvánulásával, a mai állapotával, amelyért mindnyájan hordozzuk a felelősséget.

2. A mai helyzetben a zsinat gyógyulást csak akkor várhat, ha munkábavesz bennünket újra Isten Lelke, aki megaláz és élő hitre vezérel.

3. Isten Lelke munkájának emberi előfeltételeként, illetve előkészítéseként szükségesnek ítéli a zsinat az egyházi élet fokozottabb fejlődésének előmozdítása érdekében az egyház szervezetének átalakítását.

4. Mindezetre tekintettel a jelen helyzetben a zsinat nem látja kívánatosnak egyesekkel szemben az egyházfégyelem gyakorlását.

Többen erőteljesebben kikeltek a panaszlott lelkészek ellen, akik annak az Oroszországnak az oldalára állottak, amely torzképeket csinált Krisztusról s ahol nem tűrik meg az ige hirdetését. Hogy a holland Hervormde Kerk éveken át elnézte és tűrte nevezett lelkészek állásfoglalását, és színtük magábanvéve mutatja, hogy az egyház beteg.

A zsinat az előadói javaslatot fogadta el, amely szerint az ügyet megvizsgálás végett a provinciális zsinathoz tették át.

A lelkészözvegyek és lelkészárvak scrsáról, illetve segélyezéséről a „Lelkészözvegyek és lelkészárvak segélypénztára” (suppletie beurs) létesítésével intézményesen gondoskodtak. Ez a pénztár a parciális pénztáraktól utalt segélyt évi 1000 frt.-ra egészíti ki. A lelkészözvegyek és árvak jogosultsága addig áll fenn, míg újból férjhez nem mennek, illetve amíg a polgári törvény értelmében kiskorúak.

A nyugdíjbizottság jelentése szerint a nyugdíj-alap tőkéje 2.452.519 frt. Az 1935-ben kifizetett nyugdíjak összege 15 248 frt. A tagok száma 1325. Az állami nyugdíj kiegészítésére külön pénztár van s ez 1935-ben 147 nyugdíjas lelkésznek egészítette ki nyugdíját összesen 54.646 frt.-al.

A különböző pénztári számadásokat, persely pénzeket feltüntető mellékletből — amely külön kötetet — néhány érdekesebb adatot a következőkben ismertetek:

Szegény egyházak és egyházi alkalmazottak alapjának számadása 1935-ről: bevétel összesen 82.991 frt. (Ebből 16.835 frt. az e célra gyűlt perselypénz. 2000 frt. a királynő adománya.) kiadás összesen 32.765 frt. Adminisztrációs kiadás 500 frt.

A lelki munkák támogatásának alapja (az itt következő adatok mind 1935-ről valók) 14.449 frt. bevételt (ebből 750 frt. a királynő adománya) 8300 frt. kiadást számol el 150 frt. adminisztrációs kiadással.

A lelkészi fizetések javítására szolgáló alap bevétel 121.904 frt. kiadás a fizetések javítására 51 707 frt. helyorségi szolgálat ellátására 2000 frt. adminisztrációs költsége 350 frt. volt.

Az egyetemes özvegy- és árvaalap bevétel 311 808 frt. volt. 402 özvegynek adott 136 917 frt.-ot, 3 kiskorúnak 1050 frt.-ot 20 lelkészi lezármazottnak 3500 frt.-ot, összes kiadása volt így 141.467 frt. 900 frt. adminisztrációs költség mellett. Az egyetemes pénztár bevétel 157.273 frt. Ebből államsegély 40.000 frt. A pénztár a következő kiadásokat fedezte: 1935 évi zsinati költségekre 7219 frt., különböző bizottságok mun-

kájára 2258 frt., fegyelmi és közigazgatási bíróságok munkájára 328 frt., adminisztrációs kiadásokra 2209 frt., egyházlátogatások költségeire 3224 frt.

Az egyetemi oktatás alapja 89.907 frt. bevétel-lel, 82 247 frt. kiadással zárult. (A professzorok fizetése 6000—8000 frt., nyugdíja 4000 frt.)

Dr. Ferenczy Károly.

Schnepel, Erich: Eine Missionsgemeinde in Berliner Osten. Furche-Verlag. Berlin. Évsz. nélkül 8^o. 20 old.

A világháború utáni, annyira változatos és tanulmányos német ev egyházi és missziói életnek egy részletébe ad bepillantást ez a kis könyv, melyet a berlini városmisszió vezetője írt.

A német protestántizmus rejtett erőit mutatja fel a szerző, abban a mustármagnyi kicsiny, de megáldott indulásban, ahogyan Berlin e csaknem teljesen proletárnegyedében a háború utáni elmélyültebb városmisszió kezdődött és kibontakozott. Alig 50 emberből alakult ki az első „menetszázad”, gyári munkásoktól, kik a fárasztó napi munka után estéiket odaszánták egy bibliai tanfolyamban való részvételre. A kurzus kezdettől fogva kapcsolódott gyakorlati missziói munkával, diakóniával. És a Krisztusban megtalált kegyelem minden külső szervezkedés nélkül is acélos egységbe kapcsolta őket egymással, misszionáriusokká tette őket a gyülekezetük tágabb közösségében. A kilencszázhuszas években már látszottak a megújulás jelei, a másfél évtizedes kibontakozás pedig fokozatosan ráfordította a missziói gyülekezet felelősségét a falumisszióra, a külföldi németek, köztük az erdélyiek közti diaszpóramisszióra, majd a külmisszióra.

A megújulásnak és szolgálatnak a keresztyénség ősegyesége, a gyülekezet keretében való kiépülését elénk táró füzet végül erőteljesen mutat rá arra a christocentrikus dogmatikai alapra, ami az egészséges kifejlést ellenőrizte, biztosította.

Dr. Horváth Jenő.

HAZAI IRODALOM

Dombay Klára: Apologetikus történetiszemlélet. Tanulmány a XVI–XVII. századi német közvélemény történetéhez. Budapest 1938. Minerva könyvtár, 117, 8 rétd, 77 lap. Német kivonattal.

A szerző szorgalmas munkával a reformáció és ellenreformáció korabeli német röpiratirodalomnak jelentékeny részét áttanulmányozta s ez alapon igyekszik ábrázolni azt az uralkodó alapirányzatot, amely a német, a magyar és más népeket sújtó háborús és egyéb csapásokat közvetlen kapcsolatba állítja vallásos magukatartásával: „hittől szakadásukkal”, illetőleg „bálványozásukkal”. Újat ezzel nem mond — a vulgáris történetiszemléletnek ez az akkor uralkodó vonása rég ismert dolog —, de meglevő ismereteinket szorgosan összehordott illusztráló anyagával hasznosan egészítgeti ki. Világnézete és történetfelfogása erősen római katolikus meghatározottságú. Ettől még elvégre lehetne a dolgozatának igen nagy tudományos értéke, a baj csak az, hogy a régi „apologetikus történetiszemlélet” egyes kellei meg önála is felbukkannak: pedig olyat állítanak Istenről, hogy a felkelő parasztságot nem támogatja. (13 l.) — holott először melléjük állott, igazai-

elismerte s csak erőszakosságaiktól irtóztott el), vagy úgy feltüntetni őt, mintha a török elleni magatartás kérdésében csak annyi lett volna a mondanivalója, amennyit a szerző idéz tőle (14. l.) nemcsak elfogultság, hanem tudomány hiánya is. Az is kevesebb féligazságnál, amit a török uralom alatt élő protestánsok helyzetéről mond (38-39.l.), illetőleg megjegyzés nélkül idéz. A „Packischer Handel” nem „Pack-féle szerződés”, (a szerzőnek nem a valahonnan kiírt „Handel” szót kellett volna lefordítania rosszul 8. l., hanem valamelyik közepes egyháztörténelmi tankönyvből utánajárni, miről van szó). A kétszáz évvel későbbi „szláv messzianizmust” lehetetlen módon hozza össze a tárgyalt kérdéssel (9. l.). Félégyházi Tamást egészen tévesen teszi az „apologetikus történetiszemlélet” jellegzetes magyar polémista képviselői közé. (21. l.) A biblikus részeket nemcsak észre nem veszi idézeteiben, de általában is idegen előtte a Biblia világa, pedig e nélkül gyökerében felfejtlen megfogni az egész kérdést. A keresztyén történetfilozófia nem Agostonnál kezdődik, hanem az ószövetségi profétizmusban. — Latin idézeteiben feltűnően sok a sajtóhiba.

Révész Imre

Kálvin és a kálvinizmus Tanulmányok. Az Institutio négy századik évfordulójára írták a debreceni m. kir. Tisza István tudományegyetem református hittudományi karának tanárai és doctorai Debrecen, 1936. Városlomnya kiadása, 461 lap, nagy 8^o.

Az Institutio első kiadásának négy százados fordulója méltó megemlékezésre készítette a magyar református egyházat. Ebből az alkalomból adta ki a Parochialis Könyvtár kötetei sorában az Institutio első kiadásának magyar fordítását s ebből az alkalomból látott napvilágot jelen kötet is. Ez utóbbinak gondolata *Dr. Révész Imre* egyetemi ny. r. tanártól származott, egyben ő vállalta magára a szerkesztés és kiadatás tekintélyes terhet és fáradságot jelentő munkáját is, a kötet cikkeit a kar tanárai, valamint a kar kiválasztott és felkért doctorai írták.

Az ismertetés során, — mert jórészt csak arra szorítkozhatunk több oknál fogva — a kötet sorrendjét követjük.

A kötet négy idegen nyelvű címlapja (német, angol, holland, francia) után Kálvin leghívebbnek elismert arcképe áll az élen. Az előszót a református hittudományi kar nevében *Dr. Varga Zsigmond* dékán írta (5-6. lap)

Dr. Lang Ágost: „Az 1536-i Institutio forrásai” Németből fordította *Dr. Révész Imre*, a fordítást átnézte *Dr. Erdős Károly*. Az ismert nevű Kálvin kutató, hallei lelkipásztor, superintendens, tb. egyet. tanár jelen tanulmányában nem a Bibliával, egyházi atyákkal, vagy a reformáció akkori ellenségeivel kíván foglalkozni, mint K. kétségtelenül jelentős forrásaival, hanem reformátortársainak a munkáit teszi vizsgálódás tárgyává s igyekszik kimutatni — részint saját kutatásai, részint a tudomány idevonatkozó összegyűjtött legújabb eredményei alapján, — hogy ezek az iratok mennyiben hatottak Kálvin ez első, alapvető munkájára. Az ezirányú kutatás nagy jelentőségét az adja, hogy Kálvin teológiájáról csak ennek kapcsán lehet valamikor hűséges képet rajzolni, mert ma még ilyenről — sajnos — nem beszélhetünk. Hogy a reformátortársak közül Kálvin Institutiójára — mindig az első kiadás érteendő! — kik és milyen mértékben hatottak, még a szaktudósok körében is csak nagy vonalban tisztázott kérdés, nem egy ponton igen erős vita tárgyát képezi. A hatásokat tekintve legelső sorban *Luther Kis Kátéja* jön figyelembe. Nemcsak az anyag - elrendezés hasonlósága, hanem a fejtegetések több helyen való megegyezése is határozott bizonyosság amellel, hogy Kálvin ismerte is, használta is a Kis Kátét. — Igen kérdéses az, hogy vajon a *Luther Nagy Kátéja* szintén forrásként tekinthető-e? Szerző *Diehl*-hez csatlakozva igenlő feleletet ad. Ezeken kívül még *Luther* öt munkáját említi Szerző, amelyek nyomai megtalálhatók az Institutioiban. — Jelentősek a *Melanchton* hatások is. Az Institutio és a *Loci Comm.* közötti összefüggést négy pontban összegezi Szerző. *Melanchton* többi munkái közül valószínűleg ismerte Kálvin az *Ágostai Hitvallást* és annak Apológiáját is, de ezek hatása alig igazolható. — Ezek a hatások wittenbergi részről.

Lévéen azonban Kálvin a szó teljes értelmében vett református theologus, más források után kell kutatni, mert a wittenbergiek, ha még annyira is ismerte és használta azokat, egyszerűen nem tehetők azá. *Zwingli* szokták általában tanítómeszterként emlegetni, de az bebizonyított tény, hogy Kálvin nem tartozott *Zwingli* iskolájához. Ismerte, sőt használta is *Zwingli Commentarius*-át. A döntő befolyásolás azonban nem innen származik. A fi-

gyelem már korábban a strassburgi reformátorok felé irányult s ezek közül *Butzer Márton* az, akivel Kálvin legszorosabb kapcsolatban látszik állani. Szerző részletesen felsorolja a kapcsolódási pontokat, különös figyelemre méltatva az Uri imádságot és a kiválasztásról szóló tant. A meggyező fejtegetések végén sajnáljuk, hogy a kutató munkának még oly sok végezni valója van a részleteket illetően s a végeredmények megállapítása — talán nem is közel — jövő számára marad.

A dolgozat keretében, — amit angol nyelvű kivonat egészíti ki, — szemlélhetjük az Institutio első kiadásának címlapját is eredeti méreteiben és kiállításában. (7-20. lap).

Dr. Musnai László: „*Kálvin János az Ige fényében.*” Nem tudományos dolgozat, hanem széles folyású ünnepi emlékezés Kálvin Jánosról, az Ige alázatos szolgájáról. Német nyelvű kivonattal. (21-31. lap).

D. Dr. Kállay Kálmán: „*Kálvin mint zsolttárgy-magyarázó.*” A vizsgálódás tárgyát nem a teljes Zs. kommentár képezi, hanem csak a Zs. első könyvéhez (I-XLI. rész) írott rész. A megszorítást a dolgozat terjedelmére való tekintet tette szükségessé, megengedette pedig az a tény, hogy a jellemző vonások hiány nélkül megtalálhatók ebben a részben is. A kommentár Előszavának részletes ismertetése után következik a kiadások felsorolása s a dolgozat felosztása: 1. Kálvinnak a Zsolttárokra vonatkozó általános nézetei. 2. K. mint szövegfordító; 3. K. írásmagyarázati módszere.

1. K. a zsoltt-ok dávidi eredetét vallja, még oly helyen is, ahol a címért mást mond. Az I. zs-t bevezetésnek tekinti és Esdrástól származtatja. Sejtja a „pararellismus membrorum” törvényét. — 2. Szövegfordítását a betűkhöz való ragaszkodás jellemzi. Segédeszközei LXX. Hieronymus, Butzer és Musculus kommentárjai, valószínűleg Erasmus kommentárja s héber írásmagyarázók is. A MT. szövegen nem változat, konjektúrákat nem használ. De ismeri a szövegkritikai módszert Grammatikai tudása kiváló. — 3. A zsolttárokat egyenként tárgyalja. Az értelemhez a nyelv belső szellemének ismeretével igyekszik férkőzni, de alkalmazza az etymologizálás módszerét is. Az elienkező véleményeket megszólaltatja, de egyéni felfogása fenntartásával. Ragaszkodik a hagyományos messiási értelmezéshez. Híve a szimbolikus, de ellensége az allegorikus magyarázatnak. Magyarazatai erősen gyakorlati jellegűek.

A dolgozatot német nyelvű kivonat egészíti ki. (33-64. lap).

Dr. Tóth Lajos: „*Kálvin János magyarázata Ézsaiás elhivatási látomásáról.*” A látomás idejét Kálvin Uzzias tényleges halála idejére teszi s nem belpoklosságával hozza kapcsolatba, tehát a látomás nem a próféta működésének kezdetére esik. A látomás nem képleges, hanem valóságos látomás. A szövegről írott magyarázat teljes egészében azt igazolja, hogy „K. az Írás egyik legnagyobb magyarázója volt.” A kivonat német nyelvű. (65-79. lap).

Dr. Erdős Károly: „*Kálvin „Commentarius in harmoniam evangelicam” munkája és a görög szöveg.*” A reformáció kora el sem tudta képzelni a teológiával való foglalkozást a héber és görög nyelvek alapos tudása nélkül. Maga K. is ezeknek a nyelveknek teljes ismeretével végezte hatalmas exegetikai munkásságát. Jelen tanulmány azt mutatja meg, hogy a K. által — jelzett műben — adott latin nyelvű fordítás milyen viszonyban van az eredeti görög szöveggel. K. főként

Erasmus szövegét követi és nem a Vulgátát, bár ezt is ismeri. Fordítása mindamellett egyéni jellemzője, hogy nem a szavakhoz ragaszkodik, hanem az értelemez, a Szentírás lelkéhez. A görög szöveget illetően K. ismerte és kimutathatóan használta a következő kiadásokat: *Erasmus* görög szövegkiadásait, *Stephanus Róbert* négy kiadását, valamint a *Complutumi* szöveget. Szerző munkáját nagy alaposággal, minden legapróbb részletre kiterjedő gondnal végezve kimutatja, adatokkal igazolja, hogy hogyan használja fel K. fordításában a görög szöveget. Külön fejezetet szentel Szerző azoknak a görög szavaknak, melyek a Harmonia Evangelica hasábjain előfordulnak. Mindössze 67 helyen említi K. görög szót, vagy szavakat. Ennek oka azonban nem az, mintha K. keveset törődött volna a görög szöveggel, hanem az, hogy K. görög szót csak ott használ magyarázhatóban, ahol az az értelmet, az ige tartalmát elmélyíti. Ezek a szavak öt csoportban, származás szerint soroltatnak fel.

A tanulmányt angol nyelvű kivonat követi. (80-98. lap.)

Dr. Pongrácz József: „*Kálvin kommentára az Efézusi levélről*.” Az Efézusi levél ma a protestáns teológusok érdeklődésének középpontjába került. Oka, hogy az a levél foglalkozik legrészletesebben az egyházzal. K. e kommentára gyűjteményes kötetben jelent meg, más három páli levél kommentárával 1548-ban. A kommentár jellemzői: egészen független, önálló feldolgozású; számos időszzerű kérdést fejtet meg; számos önéletrajzi adatot tartalmaz, általában „élményszerű, személyes bizonyosságtevés.” A harmadik fejezetben sajnálattal kénytelen megállapítani Szerző, hogy K. e kommentára alig ismerős.

Angol nyelvű kivonat zárja a dolgozatot. (99-120 lap.)

Dr. Török István: „*Az Ószövetség értékelése Kálvin Institutiójában*.” A tanulmány első részében a modern ószövetségi tudomány Ószövetség értékelését kapjuk. A kritikai és vallástörténeti iskola az Ószövetségi jellegét domborította és hangsúlyozta ki. A második részben Kálvin Ósz. értékelését tárja fel Szerző K. a *theológiai* jellegét emelte ki. A harmadik fejezetben a kettő szembeállítása következik. Szerző jelen dolgozatában, — mint az Ósz. értékelése, Pápa, 1936 c. dolgozatában is, — a modern ósz.-i tudományt vadolja meg megtévedéssel, önértékének aláásával, teológiai jellegének eljátszásával, úgyannyira, hogy teológiai fakultáson nincs is keresni valója s azt teszi felelőssé, hogy ma széles rétegek teljes elvetését sürgetik. Ez talán mégis súlyos és igazságtalan vád, amit Szerző is enyhít dolgozata végén abban az egy mondatban, ahol szükséztelenül elismeri a modern ószövetségi tudomány *még teológiailag is értékesíthető, sőt nélkülözhetetlen tudományos eredményeit*. Abban, hogy ma az Ósz. a támadások célpontja lett, lehet némi része a modern ósz.-i tudománynak is, de a bajok gyökere nem benne van és a felelősség nem hárítható rá, már azon egyszerű tényről fogva sem, mert egyetlen modern teológiai tudomány sem áll jelenleg magasabb értékeken, mint az ósz.-i, s éppen úgy kihelyezhető lenne a teológiai fakultásról, mint emez. Az újjászületés az egész vonalon éppoly kívánatos és szükséges, mint az Ósz.-nél. Ha pl. a modern dogmatikát vesszük s szembeállítjuk Kálvin dogmatikai munkásságával és rendszerével, azonnal észre vesszük, hogy K. végig exegetálta csaknem a teljes Bibliát s erre az exegetikai munkára épített. Mint Szerző is mondja: „Az Institutióban felépi-

tett tanrendszer alatt Kálvin exegetikai munkássága a fundamentum.” (136, l.) A mai dogmatika alól sajnálatosan hiányzik ez a fundamentum, úgy, hogy nagyjában csak másodrendű spekulációk szövevénye. Milyen óriási nyeresége lenne az *egyháznak*, ha rehabilitálódnék ez a tudomány is! Szerző nagy, a mai életet érdeklő problémára irányította a figyelmet, mielőbbi és minden oldalon részletekig menő tisztázása elsőrendű feladat.

Dolgozatának egyik mondata így hangzik; „a szolgaság szövetsége bizakodást és hitet, a szabadság szövetsége pedig félelmet és rettegést támaszt.” (135, l.). Ez minden valószínűség szerint tévedés és ellenkezőleg megfordítva értendő, mint a következőkből kitétnik. — A tanulmány német nyelvű kivo nattal zárul. (121-139. lap.)

Dr. Vasady Béla: „*Isten megismerésének kérdése Kálvin Institutiója alapján a napjainkban folyó teológiai vitalközpontok tükrében*.” A Barth K. és Brunner közötti teológiai vita feldolgozását kapjuk ez alapos tanulmányban. Brunner is, Barth is K.-ra hivatkoztak az istenismeret kérdésében. K. teológiája ide vonatkozó részének alapos vizsgálata nyilvánvalóvá teszi, hogy Barth részén az igazság. A vitából tanulságokat és feladatokat állapít meg Szerző. Három feladatot jelöl meg: 1. Az u. n. dialektika teologia anyagának tisztázása; 2. az ismeretelméleti anyag ismeretének szükségessége; 3. „legyen teológiánk valóban *írásnyelvezet*,” A kutatás kapcsán a reformátorok teológiáját is csak addig kövessük, amíg az Írásra támaszkodnak. A tanulmányt részletes angol nyelvű kivonat fejezi be. (140-179. lap.)

Csánki Benjámin: „*Kálvin predestináció-tana*.” Az első fejezetben a tan ellendarabját és eredetét ismerteti Szerző részletesen, a második f.-ben K. tanának kialakulását, előadását és védelmét, míg a harmadik és utolsó f.-ben K. tanának hatásait tárgyalja. Bő holland kivonattal zárul az értekezés. (180-234. lap.)

D. Csikesz Sándor: „*Kálvin pásztori igehirdetése módszerének legfőbb elemei*” K. pásztori igehirdetése igen csekély méltatásban részesült eddig, pedig összes többi teológiai tevékenységének ez volt az oka is, célja is. Ebben volt a legnagyobb, ezért lehetett a többi téren is oly nagy. Pásztori igehirdetésében a módszer az, amely örök példa marad. Módszerének két oldala van: egy állandó és egy folyton változó. Állandó az Istenelőtti feltétlen hódolat, a Szentírás elismerése és érvényesítése minden mellétekintet nélkül; változó a korszükségletek sokfélesége. K. fennmaradt művei bőséges, ha nem is teljes anyagot szolgáltatnak, hogy módszere tisztázható és felismerhető legyen. Jelen dolgozat keretében csak a kiemelkedő vezérfogalmak ismertetésére kerülhet és kerül is a sor. Ezek között első: *Isten* Az igehirdető Isten állandó jelenlétében él s hallgatóit is erre akarja elvezetni. Második: *Egyedül Isten dicsőségének szolgálat*a. Erre törekszik az igehirdető s ez a törekvése megvalósul részben az igehirdetés előtt, az igehirdető életében részben az igehirdetés alatt, magában az igehirdetésben, főként pedig az igehirdetés után a hallgatók életében. Harmadik: *Isten Igéje*. Csak a „lectio continua” biztosíthatja Isten Igéjének mellétekintetek nélküli egységét, méltóságát és Isten akarata szerint való hirdetését. Negyedik: *A Verbi Divini minister*. Szüntelenül a Szentlélek vezetése alatt kell állnia, szolgálatra mindenkor felkészülve. Végül: *Isten Igéjének nyája, a gyülekezet életfolytatása, Isten Igéje hirdetésének célja*.

A nyáj a látható egyház, életfolytatását az ékes-ség és szép rend jellemzi. Fölöttük, pásztoron és nyájon I ten Igéje uralkodik.

A dolgozat teljes tudományos értéke mellett rendkívüli jelentősége a mai egyház élete, problémái, főként alapproblémája: az igehirdetés szempontjából is, mert a megoldást nyújtja. Részletes németnyelvű kivonat fejezi be. (235-274. lap).

Dr. Soós Béla: „Kálvin és Zwingli.” A német evangélikus teológia Lutherhez viszonyítva Kálvint másodhelyre állítja, Zwingli-t pedig még inkább háttérbe szorítja. Ez ítéletek a két reformátornak L.-hez való viszonyából születtek. K. elismerte L.-t, Zw-t ellenben úrvacsorata miatt nem tűrhette L. K. Zw. munkásságát alig ismerte, legfeljebb néhány iratát, többek között a Commentáriusát. Innen származik Zw.-ről való néha nem épen kedvező vélekedése. Ellentétük voltak kétségtelenül a két reformátor között, de ezeket egyéniségük magyarázza. Viszont találkozási pontokat is lehet felfedezni. Szerző végső megállapítása, hogy „ha mind a ketten lényük igazi arcával jelenének meg előttünk, a hitben testvérekül kellene találkozniok.”

Német nyelvű tartalmi kivonat csatlakozik a tanulmányhoz. (275-293. lap).

Dr. Révész Imre: „Méliusz és Kálvin.” A nagy magyar reformátor, Méliusz, eddig nem a maga igaz valójában jelent meg és állt előttünk. Hiányzott az az alapos, úgy Kálvint, mint Méliuszt ismerő történetész, aki elénk tárja az igazi Méliuszt és annak Kálvinnal való kapcsolatát. Jelen tanulmány gyökerekig hatóan elemzi végig a legfőbb pontokon a két teológust s ez elemzés kapcsán deríti ki az igazságot. A két reformátor közötti kapcsolat négy ponton mutatkozik főként. Ezek közül e helyen a terjedelm korlátozottságára tekintettel, — legnagyobb sajnálatunkra — csak az első kettőt: az eleve elrendelést és az úrvacsora tant tárgyalja Szerző. Az előbbt illetően nem lehet függést megállapítani a két reformátor között, legfeljebb szellemrokonságot. A legnagyobb hatás az úrvacsora tanról tapasztalható, de Méliusz itt is eltér K.-tól és pedig éppen a döntő pontokon. M. teológiáján Szegedi Kiss István hatása legerőteljesebb.

A tanulmány francia nyelvű kivonattal zárul. (294-340. lap).

Dr. Ferenczy Károly: „A missziói felelősség nyomai a magyar református keresztyénség első századában az egykoru teológiai irodalom alapján.” A missziói felelősség ekkor lobog kimutathatóan legteljesebb erővel. Lelkipásztorok mindent megtesznek. Léptést tartanak a teológia fejlődésével is. De nemcsak ők, hanem pártfogóik, a főurak és a gyülekezet tagjai is valamennyien felelősségteljesen állanak az Ige szolgálatában. A misszió épen ezért ma sem lehet sem más, sem több.

A kivonat angol nyelvű. (341-361. lap).

Dr. Nagy Géza: „A belmisszió nyomai az erdélyi református egyház régebbi történetében.” E nyomok elég bő mértékben megtalálhatók különösen a szegénygondozás és a betegápolás terén. A XVII. sz.-ban már újabb missziói ágak kelnek életre, mint a laikus igehirdetés, a bibliakör, a gyermekkatechézis, az iratterjesztés. Mindezek a puritánus mozgalom gyümölcsei.

A kivonat német nyelvű. (363-380. lap).

Dr. Miklós Ödön: „A holland kálvinizmus elvi állásfoglalása a magyar protestantizmus gyászévtizedében.” A holland reformátusok eleinte a császári követ félrevezetése miatt kétkedve fogadják a magyar protestáns lelkészek üldözéséről szóló

híreket. De mihelyst megbizonyosodnak az igazságról, elvi határozatot hoznak, aminek kapcsán szabadulnak ki Ruyter utján a gályarab lelkészek. Az elvi álláspontot Hamel Bruyninx bécsi holland követ fogalmazza meg.

A kivonat német nyelvű. (318-394. lap).

Dr. Tóth Endre: „Pápa város plébánosa és Kálvin Intitutiója” Az ellenreformáció korának egyik eseményét ismerteti Szerző. 1727-ben Pongrácz Gáspár plébános K. predestinatio tanának citálásával akarja az elnyomott reformátusokat türelemre bírni.

A kivonat német nyelvű. (395-401. lap).

Dr. Payr Sándor: „Testvéri közösség magyar protestáns énekeskönyveinkben.” A magyar protestáns általában a protestáns hymnologia kiváló kutatója és ismerője a reformáció kezdetétől a legújabb korig terjedően kutatja és állapítja meg az énekeskönyvekben található kapcsolatokat.

A részletes kivonat német nyelvű. (403-440. lap).

Dr. Varga Zsigmond: „A magyarországi könyvtárak értékes bibliai gyűjteményeinek ismertető leírása a XVI-ik század végéig.” A nagy-szerű könyvészeti összefoglalás és ismertetés jellegzetes képet nyújt a reformáció első századának, teremtő szakaszának megismeréséhez. Az anyag elrendezése könnyen áttekinthető. (441-458. lap).

A kötet végén áll a tartalomjegyzék.

A minden tekintetben értékes és nagyjelentőségű kötet kiállítása csinos. Itt-ott néhány apró sajtóhiba maradt, de ezek jelentéktelenek.

Dr. Módis László

Péter Zoltán: Böhm és Spranger. Megjelent az Acta Litterarum ac Scientiarum Reg. Universitatis Hung. Franciscó Josephinae c. sorozatban. Sectio Philosophica. Tomus VIII. Fasc. 2. 107-194 o. Szeged, 1937. — Ára: 1.50 P. —

Péter Zoltán újabb filozófiai tanulmánya, mint ez a címből is kitétszik, a legnagyobb magyar filozófus gondolatrendszerét veti egybe a modern német filozófia legismertebb képviselőjének filozófiai rendszerével. Ez az összehasonlítás három ponton történik: lélektani, axiológiai és ismeretelméleti területen.

Minkét gondolkozó munkássága arra az időre esik, amikor a természettudományok uralma — mondhatni egyeduralma — következtében hitelétvesztett filozófiai eszmélkedés újból szárnyra kapott. E filozófiai renaissance előkészítésében ugyanis Böhm és Spranger egyaránt tevékeny részt vett, mindketten élesen állást foglalván a kor sajátos lélektani irányával, az u. n. természettudományi lélektannal szemben. Szinte elsőeknek támadják a pozitivistá lélektant, kimutatja, hogy az a maga egyoldalúságával „alkalmatlan a magasabb lelki jelenségek vizsgálására.” Böhm pl. a kísérleti lélektant egyenesen „aprólékos piszmozgás”-nak nevezi. Spranger mérsékeltébb. Ő elismeri a kísérleti lélektan jogosultságát a szellemi tudományokban, de csak eszközi jelleggel; belső összefüggések vizsgálására nem tartja alkalmasnak. — Pozitív egyezés is található a két elme lélektanában. Böhm és Spranger lélektana ugyanis, amelyben a tapasztalati lélektannal, mely az empiriára épít, s módszere az indukció, az önmegfigyelésre támaszkodik, módszere deduktív, s a lelki összefüggések megértésében látja célját. További egyezés náluk, hogy a lelket mindketten „felbonthatatlan, zárt egység”-nek tartják. Ezt az egységet Böhm öntudatnak nevezi; Spranger „lelki strukturá”-nak, s

nnen lélektanát strukturlélektannak. Különbség köztük, hogy míg Böhmnél az öntudat központi szerepet játszik. Spranger nem emeli le az öntudatnak ezt a központi jellegét. Ez azonban érthető, ha meggondoljuk, hogy Sprangernek már a nemtudatos lelki jelenségek magyarázatával is számolni kellett, ami a Böhme merev álláspontján lehetetlen volna. Azért a Spranger lélektani rendszere nem is olyan zárt egész, mint a Böhme, akit még nem feszélyeztek az utolsó lélszázad lélektani kutatásai nyomán támadt eredmények, melyekkel már Sprangernek számolnia kellett. Úgy, hogy, ha Spranger, szemben a Böhme „tulajdonképpen zárt, intellektuális felépítésű rendszerével szemben” bizonyos pontokon nyitott ajtókat hagy is és ezzel rendszerének egységén csorbát ejt, ez inkább előnyére írható, mint hátrányára.

Másik terület, ahol a két tudós gondolkozása rokonságot mutat: az értékelés. Böhme is, Spranger is vallja, hogy értékelés nélkül nincs szellemtudomány. Míg azonban „Sprangernél inkább lélektani vonatkozásban, nem pedig önállóan, önmagáért jelentkezik az értékelésméleti vizsgálódás. Böhme . . . önálló tudományként foglalkozik az értékelésmélettel, s veti meg problematikájának felosztásának alapját Ennyiben . . . az önálló értékelésmélet megalapozottság, átgondoltság, szerves kiépítettség tekintetében kétségkívül magasan felette áll a Sprangerének, s „mélységben, tudományosságban” mai napig felül nem múlt alkotás. Böhme axiógiájához mérve Spranger értékelésmélete alapvetésében elhibázottnak, részleteiben hiányosnak mondható. Mivel pedig Spranger értékelésmélete úgy tekinthető, mint a német értékelésmélete mai, legfejlettebb hajtása, a Böhme axiógiájáról elmondottak érvényes vonatkozásuk a mai német értékelésméletre is. Éppen ezért nem kis veszteségnek mondható a filozófiai tudományok, elsősorban az axiógia fejlődése szempontjából az a tény, hogy Böhme értékelésmélete nyelvileg elszigeteltsége miatt mai napig ismeretlen a nagy kultúrnépek előtt.

Ismeretelméletében Spranger nem tud szabadulni egyfajta pszichológizmustól. Innen magyarázható az a lényegi különbség, amely e téren közte és Böhme között fennáll. Míg ugyanis Spranger ismeretelmélete voluntarisztikus, Böhme megismeretana teljesen intellektualisztikus rendszer, mely szerint az érzetek csak jelentések; a megértés vagy megismerés éppen a „szellemi jelentések megragadása” (161.o.) — Az intencióban mindketten „irracionális tudatmozzanatot” látnak. Ugyiszint megégyezik felfogásuk az ismerés bizonyosságának biztosítékáról is. Ez a biztosíték mindkét filozófus meglátása szerint az egyéni és az egyetemes szellem azonos alkatában van adva.

A szép tanulmányt mintegy 8 oldalas német nyelvű tartalmi kivonat teszi hozzáférhetővé a magyar nyelvet nem ismerő szakkörök számára.

A tömör, tiszta filozófiai nyelven megírt, nagyértékű tanulmányt, melynek minden mondatából kiérzik a vérbéli filozófus komoly tárgy szeretete és igen alapos tárgyismerete, melegen ajánljuk az illetékes körök figyelmébe.

Dr Farkas Ignác

Török Imre: „Öh könyörgést meghallgató! Imádságos könyv, énekekkel, szentigékkel és elmékedésekkel is; mintegy kétszáz csaiádi istentisztelethez — keresztyén református hívők számára. Szerző kiadása. (1932) Sylvesternyomda. Ára 1.— P.

Magyar református imádság irodalmunk újabb termését tekintve általában szegénynek mondható.

Különösen a család s a református nép szükségét és igényeit is kielégítő imádságos könyv terén érezhető a hiány. Ez új imakönyv tehát egyben szükségét is pótol. Bővebb jellemzése helyett elég arra hivatkozni, hogy Szerző az előszóban a nagy imádkozó: Szikszai György iskolájához tartozónak vallja magát, másrészt pedig utalni Szerző korábban megjelent imádságos könyveire. Nem új ember az imádság irodalom terén. E könyv azonban eltér a korábbiaktól. Míg azok a naptári évhez alkalmazkodtak, addig ebben az emberi élet alkalmait szerint csoportosították az imádságok, úgy, hogy állandó használatra alkalmas. Az imádságokat rövid elmélkedés vezeti be s ének és bibliai rész egészítik ki. Az imádságok rövidek, nem bőbeszédűek. A 212 lapra terjedő kellemes kiállítású könyv Szerzőtől rendelhető elsősorban, ki szegényebb hittestvéreinek ingyen is hajlandó juttatni.

M. L.

Zajti Ferenc: Zsidó volt e Krisztus? A semizmus és skythizmus nagy harca. Reé László kiadása. Budapest, évszám nélkül. (1937). 441 lap.

Szerző terjedelmes s az anyagot illetőleg hatalmas ölelésű munkájában annak bizonyítására vállalkozott, hogy a Krisztus hozta „új világosságnak a szülője Galilea ősi skytha-települését lakossága volt.” (9. l.). Kiindulási pontul hivatkozik arra az állítotag a talmudban megörzött régi törvényes eljárásra, hogy amikor a halálraíteltet a vesztőhelyre vitték, minden száz lépésre vigyázók álltak az útvonalon, hogy ha mentőtánu jelentkezne az elítelt érdekében, jelt adjanak az ítélevégrehajtás felfüggesztésére. Ez az eljárás azonban csak a zsidókra vonatkozott. Jézus számára azért nem akadt mentőtánu egyetlenegy sem, mert nem volt zsidó. Egyébként elképzelhetetlen, hogy mindazok közül kikkel Jézus annyi jót tett, ne akadt volna mentőtánuja. Nagy kár, hogy a Talmud hivatkozott része nincs pontosan megjelölve.

A könyv tárgyaló része részint a skytha-hun népek, részint az ótestamentumi nép történetét, vallását, pszichéjét teszi vizsgálat tárgyává s a kettő egybevetése útján igyekszik tételét igazolni. A vizsgálódás eredményeit röviden így foglalhatjuk össze: Mindaz, ami az Ót-ban a sémi psyche, szellem alkotása, nagyon alacsonyrendű, kiábrándító és torz. Viszont, hogy mégis tartalmaz értéket, nagyszerűt és megragadót, onnan ered, hogy az ót-i nép más népek lelki, szellemi kincseit, — elsősorban az irániakét — vette át és dolgozta bele az Ót-ba. Amikor Krisztus megjelenik a skytha-települését Galileában, (ahová Samária elfoglalása, Kr. e. 722 után telepítették) az Ót-nak ezeket az átvett részeit emeli ki, sőt működése előtt elmegy a skytha ősvidékekre, a mágusok házába, sőt Indiába is. Vallására nézve ugyan zsidó volt ő is, mint a galileai skytha lakosság, de származás és lelkület tekintetében idegen volt és maradt a zsidóságtól. Nem az ő számukra küldetett, nem is fogadták be. Tanítványai is galileusok voltak. Csak egy volt közöttük zsidó: Judás, az Iskáriótes. Szerző vizsgálódása eredményeihez híven levonja a gyakorlati tanulságot is; mi értelme, hogy a gyermeket első lemitől kezdve az Ót. történeteivel tömjük s így idegen lelkületet olunk beléjük? És itt önkéntelenül eszünkbe jut a Delitzsch; Die grosse Täuschung c. aránylag elég régi munkájának hasonló szellemű és értelmű megállapítása. —

Ennyiből is és első pillanatra is nyilvánvaló, hogy Zajti Ferenc könyve a faji öntudat szülötte és annak munkálója kíván lenni. Jézust és taní-

tását sokra értékeli, de csak azért, mert abban az összképhez szellemiség kiteljesedését látja. Krisztusban sok érdekes és figyelemre méltó vonást pillant meg, csak a *Krisztust*, a legnagyobbat, a legközponitűbb vonást nem veszi észre. Ez okozza művének nagy hiányosságát, mintegy felbemaradottságát s elnagyolt ítéleteit, amit csak a rajongásig menő fajszeret menthet némileg.

Anyagát óriási területről gyűjti. Vallás-, művelődés- és általánostörténeti adatok színes gazdagságban sorakoznak egymás mellé. Ismeri és felhasználja a szakírók véleményeit is. Anyagelrendezése nem mondható sikerültnek. Az áttekinthetőség még szakember számára is nehézségeket okoz. Az egyes fejezetek tárgyszerűek, egészek. Kár, hogy az eredeti forrásokig aránylag kevés helyen megy vissza. Elégé észrevehető, hogy az anyagból csak a célját elősegítő és igazoló részeket válogatja össze, ami a tárgyilagosság rovására történik. A könyv számos olyan problémát vet fel,

amit érdemes speciális kutatás és feldolgozás tárgyává tenni. Szerző e munkája fényes bizonyosság amellett, hogy nemcsak Zarathusztra vallásának kiváló ismerője, de a skythizmus tudósa is.

A könyv általában érdekes, szemléletes olvasmány. Változatosságát emelik a jórészt bibliai tárgyú képek. A művész, tudós, teológus Szerző sokoldalúsága ebben is tükröződik.

A mű elején a kiadó Reé László mintegy hat lapra terjedő méltatást és ismertetést nyújt Zajti Ferencről, erről a rajongó, törzssökös, fajszerető, sokoldalú, kelet talajában gyökerező, nem mindennapi, rokonszenves magyarról, közölve annak arcképét is. Kiadó érdeme a könyv pompás kiállítására is, ami még vonzóbbá teszi azt az olvasóközönség számára.

Lelkipásztorok részéről igen kívánatos e mű ismerete, mert problémája kétségtelen korszerű probléma, ami sokakat foglalkoztat.

Dr. Módis László

TUDOMÁNYOS ÉLET

Rohoska József 1871—1938.

A magyar református tudományos élet egy buzgó, de tragikus sorsú munkása szállt vele sírba. Kunhegyesen született, teológiai tanulmányait Debrecenben és Sárospatakon végezte. A kiváló képességű ifjút a teológia elvégzése után segédtanárként alkalmazták a héber és görög nyelvek tanítására. Két évet töltött Utrechtben, de nagyobb külföldi utakat is tett s több modern nyelvet sajátított el. Wargha Lajos halála után az egyháztörténelmi tanszéken őt alkalmazták rendkívüli tanárként 1901-ben magántanári képesítést szerzett. Ugyanez évben rendes tanárrá választották a Peremartoni Nagy Gusztáv halálával megüresedett újszövetségi tanszékre. Tanítása és közéleti munkássága mellett irodalmilag is működött. (Erasmus és a reformáció Luther előtt. Spatak, 1901. — A baurizmus és a legújabb teológia. Sp.-i lapok 1901. — A Zsidókhöz írott levél főbb problémái. Sp. 1903. — A reformáció vallástörténeti jelentősége. Sp. 1905.) Viselte a főiskola rektori tisztét is. Közel két évtized alatt a tanítványok egész sorát nevelte, kik szeretettel őrzik emlékét. A kulturprotestantizmusnak volt nem mindig mérsékelt, de aránylag mindig színvonalas fegyverekkel küzdő követője. Az összeomlás után tragikus körülmények között kellett megválni katedrájától. Halála Budapesten, január 26-án következett be.

Dr. Kecskeméthy Csapó István 1863-1938.

A kolozsvári theol. akadémia egyik nagynevé, gazdag munkásságú és áldásos életű professzora költözött el vele az élők sorából. Mint tudós a bibliai tanulmányok művelésére szentelte életét. Kolozsváron előbb az ó-és újszövetségi tanulmányokat adta elő, 1909-től kezdve pedig az újszövetségi tanszéken működött. Irodalmi munkássága igen jelentős. Egyike volt azoknak a hazai tudósoknak akik bőségesen gyarapították szegényes teológiai irodalmunkat. Az újszövetségnek úgy a történeti, mint költői, valamint prófétai könyveivel foglalkozott. Kommentárt írt az összes kis prófétákhoz. Megírta az újszövetségi vallás történetét. Különös kedvvel foglalkozott a költői részekkel, metrum kutatással. De termékenyen munkálkodott az újszövetségi területen is. Kiadta az

újszövetség teljes fordítását is. Mint legutolsó nagy műve, Márk kommentárja látott napvilágot. Újszövetségi fordítását már nem tudta befejezni. Írásait a zamatos magyarság jellemzi. — Állandó tudományos munkássága mellett igen tevékeny részt vett a gyakorlati egyházi életben. Igét hirdetett, előadásokat tartott, sőt gyülekezeti lapot szerkesztett. — Mint emberigazságszerető, megértő volt. Tanítványait szívesen támogatta, segítette, tanácsolta. Egyéniségét vonzóvá tette derűs kedélye. Az elismerésből és méltánylásból érdemen alul jutott osztály részül.

Balogh Elemér 1866—1938.

A csehszlovákiai magyar református egyház dunáninneni egyházkerületének püspöke, az egyetemes konvent elnöke, április 16-án költözött el az élők sorából. Az egyháztörténet területén fejtett ki nagy jelentőségű munkásságot. Különösen a magyar református egyház történetére vonatkozó adatokat gyűjtögette nagy buzgósággal. Ez adatok jó része azonban feldolgozatlanul maradt. Értékes, 25.000 kötetet tartalmazó könyvtárát, melyben számos unikum van, részint a losonci ref. theol. szemináriumra, részint a bpesti nemzeti múzeum, a pápai főiskola és a debreceni kollégium könyvtára hagyta.

D. Dr. Schlatter, Adolf 1852—1938.

A 85 éves korában elhunyt világhírű professzor 100 szemeszteren tartott előadásokat. Tulajdonképeni szakja az újszövetségi csoport volt, de amellett nagyon jól ismerte a zsidóságot, s az ószövetséget is. Ennek eredménye volt, hogy új szempontokat jelölt az újszövetségi kutatások terén. Ezen kívül a szisztematika teológiában is otthon volt. Előbb a berni, majd a greifswaldi, a berlini és végül a tübingeni egyetem professzoraként működött. Nagyon gazdag irodalmi munkásságot fejtett ki a fent jelzett tanulmányok területein, művei túlnyomó részben azonban exegetikai jellegűek.

D. Damján Elek 1896—1938.

A tiszaei ág. evangélikus egyház püspöke tragikus hirtelenséggel szólítottatott el e földi életből. Rövid idő jutott

osztályrészéül a püspöki székhelyben, hova egyházkerülete bizalma állította. Mindenkor tevékeny munkása volt a közegyházi életnek, de emellett tudományos tevékenységre is szentelt időt. Tudori fokozatát a debreceni tudományegyetem hittudományi karán szerezte. Dolgozatát az áldozati kultuszról írta.

Uj református püspök. A tiszántúli református egyházkerület egyhangú bizalommal *Dr. Révész Imre* egyetemi tanárt, lapunk főmunkatársát választotta meg püspökévé. Beiktatása október 3-án történt. Pályafutását mint teológiai tanár kezdte Kolozsváron. A tudomány buzgó művelője maradt lelkipásztorsága idején is. Tudományos életünk buzgó és melegszívű támogatóját is köszöntjük benne új munkakörében.

Dr. Raffay Sándor püspök kitüntése. Kormányzó úr Öfömlétsága *Raffay Sándor* evangélikus püspököt, a felsőházi tagját a haza szolgálatában szerzett kiváló érdemei elismeréséül a m. kir. titkos tanácsosi cím és méltóság adományozásával tüntette ki.

Dr. Balogh Ernő professzor vendég előadása. A debreceni tudományegyetem hittudományi karán február 19.-én vendégelőadást tartott *Dr. Balogh Ernő*, a budapesti tudományegyetem orvosprofesszora. Előadásának címe ez volt: *Orvosok és a materialista világnézet.* A teológusok részére tartott előadás mely bizonyosságtétel volt az evangélium mellett. A kiváló professzor dedunokája a híres dicséretirő Nagy István hajduböszörményi református lelkésznek. Előadását egyébként lapunk múlt számában közöltük.

D. Dr. Schumann, Karl látogatása, Március 18-29 napjain kedves vendége volt a Tisza István hittudományi karának D. *Dr. Schumann Károly* hallei egyetemi tanár Mint vendég előadó, 10 napon át tartott előadást a theologus ifjúság számára „Schöpfung und Offenbarung” címmel. Az előadásokat *Lukács László* ref. lelkész tolmácsolta, s következő számunkban közöljük.

Uj teológiai doktorok *Bartha Tibor* debreceni ref. segédlelkész 1938. június hó 29.-én doktori szigorlatot tett a debreceni Tisza István Tudományegyetem hittudományi karán a gyakorlati teológiai szakcsoportból „cum laude” fokozattal. Dolgozatának címe „Az Isten igéje és igehirdetésünk”, mely a Theol. Szemle ezévi 2. pótfüzetében jelent meg nyomatásban. — *Schulek Tibor* a Ludovika Akadémia evangélikus lelkésze doktori szigorlatot tett a pécsi Erzsébet Tudományegyetem soproni hittudományi karán az egyháztörténelem és egyházjogi szakcsoportból. „summa cum laude” fokozattal Dolgozatának címe: „*Bornemiszsa Péter*”.

A Magyar Protestáns Irodalmi Társaság jubileuma, A Magyar Prot. Irod. Társaság február 11-én ünnepelte fennállásának ötven éves jubileumát. A Társaság új lelkesítő elnökei D. *Kapi Béla* evangélikus püspök és *Dr. Makkai Sándor* debreceni egyet. tanár lettek. A Társaság lapjának, a Protestáns Szemlének főszerkesztője Dr. Makkai Sándor lett, felelős szerkesztője pedig Kerecsényi

Dezső. Sajnáljuk, hogy a teológiai és a többi tudományos és művészeti szakosztály életéről nem esett szó.

Theológiai tanári konferencia. A református teológiai tanárok szakközi évi konferenciájukat ez évben február 2. és 3. napján Debrecenben tartották. A konferencián jelen voltak a debreceni hittudományi kar professzorain kívül — *Dr. Csikesz Sándor* kivételével, ki ugyanakkor b. e. Payr Sándor temetésén vett részt — *Dr. Sebestyén Jenő* igazgató, *Dr. Kovács I. István*, *Dr. Csekey Sándor* és *Dr. Budai Gergely* Budapestről; *Dr. Trócsányi Dezső* igazg., *Dr. Pongrácz József*, *Dr. Tóth Lajos*, *Dr. Török István* Pápáról, *Dr. Mátyás Ernő* igazg., *Dr. Marton János*, *Dr. Zsirus József*, *Dr. Nagy Barna* Sárospatakról, *Dr. Tavaszy Sándor*, *Nagy András* és *Tunyogi Cs. András* magántanár Kolozsvárról. A konferencia az ötéves teológiai tanterv javaslattal foglalkozott. A terv szerint az első év előkészítő év lenne, tárgyai a héber és görög nyelvek, teológiai encyklopaedia, Szentírásismeret, hitvallásos könyvek, az egyházi élet ismertetése és filozófiatörténet. Év végén minősítő vizsga. A további négy év a jelenlegi anyagot ölelné fel, de nagyobb súly helyeztetnék a gyakorlati képzésre. A maximális heti óraszám 25, a hét egy napja szabad. Megkívántatik minden évfolyamon a gyakorlati egyházi munkában való részvétel legalább heti 2 órában. A nyári szünidőre minden theologus tanulmányi és munkaprogramot kap — kolozsvári mintára — s évelejen köteles beszámolni a végzett munkáról. A modern nyelvek és a szemináriumi munka eddigi mértékben továbbra is megmarad. A kérdés egyébként nem volt kellőleg előkészítve, különösen a gyakorlati év bevezetése szempontjából.

