

A keresztyén hit védelme

a Krisztus feltámadása kérdésében; vagyis: szellőztetése Ballagi Mór úr „Tájékozás“-ának. Irta Filó Lajos nagykörösi ref. lelkész. I. füzet 144 l. II. füzet 355 l. Mind a két füzet ára 1 frt. 60 kr. o. é. *)

Nem emlékezem reá, hogy hazai prot. theol. irodalmunkban nagyobb érdekeltséggel fogadtak volna valamely művet, mint a minő reményekkel várták vallási tudományosságunk barátai a fentcímzett munkát.

*) Megjelent a „Prot. egyh. és isk. lapok“ 1863-diki folyamának 31—42-dik számaiban. Megvallom sok töprenkedés és habozás után határoztam el magamat e bírálatnak a jelen gyűjteménybe fölvételére, félve a félreértetéstől, hogy való szándékomtól teljesen idegen indokokból, személyes érdekekből fogják magyarázni tettemet, s legalább is kiméletlenségnek tekintik, hogy e kellemetlen polemiát mintegy újból föllevenítem. Azonban a tudomány érdeke fölötté áll és parancsol az írók magán érdekeinek és minden mellékes tekinteteknek. — Személyes érdekem s magán érzületem e dolgozatnak — legalább még sok ideig — a Prot. lapok hasábjain hagyását kívánta volna, tudományosságunk szolgálatában elvállalt kötelezettségem e gyűjteménybe fölvételét követelte. Nemcsak azért, mivel megjelenése óta több oldalról hozzám intézett levelekben többször is folytonosan sürgettek önálló kiadására, hanem részben azért, mivel a B. és F. urak által vitatni kezdett feltámadás kérdése theologiai irodalmunk ébredésének egyik legnevezetesebb momentumuma, s valóban megindulása a belőle folytatólagosan

És ez érdekeltség, e reményteljes várakozás, akár a fenforgó ügyet, akár e mű szerzőjének eddig ismert nevét tekintve, egyáltalán természetes és méltó volt.

Az ügyet illetőleg, mindazoknak, kik hazánkban prot. vallásos műveltségünket szívünkön hordozzuk, sokszoros okunk volt e tudományos vitakérdést örömmel üdvözölni.

A keresztyénség igazság, és az igazság örökélet; nem lehet félteni a haláltól, a nyomozó vizsgálódás harcaitól. A vizsgálódó gondolkozás csak világosabb fényre deríti, a harc csak teljesebb győzelemre segíti. De lehet félteni a haláltól azokat, kiknél ez örök igazság a szellem minden irányú működésében, s épen az élet ellentétes harcaiban nem nyilvánul. Hol a keresztyén vallás elveiben teljes lényükkel benn élnek, ott értte és nevében küzdenek is, de az élet nagy vitáiban sem Péter sem Pál nem igé-

keletkezett, naponként élénkülő, s tán nem sokára igen gyümölcsöző irodalmi mozgalomnak, e dolgozat pedig e kérdés lefolyásához egyik terjedelmesebb adat; részben pedig és főleg azért, mivel benne, nem pusztán egy könyv ismertetésére s bírálatára szorítkoztam, hanem a fenforgó eszmékhez és szönyegre hozott mellék kérdésekhez is a mennyire bírálói állásom s az alkalom megengedte sőt szükségessé tette, igyekeztem tehetségem szerint hozzá szólni. Ez emeli dolgozatomat (nem az én nézeteimnél, hanem a benne vitatott kérdéseknél fogva) a journalistikai napi érdeken felül tudományos jelentőségűvé, ezért kellett ide fölvennem. Azt nagyon sajnálom, hogy legalább az éles kritikai remarkokat nem tudtam e második kiadásban szelidíteni, de azok annyira nem az író személyére, hanem a fenforgó elvekre és tudományos eljárásra vonatkoznak, s ennél fogva magával okoskodásommal annyira össze vannak olvadva, hogy az egész tartalom megmásítása nélkül ezeket lehetetlen változtatnom, e tartalom pedig és minden a mit ott irtam, annyira nyugodt és erős meggyőződésem, hogy őszinte egyéni tiszteletem mellett is, ha ma kellene e tárgyról írnom, szinte nem tudnék mást és más hangon írni.

nyelheti magának hiú önbizakodottság nélkül a győzelmet, hanem a küzdő felek vitáján és tévedésein keresztül a keresztyénség örök igazsága az, mely győzni fog.

A római egyház az ellentétek e harcait kizárja theologiajából, kinek nézetei az egyházban egyszer bevettől eltérnek, annak az egyház kebeléből ki kell lépni. Ez a katholicismus egyik alapelve. Ezért senyved benne a valódi keresztyén élet, ezért tapasztalunk hívei nagy többségénél a vallás igazságai iránt meggyőződésen alapuló önálló buzgóság helyett egy részről indifferentiát, s legfőlebb a szokásos szertartások gyakorlásával beérő formalitást, s másrészt fanaticus elfogultságot. — A prot. egyház pedig nemcsak megtűri, de sőt saját kebeléből, saját iskoláiból önmaga fejtette ki az ellentéteket s azok küzdelmeit. És ime, századok története tesz róla bizonyosságot, hogy a vallásos eszmék vitája nemhogy a valódi keresztyénség rovására és kárára lett volna, de sőt a protestantismus ép azon népeinél s egyházaiban találunk legtisztább vallásosságot, az életben is legjobban gyümölcsöző vallásos buzgóságot, hol a vallásos igazságok harcai irodalomban és életben a legkorlátlanabb szabadsággal és legéletelevenebb erélylyel vivattak.

Kiváló örömmel üdvözlöttük még a B. M. és F. L. között kifejtett irodalmi vitát főleg azért, mert benne nem csupán (mint nálunk szokottabb dolog) az egyházi élet gyakorlati külső érdekei vizsgáltattak, hanem valahára oly kérdéseket láttunk nem csupán kimondatni, s nyomtalanul elhangozni, hanem vitattatni, melyek egész vallásos életünk legbensőbb magvát, eszmei igazságát képezik. Közönségünknel eddig rendesen több érdekeltséget birtak költeni egyházi életünk csupán gyakorlati oldalát illető kérdések. Ha egy ily kérdés a sajtó útján kimondatott, megoldására különböző oldalakról egész cikksorozatok jöttek, mindenfelől hozzá szóltak; míg ha valaki vallásunk egyetemesebb igazságait vizsgálta, szavai elhangzottak, s művét legfőlebb

elolvasták és — félretették. — Nézetem szerint ez vallásos fejlődésünknek egyoldalú s azért helytelen iránya.

A külföld prot. közönségénél a vallásnak a gyakorlati élettől látszólag legelvontabb eszméi, legmélyebb elvei irodalmi kérdésekké tételnek, minden oldalról a legkülönbözőbb felfogásokkal megvizsgáltatnak, s a közönség élénk érdekeltségének kíséretében pro et contra megvitattatnak, és sokszor egy és ugyanazon egyház kebelében a vallásos eszmék egészen ellenkező irányokban fejtenek ki, s rendszereztetnek. És a harcban kifejlett ellentétes irányokból, s azok küzdelmeiből a maradandó nyereség mindig a küzdelmet közérdekeltséggel kísérő, figyelemmel szemlélő közönségé, a gyülekezeté. A küzdő feleknek rendesen mindegyike elhull, egyike sem emelkedik abszolút győzelemre, az ellentétes irányok lejárják, leélik magukat, helyükbe újak lépnek, de a harcban győzelmesen fejlődik tovább minden oldaláról az egy igaz keresztyén-ség, a hívők vallás-nézetei tisztulnak, emelkednek s a valódi diadal mindenkor a Krisztus láthatatlan egyházáé. — Ez oka, hogy még oly irányokban is, melyek látszólag magának a keresztyénségnek izentek hadat, voltaképen maga a keresztyénség harcolt, s épen általuk ünnepelte diadalát. De más oldalról ez oka, hogy a hol a vallásos igazságok legtisztultabban fogatnak föl, ott láthatjuk a keresztyénség eszméjének megfelelő gyakorlati életet is. Nincs a keresztyén vallásban oly eszme, mely csupán elméleti gondolat volna. Az egész keresztyén gyakorlati élet nem szabad hogy más legyen, mint a keresztyénség örök igazságainak tényleges kijelentése, az emberi életben való megtestesítése.

E szempontból különösen jelentékeny a vita alatti kérdés. — Az egész keresztyénség azon gondolaton alapúl, hogy Isten és ember Krisztusban az isten-emberben egyesült, Krisztus emberi élete az Istennek, az isteni életnek önkijelentése volt. Ezért Krisztus egyénisége és élete, a

keresztyén életnek nem csupán alapítója, de lényegesen tartalmát képezi, s épen ezért célját is. Ezért lényeges dolog, hogy a keresztyén ember mikép és minőül fogja föl Istennek az emberrel Krisztusban történt egyesülését, mert a mint fölfogja, akkép törekszik saját életében is ez isten-neli egyesülést elérni. — B. M. és F. L. pedig épen az isten-ember élete egy mozzanatának két egymástól eltérő fölfogását képviselik.

E fölsoroltakban látom, a közöttük fönforgó ügynek irodalmunkban való jelentőségét, és köszönet érte Filó urnak, hogy a csak hirlapi cikkben megpendült eszmét nem hagyta nyomtalanul elhangzani, hanem föllépésével felkölté iránta gondolkozóink figyelmét, s így theologiai tudományosságunkban már is rég nem tapasztalt élénkség fejlett ki.

De más oldalról természetes volt a várakozás az író egyénisége iránt is. F. urat közönségünk, hirlapi cikkeiben, majd röpiratában s még inkább kik szószékén s gyűléseken hallották, oly talentumos, ügyes embernek ismerték meg, ki nemcsak szép ismeretekkel bír, hanem ügyesen, meghatóan is tudja előadni gondolatait, s általában oly képességnek, ki iránt ily fontos kérdés nagyobb szerű műben való tudományos tárgyalásánál is várakozással lehettek még oly ellenfél irányában is, ki nemcsak theologiai de általában hazai tudományosságunkban egy negyed százados tevékenysége által maradandó elismerést vívott ki magának.

Ezt ne vegye tőlem F. úr bóknak, ezt nem én állítom csak, hanem mindazoktól, kikkel e tárgyban beszéltem, e nézeteket hallottam, sőt elsőben is a „Tájékozás“ írójától hallottam legtöbb várakozást e tárgyban irandó műve iránt.

Végre a prot. lapok ez évi 22-dik (máj. 31.) számában olvasom a fönt címzett mű megjelenésének maga a szerző általi jelentését. A mennyire vártuk a művet, oly

váratlanul és kellemetlenül lepett meg annak ilyszerű jelentése. Először is visszatetszett az, hogy egy református lelkész, komoly theologiai munka írója, nyilvánosan, sajtó útján önmaga nyilvánítja művének oly jelentőségét, mely a többi hitfelekezetek és a világiak előtt is érdekléssel bírand, s ezért ő maga kéri fel a politikai lapokat is közlésére. Ez könnyen öntulbecsülésnek, szerénytelenségnek tűnhetnék föl, a minthogy sokak előtt úgy is tűnt föl. Mi u. n. kálvinisták e tekintetben sokszor tán tulszigorúak is vagyunk, de nem tehetünk róla, már ez jellemünké lett, s kik egyházunk szellemében valóban benn élünk, nem igen tudunk e jellemtől szabadulni. Az csakugyan szerényebb eljárás leendett, hogy ha már a politikai lapokban is akarta anonceirozni, hát vagy maga, vagy még inkább bizományosa a hirdetések rovatát vette volna igénybe.

Ennél azonban sokkal inkább megbotránkoztunk a mű címében: „A keresztyén hit védelme.“ Mi ez? ki ellen van írva? Ballagi s annak tájékozása ellen? A hit védelmének csak a hit támadása ellenében van értelme, mint p. o. midőn a ker. hitnek apologiát irtak Origenes, Celsus — és Eusebius, Hyerokles — pogány philosophok ellen. De mikor és mivel támadta meg Ballagi a keresztyén hitet? A tájékozáshoz, csak F. úrétól eltérő fölfogását nyilvánítja a ker. prot. hit tartalma egyes pontjainak, p. o. a feltámadás, biblia hitelessége, confessiok stb. de nem támadja meg a hitet. Sőt épen ez a vitás kérdés, hogy a testi vagy a szellemi föltámadás helyes tartalma-e a föltámadás ker. hitének. Vagy talán Filó úr saját fölfogását tartja kizárólagosan ker. hitnek, s a mi övétől eltér, az mind keresztyéntelen? és így az ő fölfogásától eltérő Ballagit, Révész és H.-t stb. mind a keresztyén hiten kívül, annak ellenében állókul tartja s egy sorban állítja Celsus és Hyerokles pogány írókkal? Engedelmet kérek, ez oly arrogancia, az igazhitűségnek oly monopolizálása, minőt a

prot. egyház sem igényel magának, sőt a catholicismusnak épen e fölfogása ellen protestál. A tridenti zsinat határozásaiban lőn e tan szentesítve, hogy csak a római egyház fölfogása szerint való ker. hit az egyedül üdvözítő ker. hit, s ha ki attól eltér, a mennyiben eltér, annyiban nem keresztyén. De tudtomra a Kalvin által reformált egyház soha sem állította magát a ker. hit kizárólagos birtokosának; s a többi hitfelekezeteket is, melyek épen a keresztyén hitnek övétől eltérő fölfogásán alapulnak, elismeri keresztyén testületeknek. — A buzgó prot. Hase, midőn oly élesen polemisal a r. catholicismus ellenében, nem állítja, hogy a ker. hitet védi a catholicismus ellenében. Filó úrnak pedig, ha már azt is, ki némely pontokban eltér a reform. egyház confessionalis nézeteitől, a ker. hit támadójának tartja, akkor következetesen a többi ker. hitfelekezeteket, mint kik egész tanrendszerükkel eltérnek a reformált egyháztól, mind a keresztyénségen kívül állókúl kell tekintenie. Holott még azokat is ker. hitfelekezeteknek tartjuk, kik épen a Krisztus személyiségében és a szentírás fölfogásában térnek el nevezetesen a Kalvin-féle egyháztól, minők az Unitariusok, Quäkerek, Schwedenborgianok. Vagy ezek mind kívül állnak a ker. hit körén? Ha már „a Krisztus testi föltámadása hitének védelme“ tűzetett volna ki a mű címeül, ennek tiszta értelme volna, s hüven fejezné ki a munka célját, tartalmát. De így, ha mint bíráló csak a szavak által kifejezett értelmet méltatom, ezen munkának ezen címe vagy fanaticus elfogultságot, vagy logikai tévedést s igen vastag fogalomzavart árul el, s mindenesetre botránkoztató.