A debreceni kollégiumi jubileum tünnepele a tervezett időben a körülményekre tekintettel elmaradt s későbbi alkalmasabb napokban tartatik meg. Szűkebbkörű ünnepély tartott október 4.-én *Dr. Révész Imre* püspök és *Dr. Kállay Kálmán* egy. tanár, kollégiumi igazgató közreműködésével. A jubileumi alkotások közül megvalósult és hivatásának átadott az új diakonisszairtétel. Elkészült a kollégiumi pártfogóinak, jeles tanárainak és diákjainak 22 plakettja, melyek a Kollégiumi árkádjai alatt nyeregek elhelyezését, de elkészült és az egyetem előtti téren felállítottat hérom új szobor is. Az egyetemi templom helye kijelöltetett és fundamentuma megvettetett. A további jubileumi alkotások megvalósítása folyamatban van.

A losonci református teológia az új határok megállapítása után hazai főiskoláink sorába tartozik. Több mint évtizedes munkájával erős vára, bástyája volt a magyar reformátusságnak a magyar kultúrának, sőt a magyar tudományos teológia művelésének is. Nehéz harcokat kellett vívnia az elnyomó hatalommal szemben, nem egyszer súlyos anyagi gondokkal is küzdött, de helyét mindenkor megállta, hitvitát hiánytalanul bevitte. Új módszerekkel új lelkésznevelőket nevelt *Sörös Béla* püspök vezetése és igazgatása alatt. Örömmel köszöntjük a felszabadult főiskolát, vezetőjét s nevelőit, mint tudományos életünk nyereségeit is.

SZERKESZTŐ ÜZENETEI.

Kimutatás a Theológiai Szemle részére az 1938 évi XIV. évfolyam 1. 2. sz. -ban 179. 180. oldalon közzétett kimutatás lezárása óta 1938 november 1. ig érkezett pénzküldeményekről, melyek az 53.735 sz. „Theológiai Szemle

Szerkesztősége és kiadóhivatala Debrecen c. csekkzámlán érkeztek.

Egyháztörténeti szeminárium Debrecen 9. Ref. egyház C.ahalc 9, Ref. egyház Beregsurány 20

Ref. egyház Szentés 90, Dr. Pap László Bpest 5, Kollégiumi Tanárképző intézet Debrecen 108, ugyanaz 9, Egyetemi ktár Debrecen 9, Csánky Benjámin lp. Kenderes 9. Ref. emi értekezlet Tata 74, Dr. Ujszászy Kálmán Spatak 4, Ujszövetségi szeminárium Debrecen 36, özv. Pap Lajosné Szentés 9.84, Ref. egyház Téglás 61 22, Etkai szeminárium Debrecen 9, Evangélikus Vallás-tanári testület Bpest 74, K. Mándy Sámuel Bpest 20, özv. Pap Lajosné Szentés 10, Makay Kálmán Alsóvadász 20.80, Gócza József Jászkesér 9, Ref. egyház Hajduszoboszló 3, Ref. Gimnázium Hajdunánás 4.50, Ref. lelkeszi hivatal Kuncsorba 9,

Dr. Nagy Sándor Béla Bodrogkeeszturn 4, Dezső László Pécs 9, Pákozdy László Bpest 3, Tomay Dezső Derecske 9, Csabai István Kiskinizs 15, Dr. Pap László Bpest 5, Kiss Samu Nagybarátfalu 9, Ref. egyház Kaba 27, vitéz Varga László Csányoszó 9, Rásky László Felsőörs 5, Makay Kálmán Alsóvadász 50 Dr. Segesváry Lajos Bpest, 6 pengő. Ref. egyház Tiszakürt 9, Dr. Csengődy Lajos Salgótarján 10, özv. Pap Lajosné Szentés 16, Dr. Benedek Sándor Pápa 9, Dr. Horkay László Hajdunánás 45, Dr. Ferenczy Károly Debrecen 10, Dr. Muzsnai László Bpest 6, Egyetemi ktár Debrecen 9 pengő.

Az Országos Református Lelkészegyesület kiadásában megjelent művek:

- Dr. Lencz Géza*: Máté evangéliumának fordítása és magyarázata. „Magyarázatos Ujszövetség” I. kötet. XIII+332 lex. oktáv lap. Ára félbörkötésben 19 P., egészvászonkötésben 12 P
- Dr. Halmi János*: Aranyhárfá. Vallásos költemények gyűjteménye. „Az egyházi élet gyakorlati segédkönyvei” I kötet. 392+XIV. lev. oktáv lap. Ára félbörkötésben 15 P
- Régi Magyar Református Könyvtár* első kötete: *Otrokosi Foris* Ferenc gályarab-lelkész műve: **Fenevad Dühöngése** Magyarországon a Jézus Krisztusról bizonyosságot tevők ellen. 1679. Fordította *Dr Herpay Gábor*, előszóval ellátta *Csikesz Sándor*. 1933. és *Antiqua Bibliotheca Ecclesiae Reformatae Hungarica*. Tomus primus: Ab auctore Francisco Foris Otrokociano V. D. M. **Furor Bestiae** contra testes Jesu Christi in Hungaria. MDCLXXVI. Typis redigi curavit *G. Herpay* Dr phil, cum originali manuscripto Turicino comparavit *Leo Weisz* Dr ing. Cum appendice ab *Alexandro Csikesz* collata: „*De Vita Francisci Foris Otrokociani*.” MCMXXXIII. Latin—Magyar kiadás ára fűzve 7 P.
- A Lelkész Tudományos Segédesszközei*, első kötete: *Czeglédy S., Hamar I., Káily K.* szerkesztésében: *Bibliai Lexicon, Csikesz Sándor* kiadói előszavával. Ára az Orle K. K. t. tagjainak félbörkötésben. 16 P.
- Theologiai Szemle*, Tudományos folyóirat. Szerkeszti: *Csikesz Sándor*, egyetemi professor. I—II. évfolyam, 1925—26. év. 1002+VIII. lex. oktáv lap. Ára 60— P. III—IV. évfolyam, 1927—28. év. 768 lex. oktáv lap. Ára 40— P. V—VI. évfolyam, 1929—30. év. 768+VIII. lex. oktáv lap. Ára 40— P. VII—VIII. évfolyam, 193—32. év. Ára 40— P.
- Theologiai Szemle* tudományos folyóirat. Új folyam. Szerkeszti: *Csikesz Sándor* egyetemi professor. IX—X. évf. 1933—1934. évekre évi 12— P. XI—XII. évf. 1935. évre évi 12.—P — 1936. évre évi 9— P. XIII. évf. 1937. Ára 9— P. XIV. évf. 1938. Ára 9.— P.

MÁGYAR KIRÁLYI ÁLLAMVASUTAK. Debrecenből induló és oda érkező vonatok.

1938. től menetrend,

Debrecen állomásról indul mikor, hova?

1.50 Püspökladány, 4.55 Nyirábrány, 5.02 Nyiregyháza—Szerencs—Miskolc. 5.08 Füzesabony, 5.20 Hajduböszörmény—Tiszalök, 5.45 Nyiregyháza, 6.01 Balmazújváros, 6.29 Nagykereki, 6.32 Püspökladány. **7.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 7.40 Hajdunánás, 7.58 Nagyléta- Vértes, 8 Nyiregyháza—Szerencs, 8.10 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 9.29 Derecske. **11.50 Bp ny. p. u. sebesvonal.** **11.53 Nyiregyháza gyors,** 12.10 Füzesabony, 12.27 Hajduböszörmény—Tiszalök, 12.30 Nyirábrány—Valea lui Mihai, 13.22 Bpest ny. p. u. 13.25 Nagyléta—Vértes, 14.27 Nyiregyháza—Szerencs, 14.30 Hajduböszörmény—Tiszalök, 14.32 Nyirábrány, 14.35 Nagykereki, 14.38 Balmazújváros, **15.26 Nyiregyháza sinató,** **17.11 Bpest ny. p. u. gyors,** 18.43 Nyirábrány, 18.48 Nyiregyháza—Szerencs, 18.58 Nagykereki, 19 Tiszafüred, 19.30 Nagyléta-Vértes, 18.45 Tiszalök, **20.45 Bpest k.p.u. sinató,** 21.36 Nyiregyháza, 22 Bpest ny. p. u.

Debrecen állomásra érkezik, mikor, honnan?

4.40 Bpest ny. p. u. 7.07 Nyirábrány, 7 Tiszalök-Hajduböszörmény, 7.10 Tiszafüred, 7.20 Nagykereki, 7.45 Nagyléta-Vértes, 7.27 Nyiregyháza, 7.30 Püspökladány, 7.55 Balmazújváros, 8.35 Tiszalök-Hajduböszörmény, 8.50 Püspökladány, 9 Szerencs-Nyiregyháza, 10.13 Nagyléta-Vértes, 11.25 Hajdunánás, 11.26 Nyiregyháza-Szerencs, 11.35 Derecske, 11.36 Nyirábrány-Valea lui Mihai, **11.46 Bpest ny. p. u. gyors.** 12.26 Füzesabony, 13.52 Bpest ny. p. u. 14.15 Nagykereki, 14.26 Nyiregyháza, **15.24 Bpest keleti p. u. sinató.** 15.37 Hajduböszörmény-Tiszalök, 16.45 Balmazújváros, 16.54 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 16-55 Nagyléta-Vértes, **17.04 Nyiregyháza gyors,** 18.25 Nagykereki **18.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 18.39 Nyiregyháza, 20.08 Füzesabony, 20.42 Tiszalök-Hajduböszörmény, **20.43 Nyiregyháza sinató,** **21.23 Bpest ny. p. u. sebes.** 21.25 Nyirábrány, 21.35 Miskolc-Szerencs-Nyiregyháza.

THEOLOGIAI TANULMÁNYOK.

(Folytatás a 2. borítéklapról).

34. szám. *Farkas Ignác*: A test és lélek viszonya Bergson filozófiájában. 61 lex. oktáv lap. Ára 2.50 P.
35. szám *Dr. Révész Imre*: A „Kálvinista Róma.” (Két elnevezés története). 34 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
36. szám *Dr. Imre Lajos*: A predestináció tana az ígéhirdetésben és nevelésben. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
37. szám *Dr. Ravasz László*: Reggeltől estig. Egy nap az emberiség életéből. 3 lex. oktáv lap. Ára 0.50 P.
38. szám. *Dr. Tóth Endre*: Az urvacSORAOSZTÁS Dunántúl a reformációtól a 18. század végéig. 13. lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
39. szám. *Dr. Ila Bálint*: Református egyháztörténeti adatok az Országos Levéltárban őrzött Thurzó-levéltárban. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
40. szám. *Dr. Vasady Béla*: Az ígéhirdetés és teológiai tudomány az ecclesia militans életében. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
41. szám. A magyar református teológiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői. *Dr. Vasady Béla, Dr. Pongrácz József, Dr. Tavaszy Sándor, Dr. Révész Imre, Dr. Csikesz Sándor.* 29 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
42. szám. *Nagy Lajos*: Spinoza Benedek élete és bölcsellete. 108. lex. okt. lap. Ára 4.— P
43. szám. *Dr. Varga Zoltán*: Szoboszlai Pap István élete és munkássága. 97 lex. o. lap. Ára: 4.— P.
44. szám. *Segesváry Lajos*: Magyar református ifjak az utrechti egyetemen. 1636-1836. 90 lex. o. l. Ára: 3.20 P.
45. szám. *Patay Lajos*: Kálvin valláspedagógiája. 126 lex. oktáv lap. Ára 4.50 P.
46. szám *Dr. Illyés Endre*: A magyar református földművelő ifjúság lelkipáterezésének története, 143 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
47. szám. *Horváth Jenő*: A külmiszió lényege. 107 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
48. szám. *Dr. Rugonfalvi Kiss István*: Az egyházi rend közjogi helyzete Erdélyben és Bethlen Gábor armalisa. 19 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
49. szám. *Dr. Nagy Géza*: Kálvin naatása Erdélyre (XVI—XVII sz.). 12 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
50. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: D. Dr. Baltazár Dezső. (Emlékezés.) Baltazár D. arcképével. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
51. szám. *Nagy S. Béla*: A reformátusistentisztelet Kálvin felfogása szerint. 152 lex. o. l. Á. 5.— P^t
52. szám. *Dr. Feigl József*: Kultura és kereszttyén világnézet 24 lex. o. l. Ára 1.50 P.
53. szám. *Bartha Tibor*: Az Isten ígéje és ígéhirdetésünk. 62 lex. okt. lap. Ára: 2.50 P.
54. szám. *Tunyogi Csapo András*: Szempontok az Öszösvetség teológiai magyarázásához. 15 lex. okt. lap. Ára: 1.— P
55. szám. *Dr. Horkay László*: Böhm és a német idealizmus 26 lex. okt. lap. Ára: 1.50 P
56. szám. *Pákozdy László*: Az istennevek használata a Rileam-perikopában. 8 lex. okt. lap. Ára: — 50 P
57. szám. *Lukács László*: Törvény és evangélium. Sajtó alatt.
58. szám. *Bodonhelyi József*: A superintendensi intézmény a skót református egyházban. 80 lex. oktáv lap. Ára: 3.50 P.

Fenti művek megrendelhetők a szerzőknél, de a ThSz. Kiadóhivatala után is (Debrecen. Kollégium)

EGYHÁZI ÉRTEKEZÉSEK.

TANULMÁNYOK AZ EGYHÁZI ÉLET KÖRÉBŐL.

Szerkeszti: **Csikesz Sándor**, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

- 1—2. szám. *Barla Szabó Jenő*: Két lelkész a Barla Szabó családban. Egyháztörténeti tanulmány a ref. egyház mult századbeli életéből. 64 lex. oktáv lap + 1 fénykép és 1 származási tábla. Ára 2.20 P.
3. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: A debreceni református kollegiumi nevelés lényeges vonásai. 8. lex. oktáv lap. Ára —.50 P.
4. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: Bíráli jegyzetek a kátétanítás újabb módszertanához. —.50 P.
5. szám. *Nagy Antal*: A Ref. egyh. törv. I. tc. 89. §-a szerinti „általános többség” értelmezése a zsinatpresbiteri elv világításánál. Ára: —.50 P
6. szám. *Dr. N. Balogh Ernő*. Orvosok és a materialista világnézet. 16 lex. okt. lap. Ára: 1.— P
7. szám. *Tomay Dezső*: Az élmény lélektana és szerepe a nevelésben. (Különös tekintettel a cserkészetre.) 32 lex. okt. lap. Ára: 2.— P
8. szám. *Csendes József*: Réaliák tanítása a 400 éves debreceni református Kollégiumban. 32 lex. okt. lap. Ára: 2.— P

Tudnivalók a Theologiai Szemlének szánt közlemények tárgyában.

1. Minden közlemény tartalmáért, korrigálásáért, helyesírásáért a cikk írója felel.
2. A cikk közölhetőségéről a szerkesztő határoz, szakszerűségéről és belső értékéről a szerkesztő illetőleg az általa felkért főmunkatársból és egy, vagy két szakfőruiból álló bizottság mond véleményt.
3. A Theologiai Szemlében megjelent minden cikk a *Theologiai Szemle tulajdona*. Ennek kifejezett engedélyével készíthető különnyomat, új kiadás, vagy megjelentetés, valamint idegen nyelvre fordítás. Minden jogot fenntartunk.
4. A Theologiai Szemle minden cikkirója egyszersmind előfizetőül jelentkezettnek vétetik arra a két éves ciklusra, melyben cikke megjelent.
5. A cikkiró köteles hozzájárulni nyomtatott nagy lexikon ivenként 25—50 pengővel a cikk kinyomatása költségeihez a szerkesztő döntése szerint. Ez a rendelkezés mindaddig fennáll, míg a gazdasági viszonyok nem javulnak. Még nem felelő cikket semmiféle anyagi hozzájárulás mellett sem közlünk. A szerkesztő bizottság az elismert nevű szakembereket, valamint azokat, kiket közlemény írásával megbizott, a költség-hozzájárulás alól külön kérelem nélkül felmenti.
6. Csak írógépekt, illetőleg kiválóan olvasható módon, a papir egyik oldalára irt kéziratot fogadunk el előzetes megbírálásra. Kézirat visszaküldésére csak akkor vállalkozunk, ha a beküldés után egy éven belül, ajánlott küldéshez kellően felbélyegezett s megcímezett megfelelő borítékot is kapunk. Szerkesztő a nem közölhetést nem tartozik indokolni.

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU.

Jahrgang XIV.
Nr. 3.

Debrecen, 1938.
Reformation.

Redigiert von Universitäts-Professor ALEXANDER CSIKESZ Debrecen, Ungarn.
Mitarbeiter: Univ. Prof. Emerich Révész Debrecen, und Univ. Prof. Joannes Deak Sopron.
Subskriptionspreis pro Jahr Goldmark 10., Schw. Fr. 10.
Erscheint vierteljährlich. — Mit der Unterstützung des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Vereins.

INHALT:

Das Wort: Wie sich das Evangelium verbreitet. D. Alexander Csikesz. S. 181—2.

Mitteilungen: Jos. Csendes: Unterricht der Realgegenstände im 400 jährigen reformierten Kollégium. S. 183—208

Zeitschriftenschau: S. 208—210.

Ausländische Bücher: S. 210—217

Litteratur in ungarischer Sprache: Klara Dombay: Apologetische Geschichtsanschauung. 1938 Emerich Révész. S. 217. — Calvin und der Calvinismus. Studiensammlung. 1936. Lad. *Módis*. S. 218—220, Zoltán Péter: Böhm und Spranger. 1937, Ignatz Farkas. S. 220—221. — Emerich Török: O der du das Flehen anhörst! 1938. L. M. S. 221. — Franz Zajti: War Christus ein Jude? 1937. L. *Módis*. S. 221—222.

Wissenschaftliches Leben: Joseph Rohoska S. 222. — Dr. Settan Kecskeméthy S. 222, — Elemér

Balogh S. 222. — D. Dr. Adolt Schlatter S. 222. — D. Alex. Domjan S. 222—3. — Auszeichnung des Bischofs Alex. Raffay. S. 223. — Gastvortrag des Prof. Ernst Balogh. S. 223. — Besuch von D. Dr. Karl Schumann. S. 223. — Ein neuer reformierter Bischof: Emerich Révész. S. 223. — Neue theologische Doktrinen: Tibor Bartha und Tibor Schulek. S. 223. — Jubiläum der protestantischen litterarischen Gesellschaft. S. 223. — Konferenz theologischer Professoren. S. 223. — Jubiläum des Debrecener Kollegiums. S. 223. — Die reformierte theologische Akademie zu Losoncz. S. 223. Mitteilungen des Redaktors: S. 223—4

THEOLOGICAL REVIEW.

Volumen XIV.
Number 3

Debrecen. 1938
Reformation.

Editor ALEXANDER CSIKESZ University-professor, Debrecen, Hungary.
Chief-contributors Emerich Révész University-professor and John Deák University-professor.
Subscription price 10 s. or 3 Dollars.

Threemonthly periodical. — Protected by the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

CONTENTS:

The Word: D. A. Csikesz: How does the Gospel progress. pp. 181—182. — **Essays:** J. Csendes: The teaching of the modern school subjects in the 400 years old Debrecen Reformed College. pp. 183—208. — **Review of Reviews:** Theologia. Theological Review, 1937. L. *Módis*. — Archiv für evangelisches Kirchenrecht, 1937. A. *Kálmán*. pp. 208—210. — **Foreign Review:** pp. 210—217. — **Home Literature:** Cl. Dombay: History and Apologetics, E. Révész. — Calvin and the Calvinism. Essays. 1936. L. *Módis*. — Z. Péter: Böhm and Spranger. I. Farkas. — E. Török: Prayer-Book. 1938. L. M. — Fr. Zajti: Was Christ a Jew? 1937. L. *Módis*. pp. 217—222. — **Scientific Life:** pp. 222—223. — **Editorial Messages:** pp. 223—224.

REVUE DE THÉOLOGIE

XIV. Année.
No. 3.

Debrecen 1938
Réforme.

Directeur: ALEXANDRE CSIKESZ, professeur d'université. Debrecen, Hongrie.
Comité de rédaction: Jean Deák, professeur d'université et Emerich Révész, professeur d'université.
Abonnement 10 francs suisses par an.

Paraissant tous les 3 mois. — Protégé par l'Association Nationale de Pasteurs Réformés de Hongrie

SOMMAIRE:

La Parole: D. A. Csikesz: Le progrès de l'Évangile. pp. 181—182. — **Études:** J. Csendes: L'enseignement des sciences concrètes au collège réformé à 400 ans de Debrecen. pp. 183—208. — **Revue des Revues:** Theologia. Revue théologique. 1937. L. *Módis*. — Archiv für ... 1937. A. *Kálmán*. — Archiv für ... 1937. A. *Kálmán*. pp. 208—210. — **Littérature étrangère:** pp. 210—217. — **Littérature hongroise:** Cl. Dombay: Histoire et apologetique 1938. E. Révész. — Calvin et le calvinisme. Études. 1936. L. *Módis*. — Z. Péter: Böhm et Spranger 1937. I. Farkas. — E. Török: Prières. 1938. L. M. — Fr. Zajti: Le Christ, un juif? 1937. L. *Módis*. pp. 217—222. **Vie scientifique:** pp. 222—223. — **Editorial:** pp. 223—224.

NYOMATOTT: BEKE ZOLTÁN KÖNYV-és LAPKIADÓVÁLLALATÁNÁL DEBRECEN. FÜVÉSZKERT U. 9.

THEOLOGIAI SZEMLÉ

SZERKESZTŐ:

FŐMUNKATÁRS:
RÉVÉSZ IMRE.

CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS
DEÁK JÁNOS.**TARTALOM :**

- Az Ige:** A Hetven tanítvány visszatér. *Dr Csikesz Sándor*, 225-226. l.
Felvidéki testvéreink 227-228. l.
- Közlemények:** *D. Dr. Schumann Fr. Károly* : Kijelentés és teremtés. 229—250.
- Publicatio :** *Dr. Révész Imre*: Méliusz Péter levélváltása a cseh-morva atyafiakkal. 251-262. lap.
- Folyóiratok szemléje :** Archiv für evangelisches Kirchenrecht. 1938. *Dr. Kálmán Sándor*. 263. lap. — Archiv für katholisches Kirchenrecht. 1938. *Dr. Kálmán Sándor*. 263-264. lap.
- Külföldi Szemle :** *Bohne, Gerhard*: Das Wort Gottes und der Unterricht. *Dr. Farkas Ignác*. 264-266. lap. — *Fargues, Marie*: L'éveil du sentiment religieux. *Dr. Nagy Mária*, 266-267. — *Chanoine Quinet*: Pour les tout petits des jardins d'enfants. *Dr. Nagy Mária*. 267. l. — *Abbé Quinet*: Pour mes tout petits. *Dr. Nagy Mária*. 267-268. lap. — *Dr. Beckmann, Johannes*: Heilungsklang. *Dr. Horváth Jenő*. 268. lap. — Handbook the Foreign Fields of Church of Scotland. *Dr. Horváth Jenő*. 268. lap. — *Dr. Frey, Arthur*: Der Kampf der evangelischen Kirche in Deutschland und seine allgemeine Bedeutung. *Pákozdy László*. 269-272. l.
- Hazai irodalom :** *Dr. Sipos István*: A sémiták őshazája és a bibliai őshagyományok eredete. *Dr. Módis L.* 272. l. — *Mélios (Juhász) Péter*: A szent Pál apostol levelének, melyet a Colossabelieknek írt, predicacio szerént való magyarázatja. 272-273. l.; — *Nagy Szőlősi Mihály*: Lobogó Szövétnek, vagy a lelkipásztorságnak tiszta tüköre. 273. l.; — *Tholnai Mihály*: Szent had. 273. l.; — *Dr. Maday Pál*: A középiskolai történettanítás főbb szempontjai. 273. l.; — *Hastings*: Szolgáló angyalok. 273. l.; — *Hastings*: Angyalnak orcája. 273. l.; — *Dr. Incze Gábor*: Ifjusági istentisztelet. 273-274. l.; — *Kövy Árpád*: „Vigyázatok és imádkozatok”. 274. l.; — *Incze Gábor*: Túl az országhatáron. *Módis L.* 274. l.
- Tudományos élet :** 74. lap *Dr. Vasady Béla* egyetemi ny. r. tanár. — *Dr. Benedek Sándor* theol. akad. h. tanár. — *Dr. Erdős József* kitüntetésre aranydiplomával. — Uj honoris causa doktor: *Dr. Révész Imre*. — Uj theologiai doktor: *Bodonhelyi József*.
- Szerkesztő üzenetei ;** 274. l. Olvasóinkhoz. — Nyugtázások. — Máv. hirdetés,

E SZÁM ÁRA KETTŐ PENGŐ.

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK NEGYEDÉVENKÉNT.

A LAP SZELLEMI ÉS ANYAGI ÜGYEIBEN CSIKESZ S. EGYETEMI PROFESSZORHOZ KELL FORDULNI
DEBRECEN, KOLLÉGIUMMEGJELENIK AZ ORSZÁGOS REFORMÁTUS LELKÉSZEGYESÜLET
PÁRTFOGÁSÁVAL.

THEOLOGIAI TANULMANYOK.

ERTEKEZÉSEK A THEOLOGIAI TUDOMÁNYOK MINDEN ÁGÁBÓL.

Szerkeszti: Csikesz Sándor, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

Eddig az alábbi művek jelentek meg félkemény borítékban, nagy lexikon-oktáv lapokkal, tartalommutatóval, tartós füzésben

1. szám. *Binyay Lajos*: „Hiszek egy, közönséges, keresztyén anyaszentegyházat”. Dogmatikai tanulmány, 71 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
2. szám. *Enyedy Andor*: Magyar református kateirodalom. Vallás-paedagógiai tanulmány. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
3. szám. *Dr. Révész Imre*: „Krisztus és Antikrisztus”, Ozorai Imre és műve. Tanulmány a magyar protestáns theologiai gondolkodás kezdeteiből. 33 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
4. szám. *Gaudy László*: A bibliai történetek tanításának vallás-paedagógiai módszertana. 63 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
5. szám. A „*Mortalium animos*” című pápai encyklika ügye. *Csikesz Sándor*: Előszó. *Marton János*: Történeti előzmények és háttér. A „*Mortalium animos*” szövege és magyar fordítása (*Rábold Gusztáv* ford.; revidálta Cs. S.). *Vasady Béla*: Az encyklika tartalma, lényege és feleletünk. *Baltazár Dezső* nyilatkozata a „*Mortalium animos*” ügyről. Az Orsz. Ref. Lelkész-Egyesület határozata. 24 lex. oktáv lap, petit szedéssel. Ára 1'50 P.
6. szám. *Ferenczy Károly*: Az evangelizáció problémája elvi és gyakorlati vonatkozásaiban. Belmissziói tanulmány. 53 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
7. szám. *Dr. Vasady Béla*: *Girgensohn Károly* élete és munkássága. 94 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
8. szám. *Dr. Tarczay Erzsébet*: A reformáció Horvát-Szlavonországban. 93 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
9. szám. *Lic. Dr. Karner Károly*: Jézus halálának napja. 38 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
10. szám. *Soós Béla*: *Melius Péter* szentháromságtana. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
11. szám. *Klein Gáspár*: Az állami protestáns egyetem eszméje a Habsburgok alatt a 18. és 19. században. 55 lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
12. szám. *Dr. Nagy Géza*: *Barth* theologiójának előzményei, kritikája és jelentősége. 36 lex. oktáv lap. Ára 2'— P.
13. szám. *Gáncs Ádám*: Mit tanulhatunk *Barth* Károlytól? 18 lex. oktáv lap. Ára 1'30 P.
14. szám. *Lic. theol. Dr. Karner Károly*: A felekezeti Magyarországon a statisztika megvilágításában. 127 lex. oktáv lap. Számos szöveg-közötti statisztikai táblázattal és 40 drb táblázat-melléklettel. Ára 4'20 P.
15. szám. *Incze Gábor*: magyar református imádság a XVI. és XVII. században. Két facsimile-vel és személymutatóval, valamint angol nyelvű tartalmi összefoglalással. 200 lex. oktáv lap. Ára 6'— P.
16. szám. *Csikesz Sándor*: „Az „Uj-Sálem”-Mozgalom. Adalék az újabbkori vallásos mozgalmak hazai történetéhez. II. A szektákról. 49 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
17. szám. *Rácz Béla*: Két évszázad a magyar református ígéhirdetés történetéből (1711—1914). I. kötet. 152 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
18. szám. *Rácz Béla*: Két évszázad a magyar református ígéhirdetés történetéből. (1711—1914). II. kötet. (Sajtó alatt.)
19. szám. *Módis László*: *Zakariás* próféta és könyve. 76 lex. oktáv lap. Ára 2'80 P.
20. szám. *Dr. Tavaszy Sándor*: A dialektikai theologia a főiskolai theologiai oktatásban és nevelésben. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
21. szám. *vitéz Bogár János*: Az egyházi évkör kialakulása és hatása az ígéhirdetésre. Liturgikai tanulmány. 164 lex. oktáv lap. Ára 5'— P.
22. szám. *Dr. Soos Béla*: *Zwingli* és *Luther* találkozása Marburgban. Részlet egy későbbi *Zwingli-életrajzból*. 38. lex. oktáv lap. Ára 1'—P.
23. szám. *Furkas Pál*: A buddhizmus etikája a „Negyedik Nemes Igazság” alapján. 90 lex. oktáv lap. Ára 3'80 P.
24. szám. *Dr. Vasady Béla*: A paradoxon a theologiai gondolkodásban. 8 lex. oktáv lap. Ára —'50 P.
25. szám. *Szabó Zoltán*: az ifjúkor lélektana és az ifjuság lelki gond zása. 104 lex. oktáv lap. Ára 4 P.
26. szám. *Dr. Nagy Sándor*: A vallásos nevelés és oktatás a debreceni Kollégiumban a reformáció korától a XIX. század közepéig. 104 lex. oktáv lap. Ára 4'— P.
27. szám. *Dr. Nagy Géza*: A kapitalizmus jövője és a kálvinizmus. 16 lex. oktáv lap. Ára 1'— P.
28. szám. *Járosi Andor*: A német evangélikus liturgikai reformmozgalmak. 54. lex. oktáv lap. Ára 2'30 P.
29. szám. *Feigl József*: Gondolatok a praedestinationról és szabadakaratról. Filozófiai tanulmány. 22. lex. oktáv lap. Ára 1'40 P.
30. szám. *Benedek Sándor*: *Tóth Ferenc* gyakorlati theologiója. Tanulmány a gyakorlati theologia köréből. 257 lex. oktáv lap. Ára 6 P.
31. szám. *Dr. Módis László*: Rövid bibliai héber nyelvtan. 66 lex. oktáv lap és tíz táblázat paradigma. Ára 6.— P.
32. szám. *Dr. Révész Imre*: I. *Kálvin* legelső magyar támadója *Draskovich György* és *Constitutioja*. — II. *Bucer Márton* és a magyar reformáció. — 30 lex. oktáv lap. Ára 1'50 P.
33. szám. *Dr. Pröhle Károly*: A theologia feladata a jelenkorban. — *Dr. Kiss Jenő*: *Péter* apostol három arcképe az Újszövetségben. — 17 lex. oktáv lap. Ára: 1.20 P.

Az Ige

A Hetven tanítvány visszatér.

Alapige: Lukács ev. 10:17-20.

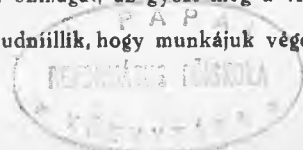
„Visszatért a Hetven, örömmel szólván: Uram a Démonok is engedelmeskedtek nekünk a Te nevedben. Ő pedig válaszolt nekik; láttam a Sátánt, mint a mennyből aláhulló villámot. Lám adtam néktek hatalmat kígyókon és skorpiókon és az ellenség minden erején tapodásra, és titeket semmi nem fog hántalmazni, Azért ne abban örvendezztek, hogy a lelkek engedelmeskednek néktek, hanem örvendezzettek, hogy a ti neveitek be vannak írva a mennyekben.“

A tizenkét tanítvány szinte kivétel nélkül olyanokból került ki, akiket egy előző igehirdetés Keresztelő János igehirdetése már megragadott és megkeresztelkedésre bírt. Jézus egy megkezdett igehirdetés eredményéből válogatta azokat, kiket az Isten királysága titkaira és törvényeire még alaposabban oktadni akart. A Hetven tanítvány már az Ő igehirdetésének ígéretes első termése. Ezekből majd az apostolok fognak válogatni kísérő társakat. Viszont az apostolok igehirdetése nyomán megragadott lelkeket találunk, ezekből válogatjuk első segítő társainkat. De ugyanakkor kötelességünk, belső parancsunk, hogy a felnövő új nemzedékből a mi hűséges bizonygátételünk és igehirdetésünk neveljen személyiségeket későbbi életidőnk, vagy éppen utódunk munkája számára is. Más vetését aratjuk és más aratására velünk. Tizenkettő helyet Hetvenet, a kapott mérték helyett megtézetett és megrázottat kell tovább adnunk. Isten országa ügyének növekedni kell, nekünk pedig alábbszállani.

Megható az a gyöngédség, amellyel az Úr Jézus elbocsátja és visszavárja a Hetvenet. Alig ereszti pár falunyira és pár napnyi időre, mint ahogy a szülő szereti, ha járnai tanuló kis gyermeke egy kéznyújtásnyi közelségben tipeg előtte. Minden földi terhet letétet velük és minden útazási segédeszközt otthon hagyat. Aprólékosan oktatja őket a szólás-formák, mondanivalók és tenni-valók felől, s hatalmat ad nekik: csak ezzel a hatalommal és erővel állhatnak meg bárányai a farkasok között. Megkapóan élet-ize van az örvendezéssel visszatérő Hetven boldog jelentéstételének: Uram, még a Démonok is engedelmeskedtek nekünk a Te nevedben! Szinte benne van ebben a naiv örvendezésben, hogy amikor hallották a fölhatalmazást, felényire sem értették át annak jelentőségét, csak a gyakorlatban látták egyre ámulóbb lelkesedéssel, hogy micsoda csodatévő ereje van a Jézus nevében végzett bizonygáttevő munkának. Nem tudom akkora hittel fogadni Jézus ígéretét, megbízását, hogy az életben sokszorosan felül ne múlja az Ő megsegítése. Nem bírok olyan tiszta hittel engedelmeskedni, hogy meg ne szegyenítsen könyörülő gazdagságával az Ő királyi bőkezűsége.

Van azonban a Hetven jelentésében kérkedés is, dicsekedés, önnönmaguk személye kiemelése, amelyért a magyar nyelv a középkortól kezdve az ilyen eljárást a „hetvenkedés“ szóval bélyegezte meg. Lärmás örömközből az hangzik ki, hogy „nekik“ még a Démonok is engedtek, s csak a végén teszik hozzá szinte észbekapva: „a Te nevedben.“ Petőfi irótollát, Munkácsy ecsetjét, Fadrusz vésőjét, Zichy rajzóját, Hubay hegedűjét őrzi a muzeum, De vajjon dicsekedhetnek-e ezek, hogy a remekműveket ők vitték véghez? Fogyatékos gyarló eszközök voltak, akiket az a kitüntetés ért, hogy mesterműve létrehozatalában kézbe vette a Genius. Hányszor dicsekszünk mi is sikereinkkel, vagy engedjük, hogy a papíros-jelentés dicsekedve harsogja el eredményeink statisztikáját. Ez az öntetszelgés is Démon. Mít használ, ha a többi Démon enged Jézus nevének, s ez a bennünk lévő Démon, amelyik sokszor a hallatlan szerénység gögyébe öltözik és a porig alázkodás áruhájában fuvalkodik föl, mit használ, ha ez a Démon nem enged Jézusnak. Aki meggyőzi önmagát, az győzi meg a világot Jézus erejével!

De van a Hetven jelentéstételének egy dicsérendő oldala is. Az tudniillik, hogy munkájuk végez-



tével visszamennek Ahhoz, kitől a megbízást kapták és jelentést tesznek neki. Elébe viszik eredményeiket és nehézségeiket. Krisztustól megbízást kapni az Igében lehet. Krisztusnak jelentést tenni az imádságban tudunk. Ige-élet és imádkozó-élet a lelkipásztor mindennapi rapportja a legfőbb király előtt: napiparancsot átvenni és a napimunkáról számot adni.

Jézus várja és elvárja ezt a jelentést. Feleletében tudtul adja a Hetvennek, hogy egész távollétük alatt látta őket, s szemlélte bizonyágtételük hatását: „láttam a Sátánt, mint a mennyből aláhulló villámot.” De másfelől, gyengéden emlékezteti őket a kapott ajándékokra; csak ezekkel érhettek el eredményt: „lám adtam néktek hatalmat kígyókon és skorpiókon és az ellenség minden erején tapodásra és titeket semmi nem fog bántalmazni.* S végül kijavítja örvendezésüket, s fölnyitja szemeiket, hogy ne az okozatnak, hanem az oknak örüljenek. Sikerük nem az eredményben van, hanem a helyes kezdésben. „Azért ne abban örvendeztetek, hogy a lelkek engedelmeskednek néktek, hanem örvendeztetek, hogy a ti neveitek be vannak írva a mennyben!”

Jézus mindent látott. Mindenre előre erőt adott. Minden hibát kiigazít és jóvátesz. Ez a három nagy igazság csendül ki a Hetvennek adott feleletből. Ezt a három súlyos tételt lépten nyomon tapasztalhatjuk a magunk életében is. Nincsen olyan, mégúgy titokban végzett munkánk sem, melyet az Ő isteni szemei ne látnának. Életünkről, munkánkról imádságunkban azért kell számot adni, hogy nyilvánvalóvá legyen szívünk őszintesége, minden titkot feltáró bizalma; nem pedig azért, mintha Jézust informálni kellene, tájékoztatni ismeretlen életfolytatásunkról. Őszinteségünk, saját kárunkra is tisztánhangzó igazmondásunk és töredelmes bűnvallásunk lesz a mértéke tanítvány-voltunknak. De rájövünk a másik alapi igazságra is: csak azt és annyiban tudjuk elérni, amire Krisztus előre erőt adott. Kígyókon és skorpiókon tapodunk és az eredmény: mennyből villámként lehulló Sátán. Egy kicsiny villanygomb nyomására ekrazittómegek hegyeket vethetnek föl az ég felé. A legóriásabb fa is hajszálgöckereiben él, s ha ezt valami láthatatlan erő le tudná csipkedni róla, csak minden gyökere végéről pár centiméternyit: elpusztulna a sudaras óriás. Kígyók és skorpiók képében kísért meg a Sátán. Jártunkban-keltünkben akar elgáncsolni, megmarni és megsebezni. Szemhatárunkon alul, érdeklődési körünkön kívül, figyelmünk rádiusán túl, váratlanul, de biztos prédára lesve. Krisztus ez ellen erősít meg, s neve hatalmával burkol be, mint páncélba. Sem Istent, sem a Sátánt nem láthatjuk színről-színre testi szemeinkkel, mert abban a szempillantásban el kellene vesznünk. Isten az Úr Jézus igéiben és életpéldájában jön közel hozzánk. A Sátán pedig a mindennapi élet apró kísértéseiben, szinte észre sem vett hézagaiban, kígyóként és skorpióként leselkedik reánk Boldog, akit állandóan körül vesz az Úr Jézus győzedelmes nevének ereje.

Szükséges, hogy a mi örvendező hálaadásunkat is kijavítsa, helyreigazítsa Jézusnak kegyelme, s így ne az okozatnak örüljünk, hanem az oknak. Ne annak, hogy egy-egy jó ígé hirdetői stallumba elhelyezkedtünk, hanem annak, hogy Jézus elválasztott és elhívott tanítványául. Ne annak, hogy enynyi bibliakör, annyiféle ifjúsági munka, megannyi gyülekezeti misszió sikeredik dús statisztikává és hányja már kalászat a magvetésünk, hanem annak, hogy új és új forrást buzogtat fel igéjéből az Isteni kegyelem: új és új munkakedvet lobbant lángra bennünk a Mesterhez való hűség. Ne annak örüljünk, hogy e világ démoni erői sunyin hátrakotródnak előttünk és megszeppenve meghúzódnak, hanem annak, hogy mielőtt születtünk volna; mielőtt e világ elindult volna keringése útján; neveinket örök tanácsából béirta Isten az ígé hirdetésre elválasztottak közé. Mint az apróbb hajók a szikratáviróval állandó összeköttetésben maradnak kikötőjükkel és a főútvonal nagy hajóival, nekünk is így kell imádságban állandó összeköttetésben lennünk elindítóinkkal és egyetlen erőforrásunkkal, az Úr Jézus Krisztussal. Két név a garanciája ennek az imádságos egybeköttetésnek; egyik a mi nevünk, amely fel van írva a mennyekben, másik Jézus neve, amely kitörölhetetlenül él a szívünkben és úgy körülvesz, úgy megvéd bennünket, hogy semmi sem bántalmazhat soha örökké. Ámen.

Felvidéki testvéreink,

Szolgatársaink visszatérése boldog örömmel, Isten iranti nagy hálával tölti el híveinket. Annak idején, amikor elszakításra ítéltetek, a fájdalom mellett az aggodalom is egészen jogos volt a helyzet adta körülmények miatt. Három egyházkerületünk testéről szakítottak el csaknem másfél-százezer református testvérünket. A központok mind itt maradtak. Egyetlen püspök maradt az elszakított Kassán, *Dr Révész Kálmán* kinek azonban a terror miatt távoznia kellett s Miskolcra költözött. Új szervezkedés vált szükségessé. Ezt a kérdést úgy oldották meg, hogy az egyes kerületekből leszakított részek önállóságukat megtartották. Lélekszám tekintetében egy kerületben is kevesen lettek volna. De az adminisztráció még így, megosztott formában is sok gondot okozott, hiszen nagy területen szórattak szét Kárpátaljától Pozsonyig. Fzzel a különös szervezkedéssel egyébként hatalmas bizonyosságát adták annak, hogy törhetetlenül ragaszkodnak a magyar református egyház tradícióihoz.

Ezzel párhuzamosan azonban olyan jelenségek is mutatkoztak, amelyek az új utakra térést jelezték s az önálló tradíciók kifejlődését indították meg. Énekeskönyvül nem fogadták el a hazai énekeskönyvet, hanem újat, a mienktől lényegesen eltérőt alkottak, mely a legújabb időkben már harmadik kiadásban jelent meg. Első összeállítója *Pálóczy Czinke István* rimaszombati püspök volt. Ugyancsak eltértek tőlünk liturgia tekintetében. Az egyházi törvények revíziójára sajátos helyzetük kényszerítette őket. Az új törvényt, melynek megalkotásában Balogh Elemér, Bertók Béla, Dr. Magda Sándor püspökök mellett *Sörös Béla* losonci lelkész, később püspök vitt döntő szerepet, egészen a felszabadulásig sem hagyta jóvá tudomásunk szerint a kormány, úgy, hogy voltaképen régi 1907 es törvényeink maradtak életben.

Az élet önálló intézmények alkotására is kényszerítette őket. Így jött létre 1925-ben a losonci theologiai szeminárium, majd a beretkei árvaház, később a kiskoszmályi árvaház, néhány év előtt pedig a tanítóképző intézet és internátus. Ezek között legjelentősebb és lapunk érdeklődési körét is legjobban érinti a **losonci theologiai szeminárium**. Létrehozója *Sörös Béla* losonci lelkész volt 1925-ben. Amikor a lelkészhiány jelentkezett s innen: az anyaországból a cseh-szlovák imperium nem engedett át lelkészeket, kanadai, nyugat-egyeesültállamokbeli, főként pedig a walesi presbiteri egyházak szemináriumai mintájára gondolta *Sörös Béla* megoldhatónak a kérdést. Elhatározó lépésre készítette D. D. J. Webster volt bpesti skót lelkész, *Dr. Cairns* skót professzor, ki abban az időben látogatta végig a felvidéki gyülekezetek egy részét. A felvidéki egyetemes konvettól teljhatalmu megbízást nyervén a theologia feállítására és vezetésére, megnyitotta azt 1925, őszén Losoncon. Cca 25 jelentkező volt az első év folyamra. Az évet nem kettő, hanem három szemeszterre osztotta. Szeptembertől karácsonyig, januártól húsvétig és húsvétól évvégéig. A tárgyak ugyanazok voltak, mint a hazai theológiákon. A tárgyak előadását behívott lelkészek végezték, mint docensek. Összevont óraszámban 2—3 hónap alatt adtak elő egy-egy tárgykört s a ciklus végén kollokviumok felvételével fejezték be működésüket. Ezidőre gyülekezetükből szabadságoltattak. Egyszerre két, legfeljebb három előadó volt bent. Tárgycsoportok szerint a következő előadók működtek: *Ószövetség*: Bőjthe István (†1926), Dr. Módis László (Debrecen), Narancsik Imre, Tunyogi Csapó András (Erdély). *Újszövetség*: Kövy Árpád, Antal Gyula, Papp József, Varga Imre. *Gyakorlati theologia*: *Sörös Béla*. *Egyháztörténet*: Szőke István, Nagy József. (Erdély). *Rendszeres theologia*: Galambos Zoltán, Szakáll János, Pap Ferenc (Budapest), Narancsik Imre. *Egyházjog*: Dr. Agyagácssy Sándor. *Filozófia, paedagogia*: Dr. Magda Sándor, Dr. Muzsnai

László (Budapest). E tárgycsoportokat ének, zene, angol és szlovák nyelv egészítik ki.

A teológiai oktatás e rendszerének — bár látszólag törekeny és ideiglenes-jellegű volt, kétségtelenül mégis igen sok előnye is mutatkozott. Ha valamelyik docens nem felelt meg a követelményeknek, minden nagyobb formáság nélkül lecserélhették. Az illető docens is, ha érezte, hogy a megbízás egyéb munkájában gátolja, könnyen megválhatott. Aránylag ifjú erők kerültek be docenseknek, kik teljes ambícióval végezték munkájukat. Az előadók olyan életközelségbe jutottak az ifjúsággal, mely még egyetlen hazai teológiánkon sem valósulhatott meg ilyen mértékben. Az ifjúság egyrésszel együtt is étkeztek legtöbben. A docensek száma legalább nyolc volt, amivel egyetlen akadémiánk sem dicsekedhetik. Ennek előnye volt, hogy az ifjúság több teológiai egyéniséggel ismerkedhetett meg, ami megóvta őket az egyoldalúságtól. Jelentős dolog volt, hogy a gyakorlati élet legkiválóbbjai foglalkoztak elméleti tudománnyal és ez az érdeklődésük később is megmaradt. A gyakorlati étellel való állandó kapcsolatuk hozta, hogy az elméleti dolgokat kapcsolták azzal. Így eleven, az élet ízét viselő lehetett előadásuk. Tanításukat, bizonyásgtevésüket a tapasztalat támasztotta alá. A docensek szétszórta laktak a felvidék gyülekezeteiben s így az ifjúság mindig magán érezte egyik, vagy másik professzorának szemét s mint legátus is, a gyülekezetben nem egyszer saját professzorától kaphatott meghálálhatatlan útmutatást. A docensek az egyházi közigazgatás körében is szót emelhettek tanítványaik érdekében s így könnyebben kerülhetett megfelelő ember a neki megfelelő helyre. Debrecenből, Budapestről, Kolozsvárról is kerülvén docensek, sajátos légkört hoztak magukkal s személyükben a hallgatók elevenen szemlélhették az egész reformátusság és magyarság egységét.

A losonci teológia e jelentős kezdeményezését meg kellene valósítani hazai teológiáinkon is. Vagy úgy, hogy az ifjabb generáció tehetségesebb tagjai néhány héten keresztül szemináriumi vendég előadásokat tartanának, vagy úgy, hogy hosszabb-rövidebb ideig az ifjúsággal egy fedél alatt lakó docenseket alkalmaznának. Politikában, nemzetgazdasági és adminisztrációs téren maga a kormány is sok mindent igyekszik tanulni a felvidéktől. Hisszük, hogy mi is találhatunk követésre méltót, amint ezt a losonci teológiáról mondták is mutatják.

Szomorúsággal gondolunk a határokon túl maradt testvéreinkre, kik ismételt kulturcentrum és vezetők nélkül szakadtak el. Az országrészt két szélén Pozsonyban és Nyitrán, Huszton és Técsőn maradtak nagyobb számmal reformátusok. Imádságunkkal és segítő készségünkkel mellettük állunk.

A visszatért reformátusság új beosztásánál meg kell találni a módot arra, hogy a történelmi tradíció értékes elvét összeegyeztethessük a földrajzi, közlekedési kívánalmakkal. Különösen az egyházmegyék határainak megvonásánál kell erre tekintettel lennünk. A zsinat-presbiteri elv elevenebbé tétele pedig áthidalhatná a kerületi elzárkózást.

Amidőn hálát adunk Istennek sokat szenvedett testvéreink visszatéréseért, reméljük, hogy új életutak nyílnak egyetemes egyházunk életében. Reméljük, hogy az a mozgalom is, melyet néhány éve indított meg Sörös Béla a „református összefogás” jegyében, összefog majd mindnyájunkat hitben, szeretetben, Isten dicsőségét munkáló életben.

Hiszünk a még távolmaradt testvéreink, közöttük református véreink visszatérésében is!

Kijelentés és teremtés

Irta: **D. Dr. Schumann, Friedrich Karl** egyetemi ny. r. professzor. Halle-Wittenberg.
Vendégelőadás a debreceni Tisza István Tudományegyetem hittudományi karán 1938 március hó 18-29.
napjain. Németből fordította: **Lukács László** ref. lelkész Debrecen.

A „kijelentés és teremtés” témában kétségkívül olyan dogmatikai probléma van adva, amely első sorban a reformátori egyházakban ma rendkívüli hangsúllyal jelentkezik. Nemcsak bizonyos területeken vált aktuálissá a probléma, mint pl. Németországban, ahol az utóbbi évek egyházi eseményei érthetően előtérbe tolták. Több-kevesebb nyíltsággal vagy leplezettséggel felmerül e téma mindenütt, Európán keresztül egész Amerikáig, sőt a pogánymisszió legtávolabbi területein is.¹ Mind azok a kérdések, amelyek mint „természeti teológia” és „természeti” istenismeret, a „kijelentésforrások” egyes vagy többes volta, „természeti és kijelentett törvény,” a „keresztyén ígehirdetés kapcsolópontjai,” vagy „átültetése” (Übersetzung), „öskijelentés” vagy „történeti kijelentés,” az ígehirdetés „megértési lehetősége” (Verständnismöglichkeiten) vagy „előmegértése” (Vorverständnis) nyertek többé-kevésbé szerencsés megfogalmazást, a reformátori egyházakat nem azért nyugtalanítják, mintha talán bizonyos befolyásos theologusok különös előszeretettel ép e kérdéseket hozták volna napirendre, hanem azért, mert mindegyikben tulajdonképpen a történeti világban felelőséggel benne álló egyháznak e világgal szemben való megváltozott viszonya nyer kifejezést. Figyelemreméltó az a körülmény, hogy a r. katolikus teológia a természet és kegyelem, teremtés és kijelentés évszázadok óta kialakult rendszere mellett való kitartása ellenére is kénytelen e kérdéseket újra átgondolni. Igaz, hogy e folyamat inkább a nem-hivatalos vonalon észlelhető, de észlelhető. A dialektika teológia iránt r. katolikus részről megnyilvánuló érdeklődés igen mély okokban gyökerezik.

Az a változás, ami az egyháznak a történeti világgal szembeni viszonyában beállott, kívülről nem tekinthető át sem irányában, sem egész mélységében, mert Isten az egyházát, mondhatnánk, elfedett szemmel hagyja járni a maga útján. Az egyház akkor ébred a körülötte történtek tudatára, amikor felfigyel azokra a megváltozott követelményekre, amelyek egyetlen változhatatlan feladatával, az ígehirdetéssel szemben jelentkeznek. A kijelentés és teremtés viszonyának mindenütt előtérbe nyomuló kérdésében az Isten kijelentéséről bizonyosságot tevő egyház és a teremtett történeti világ viszonyának mindenütt végbemenő változása nyer kifejezést.

A kijelentés és teremtés viszonya kérdésében rejlő probléma a jelenkori egyházra nézve tehát többé nem perifériális jelentőségű, hanem benne a teológia legközpontibb feladata, mint új feladat jelenik meg. A kijelentés és teremtés viszonyának kérdése nem utalható a pusztá prolegomena körébe, hanem centrális kérdése minden új tájékozódású teológiának. Amikor a kijelentés és teremtés közti összefüggés kérdését vetjük fel, akkor Jézus Krisztusnak az Atyához, a Teremtőhöz való viszonyát keressük, s keressük az Atya művéhez való viszonyát a világ teremtésében. Ez azt jelenti, hogy újból abban a gondolatkörben mozgunk, amelyben az ó-egyház mozgott akkor, amikor a trinitárius és krisztológiai dogmát megalkotta. De egyuttal eljutottunk a reformátori gondolkodás alaprétégéhez is. Mert a teremtés és kijelentés kérdése a teremtettségben — ma előszeretettel úgy nevezett „teremtési rend” (Schöpfungsendung) — benne élő hívő keresztyén gyakorlati cselekvésének a kérdése lesz. Ez egyuttal azt is jelenti, hogy a reformátori etikának a hit és csele-

¹ V. ö. előadótól: „Das Wort und die Heiden”. Deutsche Theologie. 1938, H. 3.

kedetek irányában felvetett kérdése ma új formában újból jelentkezik. És ezzel a reformátori teológia központi témájával, a megigazulás tanával állunk közvetlenül szemben. Tehát egyenesen ezt mondhatjuk: a „kijelentés és teremtés” témáját ma újra át kell gondolnunk abból a célból, hogy így megtaláljuk azt a nyelvet, amelyen a megigazulás tana a mai nemzedék számára hozzáférhetővé tehető.

I. Az u. n. természeti istenismeret és az u. n. őskijelentés felületi kérdése.

Azért nevezem a címben megjelölt kérdéseket előtéri, felületi kérdéseknek (Vordergrundsfrage), mert az utóbbi évtizedek theologiai vitájában ilyen és hasonló megfogalmazásban előtérben állottak. De egyuttal kifejezésre óhajtom juttatni azt is, hogy ilyen megfogalmazásban a végső és döntő felelet még nem adható meg, hanem a felületi megfogalmazások mögött rejlő theologiai háttérbe kell behatolnunk. Erre utal már eleve megadott témánk is: „Kijelentés és a teremtés”. A téma átfogóbb, mint Istennek a teremtésben való kijelentése kérdése, Ezért a felületi megformulázáson túl mélyebbre kell nyulnunk, hogy elérjük a tulajdonképeni theologiai problémát.

A legismertebb megformulázásokról sem mondhatjuk el, hogy valami nagyon tárgyyszerűek és szerencsések volnának. A „természeti istenismeret” fogalma két szempontból is félrevezető és többértelmű. Először is maga a „természeti” és „természet” fogalma változékony és rugalmas, ama fogalmi horizontoknak megfelelőleg, amelyekben épen megjelenik. E fogalmak a mai ember számára még veszélyesebbek, mint a 16. századi theologus számára voltak. A mi számunkra a „természet” majd a „szellemmel” — és pedig részben az újszövetségi, részben a hegeli értelemben vett szellemmel — majd a „történelemmel”, a „szabad elhatározás világával”, majd pedig a „kijelentéssel”, a „kegyelemmel” szembeni ellentétet jelenti. Újszövetségi megfelelője a *φύσις-φυσικός* mellyel szemben áll a *ψυχή-ψυχικός*. De ugyancsak az „ismeret” (cognitio, *γνώσις*) fogalma ép úgy hellenisztikus, mint ószövetségi befolyás alatt áll, theologiai használatában. A görög gondolkodás körében e fogalomnál a megismerő szubjektum ama noetikus funkciójáról van szó, amely egy már ismert dolognak még tisztább, még élesebb, még világosabb megismerésére irányul. Viszont héber részről *דע* és derivatumai, a „megismerni”, egy a testlélek kapcsolatában élő személy önmaga megismerésére törekvését (Sichkennen-lernen) jelentik. Ugyanígy félrevezető több értelműségénél fogva a „kijelentés” fogalma. Itt szem előtt kell tartanunk azt, hogy az Újszövetségben korántsem játssza azt a döntő és uralkodó szerepet, amihez a theológiában jutott. A megfelelő főnevek közül *αποκαλυψις* 18-szor, *φανερωσις* 2-szer fordul elő az Újszövetségben, s a kifejezéseken — ez nagyon lényeges — semmiféle terminológiai hangsúly nincs. Egymáshoz való viszonyuk, ép úgy, mint a nekik megfelelő igéknek egymáshoz való viszonya — bármily kívánatos volna is ez talán a számunkra — tárgyszerű egyértelműséggel nincs meghatározva. Az újszövetségi írók elfogultság nélkül használják e kifejezéseket. A „kijelentés” kifejezés terminológiai jelentést először csak a theológiában nyert. Éppen azért mai használatában vigyáznunk kell arra, nehogy a theológiában való döntő jelentősége már eleve elfogulttá tegyen. Látnunk kell theologiai használatának feltételezettségét és veszélyeit. A veszély mindenek előtt abból áll elő, hogy a régi dogmatikusok a kijelentést, mint gyűjtő fogalmat használták, s bele foglalták a *revelatio generalis* és *revelatio specialis*, melyeket csak fokozatilag különböztettek meg egymástól. Azonban nagyon kérdéses, hogy vajjon tárgyilag lehetséges é a régi dogmatikusok által *revelatio generalis*nak nevezett fogalmat a *revelatio specialis* fogalommal egybefogni. E felosztás modern felújítói, ugyszintén az ellenük irányuló polémia — amint látom — e kérdést kevésbé veszik figyelembe. Ha u. i. Istennek Fiában való emberrélete munkáját nevezzük Isten „kijelentésének”, akkor — kérdem — tárgyilag jogosult é az emberben mint teremtményben meglévő, vagy meg nem lévő Isten felőli eredeti tudást *szintén* kijelentésnek nevezni? Érthető, hogy mi vezetett mégis erre az összefoglalásra. Róm 1:19-ben u. i. ez áll: *εφανερωσεν*. Csakhogy mint láttuk e kifejezésnek itt nincs fogalmi-terminológiai jelentése. De ahol — a *theológiában!* — kénytelenek vagyunk fogalmi-terminológiai pontossággal beszélni, világos különbséget kell tennünk Isten teremtő munkája és kijelentés munkája közt. Róm.

1:19 ben arról van szó, hogy Isten a teremtésből kifolyólag milyen viszonyban van a teremtménnyel, az emberrel. Jézus Krisztusban azonban nem mint teremtő munkál, hanem mint Isten, aki a maga istenségét abban is megbizonyítja, hogy önmagát a teremtmény ember előtt így is feltárja, „kijelenti”. Vajjon az Isten Fiának emberré lételeben történt speciális kijelentés cselekményt jelölhetjük é ugyanazzal a szóval, amivel Istennek egy másik különös munkáját, teremtését jelöljük? A teológia története mindenesetre azt mutatja, hogy a revelatio generalisnak és revelatio specialisnak egy gyűjtőfogalomba összefoglalása két szempontból is veszélyes. Egyfelől u. i. Isten kijelentéscselekményének a Róm 1:19 ben olvasható *εφανερωσεν*-nel való párhuzamba hozása a Jézus Krisztusban történt kijelentés értelmének elintellektualizálásához s ezzel elsekélyesítéséhez vezetett, amikor is könnyen olyan értelmet nyert, mint a teremtésben történt „öskijelentés” valamiféle elmélyítése, megerősítése, beteljesítése Másfelől, éppen megfordítva: A Jézus Krisztusban lett kijelentés egyedüliségének, istenségének, kizárólagosságának megóvása végett a régi dogmatikusok a revelatio generalis ellen emeltek óvást, sokszor nem is a tárgyi jelentése miatt, hanem egyszerűen a név miatt. A név körüli és a névhez kapcsolódó vitákban sokszor elhomályosult a tulajdonképeni tárgyi tartalom s el sem érték a lényegi kérdést. Minden okunk megvan tehát arra, hogy a dogmatikai csengésű „kijelentés” fogalommal szemben elővigyázatosak legyünk és ne játsszuk ki teológiai vitákban minden további vizsgálódás nélkül. S éppen ezért látjuk szükségesnek a kijelentés és teremtés viszonya kérdésének egészen az alapokig menő, átfogó beállítást.

A problémánkban rejő kiindulási kérdés, a „természeti istenismeret”, vagy mondjuk az „öskijelentés” kérdése az utóbbi években szenvedélyes viták kereszt-tűzében állott. Bár kétségtelen, hogy e teológiai viták nem eredményeztek egységes állásfoglalást, de az egyházi felelősségük tudatában teológiai munkásságot folytatók számára a problémák élesebb beállításához és tisztább megítéléséhez segítettek. Általános elismerést nyert, hogy írástheologus előtt a természetben és a történelemben történő „kijelentés” nem lehet holmi bevezető, útegyengető a Jézus Krisztusban történt kijelentés számára, amint ez pozitív dogmatikusoktól kezdve le egész az elemi vallásoktatásig eddig egészen megszokott volt. Viszont a „természeti” istenismeret ellenzői kezdik feladni a teremtő és a magát Jézus Krisztusban kijelentő Istennek mereven, „idegenül” egymással szembeállítását, olyan módon való szétválasztását, amely már-már marcionista jelleget öltött. Megkísérlem rövid vonásokban megfelelni a „természeti” istenismeret kérdésére, különösen Róm 1:18 sköv. alapján, amint az elmúlt évi teológiai előadásaim folyamán a kérdés megoldását én látom.

Az evangélium, amelyet Pál nem szégyell *δυναμις Θεου εις σωτηριαν*. Nevezetesen benne jelentetik ki Isten igazsága, amely nyilvánvalóvá lesz ama napon, amelyen Isten az emberben elrejtettet megítéli *κατα το ευαγγελιον μου δια Ιησου Χριστου* (Róm 2:16). Az evangélium csak az ítélet kapcsán lesz érthetővé, mert éppen az ítélettől való megmenekülést jelenti. Mivel az evangélium Isten igazságát tárja fel, azért a vele való találkozás egyúttal a harag feltárása is: ama haragé, amely minden ember felett áll, aki az igazságtalanságot cselekszi. Ami elrejtettnek és ártalmatlannak látszott az elnézés idején, az most az evangélium eljöveteleivel világosságra lép s a maga borzalmasságában mutatkozik meg. Isten haragja nyilvánvalóvá lesz az ember minden eddig lehetséges illúziója ellen, minthogy az ember *ασηβεια*-ban és *αδικια*-ban él. Az evangéliummal való találkozás az olyan népek számára is nyilvánvalóvá teszi Isten haragját, akik az Ő akaratát eddig törvénye szavában vagy ígérétében nem ismerték, s e harag igazságosan rájuk is vonatkozik, holott ők maguk eddig elrejtve és fedve gondolták magukat e harag elől. Az evangéliumban Isten igazsága jelentetik ki, *megigazító* igazsága — kétségkívül — de az *ítéletben* megigazító igazsága. Az evangélium a pogányok előtt is csak úgy állhat teljes jelentőségében és teljes nyomatékos-sággal, ha megértik, hogy ők is Isten haragjának ítélete, igazságos ítélete alatt állnak. De mennyiben állhatnak ők ilyen igazságos ítélet alatt, amikor végül is Istent nem a törvénye szavából és nem ígérétéből ismerik? Nem állának igazságos módon emez ítélet alatt, ha Isten, aki Jézus Krisztus evangéliumában most hozzájuk jön, számukra egy minden további nélkül ismeretlen isten volna, akihez eddig egyáltalában semmi közük nem volt. Akkor valóban *απολογητοι* lennének, így azonban ők is *αναπολογητοι* (20 v.). „Menthetetlenek”, mert az ő életükben is mindenkor ennek az

Istennek az istenségéről volt szó. Midőn u. i. az evangélium a pogányokhoz jut, bennük két dolgot tár fel: 1) már eleve tudtak annak az istennek az istenségéről, akinek a szavát most az evangéliumban hallják. Isten már a teremtéstől fogva úgy végezte felőlük, hogy a teremtés műve felől is csak úgy lehet tájékozódásuk, ha ezzel egyidejűleg a világ teremtőjének urasága felől is tájékozódásuk van.² Olyan az ember, mint teremtmény, hogy hozzátartozik és áthatja Isten örök titokteljes hatalma és istensége s teremtettségénél fogva legközvetlenebb és legsötétebb titok éppen a saját existenciája ön maga számára. Isten hatalma és felsége e világgal van, melynek Ő a teremtője. De, hogy a teremtés felsége és titka által való megragadottságukban az élő Isten istenségéről van szó, az 2) úgy tárul fel előttük, hogy az evangélium bizonyosságot tesz arról, hogy Isten igazságát elfordították és elváltoztatták. Az ő vallásuk és istentiszteletük sem holmi fantazmagória, benne is isten *αληθεια*-ját keresik, de úgy, hogy ez az igazság nem érvényesül, alulmarad, elváltozik. Nem hagyják meg Istennek a maga *δοξα*-ját, hanem átviszik ezt a nem-isten *δμοιωμα*-jára. Ezért az evangélium világosságában sem az nem mondható a pogányok vallásáról, hogy értelmetlen vagy közömbös alkotás — sőt inkább abban van a komolyságuk, hogy az élő Istennel szembenálló igazságtalanság —, sem az nem mondható, hogy holmi elfogadható „igazságmagvat” rejtenek magukban, amely csak az evangélium általi tisztításra és megelevenítésre szorul, hanem inkább azt kell mondanunk, hogy éppen, mert benne Isten igazságáról van szó, ennek az igazságnak teljes elváltoztatása, nem *αληθεια* hanem *ματαιωτης*, nem *φως* hanem *σκοτος*, nem *σοφια* hanem *μωρια* nem *αφρασια* hanem *φθορα*. Fontos szem előtt tartanunk, hogy Pál mindkét pogánymissziói beszédében, amelyekről a Cselekedetek Könyve hírt ad, a helyzet nyilvánvaló különbsége ellenére is, ugyanaz a gondolat visszatér: az evangélium eljövetelevel megszünt a pogány vallások egy bizonyos fajta megértésének lehetősége, amely eddig a pogányoknál megtalálható volt. Az elmúlt időkben Isten hagyta a pogányokat a maguk útján haladni (Csel. 14:16), e tudatlanság idejét elnézte (17:30), de most kibocsátja a parancsát, hogy az elfordult értelem hozzá visszaforduljon (*μετανοειν*). Ameddig Isten elnézett efelett, az idők teljességeig, vagyis a Krisztus eljövetele által még be nem töltött idő elérkeztéig, — addig lehetséges volt, hogy a pogányok a maguk vallásában relativ igazságot, relativ világosságot, relativ bölcseséget lássanak. De most, hogy az idő betelt, Krisztus eljött, az evangélium hirdettetik, most — fűzzük mindjárt hozzá, — hogy az evangélium okából theologia van, most, e theologia keretében nem lehet „igazságmagról” és a pogány vallások relativ igazságtartalmáról beszélni, hanem csak arról, hogy mindaz, ami bennök kifejezésre jut, nem más, mint az igazságnak gyökerestől való kiforgatása, *αδικια* és *μωρια*.

Szükséges-e tehát theológiailag természeti istenismeretről beszélnünk? Talán a már eddig előadottak is sejtetik a kifejezés nem megfelelő voltát. S valóban, a kifejezés nem fedi pontosan azt, amiről itt szó van. Éppen azért nem adhatjuk meg a feleletet egyetlen igennel, vagy nemmel. Az így felállított kérdéseinkre ez nem volna megfelelő felelet. Helyesebb ha az említett kifejezés elkerülésével az Írás alapján tárgyyszerűleg ezt mondjuk: Amikor a Jézus Krisztusról szóló evangélium a pogányokhoz eljut, nem valami olyanról ad hírt nekik, ami eddig egyáltalán nem tartozott rájuk, amelyhez eddig semmiféle vonatkozásuk nem volt. Hanem inkább, a pogányokban is valami olyant talál, ami az ő számukra is *γνωστον*; olyan valamire vonatkozik, amiről életükben már eddig is szó volt. Jézus Krisztus atyjának a pogányok által is ismert istenséggel való azonossága egész határozottsággal van kimondva Csel. 14:17; 17:23 sköv-ben. Minthogy kezdettől fogva, eredetileg a pogányoknak is van valamiféle tudomásuk arról, aki a Jézus Krisztusban eljő, ezért helyzetük az evangéliummal szemben alapjában ugyanaz, mint a zsidóké. Ugyanaz, eltekintve a különbségtől, amely természetesen közöttük fennáll: a zsidók *νομον εχοντες*, a pogányok *νομον μη εχοντες*, de mind a ketten *αναπολογητοι*.

De fejezzük ki magunkat még óvatosabban és mondjuk így: a pogányok életében is istenről van szó; a pogány is egész létével az istenkérdés körében mozog és nem térhet ki előle. Ezt a léttel járó problémát — fenntartással — Isten felől való „tudásnak” nevezhetjük. Még nagyobb fenntartással nevezhetjük istenismeretnek. Mert

² Csel 14:15-ben ép úgy, mint 17:24-ben Pál a teremtésre való utalással kezdi beszédét.

egy pillanatra sem szabad elfelednünk, hogy az Irás e tudást is *αγνοια*-nak (Csel. 17:30; Ef 4:18), *αγνοειν*-nek (Csel 17:23) nevezi. Tehát épen azok a pogányok, akiknek életében istenről van szó, *αθεοι*-nak nevezhetők (Ef 2:12). E kérdésnél tehát két dolgot tartunk szem előtt: 1) A pogányokról nincs az mondva, mintha istent valamiféle módon meg ne ismerhették volna, de ilyen összefüggésben sajátos absztrakt módon van szó istenről: *τὰ ἄβρατα αὐτοῦ* (Róm 1:20); *ἡ ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης* (u. o.); *το γνωστον του Θεου*(1:19). Figyelembe veendő, hogy e mondatra: „ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν” vonatkozó tárgy nincs említve. (1:19). Csel. 17:23-ban is ő áll, vagy a még valószínűbb olvasásmód szerint épen *τοῦτο*. (V. ö. a variánsokat a 27. vershez: *ζητεῖν τὸ θεῖον* áll *τὸν θεον* illetve *τον Κυριον* helyett.) Az ilyen összefüggésben való fordulatoknál tehát mindenütt a legnagyobb elővigyázatosságot, korlátozottságot tapasztaljuk. A negatív alkalmazásnál ugyanígy: Csel. 14:17: *οὐκ ἁμαρτηρον εἶναι αὐτῶν ἀφῆκεν*; 17:27: *εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὐροῖεν*. A pogányok az élő Istent nem ismerik, hanem Isten *istensége* érinti őket, erről van szó az ő életökben, vallásukban, „ha talán kitapogathatnák őt és megtalálhatnák.” Körül vannak véve Istentől, nem menekedhetnek Tőle, de Őt magát mint valóságos Istent nem ismerik. Tudnak valamiféle megfoghatatlan neutrumról, valami Hatalmasról és Titokteljesről, de ez minden bálványábrázolatuk mögött idegenül neutrum marad. (Különösen jellemző ez az indiai isteneknél). Az istenről való ilyenféle tudomásuk nem jelenthet egy bár befejezetlen, tökéletlen, hiányos, de mégis igaz istenismeretet, hanem 2) az igaz ismeret elváltozását, megromlását. Nem más ez, mint *ἀδικια, ματαιωσις* és *μωρία*. Mert isten a *ὁμοιωμα εἰκονος φθαρτον* álarca mögött egy Valami, egy Neutrum marad, istenlétének nem adják meg a dicsőséget, s ezért ismeretükben elrontották Őt. Így az Irás amaz egyetlen helyén, ahol — a másutt tapasztalható elővigyázatosság ellenére — egyenesen Isten „ismeretéről” van szó: *γνωτες τὸν θεόν*, nyomban hozzá van fűzve: *οὐκ ὡς θεὸν ἐδόξασαν καὶ ἠγαπήθησαν ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογοῖσι αὐτῶν* (Róm 1:21) Így tárja fel az evangélium a „természeti” ember, a pogány helyzetét („condition.” Pascal). A pogány életében is istenről van szó, tudása van Istenről, s ez a tudás önmaga előtt komoly, tisztelteteli, becsületes tudás lehet. De a maga pogányságában való önmegértése nem mondja meg neki, hogy az élő Isten előtt mit jelent pogánysága, istentisztelete. Ezt csak az evangélium tárja fel: bizonyára valósággal Istennel volt dolga — s ebben van a komolysága minden pogány vallásnak — de épen azért áll Isten ítélete alatt, mert az Isten felől való tudását elváltoztatta Istentől való meneküléssé, Isten igazságát, mely körülvette, elnyomta a saját igazság utáni sóvárgásával, s ezzel igazságtalansággá tette. Nem engedte, mint Luther egyszer egy vitáiratában formulázta, hogy Isten Isten legyen, hanem inkább azt akarta — százféle istennév alatt is — hogy ő maga legyen isten, tehát Isten *ne* legyen Isten.³ Átalakította és naponta átalakítja az örökkévalót a múlandó, a csalékony, a változó képére. Istentisztelete szenvedély (*ἐπιθυμία*, „desiderium.” Vulgata), s ezért árát úgy megadja, mint a szenvedély árát. Kétségtelenül, ideális emberi szemmel nézve nem „alsórendű” szenvedély. Kétségtelen, hogy az antik világ vallásában más vonások is voltak, mint amelyeket Pál Róm 1:24-ben mint szimptomatikusakat kiemel. Bizonyos, hogy az antik világ erotikus elferdültségű összképében vannak vonások, amelyek mély belátást, magasztos szépséget mutatnak, Platonnak az Eros eredete mythusától Lukretiusnak Venus megérkezése hymnusáig (De rerum natura 1, 1 sköv). De ha az evangéliumban a pogányok vallása úgy tárul fel, mint az ember önmaga keresésének legmélyebb szenvedélye, akkor áll az is, hogy minél mélyebb, minél erősebb és emberileg minél nemesebb ez a szenvedély, annál mélyrehatóbb a rombolása, annál teljesebben összetöri azt, amit az evangélium „szív”-nek nevez. A tulajdonképeni megejtő hatalom nem az „alacsonyrendűben,” hanem a „magasrendűben” van. (Erre épen a Pál által mégsem ok nélkül előtérbe tolt erotikus terület a megrázó bizonyosság. Akik itt legmélyükig megromlanak, nem a pusztá ösztönnek, hanem csaknem mindég az eros varázsának áldozatai).

Ez tehát a pogány helyzete a világban s így áll a dolog velünk is, velünk „pogányokkal,” mint „természeti” emberekkel. Mi nem semleges környezetben élünk, ahol alka'omról-alkalomra Istenről is hallunk, hanem Isten kezdettől fogva „minden oldalról körülvesz bennünket.” Kezdetől fogva (*απο κτισεως κοσμου*) Istenről van szó

³ Disputation des Mas. Franz aus Nordhausen, 1517, These 17.

életünkben, s ez nincs előlünk elrejtve. De az evangélium megjelenésekor, a bűnbánatra való felhívásban lesz világos, hogy ez mit jelent. Azt jelenti, hogy mi egy olyan világ közepette, amelyen Isten dicsősége fénylik, Tőle elszakadva önmagunkban elveszett emberek vagyunk, mert Isten dicsőségét család istenképek ragyogásává változtatjuk át s ezek szolgálatában és szolgálásában elbukunk. Ha Isten nem volna jelenvaló bennünk, a világban, a „természetben,” a „történelemben,” akkor nem volnának istenek, bálványok, vallások, világnézetek. Mindezek arra mutatnak, hogy a világ, mint teremtés Istentől teljes. De Isten Igéje a törvényben és az evangéliumban (s e kettő nem választható el egymástól anélkül, hogy mindkettő el ne vesszen) arról tesz bizonyosságot, hogy mi mindazokban nem találtuk meg Istent, hanem elvesztettük, alapvetőleg elvesztettük. Istennek minden e világbani, sőt az ember benső világbani jelenléte a vele való összeköttetés helyett a tőle való elválasztás lesz. Az elveszett ember istentávoisága azért oly mélységes isten-távolság, mert Isten megfoghatatlanul, elviselhetetlenül közel van. Az ember nem azért vészett el, mert Istentől nagyon hosszú, még fel nem fedezett út választja el, hanem azért mert az Isten hozzá közel, egészen közel van, közelebb mint saját maga. Ez az Isten azonban nem az ő istene — ebben van az isten-távolság — a vele való érintkezés a tőle való távolodás lesz, azaz, hogy az ember mindég az én-bálvány útján keresi Őt.

S akik magukat „keresztényeknek” nevezik, mi magunk is, amennyiben nem *en Χριστω* vagyunk, úgy önmagunkban és önmagunkért állunk. Isten bálvány lesz a mi számunkra is, s az Ő világa pogány misztérium színhelye, ha magunkban és nem Krisztusban állunk Isten előtt. Ezt tartjuk szem előtt akkor, amikor azokhoz és azokról szolunk, akik nem vallják meg keresztényiségüket, vagy megtagadják. Úgy gondolom, egyetlen egyszer sem tehetünk bizonyosságot ellenük, mint olyanok ellen, akik „demoniába” estek, anélkül, hogy ugyanakkor rettegéssel és félelemmel ne tartanók szem előtt, hogy mi magunk is szüntelenül eme „demonia” megejtő hatalma által fenyegettetünk. Ép nekünk keresztényeknek kell tudnunk a világ e „demoni” jellegéről, amely bennünket is körülvesz, ha talán mint olyanokat, akiket a Jézus Krisztus kegyelme és békessége tart meg. E világ Isten világa, de démoni istenerőkkel teljes s benne nincs megállása annak, aki nem engedi, hogy Isten az ő istene legyen a Jézus Krisztusban. Így a mi beszédünk a Jézus Krisztus-ról vallást nem tévők előtt csak bizonyoságtéves lehet arról, hogy mi magunk sem emelkedtünk velük szemben a biztonság („*securitas*”) állapotába, mi magunk is ép úgy kísértetünk és szorongattatunk mint ők és nem mi, hanem egyedül Jézus Krisztus úr a démonok és démoniák felett.

Egy dolgról természetesen bizonyosságot tehetünk és bizonyosságot is kell tennünk mindenütt, ahol az emberi akaratnak egy „új pogányság” felé hajlásával találkozunk. Bizonyosságot kell tennünk arról, hogy az „elnézés” ideje lejárt, naiv pogányságnak, ami talán az antik korban volt, nincs többé lehetősége, minthogy Jézus Krisztus eljövételével az idő betelt. A ma bármilyen formában felburjánzó és tenyésző pogányság akarva nem akarva Jézus Krisztus keresztjének jegyében áll. Nem állhat kívül e jegyen, mindig ezzel kell összevetetnie. Nincs lehetősége az áttörésnek, vissza amaz időszakba, amit az Irás az „elnézés” idejének nevez. Krisztus megjelent és ezt nem teheti semmi meg nem történtté. S ha egy bizonyos korban, vagy egy bizonyos területen az antikrisztusi valóság valóban akadálytalanul uralomra jutna s megtehetné, hogy végül az utolsó keresztet is összetörje s az utolsó harangot is elnémítsa, akkor is cselekedetében gondolnia kellene Krisztusra, ha nem másként, akkor mint olyanra, aki ellen harcol. S ez elég arra, hogy a naiv pogányság felé való út visszafelé el legyen zárva.

II. A „természeti theologia” és a „kijelentésforrások” kérdése.

A „természeti” istenismeret kérdését eddigi tárgyalásunkban kifejezetten felületi kérdésnek neveztük. Ezzel kifejezésre juttattuk azt, hogy minden reá adható felelet mellett is a döntő kérdések még mindig nyitva maradnak. Nevezetesen, ha az embernek az Istenhez való helyzete az, amit a fentiekben előadtunk, úgy kérdeznünk kell, hogy miként ítélendő meg közelebbről ez az eredeti Isten felől való tudás? Hogy viszonylik az ember teremtettségi lényegéhez? Lehet-e e tudást vég-eredményben mégis valami emberi képességnek nevezni? Ha nem is meglévő, már

kifejlett emberi képességnek, de Karl Barthtal szólva talán egy ilyen „képesség lehetőség”-nek? Tehát van-e mégis az ember részéről legalább potenciális lehetőség arra, hogy Isten kijelentését megértse? És végül lehetséges-e mégis valamiféle kontinuitást megállapítanunk Isten és az ember között? s ezzel megnyílik-e, ha még oly szűk ösvény is, a keresztyén teológiában a synergismus, a semipelagianismus és a „modernizmus” felé? E kérdésekre az eddig elmondottak még nem adnak választ, sőt inkább e kérdések késztetnek arra, hogy a „kijelentés és teremtés” témáját átfogóbban állítsuk be. Mielőtt ezt tennők, válaszoljunk még egy másik kérdésre, amelyik az utóbbi évek teológiai fejtegetéseiben és vitáiban nem kevésbé állott előtérben. E kérdés a „természeti” teológia szükségessége, lehetősége, vagy lehetlensége kérdése.

Nyilvánvaló, hogy e kérdés nem azonos a már tárgyalt „természeti” istenismeret kérdésével, bár kétségtelenül adható a „természeti” istenismeret kérdésre oly válasz, amely már magában is a „természeti” teológia igenlését jelenti. A racionalizmus például, amikor egy, az emberrel vele született „isteneszméről” beszél, a természeteti teológiát nemcsak lehetőnek, hanem szükségesnek ismeri el. Mert ha az „isteneszme” az ember eredeti értelmi állagához tartozik, akkor magától értetődőleg ez isteneszme kifejtése, viszonyának az értelem többi ideális állagához való tisztázása a teológia feladata, s épen ez az, amit „természeti” teológiának nevezünk. De épen nem állítható, hogy olyasvalaminek az elfogadása, amit mi „természeti” istenismeretnek nevezünk, már maga után vonja szükségképen a „természeti” teológia elfogadását is. Az eddigiekben az Írás alapján bizonyos értelemben „természeti” istenismeretről beszéltünk — a kifejezéssel szemben mindig fenntartással és óvatossággal — s most az a kérdés, hogy miként felelhetünk a mi értelmezésünk szerinti „istenismeret” szempontjából a „természeti” teológia kérdésére?

A „természeti teológia” kifejezés nem egyértelmű. Nemcsak a már tárgyalt „természeti”, hanem a „teológia” fogalom sem egyértelmű. A „teológia” kifejezést nem mindig a „keresztyén” jelzővel együtt értelmezték. A „teológia” nem jelent mindenütt egy olyan tudományos vállalkozást, amelynek előfeltétele, a Jézus Krisztusban lett kijelentés. Igen gyakran, egész napjainkig a „teológia” kifejezést sokkal általánosabban használták: általában az istenkérdés minden módszeres végiggondolásának jelölésére. Így van ez kétségtelenül még Schleiermachernél is, aki „filozófiai teológiáról” beszél; s a schleiermachi fogalom-meghatározás egész a jelenkorig érezteti hatását. Igaz, hogy az utóbbi évtizedekben az ilyen vállalkozás megjelölésére a „vallásfilozófia” kifejezés honosodott meg, de természetesen ez nem fedí mindenben azt, amit a „filozófiai teológia” célul tűz ki. Mert a vallásfilozófia a vallásnak, mint szellemi jelenségnek filozófiai végiggondolását jelenti. Csak egy olyan erősen pozitívistikus befolyásoltságú időszak, mint az előttünk lefolyt, vélekedhetett úgy, hogy a „vallás” jelenségének filozófiai végiggondolása ugyanaz, mint az istenkérdés módszeres végiggondolásának kísérlete. Nem kérdéses, hogy ez utóbbi irányú tudományos munka napjainkban is van, anélkül azonban, hogy tulajdonképpen volna reá nevünk. Mert amilyen bizonyos, hogy platonikus „teológia” igen, de platonikus „vallásfilozófia” nem lehetséges, olyan bizonyos, hogy az a szellemi vállalkozás, ami pl. Ferdinand Ebner és Theodor Häcker írásaiban található, nem módszeres, szigorú értelemben vett teológia, de nem is puszta filozófia, hanem komoly végiggondolása az istenkérdésnek. Természetesen a „természeti teológia” kérdése felett napjainkban folyó vitákban a „teológia” szót nem ebben az általános értelemben veszik, jóllehet, ha nem is tudatosan, ez az értelmezés még érezteti visszahatását.

Tekintettel erre a tisztázatlanságra, legjobb lesz, ha kérdésünket így formulázuk meg: Lehető-e a keresztyén teológiának olyan része, amely a „természeti istenismeret” alapjára épül? Mindenek előtt azonban: egy ilyen „természeti teológia” szolgálhat-e alapvetésül a keresztyén teológiához?

A teológia történetén való végigpillantás nemcsak, hogy közzelfekvővé teszi ezt a kérdést, hanem az igenleges felelet mellett szól. Az ó-egyház teológiája magában foglalja a teológia naturalist; a skolasztika új fogalmi eszközökkel kiképzti; a kath. teológiában egyenesen hittétel, hogy van teológia naturalis. Reformátoroknál a felelet nem egészen egyértelmű. A teológia naturalis ellen koronatanuként Luther hozható fel, mert ha nem is tárgyalta a kérdést mindenoldalú rendszeres összefüggésében, mégis világosan szüntelenül visszatér arra, hogy minden teológia

a Krisztus keresztjéhez van kötve, hogy semmit sem mondhatunk iuxta Christum, hogy ebben a dologban az értelem vak. Az ő nézete azért jelentős különösen ebben a dologban, mert az Írás alapján kétségkívül az ember eredeti istenismeretét tanította, és mint ismeretes, a legnagyobb nyomatékkal beszél a „természeti törvényről,” amelyben az ember tudomással bír Isten akarataról. Nehezebb a kérdés Kálvinnál, s ez a legutóbbi időben K. Barth és E. Brunner s a hozzájuk csatlakozók vitáiban beható megtárgyalást nyert. A részletkutatókkal szemben az ítéletet nem igényelhetem magamnak, de mindenesetre felvetem a kérdést, hogy Kálvinnak az Inst. 1, 5-ben foglalt tanítása végeredményben nagyban egészben nem egyezik-e meg azzal, amit a későbbi teológusok épen theologia naturalisnak neveztek. Melanchthon, bár a Loci első megfogalmazásában figyelemreméltó radikalizmussal zárta ki a theologia naturalist, későbbi átdolgozásába egész tudatosan újra felvette s azóta az Isten természeti megismerésének a tana a megfelelő fejlődési folyamaton keresztül úgy a lutheri, mint a kálvini orthodoxyának rendszeres alkateleme lett. Ép e tanállomány szolgálta az alapot a felvilágosodás theológiája dogmatikai kiindulásához: a theologia revelata tartalmát nagyban egészben érintetlenül hagyták, de belezárták egy theologia naturalis keretei közé. Ezt nagyon tanulságos megfigyelni pl. e. J. Jac. Carpioviusnál. A 19. sz. theológiája már csaknem egész tájékozódásában a schleiermacheri módszer hatása alatt áll s így a theologia naturalis-hoz van kötve. A jelenkorban igen figyelemreméltó tény az, hogy egy oly mélyen az Írásban gyökerező teológus, mint Ad. Schlatter minden aggály nélkül mozog a theologia naturalis világában.⁴ A történelem tanúsága szerint tehát a theologia naturalis csaknem egész végig, mint a keresztyén s ebben az evangéliumi theológiának is alkateleme szerepel. Természetesen a történelem ilyen útmutatása, jóllehet figyelmeztetés az ítéletben való óvatosságra, tárgyilag mégsem lehet döntő. Legkevesebbé az evangéliumi theológiára. Luther radikális szembehelyezkedése az egész theologiai multtal ismeretes: Az egyház minden eddigi tanítója tévedett, egyedül te ismerted meg az igazságot! De azt is tudjuk, hogy Luther e szembehelyezkedése ellenére a mult döntő súlyát mégsem tudta kiküszöbölni. És ez így van. Az evangéliumi theologia írástheologia s ez azt jelenti, hogy mindig úgy helyezkedik, hogy az Írás újabb megértése alapján a mult egy zárt tantradíciójával szükségképen szembekerül. S ezért a theologia naturalis széles időbeli és térbeli elterjedtsége az evangéliumi theologia tárgyi alapjának döntő súlyát nem kisebbítheti. Megállapításunk tehát így hangzik: Bár theologiailag szükséges, hogy (a már tárgyalt értelemben) „természeti istenismeretről” beszéljünk, de semmiféle „természeti theologia” nem lehet alkateleme a keresztyén theológiának.

Tételünk még további megvilágítást és megalapozást kíván. 1. Természetesen legitím theologiai feladat az emberrel együtt adott Isten felől való tudásról beszélni, de arról épen theologiailag nem lehet beszélni, hogy ehez a tudáshoz beható önismeret és önelemzés útján jutunk, hanem inkább ez csak Isten Igéjében tárul fel. Csak itt mutatkozik meg, hogy mi az ember része, mi a helyzete Istennel szemben és miben áll Isten felől való tudása. Nem az ember természeti önismerete a „forrása” a theologiailag u. n. „természeti istenismeret”-nek, hanem az emberre irányuló kijelentés igéje. Tehát a természeti istenismeret felőli megállapítás maga sem következik természeti tudásunkból.

2. Természetesen, a természeti ember, a pogány is tud Istenről, s reflektál is erre a tudására, amikor a „vallásos,” öntudatában jelentkező emez Isten felőli ismeretét vallásában a maga lehetősége szerint ki is fejezi. De amit önmaga mond Istenhez való viszonyáról az nem ugyanaz, mint amiről a kijelentés igéje iránt engedelmes theologus bizonyosságot tesz. S a kettő nem hozható egy síkba. Az Isten és ember közötti viszony természeti megértése, amely talán az „emelkedett szellemű” pogány osztályrésze, soha nem lehet azonos a keresztyén theologuséval. A nemeslelkű pogány és a keresztyén theologus nem haladhat a maga útján egymás felé nyújtott kézzel abban a reményben, hogy útuk majd val:hol találkozik. S ha a keresztyén — miként mindenek előtt Pál Lystrában és Athenben — a pogányok természet szerinti istenismeretéről beszél, ha ehez „kapcsolódik”, ezt nem olyan értelemben teszi, mintha bizonyos megegyezést akarna megállapítani, mintha hallgatóit egy bizonyos többletbe való hozzájárulásra készsége akarná tenni, mintha az az

⁴ V. ö. „Das christliche Dogma” I. B.: Die Natur als die Offenbarung der göttlichen Kraft.

ő mondanivalója egy további, egy magasabb, egy megvilágosultabb foka volna a már meg-lévőnek, — hanem ígehirdetésében bizalommal van aziránt, hogy Isten a maga Igéjében a pogányok előtt bizonytságot fog tenni arról, hogy istenismeretük, Istenhez való magatartásuk megromlott. A keresztyén theológus és ígehirdető nem a természeti embert akarja megerősíteni Istenhez való magatartásában, nem megszilárdítani akarja eddigi helyzetében, hogy azután ezzel vagy amazzal még kiegészítse, hanem úgy szól vallásos tudatához és magatartásához, hogy beszédje óvás és intelem.

(Csel 14:15). Kétségkívül szükséges és kell, hogy keresztyén ígehirdetésben a természeti emberhez szóló beszéd az ő Isten felőli tudására appelláljon, — a következőkben még szólunk arról, hogy miért kell ez — de ez a beszéd nem arra irányul, hogy az ő vallásos képzetálmányával való megegyezésünk megmutatása által hajlamossá tegyünk valami olyannak az átvételére, ami a keresztyén üdvüzenetben többet. Hanem helyesen az ilyen beszéd az *αποκαλυπτεται οργη Θεου* felmutatása, amelyben minden pogány, primitív vagy fenkölt szellemű, egyként megítéltetett. S az a theológia, amely ilyen üdvüzenet szolgálatában áll, ennek megfelelőleg tanít is. A keresztyén prédikátor és nem keresztyén hallgatósága találkozása nem egy „valóságos meggyőződés”-ben való részbeni megegyezésben történik, hanem abban, hogy a keresztyén ígehirdető nem keresztyén hallgatóival együtt állítja oda magát a minden természeti vallásosság felett álló isteni harag alá, amely ítéletnek a keresztyén ígehirdető is alá van vetve, amennyiben ő is természeti ember és „pogány”.

3. Az eddigiekből folyik, hogy a „természeti istenismeretből” (amint azt mi a megfelelő fenntartással értelmeztük) nem vezethetők le tételek, amelyek, mint ilyenek, minden további nélkül beállíthatók volnának a theológiai gondolkodás összefüggésébe. A theológiának úgy kell Istenről beszélnie, mint a Jézus Krisztusban lett kijelentés alapján rábízott. A kijelentés maga pedig mindenkor a természeti ember istenismeretére vonatkozik. Ez a vonatkozás azonban nem olyan, mintha általa az emberben lévő természeti „tudás”, mint kijelentés forrás ismertetnék el, hanem inkább olyan, hogy benne az Isten felőli természetes tudásunk és magatartásunk megromlottnak bizonyul. A bűnös ember „természeti istenismerete” tud Istenről, de nem ismeri Istent. A theológia, amikor az istenről való eme természeti ismeretet a maga összefüggésébe felveszi és továbbfejti, nem tehet erre vonatkozó megállapításokat anélkül, hogy ugyanakkor a Jézus Krisztusban is ne orientálódjék. Olyan megállapítások, melyek a természeti istenismeretből vezethetők le természetszerűleg már önmagukban, Istennek a Jézus Krisztusban lett kijelentése nélkül érvényesség igényével lépnek fel. De az Istenről való minden olyan nyilatkozat, amely a kijelentés igéjétől függetlenül igazság igényével lép fel, már emez igényénél fogva Isten igazságának bűnös megrontása, mert Ján 14:6-ban Jézus mondja magáról: *εγω ειμι η οδος και η αληθεια και η ζωη*. Természeti istenismeret és isteni igazság között a viszony tehát nem a kiegészítés és hozzáadás, hanem az ítélet és megváltás. A Jézus Krisztusban lett kijelentés igazsága ítélet a természeti ember minden ügyvélt lehetősége felett, amellyel Istenről ő maga akar igazságot kímesterkedni magának. Isten igazsága, Jézus Krisztus isteni teljhatalmával a természeti ember megromlott istenismeretét legyőzi, megváltja, s visszafordítja teremtszerű őseredetiségéhez. De nem úgy, hogy ez a megváltott ismeret most már a Krisztusban lett kijelentés mellett önállóan megállhatna (s ezzel mintegy lehetségessé válnék egy theológia naturalis a supranaturalis síkban), hanem úgy, hogy az emberben teremtettségénél fogva emez ismeretében meg-lévő Krisztus-vonatkozás most feltárul, helyreigazíttatik és megvalósul.

Vegyük ezt a tételt: „Van Isten, aki a világot teremtette.” E tétel, — amint talán a természeti értelem megfogalmazná és megvilágítaná, — mint theológiai állítás, a theológián belül nem igazolható T. i. e tételben nem olyan állítás foglaltatik, amelyben a keresztyénység a nem keresztyén világnézetekkel egész egyszerűen megegyezik, bár kétségtelen, hogy a keresztyén theológiának is van mondanivalója Istenről, mint a világ teremtőjéről. Azonban mikor a keresztyén erről beszél, nem egy olyan meggyőződésnek ad kifejezést, amely a világ és a teremtő viszonyát a világból értelmi úton vezette le, hanem bizonytságot tesz Istenről, Jézus Krisztus Atyjáról, az ég és föld teremtőjéről, miáltal a „világ” és a „teremtő” szavak a „Krisztus” szótól nyerik jelentésüket. Az első hitcikk theológiája tehát semmi körülmények között nem lehet holmi elmélet Isten és a világ viszonyáról, amelyet az ember elfogadhatna tekintet nélkül a Jézus Krisztusban való hitre. Az első hitcikk theológiája már maga is a

Jézus Krisztusról való tan, nevezetesen tan az élő Istenről, aki csak a Jézus Krisztusban nevezhető Atyának. Nem arról beszél az első hitcikk, hogy a világnak van teremtője, hanem arról tesz bizonyosságot, hogy ki az ég és föld teremtője. Azért a keresztyén, aki az első hitcikket mondja, a Jézus Krisztusban az Atyáról tesz bizonyosságot, aki az eget és a földet teremtette. A keresztyén egyházban tehát soha sem játszható ki az első hitcikk a másodikkal, vagy harmadikkal szemben oly módon, mintha az első valami olyanról adna tudósítást, ami a másodiktól és harmadiktól eltekintve is érvényes. Sőt inkább: az első hitcikk *hitvallás jellege* is teljes komolysággal veendő. Az első hitcikk pontosan ugyanolyan értelemben hitvallás, mint a másik kettő, az *Egy-nek* egyazon Igéje, oszthatatlan vallástétel arról, hogy Jézus Krisztus Ur.

4. E helyen röviden szólnunk kell még a keresztyénségen kívüli vallások „igazságtartalmaról”. A vallásokban nyer kifejezést az ember Isten felőli természeti tudása és Istenhez való gyakorlati magatartása. Már mondtuk, hogy ez a természeti istenismeret az evangélium fényében úgy mutatkozik meg, mint Isten igazságának igazságtalansággá való átváltoztatása. S ez a megállapítás nemcsak egyik vagy másik vallásra vonatkozik, hanem az ember Istennel szembeni egész magatartására, amelynek vallásában csak kifejezést ad. Itt felmerül a kérdés: azt jelenti-e ez, hogy a nem keresztyén vallások a keresztyén theologia megítélésében nem egyebek mint hazugság, önámítás, értelemtlenség, elferdültség, bo'ondág, örültség? Nincsen e az indusok, a babyloniak, egyiptomiak, görögök, pogány germánok és ősmagyarok vallásában sok szívhez szóló, csodálatos mélységről tanuskodó életből-cseség? Egy pillanatig sem tagadom ezt, s nem is gondolom, hogy a keresztyén theológiának volna oka arra, hogy tagadja. Meg vagyok győződve, hogy az ó hinduk, egyiptomiak és görögök ép úgy, mint az ókor más népei az emberi lét megértésében oly mélyre hatoltak és oly érettségre jutottak el, amely a modern európai és amerikai népközösségben ma már nem található fel. S ép az a véleményem, hogy a keresztyén theológusnak minden oka megvan arra, hogy a régi bölcseséggel foglalkozzék. De ezzel a pogányok vallásának az evangélium fényében való megítélését nem függesztjük fel, vagy nem korlátozzuk a legcsekélyebb mértékben sem. A különböző megítélések és értékelések kezdettől fogva (az ó egyházi apologétáktól kezdve) ama kísértésnek voltak kitéve, hogy a keresztyén és humanisztikus szempontot egynek vegyék: *οσα ουν παρα πασι καλωσ ειρηται ημων των χριστιανων εστι* (Justin, Apol. II. 13 4). Pedig ha valami a keresztyénségen kívüli vallásban és bölcseségben jól van mondva, az még nem jelenti azt, hogy keresztyén értelemben „igazságot” fejez ki. Viszont fordítva: ha a keresztyén megítélés szerint egy vallás religio falsa, emberi eltévelyedés és öncsalás, ez még nem jelenti azt, hogy értelemtlenség és ostobaság (*μωρια* páli értelemben nem „butaság” hanem megromlott bölcsesség). Hanem ehelyett a.) theologailag így szólunk: a pogányok vallásában — mint általában minden bűnben — istenről van szó, az élő Istenről, vagyis a lét legnagyobb mélységéről, legvégső titkáról. De ahol komolyan vesszük, — s legyen ez bár a maga eltorzultságában is — ott mélységek tárulnak fel és szakadékok nyílnak meg. S kinek ne markolnának szívébe e mélységesen emberi megnyilvánulások mondjuk a görög mysteriumokban, a platói mythosban, az attikai tragédiában? Az ilyenféle emberi „bölcseségek” theologailag nem minősíthetők sekélyességnek, értelmetlenségnek, naívságnak, hanem mint Isten igazsága mély elfordításai jelentkezenek. Epen a pogány vallás mélysége és szépsége teszi világoossá, hogy milyen mélyen elváltoztatja az ember Isten igazságát. Athene legpompásabb szobra is — eme legvonzóbb antik istenalaké — bálványkép, minden szépsége ellenére. Ezért a legeggyűgyűbb és legfonákabb misszionáriusi magatartás volna az, amely gögös magasságból tekintene minderre alá. Semmi alapja sincs annak, hogy önmagunkat önmagunkban bármely pogány vallás fölött — akár a fetisizmus fölött — állónak gondoljuk. Sőt inkább nagyon komolyan kell vennünk e vallásokat, mert számunkra is fenyegető módon mindig ott van a kísértésük, s e kísértés felett újból és újból csak a Krisztus keresztyén által győzhetünk. b.) Különbséget kell tenni a cognitív igazság, a belátás között és az igazságnak az egész magatartásunkban existentialisan érvényesülni engedése között. Ama tétel, hogy van a világnak teremtője, a theologiai megítélésben is — természetesen — „helyes”: a világnak van teremtője, s előle ki nem térhetünk. De ez a „helyes” belátás a pogány mythosokban az embernek mintegy ön-

megegerősítésére szolgál úgy, hogy ebben keres megállást, biztonságot önmagának. De ilyen magatartással az ember épen elrejtőzik, elhúzódik az élő Isten elől. A saját „helyes” belátását állítja oda Isten helyére, s Isten maga bálvány lesz. Más példa: Pythagoras tantétele kétségkívül helyes s egyetlen keresztyén theologusnak sem fog eszébe jutni, hogy helyessége felől kételkedjék. De ez a „helyesség” nem „igazság” újszövetségi értelemben. Abban a pillanatban, amint ez a helyes tantétel egy pythagoreusi számelméleti fizikának és számmissztikának lesz alkateleme, amelytől az ember legmélyebb létkérdésére feleletet vár, már úgy jelenik meg, mint Isten igazságának elváltoztatása.