A munkának ezen inkább külsejét illető megjegyzés után, nézzük belsejét. Mielőtt azonban tüzetes taglalására térnék, ki kell jelelnem azon szempontokat, melyekből kiindulva a könyv tartalmát méltatni akarom, s melyeket ismertetésem menetében a t. olvasó részéről is folytonosan figyelembe kérek tartatni.

Elsőben is kijelentem, hogy nem polemiát, hanem könyvismertetést s bírálatot írok, következőleg a kérdéses eszmékről, feltámadás, authentia stb. saját fölfogásom itt másodrendű dolog, s ha hol ellene szólok F. úrnak, nem mint a testi föltámadás védője ellen szólok, hanem töreksem saját álláspontjáról itélni meg. Előttem az a kérdés: mit kellett volna e műben a Tájékoztásra a „testi feltámadás“ érdekében írni, az van-e benne megkísértve, s úgy-e, mint egy tudományos műben kell? Ha vizsgálódásom eredménye, hogy: igen, még ha az ő meggyőződését nem oszthatom is, örömmel ismerem el, hogy műve saját szempontjából jól van megírva, s theologiai irodalmunk nyeresége; de viszont ha azt kényteleníttetem kimutatni, hogy nem, bármily híve legyek is vallásos meggyőződésének, kimondom, hogy műve rossz, s mint az ügyetlen ügyvéd, a védett ügynek többet árt mint ellenfele.

Mit kell tehát várnunk a Szellőztetésben?

Az előleges jelentésben szerző maga ígéré, hogy „lelke előtt a pusztá röpirati feleselésnél magasabb cél lebegett.“ Valóban ez az első, mit várhattunk. A fölmerült kérdés fejtegetése hirlapi polemián kezdődött, majd röpiratokbani vitává emelkedett. Még ezekben megjárta az íróknak gyakoribb magukra reflectálása, egymás személyével foglalkozása, s nem annyira az alapgondolatnak következetes, rendszeres kifejtése, mint egymásnak egyes kifejezéseire való feleselgetése. De minél fontosabb, méltóságosabb valamely tárgy, annál kevésbbé engedhető meg annak az irodalomban ily feleselgetések formájábani tartós kezelése. Az írók egyénisége privát dolog, mely a közönséget csak annyiban s ott érdekli, a mennyiben, és a hol válhatlanul a tárgyhöz van kötve, úgy hogy a tárgy megértéseért az íróra és körülményeire is kell gondolnunk. És ha valamely műben ennél többet is szerepelnek az írók, ez már a közönségnek hamar unalmassá válik, s a mű tudományos becsét elvesztve hiu fecsegéssé,

piaci feleselgetéssé aljasul. Tehát a dolog természeténél és F. úr saját ígéreténél fogva is vártunk tőle egy tudományos munkát, melyben többé nem B. M.-al civakodik, nem annak általa úgy is értékteleneknek tartott phrasisain évelődik, hanem a tárgy méltóságához illő objektivitással következetesen kifejti előttünk a főnforgó kérdéseket, s pedig úgy, hogy nemcsak állít, hanem állításait magából a dolog természetéből motiválja, vagy más szóval tudományos érvekkel bizonyítja, menten minden tekintélyre támaszkodástól. És legelső mit várhattunk az, hogy a vallásos tárgy komoly fenségéhez, nagyszerűségéhez mért komoly, higgadt, méltóságos legyen az előadás is. Semmisem profanisálja úgy a vallás szent eszméit, mintha azok parányi személyes érdekekkel, s náluknál alantabb álló, tőlük idegen dolgokkal összezavartatnak, s emelkedettség nélküli, kisszerű előadás által comicussá tételnek (comicumot adván épen a tárgy fensége s az előadás köznapisága, — nem egyszerűsége, mint a bibliáé: — közti kirívó ellentét.) A vallásos eszmék oly nagyszerűek, hogy mellette az írók egyénisége igen parányiak, azért a tárgy fensége követeli, hogy e műben az írók, B. M. és F. L. egyénisége lehetőleg háttérbe szoruljon. A közönség nem azt akarja tudni kinek van igaza, B. M.-nak vagy F. L.-nak-e? hanem hogy mi az igazság? s ha ezt objektiv hűséggel kimutatta F., már eo ipso megcáfolta B. M. tőle eltérő nézeteit. E mellett lehetne, hol elkerülhetlen B. M. támadásaira ugynevezett oldalvágásokat tenni, de ennek csak igen mellékes ritkaságnak szabad lenni, s legnagyobb érdeme lenne e munkának, ha olvasása közben elfelejtenénk, hogy F. L. írta, hanem csak maga a tárgy igazsága beszélne mintegy lelkünkhöz.

De mit várunk ily módszerben előadni? Azt, minek védelmére az ellenfél Filót provocálta. — Bármennyire találja is F. a tájékozást érthetetlen homályosnak, még eddig akárhány olvasójával beszéltem, azt értette meg

belőle hogy: B. M. a Kr. föltámadását nem tagadja, csak oly erősen állítja realis föltámadását mint Filó úr. Ebben a két író megegyez, (szörnyű botránkozással olvastam a Szellőztetés több helyein, hogy B. M. a föltámadást tagadná, ez igaztalan ráfogás, erőszakos elferdítés). De eltérnek a realis föltámadás fölfo-gásában. B. M. állítja: hogy a ker. vallás szellemi vallás, benne az egyedül igaz realitás a szellem, Istent is szellemnek, léleknek, s azért örök realitásnak tudjuk. Ezért szerinte a keresztyén hitben a szellemi föltámadás a realis föltámadás.

Ennek ellenében F. L. támaszkodva a biblia közvetlen előadására, állítja, hogy a testi föltámadás a realis föltámadás, s Krisztus testileg támadott föl.

B. M. állítását az által akarta igazolni, hogy: hermeneutikai, isagogiai és exegetikai vizsgálódások által igyekezett magából a biblia szövegéből kimutatni, miszerint maguk az új szövetség írói is szellemi föltámadást értettek, — továbbá historiai és magából a ker. vallás mivoltából vett érvekkel törekedett bebizonyítani, hogy a ker. hit lényege nem a testi, hanem a szellemi föltámadás hite, állítván, hogy igaz, hogy hiába való a ti hitetek, ha a Krisztus föl nem támadott, — de ha az föl nem támadott szellemileg, s így a ti szellemetekben is föl nem támadott.

E gondolatok körül adott B. M. „Tájékozást.“ És a dolog természeténél fogva is minek kell erre okvetlenül F. úr tudományos feleletének lenni? önként következik:

Hermeneutikai, isagogiai és exegetikai tudományos vizsgálódással kell kimutatnia magából a biblia eredeti szövegéből (mint az ellenfél tette), hogy az új szövetség írói nem szellemi, hanem testi föltámadást értettek, és

e testi föltámadás ténylegességét, (nemcsak hogy az nem lehetetlen, hanem hogy úgy is volt) bibliai és historiai argumentumokkal bebizonyítani, végül

magának a keresztyén vallásnak benső mivoltából kimutatni, hogy Istennek célja nem a szellemi, hanem a testi föltámadás volt, s nem a szellemi a realis, hanem a testi föltámadás képezi a ker. hit lényegét.

Természetesen a többi mellékkérdéseknél is (authentic, csudák, confessiók) hasonló eljárást kívánunk.

Kérdés, tette ezt F. úr? Ettől függ művének értéke, s e szerint ítéli el önmaga a mű magát.

Ha a főlebb kijelölt szempontokból kell megítélnünk a mű tudományos s irodalmi becsét, sajnálattal kell kijelentenünk, hogy a mily várakozásra jogosítottak föl iránta az előzmények, elolvasása után oly kellemetlen csalódással tettük le kezünkben.

Maga a szerző, igen helyesen, s főlebb nyilvánított nézetemmel teljesen egyértelműleg, mindjárt a második fejezetben (21. l.), így tűzi ki a „sajátképeni vita-kérdést”: hogy Krisztus föltámadott-e testileg, úgy a mint azt az írások előadják; vagy nem, a miként azt Schweizer és utána Sz. és T. állították? és hogy a Krisztus testi feltámadását tagadó theol. irány, kövesse akár Sz. és T., akár B. M. úr, nem fog-e egyházunknak s vallássosságunknak ártalmára szolgálni, mint én arról meggyőződve érzem magamat?

Tehát F. úr szerint is az egész munka e problema rendszeres, azaz tudományos megfejtése tartoznék lenni, s benne minden egyéb csak a főkérdésnek alárendelt mellékes dolog, melynek csak a főkérdéssel való egybefüggésben van jelentősége, vagy éppen csak a B. M. és F. L. urakat illető személyes dolgok, a melyek meg plane a mellékkérdéseknél is alrendűebbek s mellékesebbek.

És ime a „Ker. hit védelmében“ egészen megfordítva találjuk. — A 355. lapra terjedő két füzetben, csak a második füzet vége felé (298—334. l.), alig 41 lapon van tüzetesebben tárgyalva a maga a szerző által kitűzött

„sajátképi vitakérdés.“ A főkérdéssel egybefüggő mellék-kérdések is (VIII. A biblia hitelessége, s B. M. tudományos álláspontja, 197—276, — IX. Csodák 286—293, — XI. Confessio és államjogi viszony 334—351. l.) csak a második füzetben, alig 114 lapon taglaltatnak, úgy hogy az olvasóközönséget érdeklő vallásos eszmékről, a főforgó ügy összes fő- és mellékkérdéseiről az egész munkának csak egyharmada beszél. *) És még itt sem találunk, gondolatot gondolatból következtető, nyomon járó rendszeres kifejtést, s az állításoknak épen a rendszeres kifejtésből kivilágoló bebizonyítását, a gondolatoknak a maguk helyén és egybefüggésükben való előadását. Hanem B. M.-nak a „Tájékoztatóból“ kiszedett egyes nézetei fölött elmondja F. úr mind azt, mit arra olvasott, vagy mi csak eszébe jutott, anélkül hogy eszméit egy rendszeres egészszé organizálta volna. Ezért az egész munkában gondolatmenete sporadikus, szaggatott, s az egész mű nem egyéb, mint a „Tájékoztató“ra gondolt, olvasott, és összeszedett nézeteinek ren-

*) Erre ellenvethetné valaki, hogy hát a „Tájékoztatóban?“ ott szinte csak a vége felé, a „kérdés eleje és veleje“ című egy fejezetben tárgyalatik a Krisztus föltámadása? — Igenis, és ha a „Tájékoztató“ a Krisztus föltámadásáról írott rendszeres tudományos munka akarna lenni, abban is nagy hiba volna. A minthogy e hibát F. úr az első füzetben több helyen, p. o. 21 l. meg is rójja. Csakhogy ő mondhatatlannul mélyebben sülyedt azon hibába, mit ellenfelében nyíltan kárhoztat. De B. M. nem is a „szellemi föltámadás“ védelmét tűzte ki sem címül, sem sajátképi vitakérdésül, hanem a „theologia mezején“ (mi igen tág), „tájékoztatót“ akart nyújtani azon főbb eszmék iránt, melyeket F. úr röpiratában érintett. E különböző eszmékről tájékoztató rövid röpiratot írt, és nem ígért egy themáról irandó két kötetes tudományos munkát, mint F. úr. A két munka tendenciája között levő eme lényeges különbséget, kérem, a t. olvasó tartsa mindig szem előtt, ezt ugylátszik F. úr észre sem vette, ezért igen sok helyen műve a „Tájékoztató“ bár ellentétes de ügyetlen utánzásának látszik.

detlen agregatuma. Ez az oka, hogy olvasása fárasztó, nem bírja az olvasó figyelmét a tárgy élénk, érdekes evolutioja által mind végig föntartani. Ezért hallottam már több olvasójától azt a megjegyzést, hogy míg a „Tájékozást“ ha nézeteit nem osztthatták is, de oly érdekesnek találták, hogy végig olvasása előtt alig birták letenni, itt ellenkezőleg alig bírnak egypár fejezetet egy huzomban elolvasni. Természetesen, mert sok helyen a legkülönbözőbb íróktól összehordott, vagy szerző által a legkülönbözőbb premisákból vont gondolatok nem öntermészetüknél fogva függenek egymással bensőleg össze, vagy folynak egymásból, hanem csak mechanice az író tolla kötötte őket össze egy lapon, s az olvasónak is ilyen mechanice kell őket összefűzni, ezért fáraszt.

De ha a munkának majdnem csak egyharmada szól a theologiai ügyről, hát a többi 200 lapon, tehát majd kétharmadán, miről beszél? kérdehetné az olvasó. E 200 lapon F. úr és vele szembe állítva B. M. úr beszélgetnek arról, hogy melyikök derekabb keresztyén és nagyobb tudós?!!

Főlebb komoly theologiai mű egyik fő kellékeül mondanék, hogy benne a vallásos eszmék nagyszerűsége, fensége előtt az írók parányisága háttérbe szoruljon, s személyes érdekeik bekeverésével ne profanisálják azt, mi szent. És a vallás igazságainak ily profanisálására semmiféle ellenfél hibái és provokálása által sem szabad sodortatni. A tévedés, főleg ha hiúságunkat érinti, mindig csábít, de ki a csábnak enged, bár úgy csábítatott el, mégis felelős lépéseiért. És minden esetre megrovandó nagy hiba, hogy e mű legnagyobb részének axissa, — mely körül a kimondott eszmék keringenek, F. úr saját egyénisége; minden egyéb kegyes phrasisok, tudós grüblirozások, a legvirágosabb eszmék, csak az ő egyéni vallásos kegyességének decoratiojára, theologiai tudósságának garnierungjaúl szolgálnak. — Ez azért nagy hiba,

mert általa az író egyéni érdekeinek s önzésének csupa eszközévé vonatnak le maguk a vallás igazságai, holott csak megfordítva szabad lenni.

E súlyos vádat nem én, de könyve kiáltja szerzőre. Hogy e szándékkal irt-e? nem tudom, nem állítom, szívének és veséinek vizsgálója nem vagyok, de hogy műve ezt beszéli, kimutatom.

A főlebb említett, s a tulajdonképi tárgyra vonatkozó fejezeteken kívül a munka tartalmát képezik még:

I. Igazolás. Talán a testi föltámadást igazolja? nem, — hanem: magát; hogy ő nem támadta meg B. Mt. a röpirattal, hanem az ötet, hogy mily kitűnő malice-al lett ő bántalmazva.

II. „Sajátképi vitakérdés.“ — Ez ugyan szükséges, és jó volt constatirozni, de e fejezetben is a tárgyra szükségkép csak alig ama pár sor tartozik, mit főlebb idéztünk, a többi ismét B. M. és F. úr személyét érdekli, mígnem e rendkívüli írói önérzet van benne kifejezve, (minőnek a magyar irodalomban csak a lealkonyult „Napkelet“ volt rendes organuma): „.....én most is és akár mikor elpirulás nélkül tekintek a Táj. ellenében „a Felt. és Spirit.“ című röpiratomra; s bármiként ítéltessem is meg, ki merem mondani, hogy azt nemcsak a benne uralkodó hangulatra, de az alapkérdésre nézve is, semmi tekintetben sem érzem a Táj. által háttérbe szoríttatva; sőt hogy abban nemcsak több velőt és hust, de több épséget is talál bármely élesebb szemű olvasó, mint a Tájékozásban“ (24 l.). (Ez ítéletét író bizza az olvasóra, s ne ő ítélje el az olvasókat a szerint élesebb vagy gyengébb szeműeknek, a mint az ő művét husosnak vagy soványnak látják.)

III. Scholastica, Materialismus, és Spiritualismus: 26 lapon át vitatja, hogy ő nem scholasticus mint B. M. állította, míg ő helyesen használta a spiritualismus és materialismus elnevezést.

IV. B. M. úr álláspontja az egyházban, és a theologiai tudományban. Kimutatja, hogy B. M. álláspontja egyházban és tudományban rossz, hanem az övé jó.

V. Kalvinista csálhatatlanság. Bizonyítja hogy ő magának nem igényel csálhatatlanságot, hanem B. M.; nem ő, hanem B. M. a türelmetlen, ő csak apodicticus a hit tárgyaiban, s azért hite exclusiv természetű.

VI. Filó úr tudományos módszere, vagy *lucus a non lucendo*. Bebizonyítja, hogy de bizony *lucus a lucendo*, s 59 lapon keresztül bizonyítgatja, hogy B. M. nem értette Herdert, hanem F. értette meg. Végül a

XII. Zárszóban portaitirozza B. M. egyéniségét, azután rámutatván, hogy most már „ismerünk“ s mintegy ennek ellenében, a föltámadásról való buzgó hitvallásával zárja be szerző e colossalis feleselést.

Ime hét fejezeten keresztül beszél szerző pro sua persona. Vannak e fejezetekben több a kitűzött tárgyra tartozó nézetek is elpotyogtatva, de azok a Krisztus föltámadásától, s az egész ker. hittől teljesen idegen, s többnyire privát érdekü dolgok roppant tömegében úgy elvesznek, s annyira nincsenek egybefüggésben a velök egy lapra irt mismással, hogy valósággal mintha csak úgy tévedtek volna be esetlegesen e fejezetekbe. A munka legnagyobb része csak annak bizonyítgatására szolgál, hogy a miről B. M. azt állítja, hogy F. úr előbbi röpiratában így mondá, s az nem így van, mindazt de bizony máskép mondá, és pedig F. úr mindent jól mondott.

Lehetett volna helylyel közzel B. M. úr polemicus vágásait visszavágni, de semmi esetre sem lett volna szabad egy a „puszta feleselgetésnél magasabb célból“ írott művet egész két füzetében erre szentelni, s e célból legnagyobb részét a „sajátképi kérdéstől“ teljesen idegen dolgokkal tölni meg. Avvagy mennyiben bizonyítja a Krisztus testi föltámadását akár pro akár contra Herder

nézete? Ő is tévedhetett, s tudományban az írónak magának kell bizonyítani, nem pedig tekintélyre támaszkodni. B. M. azt találta állítani, hogy F. úr nem értette meg Herdert, s hogy az nem idézhető a testi föltámadás mellett. Ez állítás akár igaz, akár nem, mitsem conferál a föltámadás kérdésének megfejtéséhez, érinthette egyedül és pusztán F. úr irói hiuságát, és nem többet, a mennyiben B. M. állításából azt lehet következtetni, hogy F. vagy nem fordított elég gondot H. átértésére, vagy nem volt rá képes. — És a „Ker. hit védelmében“ szerző míg a Krisztus föltámadásáról 41 lapon értekezik, addig 59 lapon argumentál a mellett, hogy de bizony megértette ő Herdert.

Mint polemicus hangon írott mű, folytonosan cáfolja ellenfelét. Természetesen e tekintetben is azt várnók, hogy B. M.-nak csupán a kérdéses ügyre vonatkozó állításaira szorítkozik, azokat forgatja ki érveikből, s tagadja a föltámadást illető nézeteit. Azonban ily szűk terrenummal nem éri be a Táj. szellőztetője, hanem (főleg a második füzetben) a kezdetben csak lengedező zephir formájában keletkezett lágy szellője viharos orkánná duzzadva ront neki magának Ballagi személyének, s azt nemcsak mint a „Tájékozás“ íróját, de egész egyéniségét, irodalmi munkásságának minden nemeiben el akarja söpörni a közvélemény elismerése elől. — Ki akarja mutatni, hogy B. M. nem érti a zsidó nyelvet; igérvén, hogy ha kedve kerekedik a héber nyelvvel foglalkozni, majd kijavítja héber nyelvtanának hibáit is, (ez olyan formán jön ki, mint midőn az egyszeri ember azt állította, hogy ő tud hegedülni jól, csak hogy még nem próbálta) hogy nem érti a görög nyelvet, hogy rosszul tud németül, nem értvén a német szavak jelentését (a legnagyobb és legjobb német szótárunk írója), egy szóval, hogy rossz philolog, — hogy nem ismeri a bibliát, hogy ügyetlen theologus, felszínes ismeretei vannak, — hogy idézeteinek nem lehet hitelt

adni, — hogy egyáltalán semmiben sem igen lehet szavainak hitelt adni, mert lám ezelőtt sok évekkal igaztalanul jellemezte Machiavellit is, azután meg egy francia és egy latin nyelvtenről is nyilvánosan azt merte mondani, hogy azok jók, pedig mások meg azt mondák, hogy rosszak. Végül characterisálja Ballagit, elmondván, hogy nem tartja portentumnak, nem mélyen látó talentum, nem valódi tevékeny ember s csak az ár sodorja stb.

Ugyan kérdem a t. olvasót, ítélje meg, hogy a munka nagy részében feles számmal található efféle „gemein“ személyeskedések, kisvárosias pletykaságok mit tartoznak a ker. hit védelmére? Mennyiben segíti elő a Krisztus testi vagy szellemi föltámadásának bebizonyítását B. M. portrajának leírása? — Csak azon egy esetben tudom érteni, hogy mi célból szándékozik szerző Ballagit a theologiai tudomány terén minden módon secundaba ponálni, ha t. i. közönségünket oly éretlennek s önállótlanak tekinti, hogy az nem képes az íróknak egyéniségétől eltekintve, tisztán tudományos érveiket kellően mérlegelni, és a főnforgó kérdésben saját belátása által önálló meggyőződésre jutni, hanem a szerint hajlik egyik vagy másik nézethez, a mint egyik vagy másik író nagyobb portentumnak, nagyobb tekintélynek tartja. *)

*) Vagy pedig ha B. M. műveiben nem okoskodásával, tudományos érveivel akart volna győzni, hanem saját egyéniségére, személyes tekintélyére hivatkozás által imponálni. De én akarhogy forgatom a „Tájékozást“, sehol sem látom, hogy B. azt mondaná, ezt tartsátok igaznak, mert én mondom. Hanem egyszerűen elmondta nézeteit, elsorozta azon okokat, melyek őt e nézetekre vezették. De ezen esetben is F. urnak épen ez ellen kellett volna tiltakozni, s kimutatni, hogy a tudományban valamely kérdést csak úgy szabad az író személyes tekintélyére, mint nem szabad személyiségének kicsiségére hivatkozással eldönteni. Nem az a kérdés, ki mondja, mély elméjű vagy felszínes talentumu ember, hanem igaz-e az a mit mond? s miként bizonyítja be?

Ha így a közönséget csak az író tekintélyének vakon hódoló tömegül tekinti, akkor értem miért akarta B. M. egyéniségét tönkre silányítani, hogy ez által rámutathasson, hogy ime B. M. ezekben a dolgokban nem valami tekintély, nem portentum; ergo ne higyjétek el a mit mond, hisz „az ismeret körébe vágó előadásai, melyek az irodalomban kevésbbé jártasok előtt sokszor bámulat tárgyai, mennyire bizhatlanok! Lám a mit én Goldschmithről elhittem tőle, Edinburgban azt is másképp hallottam, sőt olvastam is, tehát ne higyjétek el theologiai elveit is!”

Az említett szempontból ugyan érthető az efféle eljárás, de két megjegyzésünk van reá.

Először is, ha szerző eszméit az ellenfél nem néze-teinek, hanem egyéniségének s hitelének detronisálása által akarja győzelemre juttatni, következetesen (bár ha nem mondja is ki nyilván) ennek antitheziséit is oda akarja az olvasóval gondoltatni, t. i. hogy tehát nekem higyjetek, mert én hitelre méltó vagyok. Engedelmet kérek, nem gyanúsítani akarok, de az eljárásból ez következik, s erre mutatnak az efféle kifejezések is, mint 126 lapon: „....hogy compromittáltam-e írói erkölcsi hitelemet is idézetem által az olvasó előtt? azt hiszem e kérdést minden kifejtésemet figyelemmel kísérő olvasó határozott nemmel döntötte el, mindazáltal annyit bátor vagyok mondani, (bizony önmagáról az egész mű folyamában nagyon is sokat bátorkodik mondani a szerző), hogy nézetemet egy értelmes theologus sem nevezheti „higvelejűek fejében“ támadt képtelenségnek; sőt hogy nézetem, a mennyiben a föltámadt Krisztusnak mind testi valóságát, mind megdicsőülését összefüggő figyelemmel terjeszti elő s így a föltámadt Krisztus testét sem elszellemülni, sem elhusosodni nem engedi, hitvány kigúnyoltatás helyett bármely tudományt becsülő ember előtt theologiai méltánylást is érdemel.”

Másodszor, hogy bármennyire tartsa is F. úr theologiai irodalmunkat fejletlennek, de közönségünk belátása

íránt több respectussal legyen, s higgye el, hogy olvasó közönségünk az írók személyisége iránti közvetlen elhívés gyermekkorán már túl fejlett, s annyira érett, hogy föl ismeri az önálló tudományos vizsgálódást.

A közönség nevében is el merem mondani, hogy mi Filó urtól e műben saját ígérete folytán is vártunk tudományos közérdekű művet, melyet polemicus iránya még érdekesebbé teend az által, hogy benne elvek, eszmék harcolnak egymással, s a küzdő felek személyei csak néha villannak ki a csatából. És ime kapunk egy két füzetes munkát, melynek minden lapján csak B. M. vele szemben F., majd F. átellenben B. M. tündökölnék, folytonosan egymás személyével civódva. Szerző, mint valami búbájos szellemidéző, a 355 lapon 1000-nél többször fölidézi a szegény B. Mt., hogy palam publice cibálhassa. Azok előtt, kiket önök egyénisége s egymáshozí privát viszonya érdekel, lehet ez érdekes perlekedés, de azt ne vélje szerző, hogy F. és B. M. urak egymássalí személyes huzalkodása, a magyar reform. egyház közérdekű ügye. — A szellőztetések tartalmát e két egyén kinyomtatott perpatvarja képezi, de ez uram, semmi esetre sem tudomány.