5). Végül itt dől el a kijelentésforrások egyes vagy többszámának kérdése. Itt mindjárt tételbe foglaljuk álláspontunkat: A kijelentés forrása, amelyben az élő Isten a maga valóságában (Selbstsein) az embernek tudtul adja magát, egyedül Jézus Krisztus, amint róla a teljes Szentírás, az Ó- és Újszövetség bizonyítást tesz. E ponton szükséges tiszta és világos terminológiával dolgoznunk. Isten ama munkája, amelyet az Ó egyszülött Fiának, az Ur Jézus Krisztusnak emberré lételeiben véghez visz, olyan egyedül álló és páratlan, hogy a „kijelentés” kifejezés egyszer s mindenkorra ennek a számára tartandó fenn. Az Újszövetségben, mint láttuk, e kifejezésnek még nincs határozott terminológiai jelentése és nem lép fel azzal a kizárólagossággal, amivel a theológiában. De ha a theológiában a „kijelentés” kifejezésnek ilyen jelentést adtunk — s adunk ma is — akkor értelmét tisztán kell tartanunk s nem szabad mással összeelegyíteniünk. Ha Istennek az Ó Fiában való munkája a „kijelentés”, akkor csakis ezt értjük alatta. S ha ezt nevezzük kijelentésnek, akkor nem nevezhetünk ugyanígy mást is, nem nevezhetjük ugyanígy Istennek egyetlen más munkáját sem. Ha Isten más munkáját is kijelentésnek nevezzük, akkor összeelegyítjük és elhomályosítjuk Isten munkáit. Isten kijelentése nevezetesen más, mint teremtői munkája, bár mindkettő szoros összefüggésben van egymással, amint erről még szólanı fogunk. Isten kijelentő működése és teremtői munkája közötti különbségtétel természetesen nem azt jelenti, mintha Ő, mint teremtő Isten vonatkozás nélkül volna a kijelentés Istenéhez, a Fiúhoz. Ez nem volna biblikus tan (v.ö. Ján. 1:3; Kol. 1:16; Zsid. 1:2.) A különbség abban áll, hogy a kijelentés az *emberré lett Fiú* útján történik. Az emberré lett Fiúban adja Isten megismerésre önmagát a maga valóságában az embereknek, Igéjében hitünk számára, szeretetében szeretetünk számára. Bizonyára Isten úgy teremtette az embert, hogy „felőle” tudjon, hogy egész élete ne legyen más, mint az istenkérdés, akár elfogadja, akár elutasítja magától. „Saját képére” teremtette az embert: úgy állította a létbe, hogy — a már tárgyalt értelemben — ismerete van Isten felől, amelyet a bűnben kiforgat. Ez épen Isten *teremtő* munkája. Amikor Isten ezt teszi, akkor — s itt is a Fiú által — mint teremtő Isten cselekszik. Mint teremtő ezt cselekszi *minden* emberrel; minden embernek ilyen a teremtésnél fogva a helyzete. Mint kijelentő Isten közelebből egy emberrel munkál, mindért. S az Írásban e kettő jól meg van különböztetve. Csak az egyetlen Jézus ember által történt kijelentéscselekményében adja Isten magát az emberek hite számára. (A prófétákban csak e hit váradalma élt.) És Istenben, a teremtőben való hit csak a Jézus Krisztusban magát kijelentő Istenben való hit által lehetséges, nem pedig Isten teremtő munkája alapján. Ezért óvakodom olyan megállapítástól, hogy az ember „természeti istenismerete” az „őskijelentésen” nyugszik (Althaus). Bizonyos, hogy Isten teremtő munkája vonatkozással van kijelentő akaratához, — erről még lesz szó, — de, hogy az ember eredetileg tud Istenről, az Isten teremtő munkájában van megalapozva, amelyben Ő Deus absconditus marad. Az embert „saját képére” teremtette, de e teremtésnél fogva Deus absconditus marad és nem Deus revelatus, még az in statu integritatis lévő ember számára sem. S ha — elmenve a theológiai gondolkodás lehetőségének legvégső határáig — az ember „természeti istenismeretét” a bűn által meg nem romlottnak gondoljuk is, akkor is azt kell mondanunk, hogy az ember ebben az ismeretben Istent nem úgy ismeri meg, mint a Jézus Krisztusban való kijelentésben. A Fiú testté léte nemcsak a bűn által összetörtnek a reparációja. Őskezdetől fogva a teremtés a kijelentésre utalólag történt. Ez ama titok, ama *ἀποκρυφμενον ἀπο των αιωνων και ἀπο των γενεων*, ami Krisztusban tárult fel. Isten arra teremtette az emberiséget, hogy önmagát neki az ember Jézus alakjában kijelentse. Isten testben való megjelenésének az ember bűne nem alapja, de a bűn határozza meg eme kijelentés jellegét és lefolyását. A bűn következménye az, hogy Isten akaratának és szeretetének földiem-

beri megtestesülése ép mint ilyen az emberek kezén a bűnösök szégyenhalálával hal meg. És az egész életforma — jöllehet mindig a halálára vonatkozással — amelyben véghezviszi kijelentésmunkáját nyomról nyomra a bűnös világ által határozódik meg. De az embervilágba emberként való eljövetele önmagában nem következménye a bűnnek, hanem mint ilyen az öröktől fogva elhatározott isteni titok közlése az emberiséggel *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον* — mondja Ján 1:11. A bűn nyilatkozik meg abban, hogy az *ἴδιοι* nem fogadták be őt, s épen ebben lesz először valóban bűn a bűn. Ő *εἰς τὰ ἴδια* jött, azok oda, ahova Isten eredeti akarata szerint jönnie kellett, hogy megtalálja azt, ami az övé. Az övéi közé jön, hogy azokkal, akik eredeti istenakarata szerint az övéül rendeltettek, Istent valóban közölje. Nemcsak a bűn miatt lesz emberré, de minthogy a bűnös emberiséghez jön, a világ bűnét hordozza.

Kétségtelen, Isten a teremtésben fenntartja a teremtettséget. Vele van a teremtettséggel és benne munkál a teremtettségben. Munkál a „természetben“ és a „történelemben“ s az emberben egyaránt, mert ez ember maga is természet és történelem. (A következő fejezetben ép erről lesz szó.) De ez nem jelenti azt, mintha a természet, a történelem, az ember belső világa Isten kijelentése volna. Hanem: amikor a keresztyén az Istennek a Jézus Krisztusban lett kijelentésében hisz, hisz abban, hogy a teremtő Isten a természetben, ennek varázslatos pompájában és megfoghatatlan törvényeiben jelen van, Ő irányítja a világtörténelem útján a népek járását, amelynek irányát és célját ember nem írhatja elő. Hiszi azt, hogy Isten a saját életében is munkál, legyen ez bár népek sorsához és csillagok járásához képest még oly kicsiny és elrejtett is. De amilyen bizonyos, hogy Isten mind ebben jelen van — gondoljunk rá milyen erőteljesen tudott erről Luther szólni, különösen a nagy Asztali beszélgetésekben! — olyan bizonyos, hogy mind ez nem az Ő kijelentése. Itt nem lesz megragadható hitünk és értelmünk számára. Mialatt jelen van, elrejteti magát. Mert jelen van a tavaszi reggel pompájában ép úgy, mint a sivatag viharában, mely a karavánt eltemeti s a földrengésben, mely békés városokat dönt romba.

Jelen van az ünnepi pillanatokban, amikor egy nép egységét és szabadságát nyeri vissza, de jelen van a népek történetének vérvizataros napjain is, amikor az övéi aggodalommal kérdik, hogy vajjon nem ez-e a vég. Jelen van az élet áldott örömnapjaiban, de jelen van a sötét órákban is, amikor az anya elhagyja gyermeke frissen hantolt sírját. Jelen van a férfi alkotásában és művében, de jelen van ott is, ahol életművek törnek darabokra, mintha semmik volnának. Ő az elrejtett Isten, Izrael Istene, az Üdvözítő, És, hogy Ő Krisztusban az „üdvözítő“, az nem függeszti fel elrejtettségét. Gyakorlatilag ez legvilágosabb talán a keresztyén hálaadás kérdésében lesz. Miért kell és szabad a keresztyénnek hálát adni? Egy, e kérdés feletti megbeszélésen, amelyen magam is jelen voltam, a legkézenfekvőbb felelet az volt, hogy a keresztyénnek tulajdonképpen csak az evangéliumért kell hálát adnia. A magam részéről nem hiszem, hogy ezt minden fenntartás nélkül mondhatnánk és, hogy ez megegyeznék az Írással. Kétségtelen előttem, hogy a felelet mit tartott szem előtt. U. i. csak az evangéliumban lesz megfogható a keresztyén számára Isten kijelentett akarata. Minden, ami az életben éri, magán viseli az áldás vagy átok bélyegét. Minden dolgok javokra szolgálnak azoknak, akik Istent szeretik. Tehát valóban az evangéliomhoz való viszonyunkon fordul meg, hogy az életünknek önmagában amphibolikusan menete áldás vagy átok lesz-e számunkra. És végsőleg az áldás is elrejtett áldás, amelyben hinni kell az Úr eljövetelére nézvést. És mégis azt mondja az Írás, hogy mindent, ami az élet táplálására és szükségére szolgál, hálaadással vegyünk el és Istennek boldogságért és fájdalomért szüntelenül hálásak legyünk. Ha a szülők pl. súlyos betegségben fekvő gyermekük életéért aggódnak s a gyermeket felépülten mintegy ajándékképp visszakapják, akkor nem pogány, hanem mélyen keresztyén dolog, ha térdenállva adnak érte Istennek hálát. De mindenképpen pogány dolog volna, ha a gyermek felépülésében isteni kijelentést látnának, ha talán így szólnának: most tudjuk, hogy Isten nagy dolgot végzett el gyermekünk fölől, hatalomra, gazdagságra, sikerre rendelte el. Ez természetesen nem az élő Istenhez, hanem Fortuna istenasszonyhoz való ima volna. Keresztyénileg hálát adunk a szükségből és veszélyből való megmenekülésért, legyen bár egyes emberről vagy népről szó, s e hálában mindég Isten akarata elfogadása iránti készség nyer kifejezést, akkor is, ha a mai ajándékát holnap ismét visszavenné. Minden keresztyéni hálában ezt fejezzük

ki: Legyen meg a Te akaratod. Ahol ezt elfelejtik, ott fennáll a bálványtisztélet kísértése. Ugyanígy vagyunk a történeti étellel is. Határozott meggyőződése, hogy egy népnak, amelyben él a keresztyén hit szabad és kell térdenállva Istennek hálát adni, amikor a szenvedés és szolgaság éveit után újból felhossa rájuk a szabadság napját. De az ilyen hála csak akkor keresztyéni, ha nemcsak a győzelem és szabadság napját hozzák Istennel összefüggésbe, hanem a megaláztatás és nyomor éveit is, mint olyan időszakot, amelyben Isten bűnbánatra való felhívással szintén jelen volt. Aki ezzel ellentétben, Istenben való hitét az áldásra és boldogságra alapozná, amelyet személyében vagy népe számára Istentől elvett, s ebből akarna istenbizonyosságot és isteni kijelentést meríteni — a Jézus Krisztusban lett kijelentés mellett, vagy anélkül — az természetesen Istentől bálványt, nemzeti bálványt csinálna, akinek útjait ő akarná megszabni. Az ilyen ember hajlamos arra, hogy ha egyszer ezek az utak nem saját óhajta szerint futnak, a bálványt megbünteti, vagy elveti. *Istenbizonyosságunk* csak Jézus Krisztusban van. Csak Őbenne tudjuk Isten munkálkodását — ami különben értelmetlen és elméretezett — mindenütt hinni. Őbenne tudjuk Isten elrejtett cselekvését mindenben jó lelkiismerettel megköszönni s Őbenne tudunk készségesek lenni arra, hogy kezét nem hagyjuk el akkor sem, ha fedd és összetöri azt, ami szívünknek drága.

III. A keresztyén teremtésgondolat értelme, különös tekintettel az emberre.

Amint láttuk, keresztyén teremtésgondolat nem általános meggyőződés arról, hogy a világnak van egy ősoka, hanem az a hit, hogy Jézus Krisztus Atyja a menny és föld teremtője. Egyszerűs mint az a hit, hogy Isten a teremtettséget szüntelenül fenntartja s ezért annak korlátlan ura. A teremtés tehát egy pillanatra sem bír önálló léttel, hanem a minden pillanatban jelenlévő teremtő akarat hordozza és tartja fenn. *Creatio est conservatio*. Istenben, mint teremtőben való hit által tehát a teremttség mivolta egész sajátos módon van meghatározva: nem isteni való s nem is önálló való, hanem teremtményi lét. „Elveszed a lelköket, kimúlnak és porrá lesznek újra. Kibocsátod a te lelkedet, megújulnak, és újjá teszed a földnek színét.” (Zsolt 104:29 sköv.) De ezzel még nincs minden megmondva a teremtés mivoltáról, s épen ezzel kezdődik mondanivalónk az emberről, mint teremtményről. A felületi kérdésen túl itt a kijelentés és teremtés viszonyának elrejtett kérdésébe ütközünk. Emlékezzünk vissza arra a kérdésre, amelyet közvetlenül a „természeti theologia” fejezet kezdetén felvetettünk. Ott a Szentírás alapján azt mondtuk, hogy amikor a Jézus Krisztusban lett kijelentés ígéje az ember természeti istenismeretét éri, bizonyosságot tesz arról, hogy a) Isten, Jézus Krisztus atyja amaz élő Isten, akinek *θεοτης*-éről a természeti ember tud és, hogy b) a természeti ember emez ismerete Isten igazságának elfordítása. Ekkor azt kellett kérdeznünk, hogy mit jelent ez általában az Isten és ember viszonyának theologiai megértése számára? Mint értendő ez a viszony, ha ilyen az ember helyzete? Itt jelentkeznek a tulajdonképeni nehézségek, amelyek az utóbbi években olyan kiemelkedő szerephez jutottak. Nevezetesen, feltehető a kérdés: Nem ismerünk-e el az emberben minden bűnös, Istennel való közlekedése ellenére is valami Istenhez való vonatkozást amikor azt mondjuk, hogy a kijelentés az embernek egy Isten felőli természeti tudását éri, ha mindjárt elferdültségében is? Nem azt állítottuk-e ezzel, hogy valamiféle istenvonatkozás az ember részéről minden bűn ellenére mégis fennáll? És nem ismertünk-e el ezzel egy végeredményben mégis megmaradt kontinuitást Isten és az ember között, ami a bűn által nem szakadt el? Ha ez azonban így áll, nem tértünk-e el a bűn és kegyelem reformátori értelmezésétől, mely szerint az ember radikálisan elveszett a bűnben anélkül, hogy bármi része is kivétel lehetne ez alól, s a Jézus Krisztusban való isteni kegyelem az egyedüli összekötetés és kontinuitás Isten és az elveszett ember között? A kérdés a lelkiismeretes theologust nehéz helyzetbe hozza, mert az Irás egyfelől beszél Isten megismeréséről, tehát ezzel együtt a természeti ember, a pogány valamiféle istenvonatkozásáról, másfelől az Isten felőli eredeti tudás elismerése a semipelagianizmus és synergizmus felé nyithat utat. Mihez tartjuk magunkat? Az Irást az Irással hazudtoljuk meg egy ilyen központi és döntő kérdésben? Hova lesz akkor az Irás tekintélyébe vetett hit? Hova lesz a reformátori írásprincípium? Az a megoldás, amire egy pillanatra gon-

dolhatnánk, s amire gondoltak is, közelebbi vizsgálat után nem állhat meg. U. i. azt mondták, hogy a Róm 1, Csel 14 és 17-ben közölt missziói beszédekben nyilvánvalóan görög-filozófiai eredetű gondolatmotívumok hatoltak be, amelyeknek nincs hitjelentőségük. De vajjon gondolhatunk-e arra, hogy éppen olyan helyen siklik át Pál a görög filozófia területére, ahol beszédjének ő maga is ünnepélyes fontosságot és alapvető jelentőséget tulajdonít? Lehetséges volna é, hogy ép akkor lesz úrrá felette is a görög bölcsesség s akkor csálja törbe, amikor ép e bölcsesség középpontjában első alkalommal tesz a Jézus Krisztus evangéliumáról bizonyosságot? Ép azzal a Pállal eshetnék ez meg, aki oly élesen különböztet e világ bölcsesége és Krisztus boldonsága közt? Úgy vélem, hogy az ilyen magyarázási kísérlet az Írás tekintélyének „megmentése” a feladása útján és viszont. Nem helytálló exegetikai kísérlet előttem az sem, amikor Pál areopag beszédénél arra hivatkoznak, hogy csekély hatása volt s ezzel vélik bizonyítani hamis „apologetikáját”. A Cselekedetek Könyvének textusa ilyen értelmezésre nem jogosít fel s aki az ígehirdetés igazságát sikere fokával méri, az nem hihet a Jézus Krisztusban.

Igy tehát nem megy! Azzal nem hidalhatjuk át a nehézséget, hogy kisebbitjük a Csel 14, 17 és Róm 1 jelentőségét. Meg kell maradnunk amellett, hogy az Írás egyfelől tanítja, miszerint az ember teljesen elveszett Isten előtt, e romlás alól semmi emberi rész nincs kivéve, Isten kegyelme egyedül és semmivel nem helyettesíthető módon a Jézus Krisztusban jelent meg s e kegyelem ment meg bennünket az igazságos ítélettől, — másfelől pedig tanítja azt is, hogy az embernek teremtettségéből kifolyólag istenismerete olyan, melyben Isten igazságát igazságtalansággá változtatja. Kérdés, hogy e két tanítás egymással ellentétben van é, egy valamiféle istenismeret felvétele egyttal az Isten és ember közötti „kontinuitás” elismerését jelenti-é s ezzel együtt a semipelagianizmus és synergizmus behatolását az evangéliumi theológiába? E kérdés a kijelentés és teremtés közti viszony tanának újraformulázása feladata elé állít bennünket és pedig úgy, hogy a középpontba a megigazulás gondolatát kell állítanunk. A következőkben megkísérlem azokat a pontokat megvilágítani, amelyek a feladat megoldása szempontjából a legnagyobb jelentőségűek.

1. Talán semmi sem volt rombolóbb a teremtés keresztyén tanára, mint a teremtő és teremtettség viszonyának kifejezésére az oksági kategória alkalmazása. Talán sehol sem volt veszélyesebb filozófiai motívumoknak a theológiába való behatolása, mint ép ezen a ponton. Veszélyes volt azért, mert ártalmatlannak és magától értetődőnek látszott. Mi látszhatnék természetesebbnek mint az, hogy a keresztyén hitben foglalt kijelentésnek: „Isten a mennynek és földnek teremtője,” ezt a formát adjuk: „Isten a világ ősoka” (prima causa). Sokaknak ez még ma sem tűnik fel, sőt megtámadhatatlannak tartják. És mégis a keresztyén teremtéshit ezzel a formulázással nemcsak, hogy meg nem felelő kifejezést nyer, hanem egyenesen tagadásba megy. Ez a tétel: „Isten a világ ősoka” ellentétben áll a vallástétellel: „Isten a mennynek és földnek teremtője.” Gondoljunk itt u. i. arra, hogy a „causa” jelentése ugyanúgy „alap” (Grund), mint „ok” (Ursache). a) Az első jelentésben véve a keresztyén egyháznak és theológiának mindég volt valami nyugtalanító érzése, hogy a teremtő és teremtmény viszonyára való alkalmazása veszélyezteti a keresztyén istenhitet. Istenben mint teremtőben való hit megtagadását érezték abban az állításban, hogy Isten a világ alapja (Grund), létalapja, tehát a világ léte Isten létéből „folyik.” A teremtéshitnek ilyen jelentésadásával szemben mindég joggal utaltak arra, hogy az „Isten a világ teremtője” a hit számára *nem* azt jelenti, hogy Ő a világ alapja s a világ az Ő istenlétének folyománya. Utaltak arra, hogy a teremtés, keresztyén értelme szerint Isten tette, és pedig akarátának és szeretetének tette. Valóban, aki Isten és a világot okozati viszonyba állítja, az szükségképen Istennek, mint élő Istennek a tettét tagadja s az analogia entist fogadja el. Két olyan dolog u. i. ami egymással ok-okozati viszonyban áll, ugyanazon létbe tartozik, közös létjelleggel (Seinscharakter) bír. Ama tétel tehát, hogy Isten a világ alapja, feloldja Isten létét a világ létében. S eme veszélyt minden görög, arab és német újplatonizmussal szemben mindég újból felismerték az egyházban. b) Ezzel szemben veszélytelennek tűnt fel és tűnik fel egész napjainkig az oksági kategóriának causa=hatóok értelemben való alkalmazása Istennek a teremtőnek és a teremtmény viszonyának a megjelölésére. Ez annyiban érthető, amennyiben a causának ható okként való értelmezése teret látszik adni Isten aktív működésének a teremtésben. Így remélhették, hogy talán a causa efficiens és

a causa finalis összekapcsolásával a keresztyén teremtésgondolat tárgyyszerű értelmezését lehet adni De a látszat csalt. Az oksági kategória alkalmazása a teremtő és teremtmény viszonyára épen azt függeszti fel, amiről a biblia bizonyosságában szó van. Nevezetesen először: itt is elenyészik az akarati és személyi viszony Isten és a teremtmény között. Az oksági viszony tárgyaknak egymásközi vonatkozása. Az oksági kategóriának személyi viszonyokra való alkalmazása a természeti viszonyokban való feloldást eredményezi. („Történelem“ az oksági kategória alkalmazásával megszűnik történelem lenni). Továbbá: az ok és okozati viszony pontosabb elemzés után kölcsönhatási viszonyt jelent. Ha Istent, mint a világ ható okát jelöljük meg, akkor Isten és a világ között a kölcsönhatás viszonyát állítottuk fel. Ez azonban a keresztyén teremtéshit ellenkezőjét jelenti, mert itt feltétlenül arról van szó, hogy a teremtő és a teremtmény közötti viszony meg *nem* fordítható. Az oksági viszonyban egy „a“ irányból jövő hatásnak mindég megfelel egy ugyanakkora „b“ irányból jövő ellenhatás. De a teremtő és teremtmény közötti viszony nem reciprok. Nem felel meg neki egy ugyanúgy képzett teremtmény teremtő viszony. Ez talán lehetséges egy Angélus Silesius létmisztikájában: amiként a teremtmény Istenből él, úgy Isten sem élhet a teremtmény nélkül. Így van ez kétségkívül a misztikában, de épen ponton kerül a legkibékíthetlenebb ellentétbe a keresztyén teremtéshit és a misztika. Épen Istenben, a teremtőben való hit az, ami a misztikát és a keresztyén hitet a legélesebben elválasztja. A teremtő-teremtmény viszony a keresztyén hit számára teljességgel megfordíthatatlan. A teremtő határozza meg a teremtés létét és adja meg a létmódját, de nem a teremtés határozza meg a teremtő létét és létmódját. Ő a „Mindenható“. A *παρανομα* ünnepélyes komolysággal jelzi a teremtő és teremtmény viszonyának megfordíthatatlanságát.

Az egyház, legalább is bizonyos értelemben, itt is úgyszólván az utolsó pillanatban ismerte fel az oksági kategória alkalmazásában rejlő veszélyt és óvást emelt ellene a „creatio ex nihilo“ tanban. A teremtés semmiből való teremtés. Itt első sorban ama belátás nyer kifejezést, hogy a teremtő-teremtmény viszony nem értelmezhető az oksági kategória keretei között. De az áthagyományozott teremtéstan nyíltan, vagy burkoltan magában foglalja az oksági kategóriát s ezen belül hasztalannak bizonyult a „creatio ex nihilo“ tan korrekciójával való kísérlet. Az eredmény csak az, hogy elerőtleníti, elhalványítja a teremtésről való keresztyén tant. Vele szemben természetszerűleg igaza volt mind ama kritikának, amely arra utalt, hogy az oksági kategória keretei között egy a „semmire való hatás“ feltételezése képtelenség és értelmetlenség. Az oksági kategória u. i., már eleve két nagyságot tételez fel, amelyek között épen e viszony fennáll. „Causa“-ról beszélni, s ugyanakkor mégis csak egy nagyságot felvenni, „Istent“, egyszerűen értelmetlenség, még pedig nem olyan értelemben, mint talán a csoda termékenyítő paradoxona. A causalitás kategóriához és a „creatio ex nihilo“ tanhoz való egyidejű ragaszkodással a teremtés teológiai tana az értelem adta fel és kiszolgáltatta magát egy egészen olcsó, áttetsző és mégis visszaverhetetlen kritika számára.

Az oksági kategóriának a teremtésgondolat magyarázására való alkalmazása ellen felhozható döntő érv az, hogy ezzel az egész kérdés az absztrakt birodalmába tolódik át. Ahol Istent és a világot egymással causalis viszonyban állónak gondoljuk, ott az ember, aki a viszonyt megszerkeszti, úgyszólván mint részvétlen harmadik áll Isten és a világ mellett. Az oksági viszonyba épen az nem megy át, ami a keresztyén teremtéshit legbelső magva és végső értelme, t. i., hogy Isten nemcsak egy teremtő, hanem az *én teremtőm* „Hiszem, hogy Isten *engem* teremtett minden teremtményekkel egyetemben“ (Luther). „Isten az én teremtőm“ ez azt jelenti, hogy az én egész existenciám Isten által adott létformám által van meghatározva. Minthogy Isten teremtménye vagyok, ezért létem csak „totálisan,“ „existencialisan“ értelmezhető, nem pedig partialis abstract módon. Az ember megfigyelheti magát és mást izolált folyamatokban s ennek van értelme és jogosultsága, az Istenben való hitnél azonban nem az ember ilyen vagy amolyan folyamatairól van szó, hanem totalis existenciájáról, ami minden abstractiót kizár. A hitben épen az nyer kifejezést, hogy az ember egész totalis existenciája abban van adva, ahogy Isten felfog bennünket, nem pedig abban, ahogy mi a magunk „tudásával“ értelmezzük magunkat. Itt lesz világos, hogy az Istenben, mint teremtőben való hit nem valami többé-kevésbé periferiális kérdés, hanem a propter Christum megigazulás hitét a legbensőbbben magába zárja. A teremtéshit-

ben a keresztyén hit a maga *egészében* benne foglaltatik. Nem egyes adatok sum-mája, hanem a benne rejlő sokféleség theologiai előterjesztésben nem más, mint Isten gazdagsága. Ilyenformán Istenben, mint a teremtőben való hit csak imádkozva vallható meg, ép úgy, mint az egész keresztyén hit, mert e hitben is az existenciám Istenből való totalis megértése jut kifejezésre, amelyben engedem, hogy Ő és csakis Ő szüntelenül adjon nekem. Istenben, a teremtőben való hitben, aki nekem Uram, mondhatom magamról, hogy az én létem „előtte” való lét „az Ő színe előtt” való lét. E bibliai kifejezés pontosan megmondja, hogy miről van szó az Istenben, mint teremtőben való hitben. Nem egy helyreállítandó oksági viszony forog itt szóban, hanem az út és mód, amiként az ember, mint teremtmény a saját valója megértését mindenkor Istentől fogadja el, egységbe zárva, mint „Isten színe előtt” való létet. Ez a lét nem isteni lét, Tőle különböző, de mindenkor Tőle való. Azáltal van meghatározva, hogy Isten szemei reá néznek. Isten „lehellete”, „tekintete” és „szeme” közli a teremtménnyel a léte módját. Teremtményi mivolta nem tárul fel máskép az ember előtt, mint csupán a „hitben”, azaz akkor, amikor meghallja: „Isten színe előtt vagy”. És csak ekkor tárul fel előtte az egész világ mint teremtettség, a maga fényében és hozzá való kötöttségében, mert a világ is „Isten színe előtt” van. A világ nem zárja magába Isten lényét, de Isten fensége nyugszik felette. Isten nem a világ, de Isten *vele van* világával; egyszerre „közel” van hozzá s „távol” is van tőle. „Közel” van hozzá, mert a teremtett világ számára semmi sincs közelebbi, mint Isten „veleléte” (Mit-ih-sein.) „Távol” van tőle, mert épen az Ő közelsége az a meg nem fogható titok és csoda, amivel Isten a teremtettséget kíséri. Jöllehet Ő a legközelebbi, mégis Ő a legtávolabbi, mert minden közelségében is Ő marad az „Ur”, s nem engedi, hogy az ember sóvárgása titka mögé hatoljon. Ugy van vele a világgal, hogy elrejtí magát, s mialatt jelen van, visszavonul. Isten titka, amelyben a teremtettség létmódja meghatározódik, körüllebegi a világot és mégsem fogható meg, mert nem más ez, mint Isten kijelentett ígéje, amelyet azok hallanak meg, akiknek fület ad, hogy meghallják, hogy bévegyék és higgyenek. „Felette igen messze van, ami van, és felette mélységes, kicsoda tudhatja meg azt?” (Préd 7: 24).

2. A keresztyén teremtésgondolat tehát nemcsak azt foglalja magában, hogy Isten a mindenségnek létet adott, léteben fenntartja, hanem egyúttal azt is jelenti, hogy Isten állandóan közli a teremtettséggel a lét módját úgy, hogy az Isten színe előtt való lét legyen. Amikor a teremtésbe ezt is beleértjük, csak akkor fejezzük ki a „teremtés” szóval az Isten és ember közötti eredeti viszonyt és pedig úgy pozitív, mint negatív vonatkozásában. S e viszonyban sem a pozitívnek a negatívot, sem a negatívnek a pozitívot nem szabad elnyomnia, különben a teremtés és kijelentés keresztyén-tana téves lesz.

a) A „teremtés” szóban végérvényes tisztasággal bennefoglaltatik az, hogy Isten Isten, a világ világ, az ember ember és soha sem lesz a világ Isten, soha sem lesz az ember — soha, az örökkévalóságban sem! — Isten, hanem ember marad, bizonyára Isten embere az örökkévalóságban, de ott is Isten *embere*. A „teremtés” szó valóban ama „végtelen minőségi különbséget” jelenti, amiről Kierkegaard beszélt; a lét radikális szakadékát Isten és az ember között, amelyet csak Isten, ember azonban soha sem léphet át. E ponton mutatkozik talán a legmélyebb tankülömbőség a reformáció egyháza és az orthodox anatóliai egyház között, ha különben közvetlen történeti ellentét nincs is közöttük. A görög egyházban az isteni és emberi lét analogiájának gondolata, mint a görög filozófiából eredő örökség, a teremtésgondolatra is reányomta a maga bélyegét s ezzel keresztyéni megértését elhomályosította. A görög egyházban u. i. az ember az örökkévalóságban elveszett istensége visszanyerését reméli. Igaz, hogy fenntartással szólnak erről, de joggal félreérthető fenntartással. Kiinduló pont a Cselekedetek Könyvének az a helye, amelyről már szólottunk s amely egyúttal választó pont lett. Pál a 17. fejezetben Aratus szavait idézi: „*τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμεν*” s hozzáfűzi: *γένος οὖν ἐπάροχοντες τοῦ Θεοῦ* (29 v.) Minden azon fordul meg, hogy a *γένος τοῦ Θεοῦ* milyen értelemben értendő. Aratusnál egész bizonyos, hogy az isteni és emberi lét analogiája nyer benne kifejezést. Az ember tulajdonképeni része isteni s Istentől csak a mindenféle *συμβεβηχота* választja el. Az idézetnek erre az eredeti görög értelmére támaszkodva találják meg Pál apostolnál is az analogia gondolatát. De szerintem ez helytelen, mert amikor Pál ezt a gondolatot az ítéletről s a megmenekülésről szóló ígéhirdetése körébe vonja, a költő szavának

új értelmet ad. Aratus szavai az Isten és ember viszonyára vonatkoztak a pogány vallásban, ahol az emberi és isteni kölcsönösen elfedte és elrejtette egymást, mert Isten igazságát megrontották. De most, tekintettel ama napra, amelyen Isten az emberiséget igazságban megítéli, most, nyilvánvalóvá lett, hogy milyen a viszony Isten és az ember között: Isten a bírós az ember bűnös Isten előtt életre halálra. Emberi igazság és erény meg nem állhat Ő előtte s az emberi „örök” és „halhatatlan” semmivé lesz ítéletében. Az ítélet és feltámadás szempontja alatt a *γενος του Θεου*-nak nem lehet többé az az értelme, ami a görög költőnél volt. Ahol az élők és holtak bírója szól, ott vége van az isteni és emberi lét analógiájának. És mégis, Pál Aratus szavaihoz kapcsolódik és bizonyos értelemben magáévá teszi azokat. Mert nem fogadhatjuk el azt, hogy e szavak csak nemzetközi szólásformát jelentettek volna. Mikor Pál a saját maga alkalmazásában (*γενος ουν υπαρχοντες του Θεου*) elfogadja, határozott és sajátos értelmet fűz hozzá. Milyen értelemben beszélhet az Apostol az emberiségről, mint *γενος του Θεου*-ról? Itt már a „teremtés” fogalom pozitív oldalára jutottunk.

b) Elsősorban szóljunk általánosan a „világról”, mint Isten teremtéséről. A „világ” létmódját mint „teremtettséget” jelöltük meg. Amiképen az ember Isten igazságát igazságtalansággá fordítja át, úgy a világ teremtettséget is egy úgyvélt „örökkévalósággá” formálhatja át s az örökkévaló, az *αιων* helyébe a saeculumot teszi. A világ tiszta „saecularis” megértésére törekszik. S valóban, az általunk áttekinthető történelem egy korszaka sem ment olyan messze a világ saecularis megértésében, mint a mai. Soha sem próbálkozott az ember több fenntartás nélkül azzal a kísérlettel, hogy az őt környező világot csupán úgy nézze, mint kincstárat vagy raktárat saját vállalkozásai számára. A világban nem lát mást, mint dolgok halmazát, amelyek önértelműk, öntörvényeik szerint csak „természeti”, „fizikai” léttel bírnak. Emaz úgyvélt neutrális „természeti” mivoltukban veszi őket az ember hatalmába és kényszeríti, hogy saját céljait szolgálják. S örül, hogy ez a legteljesebb mértékben sikerül, örül a „technika” diadalának, s elfeledi a világ léte felőli alapvető kérdést. De a kérdés sajátos módon mégis mindig ott van. Az ember elfeledheti és elfedheti, de nem tolhatja félre. A világ léte felőli kérdés elnyomva ott él minden emberben, konkrét formát nyer költőkben, művészekben. A költő, a képzőművész tudja, hogy a világnak nemcsak „természeti”, saecularis léte van és, hogy nem a technikai vonatkozása az egyedüli. Költők és művészek tudnak arról, hogy a világ nem szolgálhatja ki egészen a maga mivoltát, hanem sötétség, megfoghatatlanság, titok jár vele együtt. A művész és költő mindég ellenségét látja a technikusban, még akkor is, ha a költő a technikát éneklő meg és a művész azt szolgálja. De miközben a költő és művész tiltakozik a világ „saecularizálása” ellen, abba a tévedésbe esik — hacsak a Krisztusban vetett hit nem óvja meg, — hogy a világ létét mint isteni léteet magasztalja. A természeti embernek a világ saecularizálása elleni protestálása valamilyen képen a világ idealiztikus megistenítéséhez vezet. Az Istenben való hit mindkettőről mint az igazság megrontásáról tesz bizonyosságot. A világ léte sem csupán természeti, sem csupán isteni, hanem teremtettségi lét. „Isten szin” előtti” lét. Nem isteni, hanem Istené. Léte alapvetőleg különbözik Isten lététől: Istenből van, Isten pedig önmagától van. A világ léte azáltal van meghatározva, hogy Isten vele van. Isten felsége van a világ felett. Nem önmagában és önmagától való a világ eme felsége. Nem ragadhatja magához s nem teheti magáévá. Ahol ezt megkísérli, ott önmagát csalja meg. Isten felsége marad az mindenképen, s Ő engedi, hogy szépségben, félelmességben a világgal legyen. Ezért nem tudjuk mi a világ szépségét, kedvességét és varázsát soha összhangba hozni borzalmasságával, félelmességével és halálszonyatával. Mert nem a világ világszerűsége jut benne kifejezésre, hanem Istennek a világgal és a világ felett való dicsősége. Isten a világgal van, ezért bosszulja meg magát az embernek minden, a világ feletti szuverén uraságra való törekvése, amely nem olyan uraság akar lenni, amilyent Isten adott az embernek. Az ember legghiúbb szuverén uraságra való törekvése a bolsevizmus. A bolsevizmus nem lehet más mint romboló. Megfojtja magában Istennek e világbani jelenléte felőli tudását, amelyről a maga módján a pogány is tud. A bolsevizmus — amely ebben metafizikai fenoménnek bizonyul — a világ fölé helyezi a maga titánikus, jobban mondva satánikus kényszerubbonyát, de a világ kisiklik alóla a maga titkával együtt, amelyet mindég magával hordoz, s amely nem más, mint Isten titka. A bolsevizmus

leigázhatja a népeket s ezzel a történelem eddig nem ismert széttörését idézheti elő, de a világot a maga mivoltában nem hajthatja uralma alá. Mert ez titokzatos módon Istennek van alávetve, s ebben van végső önállása minden emberi kísérlettel szemben.

c. Az emberre vonatkozólag mindez egészen sajátos értelemben érvényes. Az ember helyzete a teremtés közepette az, hogy e teremtettségről tud is és eme tudása határozza meg a létét. A rózsza és a véglények is Isten teremtményei, de Isten teremtő akarata sze int egyedül az ember az, aki tud is erről. Ezért mindaz, amit a világról, mint teremtettségről mondottunk, az emberre vonatkozólag egészen sajátos értelmet nyer. Ezt az értelmet kísérte meg kidolgozni az óreformátori theológia az imago Dei tanában. De ez a tan sok ponton még nincs következetesen kidolgozva a reformátori megismerésnek megfelelőleg. Következésképp a tan áthagyományozott formájában kiút nélküli nehézségeket mutat. Nevezetesen úgy a lutheri mint a kálvini irányú reformátori theológusok elvetették bár a római katolikus, különösen Bella min által felújított tant, mely szerint a Gen 1:15 ben mindkét kifejezés, אִמָּגוֹ וְצֶלֶם és אִמָּגוֹ וְדְמוּתוֹ, az εἰκών és ὁμοιωσις, imago és similitudo dogmatikailag különböző jelentéssel bír (Római felfogás szerint nevezetesen similitudo = eredeti tökéletesség, imago = az ember általános lényegi meghatározottsága, mint szellemi és erkölcsi lényé). E tant el kellett vetniök a) exegetikai okokból, b) dogmatikai megfontolásokból, mert az ember eredeti létmódja és a donum superadditum közti különbséget nem hagyhatták figyelmen kívül. A similitudot és imagot tehát egynek vették és imago alatt a iustitia originalist is értették. Ennek megfelelőleg azt tanították, hogy az imago dei, mint iustitia originalis a bűnesetnél teljesen elveszett. Másfelől mégis azt állítják, hogy tenues quaedam reliquiae imaginis Dei.⁵ Ez azonban egy reformátori theológiában nem állhat meg a iustitia originalisról, mert ezzel kellő közepében volnánk a római semipelagianizmusnak. Így az óprotestáns tan az imago Dei-ről megoldhatatlan ellenmondásban végződik. Az imago Dei egyszer iustitia originalis, máskor *nem az*. Itt tehát az óprotestáns theológiának egy végig nem gondolt problémájáról van szó. Ezért az imago Dei tan újból kidolgozandó. A legfontosabb szempontokat itt adom hozzá.

Már mondtuk, hogy Isten a teremtésével van, s jelenlétével a teremtés létét, mint teremtményi létet meghatározza. Az ember sajátos léte abban van, hogy tud a léteről és ennek problémájáról. A saját léte kérdés számára. A teremtő ebben is vele van. Az ember léte is Isten veletéle által van meghatározva. Ép ez az, amit fenntartással természeti istenismeretnek nevezünk. Theológiai ítéletünket az ember természeti istenismerete felől így formulázzuk: Isten, az ember létével való veletélével (Mit-sein) úgy határozza meg az emberi létet a teremtésnél fogva, hogy az embernek a saját léte felőli kérdésével egyuttal kikerülhetetlenül mindig adva van az Isten felőli kérdés is. (V. ö. Kálvin formulázásával az Institutio kezdetén). Egy régi egyházi himnuszban fennmaradt az a theológiai gondolkodás, ami a dogmatikai tanban nagyon is háttérbe szorult, nevezetesen Istennek mint Szentléleknek együttműködése a teremtésben, különösen az ember teremtésében:

Veni creator spirítus,
mentes tuorum recrea,
Imple superna gratia,
Quae tu creasti pectora.

Itt világos, hogy Isten, mint Szentlélek a teremtés munkájával és különösen az ember teremésével kapcsolatba van hozva. A himnus, melynek szerzőjét bizonyossággal nem tudjuk, Nagy Gergely ideje körül az augustinusi theológusok körébe tartozik. Az augustinusi trinitastan jut itt kifejezésre: Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa. Mit jelent ez? Nem dogmatikai részletkérdés é ez, amely ma már csak történetileg érdekelhet bennünket? Inkább azt hiszem, hogy mivel ezt az alaptételt csaknem elfeledtük, a teremtés tana kérdésében nem vagyunk felszerelve azokkal az eszközökkel, amelyeket a jelen egyház a theológiával szemben megkövetel. Az az alaptétel, amelyet Augustinus formuláz és a himnuszban fennmaradt, épen az imago Dei

⁵ Bővebben ld. az előadó „Um Kirche und Lehre“ c. előadások és tanulmányok gyűjteményében az „Imago Dei“ fejezetet.

bibliai gondolatát világítja meg. S most, amikor ezt tisztázzuk, előadásunknak közvellen utolsó fejezetéhez jutottunk. Az eddigiek alapján itt fogjuk megadni a választ Isten kijelentése és Isten teremtése kérdésének a viszonyára.

Kijelentés és teremtés.

Keresztyén hit! — valóban hallatlan dolog! Az ember ama kísérlete szemszögéből nézve, hogy a világban, mint az ő világában berendezkedjek, vele „kijöjjön”, a keresztyénség olyan ellenmondás, amilyen egyetlen gyakorlati vagy elméleti világ-nézetben sem lép elő. Mert a keresztyénségben nem csekélyebbről van szó, mint arról az igénnyel, hogy a teremtett mindenség elejétől fogva Istennek a Jézus Krisztusban lett kijelentésére vonatkozik, s e kijelentésbe az egész teremtés értelme bele van zárva. Természetesen nem úgy, mintha az egész teremtettség Isten kijelentése volna. Isten teremtése *nem* Isten kijelentése. De az egész teremtés azért van, mert Isten teremtményének, az embernek ki akarja jelenteni magát. Isten kijelentésre irányuló akarata mindenek előtt van és evégett történik a teremtés munkája. Ez a titok benne van a teremtettségben és vele van a teremtettséggel. Ez a titok, mint *Isten titka* mindenek előtt benne van az emberben és vele van az emberrel. A teremtéstől fogva olyan az ember helyzete, hogy minden, amit a fizikai léte biztosítására irányuló gondoskodáson túl tesz, nem egyéb, mint léte titokzatos értelme felőli kérdés. Léte az önmagára és a világra irányuló eme kérdésben van adva, s ezért nem tud kitérni e kérdés elől. Ebben nyer értelmet minden igazi művészet és költészet s ez a titkos mótora nemcsak a filozófának, hanem minden tudománynak is. Meghalna a tudomány — minden ágában — ha csak praktikus-technikai követelményekre akarnók alapozni. S ugyancsak ez a kérdés a végső hajtóereje a világtörténelmet uraló hatalom- és terjeszkedés utáni törekvésnek. A hatalmi törekvésben az ember ama belső nyugtalansága nyer kifejezést, amely az adott környezetben nem tud a világgal megegyezésre jutni. De nem mondhatjuk, hogy eme nyugtalanságot csak nagy költők, művészek, kutatók, filozófusok, uralkodók és hódítók érzik. Ők eme nyugtalanságot ki is tudják fejezni s ezért válik elsőrenden bennük nyilvánvalóvá. De milliók hallgatják, nézik és követik őket. Hogy költők és művészek műveit keresik, s az emberek rajtuk elérzékenyednek, összetörnek, bennük megtartásukat keresik, ez mutatja azt, hogy a végső kérdés bennök is él. E kérdés hajtja őket, amikor kutató társaságba szervezkednek s újból és újból a mélyre akarnak hatolni. Az utóbbi évszázadok tömegmozgalmaiban, katonai és politikai vezéralakok után való előnyomulásában a „tömegember” keresése nyer kifejezést a lét és a világ értelme iránt. S minél kevésbbé ébred ennek tudatára, annál tompábban, szorongatóbban és hajszolóbban érzi a létkérdést, amely a nagyban, a rendkívüliben való részt nyerni akarásra hajtja. Aki a népnyelv öntudatlan bölcsességét, a közmondások fogalom nélküli filozófiáját, a népdalok és népzene tárgyiatlanul feltörő szomorúságát ismeri s megérti azt a fájdalmas humort, ami épen nem az egyszerű embert jellemzi, hanem az érett, s nem technikailag elképzett férfi sajátja, az tudja, hogy mindenütt, tömegben és egyesben, ha nem is tematikus megfogalmazásban de lappangva ez a kérdés rejlik, ami nem más, mint a világ és a lét értelmének keresése. A keresztyén hit azonban itt sem ezt *nem* mondhatja: Ember, csak becsületesen kérdezz és keress, s akkor feleletet találsz kérdésedre; sem ezt *nem* mondja: Balga álom! e kérdésekre nincs felelet, vagy legalább is nincs olyan felelet, ami a *te* számodra elég volna: a világ értelmetlen fel- s lehullámsza tünékeny és félelmes árnyaknak, melyek jönnek, s eltűnnek — hova? —. Hanem a keresztyén hit ezt mondja: A teremtés titka önmagával és veled van, ember, de a teremtés nem tudja a maga titkát kibeszélni, nem tudja feltárni önmagát, s te, ember te sem tudod. És mégis, ez a ti'ok elválaszthatatlanul a világgal van, hajszolja tovább a világot, s elválaszthatatlanul veled van, ember, nem hágy nyugtot neked, mert mindég rá kell jönnöd, hogy minden megtalált felelet újból kérdéssé lesz s ezzel bebizonyul, hogy amit találtál, nem az a felelet. Ez azért van így, mert az a titok, ami a teremtésben rejlik, nem a világ titka, hanem Istennek a teremtéssel lévő titka.

A keresztyén hitben az a hallatlan, hogy az ember minden olyan kísérletét, amellyel önmagával és a világgal egységre akar jutni, kilátástalannak bizonyítja. A világ

értelmére irányuló kérdésre egy világnézet sem ad feleletet. Arra a kérdésre, hogy kicsoda az ember?, nincs egy már eleve elkészített, szabadalmazott és az egyes esetre csak alkalmazandó minta. Ahol ez történnék, ott az ember már eleve lemondott e kérdésre nyerhető feleletről. S ahol tartósan ilyen kísérlet folyik, ott népek és korok szétesnek. Az utóbbi két évszázad emberei tudják, hogy ez mit jelent. — De a probléma ezzel nincs lezárva, mert az ember és a világ a teremtésnél fogva magával hordja Isten kijelentő akaratának titkát, s így arra a kérdésre, hogy kicsoda az ember?, nem az ember maga, hanem Isten adhatja meg a feleletet a kijelentés történéseiben.

Pontosabb theologiai értelmezés céljából vegyük fel itt újból az imago Dei tant és kapcsoljuk ehhez a kijelentés és teremtés viszonyának értelmezésére vonatkozó záró fejtegetéseinket az Írás alapján.