Ugyhogy, ha e művet csak mint tudományos munkát akarnám ismertetni, mit a munka egészéről jellemzőül mondhaték, már elmondám, s állításaimnak néhány magából a szövegből vett idézetek általi bizonyítása után, bírálatommal készen volnék. De a két füzetnyi munkában néhány bele tévedt megállható fejtegetések kivételével annyi fonák nézetet, annyi bal ítéletet, annyi indiscretiot, s annyi a ker. szeretettel s az irodalmi illedékkal ellenkező kifejezést olvastam, hogy azoknak egyházi irodalmunkban nem szabad szó nélkül hangozni el.

Érzem, ez ítéletem nagyon kemény; de a mű részleteiből ki fogom mutatni, hogy inkább szelid mint túlszigorú voltam.

Ha tudományos művet bírálnánk, mindenek előtt alapeszméjét kellene méltatnunk, s ha az alapgondolatnak helyes vagy helytelen fölfogását kiemeltük, s így az író kiindulásával tisztába vagyunk, a részleteket a szerint kellene megítélnünk, hogy valóban következnek-e és mennyiben az alapeszméből, minő tisztasággal s szabatsággal vannak belőle kikövetkeztetve, s a részletekben ki van-e mind az fejtve, mi az alaptól következik. — A „Szellőztetésben“ azonban szó sem lehet ily önálló értékkel bíró tudományos műről, melynek minden részletét egy alapeszme hatná át, s minden részletek az alaptól következetes renddel és szükségkép folynának. Minden egyes fejezetben több heterogen elemek hordvák össze. Az egyes fejezetek legtöbbször oly kevés, vagy épen semmi köze nincs (scholastica stb., B. M. álláspontja, — Herder, Kálvinista csálhatatlanság stb.) az alapgondolathoz, a Krisztus testi föltámadása hitének védelméhez, hogy bátran kimaradhattak volna a nélkül, hogy egy jottával is kevesebbet szolt volna szerző a Krisztus testi feltámadásáról, mint így. És innét az egyes fejezetek nem levén egymással benső, tartalmi összefüggésben, annyira nem folynak egymásból, hogy a rendet illetőleg teljesen fölcserélhetnének egymással, a nélkül hogy az alapkérdést illetőleg nagyobb fogalomzavar támadna, mint a minő ugyanis uralkodik az egészben. Ezért mi sem vizsgálhatjuk a részleteket egybefüggésükben, hanem az egyes fejezeteket isolalt egyenkéntiségükben kell megtekintenünk.

Pár sornyi igen csinos, és kevés előszó után jó az első fejezet:

I. Igazolás. Mielőtt érdemleges vitatásba bocsátkoznék szerző, újabb felszólalása iránt tájékozza az olvasót. Elmondja, hogy a „Felt. és Spir.“ című röpiratát B. M. a prot. lap. 1862. év 29. számában mint nagy eruditióval írott művet ajánlotta de ezen megjegyzéssel: „kár hogy az előszóban szerző jónak látta figyelmét az én csekély

személyemre is fordítani, s pedig oly modorban melynek a közéletben nem igen jó hangzásu neve van.“ E megjegyzésen F. úr megütközve újra, meg újra átolvasta a kérdéses előszót, és az igazolásban szörnyű kegyes anxietasok között hat lapon át töprenkedik a fölött, hogy vajjon mien ütközhetett meg benne B. M? talán ezen? s a mit csak B. M.-ra vonatkozóan gondol, idézi a kérdéses előszóból, de mind oly ártatlan tételeket, hogy mire végig olvastam csodálkozva kérdém magamban: már hogy lehetett az a B. M. olyan szerfelett kényes, vagy oly inpertinens, hogy ily ártatlan semmiségekből is oly célzást olvas magára, melynek „a közéletben nem igen jó hangzásu neve van?“

Noha állítja F. úr, hogy az idézetteken kívül semmi célzás sincs B. M. urra, mégis megnézem F. úr elébbi röpiratát, és a Tájékozást.“

Elbámultam. A „Tájékozás“ első fejezetében idézve vannak F. úr azon helyei, melyeken B. M. úr megütközött, de melyeket egy szóval sem említ F. úr az „Igazolás“-ban, midőn oly aggodalmasan kutatja a lapis offensionist.

Ez idézet, s az igazolásban elhallgatott helyek között legjobban megütközött B. M. ezen két passusban:

„Csudálkozásom ezen (t. i. hogy B. M. Schweizer cikket, mint a korszerű theologiai képzettség érett gyümölcsét mutatta be; — mit B. M. kimutatta, hogy nem tett a közönségnek) annál nagyobb volt, mivel ugyanazon lap a megelőzőtt számban mint vezércikket egyik tisztelt hazai prot. superintendensünknek ünnepélyes hitvalló nyilatkozatát hozta a sz. háromság igazsága felől. A prot. lap ezen két egymásután következett közleménye a legkirívóbb ellentétet képezi.“

s tovább:

„De még azon hitben voltam, hogy e lapnak érdemes szerkesztője tán nem irányt adni akara, inkább csak eredeti vezércikk hiányában s mint érdekes theol. curio-

sumot közölte Schweizer cikke fordítmányát. Azonban csalódtam.“

E két helyen a Krisztus szellemi föltámadása és a sz. háromság tana állítatik egymással (?) ellentétbe, B. M. úr pedig azzal vádoltatik, hogy a szellemi föltámadás közlésével a közönségnek akart irányt adni. Ezzel egyszersemind az is van mondva, hogy B. M. nézete kirívó ellentéte a sz. háromság tanának, (tehát sz. háromság tagadó), s a közönségnek is ez irányt akarja adni.

Erre mondja már B. M., hogy F. úr oly színben tün- tette föl, melynek a közéletben nem igen jóhangzásu neve van.

Erre kellett volna F. urnak felelni, vagy pedig, ha már mentegetődni akar, kimutatni, hogy azon a passu- son nem volt oka B. M.-nak megütközni, akár mert a sz. háromság tagadásnak nincs rossz hangzásu neve, akár mert ime F. megmagyarázza (mit több helyen is tesz), hogy ő az alatt nem azt értette, mit az olvasó egyszerűen a sorokból érthet; — vagy pedig bebizonyítani, hogy a szellemi föltámadás elmélete a sz. háromság tanának tagadása *), s így B. M. megérdemli e vádat.

Ez egyenes, s érthető eljárás lett volna.

De micsoda eljárás ez, hogy F. úr kegyes aggodal- lommal kutatja vajjon miben ütközhetett meg B. M.? lélekismeretes fürkészetében egyremásra idéz, s azt meg elhallgatja mit B. M. nyíltan megmond. De mi szükség is volt keresgetni, találgatni azt, mit szembetűnően idé- zett is B. M.? hacsak azért nem, hogy így a hat laponni töprenkedés végén egy rút igazságtalanságot a nyakába kerít B. M.-nak, s kenetesen elítéli. „Légyen az ő lélek- ismerete szerint.“

Szerző ez eljárása akár azon hibás számításból tör-

*) De ugylátszik a szt. háromság tanának kifejlődését annyira ismeri szerző, hogy ily képtelenséget meg se kísértett.

tént, hogy a közönség már elfelejtette mit irt B. M. a „Tájékoztatóban“ s azt a „Szellőztetés“ olvasásánál kezébe sem veszi, akár egyéb célból, mindenesetre ügyetlen, komoly theologiai munkába nem illő fogás, s megsértése az írói lélekismeretességnek. Pedig a polemia sikamlós terén egyedül ellenfelünk iránt állításainkban s idézeteinkben gyakorolt szigorú lélekismeretességgel őrizhetjük meg a közönség előtti hitelünket.

Ezentúl a vita alatti ügynök genesisét adja szerző a „Ker. hit védelmének“ megszületéséig. Felhordja B. M.-nak a „Tájékoztatóban“ mondott őt sértő s komoly műben helytelen kifejezéseit, finom, illedelmes kifejezésekkel panaszolván, hogy „a 111 lapra terjedő munkájában 5—10 lapot kivéve nincs egyetlen lap, melyen az ő geniusának elszilajult paripája egy-egy rúgást ne intézne F. úr ellen.“

És a

II. fejezetben a sajátképi vitakérdést körvonalozza, melyről már fölebb szoltunk.

Bírálatunk terjedelme nem engedi, hogy minden apróbb részletekre kiterjeszkedjünk, kénytelenek vagyunk az egyes fejezetekben csak a fontosabb mozzanatokot emelni ki, s az oly egyes állításokra s kifejezésekre tenni meg reflexiókat, melyek vagy nagyobb jelentőséggel bírnak, vagy szó nélkül nem hagyhatók.

A két első fejezetben kettőt kell elismeréssel kiemelniük.

Az első, mi Révész urnak azon aggodalmára, s ebből folyó ohajtására van írva, „hogy mivel a magyar theologiai műveltség még épen nem áll azon ponton, hogy siker reményével vitathatnók a magasabb hittani kérdéseket“, — a feltámadás feletti vita zárassék be. — Ennek ellenében F. úr épen az ily kérdések vitatásának szükségét állítja, s az erre vonatkozó néhány lap oly szépen, és oly igazán van megírva, hogy csak örömmel és elismeréssel fogadhatjuk.

Bár mióta a föltámadás vitája foly — fájdalom! — épen a kérdéses tárgyat illetőleg is a tapasztalat egyházi életünkben több oly szomorú tüneményeket mutatott föl, főleg némely vidékeken, melyek a theologiai érettségnek ugyancsak csekély fokát tanúsítják, s Révész úr aggodalmának szolgáltatnak igazságot *); — részemről mégis teljesen osztom F. úr idevonatkozó nézetét. Hogy a theologiai képzettséget érlelhessük, a tudomány bajnokainak át kell esni a bántalmak kellemetlenségein, a jobb rész, és a műveltebb jövő elismeréseért el kell szenvedniök az éretlenség otromba vádjait. — Így volt ez, nem oly rég, egész magyar irodalmunk úttörő bajnokaival is. — Előbb a vízbe kell ugranunk, s az első bugdácsolásnál tán kissé be is iszaposodnunk, hogy úszni megtanuljunk.

És a másik dicsérendő F. úrnak azon néhány, az egész munka hangját előre megjelelni akaró szép mon-

*) Theologiai műveltségünkben vajmi szánandó éretlenséget árulnak el, több még theológiát végzett egyének részéről is tapasztalt azon ijedelmek, hogy e vita fölmerültével már a keresztyénség existenciája támadtatott meg! az egyház forog veszélyben! és a küzdőkre mint Krisztus tagadóira, az egyház ellenségeire, a szt. háromság tagadóira oly anathematákat szórnak, hogy a középkori boszorkány-perekben sem találunk cifrabbakat. A fönforgó vita iránti ezen a vallásos buzgóság örve alatt kitörő tudatlan ellenszenv legnevetsegebb még azok ajkairól, kik F. úr álláspontját és nézeteit osztják. Mert hisz tulajdonkép az egész vitát az igen vallásos buzgó embernek ismert Filó úrnak lehet köszönni; ő tette irodalmi kérdéssé. Felszólalása nélkül az egész Schweizer-féle közleményt, mint zürichi történetkét elolvasták, egyszerű tudomásul vették, s — elfelejtették volna, mint sok egyéb a „Prot. Egyh. és Isk. Lap“ban megpendített dolgot. És annyi belátást föl kell tennünk F. urról, miszerint ha ő az egész feltámadás ügyét kérdésessé, s vitatás tárgyává tenni veszélyesnek tartotta volna, jól tudta, hogy erre legcélszerűbb leendett a hallgatás, ignorálás nem pedig felszólalás által a közfigyelmet reá vonni, s irodalmi vitává éleszteni.

data, melylyel minden személyeskedéstől és szenvedelmektől való tartózkodását fejezi ki. „Valahányszor az ember a mérséklet határain túl ragadtatik, megszűnik önmaga ura lenni, s előáll az abnormis állapot“ (10 l.); s tovább: „a....a véleményeket akár a hívők lelkében akár a tudomány ítélőszékén egészen más fegyverek fogják eldönteni, mint a személyeskedésnek és a gorombáskodásnak dorongjai!!“

Arany szavak, és nagy kár, hogy F. úr dolgozásában e ponttól minél távolabb haladt, annál jobban elfelejté őket, annál mélyebben sülyedt az általa B. M.-ban is kárhozott hibába, s műve annál kiáltóbb ellenmondása e szép phrasisoknak.

III. Scholastica, Materialismus és Spiritualismus. Az e fejezetben elmondottak a legtávolabbról sem tartoznak a „ker. hit védelmére“ vagy a föltámadásra. Szerző e 25 lapon csak azért magyarázgatja és tanítgatja a publicumnak (vagy csak B. M.-nak?) hogy mi a scholastica, a materialismus és spiritualismus, hogy elmondhassa, miszerint előbbi röpiratát helytelenül nevezte B. M. „a halottaiból föltámadt scholastica legujabb termékének“, s hogy ő jól használta a mat. és spir. elnevezést. Tehát az egész csak pro domo sua.