Láttuk, hogy a teremtés munkájában Isten, mint Szentlélek részt vesz. De Isten, mint Lélek az Újszövetség szerint abban Isten, hogy ömagáról „bizonyoságot tesz”. Mint Isten, aki kijelentése igazságáról maga tesz bizonyoságot (*αὐτὸ το πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἔσμεν τέκνα Θεοῦ*) Isten a Krisztusban való kijelentésigéjével. Mint Lélek, azaz mint Isten, aki „nem hagyja magát kijelentés nélkül” (Csel 17: 14), benne van és vele van elrejtett teremtő igéjével is. Es pedig különös értelemben oly módon, hogy a teremtésnél fogva az isteni *πνεῦμα* bizonyoságot tesz és bizonyoságot akar tenni önmagáról s ennek alapján maga is *πνεῦμα* nak nevezhető. (Róm 8: 16). Felettből figyelemreméltó, hogy itt (kétségkívül a kijelentésigéjével kapcsolatban, de alapvető értelemben) az ember, amennyiben Isten lelke bizonyosságát megkapja, maga is *πνεῦμα*-nak van mondva. Kétségkívül nem idealisztikus misztikus értelemben, mely szerint Isten és ember végső fokon mint *πνεῦμα* mégis egyek. Nem, mert köztük ott tátong a létellentét mélysége: egyik teremtő, a másik teremtmény. De, hogy Pál így beszélhet, az épen akkor lesz érthető, ha szigorúan ehhez tartjuk magunkat. (Kétségkívül ez általában összefügg azzal, hogy az ember életprincipiuma héber és görög nyelvhasználat szerint „lehellet”, *רוּחַ*, *πνεῦμα*: de ha Pál egy ilyen ünnepélyesen hangsúlyos helyen használja — ama helyek mind azok, ahol *αββα* megmaradt — akkor fel kell veinünk a kérdést, hogy mit jelenthet ez.). Az ember itt annyiban nevezhető *πνεῦμα*-nak, amennyiben Isten *πνεῦμα*-ja épen neki bizonyoságot tesz. Ezt Isten *πνεῦμα*-ja cselekszi, amidőn Krisztusban az embernek bizonyoságot tesz az Atyáról, mint az *ő atyjáról*. De Krisztusban azért tesz bizonyoságot Isten lelke az Atyáról, mivel Isten, mint *πνεῦμα* már a teremtésnél fogva elrejtve az emberrel van s úgy munkál, hogy az ember — egy az ember részéről oly megoldhatatlanul talányos módon — mégis az *marad, aki*. Az ember maga azért nevezhető *πνεῦμα*-nak, mert benne a teremtéstől fogva elrejtett *πνεῦμα*, ami vele van, találkozik a Jézus Krisztusban megjelenő *πνεῦμα*-val. Mint teremtő-lélek, Isten nem hagyta magát az ember előtt „kijelentés nélkül”, azért olyan az ember helyzete, hogy minden bűnös isten-távolságában is tud Istenről. Ez jelenti azt, hogy az ember Isten képére teremtetett.

Ezzel egyuttal megfeleltünk arra a kérdésre is, hogy vajjon egy ilyen eredeti Isten felől való tudás elismerése, vagy az imago Dei végeredményben nem jelent-e mégis azonosítást, kontinuitást, analogia entist, s ezzel együtt semipelagianismust és a reformátori sola fide feladását? Ez akkor volna így, ha ezt az eredeti Isten felőli tudást úgy értelmeznénk, mint az ember minden egyéb lehetséges „képességét” és „lehetőségét”, mint a homo sapiens lényegének egy fajlagos meghatározó elemét. A homo sapiens egy ilyen fogalmi meghatározása mindég fel-felmerül, s az ember számára elkerülhetetlen a kísértés, hogy embervolta tisztázásához ilyen fogalmi meghatározáshoz folyamodjék. Ha az Istenről való természeti tudást pl. a számképzésre, vagy a térvizonyoknak számokkal való visszaadására való képesség analogiájára értenők, akkor a veszély már az ajtó előtt leselkednék, vagy helyesebben már ott is volna a theologus dolgozószoba kellős közepén. De a Szentírás épen nem így érti. Ahol *γνωστον Θεου*-ról beszél, hozzáfűzi: *ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν*. Most már tudjuk, hogy kell ezt magyaráznunk. Az Istenről való tudás nem fajlagos képessége az embernek, hanem minthogy Isten mint creator spiritus kezdettől fogva elrejtve az emberrel van, azért tud az ember Istenről. Tud Istenről, de nem egy veleszületett s a bűn által érintetlenül hagyott helyes isteneszmény megalkotására való képességénél fogva, hanem azért, mert, mint az

Írás mondja, Isten „nem hagyja magát kijelentés nélkül”. E ponton felvesszük az utóbbi években oly sokat vitatott kérdést: Van-e a valóság, történelmi, tehát bűnös embernek istenvonatkozása Jézus Krisztus nélkül? S most megértjük, hogy a kérdés így nincs pontosan, élesen és tárgyilagosan feltéve s azért nem is lehet rá feleletet adni. Azért, hogy helyesen lássunk, még tovább kell mennünk:

Mindenesetre, mikor Isten ígéje az emberhez jut, úgy találja azt, mint aki teljesen „istenvonatkozás nélküli” (beziehunglos zu Gott). Ez helyes annyiban, amennyiben az elveszett embernek nincs semmiféle olyan istenvonatkozása, amelynek alapján ő maga Istennel kapcsolatot létesíthetne. Az embernek nincs olyan értelemben istenvonatkozása, mintha ezen, mint egy Ariadne-fonalon elindulva végül Istenhez találna, vagy egy cseppet is megközelíthetné Istent. Magától az ember semmiféle, mégcsak átmeneti összeköttetést sem létesíthet. De Istennek a maga összeköttetése máris megvan, kezdettől fogva abban, hogy elrejtve az emberrel van. Az embernek önmagából kiindulólag semmi vonatkozása nincs Istenhez, de Isten részéről az ember „istenvonatkozású”. Isten részéről annyiban van istenvonatkozása, amennyiben „Isten képére” van teremtve. Isten kezdettől fogva önmagára vonatkoztatta az embert s ez így marad akkor is, ha az ember a maga részéről nem valósítja meg Istenhez való vonatkozását. Az Írás még egy gondolata fontos itt, amelyet gyakran nem méltatnak kellő figyelemre. A tulajdonképeni istenkép, amelyre nézvést az ember teremtett, a Fiú, Krisztus (II. Kor. 4, 4; Kol. 1:15). Kezdetlől fogva tehát *arra* nézvést teremtett az ember, akinek emberréletében Isten ki akarja magát jelenteni. S ez a meghatározottság biztosítja és megtartja neki Isten lelkét titokban és elrejtve, minden bűnön túl. Mikor az evangélium, a Fiú testteléséről szóló örömmüzenet, az emberhez eljut, akkor az történik, hogy Isten lelke Jézus Krisztusban találkozik Isten akaratából a teremtményi embernél lévő saját, őseredeti Vele-lévőjével (Mit-sein). Az Atya képmása az emberben a teremtő Lelket találja s ezáltal alakítja az embert a saját képmására. A Jézus Krisztusban lett kijelentésében (mint Deus revelatus) Isten önmagával találkozik, amint őszekedtől fogva mint creator spiritus (absconditus) az embernél volt. Mikor Isten Jézus Krisztusban úgy munkál, hogy az ember higgyen benne, természetesen nem valamiféle emberit hagy jóvá és ismer el, mintha ez már eleve mindég igaz és jó lett volna. Ép itt áll, hogy *εἰς εὐνὴν ὁ ἄγαθος* (Mt 19:17). Isten a *saját* művét hajtja végre s ez egyúttal ítélet minden emberi felett és ami történik, egyedül kegyelemből történik. Isten azt a munkáját tölti be az emberben, amit kezdettől fogva cselekszik. Nem olyan valamire támaszkodik az emberben, ami „jó” és „bűntelen” maradt volna. Hanem saját művére támaszkodik, amelyet kezdettől fogva elrejtve az emberrel cselekedett. Isten igazsága a Jézus Krisztusban megjelent képmása; Ő az *ἀληθεια*; és Isten igazsága, a Jézus Krisztusban kiabrázolt képmása fordítja vissza és igazítja meg Isten igazságát, mely az emberrel volt, de amit az ember igazságtalansággá változtatott.

Ezzel meghatároztuk az Írás alapján a kijelentés és teremtés viszonyát, amennyiben ez theologiai feladat lehet. Most már világos, hogy mért formuláztunk így: „Kijelentés és teremtés,” nem pedig így „teremtés és kijelentés.” Két okból történt: 1) noetikus szempontból úgy áll a dolog, hogy csak Istennek a Jézus Krisztusban történt kijelentése felől indulva lehet a teremtésről beszélni és csak innen mondhatják meg, hogy micsoda a teremtés; 2) ontológiailag is a kijelentés előtte áll a teremtésnek: a kijelentés végezt történt a teremtés munkája. A kijelentés betöltése egyszersmind a teremtés célja. Épen ez az a gondolat, amellyel a theologia az utóbbi években különösen sokat foglalkozott s amely sok félreértést okozott. S itt nemcsak olyan félreértésekről van szó, amelyek a tudósoknak okoztak fejtörést, hanem amelyek tisztázatlanságot jelentettek az egyházi tanban oly mértékben, hogy bizonyos körülmények között magát az egyházat is veszéllyel fenyegethették. Ezért szenteljünk végül még egy kis figyelmet e kérdéseknek is.

a) Isten kijelentését kétségkívül nem szabad úgy vennünk, mint egy momentumot Isten teremtésében. A kijelentés nem egy különös drámaisággal kiemelkedő momentum a teremtés keresztülvitelében és „betöltésében.” Nem eszköz a teremtés céljának a történelmi folyamán való eléréséhez. Nem az „emberi nemzetség nevelése,” vagyis teremtszerü adottságainak kifejtése, amint a 18. század felvilágosodása fel egészen a 20. századig vélte és véli. Sőt épen azt láttuk, hogy a kijelentés nem a teremtéstől nyeri értelmét, hanem a teremtés nyeri a kijelentéstől. Jóllehet ugyanaz a

teremtő, mint a kijelentő Isten. De amikor a Fiában kijelenti magát, nem a teremtés munkáját folytatja, hanem új munkát végez. Olyan munkát végez, amely, hogy úgy mondjuk, nem szükségképpen következik teremtői munkájából s amelyet nem lehet és nem is szabad teremtő munkájából levezetnünk. Isten emberré lesz, a teremtő teremtménnyé, „nascitur aeternitas” — ez valami más mint a teremtés és több mint a teremtés. Ezzel Isten olyan vonatkozást hoz létre a teremtményi emberhez, amely a teremtéssel, mint ilyennel még nem volt adva. Isten kijelentése csoda, a szó legcentrálisabb, legspecifikusabb értelmében, s teremtésszerű adottságokból levezethetetlen, velök szemben „kontingens.” „Imé, én mindeneket megújítok.”

Amikor a fentieket mondjuk, ugyanakkor világosan és határozottan szembenállunk minden lehetséges régi és új gnózással, amely az egyház útját kíséri. Isten kijelentése semmiképpen sem vezethető le a teremtésből, nem hozható a teremtéssel egy nevezőre s feladata nem az, hogy holmi katalizator legyen, mely a teremtés lefolyását, céljának keresztülvitelét megeleveníthetné, gyorsíthatná. De amilyen szükséges és fontos ezt így látnunk, ép annyira vigyáznunk kell, hogy mindez ne vezessen ilyenféle megállapításra: kijelentés és teremtés teljességgel összefüggés nélkül állanak egymással szemben; a kijelentés egy olyan második csodája Istennek, amely önmagában csak annyi vonatkozással van a teremtéshez, hogy a teremtés keretén belül játszódik le. Ha így szólánánk, akkor Isten kijelentését nem vennénk teljes komolysággal. Nem ismernék el, hogy Jézus Krisztusban tényleg Isten maga lép a teremtésébe s, hogy a kijelentés nemcsak a teremtés színpadán játszódik le, hanem bejátszik a teremtésbe. A kijelentés nem a teremtés, önmagában egyébként különböző színterén történik, hanem a kijelentésben a teremtésről van szó, a kijelentés a teremtésre vonatkozik, mert a teremtés mindenek előtt a kijelentésért történt. A teremtés és kijelentés viszonyát tehát nem szabad úgy gondolnunk, hogy a következmény titkos doketizmus lehessen. Verbum caro factum est — ez úgy köti egymáshoz a kijelentést és teremtést, hogy ezt az összeköttetést semmiféle theologia nem hagyhatja figyelmen kívül.

Nem elég tehát a kijelentést és teremtést csak azzal összekötni, hogy mindkettő egyazon Isten munkája. Ebben az esetben nem volna helyénvaló a theologiai kérdés a kettő egymáshoz való viszonyáról. Ekkor csupán Istennek két egymással össze nem függő munkájáról beszélhetnénk. De ilyesmi egy evangéliumi theologiában egész egyszerűen azért lehetetlen, mert a Szentírás is egész határozottan egymásra vonatkoztatja a kijelentést és a teremtést. A kijelentésben Isten titka lép napvilágra, amely az idők kezdetétől fogva elrejtett s amely végett történt a teremtés. A teremtésnek Istentől meghatározott *telos*-a — s nem önmagában immanes tartalma — a kijelentés. Mielőtt a teremtés léte nyert volna, célja a kijelentésben volt. Természetesen nem a mi spekulatív fantáziánk számára fenntartott feladat a kijelentés és teremtés viszonyának kiokoskodása. De az evangélium meghallásában ez az összefüggés meghatározódik számunkra. S ezt az összefüggést a világ magával hordja mint titkot, amit csak az fed fel, aki maga a *μυστηριον χρονου αιωνιου σειρημενον* (Róm. 16:25). Így olvassuk Ef. 1:4 sköv-ben: „A szerint, a mint magának kiválasztott minket Ő benne világ teremtése előtt, hogy legyünk mi szentek és feddhetetlenek Ő előtte szeretet által, eleve elhatározván, hogy minket a maga fiaivá fogad Jézus Krisztus által az Ő akaratjának jó kedve szerint.” S a 9, 10. versben: „Megismertetvén velünk az Ő akaratjának titkát az Ő jókedve szerint, melyet eleve elrendelt magában. Az idők teljességének rendjére nézve, hogy ismét egybeszerkeszt magának mindeneket a Krisztusban, mind a melyek a mennyekben vannak, mind a melyek a földön vannak.” Ez az összefüggés az Írás szerint a kijelentés és teremtés között, amint *elrejtett* a teremtésben és *feltárul* a kijelentésben, eme mélységes szavakkal van jelölve: *εὐδοκία* és *ἀγαπή*. Az idő betelt és Isten többé nemcsak titokban van jelen teremtésével, hanem Jézus Krisztusban belépett abba. Mostantól fogva vele van az embervilággal, mint a *μυστηριον ομολογουμενωσ μεγα* (1 Tim. 3:16) s nem választható többé el tőle. S vele van a teremtéssel az idők sötétjében a dicsőség felé vivő úton. Előadásunkat a kijelentés és teremtés összefüggésére mutató eme sejtelmes titokteljes újszövetségi ígével zárjuk: *Ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία της κτισεωσ την αποκαλυψιν των νῆων του Θεου απεκδεχεται.* „Mert a teremtet világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését.” (Róm. 8:19.)

PUBLICATIO.

Méliusz Péter levélváltása a cseh-morva atyfiakkal

Kúr Géza: „Cseh magyar református történeti kapcsolatok“ c., Komáromban 1937-ben megjelent könyve függelékében látott először nyomdafestéket ez a rendkívüli becsű kútfő. Eredetije a „Brüderunität“ herrnhuti levéltárában őriztetik, az „Acta Unitatis Fratrum“ c., a cseh morva atyfiak történetére nézve alapvető értékű történeti följegyzés- és okmánygyűjtemény X kötetében (Jednáni a poměti Jednoty Bratří Českých, Díl X), a 227a—234a. lapokon. Innen másolta le Čverček József 1897-ben, ez a másolat került Dr. Váradi Aladár komáromi közjegyző magán gyűjteményébe s Kúr Géza innen közölte. Sajnos, ez az első közlés nem eléggé megbízható: mind a cseh, mind a latin szövegekbe számos hiba csúszott be. A mi mostani közlésünk célja egyrészt ezeknek a hibáknak kiküszöbölése és (a régi cseh helyesírás megtartásával) egészen hű szöveg adása; másrészt pedig az, hogy az eredeti szöveg pontos magyar fordításával is szolgáljunk.

Itt egyelőre csak magát a szöveget és a fordításokat tesszük közzé, minden jegyzet és egyéb magyarázat nélkül. Ezek Deo volente egy későbbi alkalommal, külön dolgozatban következnek majd; de mivel ennek elkészültét, sajnos, nem köthetem határidőhöz, célszerűnek látszott a szövegközlést addig sem halasztani, hogy kutatók és más érdeklődők minél előbb hozzáférhessenek.

A pontos szöveg megszerzése, illetőleg megállapítása végett a legnagyobb élő szaktenkintélyhez: D. Müller József Tivadar úrhoz, a cseh-morva atyfiak legjelesebb történetírójához, a herrnhuti Unitátsarchiv nyugalmabvonult, de most is fáradhatatlanul munkálkodó igazgatójához fordultam. Az ő lekötelező szívessége tette lehetővé, hogy teljesen megbízható (bár néhány helyt, különösen a latinban, az eredetiben is homályos) szöveget közölhetek. A cseh szöveg magyar fordításával D. Podmaniczky Pál egyetemi ny. r. tanár, D. Wiczian Dezső egyetemi ny. rk. tanár, főként pedig Dr. Kniezsa István egyetemi c. ny. rk. tanár urak fáradoztak kollegiális segítőkészséggel és kitűnő szakértelemmel; a legutóbbi szíves volt a korrektúrát is átnézni. A latint magam fordítottam.

Debrecen, 1938. október havában,

Révész Imre

227. a. Wsse téhož Léta za Příčinami, o nichž níže bude přisšla, gsau psaní mezy některými Služebníky Bratrskými a Dobrotinskými Ministri bydlícými w uhřích čehož pamět tuto se pokládá:

227. b. L é t h a 1 5 6 4 n a p o d z y m o k o l o Sw. Bartholomége, Když gest Bratr Petr Pissek žádán od některých knihwazačů Eywančických, aby gím Tureckého wydělaní a strogení koží zaffianů čerwených y modrých na knihy z Vher obgednal skrze některé kteříž tam po kupectwí handlugi a se opowazugi. Y žádal mezy ginými negakého Adama vhra tam rodilého w Uhřích, měsstěnina Brodského za tauž wěc, mohlliby gemu a některým geho dobrým přátelům w tom poslaužití, a gich desátek neb dwa obgednati, že mu zaplaceno bude, kterýž se ochotně a čerstvě k tomu ozwal. Potom negednau ho B. Pissek z té příčiny (zwlásst' když odtud přigizděl)

nawsstëwował, přineslli gest co, czy nic? Ódbywał při-saháním Slowanským, že nemohl „nysst“ zgednati (etc.)

Ač weliký sklad tam mnohých věcý prawí býti, neb město gest jako ssest Brodů Vherských, ten gístý Debrotín kdež býwá (etc.) W tom požádá B. Pisska gednau, aby s ním maličko w geho domě poseděl, a oznámí mu, že dáwno, žádostiw byl s ním promluwiti o gednu dobrau Křest'anskau věc. A to zegmena o tu: Aby B. Petr Pissek a Bratří Brodsstí s kazatelem Debretinským Petrem Meliusem se seznámili, člověkem pobožným a tak včeným w yazyku Latinském, Řeckém, Židowském (etc) ut nil supra praedicantem Evangelium Swatéwo w obcy té Debretinské, ač prý mladíčkým, wěru wěru, necht' gemu 24 leth, a tak zběhlý powědomý w písmích, w Doktorích

228. a. že by se každý podiwiti musyl. A že tak w černých prostých sukních a w kafftaních pokolena poctiwě chodí, a tak wčí jako Bratří a slowo Boží káží, gednau na kázání Božího Slowa, kdyz čas gest, zwoní, obrazu žádných nemaží, a summau, že rovně tak jako w Bratří pobožně se řídí a zprawugí, a tak pokogní. a dobří sau (ač on w zboru Brodském od žádného z Bratří Brodských widín snad nikdy nebyl a nic s Bratřími neměl a nemá) a wsse se (prý) w nich tak děge jako w wás Bratří (etc.) Y prosil za to B. Petra Pisska horliwě, aby on gemu, tomu včenému muži nětco napsal a s ním se seznámil. (Ač se y podomniwal B. Petr, neníli čykoli nawod.) Odbywal ho na ten čas yakž mohl. Až potom negednau při shledání s ním na potkání ten gístý Adam ptal se ho, Napsalli gest co, žádage wždy, aby to wčinił, a že Kněz Ondřeg Brodský slíbil také psáti. Odpíral tomu, že mu newelmi slussi a přináleží, poněwadž žádné přičyny od toho dobrého muže nemá sobě dané, aby k wssetečnosti a drzosti přičteno mu nebylo (etc.) Potom pak nemo-ha wždy nic dočkatí, nastrogil B. Jana Kucháře podlé dobré známostí s ním na B. isska, aby s ním o to promluwil a geho prosyl (etc.) Což B. Kuchář wčynil a gemu to oznámil až y to že se y horssi ten gístý Adam, že toho nevčyní, že by z toho mohlo nětco dobrého pogíti, kdy by to Bratří wčynili. A že B. Petra sám hledal okolo domu Bratrského obcházege pta-ge se na něho. A w tom když to tak trwalo wíc než za sstwrt Létha, radil se o to B. Pissek kdež náleží, mělliby to v-čyniti na geho nezbednost. Y powoleno mu, aby tak wčy-nil y ponuknut. (etc.)

228. b. Y stalo se tak, že psaní gemu wčyněno tak familiariter tomu gegich přednímu včenému zprawcy do Města Debretína s posláním při tom Confessy Latinské y Německé, kteréhožto psaní připis níže se pokládá y toho včeného odpowěd. Při kteréžto přineseno y tomu Brodskému gedowatému na Bratří popu Ondřegowi, gakž sám ten Adam prawil a se pochlaubal psaní newí se gaké (etc.) Potom kdysy po času nemalém, gakž datum vkazuge bez mala po roce rozklatiw se a rozwáhaw ten gístý mladý včený Petrus Melius psaní druhé wčynil do Brodu spolku neb zboru Waldenských (etc.) Nemocenli gest byl yakž w psaní prwním do-tyče, czy co toho bylo, že tak prodlił s tím, newí se. Než tak

správa o něm gest gístá, že welikau nemoc míwá, yakž Adam Vher y druhý Měsstěnin Brodský Martin Zarazylu o tom gístil, že gednau při geho přítomnosti na kazatedlnicy w kázání ho napadla a on na to hleděl.

To psaní geho druhé gakowé gest, tu se pořád pokládá, w čem repraehenduga Confessy Bratrskau nesrownawagicy se (yakž on dí) s prawdau (etc.) A to psaní z zwlasným potěšením y pochlubowaním se před swými přinesl ten gístý Adam Vher, jako by téměř wěděl co w něm psáno yakž se zdálo a widělo, že gest otwíráno bylo a snad y w Knězowých rukau, neb nic nedrželo w zapečetění swém, sekretu málo a nic znamenati bylo (etc.) A chtěliliby Bratří yakau odpověd zase dáti, že on rád wezme, že se tam zase strojí. Když pak s tím pospícháno a kwapeno nebylo, mluwil o tom několikrát před leckýms z obecních Bratří, a negwic před Burganem písárem písárem městským, až y gednau naschwál

229. a. k Bratru Pisskowi aby dossel namlauwal ho, aby dáná byla wždy odpověd, že za to welmi žádá Adam Vher, a že se tam strojí po temdni neb po dwau nedělích. Y dána gest odpověd gemu ta, kteráž se tu pokládá, tomu včenému Meliusowi zapečetěna a opatřena dostatečně yakž náleží. A když mu přinesena Adamowi ladugícýmu a kladaucýmu na wozy neochotně poděkoval y přiwital. Ale yakž odpověd vhlédal, nad to o ní vslyssel, že se dáwa gemu, dí hlasem: Wěru wěru přísahám radějí sem té odpovědi než bysste mi dobrý kuon zapřáhli do wozu a dali, a hned gi pilně schowal a opatril.

Když se pak po dodání odpovědi Bratrské gemu domu nawratil, nic nepřinesl žádné odpovědi Bratřím, než tomu Knězy Brodskému gedowatému, že přátelské přinesl psaní se pochlaubal. O nassí pak odpovědi gemu dané mluwil ač ne s bratřimi z domu Bratrského než s písárem městským (etc) že by se nenadál takowé odpovědi a předemnau gi (prý) četl. Wěru wěru že sobě Bratři zkazyli (anebo gemu snad by byl ten dobrý kůn radějí dal, než by gi byl nosyl (etc) kdy by byl wěděl gaká gest). A že tak gest (prawil) že tázán sem byl, magíli děwky. Y powěděl sem, že magí tři. A wy wíte Pane Burgane, že magí, že tak gest. Au magí, prý, magí, ale snad ge ten Pán Petr zlé wykládá a béře aneb někdo přidal čehož není (etc). Pridal, Yako wěru sem powěděl to což gest. Gině zamlčal (etc). Yakož se rozumí, že kněz ten litý Brodský swého nezapsal (yako y on) s swými některými ksenci a wy-padlcy z Gednoty, yako s tím někdegssím saudcem y kantorem

229. b. k wýwratku nawráceným a do kalisstě po hrdlo pohříželym Starým Prymusem, kterýž se tím mnoho pochlubowal, že gemu psal y on gím zase, neb také literát w nich bez poroka weliký gest.

Y gíž potom odpovědi nedáwal až do leta 1567 do měsyce Máge, newí se co dál míní. Než o geho powaze mluwí tí welice k němu dowěrní a do nebe ho wyzdwiuhugicy, že horliwý welmi gest, a gestli že on s některými co čyniti má, po psaní gednom neb dwogím komu newyrozumí, že sám gedde, yako ted' předessle do Sedmibrádské země po dwakrát neb po tříkrát na 40 mil (sem y tam na 80) pracowal. Až na čem zůstali strany (wečere páně) caena Domini to na místě postawili y imprymowati dali.

A že on s každým radějí před Cysárem a přede wssim Swětem než pokautně o wsseliký Artykul a prawdu písem čyniti má, aby wssecken swět prawdu slyssal a znal etc. A že Confessy Cysaři podalí swé, a že w ní nic nenassel odporného gesstě a neoznámil. (etc.)

Každý pták poznán, bywá po swém peří a hlasu, tak y tento yaký gest muž poznán býti může po swých psaních a skutcých. Jaká se pak a yak zběhla psaní mezy Bratřimi Morawskými a tím Meliusem, ted' sau pořádně gedna za druhými položena takto :

230. a. Ornatissimo viro, fide et eruditione praestantissimo, Domino Pe'ro Melio, professori inexpu'nabili petrae etc., Debre'tinae [!] Hunnorum amico colendissimo : Gratiam et pacem utcunq'ue a Deo Patre per Dom'num Nostrum Jesum Christum Domine Petre, vir ornatissime, tibi cum omnibus tuis precor. Cum mihi ab Adamoi U'ngaro, cive Brodensi, nunciatum est de successu prospero evangelii Domini Nostri Jesu etiam in trac'u tuo, non potui non gratulari tibi et omnibus piis hanc Dei benedictionem et favorem, quod ex tenebris plus quam illis aegyptiacis lux illucesceret, quae possit cum radiis solaribus facile certare.

Quod enim clementissimus pater coelestis maius beneficium hominibus praestare debetur [!], aut quod munus praestantius exhibere, vel quibus divitiis nos accumulare ? quam ut iubeat lucem ex tenebris lucere, qua illuminet corda nostra.

Hoc maxime esse Dei beneficium pii agnoscentes una cum Davide exclamant : Nemini genti simile huic esse praestitum, quam soli coetui Dei, ut scilicet per revelationem voluntatis eius agnoscant, Dominum Deum solum cum creatorem omnium et redemptorem hominum, tum etiam salvatorem, ac se ipsos imagines et vasa misericordiae eius, qua repleti eum colerent diligenter, insuper vitam aeternam et quidem gloriosam assequerentur.

230. b. Apud nos (ut accepisti ex fama procul dubio) ex Dei benignitate illa lux exorta est ; iam lucet, ac in dies magis ac magis vires assumit, sed non caret calumniatoribus perinde ac ipsius sanctissimus author. Multi enim cum nos ipsos, tum illam purissimam praedicationem evangelii, quam nos summis viribus amplectimur, exstirpare conantur, multi odio prosequuntur, plures nomen schismatis nobis obiiciunt. Sed quo tibi, vir dilecte, haec doctrina evangelii atque adeo ordo ipse, quo apud nos praedicatur, imo [!] testatur [!], libellum latinum et germanicum, qui Confessio fratrum Boëmorum inscribitur (quos quidam ignari Valdenses nominant, et osores Pichardos nuncupant), mitto, quo lecto pie atque attente iudicabis : Spiritusne Christi in nostris ecclesiis spirat, ac in populo Dei viget an secus. Hoc munusculum licet exiguum grato animo accipias, rogo non tam illud spectans, quam animum offerentis. Etsi sit ab ignoto, sed tamen non penitus ab ignoto (ut spero), nam in eo, qui notissimus est omnibus fidelibus in toto orbe terrarum, Christo Jesu, Domino nostro, omnes pii invicem sunt notissimi et coniunctissimi amici.

Semper te et feliciter valere, et in doctrina sanctissima proficere cum tuis omnibus precor.

Broda Hunnorum 17 Calendas Decembris Anno 1564.

Petrus Pissek Tit.
minimus preconum E. D. J.

231. a. Reverendo viro domino Petro Pisco confratri, pastori Pichardorum Brodinae collectorum fratri in Christo dilecto

Gratia et pax a Deo Patre et Domino nostro Jehova Jesu Christo tibi cum omnia sanctis multiplicetur. Amen Confessionem vestram legi et perlegi et vidi in ea summa capita religionis brevius comprehendendi. Etsi autem quorundam articulorum hoc tempore necessario agitandorum propter κένη τετραφώμενα πνεύματα, ut Apostolus Col. 2. [!] loquitur, qui coelum terra miscent et inutilia certamina sine causa movent, tractatus lucidior in eo libello desideratur, nihil tamen quod ad reli-

gionis caput et fundamentum attinet, deesse videtur. Approbo igitur eam confessionem quatenus cum scriptura sacra et Patrum orthodoxa confessione consonat. Excipio pauca, quae olim mutuis scriptis transigenda et componenda esse iudico. Praesertim autem coenae negotium, ubi confessio vestra ad metaphoricon [!] vel metabolén stoichion vel elementorum crassam sarcophagian et kreophagian accedere videtur. Sed de his, cum et ego mente et corpore sanior fuero et pristinae valetudini restitutus, copiosius agam. Misi nunc libellum, ubi confessioni confutatae adiuncta est apologia ecclesiae nostrae. Eum tibi commendo et lectitandum cum attentione charitati tuae mitto. Vale.

Datum Debretini 26 Martii Anno Christi 1565.

Petrus Melius
pastor ecclesiae Debrecinarum.

231. b. Ten člověk Petrus Melius Vher právě druhý Illyricus, dosti kdo a co gest, prokázal tím nedlauhým psaním ducha čýho má. Kdo má oči, může viděti, že s těmi, bauřliwěyssími Kalwinysty smyšlí. Příliš směle nám opálá sarkophagian, gesssto nassi předkowé dáwno se odtud wrátili, kam nyní yako nowák chce. Před sta lety Bratrská Gednota poznala co gest a yak prawdě odporný Capernaitarum a tak y Papistarum smysl při Wečeři Páně. Ale kdyby nebylo lžiwých soků, snad by byl y ten gakžkoli homo ualde arrognas, Petrus Melius, dal se při tom spraviti etc. Než žet se rozum, Yaký gest to a yak vpřímý posel byl ten kterýž gemu o nás takowé lžiwé zpráwy dáwal, gímz z níže položeného istu geho může se rozuměti:

Honesto et reverendo in Domino caetui Waldensium ac Pichardorum Brodae Hunnorum convocatorum, Dominis et fratribus dilectis.

Gratia et pax a Deo Patre et domino Jesu Christo Jehova et deo nostro, multiplicetur vobis Amen.

Confessionem et literas vestras ea diligentia et studio in'ellexi, quod potest censeri diligentissimum. Sicut autem nuper quid mihi placeat et consonum veritati esse videretur, significavi: ita et nunc pronuncio de libero arbitrio, de coena Domini, de coelibatu

232. a. tersiorem et veriorem sensum in Domino requisivissem. Nam libero arbitrio gratia Dei, Christi meritum, promissio, fides evacuari, destriui teste apostolo videntur, transubstantiatio papistica astrui, et articulus de veritate corporis Christi et Ascensione destriui perspicitur. Coelibatus autem perplaxa et ambigua fictio est, doctrina daemoniorum prohibens abstinere [!] a civis et nuptiis, confirmari cognoscitur. Nul um enim scriptura a lege coniugii excipit, praeter tria eunuchorum genera, donum continentiae habentia, sed non omnes capiunt verbum hoc. Cum testimonia et literae proborum hominum contestentur vos abstinere a vero et legitimo coniugio a faedis autem concubinis et scortis minime: facitis ut legem Daemoniorum sanciatis violata lege et institutione divina.

Vae autem, qui bonum malum et malum bonum esse comprobant.

His sordibus abiectis, quae cum Spiritu S. et ore Domini consentiunt, in confessione vestra, recipio et approbo. Quae autem veritati repugnare videntur tanquam tenebras stipulas et vetus fermentum et assumentum rudi panno et luci incongruum reiicio. Valete in Domino. 28 Decembris Anno 1565 Debrecini

Petrus Melius
pastor ecclesiae Debrecinarum

232. b. Haec autem obiter in Confessione vestra notavi. Sunt plurima per testimonia et literas mihi cognita de auriculari confessione et de domorum viduarum devoratione, quae C. V. subindicanda [!] erant, ne in laqueum diaboli traditione hominum populum sub gratia et spiritus libertate constitutum incedere V. C. faciant.

Valete et ignoscite fratres in Christo dilecti. Nul'a enim lucis cum tenebris contentio; quid papisticis sordibus cum Christi veritate? Misi C. V. confessionem nostram, quam ut ex verbo Domini et patribus C. V. diiudicent, oro.

Takt' hle vmi ta prudká bez vměni a opatrnosti horliwost včeny gisté člowěk gest ten Petr, kdo tě koli. Dobře dí písmo. Lehkého gest srdce kdo brzo vwěří. Kdyby se byl ten Jonák na to pilněgi wyptal anebo k nám o to napsal nechage takowého prudkého saudu a ortele. Mohl tě byl zpomenauti gaké slowo měli staří Křest'ané, gak mnoho na ně klamali lidé wůbec. A protosau Wlassi od Řeků potupowaní nebyli yako tento Vher nás Morawce potupuge. Ale dána gest tomu Petrowi slusná odpowěd. kteraužby se zprawiti mohl w tato slowa.

Reverendo Viro, Domino Petro Melio, Pastori atque parcho Ecclesiae Debrecinarum in Christo dilecto.

Gratia et pax Dei Patris per Christum Jesum, et Spiritus S. charitas diffundatur in corde tuo.

Accepimus et legimus literas tuas, quas ad caetum fratrum Picchardorum Brodae Hunnorum

233. a. congregatorum direxisti, breves quidem illas sed valde spinosas et mordaces adeo ut quidam nostratium, qui de te homine erudito et ecclesiastico meliora sibi pollicebantur, cum asseveratione dixerint minime tuas vel a te profectas esse, sed ab aliquo non satis compote mentis homine subornatas. Utut res habet et cuiuscunque scriptum illud sit, minime moramur, libere tamen et aperte quid in homine scripti huius authore desideremus significandum duximus, et te propter charitatem christianam et officium, quod geris oramus, ut nos benigne audias.

Primum in censura tua de nostra Confessione (quam te magno iudicio legisse, scribis) maiorem diligentiam attentionem, candorem et sincerius iudicium requirimus.

Quae ex confessione collegis et traducis, utpote de synaxi, quod papisticam transubstantiationem constituamus; de coelibatu, quod doctrinam Daemoniorum et figmenta humana doceamus, per liberum arbitrium Christum et promissiones evacuamus, hoc iudicium vanitate ipsa vanius est, neque hactenus quisquam vel etiam eruditissimorum virorum has absurditates elicere e nostra confessione valuit. Cum per disdiapason e dogmatibus tam tetrissideamus et verborum Christi simplicitati inhaereamus.

Vos potius videritis num vestra opinio de sinaxi [!] indicium sacrarum literarum et purioris ecclesiae sustinere queat. Eiusdem levitatis vel temeritatis, si non malicie, et illud est, quod epistola habet: nos fugere legitimum coniugium sed concubinatum nequaquam, idque constare et [!] testimoniis multorum proborum virorum etc. Ad haec respondemus, nos non tam moleste ferre haec tetra mendacia, cum constet eiusmodi ataxiam nos severius punire, legitimum coniugium non improbare, donum coelibatus ut donum urgere, dicimus tamen

223. b. non bonos viros esse, sed improbos, qui haec de nobis sparserunt, et te imprudenter aures accommodavisse vocibus eorum, conscientiam tuam maculasse mendaciorum, et nos falso testimonio (praecepti Dei oblitum [!], non dices falsa etc.) oneravisse. Sequitur indicium de visitatione [!] domorum viduarum, auriculari confessione et liberi populi christiani humanis legibus constrictione etc. Jam olim Satan has voces iactat et nos eiusmodi calumniis ac mendaciis per sua organa opprimere conatur ut osor verae disciplinae et author horrendarum ataxiarum et dissolutionum. Tu qui reformator ecclesiae videri vis, non irridere veram disciplinam sed urgere merito deberes. Etsi enim confessionem privatam retinemus, non tamen papisticam, quae nobis non est ignota.

Haec nos ad paragraphos literarum tuarum nempe quidam e coetu ecclesiae, ad quam scripsisti, ubiter respondemus. Tu si sapis et christianam amicitiam charitatemque colere volueris, abstinebis porro a tam virulentis scriptis et mendatiis hostium ad te delatis nequaquam nos onerabis.

Vale frater et dilectionis christianae noli oblivisci. Brodae Hunnorum 4 die Aprilis, Anno 1566.

Quidam Fratrum e caetu [!] ecclesiae Brodensis quae Waldensium dicitur

234. a. Po té odpowědi, kteráž zato mám že geho dosslala nic neslyseti co se, tam w tom Debretině s nimi děge. Nepsal ten dobrý muž žádnému z Bratří, giz ted' brzy bude rok zahanbilli se, že sa maudrý člověk, nemaudrého vkwapení w saudu se dopustil. Čyli snad s nepřátely nassymi se spuntowaw proti nám se tam zlobí. Ale co nám potom. My na něg můžeme prawdu mu napsawsse málo dbáti.

O gegich té Confessy y Apologí, kterauž sem tak běžně přehlédí, toto yá sám od sebe prawím ač sau w ni mnohé doré wěcy s písmý swatými se wyborně srownawagícy, wssak o některých wěcech, gimiž yako smětmi ohyzdnými nanečystěna gest ta kniha, toto mohu swobodně řěcy, že sem směleyssich a wssetečnyssich orteluo (ať huř nedím) wúbec wydaných yak sem žiw newiděl a nečetl. Tak mi se widí, že by ten Author té Confessy hoden byl dobrého s hnilými plicemi po Pražsku deponowání, aby se poněwadž gest muž wěny takowým nestydatým bachantem nedělal: Ale boge se Boha, také se proto lidí styděl a mrawněgí se mluwiti wčyl, zanechagě takowých oplzlostí borborytům anebo Gnostykům s nich nyněgssim náměstky.

A fenti cseh és latin szövegek magyar fordítása:

Ugyanabban az évben bizonyos alább említendő okokból levélváltásra került a sor a Testvérek közül való néhány lelkész és a Magyarországon lakó debreceni lelkészek között. Ennek megörökítése itt következik:

Az 1564. év őszén, Szent Bertalan napja táján, Pisek Péter testvért megkérte néhány ivancsice-i könyvkötő, hogy Magyarországról olyanok által, akik kereskedés céljából oda bemerészkednek, rendeljen számukra könyvkötéshez török módra kidolgozott piros és kék szattyánbőrt. Pisek erre mások mellett megkért egy bizonyos Uher (Magyar) Ádám nevű, magyarországi születésű bródi polgárt, legyen segítségére neki és néhány jóbarátjának s rendeljen meg tízet vagy húszat — majd megfizetik neki. Ádám erre azonnal készségesen vállalkozott. Azután Pisek testvér ez ügyben öt többször is — kívált miután onnan visszaérkezett — meglátogatta, érdeklődve, hozott-e valamit vagy semmit sem? Ádám szláv esküdözéssel erősítette, hogy nem tudott „semmit” megrendelni (stb.), noha ő szerinte mindenféle dologból nagy rakások vannak ott, mert az a bizonyos Debrecen hatakkora város, mint Magyar-Bród, ahol lakik (stb.).

Közben egy alkalommal megkéri Pisek testvért, üljön le egy kissé a házában, és tudtára adja neki, hogy már régen kívánt vele beszélni egy jó keresztyén dologról: nevezetesen arról, hogy Pisek Péter testvér és a bródi testvérek ismerkedjenek meg Méliusz Péter debreceni prédikátorral, aki istenfélő ember s a latin, görög és zsidó (stb.) nyelvben annyira képzett, hogy nincs külön hirdetője a szent Evangéliumnak e Debrecen községében. Ámbár, úgymond, korára nézve fiatalocska, bizony lehet olyan 24 éves, mégis oly jártas és otthonos az Írásokban és a Doktorokban, hogy mindenki megcsudálhatja. Azt is mondta Ádám, hogy azok ott Debrecenben egyszerű feketé tógában, térdigérő kaftánban járnak és úgy tanítanak és az Isten igéjét úgy hirdetik, mint a Testvérek. Amikor eljön az Isten igéje hirdetésének ideje, harangoznak egy verset, semmiféle képeik nincsenek és ugyanúgy, mint a Testvérek, istenfélő módon viselik minden dolgukat s ugyanolyan békések és jók, és — mondá Ádám — ott minden úgy történik, akár tinálatok, Testvérek, (stb.). (Itt azonban megjegyzendő, hogy ezt az Ádámot a bródi gyülekezetben a bródi Testvérek közül talán soha senki nem látta s a Testvérekkel nem volt és nincs is semmi-

féle kapcsolata). És arra kérte buzgón Pisek testvért, írjon valamit annak a tudós férfiúnak és ismerkedjék meg vele.

Pisek testvér már ekkor gyanakodott, nincs-e ebben valaki másnak a részéről való felbujtás. Egy ideig hát, ahogy tudta, halogatta a dolgot. De azután újra meg újra találkoztak s ez az Adám minduntalan kérdezgette. Írt-e már s unszolta, tegye meg; azt is mondta neki, hogy András, a bródi pap színtén megígérte, hogy fog írni. Pisek testvér megtagadta, mert ez, mondá, nem illő s nem teheti, mivel az a jó ember erre neki semmi okot nem adott s még majd okvetetlenkedésnek és tolokodásnak találják minősíteni a dolgot (stb.). De amaz nem tudta kivárni s ráküldte a testvérré Kuhár János testvért, akivel Pisek jó barátságban volt, hogy beszéljen vele erről és kérlelje. Ezt Kuhár testvér meg is tette s azt is megmndta Piseknek, hogy az a bizonyos Adám még méltatlankodik is, amiért Pisek ezt nem akarja megtenni, holott ha a Testvérek ezt megtennék, abból csak jó származhatnék, és hogy ő maga is kereste Péter testvért a Testvérek háza táján, kérdezősködve róla.

Miután ez így tartott több mint egy negyedévig, Pisek testvér a megfelelő helyen érdeklődött az iránt, szabad-e ezt neki, mint egyszerű bűnös embernek megtennie? Megengedték neki s megbízák vele (stb.). És így történt, hogy barátságosan írtak Debrecen városába annak az ő tudós főelőjárójuknak, megküldve egyúttal latin és német nyelvű hitvallásukat. Ennek a levélnek másolata, valamint annak a tudósnak felelete alább közölve van. Ezzel a felelettel együtt — amint maga az a bizonyos Adám állította dicsekedve — annak a Testvérek iránt haragos indulatú András nevű bródi papnak is hoztak valami, nem tudni miféle írást (stb.).

Azután nem kis idő múlva — a keltezés bizonyosága szerint majdnem egy év múlva — az a bizonyos fiatal tudós Méliusz Péter rászánta magát s írt egy másik levelet is Bródba a valdensek közösségének vagy gyülekezetének (stb.). Beteg volt-e, amint első levelében említi, vagy valami más oka volt e, hogy oly sokáig késlekedett vele, nem tudni. De biztos hír van róla, hogy nagy betegségben szenved; Uher Adámot erről egy másik bródi polgár, a Zarazyl-ék Mártona biztosította: ő jelen volt és látta, mikor egyszer a betegség a szószéken prédikálás közben fogta el. Ez a másik levele itt következik sorban. Ebben megrója a Testvérek hitvallását, mert az — amint ő mondja — nem egyezik az igazsággal. (stb.).

És ezt a levelet az a bizonyos Uher Adám különös örömmel és az övéi előtt való dicsekvéssel hozta, mintha csak tudta volna, mi van benne. Úgy látszott ugyanis, hogy felnyitották és talán a pap kezében is volt, mert a pecsétje nem volt ép és nem látszott rajta a titok semmi megőrzése (stb.). És azt mondta Adám, hogy ha a Testvérek újból akarnának válaszolni, ő szívesen elviszi, mert megint készül oda.

Amikor pedig a Testvérek ezzel egy cseppet sem siettek, néhányszor szóvá tette ezt egyik-másik gyülekezetbeli testvér előtt, legtöbbször Burjan városi irnok előtt. Ezt arra kérte, menjen el Pisek testvérhez, beszélje rá, hogy írjanak már, mert azt nagyon kéri Uher Adám, aki egy vagy két hét múlva készül oda. Meg is adták a választ, amint itt következik, annak a tudós Méliusznak, lepecsételve és kellőképpen elkészítve, amint illik. Amikor pedig ezt elvitték Adámnak, aki épen a szekere-re rakodott, nem valami szívesen fogadta őket és alig viszonzta köszönésüket. De amikor meglátta a választ és meghallotta, hogy azt neki [Méliusznak] küldik, így kiáltott fel: „Bizony, bizony, esküszöm, jobban örülök ennek a válasznak, mint hogyha jó lovat fognátok a kocsimba és nekem adnátok.” És mindjárt gondosan el is rejtette azt.

Amikor aztán Méliusznak átadta a Testvérek válaszát és hazatért, nemcsak nem hozott a Testvéreknek semmi feleletet, hanem még azzal dicsekedett, hogy annak a mérges bródi papnak hozott barátságos levelet, a mi válaszukról pedig, amelyet Méliusznak adtunk volt, azt beszélte de nem a testvérházból való Testvéreknek, hanem a városi irnoknak (stb.), hogy nem ilyen választ várt volna az és — úgymond — „előttem olvasta.” „Bizony, bizony, a Testvérek elrontották a dolgukat.” (Vagy talán az övét?! Talán szívesebben odaadta volna azt a jó lovat, semhogy elvitte volna azt a választ (stb.), ha tudta volna, milyen). És úgy áll a dolog — mondá — hogy azok megkérdezték tőlem, vannak-e [a testvéreknek] leányzóik? És én azt feleltem, van nekik három. És kegyelmed tudja, Burjan úr, hogy vannak nekik és hogy ez igaz.” Erre [Burjan] azt mondta: „Van nekik, van, de ezt Péter úr ta án félre-

magyarázza, vagy pedig valaki hozzáadott valamit, ami nincs" (stb.). „Bizony megmondtam én — felelte Adám— úgy, ahogy van." Egyebeket elhallgatott (stb.). Magától értődik, hogy amint ő, úgy az a dühös bródi pap sem írta fel a magáét a maga néhány kígyófajzatával s a testvérközösségből kibullottakkal, így azzal a volt bíróval és kántorral, akik visszatértek okadásukra és nyakig sülyedtek a mocsárba, meg az öreg Primusszal, aki sokat dicsekedett azzal, hogy írtak neki [Méliusznak] és az viszont nekik; mert nagy ember náluk az ilyen feddhetetlen literátus.

És ezután egészen az 1567. év május haváig nem válaszolt; nem tudni, mint vélekedik tovább. De azok, akik nagyon közel állnak hozzá és az egekig magasztalják, azt beszélik a jelleméről, hogy nagyon buzgó és ha valakivel valami ügye van s egy-két levélváltás után sem értik meg egymást, maga utazik el oda, mint nemrég Erdélybe, kétszer vagy háromszor tévén meg 40 (oda-vissza 80) mérföldnyi útát, mígnem azt, amiben a felek az Úrvacsorára (coena Domini) nézve megegyeztek, azon helyben összefoglalták s kinyomatták. És hogy ő — amint mondia — mindenkivel szemben inkább a császár és az egész világ előtt, mintsem titokban akar bizonyosságot tenni minden hitcikkéről és az Írás igazságáról, hogy az egész világ hallja és ismerje meg az igazságot. Továbbá, hogy hitvallásukat átadták a császárnak és az még nem talált benne semmi kivetnivalót s nem jelentett be semmi ellenmondást. (stb.).

Minden madarat a tolláról meg a hangjáról lehet megismerni. Ez is az írásai-ból és cselekedeteiből ismerszik meg, kicsoda és miféle ember. Hogy pedig miképen történt az írásváltás a morva Testvérek és e Méliusz között s milyen volt az, itt sorrendben közöljük:

A hittel és tudománnyal ékes kitűnő férfiúnak, Méliusz Péter úrnak, a magyarországi Debrecenben lévő, kősziklára épített egyház győzhetetlen tanítójának, igen tisztelt barátunknak.

Kegyelmet és békességet kívánok néked és mind a tiednek minden tekintetben, Péter úr, kitűnő férfiú, az Atya Istentől a mi Urunk a Jézus Krisztus által Midőn nekem Magyar Adám bródi polgár hírül adta, mily öröndetes haladást tett a te vidéken is a mi Urunk Jézus evangéliuma, nem tehettem, hogy ne üdvözöljelek téged és mind az istenfélőket Istennek ezért az áldásáért és kegyességéért, hogy nevezetesen ama több mint egyiptomi sötétségből olyan világosság ragyogott fel, amely könnyen versenyre kelhet a nap sugaraival is.

Hiszen a mi kegyelmes mennyei Atyánk cselekedhetik-e vajjon nagyobb jótéteményt az emberekkel, adhat-e nekik drágább ajándékot, halmozhat-e el minket nagyobb gazdagsággal, mint azzal, hogy a sötétségből felragyogtatja ama világosságot, amely által szívünket világítja meg?

Tudják jól az istenfélők, hogy Istennek ez a legnagyobb jótéteménye és azért így kiáltanak fel Dáviddal: Egyetlen nemzetség sem részesült ehhez hasonló jótéteményben, csak egyedül az Isten gyülekezete, [2 Sámuel 7:23; 147. Zsoltár 20], mert ennek tagjai Isten akaratának kijelentése által felismerhetik, hogy egyedül az Úr Isten mindeneknek teremtője és az emberek megváltója, de egyszersmind megtartója is, ők maguk pedig képei és edényei az ő irgalmasságának; ez irgalmassággal eltöltve tisztelhetik és szerethetik Isten s ennek fölötté örök, még pedig dicsőséges örök életre juthatnak.

Minden bizonnal vetted annak hírét, hogy minálunk az a világosság Isten kegyelmes jóvoltából felkelt, fénylik és erejében naponként nő. Persze rágalmazói éppúgy vannak, akárcsak százszorszént Szerzőjének. Sokan igyekeznek kiirtani bennünket is, meg az Evangéliumnak azt a tisztaságos hirdetését is, amelyhez mi teljes erőnkkel ragaszkodunk; sokan gyűlölettel árasztanak el bennünket, még föbben szakadárságot hánynak szemünkre. Mivel pedig az az óhajításunk, hogy te előtted, szeretett férfiú, tisztán álljon a bizonyosság erről a mi evangéliumi tanításunkról, sőt arról is, hogy annak hirdetése milyen rend szerint történik minálunk: ime küldök neked egy latin és német könyvecskét. Ennek címe: A Cseh Testvérek Hitvallása (azoké, akiket némely tudatlanok valdenseknek emlegetnek, a gyűlölködők pedig pikárdoknak mondogatnak). Ha ezt elolvasod, kegyes és gondos ítéletet fogsz tehetni a felől; vajjon a mi gyülekezeteinkben, mint Isten népében a Krisztus Lelkének életető ereje lakozik-e, igen-e vagy nem? Kérlek, vedd jó néven

ezt a csekély ajándékot: ne rá nézz, hanem küldőjének érzelmeire. Noha előttd ismeretlen a küldője, remélem, mégsem teljességgel ismeretlen; mert hiszen Abban, aki mind a hívőknek az egész föld kerekéségén a legjobb ismerője, Krisztus Jézusban, a mi Urunkban, az istenfélők kölcsönösen mindannyian ismerik egymást is és a legszorosabb barátságban vannak egymással.

Kívánom, légy mind a tieddel együtt mindig egészséges és boldog, a szentséges tudományban pedig haladj szüntelen előre.

Magyar-Bródban, 1564 november 15.

Pisec Péter
az Úr Jézus egyházának leg-
kisebb igehirdetője.

A tiszteletes férfiúnak, Piscus Péter úrnak, szolgatársamnak, a pikárdok bródi gyülekezete lelkipásztorának, Krisztusban szeretett testvéremnek.

Kegyelem és békesség sokasodjék meg rajtad és minden szenteken az Atya Istentől és a mi Urunktól, a Jehova Jézus Krisztustól. Ámen. Át meg átolvasgattam hitvallástokat és láttam, hogy benne, meglehe ős rövidséggel ugyan, bennfoglaltatnak vallásunk legfőbb tanításai. Igaz, hogy egynémely hitcikknek a tárgyalása világosabb is lehetett volna ebben a könyvecskében; ezekkel a cikkekkel ma szükségképen foglalkozni kell, amaz üres és felfuvalkodott szellemek miatt — mint az apostol mondja a Kolosséi Levél 2. részében [!] —, akik a mennyet összekeverik a földdel és ok nélkül haszontalan versengéseket indítanak. De úgy látom, mégsem hiányzik semmi belőle, ami a vallás velejére és alapjára tartozik. Helyeslem tehát ezt a hitvallást annyiban, amennyiben megegyezik a Szentírással és az egyházatyák igazhitű hitvallásával. De látok egy-két kivételt is: ezekről azt gondolom, hogy majd valamikor kölcsönös iratváltás útján kell eligazítanunk és egyetértőnk. Ilyen kiváltkén az úrvacsora ügye: úgy látom, a ti hitvallástok e tekintetben a metaphorikon [?] vagy az elemek átváltozása, tehát a vaskos hűsevés felé hajlik. De ezekről bővebben majd akkor szólok, amikor lélekben és testben egészségesebb leszek és visszkapom előbbi egészségemet. Most pedig küldtem egy könyvecskét, amelyben egy hitvallás megcáfolásához csatolva van a mi egyházunk védelme. Ajánlom ezt neked s küldöm, hogy a te szerető lelked figyelmesen olvassga. Légy jó egészségben.

Kelt Debrecenben, Krisztus születése után az 1565. esztendőben, március 26-án.

Méliusz Péter
a debreceni egyház lelkipásztora.

Az a magyar ember, Méliusz Péter, valósággal második Illyricus: azzal a rövid levéllel eléggé megmutatta, kicsoda és miféle lélek lakik benne. Akinek szeme van, láthatja, hogy a leghevesebb kálvinistákkal tart. Nagy vakmerően szemünkre veti a sarkophagiát, holott a mi elődeink már régen visszatértek onnan, ahová ő most mint kezdő igyekszik. Száz évvel ezelőtt már felismerte a testvérközösség, micsoda és mennyire igazságellenes a kapernaiták és így a pápisták értelme is az úrvacsora kérdésében. De hogyha nem volna álnok ellenség a világon, akkor ez a Méliusz Péter, bármennyire magahitt ember, szintén meg volna javítható. Csakhogy nyilvánvaló, milyen megbízható hírvívő volt az, aki rólunk ily hazug híreket vitt; megtetszik ez az alább következő levélből:

A valdensek és pikárdok tiszteletes és becsületes gyülekezetének, amelynek az Úr Magyar-Bródban engedett lakozást — szeretett uraimnak és testvéreimnek.

Kegyelem és békesség sokasodjék meg rajtatok az Atya Istentől és az Úr Jézus Krisztustól, a mi Jehova Istenünktől. Ámen

Hitvallástokat és leveleteket a lehető legodaadóbb buzgalommal tanulmányoztam. Már a multkor is jeleztem azt, ami bennük nekem tetszik és az igazsággal egyezőnek látszik. Most is kijelentem, hogy a szabad akaratról, az Úr vacsorájáról, a nőtlenségről takarosabb és igazabb felfogást szerettem volna az Úrban. Mert a szabad akarat — mint az apostol tanítja — nyilván lerontja és megüresíti az Isten

kegyelmét, a Krisztus érdemét, az ígéretet, a hitet. Azt viszont látván látom, hogy a pápista által állatozást megerősítitek, és lerontjátok a Krisztus testének valóságáról és a mennybemenetelről szóló hitcikket. A nőtlenség pedig zavaros és kétes koholmány; látnivaló, hogy a gonosz lelkek tanítását erősítik meg velem, mert ezek mondják azt, hogy ne éljünk eledelekkel és házassággal. Hiszen a Szentírás senkit nem vesz ki a házaselet törvénye alól, a heréltek három fajtáján kívül, akiknek megvan az ajándékuk az önmegettartóztatásra; de ezt az ígét nem mindenki veheti be. Tírólatok pedig becsületes emberek bizonyosságai és levelei tanúsítják, hogy ti tartózkodtok az igaz és törvényes házasságtól, de egyáltalán nem tartózkodtok az undok ágyasoktól és rimáktól. Fzzel ám megsértitek az Isten törvényét és szerzését, és a gonosz lelkek törvényét állítjátok helyébe.

Jaj pedig azoknak, akik a jót rossznak és a rosszat jónak erősítgetik. [Ésaiás 5:20a]

Ezt a szennyet elvetvén, mindazt elfogadom és helyeslem a ti hitvallástokban, ami a Szent Lélekkel és az Úr kijelentésével megegyezik. Azt pedig, amiről úgy látom, ellenkezik az igazsággal, elvetem mint sötétséget, szalmát, régi kovászt, új posztóra varrt ócska foltot és a világossággal össze nem férőt. Legyetek jó egészséggel az Úrban.

Debrecenben, 1565. december 28-án.

Méliusz Péter
a debreceni egyház lelkipásztora

(Utóirat.)

Ezeket csak úgy nagyjából jegyeztem meg a ti hitvallástokban. Viszont bizonyosságok és levelek útján igen sok minderről van tudomásom a fülbegyónást és az özvegyek házának főlemesztését illetőleg is. Ezekre titeket, szerelmes atyámfiak, figyelmeztetnem kellett [?], hogy azt a népet, amely már a kegyelemnek és a Lélek szabadságának állapotába helyeztetett, ti emberi hagyomány által az ördög törébe ne juttassátok. Legyetek jó egészségben és bocsássatok meg, Krisztusban szeretett atyámfiak. Mert a világosságnak semmi köze nincs a sötétséggel: micsoda köze volna akkor a pápista szennynek a Krisztus igazságával? Elküldtem nektek, szerelmes atyámfiak, a mi hitvallásunkat; kérlek, ítéljétek meg azt az Isten ígéből és az egyházatyákból.

Lám, ilyen az értelem és óvatosság nélkül való heves buzgalom. Pedig akár-hogy vesszük, bizonyára tanult ember az a Péter. Jól mondja az Írás: „Könnyelmű a szíve annak, aki hamar hisz.” [Sirák 19:4a] Ha az az ifjú gondosabban tudakozódott volna vagy írt volna nekünk ez ügyről s elhagyta volna ezt az oly heves bírálatot és ítélkezést, akkor eszébe kellett volna jutnia annak, milyen rossz híruk volt a régi keresztyéneknek, mennyi rágalmat szórtak rájuk az emberek. De a görögök nem gyalázták annyira a rómaiakat, amennyire ez a magyar gyalázza a morvákat.

Azonban ez a Péter meg is kapta az illő választ, amelyet ezekben a szavakba lehetne összefoglalni:

A tiszteletes férfiúnak, Méliusz Péter úrnak, a debreceni egyház Krisztusban szeretett lelkipásztorának és parókusának.

Áradjon el szívedben az Atya Isten kegyelme és békessége a Jézus Krisztus által a Szent Lélek szeretete.

Megkaptuk és elolvastuk a leveledet, amelyet a Magyar-Bródban egybegyűlt pikárd testvérek gyülekezetének írtál. Rövid ez a levél, de annál tüskésebb és harapósabb. Annyira, hogy egyikünk-másikunk, aki téled, mint tanult és egyházi embertől jobbat várt volna, erősen állította, hogy ez a levél nem a tied, nem téled származott, hanem orozva költötte valaki más olyan ember, aki nem eléggé ura a saját elméjének. Bármint áll a dolog, bárkié az írás, nekünk mindegy. Azonban úgy ítélünk, hogy szabadon és őszintén meg kell mondanunk, minek a hiányát érezzük mi abban az emberben, akitől ez az írás való. Kérünk téged a keresztyéni szeretetre és arra a tisztre, amelyet viselsz, hallgass meg minket jó szívvel.

Először is: a mi hitvallásunkról adott bírálatodban nagyobb buzgóságot, figyelmet, egyenességet és őszintébb ítéletet szerettünk volna -- hiszen azt mondod, nagy gondal vetted azt ítéleted mérlegére.

Azokra nézve, amiket a hitvallásból összeszedsz és meghurcolsz: nevezetesen az úrvacsorát illetőleg, hogy t. i. mi a pápista által állatozás tanát állítjuk fel, valamint a nőtlenséget illetőleg, hogy t. i. mi a gonosz lelkek tudományát és emberi koholmányokat tanítunk, meg hogy a szabad akarat által megüresítjük Krisztust és az ígéretek: — ez az ítélkezés magánál a hiábavalóságnál is hiábavalóbb; eddig nem is volt képes még a legtudósabb férfiak közül sem senki efféle képtelenségeket kimagyarázni a mi hitvallásunkból. Hiszen ég-föld messziségben vagyunk ezektől az igen rút tanoktól s a Krisztus szavainak egyszerűségéhez ragaszkodunk.

Inkább ti nézzetek utána, vajjon a ti véleményetek az úrvacsoráról megállhat-e a Szentírás és a tisztább egyház bizonyágtétele előtt. Ugyanilyen könnyelmű és vakmerő, hogy ne mondjam rosszakarató a levélnek az a megjegyzése is, hogy mi kerüljük a törvényes házasságot, de épen nem az ágyasságot, és hogy ez sok becsületes férfiú tanúskodása szerint nyilvánvaló stb. Erre azt feleljük, hogy mi nem vesszük túlságosan szívünkre e rút hazugságokat, hiszen nyilván van, hogy mi az efféle rendtelenséget meglehetősen szigorúan büntetjük, a törvényes házasságot nem helytelenítjük, a nőtlenség ajándékát pedig éppen csak mint ajándékot hangsúlyozzuk. De azt meg kell mondanunk, hogy nem jóra való emberek, hanem gazemberek azok, akik felőlünk ilyesmiket híreszteltek. Te pedig elég oktalanul adtál a szavukra, a hazugsághoz való csatlakozásoddal beszenyezted lelkiismeretedet és minket hamis tanúbizonyossággal terheltél meg (elfeledkeztél Isten parancsolatáról: ne mondj hamis stb.). Következik az özvegyek hájának meglátogatásáról, a fülbegyónásról és a szabad keresztyén népek emberi törvényekkel megkötéséről szóló állítás. A Sátán régóta terjeszti már ezeket a híreket s mint aki gyűlöli az igaz fegyelmet és szerzője mindenféle borzalmas rendtelenségnek és szertezüllésnek, arra törekszik, hogy a maga eszközei által efféle rágalmakkal és hazugságokkal elnyomjon bennünket. Tenéked, aki egyházi reformátornak szeretnél feltűnni, nem az volna a méltó kötelességed, hogy kigúnyold a valódi fegyelmet, hanem az, hogy nyomatékosan ajánld. Igaz, hogy a magángyónást mi megtagadjuk, de nem a pápista fajtáit, amelyet jól ismerünk.

Nagyjából ezeket felelhetjük neked a leveled egyes pontjaira, mi, akik abba az egyházba és gyülekezetbe tartozunk bele, amelynek írtál. Ha van magadhoz való eszed és adni akarsz valamit a keresztyéni barátsággra és szeretetre, ne bocsáss ki ezentúl efféle mérges írásokat és eszedbe se jusson bennünket megterhelni ellenségeink hazudozásaival, amelyeket hozzád elhordtak.

Légy jó egészségben, atyánkfia és ne feledkezzél meg a keresztyéni szeretetről. Kelt Magyar-Bródban, az 1566. esztendőben, Április 4. napján.

Némely atyafiak a valdensekének
nevezett bródi egyház gyülekezetéből.

E válasz után, mely azt hiszem, bizonyára eljutott hozzá, semmit sem lehet halni, mi történik velök ott Debrecenben. Már közel egy éve nem írt az a jó ember senkinek sem a Testvérek közül. Elségezte-e magát, hogy okos ember léteire ily oktalan ítéletre ragadtatta el magát, vagy talán az ellenségeinkkel szövetkezve acsarodik ott ránk? De mit bánjuk mi ezt! Miatán már megírtuk neki az igazat, nem törődhetünk vele sokat. Arról az ő hitvallásukról s apológiájukról pedig, amelyeket futólag átnéztem, csak úgy magamtól ezt mondhatom: Bár van bennük sok jó dolog, ami nagyszerűen megegyezik a Szentírással, mégis némely dolgokban mintha valami undorító szeméttel volna ez a könyv bepiszkítva. Azt bátran mondhatom, hogy általában szemtelenebb és vakmerőbb ítélkezést (hogy tovább ne menjek) még amióta élek, nem láttam és nem olvastam. Úgy látom, ennek a hitvallásnak a szerzője megérdemelné, hogy prágai módon rothadt tüdő közé tegyék, hogy tanult ember léteire ne alacsonyodjék ilyen szemérmetlen bachanszá, hanem félje az Istent, az emberek előtt is szégyelje magát s tanuljon meg tisztességesebben beszélni, az ilyen undokságokat pedig hagyja meg a borboritáknak vagy a gnostikusoknak meg a mai utódaiknak.

FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE.

Archiv für evangelisches Kirchenrecht. Herausgeber: dr. Ernst Engelmann u. s. v. 1938. 2. Band, 1—4 Heft.

I. Értekezések. 1. Heft, 1. Dr. Ernst Knoll: Gaude und Recht. Azt a régi felfogást, mely szerint a kegyelem bizonyos mértékben a helyes jog megteremtésének végső, különleges, forma nélküli eszköze s így a kegyelem a szerző igazság síkjában helyezkednék el — a szerző elveti. Ezzel szemben hangsúlyozza, hogy a kegyelemnek a jogrendszerbe való besorozása, szinte lehetetlen. Az államhatalom hármas felosztású jogterületének (törvényhozás, bírászkodás, kormányzás) egyikébe sem illeszthető be eredményesen és szervesen a kegyelem jogi ténye. A kegyelem sokkal inkább vallási jellegű és így metafizikai eredetű. Isten szabad tevékenysége a földön. Ezért van tele a jogi kegyelem feszültséggel és az isteni kegyelemtől az választja el, hogy abban emberek működnek közre. (1-16 lpk.) 2. Karl Hermann: Die jetzige Rechtslage des organisch vereinigten Kirchenschulamt. — Németországban az egyházat és iskolát radikálisan szétválasztó törvény rövidesen el fog készülni. Ezzel kapcsolatban első és másodfokon döntő bírósági fórum felállítását tervezik, hogy elejét vegyék az egyházpolitikai harcok esetleges kitörésének. Már az 1936 dec. 2.-i törv. Poroszországban átmeneti megoldást készített elő, de inkább csak az elemi isk. pénzügyi viszonyaira nézve. (10-13 lpk.)

3. Dr. Glatzer: Wo ist die Kirchpatronatslast vermögensteuerlich abzuehbar? Az a kérdés, hogy vajjon a kegyúri vagyon terhe csökkenté-e a fizelő-képességet, vagy itt olyan teher-tétellel állunk-e szemben, amelyik az alapító személyi viszonyán, nyugszik és azért az objektív teherbíró képességet nem befolyásolja? Az Orsz. Pénzügyi Hiv. álláspontja az, hogy a kegyúri föld- és erdőbirtokok teherbíró képessége nem csökken az alapító kegyúr személyi természetű viszonya miatt, hanem csak az üzem természeté folytán. (13-16 lpk.) 2-3 Heft. 1. D. Hans Wahl: Aus der Rechtsgeschichte der ev. Kirche in Österreich. — A XVII. sz.-ban már nem lehet beszélni jogi értelemben ev. egyházzal. Az egyes protestánsok századokon át nem rendelkeztek polg. és polit. jogokkal. Javulást az 1781. okt. 31.-i türelmi rendelet hozott. A Josefinizmus hatása 1848-ig érezhető. Az 1849. márc. 4.-i, ill. az 1861. ápr. 8. u. n. protestáns patens veti meg alapját az osztr. ev. egyh. új zsinat-presbiteri alkotmányának. Sajnos, az 1874. májusi (727) törvények és az 1934 évi új osztr. alkotmány és konkordátum, melyek a katolicizmus, a protestantizmus egyenjogúságát akarták célozni, a gyakorlatban nem valósultak meg. (83-110 lpk.) 2. Dr. Sprengel: Der rechtliche Charakter der Gemeinde. — Sohmmal szemben hangsúlyozza a szerző, hogy az egyh. konkrét létezése szükségessé teszi az egyh. jogot. A gyülekezeti jog alapelemei: egyh. fegyelem egyh. élet rendje, anyagi ügyek szabályozása. Ezeknél a kérdéseknél azonban ne vesztjük szem elől az egyház igazi célját, viszont azt sem, hogy az új ev. egyh. jog kifejlődésében nem zárkozhatik el az állam jogi életétől és kulturális viszonyaitól. (119-122 lpk.) 4. Heft. Dr. Grüner: Totalität des Glaubens... 1. A „totalitás” fogalma sokrétű. Az alapja szellemi, illetőleg vallási jellegű. Négyféle totalitást lehet megkülönböztetni: a) spekulatív

tot. Ez az univerzalizmus, amely mindent magában foglal és teljesen áthat Istenre vonatkoztatva az égi és a földi dolgok feszültségi felülete ez — complexio appostorium. b) Regulatív tot. egyetemes okozatiságot jelent, mely nem tűr semmiféle korlátot. Vallási gyökere Isten teremtő munkája és mindenhatósága, mely a szeretetben érvényesül. c) Existencialis tot, az egyes embert veszi teljesen igénybe. Az isteni kegyelem megnyilatkozása ez, mely az egész embert hordozza, a simul justus-simul peccator hitelve alapján. d) Substantialis tot alapja egy átütő erejű akarat (autoritas, Führer) és a vele szemben jelentkező teljes engedelmség. A totalitas elvét Isten Krisztusban való sítja meg. (225-236 lpk.) 2. Werner Gerber: Gebäudeentschuldungsteuer und kirchlicher Grundbesitz. — Az 1936. évi új adótörvényt egyh. vonatkozásában és jelentőségében veszi vizsgálat alá. (237-247 lpk.)

II Törvények, rendeletek, döntvények.

1. Alkotmány. Német Ev. Egyh. Iroda 1938. márc. 5.-i rendelete biztosítja a tartományi egyh. jogegységét, amennyiben felhatalmazza azokat jogalkotásra közigazgatási téren, (hitvall. és kultusz nem érintenek) de csak akkor, ha az alkotmányba nem ütközik. (2—3 Heft 126. lap.) A Német Ev. Egyh. biztonságát célzó 18. végrehajtási rendelet (1938. jun. 3) értelmében Német Ev. Egyh. vezetőjének helyettesét az egyh. ügyek minisztere nevezi ki. 2. *Lelkészek. egyh. tisztv., alkalmazottak.* A szászországi p. ü. szakosztály 1937. dec. 3.-i rend. megszabja a nős s. lelkészek fizetését. Az 1—2. évben a rendes lelkész kezdő fizetésének 85%-át, a 3. évtől pedig 100%-át kapja. (1 Heft, 20. lap.) 3. *Külső egyh. közigazgatás.* A német Ev. Egyh. p. ü. szakosztályának 1937. dec. 11.-i rend. szerint, ha a dolgozó fél és hitvese különböző adószedésre jogosult vall. felekezethez tartozik, akkor mindegyik felekezetre a kivetett adónak csak a fele jut. (1 Heft, 25. l.) 4. *Lelkészi hiv. és belső egyh. munka.* A Német Ev. Egyh. Iroda 1938. febr. 22. rend. szerint egyh. polit. harcokban való tevékenykedés, vagy különféle mozgalmakhoz való tartozás miatt keresztyén egyh. tagokkal szemben nem lehet megtiltani a temetési harangozást. (2—3 Heft. 212 lap.) — 1938. ápr. 12-én a boroszlói püspök elrendeli, hogy a konfirmáció-oktatás, amely eddig egy évre terjedt, ezután még nagyobb óraszámmal történjék. A rendes oktatást egy fél, illetve egész éves előkészítés vezeti be. Évi 110 órai oktatásnál kevesebb nem lehet. Egységes tantervezet, bibliai és énekgyűjteményt adtak ki e célra. (4 Heft. 277 l.) 1938. márc. 28.-i törv. megszünteti a zsidó kultusz közösség közjogi testületi jellegét s polgárjogi egyesületté degradálja. (2—3 Heft. 221 l.) — 1937. jun. 11. württenbergi közj. bírósági ítélet az üdvhadsereget nem ismeri el közhasznú testületnek. (2—3 Heft 222 l.)

Dr. Kálmán Sándor,

Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf die Länder deutscher Zunge. Hrsg. Nik. Hilling 118. IV. Folge: 26. Bd.

Jg. 1938. I-II. Ru. Hefte.

I. Értekezések. 1.) P. Bawe: Die religiöse Duldung der Juden im Mittelalter. A középkorban a zsidó vallásgyakorlatot apologetikai és egyéb

okokból elűzték ugyan, de pozitív jogi védelemben nem részesítették. Istententiszteleteikben nem zavarták, iskolákat, kórházakat nyithattak, saját temetőjüket használhatták. Bizonyos korlátozások mégis előfordultak templomépítésnél és tanításaikkal szemben. Cenzura alá vették imádságos könyveiket, különösen a talmudot. A zsidók fanatizmusa sokszor provokálta a keresztyén főpapok, fejedelmek és a nép öldözési szenvedélyét. Eltiporni azonban nem tudták a zsidókat, keresztyén elleni gyűlöletük egyre nőtt és átplántálódott nemzedékről-nemzedékre, (376 lpk.) — 2) N. Hilling: Das zweite Jahrzehnt der Rechtsgeltung des Codex Juris Canonici. A Codex második decinniumáról nyújt képet. Ismerteti a végrehajtó rendeleteket, változtatásokat és foglalkozik a törv. könyv autentikus magyarázatával, végül a leg-részletesebb szakirodalmat tárja elénk. (77-115 lpk.) — 3) K. Lübeck: Zehntrechte und Zehntkämpfe des Klosters Fulda. A fuldai kolostor Bonifácus alapítása. Különleges privilegiummal rendelkezett. (exemptiv) Az alapító nem döntötte el, hogy melyik egyh. megyéhez tartozik Fulda. Így a mainzi és a würzburgi püspökök egyaránt versengtek a hatalomért. A Kánonjog szerint tizedszedésre a püspök és a parochus jogosult, de a szerzetrend nem. Így a fuldai apátság tekintélyes jövedelemtől esett volna el. Az apátok ezért úgy igyekeztek áttörni a püspöki hatalmat, hogy minél több saját egyh. alapítottak. Teljes sikerre vezetett politikájuk, amellyel a kir. és pápai privil. egész sorozatát szerezték meg úgy, hogy már a IX. sz.-ban a tizedszedési jog az apátság hatáskörébe tartozott. A tized nagys. nem az évenként változó termés- és állatállományhoz igazodott, hanem időközönként az átlag vagyont vették alapul. (decima constituta) (116-164 lpk.)]

II. Kisebb közlemények. 1.) N. Hilling: Über den Gebrauch des Ausdrucks iurisdiction im kanonischen Recht während der ersten Hälfte des Mittelalters. — A középkor első felében (700-1150) különböző értelemben használják a iurisdiction fogalmát. Törvényhozás, bíraskodás, majd a kormányzás funkciót értették alatta. Jó ideig egybe esik a potestas ordinis-sel és csak a XIII. sz. közepén válik attól külön. (165-170 lpk.) — 2.) N. Hilling: Der Ausbau der Brautprüfung als Mittel zur Verhütung unglücklicher Eheschliessungen. Az utóbbi években egyre több házasságot támadnak meg semmisségi panasszal. Az egyház ellenségei bürkölni bontásnak tartják ezt a módot. Preventive

kell eljárni e baj kiküszöbölésénél. Legjobb alkalom erre nézve a jegyesek vizsgája (Brautprüfung), amikor az eskető lelkész megvizsgálhatja az akadályokat és biztosíthatja a consensus szabadságát. (171-173 lpk.) — 3.) F. Gillmann: Des Johannes Galensis Apparatus zur Compilatio III. in der Universitätsbibliothek Erlangen. — Az erlageni egyet. könyvtárában a 349. codexben fontos kánonjogi forrást talált Gillmann prof., aki ebben az íratban Johannes Galensisnek a III. Comp.-hoz írt apparátusát véli. Nyelv-tárgyi- és tört bizonyítékok egész sorát hozza fel találmányának igazsága és helyessége érdekében. (172-222 lpk.) — 4.) V. Fuchs: Karl August Geiger † 1937 karácsonyan elhunyt dillingeni egyh. jogi prof. Geiger életéről tudományos munkásságáról emlékszik meg. 223-225 lpk.)

III. Egyh. rendelkezések és döntvények. A berlini psp. 1937. é. rend. megköveteli, hogy az első gyónás és áldozás előtt szigoruan meg kell vizsgálni, hogy a gyermek biztosan és érvényesen meg volt-e kereszteleve, mert ezideig igen sok visszaélés történt etéren (238 lp). Paderboni érs. gen. vik. 1938-ban elrend., hogy a templomnak lelki gondozói, valamint egyh. zenei és ének céljából való felhasználására püsp. enged. szükséges Törölni kell a műorból az egyh. hangverseny (koncert) kifejezést. Már 6 héttel az ünnepély előtt be kell küldeni felülvizsgálata az ének szöve. és a partitúrát. Ünnepély miatt a szokásos Isten tisztelet el nem maradhat.

IV. Áll. törv. rendeletek és döntvények. A birod. vall. ü. min. 1939. febr. 17.-iki rend. értelm. a nemz. szoc. pártjelvény mellett mindenféle más jelvény, mely pártra, mozgalmakra, egyesületekre vonatkozik használni tilos. A birod. belügymin. 1937. szept. 9. megtiltja, hogy a közalk. gyermeküket kényszerítő ok nélkül magán isk.-ba járas-sák. Még gondnoksági és tanácsosi tiszts. sem vállalhatnak ilyen isk.-ban a tisztv. (254 lp.) — B. ü. min. 1936. okt. 26. elrend. a vásár- és ünnepnapoknak szigorú védelmét, kiterjesztve azt a bűnbánati napra és a halottak napjára. (257 lp.)

V. Egyházjogi krónika. 1937. nov. 3.-án szentelték fel a pápa jelenlétében a laterani pápai főiskolát a canoni és a polgárjog intenzív művelésére. 1937. május 6.-án nyitották meg Rómában a román kollégiumot a román lelkészek tudományos kiképzés céljából. (282 lp.)

Dr. Kálmán Sándor.

KÜLFÖLDI SZEMLE.

Bohne, Gerhard: Das Wort Gottes und der Unterricht. Grundlegung einer evangelischen Pädagogik. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. Furche-Verlag G. m. b. H., Berlin. 288 S.

G. Bohne könyve a háború utáni kultúráválság egyik irodalmi terméke. Nem részletkérdést tárgyal, hanem arra az alapvető kérdésre próbál felelni, hogy ma az egyetemes kultúráválság idején, a szintén válságos helyzetbe jutott nevelő munka számára hol van a kivezető út? Más szóval: hogyan lehet az Isten Igéje, mint a nevelés eredményességének egyedüli biztosítéka, a nevelés tárgya?

A háború előtti nevelés — írja Bohne — egységes volt és azon a meggyőződésen alapult, hogy

az új humanizmusban keresztyénség és kultúra tökéletes egységre jut. S mivel az akkori felfogás szerint a kultúra forrása a vallás, az egész nevelés alapja a vallásoktatás. A nagyháború lemérte az értékét ennek az u. n. „kulturkeresztyénség”-nek, s megláttatta, hogy ez csak egy szép eszmény, vagy inkább illúzió. A háború, mint élet-elmény, szétverte ezt az illúziót. Kiderült, hogy meg ez a legmagasabbrendűnek tartott kultúra se terem jó embert. A nyugati kultúrának ez a válságosra fordulása — vagyis az eddig érvényesnek tartott értékek elértéktelenedése — szükségserűen hozta magával a vele egybefonódott teológia krízisét is: meggingott a vallás és a vallásoktatás központi jelentőségébe vetett hit, válságba került maga a vallásoktatás is. (1. fejezet.)

Eddig a nevelés alapja Isten kijelentése és az Ő tekintélye volt. Most az ember elveti ezt a tekintélyt, s helyébe a maga tekintélyét emeli. A kultúra alapja nem a Kijelentés többé, s a nevelés fundamentuma nem a vallás, hanem emberi értékek. Innen a ma megállapítható „Bildungschaos”. Innen, ebből a tendenciából érthető meg az egyház és állam különválása, továbbá az államnak az a lörekvése, hogy az egyetemes kultúrát ki akarja emelni abból a vallási köteleből, amelyben eddig volt, s Isten tekintélye helyett, amelyen eddig nyugodott, az állam, a faj, a tudomány stb. tekintélyét akarja állítani. Így az állami iskola csupán egy kultúrjelenségnek tekinti a vallást, s igyekszik azt a kulturális képzésben egészen mellőzni. Új kultúrát akar új alapokon. — Az egyházi iskolák ideálja a vallásos képzés, de itt is meg van az a veszély, hogy Isten tekintélye látszattekintélyé süllyed a hitvallások és az egyház tekintélye mellett. — A községi iskolák kompromisszumos iskolák. Még próbálják tartani a háború előtti u. n. „nevelési egység”-et (kulturkereszténység), de valóban az állam már itt a parancsoló tekintély. Kultúra és vallás „egysége” a felső oktatásban is oda van már. A mai nevelésnek nem alapja, hanem csak egyik eleme a vallás; egy a többi „rendes tárgy”-ak között. Azt jelenti ez, hogy a mai pedagógiában a vallás egy „csak emberi”-vé süllyedt, nevezik bár „a kultúr élet legfinomabb kivirágzásának”. „Kultúrjelenség” lett a vallásból nemcsak a világi pedagógia számára, hanem többé-kevésbé így tekinti azt a vallásoktatás is. Ennek az új értékelésnek lett azután a következménye az, hogy a vallást beállította a katechika a többi tárgyak közé, s ráhúzza a többi tárgyak módszerét a vallásra. Így kerül be a vallásoktatásba Herbart intellektualizmusa valamint a pszichológiai és munkaiskolai módszer is így lett a vallás a felső iskolákban a történetfilozófiai tárgyak egyikévé. S így és itt sikkad, el a lényege. (2. fejezet). Ez a vallásoktatás ugyanis, mely a fenti módszereket a profán tárgyaktól átvette, magáévá tette a humanisztikus nevelési elvet is; azt neveztesen, hogy az ember benne rejlő adottságok szakszerű kifejtése által teljes emberré, tökéletes személyiséggé fejlődhetik. Jézus ellenben nem ezt érti nevelésen. Szerinte nem a személyiség kifejtése az emberélet, s a nevelés célja, hanem az Istennek való engedelmeség és az újjászületés. Nem a „tökéletes” személyiség — ami egyszerűen nem is lehetséges —, hanem az Istennek való önátadás jelent értéket Ő előtt, és az újjáteremtett élet. Olyan vallásoktatás azonban nincs, amely ezt a célt meg tudná valósítani. Hiszen a vallásoktató legfeljebb önmagához vezetheti el az embert, saját lelkéhez, ami bűnös, tovább nem. Az újjászületés ténye csoda, mely túl van az emberi lehetőségek határain. Még az Isten melletti döntést, mint lelki magatartást sem képes a katechéta előidézni; tervszerű élménykeltés által soh'se tudja a tanulót Istennel élő közösségbe vonni, mert ha sikerül is élményeket kelteni az ifjú lelkében, ezek csak emberségének fokozásai vagy elmélyítései.

Tehát fenti cél, mivel elérhetetlen, nem lehet a vallásoktatás a célja. Ezzel pedagógiai jellegétől fosztaná meg magát. Am, ha lemond erről az emberileg megvalósíthatatlan célról, akkor viszont vallási jellegét veszti el. Ime, a vallásoktatás belső ellentmondása, feszültsége, melyet nem sikerül feloldani sem a dogmatisztikus, sem a humanista nevelési iránynak. (3-4. fejezet),

E megoldási kísérletek sikertelenségének oka

az egyik oldal teljes elszigetelésében és elabszolutizálásában keresendő. Az igazi vallásoktatás mindkét oldalt igazi valóságokként fogja fel. Így elismeri a humanista nevelési eszmény létjogosultságát a maga szférájában; valamint azt is, hogy a nevelő munkának az emberrel emberi utakat kell járni, emberi lehetőségek között kell történnie. Röviden: elismeri, hogy a vallásoktatás az egyetemes kultúr munka szerves alkotó eleme, de ugyanakkor igenli a másik oldalt is; Istent. Vallja, hogy Ő az új élet teremtője, Ő nevel, s nem az ember, akinek csak az a kötelessége, hogy továbra adja azt, amit Isten adott; az Igét. Így egyfelől elkerüli azt a veszedelmet, hogy a vallásból lélekten, filozófia, történet, szóval emberi tudomány, s az Evangéliumból „tananyag” legyen (hum.-id. nevelési irány), másfelől nem esik abba a hibába, ami a dogmatisztikus katechetikát jellemzi, hogy az emberi oldalt egészen eljeste, s mindent Istenre és az Ő Igéjére bízva a vallásoktatást az emberi lehetőségek világából kivegy. A feszültség ugyan a két oldal igénlésével sem oldódik fel, de hiszen az igazi vallásoktatás nevelő erejét épen ez a feszültség adja. Ez a feszültség immanens: az ev. vallásoktatás belső természetében rejlő. S a vallásoktatás saját lényegét tagadná meg, ha vagy az egyik vagy a másik oldal elszigetelésével és elabszolutizálásával ezt a belső feszültséget fel akarná oldani. Nem érne célt, ha pl. csak az egyetemes nevelés egyik ága akarna lenni, mert az így nevelt ember, ha még a legvallásosabb nevelést kapta volt is, nem az az ember, amelyet Isten akar. De hiszen így akkor a vallásoktatás nem érdemli meg a pedagógia nevet! ? Az ev. vallásoktatásnak — feleli erre ez ellenvetésre Bohne nem is a képzés a célja, hanem az állandó nyugtalanítás: die Störung der Bildung von Gott her.” (114) Nem a végtelen fejlődéshez akarja segíteni az ifjút, hanem lényéig végességéhez elvezetni, s így Isten elé állítani és döntésre kényszeríteni. Hídat akar verni Isten és az ifjú közé, ami semmiféle nevelésnek nem sikerül. Minden den nevelés ugyanis olyan, mint a kör, melynek középpontjában áll az Isten. Ezt a középpontot a kerületen haladó nevelés soha nem érinti. Átmérőt kell tehát húzni a humanista nevelés körében. Ezt akarja az ev. vallásoktatás az Ige által. Ez azonban nem azt jelenti, hogy mi mindent Isten mágikus ténykedésétől várunk. Felelőségünk a végzett munkáért megmarad, Isten a mi emberi erőnket és képességeinket fel akarja használni céljai megvalósítására. (5-6) fejezet.)

Az Ige, amivel az ev. vallásoktatásnak operálni kell, mindenekelőtt döntésre szólít fel: Isten vagy a világ ? ! (Lukács 9: 23-24 ; 12: 51-52.). Tehát bűnbánatra és megtérésre is hívja a bűnös embert. Nos, ezekre a humanista pedagógiának nincs szüksége. Itt csak „elmélyülés” és „érés” szükséges az adottságok kifejlődéséhez, hogy az emberből „tökéletes személyiség” legyen. Ezzel szemben az ev. vallásoktatásban Isten nem eszmény, amely felé a tökéletesedés útján törekednünk kell, hanem ítélő bíró és az emberre igényt tartó Úr. Épen ezért az ev. vallásoktatás nem abban akar segíteni az ifjúnak, hogy „tökéletes személyiség” és jellem legyen; nem erőinek harmónikus kifejtésében. egyéni adottságainak kibontakoztatásában akar segítség lenni, hanem ezt az igényt akarja előtte feltárni, vele megértetni, s azután döntésre kényszeríteni. A döntésnek három mozanata van: a) a döntésre felhívás az ember akaratához szól; b) a döntés aktusában Isten az igazán tevékeny erő, de megmarad az embernél a

visszautasítás lehetősége, és ezzel a felelősség is ; v) a döntés Jézus személyében keresztül megy végbe, mert Isten csak Őrajta keresztül ismerhetjük meg. (Máté 11 ; 27.) — A döntés független az életkortól. Gyermekkorban is lehetséges, s nem lehet egyszersmindenkori. Isten akarata és az én akaratom között a feszültség mindig meg lesz. Tehát újból és újból döntés elé jutok. Az ev. vallásoktatásnak ez a döntésre kényszerítés a feladata. Más szóval: nem a vallásos fejlődés, hanem az Isten által való „nyugtalanítás”, újból és újból az Isten elé állítás a cél. Az ev. valláspedagógia egyenesen meg akarja akadályozni az embert abban, hogy „harmonikus vallásos személyiséggé” váljék, ami pl. a humanisztikus nevelés ideálja. Ellenkezőleg: meg akarja zavarni ezt a harmóniát, ezt a farizeusi önbiztonságot nem egyszerűen, hanem újból és újból, s ezzel újból és újból Isten elé akarja állítani az ifjút, s döntésre bírni Isten akarata mellett. Várja pedig ezt az Igétől. Az ev. valláspedagógia tárgya tehát az Ige. Az Ige által az ev. valláspedagógia találkozásokat akar létrehozni Isten és ifjú között, hogy így az ifjú állandóan az Isten szeme előtt élje életét, s Isten mellett döntsön. Ezt a lelki magatartást, a döntést Isten maga adja, s ezt tudja és elismeri az ev. valláspedagógia; de azt is tudja, hogy e döntésre való felszólítás a vallásoktatás feladata, Istentől kapott megbízatása, missziója. (7. fejezet).

Az Igét, mint a nevelés eszközlő tényezőjét, a Szentírásban találja az ev. valláspedagógia. Az Ó és Újszövetségi szent iratokban. Nem szabad az ószövetségi könyveket háttérbe szorítani vagy mellőzni az újszövetségiéket mellett, mert a kettő együtt adja a teljes isteni kijelentést. Márpedig a katekétának ezt kell hirdetnie a szükséges szöveg- és történet-kritika gyakorlásával. (8. fejezet)

Az utolsó fejezetben a módszer kérdéséről beszél a szerző. A módszer, az út, amelyet a vallásoktatásnak követnie kell, nem tartozik a főkérdések közé, mert minden út a tárgy határoz meg. Különösen érvényes ez a megállapítás a vallásos nevelésnél, ahol az Ige, a tárgy mellett egészen másodrendűvé súlyed a módszer kérdése. Mégis szükséges tudni a „hogyan”-t is, mert Isten az emberi viszonylatok között akar hatni az Ó ígérel, s ha mi ezeket nem ismerjük, ha bizonyos körülményeket számításon kívül hagyunk vagy másképpen akadályokat teremtünk, mi vagyunk az okai annak, hogy az Isten Igéje nem hat. (233. o.) (?) Ez, persze, nem azt jelenti, hogy a módszer minden. Nincs az a tökéletes módszer, ami pl. a vallásoktatást mai válságos helyzetéből kimentené. „Evangéliumi” módszer nincs, csak „jó” és „rossz” módszerek vannak, amelyek azonban mindig emberi módszerek maradnak. Nincsen egyszersmindenkori bevált módszer sem. Ugyanazon anyag mellett s ugyanabban az osztályban is állandóan keresni kell a módszert. Jól kell ismerni a katekétának a gyermeklélektant, s a gyermek könyvezetét, szüleit, barátait, hogy tudja alkalmazni az Igét. Szükség, hogy legyen tekintélye növendékei előtt; de csak a gyermekkorban járók előtt. Serdülő ifjak közt végzett vallásos nevelésnél az emberi tekintélynek el kell tűnnie, azt vallási kérdésben érvényesíteni nem szabad. A tekintély eltörlése azonban korántsem teszi fölöslegessé a tanítót. Mert ha úrra nincs is szükség az ifjúnak, útítársra, útmutatóra igen. S az a szabadság, amit az emberi tekintély tervszerű lerombolásával az ifjúnak ad, távolról sem jelent szabadságot. Ellenkezőleg; a felelősséget így az ő vállára helyezi, át, midőn szemtől-szembe állítja

az igazi tekintéllyel, magával az élő Istennel. Nos az igazi valláspedagógia célja éppen ez az Isten elé állítás.

Mejvalósítható-e az itt korvonalazott nevelési elv? — kérdi szerző könyve végén. Határozott igennel felel. Az a nevelői munka, mely az Isten, és ember közti szakadékot, illetve feszültséget, nem tudja vagy nem akarja megláttatni az ifjúnak, nem tudja vagy nem akarja a reábizott lelkeket elvezetni Istenhez, aki egyedül képes nevelni, azaz mássá tenni, illuzióra épít, s csak csalja magát.

Dr. Farkas Ignác.

Marie Fargues: L'éveil du sentiment religieux. Mariage et famille kiadása, Paris, 1931, 164. old. 7.5 fr. frank.

E könyv nem lép fel a tudományosság igényével, szülőknak szól népszerű formában. Előnye, hogy ennek ellenére sem válik sekélyessé, kimerítően tárgyal mindent, ami az első gyermekkor katolikus vallásos nevelését illeti a családon belül.

Az I-VI. részek bevezetésül szolgálnak, a katolikus család légkörének általános rajza. A vallás élet. Ha a gyermek a szülőknél ezt nem látja, jöllehet öntudatosan reflektálni nem képes, tudattalanja ennek nyomait megőrzi. Mivel a jó nevelés jó szokások teremtésével kezdődik, a vallásra nevelésnél is ez döntő jelentőségű, mert a szokás szükségzetet teremt, s így köteleltséggé válik. Már csecsemőkorában vegyék körül a vallásos tárgyak (képek, kereszt), s érezze a keresztvetést a homlokán mindennap. Később vigyék sokat templomba, mert az itteni, öntudatlan benyomások az egész életre szólnak. Ahogy beszélni kezd, megtanulja a „Jézusom” szót (nem „kis Jézus”) s egészen spontán rövid formában az Istennel beszélget. Pl. „Szeretlek” vagy: „Ma rossz voltam, de holnap okos leszek.” „Köszönöm ezt a napot”, stb. Alkalmazza Keller Helén mondatát (19 hónapos korában süketült és vakult meg) a vallásos életre: „A szemek amelyek láttak világosságot bármilyen rövid ideig, s talán már nem is emlékeznek rá, sohasem lesznek olyanok, mint amelyeknek a világ országban soha nem volt részük.”

VII-XIII. 7 évig a reggeli és esti áhítat nem lehet több 3-4 percnél. Reggel: Pater noster, Ave Mária, napi fogadalom, s egy perces spontán ima. Este: közös áhítat. Nem elég éreznie, hogy a szülők között nincs ellentét, a harmóniát látnia kell. Ha máskor nem, legalább ünnepen, az apa vezesse az áhítatot. Félpercnyi csend, majd lelkiismeretvizsgálat, ima. A napi bűnökre való utalás a szülők részéről ne legyen erős, hogy a gyermek békéjét felzaklassa. Az introspekció célja a lelkiismeret nevelés öntudatosítása. — Nem fogadja el a rousseauizmust, hogy a gyermek akkor imádkozzék, mikor ő akar, mert szerinte az alternatívák a fejlődést megzavarják. Ahogy azt nem kérdezik a gyermektől, hogy akar-e enni és aludni, azt sem, akar-e imádkozni? Az annyit hangoztatott szabadság és önnevelés nem lehet kiinduló pont, mert hiszen a gyermek élete a teljes függéssel kezdődik. — A 7. évtől a gyermek a Credot is megtanulja. Hogy a gyermek még nem érti ezen imaságokat? Tanulás alatt és után megérti. Mivel ezeket úgy kell tudnia, hogy halála órájában sem felejtse el, már kora gyermekkorban be kell idegeni. Természetesen nem elég megtanultatni, de megértetni is. Viszont nem elég megértetni megtanultatás nélkül.

XIV-XX. Az első gyónásra és áldozásra előkészítés. Az első áldozást a 7. évre teszi a régebbi 11 évvel ellentétben. Elismeri, hogy így nem lesz az olyan ragyogó emlék, mint a 11 éveseknél, de élel lesz. Hangsúlyozza a gyakori kommunió fontosságát. Mivel már 7 éves korában a gyermek képes őszinte bűnbánatra, s tud fogadalmat tenni a meggyógyulásra nincs semmi akadálya hogy Isten fejébe aktusában részt ne vegyen Nálunk a törekvés éppen az ellenkező. A konfirmáció idejét minél későbbre kitolni!

XXI. A játéka is bevehető a vallás. Kathetikai, liturgikus játékok, türelemjáték a parabolákkal. Franciaországban már léteznek és vásárolhatók. — Határozott időpontban, vasárnaponként, vagy csütörtökön (iskolai szünet), rövid, vallásos olvasmányok a sok mese között. Ez se legyen alkalmi, de szerves része a napnak.

Ami katolikus a könyvben, azt természetesen nem fogadhatjuk el, de módszer szempontjából sokat ad. Különösen azért, mert nincs még sajnós protestáns szerző, ki külön könyvet szentelt volna ennek a tárgynak.

Dr. Nagy Mária.

Chanoine Quinet, inspecteur de l'enseignement religieux du diocèse de Paris; Pour les tout — petits des jardins d'enfants. Un peu de catéchisme par le dessin facile au tableau noir. — Spes, Paris, 1934. 205 old., ára: 12 fr. frank.

A párisi, katolikus egyházmegye vallásoktatási felügyelője előszavában elmondja, hogy könyve gyakorlatból született — katekétáknak tartott konferenciákból — s a gyakorlatnak is van szánva. *Elő* leckéket akar. Mivel pedig az iskolás koron aluli gyermekek nem tudnak olvasni, rajz a tanítás eszköze. Miért nem képek? Hiszen sok nevelő tud jól rajzolni. Legtöbb kép túlrészletezett, s a gyermeki fantázia a jelentéktelenbe vész el, nem találván a lényegét.

29 leckét ad 4 főrészben. I. Bevezető leckék, (Isten létezése és lényegi vonásai: jóság, mindenütt jelenvalóság) — II. Egy kevés szt. történet. (Teremtés, bűneset.) — III. A Jézus elrejtett életének néhány jelenete. (Születés, gyermekkor. — IV. Nyilvános élete. (Fellépés — mennybemenetel, néhány csoda és példázat).

Módszere: 1.) Kérdéseket intéz a gyermekhez. 2.) A beszélgetés menetét közben, genetikus rajzolja 3.) Elmondja a beszélgetés főbb pontjait. 4.) Rajzolják táblájukra. 5.) A lényegét egy rövid formulában összefoglalja, s közös ismétléssel megtanítja. 6.) Kész. füzetben adott rajzokat kiszíneznek.* A 4) és 6) nem mindig szerepel szükség-szerűen.