Nagyon kár volt. E célra egypár jegyzés is megtette volna a kellő szolgálatot, s mit e fejezetben F. úr megállhatót mond, nagyon bele fért volna pár rövid jegyzésbe. — Ha szerző több fáradságot és gondot restelt szentelni a scholastica philosophia vagy theologia, s a materialismus és spiritualismus megértésére, kár volt e philosophia-történeti oktatásba ereszkedni, mert a ki egy kicsit ismerős a gondolkozás, s illetőleg a philosophia történetében kifejlett ez irányokkal, az azt mondja rá: si tacuisses, philosophus mansisses. *)

*) E példabeszédet kizárólagosan csak e fejezetben mondottakra vonatkozóul kérem értetni, és a világért nem akarom

A scholasticáról mit a 31 lap végétől a 33 lap végeig mond, meglehetősen találó, de mit erre mint belőle következőt a 33-dik lap végén mond, az a fölebbiekkel kiáltó contradictio, s majdnem lehetetlenségnek látszik, hogy e két passus egy gondolkodó főből került ki.

Itt azt mondja F. úr: az elmondottakból kitűnik, hogy a scholasticának sajátképi jelleme azon ferde irányban áll, mely a hit tárgyait a bölcsészet segélyével az értelem előtt is megfoghatóvá tenni s a fogalmak szűk keretébe beszorítani kívánja stb., — s tovább: a scholastica nem bibliai s történelmi alapokon áll, stb.

A történetileg létezett scholasticával s szerző fölebbi szavaival, mily ellenkező, értetlen beszédek ezek! A scholastica igaz, hogy a tudományban már leélt, túlhaladt irány, de oly irány, melyet a ker. polgárisodásban a gondolkodás kifejlődésének egyáltalán okos és szükséges volt megfutni. A keresztyén művelődésnek egyik legfontosabb szolgálatot ép az által tette, mit benne F. úr ferde iránynak mond, t. i. hogy a vallás igazságait, az atyák philosophálásában kifejtett, s az egyház által dogmákká elfogadott tanfogalmakat a közértelem által fölfoghatókká igyekezett tenni, a hívők belátása előtt azok igazságát tudományosan kimutatni.

E célból a tanfogalmakat, az eszméket mindig analisálta, szétmorzsolta, és más oldalról ebben állt egyik nagy hiánya, hogy t. i.: a gondolkodásnak egyoldalúan csak a készen adott fogalmakat szétfejtő, tulnyomóan analytici munkássága volt.

Ez egyoldalúsága miatt, hogy t. i. tulnyomóan csak analisalt, és nem construalt, (mint F. úr véli, hogy a

vele F. úr talentumáról vagy tudományos képzettségéről való ítéletemet fejezni ki. Ez oly tiszteletlenség s illetlen kiméletlenség volna F. úr iránt, minőt a „Szellőztetés“ből épen tőle tanulhattam volna ugyan, de irányában követni az illem és humanitásom nem engedi.

fogalmak szűk keretébe képezte volna az igazságokat) nem igen bírt ujat producalni.

Micsoda beszéd ez, hogy a scholastica a hit tárgyait a fogalmak szűk keretébe akarta szorítani? Ezt tették uram az egyházi atyák és zsinatok a dogmák képzésénél. Hisz a dogma, az egyháznak a hit valamely tárgyról formulázott, határozott fogalma. És e kész megállapított fogalmakat analisalta a scholastica, s mintegy fölemészthetővé tette. A scholasticának az volt nagy hiánya, azért volt benne a gondolkodás bornirt, szabad-talan, mert csak a megállapított fogalmakkal való foglalkozásra szorítkozott, tehát adott tartalomhoz volt kötve, és azon előre kitűzött céllal, hogy e fogalmakat kell igazakúl bizonyítani.

Ezért aljasult benne a tudomány az egyház ancillájává, s mihelyt épen a subtilis fejtegetések (az észnek mintegy gymnasticája) által az ész önálló szabad gondolkodásra erősült, s e jogát a tudományban az utolsó scholasticusok követelték is, ezzel már a tudomány túlhaladt a scholastica álláspontján.

Az nagyon értetlen beszédje F. úrnak, hogy ő azért volna scholasticus, mert a bibliában megírt tényeket, a bibliából tudja. Hisz így, minden historicus scholasticus volna, mert a történeti factumokat egyik sem az ujjából szopja, hanem kívülről, vagy valami könyvből, vagy az életből veszi. Hanem igenis jobban vádolhatja B. M. scholasticismussal azért, mert F. úr a tudományban is nem minden előföltétől ment vizsgálódással jut ugyanazon eredményre s a tény olyatén fölfogására, mint a confessiokban megállapítva van, hanem előre fölteszi, hogy azon eredményre kell jutnia, és a tudományban is azt követeli másoktól is, úgy hogy ha kit tudományos vizsgálódása a tudományban más eredményre vezet mint a confessioban írva van, azt F. úr elítéli, s mint szellőztetésében nyilván kimondja, vele egy egyházban nem maradhat

meg. Ez már azon vastag scholasticismus, mely a tudományt az egyház tekintélyének szolgájává aljasítja. — A scholastica legvastagabb korában is szabad volt a vallás körében a vizsgálódás (s épen így szabad ma is a római egyház kebelében is) de csak azon előre kitűzött föltét alatt, hogy a vizsgálódás eredménye egyező tartozik lenni az egyház által már egyszer elért eredményekkel, különben szerzőre s művére anathema, s a szerző lépjen ki az egyház köréből. A tudományos vizsgálódásnak semmi előleges föltétel által nem szabad korlátoltatni a nélkül, hogy a tudományos fejlődés el ne nyomassék. A tudományt ezen a római egyházban s a scholasticában levő önállótlan kiskorúságából emancipálta a protestantismus, az egyház a szabad vizsgálódást bárminő eredményeivel, csupán azon jogot tartva fenn magának*), hogy a vizsgálódás eredményeit, az egyházban mint testületben maga az egyház emeli közérvényre. **)

A „Szellőztetés“ egész két füzetében úgy látszik, hogy szerzőnek sejtelve sincs a protestans szabad vizsgálódás valódi értelméről, s a római és prot. egyház között e tekintetben fönálló lényeges különbözőségről; különben tán nem irt volna ez elvbe ütköző annyi badarságot össze.

A materialismusról és spiritualismusról írott magyarázat oly szörnyű összezavarása a koronkint e nevekkel jelzett tudományos irányoknak, hogyha szerző itt elkövetett tévedéseit registrálni akarnám, majdnem az egészet le kellene írnom, s félszégeinek kimutatása íveket töltene be. Csupán arra kérem, legyen szíves megmagyarázni, mit tesz az, hogy „a materialismus hatványa a

*) A 18-ik század rationalismusának egyik nagy hiánya, hogy az egyház e jogát nem vette figyelembe.

**) Ezen alapul épen a római és prot. theologiai tudományosság között levő legerősebb elvi különbség.

hylosoismus?“ (lap). Tudtomra a kettő között az a különbség van, hogy az egyik latin s a másik görög szó.

A mit a theologiai materialismusról elmond, azzal nemhogy megcáfolná ellenfelét, hanem megfordítva, neki szolgáltat igazságot.

Ugyanis igaza van szerzőnek, hogy: verba valent usu, s a materialismus és spiritualismus szóval koronként a tudományban s életben felmerült egymástól különböző irányokat is jelelték. — Tehát ez elnevezéseket nem lehet magából a szó értelméből megérteni s megítélni, hanem történeti értelmükből, azaz: csak azt érthetjük alattuk, a mit tudományban és életben közhasználat szerint értenek.

És azután meg elismeri, hogy ezt az elnevezést ő sem tudja ugyan hogy használták volna, s hogy a materialismust más értelemben szokták venni, mint a mit ő ért alatta; de lát a theológiában oly irányt, melynek jelelésére nem talál alkalmasabb szót mint a „corporalismus“, de mivel az szokatlanabb mint a materialismus (melyet szinte nem hallott eddig használni) tehát a materialismus szóval élt. És itt azután megmagyarázza, hogy mit ért ő theologiai materialismus alatt.

És szerző, ez állításaival szemközt kárhóztatja B. Mt., miért nem értette meg a „theol. materialismust“ (mielőtt ő megmagyarázta).

Ez okoskodás gyengeségét s ellenmondásait nem szükség a t. olvasó előtt kimutatnom. — Csak azt jegyzem meg reá, hogy a mit a corporalismusról, vagy theologiai materialismusról elmond, azok legtalálókban illenek a testi föltámadásról szerzőnek elmondott nézeteire. — A spiritualismusról pedig annyi mindenfelét elmond, hogy nem vagyok képes a chaosból megérteni, mily értelemben mondja hát ő B. M. álláspontját spiritualismusnak?

Végül szerzőnek e tárgy körül levő roppant fogalomzavarának rövid kimutatásául ide jegyzem a spiritualismus és theol. materialismus osztályozását:

α) spiritualista 1. a naturalista, 2. a rationalista, 3. a mysticus, 4. az idealisticus pantheista, 5. a deista.

β) A theol. materialismushoz tartozik:

1. a vastag, — vagy materialis pantheismus, 2. a naturalismus (ide is? tehát ez olyan amphibium?), 3. a túlzott supranaturalismus, 4. a betű orthodoxia, a rideg confessionalismus. Ethicus tekintetben pedig 1. fatalismus, 2. praedestinatianismus (bizony kisül hogy még Kálvin is materialista volt) és 3. a tulzó pietismus.

Kik e dolgokat egy kissé ismerik, azok előtt fölösleges ez állítások véghetetlen gyarlóságait fejtegetni.

IV. B. M. úr álláspontja az egyházban és a theologiai tudományban.

Főlebb, ismertetésem második közleményében mondtam, hogy a birálatom alatti műben sok oly fonák nézetet s balítéletet találtam, melyek prot. theologiai irodalmunkban szó nélkül nem hagyhatók. Ez indok kötelezett legerősebben bíráló ismertetésem írására. — A prot. tudományosság szempontjából félszeg, s egyházunk alapelveivel össze nem férő nézeteknek egész raja zsong a következő IV. és V. fejezetekben. És az ítésetnek annyival szigorúbb kötelessége a báránybőrt lerántani a belé bujt farkasokról, mivel az igaztalan elvek oly színben s oly szép phrasisokban vannak az olvasó elé állítva, hogy a dolgok fenekére mélyebben nem tekintő, a csinos floskulusokon csak felszínesen átfutó olvasó előtt szerző több helytelen okoskodása még igaznak is látszik.

Én nem mondom, hogy szerző szándékosan akarta a közönséget megcsalni, — vagy mint ő mondja B. M.-ről, hogy „van ügyessége! s az orthodoxia etikettjeiben akarja a nem orthodox tanokat forgalomba hozni, s nekem jutott a kellemetlen tiszt, azon etiquette takarójából kigöngyölgetni a neki meg nem felelő tartalmat“ (71 l.). Isten őrizz! Ily indiscretioval nem viseltetem iránta. Hanem csak azt

állítom, hogy itteni okoskodása felszínes s gyökerében hibás nézeteken alapul.

Holmi apró fonákságok egérfarkaival nem vesződve, csak a nagyobb horderejű botlások kijelölésére szorítkozom.

Szerző B. M.-nak az egyházbani álláspontját akarva bírálni, az egybefüggésből kiszakítva idézi annak ez állítását, mely szerint: „egyéni véleményét impietásnak tartaná az egyház közmeggyőződésével szembe állítani, vallásos nézeteire nézve pedig csak akkor tud tökéletesen megnyugodni, ha bizton tudja hogy azok az egyház elveivel találkoznak s azoknak nyilvános bevallása őt a hívek egyetemétől el nem szigeteli.“ — Szerző ez álláspontot úgy a polgári mint a vallási életben nagyon „vague situatio“nak tekint. És arra meg nem tekintve, hogy B. M. a tájékozásban minő értelemben fejtette ki e nyilatkozatát, e kikapott phrasisról azután sok mindenfélét beszél. Azonban beszédeit maga a szerző nagyrészen értéktelenekké törpíti az által, hogy maga is beismeri, miszerint „Igaz hogy másoknak nézeteink s cselekvéseink felőli vélekedése ránk nézve érdektelen nem lehet“ (60 l.) tehát tekintetbe kell őket venni. Ennél többet meg B. M. sem állított; sőt B. M. nem általában másoknak (tehát akár egy pár embernek), vélekedését (tehát bármely mulékony nézeteit, véleményeit) becsülte ily nagyra, hanem a hívők egyetemének, az egyháznak, tehát egy erkölcsi corporationak közmeggyőződése, elvei iránt viseltetik ily pietással. De erről sem állítja hogy az egyedüli zsinormértéke gondolkodásának, s minden eljárásnak, hanem saját meggyőződésében való megnyugvását csak tökéletessé egészíti ki, erősíti, ha az egy okos, erkölcsi vallásos testület közmeggyőződése által is támogattatik.

Nagyon fonák következtetés az, melylyel szerző állítja, hogy „nekünk az ily elv még a polgári társaság-

ban sem kell“ s ez elvvel „a polgári és társadalmi erény is csupán az eszes ügyesség kiszámított cselekvényévé törpülne“, — s végül felsohajt: „Ah! ily elvet kövessenek a világ eszes fiai, mi ily elvben politikát láthatunk, de morált keveset!“

E sorok leírásánál szerző nehezen gondolt reá, hogy ez elv bármily kenetes kimondásával is, egy padra ült azon, a közvéleményt s a társadalom közmeggyőződését ignoráló hatalmasokkal, kiket mint a keresztyén szabadság kifejlődésének gátlóit, s az egyéni önkény hatalmának, — egy sötétebb kornak visszaidézésére törekvőket „a reactio bajnokainak“ szoktunk nevezni.

Egészen más dolog a sokaság uszályhordójává, a tömegek hullámzó tetszésének bábjátékává aljasulni; és egészen más a közemberi társadalmat, s plane annak erkölcsi hatalmait (minők nemzet, állam s főleg az egyház, a vallásos gyülekezet, melynek közszellemében a szentlélek lakozik és nyilvánul), valóban fölöttünk erkölcsi erővel bíró szellemi hatalmakul elismerni, s ez erkölcsi hatalmakkal való öszhangzatban lelki megnyugvást keresni.

E két dolgot összetéveszteni sötét és veszélyes fogalomzavar. És azt hiszem szerző életében maga sem követte ez itt hirtelenkedve kiszalasztott elvet. Én épen saját egyéniségemnek s egyéni munkásságomnak a közemberiségen felül emelésében, s a társadalom erkölcsi hatalmainak ignorálásában látok kevés morált, és még politikát is rosszat. Nagyon igazán mondja b. Eötvös J. (és ha jól emlékezem nagy Széchenyink is) hogy azon társadalomnak, a melyben élünk, közszelleme s e közszellem erkölcsi befolyása alól még senki sem birta magát emancipálni úgy, hogy azon teljesen felül birt volna emelkedni, hanem csakugy, ha oly mélyre sülyedt, hogy a közerkölcsiségnek a közvéleményben való nyilvánulása is többé nem hat reá.

Szerző az életben a meggyőződés embereire útal. Neki rossz példák. Hát a világtörténet legnagyobb hősei is, miért nem találnak tökéletes megnyugvást csupán, egyéni meggyőződésükben? miért nem elégíti ki az őket, bármennyire higgyenek is igazságában, míg csupán egyéni sajátjuk? valjon miért küzdenek irodalom, tanácstermek, vagy a tettek mezején egyéni meggyőződésüknek az emberi társadalomban való közérvényre emelésén? vagyis egyéni meggyőződésüknek a közmeggyőződéssel való összehangzatba hozásán? s nem nyugsznak, míg ezt, mint céljukat el nem érik.

Ez elkövetett fogalomzavarból természetes, hogy azután sok zavaros nézetek folynak.

Tovább azt fejtegeti szerző, hogy ha oly nagyra becsüli B. M. az egyház közhitét, hát honnét tudhatja azt meg, hogy mi az egyház közhite, ha nem a bibliából, s az illető egyház B. M. által értéktelennek tartott confessiójából? Azt csak nem állítja hogy ez vagy amaz theol. iskola tanaiban, vagy tán az ellenkező irányu közleményeket hozó lapjából?

Szerző itt azt fejtegeti, hogy az egyháznak mint testületnek uralkodó közhitét, uralkodó vallásos nézeteit képtelenség másból megismerni, mint confessiójából, s így állítása ismét felszínes, igaztalan. Ugyan kérem, a világtörténet egyes koraiban uralkodó irányok miféle confessiókban lettek kifejezve, s mégis történeti vizsgálódásainkban meg tudjuk mondani, hogy ez vagy amaz kornak ez volt uralkodó iránya, ezek s ezek voltak e kor uralkodó eszméi, a kor közmeggyőződése. Hát honnét tudjuk? Vajjon az egyháztörténetben is, p. o. a protestans egyház életében a confessiók kelte után honnét tudunk különböző korokat megjelölni, melyek mindegyikének más volt meggyőződése, mások voltak uralkodó eszméi, habár mindegyik kor eszméi protestánsok voltak is?

Bizony bármely testületnek, s bármely kornak is

minden confessiók nélkül meglehet ismerni uralkodó meggyőződését, uralkodó eszméit, sokszor hűvebben, mint hivatalos irataik kifejezik. Avvagy honnét ismerték meg a reformátorok a tridentium előtt a kath. egyházban korukban uralkodó közhitet, s uralkodó vallásos eszméket? honnét tudták meg hogy a ker. társadalom egy jelentékeny részének vallásos meggyőződését tolmácsolják, s a kor érett a reformra? Pedig azzal a hittel léptek föl, hogy vallásos igazságaik a ker. társadalom jó részének meggyőződésével találkozik. Hát ezt miféle confessióból látták?

De tökéletesen igaza volna F. úrnak ha azt mondaná, hogy az egyház hivatalosan megállapított hitét, csak az egyház illetékes képviselte által nyilvánított hitvallásból lehet megismerni. Ennek nem kellett volna oly nagy feneket keríteni, egy ily rövid mondatban tisztában megérthetnék, és ha B. M. másként állította volna, vagy a confessiókat értékteleneknek mondá (én ugyan egyiket sem olvastam a tájékozásban) hát nem mondott volna igazat.

Azt már azonban ismét nem értem, a mit szerző itt akar kikövetkeztetni, hogy t. i. ha B. M. egyéni mindig kétes érvényű nézeteit az egyház közmeggyőződésével ohajtja összhangzatban, s e közmeggyőződés a confessiókban van hivatalosan kifejezve; tehát mindenben még tudományos vizsgálódásaiban is a confessióknak tartozik magát alárendelni. És mert B. M. a „Tájékozás“-ban a confessiótól eltérő nézetet mert fejtegetni, dacára főlebb említett nyilatkozatának, azért F. úr diadalmasan kiált fel: „ime az ő egyházban való álláspontja,“ „mily gyarló, mily önmagával ellenkező elv! Ily elvet elég volna egy betűorthodoxnak vallani! Ez elvvel B. M. egészen a rideg confessionalismus alapján áll, — pedig mennyire nem az ő a Krisztus feltámadása kérdésében!“ s végül „csolálkoznunk kell, hogy ily összefüggetlen, s eresztékeiből kitágult rendszer

állványaira fölkapaszkodott férfiú kíván a theologiai irodalom terén oly fenynyen diktatoroskodni!"

Valóban bírálónak kell csodálkozni azon, hogy mikép lehet theológiával foglalkozó írónak e tárgyakról oly sikéren, és vizenyösen gondolkozni, mint e két (IV. és V.) fejezetben írva van.

Ugy látszik szerző nem bírja összeegyeztetni a confessiók iránti tisztelettel, az egyház közmeggyőződése iránti pietással a tudományos vizsgálódás oly szabadságát, mely szerint az minden pietása mellett szabadon kritisálhatja, vizsgálhatja a confessiókat is, az egyház közmeggyőzését is, — sőt magát a bibliát is.

Tökéletesen úgy okoskodik, mint az absolut kormányok azon államférfiai, kiknek megemészthetetlen kemény igazság az, hogy egy szabad államban mikép férhet össze a megállapított törvények sérthetlensége és szentsége iránti tisztelet, azon törvényeknek szabad sajtó utjáni vitatásával, s bírálatával. És sehogy sem fér a fejükben, mikép lehet az a főnálló törvények szerint élő hű fia az államnak, kit gondolkodása tán akarata ellen is oda vezet, hogy az államban érvényes egyik vagy másik elv, vagy törvény, vagy intézmény rossz, s ezt bátran ki is mondja, s azok változtatását sürgeti.

Szerző e két fejezetbeni okoskodása a szabadság azon éretlen gyermekeinek illenék szájába, kik az absolutismus és a libertinismus szélsőségeibe hanyatva nem bírják fölismerni az ezeken fölül álló valódi keresztyén szabadságot, mely ha valahol épen a prot. egyházi életben kell, hogy teljes erkölcsi erejében érvényre jusson.

Ez extremitásoktól nem tudva szabadulni, nevezi B. M.-t majd főlebbi nyilatkozataért betűorthodoxnak, majd szabad s esetlegesen a confessiótól eltérő vizsgálódásaiért az egész prot. egyházzal ellentétbe állónak; önmagával ellenmondásba jövőnek stb.

Szerző a szabad vizsgálódás és az egyházban való közösség elveit mélyebb egységükben nem birván fölfogni; maga is okoskodásaiban majd oly nézeteket vall, melyeknek érvénye az egyház körén belől a tudományban való minden egyéni szabadságot előlne; majd oly liberalis phrasisokat sző be, melyek egyházunk szempontjából kárhozatosak. Így mindjárt a következőkben, midőn igen liberalis akar lenni, ezt mondja: „Én nem vallási nézeteimnek, hanem hitemnek megnyugtató alapját és biztosítékát egy részről vallásos öntudatomban, más részről a bibliában keresem és találok föl, s a minék én vallási igazságáról ekkép meggyőződve lettem, azt én megtartom, még ha a miatt confessiónkkal, egyházunk közmeggyőződésével jönnék is összeütközésbe: (eddig mit se szólunk ellene), s természetesen ha ily összeütközés előállana, nemcsak jogosnak, de lelkiismeretem szerint kötelességszerűnek tekinteném, szakítani azon egyházi társulattal.“

A körmondat ez utolsó tagjában kimondott elv ez általánosságban elmondva nem keresztyénszerű, s igen fonák. Úgyhogy ha szerző, az érintett collisio esetében ez elvet így, a mint abstract kimondta, minden közelebbi föltétel nélkül követné is, még én is, ki bírálatomban is, az egyéni szabad vizsgálódás korlátlan jogát követelem egyházunkban, szerzőre, könnyen kimerném mondani az „eretnecség“ a „szakadárság“ vádját.

Oly testületet, minő az egyház, melyhez nem egy dogma csatol, hanem egész szellemi lényünknek, egész belvilágunknak annyi számtalan erkölcsi s vallásos kötelei fűznek minden eshető collisio esetében extempore oda hagyni, nem sokkal kevésbbé bűnös könnyelműség, mint egyházat és hitet mellékérdekből változtatni.

Egyházam köréből kilépni, csak azon esetben tudom jogosnak, s ugyanakkor kötelességnek is:

ha nem egy dogmától, nem a confessióban így for-

mulázott egy ponttól tér el fölfogásom, hanem a vallásos életnek azon egész teljességével, a vallásos elvek és igazságok azon egész rendszerével meghasonlok, melyek egyházam álláspontján jutottak tényleges létezésre. És még ez esetben is csak akkor, ha minden belső küzdelmeim és törekvésem dacára sem sikerült lelkemet kibékíteni a vallásos élet azon stadiumával, mely egyházamnak képezi alapját. Szerző azt mondja, hogy az egyház nem nézetekben, hanem hitbenni egyesület. Igaz hogy hitbenni egyesülés, de nem oly értelemben mint ő veszi. — Ha a szerző egy kicsit beszélget híveinkkel, azt hiszem nagyon kevés embert fog találni, kiknek hite a pár századdal ezelőtt írott confessió minden pontjaival s ő vele teljesen egyező volna; és ez értelemben a nagyobb résznek hitében is divergentiákat találunk, s szerző főlebbi hitvallásában kimondott elve szerint, egyházunk, — sőt merem mondani, saját egyházközségének is: — sok buzgó tagjának kötelességévé teszi kilépni egyházunk köréből. És pedig akárhány kalvinista embert mutathatok be szerzőnek, kik a helv. confessió némely pontjai fölött talán vele homlok egyenest ellenkező nézetten vannak, de azért öntudatos meggyőződéssel, és oly buzgósággal ragaszkodnak a reformált egyházban létező vallásos élethez, és annyira át vannak hatva a reformált egyház szellemétől, hogy midőn a reform. egyház szüksége valóban követeli az érte való sikra szállást és önfeláldozást, náluk hűvebb prot. keresztyénnek szerző sem bizonyulhat, ki pedig a confessió talán még sajtóhibáiban is hitének kifejezését látja.

Az egyáltalán nem keresztyén, és nem prot. elv, hogy azon erkölcsi testületben, melyben élünk, ha a mi fölfogásunk szerint, tévedéseket, talán elvi hiányokat is látunk, azt rögtön oda hagyjuk s tőle elforduljunk. *)

*) Ez elv alapján keletkezett a prot. szempontból helytelenített zárdai élet. Ez a világ rossz, a társadalmi élet nem felel

Hanem az a keresztyén kötelesség, hogy azt javítsuk meg. Ha látjuk, hogy az a testület olyat vall vallásos igazságnak, a mi meggyőződésünk szerint nem igaz, nem szabad kifutni belőle, hanem ker. kötelességünk fölvilágosítani, ha minek pedig ellenében igazságáról meg vagyunk győződve, azt kimondani, s azon testületben érvényesíteni törekedni, hirdetni, hogy vagy minket győzzenek meg az igazságról, vagy mi azon testületet. — És csak akkor szabad azután azon egyház köréből kilépni, ha maga az egyház vagy erőszakosan kirekeszt és nem enged szabad tért azon célra törekvésemnek, melynek keresztyénszerűségéről s igazságáról meg vagyok győződve, vagy minden remény elveszett, hogy meggyőződésemet a közmeggyőződéssel öszhangzatba hozhassam.