A tartalmi kritikát illetőleg: a) ami katolicum és így erősen intellektualisztikus, dogmatikus jellegű, azt most nem tesszük vita tárgyává. b) Kifogásolható a tudományos pontosság hiánya néhány nehéz kérdés tárgyalásánál. Miért a gyermeket szubstanciálizmusra nevelni ilyen kifejezéssel: a testbe beletette a lelket. A pneuma és psziché teljesen azonosulni látszik, holott a gyermekkel már a lehető legkorábban meg lehet és kell érezetnie a különbséget az intellektuális szellemi élet és lelki, vagyis hívő élet között. — Miért hangsúlyozni, hogy az állatnak nincs értelme, mikor a legújabb állatlélektani kutatások azt na-

gyszerűen kérdéssé teszik? — c.) A lélektani alap nem megfelelő. Nem mondja meg, hogy könyve hány éves gyermekeknek használható. A gyermekkertekben 3-6 évesek vannak. Már a 3 éveseknél is használhatónak gondolja, módszerét, vagy csak közvetlen az iskolás kor előtt? — Állandóan ilyen kifejezésekkel él: „kis” életed, kezéd, szíved, értelmed, holott Adler óia ismeretes, hogy a gyermekben milyen csökkenértékűséget hoz ez létre és mennyire szeretne mindenáron „nagy” lenni. — Bovei és még mások kutatásai felszínre hozták hogy a gyermekben mennyire hajlandóság van a természetimádásra. Miért ezt a primitív tendenciát erősíteni azzal, hogy pld. Isten mindenütt jelen valóságát sugarakkal ábrázolja. Analógia: amint a nap sugarai mindenütt eljutnak, úgy Isten is.

Ami a módszert illeti, kevesebb szokratizmust és több munka iskolát! Alapvető tétel, hogy soha nem szabad úgy feladni kérdést, hogy a gyermek egyszerű igennel, vagy nemmel felelhessen.

Mindezen, talán csak skrupulózussal felfedhető hibák mellett mi ad e könyvnek mégis döntő jelentőséget és értéket?

1.) Azon első kísérletek közé számítható, amely meglátta az iskoláskoron aluli vallásos nevelés rendszeres és intézményes voltának fontosságát. Mikor a modern gyermeklélektan azt állítja, hogy az első öt év a jellem kialakulásának legdöntőbb szakja, s az ezen idő alatt megszerzett struktúrát csak éveken át tartó redukációs terápiával lehet javítani, nem lehet az, hogy a gyermeket egészen a család felelősségére bizzuk és az egyház intézményesen semmit ne tegyen az iskolai vallásoktatás előkészítésére. 2.) A rajzok nagyon sikerültek, sok ötlettel, nevelői hozzáértéssel készültek, ebben nagy segítség mindazok számára, akik ezen az új, szükséges úton maguk is járnak szeretnének.

Dr. Nagy Mária

Abbé Quinet, inspecteur de l'enseignement religieux dans le diocèse de Paris; Pour mes tout — petits. Vingt leçons de catéchisme évangélique par la méthode active. Spes, Paris, 1932. 372 old. 15 fr. frank.

Az előszó szerint a nevelés legkiválóbb módszere (munkaiskolai), ezért ez alapján dolgozza fel anyagát. Az anyag az Evangélium, s a tanítás központja Jézus.*

Az adott 20 lecke 1 évre szól, s az anyag körülbelül ugyanaz, mint az előzőleg ismertetett könyve. A különbség a több dogmatikum, s a kultusz ismertetése. Az imádságoknak és sakramentumoknak különös figyelmet szentel.

A leckék felépítése azonban egészen más, mint az ovodásoknál. a.) Közös ismétlése az előző órai anyagának. b.) „Memento” cím alatt speciális *tanácsok* a vallásoktatónak. c.) *Magyarázat*. Előkészíti a szemléltető eszközöket; A képeket használ, nem rajzol. Jóllehet előző könyve szerint a rajz sokkal értékesebb, valószínűleg azért használt mégis képeket, mert az anyag nagysága lehetlenné teszi a rajzolást. — A gyermekek előkészítése a leckére. Percnyi csend, mozdulatlanág — Figyelem felbresztése a gyermeki életből vett konkrét jelenetekkel, amely kiindulópont az absztrakthoz. — Magyarázat, az egyes részek után rövid formula és annak közös memorizálása. Ellenőrző kérdések, hogy megértették-e? — d.) *Cseleked-*

*A felsorolt 6 pontot nem ő állítja fel, de gyakorlati eljárása ez.

*Jóleső katolikus részről egy ilyen megnyilatkozás.

tefés (= cselekedetekre felhívás beszélgetés táltal) e.) A *kegyesség formálása*. (Mi elmélyítés mondanánk.) g. „Tanácsok” cím alatt a d) és e)-re vonatkozó észrevételek a hitoktatónak. Hangsúlyozza, hogy a következő órán mindig meg kell kérdezni a gyermektől, mit tett az előző lecke hatása alatt? A csendet gyakran használja, mint a cselekedetekre előkészítés elmélyítés eszközét.

Módszerét munkaiskoláinak mondja, de nem teljesen az, hanem sokratizmussal kevert. Nem mondja meg, hogy kiktől mit vett át, de mindenestre meglepő a hasonlóság a protestáns katechétika theoretikusaival, különösen Pfenningdorfal. Vonatkozik ez különösen 2 fokra, a cselekedtetés és kegyesség formálása fokára. Kár, hogy nincs több biblicum könyvében, akármennyire hangsúlyozza is az előzőben. A leckék összefoglalására miért nem használ' aranymondásokat? A részletekben mégis sok finom meglátás, meg szívlelendő tanács van. A túlvilági élet tanításával nem megijeszteni, de öntudatosítani kell a gyermeket. (A pokoltól való félelem meglepően nagy nálunk.) Az esti önvizsgálatra, s napi bűnbánatra nevelés előkészítése sikerült. Egészben véve áldott olvasmány azoknak, akik a katechétika fejlődését viselik.

**Dr Beckmann, Johannes S. M. B.: Heilung-
klang. Im Lande des schwarzen Drachen. Im-
mensee. 1932. 80. 96. old.**

Bár a Távolveletnek csak egy kis sarkára tekint és nézőpontja, katolikus misszionárius lévén a szerző, nem református, minket mégis érdekeli ez a missziói könyv, mert arról a Mandzsuriáról szól, amelyikben a legbiztatóbb kilátású magyar ref. külmisziói munka folyik, s arról a missziói munkáról, amelyik eljövendő mandzsuriai önálló munkamezőnkön és környékén ma a legjelentősebb munkát végzi. Talán rokonunk is öslakossága.

Az első fejezet a földről és lakóiról ad kimerítő képet. Heilungkiang Mandzsuria legészakibb tartománya, mely az országnak jó felét alkotja, egyébként hatalmas terület, tízennégyezer akkora, mint Svájc. Szibériától végésvégig a fekete sárkánynak nevezett Amur határolja s szeszélyes áradásaival (rendes medre is 15 km. a tengerbeömlésnél) az egész tartomány életét befolyásolja. Ma természetesen japán fennhatóság alatt él, de ritkás lakosságában alig van japáni. Legtöbb a kínai. Öslakói tunguz-maradványok (daurok, solonok) s a szomszédos Mongóliából átszarmazottak.

A gazdasági és politikai viszonyokra jellemző, hogy míg egyfelől a főrészt mezőgazdasági munkákat a legprimitívebben végzik (60 % a földmívelő), állatokkal tapostatják ki a gabonát s ib, addig másfelől posta, távirtda, rádió jelzi a gyorsan előretörő japán befolyású kultúra előretörését. A gazdag földön Japán sokat investál s iparosít.

A heilungkiangi keresztényiségről és a svédok róm. kat. „Bethlehem”-misszió ottani munkájáról szól a könyv második fele.

A történeti visszapiantásban megjeleníti a megsemmisült nesztoriánus és későbbi jezsuita (Xavéri) missziói munkát, melynek hullámai Kína déli részeiből ide is felverődtek. A modern missziókati részről már 1838-ban úttörésbe kezd Mandzsuriában, egyik misszionáriusa. Funiér, ha nem mulva a Szungari folyóig jut vándorlásában, de vértanuhalált hal.

Megemlékezik a prot. missziókról is, melyek 1860-as évek óta dolgoznak itt. Ross úttörő, az ir és skót reformátusok, majd a dán lutheránusok

szervezett munkája után több amerikai prot miszsió is dolgozni kezdett. Nem állja meg azonban, hogy a végére oda ne tegye, hogy az első r. k. Bethlehem-missionáriusnak, mikor a paichani prot. misziói állomás portáláján meglátta a keresztet, „Freude, das Kreuz Christi zu sehen und Schmerz vom Irrtum überflügelt zu sein, durchzuckten gleichetig sein Herz” (39. old.)

A külmisziói munkát mindössze 1924 óta végző Bethlehem-Misszió előállításának, oithoni és kinti munkájának, a mandzsuriái és éppen heilungkiangi r. k. külmisziói tevékenységének részletes leírásából e helyen csupán azt emeljük ki, hogy a munka súlypontja a szociális oldalon van. A szertelmunkák közül éppen a gyógyító s mentő szolgálatnak van nagy tere. A protestáns miszió hatása alatt fokozott iskolai munkát fejt itt ki a r. k. miszió is. Három missionáriusuk van Heilungkiangban. Kétségtelen, hogy a külmiszió nagy mezejéből csak egy kis darabot ölel fel a könyv s ref. szempontból sok minden hiányolható és kifogásolható benne, de a munkáról magáról alaposabb keresztmetszetet ad, mintha többfelé kellene tekintenie s jó néha azt is látnunk, hogy r. k. testvéreink hogyan dolgoznak. A könyv az erdélyi magyar ref. egyház külmisziói munkamezejének megismeréséhez fontos adatokat tartalmaz.

Dr. Horváth Jenő.

**Handbook of the Foreign Fields of Church
of Scotland. Edinburgh. 1936 90 old. 8^o. The
Church of Scotland Report of the Foreign Mis-
sion Committee for 1935. 8^o. 64 old. Ed. 1936.**

E két könyvecske áttekintő képet nyújt az egyik legkisebb miszióinak nevezhető ref. egyháznak, „Skócia Egyházának” külmisziói munkája jelen helyzetéről.

Az 1929-ben egyesült s elhatározó többséget képviselő skót ref. egyház, ha zsidó miszióját is tekintetbe vessük, misziói munkát végez mind az öt világrészben. Kínában (Ichang), Mandzsuriában, Arábiában (Aden), Amerikában (Jamaika) és Ausztráliában (Uj Hebridák) egy-egy, Afrikában 7 (Blantyre, Lomweland, Livingstonia, Rhodesia, Aranypart, Kenya, Kalabár) Indiában 9 (Nyugatindia, Hyderabad, Nagpur, Madras, Rajputana, Punjab, Bengalia, Santalia, Észak-Himalaya) misziói mezőn dolgozik közel 600 miszionáriusa (il. miszionárius feleség), 45 misziói kórházat tart fenn. Jelentős iskolai munkája, mely Indiában, Afrikában és Mandzsuriában felsőbb iskolázatásra is kiterjed.

Minket közelebbről a mandzsuriáról szóló beszámolók érdekelnek (előbbiben 80-84 o., utóbbiban 56-59 o.), minthogy itt kapcsolódik bele munkájukba az erdélyi ref. magyar egyház külmisziója, 1933 óta. Nagy felkészültséggel dolgoznak itt, összes missionáriusaiknak majdnem egytizede (53) esvén Mandzsuriára. A Houkden Medical College-ban orvosokat képeznek ki. (Ez évben a hallgatói száma 109, kik közül 23 pogány.) Az intézetet Mandzsuria jelenlegi kormányja is elismerte. A munkát sok nehézség zavarja, de talán itt észlelhető a legnagyobb szomjúság az evangélium iránt s a vállalt feladatot csak nagy nehézséggel látja el a kevés munkás. Itt a legbiztatóbb a benszülött egyház megerősödése is.

A mi egyházunkban, ahol most fordul népünk teljesebb érdeklődéssel a külmiszió munkája felé, természetesen forgathatja mindenki e biztató tartalmú füzeteket.

Dr. Horváth Jenő.

FREY, Dr. Arthur — : Der Kampf der evangelischen Kirche in Deutschland und seine allgemeine Bedeutung. (Mit einem Geleitwort von Prof. D. Karl Barth) Herausgegeben für die Niederlande und das niederländische Sprachgebiet von G. F. Callenbach N. V. Verlag. Nijkerk, Holland, 1937 (Juli), 195. lap, egészv. 8^o. Ára 2 50 holl. frt.

Frey Arthur dr könyvére akkor irányult rá a figyelmem, amikor holland egyházi lapokból hírt vettem annak, hogy ezt a könyvet a harmadik birodalom urai már a megjelenése előtt súlyos büntetés terhe alatt betiltatták és megakadályozták előre a Németországban való terjesztését. Még mielőtt a kinyomása elkészült volna Hollandiában... Pedig a címlapon is rajta van: „Hollandia és a holland nyelvterület számára kiadva...” Joggal féltek Berlinben ettől a könyvtől, mert megítésem szerint a legjobb, amit külföldi eddig a német világnézet-egyházi harcról írt.

A könyvhöz nem kisebb ember, mint Barth írta az előszót. A munka nem akar általános és mindentátfogó tanulmány lenni; ez a feladat még a jövőé. A szerző nem hivatásos theológus és nem is német állampolgár. Hadd nyilatkozzék itt efelől maga Barth, aki ezt a schweizi nemzetgazdát kitűnő theológusnak tartja:

„Wenn ich recht sehe, dürfte Dr. Frey in diesen Buche sogar etlichen Pfarrherren einigen Neuen und Beherzigenswerte mitzuteilen haben. Sein Buch ist jedenfalls auch darum eine gute Sache, weil es der Pflicht des Nicht-Theologen, in der Kirche nicht nur zu hören, sondern — wenn er das Zeug hat — sich auch hören zu lassen, in eindurcksvoller Weise Genüge tut“ (9. l.).

Hogy Frey mint nem-németországi németországi jelenségekkel foglalkozik, arról így ír Barth:

„Es kann gar keine Rede davon sein, das die politische Grenze uns erlauben würde, diese Angelegenheit als eine uns fremde zu behandeln, mit der die drüben selber fertig werden möchten — oder das sie denen drüben erlauben würde, uns um „Nicht-Einmischung“ zu bitten“ (8. l.) Aki megpróbál átsiklani a közepen és megszökni az egyetemes felelősség elől, az még ezt a harcot egyáltalán nem látta meg a maga igazi valóságában és jelentőségében. „Gerade Objektivität ist allen wesentlichen Dingen eine Sache, die nur um den Preis des höchsten Einsatzes von Subjektivität zu haben ist“ — mondja Barth a hívős semlegesség álláspontja ellen (10. l.).

Frey nem egy minden részlet felölő történelmi tanulmányt akar írni, ami ma még lehetetlen. De nem is lenne tanácsos beleveszni a számtalan fájdalmas apróságba és elveszíteni a szem elől a lényegét, hogy t. i. miért folyik a harc Németországban és mely erővel kell az Egyháznak szembeszállni?

Az első fejezet tartalmát (Glaube an dem Menschen und das Volk, 13-28. l.) az a világos bizonyítás képezi, hogy vallásos kérdésben csak kétféle állásfoglalás lehetséges: vagy elismeri az ember, hogy Isten, az ég és föld Ura, az egyedüli uralkodója ennek a mindenségnek, úgy amint azt Igéjében kijelenti, vagy pedig az azt tagadó ember oda kényszerül menekülni az ember, a a vér és faj valamilyen mythoszához, amint azt a nemzeti szocializmus is teszi.

Igen ügyesen bizonyítja (ami a szellemtörténet ismerői előtt sosem volt meglepetés), hogy ami most Németországban történik, nem véletlen műve,

és nem is egy ember hősi tette, hanem lassú és fejlődés eredménye. Jóllehet még 30 évvel ezelőtt az „európaiság” fogalmával egyet jelentő német kultúrában a mai állapotok lehetőségéről még álmodni sem mert volna senki. „Quo vadis...?” kérdezhetjük az Oroszország nyomaira lépő nyugati kultúrától. Önmagunktól. Íltszen: milyen uton járunk mi, ha ilyen dolgok megtörténhetnek a hajtandó első kulturáramlásban, Németországban? (13. l.)

Ezt a kulturfejlődést Frey nagy vonalakban a következőképpen látja:

A reformáció nem emberi megújulása volt az Egyháznak. Fölismerete, hogy csak az Igéből elhet, hogy egyedül Isten szent, mi megromlottunk a bűnben és csak Istennek Krisztusban adott kegyelme által menekülhetünk meg. A reformáció alapigazsága: „Soli Deo gloria.” Frey mindjárt könyve elején kristálytisztán tesz hitet a református reformáció igazvolta mellett és így nyugodtan biztatja magát rá a református olvasó. Kálvinnak a gyülekezetéről szóló tanítását értékeli nagyon, majd fölmutatja ennek hatását a politikai és gazdasági fejlődésben, de igazi jelentősége Frey szerint a kálvini tanításoknak majd ezután fog csak kibontakozni. (16. l.). A reformáció nemcsak az egyház, de az élet újajformálása is volt, legalább is sok vonalon. Csak befejezett tény nem volt a reformáció.

Az ember ember maradt: újra szembeszállott az isteni tekintéllyel, sőt éppen — magára a reformációra hivatkozva és újra magát az embert akarta a központhba állítani. A „Csakugyan azt mondta az Isten?” (1. Móz. 3 l.) kérdés újra fölbukkant és meghallgatásra talált. Ujra kétségbe vonták az isteni szabad kegyelemről szóló egyetlen kijelentés tanítását. A fölvilágosodás egészen új világképet akart teremteni. Az ember azt hitte, hogy betekinthez a világ titkai mögé. Az Isten Igéjét egyre jobban elnyomták, az ember pedig azt hitte, hogy kérdéseire nem a Szentírás, hanem a saját tudománya fogja az utolsó feleletet megadni. A legjelentősebb teljesítményt a filozófia szolgáltatja ebben a „fejlődésben,” Kant kritikái bölcselésében. Kant döntően szakított a kereszténységgel. A kijelentést nem Jézusban, hanem az emberi ész követelményeiben látta. Az erkölcsi törvény nem az Isten törvényéből folyik, hanem az ember egy bizonyos önismeretére van alapítva (18. l.).

Egy másik irányban pedig a mystikusok szakadtak el a reformációtól. A mystika: hozzáfordulás ahoz az istenhez, amelyet az ember önmagában talál meg. Sem az idealizmus, sem a mystika nem akarnak hallani a világon kívüli Istenről, a végtelen világlelek hat az emberi lélekben is. A jövő: korlátlan fejlődés.

A 19. sz. folyamán ez az idealista-mystikus világnézet egyidőre visszaszorult a legjelentősebben Marx által képviselt történelmi anyagelvűséggel (materialistische Geschichtsauffassung) szemben. De ennek szellemtörténeti atyja: a német idealista filozófus, Hegel.

„Der Idealismus und die Mystik (und nicht der Materialismus) waren im 19. Jahrhundert die Träger des neuen Glauben an den Menschen und damit die eigentlichen Träger des Widerspruchs gegen das Evangelium von Jesus Christus“ (19. l.).

A liberalizmus és szocializmus alapja is ez az optimizmus: az ember természetből fogya jó, a jót maga elérheti, a gonoszt legyőzheti. Magában az Egyházban is az embernek ezt a „szabadságát” kezdték hirdetni. Hogy az istenellenes szellemi áramlatok közben eltűrték közönbösen a kereszt-

tyénységét, vagy küzdöttek ellene, az lényegtelen amellet, hogy az Evangéliummal egyre világosabb ellentétbe kerültek.

Igyekeztek a keresztyénséget az Egyházban a modern világnézettel összehasonlítani, megpróbálták ígént mondani az u. n. isteni kijelentéshez a teremtésben, természetben, az emberben önmagában és az emberi történelemben. Keresztyén szempontból ezek „idegen istenek” az igaz Isten helyett. Az emberi érzelmekben, az emberi észben, az emberi kultúrában, az emberi szociális gondolatban megtalált Isten — bálvány.

A 18 sz. vége óta az embernek ez az önmagába vetett hite különösen erősödő formát vett föl a népbe vetett hitben. (22. l.) Goethe egyetemes ember-hite helyére a Herder és a Fichte nemzeti próféciája lépett. Ők az u. n. „Schöpfungstheologie” első hírdetői (kegyesnek lenni: egyenlő: nemzetileg gondolkozni). Alapvető fogalmazója ennek a vitágnézetnek H. St. Chamberlain (*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*), különösen erősen antisémita képviselője pedig Paul de Lagarde (*Deutsche Schriften*).

A keresztyénség ellen küzdő erőket jóval a nemzeti szociálizmus előtt már ott látjuk tehát a küzdőtérén, csak más név alatt: kritikai idealista bölcsészet, materialista marxizmus, liberálizmus stb. „Nem teremtette ezeket a nemzeti szociálizmus, sőt maga is a produktuma az utolsó kétszáz év fejlődésének”. (23. l.) Nem csodálható, hogy bizonyos adottságok között éppen a népiség vált az ember Mythosává, illetve azzá, amivé a nemzeti szociálizmusba vált: „egy a keresztyénséggel immár nyílt harcban szembeszálló új vallásnak a kikristályosított középpontjává” (23. l.). Ennek az új vallásnak pedig a német állam kiáltotta ki magát az egyházzá (23. l.).

Die Entwicklung zum nationalsozialischen Staat c. fejezetében azt mutatja meg Frei, hogy a főnti szellemi fejlődés hatása alatt hogyan lépett a 19. sz. folyamán gyakorlatilag az Ister helyére az Állam Frey röviden, de nagyon világosan és helyesen rámutat Luther állam-theológiájának a hiányaira, sőt hibáira szemben a „schweizi”(református) reformáció állásfoglalásával. A schweizi reformátusok mindig megtagadták az állami totalitás gondolatát, Luther kaput hagyott nyitva (megkülönböztetve az egyéni és hivatali morált. Biráló) a politikai istenkegyelmiség és a totális állam számára. Az állam azután Hegel bölcsészeti istenivé, sőt istenné vált („Das an und für sich seiende Göttliche”, „der wirkliche Gott”, „von absoluter Autorität und Majestät” — idézhetnök Hegelt... Ime a marxizmus közös államtheológiája!) Ez a „totális állam”!

A mystikus vonalon is eljutnak a gondolkodók Fichte-vel odáig, hogy szemükben a Nemzet jelenik meg legfontosabb és legfőbb értéként. Hegel a totális állam, Fichte a „20 sz. mythosa” atyja (bár a Fichte mythosa még nem annyira materialista, mint a Rosenberg-é).

Ezen az áramlaton nem tudott sohasem erőt venni a liberális-demokrata államp gondolat. Németország hivatalnok monarchia maradt mindig. Maga a szociáldemokrácia is mindig államhű volt. Wilson-ék gondolata halvaszületet. Ellenhatásként nem jöhet más, mint kétszáz év óta előkészített nemzetiszociálizmus. Szellemi síkban pedig az új németvallás, ami szükségképpen a keresztyénséggel ellen harcot jelentette.

Az egyház ebben az időben nem tudta elmondani azt, amit kellett volna. Maga sem volt más, mint a modern világnézet és a mindenkorai állam

kiszolgálója. Elnézte, hogy milyen veszélyt rejt magában a mythos. Még 1933-ban is elnézte. Az „(Egy nép — egy állam — egy egyház” jelszavának kiadása után kezdett csak ébredezni. Hitler az első nürnbergi pártbeszédéből (l. szöveget) is közölve az idegvágó részleteit FREYNél, 40 k. l.) nyilvánvaló, hogy a nemzeti szocialista világnézet gyökereit egészen tudatosan és nyíltan a pogányságba helyezte vissza. (Csakugyan valósággal „prófétált” ott Hitler az „ezeréves országról”) Ez az első jellemvonása. A második pedig az, hogy a nemzeti szocializmus világnézete totális államot akar. A totalitás csúcspontját pedig egy nemzeti kultúrfilozófiában (vallásban) éri el. A totalitás közösségi válásos élmény, amelyet a Párt közvetít és így egyúttal maga is rendi (válási) közösséggé válik (42. l.). A szükségképpen jövő népi vallásosság kereteit már hivatalosan meg is vonta a keresztyénséggel teljesen ellentétben álló nemzeti szoc. világnézet.

A „mythus des 20. Jahrhunderts” c. fejezetében részletesen tárgyalja ezt az új vallást, melynek főprédikátora Rosenberg Alfréd, aki azonban a közelebbi részleteket illetőleg maga sem tud még fölvilágosításokkal szolgálni. A R. könyvével való foglalkozást itt elhagyhatjuk, Frey nézete az, hogy az előítéletmentes tudományosság tétele nem egyéb önámításnál (54. l.). Ezt az elérhetetlent nem sikerült elérnie az emberi gondolkodásnak és az most új előítéletek után kutat Afölött folyik a harc, hogy a faji mythos, vagy Jézus evangéliuma legyen-e az alap, amelyre a német nép álljon. Az új világnézet még a látszatát is (ami eddig meg volt) le akarja vetni a keresztyénségnél és már a leg-több fronton föl is vette harcát a krisztusi ellen (állambölcsélet, jogalkotás, művészet, tudomány, stb.) Hitler világnézeti főmegbízottja és teljhatalmú intézője Rosenberg — teljesen és tudatosan antikrisztusi. Minden a Vezér-ben kristályosodik ki, aki isteni tekintéllyel minden emberi kritikán fölül áll. A Vezér olyan metafizikai fogalom, amelynél Róm. 13. fejezetének felsőbbérfogalma már nem alkalmazható. Az állam nemcsak állam, de egyház is. Ezeket bizonyítja Frey nagyon tisztán és élesen (59. l.).

Die Deutsche Gottschau című fejezetében ismerteti a különböző már létrejött pogány vallásos mozgalmakat, melyek élén nem buta falusi rajongók „tálatosok”, állanak, hanem világhírű egyetemi tanárok, generálisok stb. (Ez mutatja, honnan fúj a szél. .) Legbővebben és először Hauer tübingeni tanár mozgalmát ismerteti, akinek a tanítása a köv. pontokban adható vissza: Nincs más isten, csak amely magát a német népiségben jelenti ki. — Frey abban, hogy a 19. sz. német liberális teológiája is Schleiermacher óta azon dolgozott, hogy a keresztyénségből germánvallást csináljon, teljesen igazat ad Hauernek. Az új vallás sákramentumai: „Blut und Raum, Boden und Vaterland, die Geschichte unseres Volkes und seine Kämpfe lieben wir darum so gluthaft und ehren wir mit einetiefen Gläubigkeit, weil Gott uns hier begänet leibhaftig (!) und unmittlbar — idézi Hauer (67. l.) A továbbiakban ismerteti Hauerék álláspontját a bűn, a halál, azután az istenek alakváltoztatása, a mindenszeretet, az étvágy, istentapasztalat, a hit felé vezető út, stb. felől. Ismerteti (72—81 l.) a már kialakult és helyenként életbe is léptetett hauerféle istentiszteleti javaslatokat, liturgiát. Ennél mindenütt látható a régi megüresített keresztyén eredeti. A köv. 81—90 lapokon a többi német népvallási mozgalmakat tárgyalja (Ludendorf,

Fahrenkrog, Dinter, stb.) Mindezek azt mutatják, hogy a totális államnyelv önmagával kerülne ellentétbe, ha nem akarna az emberi élet minden terén uralkodni és ha ideológiája nem egy saját vallásosságban csucsosodnék.

Az is látható mindezekből, hogy a keresztyénységnek a *Mythosban* és a *Deutsche Gottschauban* olyan ellensége kelt föl, amilyen az évszázadok folyamán még sohasem volt. Ezt eleinte azért nem látta meg az Egyház, mert a nemzetiszocializmus harcban állott a kommunizmussal — a politikai hatalomért. *Frey* teljes megértéssel kezeli ezt a félreértést és nem antant, de német szemmel nézi a nép szenvedéseit és idevezető útját (91 kk. 1.) Mégis: az Egyház ellenállása nem késhetett tovább. Ki kellett újra mondani a reformátorok hitvallásával, hogy „az egyházat sohasem a világ felől, sohasem egy politikai mozgalom által és sohasem egy emberi világnézet útján, hanem egyedül Isten Igéjével lehet megújítani... Az a kérdés állott az evangéliumi Egyház előtt, hogy a reformáció talaját végérvényesen el akarja-e hagyni, vagy pedig a reformáció megismeréséhez akar-e visszatérni; sőt, az a kérdés állott döntés előtt, hogy az evangéliumi Egyház a Jézus Krisztus Egyháza akar-e lenni és maradni, vagy pedig egy a világ által alapított vallásos közösséggé válni.” (92 k.l.)

A választás szétválást teremtett magában az Egyházban is. A pogányoskodó oldalra állottak az u. n. *Deutsche Christen*, a hívő oldalra az u. n. *Bekennniskirche*. Itt nincs hely arra, hogy ennek a szétválásnak a mozzanatait ismertessük, amint *Frey* azt teszi. *Frey* a hitvalló Egyház álláspontján áll. Aki igazán tisztán akar látni, az bizza rá magát a *Frey* vezetésére. Hogy a pogányoskodó irányzat mit lát a keresztyénységben, mit *Hitlerben* és a kijelentésben, arravonatkozólag itt csak egyetlen idézetet közlünk a *Frey* könyvéből az egyik németkeresztyén egyházi vezér szájából: „Das Gottesreich . . . wurde in Deutschland wieder als plastische Wirklichkeit erlebt in dem Leib der nationalsozialistischen Bewegung . . . Wir sehen . . . in Adolf Hitler sich das Tor zur germanischen Kirchenbildung aufzutun . . . Er führt uns . . . zum Ausbau des deutschen Staates im Geiste des Nationalsozialistischen Volkethos und legt damit die Quelle bloß, aus der die Kraft zur Heimkehr der deutschen Nation strömt, nämlich zur Offenbarung Christi” (114. l.).

A *Deutsche Christen* thüringiai „jobb” szárnya szükségképpen a keresztyén egyház teljes fölbomlásához vezet és helyére már csak a *Mythos* léphet (115. l.).

Die Erneuerung der Kirche a címe a köv. fejezetnek, amelyet szándékosan nem a „Hitvalló Egyház” címmel látott el. Azt akarja ezzel kifejezni, hogy a harcban nem két egyházi párról van szó, hanem az Egyház földadásáról, illetve új-jászületéséről.

Röviden vázolja *Barth* kezdeményezéseit az 1933. esztendőben és irodalmi harcát a *Theologische Existenz heute* füzetében. *Barth* óriási jelentőségét abban látja, hogy Ő hangoztatta leg-tisztábban a nagy igazságot miszerint: az Egyházat sohasem politikai mozgalomnak, vagy valami kívülről jövő áramlatnak szabad megújítani, hanem csak az Igének. Új egyházi teológia támadt a dialektikai teológiában és a teológiai irány addig nehézszerű Mózesi egyszerűen elszánt harcosai lettek az egyházi megújulásnak. Ennek a fejezetnek a részleteire nem térhetünk ki. *Barth* állásfoglalását a *Theologiai Szemle* is ismertette annak idején (T. Sz. IX. évf. 5-6, X. 1-3. sz. 228

kk. *Pákozdy L., Barth Károly* és a német Egyház belső küzdelme címmel). Teljesen közli a Wuppertal-Barmeni Synodus hitvallását, amelyik egyik alapvető hitvallása a megújulásnak és harcnak, 129-136, I. Nagyon világosan, bár röviden vázolja az egész fejlődést a Dahlemi Synoduson (1934), a Reichskirchenausschusson, az Oevnhause-ni Synoduson (1936) át egészen az Óporosz Unió Evangéliumi Egyházának 1937. májusában Halleban tartott (4.) hitvalló zsinatáig. Közli ennek legfontosabb határozatait: az ordinációra illetve az evangélikusok és reformátusok úrvacsorai közösségére vonatkozólag, (Ez utóbbit ismertettem a *Református Élet* V. évf. (1938) 17. sz. (ápr. 23) 169. lapján Úrvacs. közösség a lut. és ref. között a német hitvalló egyházban címmel.) *Frey* az egész küzdelemben nem az embereket dicsőíti, akiknek ilyen nagyot sikerült tenniük (gondoljunk csak a reformáció óta sikertelen úrvacsorai egyezkedési kísérletekre) hanem Isten Igéjét, hogy az ilyen gyenge emberekből is milyen erős tud lenni.

Die Bekennniskirche und der nationalsozialistische Staat c. fejezetében a tényleges összetűzéseken mutatja meg elvi alapvetéseit igazolván. Mert a gyakorlatban a Biblia és a Mein Kampf között kell választani. A állam célja egészen nyilvánvaló: kiirtani a keresztyéniséget a német nép — főleg az ifjúság — lelkéből és helyébe ültetni a Faj és Vér mythosát. Beláthatatlan tömegű irodalom hirdeti ezt az új vallást. De útjában állott és pedig egyre erősebben: a keresztyén Egyház. Ezt kell először szétomlasztani. A „birodalmi püspökök” falovát sikerült újra Tróján kívülre telepíteni. A sorozatos durva rendőri és tiltkosrendőri erőszakok után a Dahlemi Nyilatkozat megállapította, hogy a *Dek* (Deutsche Evangelische Kirche) minden törvényes szervét megszüntették, ezért a Hitvalló Egyház Bruderratjai illetve az ezekből alakuló *Rat der Dek* veszik át az Egyház vezetését. Az Egyház dolgaiban (tan és rend) ezután az Egyház maga intézkedik, épségben hagyva a legfőbb állami felügyeleti jogot. Megtudjuk, hogy miért volt sikertelen a Reichskirchenausschusok munkája és hogy a végén ennek a második kompromisszum — „faló” — kísérletnek is össe kellett omlania. Beletekinthetünk az 1936. évi *Hitlerhez* intézett tiltakozó emlékirat kulisszatitkaiba is, amelyre *Hitler* máig sem válaszolt. Megtudjuk, hogy ígérte meg ünnepélyesen a német sajtó lapjain, (hogy az óriási elkeseredést lecsillapítsa.) az egyházi választásokat. Ki is írták, de többszöri elhalasztás után nem tartották meg. Érthető okokból. A még keresztyén evangélikus egyháztagok között többsége lett volna a Hitvalló Egyháznak. *Frey* sehol sem vádol és rágalmoz, hanem mindenütt idézi a nemzetiszocialista potentátokat. És ezek az idézetek szebben beszélnek, mint minden olyan nyilatkozat, amelyik a külföld felé azt a látszatot akarja kelteni, hogy Németországban a nemzeti kulturbolvizmus nem üldözi az egyházakat, illetve a keresztyéniséget. Az 1936. aug. 23-án fölolvastott szószéki nyilatkozatok a gyülekezetekkel is közölték a Tiltakozó Nyilatkozat tartalmát és kijelentették, hogy „az állam és a párt hatalmi eszközeit messzemenőleg a Jézus Krisztus Evangéliuma és azok ellen fordítják, akik róla hitvallást tesznek.” (171. l.) Megtudjuk azt is, hogy szorul ki erőszak útján a keresztyén hit az iskolákból is, hogy üldözik a gyülekezetek lelkipásztorait. *Hitler* és egyéb idézetekkel bizonyítja azt, hogy „a nemzetiszocialista állam azt az utat kezdi meg, amelyen Szovjetország már évek óta jár! A nem-

zeti szocializmus nem ellenfele, vagy legyőzője a Kommunizmusnak, hanem a bolsevizmusnak a német formája." (176. l.) A sorozatos letartóztatások, elítélés nélküli fogolytáboroztatások egy megrázó levelet váltottak ki *Dibelius* hivatalától megfosztott volt berlini püspökből Ennek a levélnek időzeteivel fejezi be ezt a fejezetet.

A záró fejezetet legszívesebben szöszrint leközlönném, amelyik a német egyházi harc általános jelentőségéről szól. A szellemtörténet egy fordulóponjtján állunk. Két totális igény áll szemben egymással: Istené és az emberé, a nemzetiszocialista igény, amely a vér és faj mythosát akarja fundamentumnak megtenni. A 19. sz. híte az „előítéletmentes tudományban” teljesen összeomlott, minden vonalán a szellemi életnek. Mi legyen az új előfeltétel: ezért folyik a szellemi küzdelem. Összeomlott a fejlődésbe vetett hit liberális szocialista formája is... Ahol Isten kezéből elvitatták a hatalmat és a tekintélyt, ott eltűnik az igazi tekintély is a népek közül és helyére a világi hatalom és erőszak lép. (185. l.) Hosszú fejtegetést közöl Frey, a híres nemzetközi jogász Prof. Max Huber „Evangélium und nationale Bewegung” című pompás előadása nyomán, aki mint „világi” száll síkra a mythosokkal szemben az egyetlen tökéletes kijelentésért, mint minden emberi élet alapjáért. Az Egyház legnagyobb és egyetlen lényeges szolgálata a világ számára a *tiszta Evangélium hirdetése*. Frey azután tovább folytatja, hogy csak az Istennek való engedelmesség vezet a legnagyobb szabadsághoz. Schweiz demokráciájának alapja nem a francia forradalom, mert így összeomlott, volna, hanem a kálvini tanítás az Istennek való abszolút engedelmességről. A világ majd akkor kezd újra hallgatni az Egyházra, ha mindenre nemezer felelete, de egy lesz: az Igéé. Az Egyház nem ott él és cselekszik, ahol valamilyen egyházi nagyzásem zúg, hanem ahol egészen egyszerűen valást tesznek Jézus Krisztusról a világ előtt. Ez ma a gyakorlatban szembeszállást jelent a totális államigénnyel. Ami ellen nem véd meg semmiféle „keresztényen államtan”, ellenállni csak a hitvalló gyűlekezet, az Egyház tud. A Hitvalló Egyház ellenállásának kizárólagosan az Isten Igéje iránti engedelmesség az indító oka. Mégis: ennek az engedelmességnek vannak döntő fontosságú politikai következményei, jelentősége is. Ez ma az egyetlen ellenállás az állami totalitással szemben amelyen a világi és állami mindenhatóságnak szét kell törnie (194. l.) A kulturális jelentősége az Egyház ellenállásának pedig az, hogy ma Németországban a gondolati, lelkiismereti és szólási sza-

badságnak csak egyetlen utolsó vára áll még az Egyházban. Az elmúlt liberális korban az Egyház szükségképpen a tekintély és az engedelmesség gondolatainak az otthona és védője volt. Most megnutatózik Németországban, hogy amikor a brutális hatalom korszaka fölkelőben van, az egyház tudja, hogy a szabadság váravá (*Hort der Freiheit*) kell lennie. Ki nem látja ennek a ténynek óriási kulturális jelentőségét? Ki tudná ezt — a jelentőségét ma még csak megmérni is? — kérde Frey (194. l.).

„So ist der Kampf, den die evangelische Kirche in Deutschland führt, nicht nur für die Kirche von Bedeutung, er ist ebenso entscheidend für die staatliche und kulturelle Entwicklung. Man braucht für den Ausgang des Kampfes nicht zu bangen. Der Staat hat allerdings die gesammte weltliche Macht zu seiner Verfügung, die Kirche aber hat die Verheissung ihres Herrn, dass sie die Pforten der Hölle nicht überwinden werden. Wohl der Kirche, die nicht mehr auf menschliche Hoffnungen baut, sondern weiss, dass sie allein auf der Verheissung ihres Herrn steht.” Ezek Frey zárószavai.

Egy részletesebb ismertetéssel akartam pótolni a kritikai megjegyzéseket. Frey sehol sem vét a tárgyi igazság ellen. Ami pedig a „Voraussetzung”-jait illeti, azok egyéni *hitbeli döntés*, ami kívül áll minden emberi kritikán és cáfolaton. Én örömmel láttam benne, minden sorában a magam hívő református álláspontját. A könyv nagyszerű összefoglalása nemcsak a jelen egyházi küzdelemnek, de megvilágítja az egész utolsó kétszáz év szellemi fejlődését is. Egy bizonyos, az t. i., hogy a kritikai ideális filozófia képviselői nem örülnek a könyvnek, mert abból nagyon világosan láthatják, hogy lett ez a bölcselekedés apja úgy a marxizmusnak (bolsevizmusnak), mint nemzeti válfajának, a nemzetiszocializmusnak.

Ha *J. Huizinga* leideini professzornak a munkáját (A holnap árnyékában) már lefordították magyarra, úgy ezt — különösen a magyarországi keresztény egyházak sorsát jobban érintő tárgya miatt — még inkább át kellene ültetni. Jobb, alaposabb, világosabb és illetékesebb írást nem lehetne a magyar evangéliumi kereszténység kezébe adni, mint a *Frey* könyvét. Addig, amíg az megtörténik, legalább is minden lelkipásztornak és egyházi életben szereplő férfiúnak el kellene olvasni. De ismétlem: a könyv magyarra való fordítását nagyon szükségesnek tartom.

Pákozdy László.

HAZAI IRODALOM.

Dr. Sáros István: A sémiták őshazája és a bibliai őshagyományok eredete. Filológiai kritikai tanulmány. Budapest, 1938. 50 lap. Ára 3.60 P.

A vonatkozó bőséges irodalom ismeretének birtokában tárja fel Szerző a tárgyával kapcsolatos régebbi és újabb tudományos megállapításokat. Ő maga **A. C. Clay** volt yalei professzor álláspontját teszi magáévá, aki szerint „**a sémiták őshazája Amurru volt.**” (30. lap). Az emellett szóló földrajzi és éghajlati, történeti, irodalmi, kulturális és vallási érveket külön-külön csoportosítva sorakoztatja fel. Ez állásfoglalás mellett igazolást nyer az ószövetségi hagyomány az őshaza kérdéséről illetően. — Bár a tudományos kutatás igen

értékes érveket sorakoztat fel újabban ez irányban, a kérdés nem tekinthető lezártnak.

Módis L.

Melios (Juhász) Péter: A szent Pál apostal levelének, melyet a Colossabelleknek írt predicacio szerent való magyarozatja A ref. és ellenref. korának ev.-i ker. (ref. és evang.) egyházi írói. Szerkeszti és kiadja: Dr. Incze Gábor. VII. szám. Budapest, 1937, 172 lap. Ára 1.— P.

A híres debreceni püspök és egyházszervező e munkája egyetlen példányban maradt korunkra. Sajnos, e példány is hiányos itt-ott. A kötetnek nemcsak történeti értéke jelentős, de belső értéke

is. Mert e predikációk a legkomolyabban és legalap-
osabb exegesis nyomán írvák, nem gyökértelen függ-
vényei az Írásnak és az Igének, hanem éppen ezek-
nek lelkiismeretes továbbjuttatásai a lelkek táplá-
lására. A mai magyar ígehírdetés tehát, mely
exegesis nélküliségében nem adja, mert nem is
adhatja az Igét, az Írás lényegét, felette sokat ta-
nulhat e kötetből és rádöbbenhet eltévelyedésére,
hatástalanságának igazi okára. A kötethez egyébként
Dr. Révész Imre írt kitünő részletes tanul-
mányt „Méliusz ígehírdetéséről.” *Módis L.*

**Nagy Szőlősi Mihály: Lobogó szövének
vagy a lelkipásztorságnak tiszta tüköre. Ko-
lozsvár, 1676. A ref. és ellenref. korának
evangéliumi (ref. és evang.) egyházi iról Szer-
keszti és kiadja: Dr. Incze Gábor V. sz. Bu-
dapest. 1937 45 lap. Ára 60 fillér.**

Szerző a rövid könyvecskében — a Szentírás
alapján nagyszerű foglalatát nyújtja a lelkipásztor-
tól megkívánt követelményeknek. Tizenkét feje-
zetben tárgyalja a követelményeket és kötelessé-
geket. Szól a lelkipásztor személyéről, hogyan kell
készülnie a lelkipásztori tisztre, hogyan kell az
Igehírdetésben forgolódnia. E részt különösen rész-
letesen fejti ki s hangsúlyozza erőteljesen a „szent
nyelv” ismeretét, mely a Szentírás magyarázásá-
nak elengedhetetlen feltétele. A továbbiakban elő-
adja az ígehírdetés speciális alkalmait, majd a
megtéritendők körüli teendőket a betegek orvos-
lásának módjait, a megsebesítettek orvoslását, az
evangélium által megsebesítettek meg-segítését,
az elesettek gondozását, sakramentumok kiszolgál-
tatását. A végső fejezetben arról szól, miként forgo-
lódjék a lelkipásztor, mint „a nép szája Isten
előtt.” A könyv annyira helytálló ma is, hogy min-
den lelkipásztor „tükör” gyanánt használhatja. Kül-
önös megjegyzésre érdemes, hogy a manapság
belmisszó elnevezés alá vont és új követelmény-
ként hangoztatott pásztori köteleességek jórésze
már itt is megtalálható.

A csinos kiállítású könyvecske, mely a bpeáti Rá-
day könyvtár unikum példánya nyomán került ki-
adásra a bpesti theol. akadémia hallgatóinak ál-
dozatkészségéből, megrendelhető a kiadónál:
Bpest, II. Török u. 4. sz. *M. L.*

**Tholnai Mihály: Szent had, azaz lelki és
testi szabadságokért fegyvert vont vitézek.
tüköre. Kolozsvár, 1676. A ref. és ellenref.
korának evangéliumi (ref és evang.) egyházi
iról. Szerkeszti és kiadja: Dr. Incze Gábor.
VI sz. Bpest, 1937. 64 lap.**

Az egykori tábori püspök e predikációjában
azt a kérdést fejtegeti, hogy szükség van-e hábo-
rúra, mikor s milyen körülmények között. Hatal-
mas bibliai anyagot gyűjt össze s dolgoz fel a
kérdés kifejtésében. De a bibliai anyag mellett
teljes katonai szakértelemmel is rendelkezik. Fő-
ként az Ótestamentum gazdag anyagát citálja és
magyarázza, nemzetünk sorsát az Ót.-i nép sorsá-
val vetve össze. „A beszéd dűskál a bibliai idé-
zetekben, képek halmozásában, ami abban a kor-
ban, amikor a Szentírás és a predikáció volt min-
den: napilap, népművelődési előadás, iskolánki-
vüli oktatás stb., természetes és megkívánt jelen-
ség világszerte minden felekezeti ígehírdetésében.
Ez a Hollandiában járt magyar református pap
azonban nemcsak a Bibliát ismeri, ... hanem zam-
atos magyar nyelven adja korának katonai be-
csületkódexét, vitézi minősítési táblázatát, hogy
ki az igazi hős és ki az, aki visszaél ezzel a név-
vel. A zsoldos hadsereg erkölcsianát is bemu-
tatja és a nehéz kérdést, hogy a szegény legé-
nyekké nyomorítottakból hogyan lehet becsületes

hadsereget formálni a legnagyobb és egyetlen nagy
célra: a haza megtartásának szolgálatára” — írja
kiadó bevezetésében. Szerző munkáját Hadadi
Wesselényi Pálnak ajánlja terjedelmes előszóban.
M. L.

**Dr. Maday Pál: A középiskolai történetta-
nítás főbb szempontjai. Debrecen, 1937 331 p.**

Tekintettel arra, hogy jelenlegi tantervünk szep-
rint a vallásoktatás keretében a középiskola nyolc
évből hármát kell egyháztörténet tanításával töl-
tenünk, nem érdektelen, ha tisztába jövünk az ál-
talános történettanítás céljával, módszereivel. Erre
a célra is igen alkalmas e könyv, mely aránylag
rövid terjedelemben, de napjainkig nyúlóan tö-
mören, világosan adja úgy az elvi, mint a mód-
szertani szempontokat. Életfű feldolgozás. Szerző
pompásan ismeri a növendékeket, de nagyszerűen
ismeri anyagát is. Vallásoktatók számára is igen
hasznos segédeszköz. *M. L.*

**Hastings: Szolgáló angyalok. Fordította Dr.
Halmi János. Bevezetésül: Dr. Imre Lajos:
A gyermek vallásos nevelése az iskola előtt
C. tanulmánya, Isten ígéje a gyermek lelké-
ben C. sorozat V. kötet. Szerkeszti: Dr. Incze
Gábor. A bpesti ref. vallásoktató testület ki-
adása Bpest, 1937. 143 lap. Ára 3.20 P.**

A Dr. Incze Gábor szerkesztésében megjelenő
gyermekpredikáció sorozatnak ez 5. kötetét ugyan-
azon sajátosságok jellemzik, mint az előző köte-
teket. E kötet a Márk, Lukács és János evangéli-
umából vett textusokat öleli fel. 38 beszédet tar-
talmaz. Mindenik színes, történetekkel illusztrált,
a gyermek értelmi színvonalához mért. A vallás-
tanítás keretében is felhasználható. Fordítása si-
került. Igen értékes Dr. Imre Lajos tanulmánya,
melyben kifejti, hogy a gyermeknek már az iskola
előtt is szüksége van vallásra. Nem az ismeret-
anyag átadása a fontos, hanem „Isten ígéjének
hirdetése”. Nagyon jelentős a környezet élete,
példája, elsősorban a szülők példája. Ugyanigy a
háziáthát, az imádkozásra nevelés, testvérekkel
való viszony, stb. Elő kell készíteni a Bibliával
való viszonyára is a gyermeket. Olykor el kell
vinni gyülekezeti istentiszteletre is, aminek nagy
hatása van a gyermekre. *M. L.*

**Hastings: Angyalnak orcája. Fordította De-
bos János és Dr. Incze Gábor. Bevezetésül
Dr. Ravasz László: A vasárnapi iskola és a
gyermekistentisztelet. Bpest, 1937. 128 lap.**

A Hastings-féle gyermekistentiszteleti beszédek
utolsó kötet. Tartalmaz 44 beszédet. Jellemző vo-
násai ugyanazok, mint az előző köteteknek. A kö-
tet értékét emeli a bevezető tanulmány, mely
egyik aktuális kérdést igyekszik megoldani.

A bevezető tanulmány elhatároló vonalalakat
húz a vallásitanítás és a gyermekek gyülekezeti
élete közé, s mind a kettőnek a célját a maga-
sabbrendű nevelésben látja. Szerinte e téren nem
láttak elég világosan az emberek. A vasárnapi
iskola lehet vallásitanítás-pótló intézmény, de a
gyermekistentiszteletet mindenestől fogva nem pó-
tolja. Bár a vasárnapi iskolának az a formája,
amelyet a tanulmány végén leír. úgyszólván egés-
zen liturgiai keretek közé van fogva. A gyakorlati
életből van véve a gyermekistentiszteletről
szóló tanácsok serege. A vasárnapi iskolai mun-
kának a hivatalos egyház irányítása alá helyezését
legfőképpen abban látja, hogy a presbitérium által
kijelölt lelkivezető irányítsa az önkéntes munká-
sokat és készítse elő. Úgy a vasárnapiiskola, mint
a gyermekistentisztelet a konfirmáció gyújtópontja
felé törekszik. A bevezető tanulmány, ha nem is
kifejezetten, de elsősorban a hazai viszonyokra

van tekintettel és gyakorlati fejtegetései sok megvizvelni valót adnak

Ifjúsági Istenisztelet. Negyvennégy beszédterv az 1938-39. iskolai évre. Szerkesztette Dr. Incze Gábor. A Bpesti ref. egyházmegye vallásoktató testületének kiadása. 1938. 48 lap. Ára 1 — P.