Ez a keresztyén és prot. elv. Szerző elve mellett egy helyütt a reformátorokra látszik hivatkozni. Azok ellene szolgáltatnak példát. A reformátorok nem léptek ki rögtön az egyház köréből egy új egyház alapítására, mihelyt a fönnálló egyház elveivel meghasonlottak; hanem nyíltan hirdették hogy az egyházban mit nem tartanak keresztyénszerűnek és vallásos igazságnak, és hogy mit tartanak hát keresztyén igazságoknak. Protestáltak az egyházi hatalom azon joga ellen, hogy minek igazságáról meg vannak győződve, annak szabad hirdetésében őket az egyház gátolhatná, vagy érte excommunicalhatná. És nem szakadásra, különválásra törekedtek, hanem követelték, hogy mit helytelenségnek bizonyítanak be, azt az egyház változtassa s szüntesse meg, a mit pedig igazságnak bizonyítanak be, emelje az egyház közérvényre. És nem is ők léptek ki, hanem az akkori egyház részint reform. követeléseik megtagadásával, részint egyenes excommuni-

meg a tiszta keresztyén életnek, ergo le kell a világról mondani, a társadalom köréből kilépve a zárdákban Istennek élni. A protestantismus hiveinek s papjainak kötelességévé teszi a világban bennélést, és annak javítását.

catioval zárta ki őket. Ugyhogy tulajdonkép a tridenti zsinat mondta ki a szakadást; s érvényesítették a physikai erő hatalmával. És mennyi kísérleteket tőnek a reformátorok a szakadás elhárítására!

Ha a szerző e nyilatkozatában kimondott elvéhez következetesen ragaszkodva, ezzel jelelné egyházbani álláspontját is, kénytelenek volnánk kimondani, hogy az prot. ker. szempontból hiányos és helytelen.

B. M.-nak a theologiai tudományban való álláspontját bírálván, azt röviden így formulázza: „vizsgálatainknak tények észlelésén kell alapulniok. A theologiában is tények, s nevezetesen a keresztyénség tényei képezik a vizsgálódás tárgyát és az igazság alapját. Azonban bár e tények örökkön örökké ugyazok; azoknak fölfogásában s előterjesztésében lesz mindig eltérés és a tudomány fejlődése szerint, kell hogy legyen előhaladás.“

„Ennyiben B. M. úrral szívesen kezet fogok“ mondja F. úr. — Sajnálom, hogy én meg épen azon értelemben nem foghatok vele kezet, a melyben F. úr, ha t. i. B. M. is minden elhajlás nélkül így formulázta volna álláspontját, s szavait abban az értelemben venné, melyben F. úr. Ugyanis F. úr több lapokon fejtegetésében a „tény“ alatt kizárólagosan a „factum historicumot“ érti, s ez értelemben nagyon tetszik neki (s több helyen variálja), hogy „a keresztyénség tényei képezik a theologiai vizsgálódás tárgyát és az igazság alapját“ és ez állításra alapítja tudományos álláspontját.

Nagyon sok kifogásunk lehet ellene. — Először is, azt csak szerző sem tagadhatja, hogy a „tény“ mindig a külsőség formájában, térben és időben létrejövő valamely cselekmény, vagy esemény; tehát véges, a külsőségnek, a végeesség formáinak, a tér és idő határozottságainak áll alatta.

Tény csak egy bizonyos helyen (korlátolt térben) és egy bizonyos időben létezhetik, abban jó létre, s mint

minden véges, a végesség formáiban létrejövő, egyszerűsmind elmuló is. Minden tény a világon ily véges, s azért elmuló is, nem tart örökké „qua factum.“ Így a ker. vallás F. úr által említett tényei is, p. o. az Isten-ember földi élete, halála, föltámadása stb. mint fatumok elmultak, fönmaradt emlékezetük, és fönmaradt e ténylegességben, mint a külsőség formájában kijelentett örök igazság. *)

A tény mint tény, a tér és idő végességi formákban létező (ennélfogva factum) tehát véges. Az igazság pedig örök, és végetlen, mely önmagában kezdet és vég, α és ω , nem pedig a factumok véges formájában kezdődő és végződő. — Micsoda képtelen beszéd tehát az: hogy az „igazság alapját a tények képezik.“ Egészen megfordítva áll, a tényeknek kell hogy az örök igazság legyen alapja. Azaz, a tények, még a vallás tényei is nem azért birnak előttünk értékkel, mert tények, hanem mert bennük

*) Bármiféle tény, mint tény, a végesség határaiban korlátolt, s ezért oly szűkkörű, hogy a benne revelált eszmei tartalmat a maga végetlenségében, universalitásában nem fejezheti ki teljesen. Ez oka, hogy a keresztyénség is mihelyt ideje volt saját tartalma fölött reflectálni, nem elégedhetett meg a csupa vallástények registrálásával, hanem az egyenkénti factumok szűk körében megjelent örök igazságokat a maguk egytetemes voltában is igyekezett fölfogni, tanfogalmakká képezni. A szent történetekből egytetemes tanfogalmakat, dogmákat képezett az egyház.

Ezért hangzott a fülembé olyan képtelennek szerző azon állítása is, hogy „a scholastica“ a hit tárgyait a „fogalmak szűk keretébe“ akarták beszorítani.

Azután ha szerző szerint a ker. theol. tárgya csak a tényekre szorítkozik, hát az Isten fogalom? a szentháromság? az is csak egy factum?

B. M. azt mondja, hogy a ker. theologiában a tények az ismeret valódi alapját képezik. És ha ez alatt azt érti, hogy positiv theologiában az adott positivítások képezik elmélkedésünk alapját, kiindulási kezdetét, mitse szólhatunk ellene. És B. M. ilyenformán is okoskodik, bár neki sem ártott volna kissé precisebben fejezni ki magát.

örök igazságok kijelentését, ténylegesítését ismerjük föl. De a fődolog nem a factum, hanem a factum tartalmát képező örök igazság. A ker. vallás tényei, qua tények, tökéletesen egyenlők minden ténynyel a világon, ugyanannál fogva tények, a minél fogva minden egyéb factum, t. i. hogy a ténylegesség közös kategóriája alatt állnak. — Ha csak a tények qua factumok volnának a fődolog (a mint F. úr állítja) hát sorolok én elő szerzőnek a világtörténetből akárhány borzalmas immoralitást, melyektől undorral fordul el, pedig bebizonyítom, hogy mind tények. — Lássá, ily absurdumokra vezet, ha az ember nem gondolja át minden consequentiáiban a mit alapul fölvesz.

De hát mondja meg, hogyha csak a „factum“ a fődolog, és az alapja az igazságnak, nem pedig az igazság a factumnak, ugyan miért birnak ön előtt is mondhatatlan több értékkel az ön által felsorolt ker. vallás tényei, a tények többi rőppant sokaságánál?

Kétségen kívül a bennük létező örök szellemi tartalomnál fogva. Azért, mert mint véges tényeket is, az önmagát kijelentő végetlen isteni szellemnek az örök igazságnak külső megjelenési formájaúl tudjuk őket.

Tehát nem a külső véges tény, hanem a benső örök isteni tartalom képezi a theologiai vizsgálódás tárgyát, maga az örök igazság, mely önmagának alapja, (és nem külső megjelenési formájában, a „tényben“ van alapja).

Másodszor: szerző theol. tudományosságának alapelvéből az a furcsa consequentia jő ki, hogy „ha ő theologiai tudományos munkásságával csak a tények észlelésére, — s azok egybefüggésének kimutatására szorítkozik (pedig mindig azt vitatja), akkor következetesen szerinte a theologus csupán historicus tartoznék lenni. Mert hisz tudtunkra a historicus tiszte (s épen ennél fogva historicus) a tényeket, eseményeket észlelni, s azok egybefüggését kikeresni. — A minthogy e consequentiát nem is tudja elkerülni szerző, mindjárt a 71-ik lapon állítván, hogy: „A

tudományos fölfogás a közönségestől abban különbözik, hogy az a vallás tényeit mélyebb alapjában, magasabb viszonylásaiban és bensőbb összefüggésében öleli föl.“ — Ime a tudományos theologus eljárása és a vallásos ismeretek közönséges előadása között szóról szóra azt a különbséget állítja föl, a mi van a historicusoknál a kronikairól, és az eseményeket mélyebb viszonylatukban felfogó, — pragmaticai élel, vagy philosophiai fölfogással vizsgálódó historikus között.

Ily hibás kiindulási alapon nyugodván szerzőnek itt előadott theologiai tudományossága, természetes, hogy a téves alapra épített következtetések között is akarhány helytelenséget mutathatnánk ki. Azonban az alap ferdeségének kimutatása után megelégszünk csak pár felölőbb tévedés kijelölésével.

A „hit kisegítő“ ereje mellett beszélvén, elfogadja B. M. azon állítását, hogy „a vallástényeknek nemcsak elismerése, hanem teljes erkölcsi életünkben való feldolgozása a hit“, — hanem azt mondja, ez már a consumált, tartalmassá vált hit. Ő pedig úgy is gondolkodik a hitről, mint egy bizonyos vallástehetségről, mint egy organumról. „S a hol ezen organum helyett a vallástényeket csupán észszel vagy értelemmel akarják felölelni, ott bizony nem csoda, ha a vallástényekkel olyan formán bánnak el mint B. M.“ stb. — Ha Moleschot vagy bármelyik materialista nevezné a hitet egy sajátlagos organumnak a jelenlegi materialismus álláspontjáról, ezt tisztán érteném, tudván, hogy a materialisták minden tisztán szellemi munkásságnak egy külön organumot keresnek és szerintük bármely szellemi munkásság is nem egyéb, mint azon illető organum valamely functiója. De egy szellemi Istent, mint örök realitást valló ker. theologustól e fölfogást nem tudom érteni.

Én úgy tudom a psychológiában, hogy az emberben ily organum, veleszületett sajátlagos tehetség, az ember

természeti mivoltára tartozik, azért értük nem felelős; s szellemi munkásságának csak színezetét jelezhetik, külső módját színezheti; de mi az emberben lényeges, mi szellemi életének tartalmát képezi, az nem valamely organum esetleges functiójától függ, hanem a szellem saját munkássága által fejt ki, s azért érte felelős is az ember. Így p. o. talentum, genialitás, phantasia stb. velünk született tehetségek, és senkinek sem számíthatjuk be, miért nincs jobb talentuma, vagy miért nincs tehetsége zenére, költészetre; de már mi az emberben lényeges, p. o. erkölcsiség, vallásosság, jogosság, annál senki sem mentheti magát azzal, hogy nincs rá tehetsége, organuma, s éppen azért ha ezek hiányoznak nála, bűnül számítjuk be. — Ha az erkölcsiségre és a vallásosságra is F. úr szerint ilyen saját organum kellene, úgy senkiben sem kárhoztathatnánk az erkölcstelenséget és vallástalanságot, mit tehet ő róla, ha „hiányzik nála az az organum?“ Én elhiszem, hogy szerző nem ily absurdumot akart mondani és következtetni; de én nem tudom, hogy szavaival mit ohajtott állítani, hanem csak azt kell kimutatnom, hogy mit állított, s mi következik állításából. És valóban a hit e jelentéktelennek látszó értelmezéséből következetesen veszélyes consequentiák születnek.

(73 l.) Mondja B. M. úr s helyesen, hogy „az ismeret határait fölismerő tudomány a transcendes eszmékre nézve beéri, ha azoknak valódiságát emberi magasabb természetünkben gyökerezőknek tudja bebizonyítani.“

És F. úr nagyon helyesli ez axiomát. Csudálatos, pedig ha a tudomány szempontjából akarja a „Tájékozás“ gyöngéit tönkre verni, ennél alkalmasabb passust nem igen találhatott volna a támadásra, lévén ez F. úr által is örömmel fogadott axioma a Táj. egyik legfőbb kifogás alá eshető állítása. — Bármely tudomány is saját határait csak az egyéb tudomány-ágakhoz való viszonyában ismerheti föl, de hogy bármely tudomány is saját körében és irányában

meddig haladhat előre, s a szellem gondolkodó ereje mily magasra hatolhat, azt előre megállapítani tévedés és lehetetlen. Bármely gondolkodó fő is legfőlebb saját gondolkodó eszének határait ismerheti föl, de ebből nem szabad az egész emberi szellem gondolkozó hatalmára következtetnie, s annak átléphetetlen korlátait megvonni. Ez egyik nagy hiánya a Kant philosophiájának. Csak pár századdal ezelőtt még sok oly dolgokat tartottak az emberi ész túlhaladóknak, s általa megfoghatatlanoknak, melyek ma már nemcsak ismerve, de a gyakorlatban is értékesítve vannak. És a tudomány is mennyire túl van már azon korlátokon, melyeket Galilei korában voltak a tudás határaiúl! A tudás határa ott van és mindig ott lesz, a meddig önerejéből eljut, s a tudás fejlődésével tágulnak határai is. — Azután a tudománynak nemcsak az a föladata, hogy mindazt, mi eszme, igszság, legyen az bár u. n. transcendes eszme, csak magasabb emberi természetünkől folyóul bizonyítsa be; hanem hogy kimutassa annak objectiv, önálló realitását, mert csak az igazság, minek önálló realitása is van.

Ilyen transcendes eszmék nem csupán a vallás körében vannak, hanem ilyen a szabadság, a szellem, a szeretet szép eszméje stb.

Végül ez axioma nagy hiánya, hogy szerinte legfőlebb csak azt tudnánk a tudományban bebizonyítani, hogy p. o. szabadság, szellem, Isten eszméi, valódilag vannak; de már azok mivoltáról, (mi az a szabadság? mi az az ember lényegét képező öntudatos okosság mit szellemnek nevezünk s mi az Isten eszméje?) már nem beszélhetünk. Pedig ha tudományunkban csak annyit tudunk kimutatni, hogy Isten van valódilag, ezzel még prot. theologiai tudatunk nem áll magasabban a Budhista vallás tudatánál.