A magyar református ifjúság intenzív lelkigondozása igen rövid múlttal dicsekedhetik. Még ma is inkább a kísérletezések korszakát éli. Egyik igen jelentős és fontos problémája, milyen legyen az ifjúsági istentisztelet? Erre a kérdésre próbált gyakorlati útmutatás formájában feleletet adni a bpesti vallásoktató testület már az elmúlt iskolai évben megjelentetett beszédvázlataival. Az ország különböző vidékein működő vallásoktató lelkészek, gyülekezeti lelkészek szólnak meg e füzethen is hasonló céllal.

Kövy Árpád: „Vigyázatok és imádkozások”, Elmékedések és imák az imádkozni szerető református hívek részére. Losonc, 1937. 192 lap

Ez imádságos kötet még a megszállás idején látott napvilágot több kiadásban egymásután, ami igazolja, hogy a hívek érdeklődését felkeltette és tetszését megnyerte. Összeállítása jól sikerült. El-

mékedések és imádságok nyújtásában a református népre volt tekintettel a szerző. Az imádságok egyrészét maga írta, de régebbi imádságokat is felhasználott, valamint számos lelkésztestvére imádságát illesztette be a kötetbe. A kötethez, mely egyik emléktárgya marad a szenvedés korszakának, Sörös Béla losonci püspök, teológiai igazgató írt előszót.

M. L.

Incze Gábor: Túl az országhatáron. 1917-1937, Budapest, 1937. 126 lap.

Szerző három kötetben (Új „Kis Tükör” cím alatt) ismertette a nevezetesebb magyarországi városokban és jelentősebb helyeken nyert útiélményeit, meglátásait, felvetődő problémáit, stb. közvetlen formában. Ekötetében külföldi utazásai alkalmával nyert élményeit nyújtja. Külföldön is mindenkor magyar és pedig református magyar szemmel nézte a dolgokat, az eseményeket. Anglia, Franciaország, Olaszország, Svájc, Németország kiválóbb helyei elevenednek meg előttünk. De megismerjük a bécsi, fiúmei és párizsi magyarok s magyar reformátusok életét is. Sok szép, életrevaló gondolat és meglátás húzódik meg a csinos kiállítású, képekkel illusztrált kötetben.

M. L.

TUDOMÁNYOS ÉLET.

Dr. Vasady Béla a debreceni Tisza István tudományegyetem hittudományi karának eddigi nyilvános rendkívüli tanára, nyilvános rendes tanárrá nevezetett ki.

Uj theol. akad. h. tanár. A pápai theol. akadémia gyakorlati tanszékére **Dr. Benedek Sándor** magyaratádi lelkipásztor, helyettes tanárrá hivatott meg.

Dr. Erdős József nyugalmazott egyetemi tanárt, kiváló újszövetségi tudósunkat a bécsi tudományegyetem, ahol ötven évvel ezelőtt szerezte teológiai licentiatusi fokozatát, ar anydiplomával tüntette ki.

Uj honoris causa doktor. A genfi tudományegyetem hittudományi kara **Dr. Révész Imre** tiszántúli püspököt, lapunk főmunkatársát tiszteletbeli doktori oklevéllel tüntette ki. Az oklevelet **Dr. Bacsó Jenő** Rector Magnificus december 23-án szép ünnepély keretében nyújtotta át a kitüntetett tudós püspöknek.

Uj teológiai doktor. A debreceni Tisza István tudományegyetem hittudományi karán **Bodonhelyi József** orgoványi lelkipásztor az egyháztörténeti szakcsoportból „summa cum laude” fokozattal doktori szigorlatot tett, Avatása sub auspiciis gubernatoris történt.

SZERKESZTŐ ÜZENETEI

Olvasóinkhoz. Lapunk két éves ciklusa a jelen számmal lezárult. A XIII. és XIV. évfolyam összesített tartalomjegyzékét is megküldjük mellékelten minden olvasónknak és előfizetőnknek.

Szeretettel kérjük előfizetőinket és utófizetőinket, hogy esedékes díjaikat a mellékelt csekkklapon befizetni sziveskedjenek. A múlt évben névre szóló felszólítást senkinek sem küldtünk, mert ereztük, hogy minden erőnket nemzetünk felemelésére kell fordítanunk. Most, amikor jogos kívánságaink egy része teljesedett, biztosra vesszük, hogy előfizetőink úgy fogják lapunkkal szemben kötelességüket teljesíteni, ahogy azt belépési nyilatkozataikban írásban, önként vállalták és nem várják meg a külön költséget jelentő személyes felszólítást.

Kimutatás a Theológiai Szemle részére az 1938. évi, XIV. évfolyam 3. számában a 223-4. oldalakon közölt kimutatás lezárása (1938. nov. 1) óta 1939. január 10. ig érkezett pénzküldeményekről

Az 53735. sz. „Theológiai Szemle szerkesztősége és kiadóhivatala Debrecen” c. csekk-számlán a következő befizetések érkeztek:

Makkay Kálmán, Alsóvadász 30, Ruzsás Lajos Siklós 9, Benczur Zoltán, Balassagyarmat 6; Evang. Hittudományi Kar Hallgatóinak Ifjúsági Köre, Sopron 9, Ruzsás Lajos Siklós 9, Tapsony Sándor, Nagyigmánd 9, Bán István, Kunhegyes 9, Sebestyén Andor, Budapest 30, Fülöp József Körmen 9, Bokros Elek, Rohod 9. Dr. Feigl József Fülöpdaróc 15, Bojt Ref. Egyház 9, Bíró Béla, Debrecen 6, bölöni Sikó Zoltán, Órszentmiklós 9. Szabó Károly, Monor 4.50, Dr. Farkas Pál Debrecen 9, Kathona Géza, Csákrberény 9, Biharnagybajom 12.—, Darnó Ref. Egyház 40, Vámosoroszi Ref. Egyház 5. Szatmárcseke Ref. Egyház 6, Tiszadob Ref. Egyház 26, Sárospatak Főiskolai Nagykönyvtár 9, Orosz Árpád, Csenger 6, Főző László, Vajdacska 16, Farkas István püspök, Miskolc 9, Evang. Egyházi pénztár, Budapest 9, Protestáns Tábort Püspökség, Bp. 9, Dr. Patay Lajos Kispeszt 22,50, Hajdunánás Ref. Egyház 18, Joó Sándor Budapest 10 Pengő.

THEOLOGIAI SZEMLE

FŐMUNKATÁRS:
RÉVÉSZ IMRE.
egyetemi prof. püspök
DEBRECEN

SZERKESZTŐ:
CSIKESZ SÁNDOR.
egyetemi professzor
DEBRECEN

FŐMUNKATÁRS
DEÁK JÁNOS.
egyetemi professzor
SOPRON

TÁRGYI ÉS BETŰRENDES
TARTALOMJEGYZÉK
A
TIZENHARMADIK ÉS TIZENNEGYEDIK
(1937. ÉS 1938. ÉVI)
ÉVFOLYAMOKHOZ

MEGJELENIK
AZ ORSZÁGOS REFORMÁTUS LELKÉSZ-EGYESÜLET PÁRTFOGÁSÁVAL

I. AZ IGE.

- „...Szántó és pásztorkodó...“ Luk. XVII: 7—10. *D. Csikesz Sándor.* XIII. 1—2.*
 Az igazság próbája. I. Thess. V:19—21. *Dr. Makkai Sándor.* XIII. 41—42.
 „Kezének juhái...“ Zsolt. XCV:6—7. *D. Csikesz Sándor.* XIV:89—90.
 Hogyan terjed az Evangéliom? II. Tim. II:1—2. *D. Csikesz Sándor.* XIV:181—182.
 A Hetven tanítvány visszatér. Luk. X: 17—20 *D Csikesz Sándor* XIV: 225—226.

II. TANULMÁNYOK ÉS KÖZLEMÉNYEK.

a) Bibliái tudományok.

- Tunyogi Csapó András:* Szempontok az Ószövetség theologiai magyarázásához. XIV:91—103.
D. Kiss Jenő: Az eschatologia főirányai a jelenkorban, XIV: 129.—140.
Pákozdy László: Az istennevek használata a Bileám-perikopában. XIV:160—165

b) Rendszeres theologia és egyháztörténelem.

- Dr. Segesváry Lajos:* Adalékok a holland-magyar egyházi kapcsolatok történetéhez az utrechti akadémián keresztül. XIII:5—18.
D. Kiss Jenő: **D. Bancsó Antal.** Emlékezés. XIII:44—48.
Dr. Révész Imre: A református egyház területi egységei; alkotmánya, szervezete és kormányzata; fegyelmi rendje, jogi viszonyai. XIII:49—70.
Ifj. Dr. Szabó Aladár: Szikszai György családfája. XIV:104—106.
Dr. Zoványi Jenő: Tiszáninneni református superintendens seniorok. XIV:140—144.
Dr. Szlávik Mátyás: A germán sors keze és Luther istenhite. XIV:145—148.
D. Dr. Schumann Fr. Károly: Kijelentés és teremtés. XIV:229—250.

c) Gyakorlati theologia.

- Dr. Musnai László:* Gyakorlati lelkipásztori tanfolyam. XIII:18—21.
Nagy Sándor Béla: A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint. XIII. Első pótfüzet. 1—152.
Bartha Tibor: Az Isten igéje és ígértetésünk. XIV. Második pótfüzet. 179—240

d) Filozófia és pedagógia.

- Dr. Scipiades Elemér:* Hit és természettudomány. XIII:42—44.
Lic. Dr. Karner Károly: Mozzanatok a mai hazai evangélikus lelkésznevelésből. XIII:70—72.
Dr. Horkay László: Böhm és a német idealizmus. XIV:106—128.
Dr. Balogh Ernő: Orvosok és a materialista világnézet. XIV:148—159.
Csendes József: Reáliák tanítása a 400 éves debreceni református Kollégiumban. XIV:183—208.
Dr. Feigl József: Kultúra és keresztyén világnézet. XIV. Első pótfüzet, 153—178.

III. PUBLICATIO.

- Dr. Révész Imre:* Méliusz Péter levélváltása a cseh-morva atyfiakkal. XIV:251—262.

* A római számok az évfolyamot, az arabszámok az oldalt jelzik.

IV. FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE.

a) Általános.

- The Journal of Religion. Chicago. 1936—37. XIII:25—26. 73—75. *Lukács László.*
 Le Christianisme Social. 1935—36. XIII:23—24. *Lukács László.*
 Theologia. Hittudományi folyóirat. 1934—1937. XIII. 28. 72—73. XIV:166—167.
 208—209. *Dr. Módis László.*
 Am heiligen Quell deutscher Kraft. 1936. XIII:75. *M. L.*

b) Bibliái tudományok.

- Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1936. XIV:165—166. *D. Kiss Jenő.*
 Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. 1937/1. XIII:73. *Módis L.*

c) Gyakorlati theologia és egyházjog

- Deutsches Diakonen-Blatt. 1936. XIII:24—25. *D. Csikesz Sándor.*
 Ekklesia. 1936/10. XIII:27. *D. Csikesz Sándor.*
 Evangelisches Blätter für pfarramtliche Unterricht. 1936/3. XIII:27. *D. Csikesz Sándor.*
 Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehr-Anstalten 1936—37.
 XIII: 27—28. *D. Csikesz Sándor.*
 Die innere Mission. 1935—36. XIII:22—23. *Lukács László.*
 Református közélet. 1937. XIII:26—27. *Módis László.*
 Archiv für evangelisches Kirchenrecht. 1937. XIV:167—168. 209. 263. *Dr. Kálmán S.*
 Archiv für katholisches Kirchenrecht. 1935—36—37. XIV:21—22. 72. XIV:168—
 169. 209—210. 263—264. *Dr. Kálmán Sándor.*

V. KÜLFÖLDI SZEMLE

a) Bibliái tudományok.

- Möller, Lic. Wilhelm* : Einleitung in das Alte Testament. 1934. XIII:32. *Dr. Módis L.*
Procks, Otto : Das Bekenntniss im Alten Testament. 1928. XIII:32—33. *Dr. Módis L.*
Begrich-Doerne : Das Alte Testament in der christlichen Predigt. 1936. XIII:76—
 77. *Dr. Módis László.*
Saarisalo, Aapeli : Raamatun sanakirja. 1936. XIV:169. *D. Br. Podmaniczky Pál*
De Groot, Dr. Joh. : Exegese. 1936. XIV:169—172. *Pákozdy László.*
Vischer, Wilhelm : Das Christuszeugnis des Alten Testaments. I. 1936. XIV:210—
 211. *Tunyogi Csapó András.*
De Wilde, Dr. W. B. J. : Leviticus. 1937. XIV:211—214. *Pákozdy László.*

b) Rendszeres theologia.

- Althaus, Paul* : Grundriss der Dogmatik. 1936. XIII: 33—34. *Dr. Szlávik Máttyás*
Luthardt, Chr. E. Kompendium der Dogmatik. 1937. XIII:33—34. *Dr. Szlávik M*

c) Egyháztörténelem.

- Schabert Oscar* : Das Leiden der Endzeit nach Schrift und Erfahrung. 1936.
 XIII: 75—76. *D. Csikesz Sándor.*

Oberuc, Jean: *Matthieu Bel, un piétiste en Slovaquie au 18e siècle.* 1936. XIV : 172—173. *Dr. Révész Imre.*
*Handelingen der 121-ste gewone vergadering ...*XIV : 215—17. *Dr. Ferenczy Károly.*

d) Gyakorlati theológia és egyházjog.

Mrs. Christie: *The Chinesse.* XIII : 31—32. *Dr. Horváth Jenő.*
D. Simon, Gottfried: *Die Stunde des Islam.* 1936. XIII : 76. *Dr. Horváth Jenő*
Schieder, Julius: *Kathechismus-Unterricht.* 1933, XIII : 77—80. *D. Csikesz Sándor.*
Schnepel, Erich: *Eine Missionsgemeinde in Berliner Osten.* XIV : 217. *Dr. Horváth Jenő.*
Dr. Bovensiepen, Otto: *Die Reform des Ehescheidungsrechtes.* 1936. XIII : 30
Dr. Kálmán Sándor.
Bohne, Gerhard: *Das Wort Gottes und der Unterricht.* XIV : 264—266. *Dr. Farkas Ignác.*
Dr. Beckmann, Joh.: *Heilungsklang.* XIV : 268. *Dr. Horváth Jenő*
Handbok of the Foreign Fields of Church of Scotland. XIV : 268. *Dr. Horváth Jenő.*

e) Filozófia, pedagógia, szociológia, világnézeti kérdések.

Ou en est l'enseignement religieux ? 1937. XIV : 172. *Dr. Nagy Mária Ilona.*
Bergner, Georges: *Un mistique protestant Aug Quartier.* 1937. XIV : 172. *Dr. Nagy Mária Ilona.*
Piaget, Jean: *Le jugement moral chez l'enfant.* XIV : 214—215. *Dr. Nagy M. Ilona.*
Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society.* 1932. XIII : 30—31. *Lukács, László.*
Rosenberg, Alfred: *Der Mythus des 20. Jahthundert.* 1935. XIII : 80—82. *Lukács László.*
Oepke, Albrecht: *Der Mythus.* 1935. XIII : 34. *Dr. Módis László.*
Fiebig, Paul: *Neues Testament und Nationalsozialismus.* XIII : 34. *Módis László*
Fargues, Marie: *L'évile du sentiment religieux.* XIV : 266—267. *Dr. Nagy Mária*
Chanoine Quinet: *Pour les toot-petits des jardins d'enfants.* XIV : 267. *Dr. Nagy Mária.*
Abbé Quinet: *Pour mes tont-petits.* XIV : 267—268. *Dr. Nagy Mária.*
Frey, Dr. Arthur.: *Der Kampf der evangelischen Kirche in Deutschland und seine allgemeine Bedeutung.* 1937. XIV : 269—272. *Pákozdy László.*

VI. HAZAI IRODALOM

a) Általános.

Kálvin és a kálvinizmus. 1936. XIV : 218—220. *Dr. Módis László.*

b) Bibliai tudományok.

Török István: *Az Ószövetség értékelése.* 1936. XIII : 35-36. *Módis László.*
Huber Lipót: *Újkori és modern zsidók Jézus Krisztusról és a keresztyénségről.* 1933. XIII : 37—38. *Módis László.*
Dr. Kecskeméti Lipót: *Jeremiás. I—III.* 1932. XIII : 38. *Módis László.*

- Dr. Kecskeméti Lipót: Jeremiás. I—III. 1935, XIII : 38. Módis László.*
Dr. Erdős Károly Dr. Pongrácz József : Újszövetségi bevezetés. 1934. XIII : 84—85
Dr. Módis László.
Zajti Ferenc : Zsidó volt-e Krisztus ? 1937. XIV : 221—222. Dr. Módis László.
Dr. Sipos István : A sémiták őshazája és a bibliai őshagyományok eredete. 1938.
XIV : 272. Módis L.
Melios (Juhász) Péter: A szent Pál apostol levelének, melyet a Colossabelieknek
írt predicacio szerént való magyarázatja. XIV : 272—273. Módis L.

c) Rendszeres theologia.

- Dr. Feigl József: A vallás értelme. 1937. XIII : 36. Dr. Kálmán Sándor.*

d) Egyház- és egyetemes történelem.

- Zakar Albert: Emlékezet temploma. 1937. D. Csikesz Sándor.*
Dombay Klára: Apologetikus történetiszemlélet. 1938. XIV : 217. Dr. Révész Imre.
Horváth Jenő: Történetiszemléletünk egysége és a történelmi Magyarország. 1937.
XIII : 35. D. Csikesz Sándor.
Dr. Kiss Tihamér László: Lefévre d'Étaples a humanista pedagógus és vallásre-
formátor. 1936. XIII : 36. Módis László.
Pongrácz József: Csizmadia Lajos. 1930. XIII : 86. Dr. Benedek Sándor.
Dr. Lampérth Géza: A pápai református főiskola története. 1931. XIII : 86. Dr.
Benedek Sándor.
Tholnai Mihály: Szent had, azaz lelki és testi szabadságokért fegyvert vont vi-
tézek tüköre. XIV : 273. M. L.

e) Gyakorlati theologia és egyházjog.

- Medgyesi Pál-Dr. Incze Gábor: Praxis pietatis. 1936. XIII : 35. Módis László.*
5 év —25 intézmény. 1936. XIII : 37. Módis László.
Uray Sándor: Iskolások imakönyve. 1936. XIII : 37. Módis László.
D. Csikesz Sándor: A debreceni Kossuth-utcai templom belső diszítése. 1937.
XIII : 37. Módis László.
Dr. Hegyaljai Kiss Géza: Dicsőség Istennek ! 1936. XIII : 37. Módis László.
Szele Miklós: A mai valláspedagógia főbb meglátásai. 1937. XIII : 36—37. Dr.
Farkas Ignác.
Szele Miklós: A vallás taníthatóságának kérdéséhez. 1935. XIII : 82—83. Dr.
Farkas Ignác.
Molnár Lajos: Pásztori kürtszó. 1936. XIII:84. Dr. Benedek Sándor.
Dr. Illyés Endre: A magyar református földművelő ifjúság lelkigondozásának tör-
ténete. 1936. XIII:85—86. Dr. Farkas Ignác.
Incze Gábor: „Az az ember te vagy !” 1933. XIII:86. Dr. Benedek Sándor.
Török Imre: „Óh könyörgést meghallgató!” 1938. XIV:221. Dr. Módis László.
Scholtz Gedeon: A németországi ágostai hitvallású evangélikus egyház mai jogi
helyzete. 1935. XIII:83—84. Dr. Kálmán Sándor.
Nagy Szőlősi Mihály: Lobogó szövétnék... XIV:273. M. L.
Hastings: Szolgáló angyalok. XIV:273. M. L.
Hastings: Angyalnak orcája. XIV:273. M. L.

Dr. Maday Pál; A középiskolai történettanítás főbb szempontjai. 1937. XIV:272. M. L.

Dr. Incze Gábor; Ifjúsági istentisztelet. 1938. XIV:273—274. M. L.

Kövy Árpád; „Vigýázatok és imádkozatok.” 1937. XIV:274. M. L.

f) **Filozófia, pedagógia.**

Péter Zoltán; Böhm és Spranger. 1937. XIV: 220—221. *Dr. Farkas Ignác.*

VII. **TUDOMÁNYOS ÉLET.**

a) **Nekrológok.**

D. Dr. *Deissmann*, Adolf. XIII. 38. Cs, S.

D. Dr. *Otto*, Rudolf. XIII:38.

D. Dr. *Meinhold*, Johannes. XIII:38.

D. Dr. *Rendtorff*, Franc. XIII:39.

D. *Piersig*, Johannes. XIII:39.

D. *Bruston*, Charles. XIII:39.

D. *Geduly Henrik*. XIII:39.

Dr. *Mihályfi Ákos*. XIII:39.

Dr. *Bauer*, Hans. XIII:86.

D. *Domján Elek*. XIV:222—223.

Dr. *Szlávik Máttyás*. XIV:173—176. Dr. Deák János.

D. *Payr Sándor*. XIV:176. W. D.

Maklárý Károly. XIV:177.

D. Dr. *Schlatter*, Adolf. XIV:222.

Balogh Elemér. XIV:222.

Rohoska József. XIV:222.

Dr. *Kecskeméthy Csapó István*. XIV:222.

b) **Uj theologiai doktorok.**

Horváth Jenő, *Nagy Sándor Béla*. XIII:39.

Keken András. XIII:87.

Bartha Tibor, *Schulek Tibor*. XIV:223.

Bodonyhelyi József. XIV:274.

c) **Uj theologiai professzorok és theol. akad magántanárok.**

Dr. *Nagy Barna*. XIII:39.

László Dezső, *Biró Sándor*. XIII:39.

Dr. *Wiczián Dezső*. XIII:39. XIII:87.

Dr. *Vasady Béla*. XIV:274.

Dr. *Benedek Sándor*. XIV:274.

Dr. *Czeglédy Sándor*, Dr. *Panyik Andor*, Dr. *Pap László*. XIV:177.

d) **Honoris causa doktorok.**

Dr. *Ravasz László*, Dr. *Kováts J. István*. XIII:39.

Dr. *Révész Imre*. XIV:274.

e) Vegyes.

Theologiai tanári konferenciák. XIII:39, XIV:223.

Új püspökök : *D. Domján Elek*. XIII:39. *Sörös Béla*. XIV : 176—177. *Dr. Révész Imre*. XIV : 223.

Kitüntetések : *Dr. Ravasz László*. XIII : 39. *Dr. Pongrácz József*, *Dr. Sebestyén Jenő*. XIII : 87. *Dr. Raffay Sándor*. XIV : 223.

Előadások : *D. Csikesz Sándor*. XIII : 39. ORLE tudományos előadásai. XIII : 39. *Arvi Järventaus*. XIII : 87. *D. Dr. Schumann, Karl*. XIV : 223. *Dr. Balogh Ernő*. XIV : 223.

Jubileumok : *Dr. Szentpéteri Kun Béla*. XIII : 86—87. A debreceni Kollégium 400 éves. XIII : 87. XIV : 223. *Magy. Protestáns Irod. Társ.* XIV : 323.

Dr. Baltazár Dezső síremléke. XIII : 87.

Évnyitás és évzárás a debreceni egyetemen. XIII : 87. XIV : 177.

D. Csikesz Sándor Rector Magnificus. XIII : 39.

Új theol. akad. igazgatók : *Dr. Budai Gergely*, *Dr. Zsiros József*. XIV : 177.

A losonci református theológia. XIV : 223.

Dr. Erdős József kitüntetése aranydiplomával. XIV : 274.

VIII. DISPUTA.

Nagy Antal : A ref. egyh. törv. I. t. c. 89. § a szerinti „általános többség” értelmezése a zsinat-presbiteri elv világításánál. XIV : 177—79.

IX. SZERKESZTŐ KÖZLEMÉNYEI.

Tájékoztató XIII : 3—4. — A Theol. Szemle barátaihoz. XIII : 40. — Felhívás az előfizetőkhez. XIV : 179. 274.

Nyugtázások befizetésekről : XIII : 87—88. XIV : 179—180. 223—224. 274.

X. ÁLLANDÓ KÖZLEMÉNYEK.

MÁV. hirdetés.

Tudnivalók a Theologiai Szemlének szánt közlemények tárgyában.

Theologiai Tanulmányok.

Egyházi Értekezések.

Tartalomjegyzékek magyar, német, francia és angol nyelven.

THEOLOGIAI SZEMLE

1937. és 1938. évfolyamaiban működött munkatársak és ismertetett szerzők

BETÜRENDES JEGYZÉKE.

Althaus. D. Paul. XIII : 33—34.

Arvi Järventaus XIII : 87.

Balogh Elemér XIV : 222.

Balogh Ernő dr. XIV : 148—159., 223.

Baltazár Dezső dr. XIII : 87.

Bartha Tibor XIV : 223. és pótfüzet II.

Bauer, Hans dr. XIII : 86.

Beckmann, Joh. dr. XIV : 268.

Begrich, Joachim D. XIII : 76—77

Benedek Sándor dr. XIII:84.,86. XIV:274.

- Bergner, G. XIV : 172.
 Bodonhelyi József, XIV : 274.
 Bohne, Gerhard XIV : 264—266.
 Bovensiepen, Otto dr. XIII : 30.
 Bruston, Charles D. XIII : 39.
- Christie, Mrs. XIII : 31—32.
 Csendes József XIV : 183—208.
 Csikesz Sándor D. XIII 1—2., 24—25.,
 27—28. 35, 37., 75—80, 82., XIV :
 89—90., 181—182.
 Deák János dr. XIV : 173—176.
 Deismann. Adolf. D. XIII : 38.
 Doerne, Martin D. XIII : 76—77.
 Dobay Klára XIV : 217.
 Domján Elek D. XIII : 39, XIV : 222—223.
 Erdős Károly dr. XIII : 84—85.
 Erdős József dr. XIV : 274
- Farkas Ignác dr. XIII : 36—37., 72—83,
 85—86., XIV : 220—221. 264—266.
 Frey, Arthur dr. XIV : 269—272.
 Fargues, Marke XIV : 266—267.
 Feigl József dr. XIII : 36. XIV : pótfüzet I.
 Ferenczy Károly dr. XIV : 215—217.
 Fiebig, Paul XIII : 34.
- Geduly Henrik D. XIII : 39.
 de Groot, Joh. Dr. XIV : 169—172.
- Hastings : XIV : 273.
 Hegyaljai Kis Géza dr. XIII : 37.
 Horkay László dr. XIV : 106—128.
 Horváth Jenő dr. XIII : 31—32., 35—76.
 XIV : 217., 268.
 Huber Lipót XIII : 37—38.
- Illyés Endre dr. XIII : 85—86.
 Incze Gábor dr. XIII : 35., 86. XIV :
 272—274.
- Järventaus, Arvi XIII : 87.
- Karner Károly lic. dr. XIII : 70—72.
 Kálmán Sándor dr. XIII : 21—22., 30.,
 36., 72., 83—84. XIV : 167—169.,
 209—210. 263—264
 Kecskeméti Lipót dr. XIII : 38.
 Kecskeméthy Csapó István dr. XIV : 222.
 Keken András XIII : 87.
- Kiss Jenő D. XIII : 44—48. XIV : 129—140.,
 Kiss Tihamér László dr. XIII : 36.
 Kövy Árpád XIV : 274.
 Lampérth Géza dr. XIII : 86.
 Ludendorff E. XIII : 29—30.
 Lukács László XIII : 22—23—24—25., 30-
 31., 73—75., 80—83.
 Luthardt, Chr. Ernst D. XIII : 33—34.
- Maday Pál dr. XIV : 273.
 Makkai Sándor dr. XIII : 41—42.
 Makláró Károly XIV : 176.
 Medgyesi Pál XIII : 35.
 Meinhold, Johannes D. XIII : 38.
 Melios (Juhász) Péter XIV : 272—273.
 Mihályfi Ákos D. XIII : 39.
 Molnár Lajos XIII : 84.
 Módos László D. XIII : 26—30., 32—38.,
 72—73. 76—77., 84—85. XIV : 166—167.
 208—209., 218—222., 272—273.
 Möller, Wilhelm lic. XIII : 32.
 Musnai László dr. XIII : 18—21.
- Nagy Antal XIV : 177—179.
 Nagy Barna dr. XIII : 39.
 Nagy Mária Ilona dr. XIV : 172., 214—25.
 266—268.
 Nagy Sándor Béla XIII : 39. és pótfüz.
 Nagy Szőlősi Mihály XIV : 273.
 Niebuhr, Reinhold XIII : 30—31,
 Oberuc, Jean XIV : 172—173.
 Oepke, Albrecht XIII : 34.
 Otto, Rudolf dr. XIII : 38.
- Payr Sándor D. XIV : 176.
 Pákozdy László XIV : 160—165., 169—172.,
 211—214. 169—272.
 Péter Zoltán dr. XIV : 220—221.
 Piaget, Jean XIV : 214—215.
 Piersig, Johannes D. VIII : 39.
 Podmaniczky Pál báró D. XIV : 169.
 Pongrácz József dr. XIII : 84—85—86.
 Procks, Otto XIII : 32—33.
- Quinet, Abbé XIV : 267—268.
 Quinet, Chanoine XIV : 267.
- Raffay Sándor dr. XIV : 223.
 Ravasz László dr. XIII : 39.
 Rendtorff, Franz D. XIII : 39.

X.

- Révész Imre dr. XIII : 49—70. XIV : 172—173., 217., 223. 261—262.
Rosenberg, Alfred XIII : 80—82.
- Saarisalo, Aapeli XIV : 169.
Scipiades Elemér dr. XIII : 42—44.
Schabert, Oscar XIII : 75—76.
Schieder, Julius XIII : 77—80.
Schlatter, Adolf D. Dr. XIV : 222.
Schnepfel, Erich XIV : 217.
Scholtz Gedeon XIII : 83—84.
Schulek Tibor XIV : 223.
Schumann Karl D. Dr. XIV : 223—229—250.
Segesváry Lajos dr. XIII : 5—18.
Simon, Gottfried D. XIII : 76.
Sipos István dr. XIV : 272.
Sörös Béla XIV ; : 176—177.
ifj. Szabó Aladár dr. XIV : 104—106.
Szlávik Mátyás dr. XIII : 33—34. XIV : 145—148., 173—176.
- Szele Miklós XIV : 36—37., 82—83
Szentpéteri Kun Béla dr. XII : 86—87
Szerkesztő XIII : 3—4.
- Tolnai Mihály XIV : 273.
Török Imre XIV : 221.
Török István dr. XIII : 35—36.
Tunyogi Csapó András XIV : 91—103.,
- Uray Sándor XIII : 37.
- Vasady Béla dr. XIV : 274.
Vischer, Wilhelm XIV : 210—211.
- Wiczián Dezső dr. XIII : 87. XIV : 176.
de Wilde, W. B. J. dr. XIV : 211—214.
- Zajti Ferenc XIV : 221—222.
Zakar Albert XIII : 82.
Zoványi Jenő dr. XIV : 140—144.

Tudnivalók a Theologiai Szemlének szánt közlemények tárgyában

1. Minden közlemény tartalmáért, korrigálásáért, helyesírásáért a cikk írója felel.
2. A cikk közölhetőségéről a szerkesztő határoz, szakszerűségéről és belső értékéről a szerkesztő illetőleg az általa felkért főmunkatársból és egy, vagy két szakértőből álló bizottság mond véleményt.
3. A Theologiai Szemlében megjelent minden cikk a Theologiai Szemle tulajdona. Ennek kifejezett engedélyével készíthető különlenyomat, új kiadás, vagy megjelentetés, valamint idegen nyelvre fordítás. Minden jogot fenntartunk.
4. A Theologiai Szemle minden cikkírója egyszersmind előfizetőül jelentkezettnek vétetik arra a két éves ciklusra, melyben cikke megjelent.
5. A cikkíró köteles hozzájárulni nyomtatott nagy lexikon ivenként 25—50 pengővel a cikk kinyomtatása költségeihez a szerkesztő döntése szerint. Ez a rendelkezés mindaddig fennáll, míg a gazdasági viszonyok nem javulnak. Meg nem felelő cikkeket semmiféle anyagi hozzájárulás mellett sem közlünk. A szerkesztő bizottság az elismert nevű szakembereket, valamint azokat, kiket közlemény írással megbízott, a költség-hozzájárulás alól külön kérelem nélkül felmenti.
6. Csak írógépel, illetőleg kiválóan olvasható módon, a papír egyik oldalára irt kéziratot fogadunk el előzetes megbírálásra. Kézirat visszaküldésére csak akkor vállalkozunk, ha a beküldés után egy éven belül, ajánlott küldéshez kellően felbélyegezett s megcímezett megfelelő borítékot is kapunk. Szerkesztő a nem közölhetést nem tartozik indokolni.

Az Országos Református Lelkészegyesület kiadásában megjelent művek:

- Dr. Lencz Géza:* Máté evangéliumának fordítása és magyarázata. „Magyarázatos Ujszövetség” I. kötet. XIII+332 lex. oktáv lap. Ára félbörkötésben 19 P., egészvászonkötésben 12 P.
- Dr. Halmi János:* Aranyhára. Vallásos költemények gyűjteménye. „Az egyházi élet gyakorlati segédkönyvei” I. kötete. 392+XIV. lev. oktáv lap. Ára félbörkötésben 15 P.
- Régi Magyar Református Könyvtár* első kötete: *Otrokocsi Foris Ferenc* gályarab-lelkész műve: **Fenevad Dühöngése** Magyarországon a Jézus Krisztusról bizonytságot tevők ellen. 1679. Fordította *Dr. Herpay Gábor*, előszóval ellátta *Csikész Sándor*. 1933. és *Antiqua Bibliotheca Ecclesiae Reformatae Hungarica*. Tomus primus: Ab auctore Francisco Foris Otrokocsiano V. D. M. **Furor Bestiae** contra testes Jesu Christi in Hungaria. MDCLXXVI. Typis redigi curavit *G. Herpay* Dr phil. cum originali manuscripto Turicino comparavit *Leo Weisz* Dr ing. Cum appendice ab *Alexandro Csikész* collata: „*De Vita Francisci Foris Otrokocsiani*.” MCMXXXIII. Latin—Magyar kiadás ára fűtve 7 P.
- A Lelkész Tudományos Segédeszközei*, első kötete: *Czeglédy S., Hamar I., Kállay K.* szerkesztésében: *Biblicai Lexicon*, *Csikész Sándor* kiadói előszavával. Ára az Orle K. K. t. tagjainak félbörkötésben. 16 P.
- Theologiai Szemle*, Tudományos folyóirat. Szerkeszti: *Csikész Sándor*, egyetemi professor.
I—II. évfolyam, 1925—26. év. 1002+VIII. lex. oktáv lap. Ára 60.— P.
III—IV. évfolyam, 1927—28. év. 768 lex. oktáv lap. Ára 40.— P.
V—VI. évfolyam, 1929—30. év. 768+VIII. lex. oktáv lap. Ára 40.— P.
VII—VIII. évfolyam, 1931—32. év. Ára 40.— P.
- Theologiai Szemle* tudományos folyóirat. Új folyam. Szerkeszti: *Csikész Sándor* egyetemi professor. IX—X. évf. 1933—1934. évekre évi 12.— P.
XI—XII évf. 1935. évre évi 12.—P — 1936. évre évi 9.— P.
XIII. évf. 1937. Ára 9.— P.
XIV. évf. 1938. Ára 9.— P.

MAGYAR KIRÁLYI ÁLLAMVASUTAK.

Debrecenből induló és oda érkező vonatok.

1938. téli menetrend.

Debrecen állomásról indul mikor, hova?

Debrecen állomásra érkezik, mikor, honnan?

1.50 Püspökladány, 4.55 Nyirábrány, 5.02 Nyiregyháza—Szerencs—Miskolc, 5.08 Füzesabony, 5.20 Hajduböszörmény—Tiszalök, 5.45 Nyiregyháza, 6.01 Balmazújváros, 6.29 Nagykereki, 6.32 Püspökladány. **7.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 7.40 Haidunánás, 7.58 Nagyléta-Vértes, 8 Nyiregyháza—Szerencs, 8.10 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 9.29 Derecske. 11.50 *Bp ny. p. u. sebesvonat*. **11.53 Nyiregyháza gyors.** 12.10 Füzesabony, 12.27 Hajduböszörmény—Tiszalök, 12.30 Nyirábrány—Valea lui Mihai, 13.22 Bpest ny. p. u. 13.25 Nagyléta—Vértes, 14.27 Nyiregyháza—Szerencs, 14.30 Hajduböszörmény—Tiszalök, 14.32 Nyirábrány, 14.35 Nagykereki, 14.38 Balmazújváros, 15.26 *Nyiregyháza sinautó*, **17.11 Bpest ny. p. u. gyors.** 18.43 Nyirábrány, 18.48 Nyiregyháza—Szerencs, 18.58 Nagykereki, 19 Tiszafüred, 19.30 Nagyléta-Vértes, 18.45 Tiszalök, 20.45 *Bpest k.p.u. sinautó*, 21.36 Nyiregyháza, 22 Bpest ny. p. u.

4.40 Bpest ny. p. u. 7.07 Nyirábrány, 7 Tiszalök-Hajduböszörmény, 7.10 Tiszafüred, 20 Nagykereki, 7.45 Nagyléta-Vértes, 7.27 Nyiregyháza, 7.30 Püspökladány, 7.55 Balmazújváros, 8.35 Tiszalök-Hajduböszörmény, 8.50 Püspökladány, Szerencs-Nyiregyháza, 10.13 Nagyléta-Vértes, 11.25 Haidunánás, 11.26 Nyiregyháza-Szerencs, 11.35 Derecske, 1.36 Nyirábrány-Valea lui Mihai **11.46 Bpest ny. p. u. gyors.** 12.26 Füzesabony 13.52 Bpest ny. p. u. 14.15 Nagykereki, 14.26 Nyiregyháza, 15.24 *Bpest keleti p. u. sinautó*, 15.37 Hajduböszörmény-Tiszalök, 16.45 Balmazújváros, 16.54 Nyirábrány-Valea lui Mihai, 16.55 Nagyléta-Vértes, **17.04 Nyiregyháza gyors.** 18.25 Nagykereki **18.35 Bpest ny. p. u. gyors.** 18.39 Nyiregyháza, 20.08 Füzesabony, 20.42 Tiszalök-Hajduböszörmény, 20.43 Nyiregyháza sinautó, 21.23 Bpest ny. p. u. sebes. 21.25 Nyirábrány, 21.35 Miskolc-Szerencs-Nyiregyháza.

THEOLOGIAI TANULMÁNYOK.

(Folytatás a 2. borítéklapról).

34. szám. *Farkas Ignác*: A test és lélek viszonya Bergson filozófiájában. 61 lex. oktáv lap. Ára 2.50 P.
35. szám *Dr. Révész Imre*: A „Kálvinista Róma.” (Két elnevezés története). 34 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
36. szám *Dr. Imre Lajos*: A predestináció tana az ígéhirdetésben és nevelésben. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
37. szám *D. Dr. Ravasz László*: Reggeltől estig. Egy nap az emberiség életéből. 3 lex. oktáv lap. Ára 0.50 P.
38. szám. *Dr. Tóth Endre*: Az urvacsoraosztás Dunántúl a reformációtól a 18. század végéig. 13 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
39. szám. *Dr. Ila Bálint*: Református egyháztörténeti adatok az Országos Levéltárban őrzött Thurzó-levéltárban. 15 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
40. szám. *Dr. Vasady Béla*: Az ígéhirdetés és theologiai tudomány az ecclesia militans életében. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
41. szám. A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői. *Dr. Vasady Béla, Dr. Pongrácz József, Dr. Tavaszy Sándor, Dr. Révész Imre, Dr. Csikesz Sándor*. 29 lex. oktáv lap. Ára 1.50 P.
42. szám. *Nagy Lajos*: Spinoza Benedek élete és bölcselete. 108. lex. okt. lap. Ára 4.— P.
43. szám. *Dr. Varga Zoltán*: Szoboszlai Pap István élete és munkássága. 97 lex. o. lap. Ára: 4.— P.
44. szám *Segesváry Lajos*: Magyar református ifjak az utrecht-i egyetemen. 1636-1836. 90 lex. o. l. Ára: 3.20 P.
45. szám. *Patay Lajos*: Kálvin valláspedagógiája. 126 lex. oktáv lap. Ára 4.50 P.
46. szám *Dr. Illyés Endre*: A magyar református földművelő ifjúság telkigondozásának története. 143 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
47. szám. *Horváth Jenő*: A külmiszió lényege. 107 lex. oktáv lap. Ára 4.— P.
48. szám. *Dr. Rugonfalvi Kiss István*: Az egyházi rend közjogi helyzete Erdélyben és Bethlen Gábor armalisa. 19 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
49. szám. *Dr. Nagy Géza*: Kálvin natása Erdélyre (XVI—XVII sz.). 12 lex. oktáv l. Ára 1.— P.
50. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: D. Dr. Baltazár Dezső. (Emlékezés.) Baltazár D. arcképével. 16 lex. oktáv lap. Ára 1.— P.
51. szám. *Nagy S. Béla*: A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint. 152 lex. o. l. Á. 5.— P.
52. szám. *Dr. Feigl József*: Kultura és keresztény világnézet 24 lex. o. l. Ára 1.50 P.
53. szám. *Bartha Tibor*: Az Isten ígéje és ígéhirdetésünk. 62 lex. okt. lap. Ára: 2.50 P.
54. szám *Tunyogi Csapo András*: Szempontok az Ó zövetség theologiai magyarázásához. 15 lex. okt. lap. Ára: 1.— P.
55. szám. *Dr. Horkay László*: Böhm és a német idealizmus 26 lex. okt. lap. Ára: 1.50 P.
56. szám. *Pákozdy László*: A. istennevek használata a Rileam-perikopában. 8 lex. okt. lap. Ára: — 50 P.
57. szám. *Lukács László*: Törvény és evangélium. Sajtó alatti
58. szám. *Bodonhelyi József*: A superintendens intézmény a skót református egyházban. 80 lex. oktáv lap. Ára: 3.50 P.
59. szám. *D. Dr. Schumann Fr. Károly*: Kijelentés és teremtés. 23. lex. okt. lap. Ára: 1.50 P.

Fenti művek megrendelhetők a szerzőknél, de a ThSz. Kiadóhivatala útján is (Debrecen, Kollégium.)

EGYHÁZI ÉRTEKEZÉSEK.

TANULMÁNYOK AZ EGYHÁZI ÉLET KÖRÉBŐL.

Szerkeszti: *Csikesz Sándor*, debreceni egyetemi ny. r. professzor.

- 1—2. szám. *Barla Szabó Jenő*: Két lelkész a Barla Szabó családban. Egyháztörténeti tanulmány a ref. egyház mult századbeli életéből. 64 lex. oktáv lap + 1 fénykép és 1 származási tábla. Ára 2.20 P.
3. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: A debreceni református kollégiumi nevelés lényeges vonásai. 8. lex. oktáv lap. Ára .50 P.
4. szám. *Dr. Csikesz Sándor*: Bíráli jegyzetek a kátétanítás újabb módszertanához. — 50 P.
5. szám. *Nagy Antal*: A Ref. egyh. törv. I tc. 89. §-a szerinti „általános többség” értelmezése a zsinatpresbíteri elv világításánál. Ára: —.50 P.
6. szám. *Dr. N. Balogh Ernő*: Orvosok és a materialista világnézet. 16 lex. okt. lap. Ára: 1.— P.
7. szám. *Tomay Dezső*: Az élmény lélektana es szerepe a nevelésben. (Különös tekintettel a cserkészetre.) 32 lex. okt. lap. Ára: 2.— P.
8. szám. *Csendes József*: Reáliák tanítása a 400 éves debreceni református Kollégiumban. 32 lex. okt. lap. Ára: 2.— P.
9. szám. *D. Csikesz Sándor*: A debreceni Kollégium évszázados külföldi kapcsolatainak vázolata. 8. lap. Ára —.50 P.

THEOLOGISCHE RÜNDSCHAU.

Jahrgang XIV.
Nr. 4

Debrecen, 1938.
Weihnachten...

Redigiert von Universitäts-Professor ALEXANDER CSIKESZ Debrecen, Ungarn.
Mitarbeiter: Univ. Prof. Emerich Révész Debrecen, und Univ. Prof. Joannes Deák Sopron.
Subskriptionspreis pro Jahr Goldmark 10., Schw. Fr. 10.
Erscheint vierteljährlich — Mit der Unterstützung des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Verein

INHALT:

Das Wort: Die Siebzig Jünger kehren zurück. D. Alexander Csikesz. S. 225-226. — **Mitteilungen:** D. Dr. Schumann, Karl: Offenbarung und Schöpfung. S. 229-250. **Publicatio** Dr. Révész, E.: Briefwechsel zwischen Peter Melius und den Böhmischem-Mährischen Brüdern. S. 251-262. — **Zeitschriftenschau:** SS. 263-264. — **Ausländische Bücher:** SS. 264-272. — **Litteratur in ungarischer Sprache:** Dr. Stefan Sipos: Die Urheimat der Semiten und der Ursprung der biblischen Urüberlieferungen. Dr. L. Módis. S. 212. — Peter Melios (Juhász) Brief des Apostels Paulus an die Kolosser durch Predigt erläutert. S. 272-273; — Michael Nagy Szőlősi: Flammende Fackel oder des Predigeriums seiner Spiegel. S. 273; Michael Tolnay: Spiegel der Helden, so für geistige und körperliche Freiheit zu den Waffen griffen. S. 273; — Dr. Paul Maday: Hauptgesichtspunkte für den Geschichts-Unterricht in den Höheren Schulen. S. 273; — Hastings: Dienendes Engel. S. 273; — Dr. Gabriel Incze: Jugendgottesdienst. S. 273-274; — Árpád Kövy: „Wachet und betet.“ S. 274; — Gabriel Incze: Jenseits der Landesgrenze. L. M. S. 274. — **Wissenschaftliches Leben:** S. 274. — **Mitteilungen der Redaktion:** S. 274.

THEOLOGICAL REVIEW.

Volumen XIV.
Number 4

Debrecen, 1938.
Christmas.

Editor ALEXANDER CSIKESZ University-professor, Debrecen, Hungary.
Chief-contributors Emeric Révész University-professor and John Deák University-professor.
Subscription price 10 s. or. 3 Dollars.
Threemonthly periodical. — Protected by the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

CONTENTS:

The Word: D. A. Csikesz: The return of the seventy disciples. pp. 225-226. — **Essays:** D. Dr. Schumann, C.: Revelation and creation. pp. 229-250. — **Publication:** Dr. Révész, E.: An exchange of letter between Méliusz Péter and the Bohemian Moravian Brothers. pp. 251-262. — **Review of Reviews:** pp. 263-264. — **Foreign Review:** pp. 264-272. — **Home Literature:** Sipos, St.: Semitic land of origin and the origin of the ancient Biblical tradition. Dr. L. Módis. p. 272. — **Melios (Juhász) Péter:** Explanation of the Colossians in form of sermons. L. Módis. pp. 272-273. — **Nagy Szőlősi, M.:** Flaming torch. A stainless mirror for Ministers. p. 273.; — **Tholnai, M.:** A Saint Army. Soldiers in arms for the defense of the liberty of the conscience and of the country. p. 273.; — **Maday, P.:** Teaching of the history in the secondary schools. p. 273.; — **Hastings:** Serving Angel. p. 273.; — **Hastings:** The face of the Angel. p. 273.; — **Incze, G.:** Worship for young people. p. 273-274.; — **Kövy, Á.:** „Watch and pray...“ p. 274.; — **Incze, G.:** Beyond the frontiers. L.M. 274. — **Scientific Life:** p. 274. — **Editorial Messages:** p. 274.

REVUE DE THÉOLOGIE

XIV. Année.
No. 4.

Debrecen, 1938.
Noël.

Directeur: ALEXANDRE CSIKESZ, professeur d'université, Debrecen, Hongrie.
Comité de rédaction: Jean Deák, professeur d'université et Emeric Révész, professeur d'université.
Abonnement 10 francs suisses par an.
Paraissant tous les 3 mois. — Protégé par l'Association Nationale de Pasteurs Réformés de Hongrie.

SOMMAIRE:

La Parole: D. A. Csikesz: Le retour des soixante-dix disciples. pp. 225-226. — **Études:** D. Dr. Schumann, C.: Révélation et création. pp. 229-250. — **Publication:** Dr. Révész, E.: Echange de lettre entre Méliusz Péter et les frères tchèques-moraves. pp. 251-262. — **Revue des Revues:** pp. 263-264. — **Littérature étrangère:** pp. 264-272. — **Littérature hongroise:** Sipos, E.: La patrie d'origine des Sémites et l'origine des traditions bibliques. L. M. p. 272. — **Mélios (Juhász) Péter:** Epître de Saint Paul aux Colossiens exposé en sermons. p. 272-273. — **Nagy Szőlősi, M.:** Une torche allumée. Miroir propre des pasteurs. p. 273.; — **Tholnai, M.:** Armée sainte. Miroir des braves sous l'arme pour la défense de la liberté de la conscience et de la patrie. p. 273.; — **Maday, P.:** Quelques aspects de l'enseignement de l'histoire dans l'école secondaire. p. 273.; — **Hastings:** Anges servants. p. 273.; — **Hastings:** Le visage de l'ange. p. 273.; — **Incze, G.:** Service divin pour la jeunesse. pp. 273-274.; — **Kövy, Á.:** „Veillez et priez...“ p. 274.; — **Incze, G.:** Au delà des frontières du pays. L.M. p. 274. — **Vie scientifique:** p. 274. — **Editorial:** p. 274.