E szempontokból lehetett volna a ker. theológiának is, mint tudománynak érdekében B. M. tétele ellen kifogásokat tenni. De szerző e helyen ezt mondja rá: „Ezen szép alaptételből bárki is a vallás igazságaira vonatkozólag ezen

következtetést várná: „ámbar tehát a keresztyénségnek transcendens, metaphysicus tanait, minők p. o. a háromság, Krisztus istenembersége stb., melyek a bibliában előadvák, eszünk s értelmünkkel kimagyarázni hiába kísértjük meg; de miután azoknak valódiságát emberi magasabb természetünkben gyökerezőknek tapasztaljuk, semmi sem tarthat vissza bennünket azoknak elfogadásától“ stb.

Engedelmet kérek, ha ily következtetéseket vár szerző, hát csak tessék saját személyében beszélni, és ne mondja, hogy bárki is ezt várná a „szép alaptételből“; mert mi, kik tudjuk, hogy a sz. háromság tanát, s a Kr. istenemberségét a ker. egyház, öntudatos gondolkodásával, hosszas dialectikai vitatkozások folytán, az apostolok élete után századok mulva fejtette ki és állapította meg, s ismerjük azon principialis premissákat, melyek e nagy igazságok formulázására vezették az egyházat, mi tudományos theologustól nem várjuk azt a furcsa következtetést, hogy a ker. gondolkodók által kifejtett e nagy igazságok, a ker. ember gondolkodó esze által érthetlenné legyenek.

Sajátságos okoskodás az némelyek részéről, hogy a mely vallásigazságoknak kiérlelésére, kifejtésére a keresztyénségnek ezelőtt 12—14 századdal elég gondolkodási képessége, elég észereje volt; 14 százados a szentlélek vezérlete alatt való tovább fejlődés után még annyi észereje sincs, hogy az atyák eszméit megértené. — Ez okoskodást nem igen találom egyezőnek azon ker. hittel, hogy a ker. emberiség a sz. lélek vezérlete alatt folytonosan előre halad nemcsak az emberi akarat tisztulásában, hanem az értelem világosodásában is; hogy az egész világtörténet a gondviselés nagy műve, s az emberiségnek Istenhez közeledése.

V. Kálvinista csálhatatlanság. E fejezetben szerző a „Tájékozásban“ ugyan-e cím alatt előforduló szakaszt szellőzteti. Azon kérdést teszi föl, hogy vajjon e címet B. M. Kálvinra? vagy egyházunkra? avagy F. úr

egyéniségére alkalmazta-e? És nem épen helytelenül feleli, hogy „nem felekezetiünket, hanem csupán személyemet (?) vagy felfogásomat célozza megróni.“ „Ő hibáztatja bennem azt, hogy röpiratomban oly apodicticus hangon szólok stb. hibáztat bennem természeti elbizakodottságot; rosszalja, hogy a vallás tényeinek fölfogása körül az előhaladott tudomány által kifejtett világnézetet tekintetbe sem veszem, hanem a vallás terén mindent, a ténnyel együtt annak felfogását is adva gondolom, és hogy a szent lélek működését magamra és elvtársaimra nézve mintegy monopolizálni kívánom. Ez az, mit B. M. úr Kalv. csallhatatlanságnak nevez — s tovább:

„Hogy röpiratomban apodicticus hangon szóltam, azt elismerem, s akkor sajnálkoznám ha a kérdéses tárgyban nem azon hangon szóltam volna fel. A komoly és erős meggyőződés hangja mindenkor apodicticus.“ (Helyes!) „én pedig arról, hogy Kr. testileg föltámadott, komolyan és erősen meg vagyok győződve.“

„Annak, ki mindig csak egyéni véleményt, nézetet emleget, s ki nem meri magáról azt mondani: ez az én hitem, — méltó oka van a tartózkodó beszédre, s az apodicticus hangon szólás kerülésére; de a ki valamely igazságról azt mondhatja, ezt én hiszem, bizony az határozottan fog beszélni. . . . A hitnek beszéde ily apodicticus és határozott. — És alább:

„Ilyen apodicticus beszédekkel léptek fel az apostolok s csináltak utat a keresztyénségnek a zsidók és pogányok közé. A mit ők a ker. tényeiül hirdettek, annak igazságáról annyira meg voltak győződve, hogy annak ellenkezőjét, mint tévedést, mint nem igazat egyenesen kizárták, excludálták.“

És azután elmondja, hogy a hit, még ha tévedés is, exclusiv jellemmel bír, s hogy az egész keresztyénség és a protestantismus is más vallások irányában exclusivus. És fejtegeti, hogy „miután itt (t. i. a Kr. testi felt.)

nem valamely tannézetről, hanem a hitnek egyik fontos tény igazságáról van szó: az apodicticus hangon szólásnak illetékes helye volt.

És végül mindez okoskodásnak koronájául kimondja, szerző, hogy:

„Egészen más B. M. úrnak és társainak e tekintetbeni álláspontja. Ők az egész kérdést csak tannézeti szempontból tekintik, mint valamely iskolai vitatás tárgyát. Ők nem hiszik ugyan a Kr. testi föltámadását, de annak ellenkezőjét sem; — nekik a kérdéses tárgyban nem hitbeli meggyőződésök, hanem tanvéleményök, egyéni „mindig kétes érvényű“ nézetök van. Az ő szájukba tehát az apodicticus beszéd nem illett volna, nekik saját álláspontjukkal egyezően a vitában így kell beszélniök „mi úgy vélekedünk, hogy a Kr. testileg fel nem támadott; azonban mivel az nálunk csak vélemény, meglehet, hogy annak ellenkezője az igaz.“

Mintha csak ez okoskodást azért írta volna le 8 egész lapra szerző, hogy B. M.-ra elmondhassa: „Már azon theologus irányában, ki ekként még saját nézetének erejében sem bíz, hitbeli meggyőződést pedig még magának legalább a fenforgó tárgyra nézve nem alkotott; lehetne-e okunk hitelt adni? stb.

E rövid kivonatban jelzett okoskodását szerző az ő apodicticitásáról több mint 16 lapon variálja, kifejtván benne ismét egy csomó félszeg balítéletet. E fejezet olvasásánál is, mint a „Szellőztetés“ nagy részében könnyen az által csalódhatik az olvasó, hogy szerző sok oly eszméket fűz össze, melyek elvont általánosságukban „in se“ igazak ugyan, de a mint itt együvé fűzetnek, a legferdebb consequentiákat adják. Ez az eset van itt, mind annál mit F. úr a „meggyőződés hangjának apodicticus“ voltáról elmond, s mit az elmondottakba beleszó.

Lássuk elsőben is, a mit B. M. „kétes érvényű egyéni nézeteiről“ elmond; szerzőnek ezt a kedvenc „vessző

paripáját“, melyen már csak eddig is a harmadik fejezetben nyargal nagy diadallal majd minden lapon keresztül. Kikövetkezteti belőle, hogy ime B. M. saját nézeteinek erejében sem bizik, (következőleg hogy hihetnél azoknak te közönség!) azokat csak kétes érvényűeknek tartja; és ennek ellenében állítja, s lapokon keresztül ecseteli az ő saját „hitbeli meggyőződésének“ erős voltát, annak apodicticus hangját, következőleg B. M.-nál sokkal hitelre méltóbb voltát. Ez ellentét illetén fölállítása valamely szónoklatban ügyes rhetorikai figura lehetne, de itt, a tudomány terén nem lehet vele hatásra számítani. — Ugyanis B. M. a „Tájékoztásban“ azt állítja, hogy az egyházban mint testületben, az ő csupán egyéni nézetei mindig kétes érvényűek, s ezért tartja impietásnak csupán egyéni nézeteit az egyház közmeggyőződésével (mint vele egyenlő érvényűt) szembe állítani. És ez így van F. úrral is nem csak az egyházban, de akármely testületi életben. — B. M. és F. urak akármely erősen legyenek is egyéni nézeteiknek, akár hitüknek igazságáról meggyőződve, és bármily apodicticus hangon beszéljék is azt, bizony e mellett mind addig csak az ő egyéni nézetük és hitük leend, és érvénye az illető testületben mindaddig kétes leend, míg az illető testület maga érvényre nem emeli. Egészen más, ha valaki csak reproducálja, és kimondja azt, mi az illető testületnek akár törvényes codexében, akár (dogmatikai dolgokban) confessióiban már megállapítva s írva van. Ez már nem kétes érvényű azon testületben, de nem azért mivel F. úr így vagy amúgy van róla meggyőződve, hanem mert azon testület már érvényre emelte. — De ha nem csak azt variáljuk különböző phrasisokban és flosculusokban a mit már századok óta leirtak, hanem tudományosan vizsgálódunk, s vizsgálódásunkban történetesen oly eredményekre vezettetünk, melyek az egyházban érvényesektől eltérők, bizony bármily erősen s apodictice meg legyünk is azok igazságáról

meggyőződve, azok az egyházban mindaddig „kétes érvényű egyéni nézeteink“ maradnak, míg a hívők közönsége sajátjaúl nem fogadja őket, s ez által érvényre nem emeli. — Ez oly természetes és egyszerű dolog, hogy én nem tudom azt bámuljam-e hogy szerző nem értette meg, vagy azon téves számítását, hogy az olvasó közönség sem értette, s így lehet róla tetszés szerint beszélni.

Mondja szerző, hogy „a hit még ha tévedés is exclusiv jellemű, s ezért a keresztyénség, és a protestantismus is más vallások irányában exclusismus, ezért az erős hitben élő apostolok, reformátorok, és szerző mindazt mi az ő általuk apodicticus hangon hirdetettől eltér excludáltak, s excludálja.“

Hogy a hit, mint közvetlen bizonyosság bizonyos mérvben; (s ezt a két szót jó lett volna oda tenni) exclusiv, ebben van ugyan valami igazság, de csak „cum grano salis,“ és korántsem oly értelemben, mint szerző magyarázgatja.

Ha szerző állításával azt akarná mondani: hogy ha mit én határozottan hiszek hogy így van, már eo ipso azt is határozottan hiszem, hogy nem másképp van, nem úgy mint B. vagy T. állítja avagy hiszi; — mitse szólhatnánk ellene, s ez értelemben e negativ oldal vagy szerinte exclusismus nem csak a hitnek, hanem minden határozott állításnak, s általában minden határozottságnak és meghatározásnak sajátja. Ezért mondhatá igen helyesen Spinoza, hogy: „omnis determinatio est negatio.“ És azt is elismerem, hogy a hitnél mint közvetlen bizonyosságnál e negativ oldal erősebb mint a meggyőződés még nem szilárdult, kielégítő érvekkel igazul még nem bizonyított csupa nézeteknél.

De sehogy sem tudom belátni hogy a hit azon értelemben birna exclusiv jellemmel, a mint szerző veszi, hogy t. i. a hit apodicticus volta, s exclusiv jelleme még azon lehetőséget is kizárná, hogy ha mit én hiszek, az

tán másképp is lehet, levén „a hit még ha tévedés is exclusiv jellemű.“ És hogy a hit annyira kizárólagos birtokában volna a kész igazságnak, hogy mindazt mi az én hitemnek tartalmától, mint hit-igazságtól eltér, mint az igazság direct ellentétét = igazságtalanságot kellene excludálnom, és ily értelemben excludálna a keresztyénség és protestantismus is minden tőle eltérő fölfogást, „mindaddig míg magáról azt fogja tartani hogy ő az igazság.“

Kár hogy szerző nem vett magának fáradságot e tárgyról kissé alaposabban eszmélni, lehetetlen lett volna át nem látnia, hogy itteni okoskodásai, mélyebb, következetes átvizsgálással mennyi absurdus consequentiákra vezetnek. És hogy az ő értelmében vett exclusiv jellemű apodicticus hit, nem az emberi végeességünk, tévedhetőségünk és fokozatos tökéletesedésünk érzetét magában foglaló keresztyén hit, hanem a capacitálhatlan vakhit, az Islam elfogult fanatismusa.

Szerző általában a hitnek — tehát minden hitnek jelleméül állítja, hogy az apodicticus voltánál fogva mindent mi az általa igaznak hittől különbözik, mint igazságtalanságot mereven excludálja. E szerint a hit nem volna capacitálható, nem volna változható. Ugy de ha ez csakugyan jelleme volna a hitnek, úgy az apostolok, s később a reformátorok is csak oly embereket téríthettek volna meg, kiknek semmi hitük sem volt, tehát csak a hitetleneket, mert kiknek már elébb is határozott apodicticus hitük lett volna, ezen hit (még ha tévedés volt is), természeténél fogva excludálta volna az általuk tanított eszméket mint igaztalanokat. A hit e természetéből mikép bírja szerző megérteni Pál apostol megtérését?

Azután ha a hit ily értelemben volna apodicticus s ezért exclusiv, akkor a hit apodicticus voltánál fogva lehetetlenné tenné, hogy a hívő lélekben kételyek merüljenek föl. Pedig a legbuzgóbb hívő gondolkodó lelkében is önkénytelenül merülhetnek, s merülnek is föl kételyek

épen hite tartalmának igazsága iránt. És épen a fölmerült kétkedés, egyik legerősebb „vis motrix” nem csak a tudományos vizsgálódásnak, de magának a hit tartalma folytonos fejlődésének, tisztulásának is.

De szerző apodicticus és exclusiv hite lehetetlenné teszi, hogy a hit igazságai a tudományos gondolkodás és vitatás tárgyai lehessenek. Pedig a keresztyénség egyik legnagyobb igazságának a szt. háromság tanának megállapítását is mily roppant tudományos vita és küzdelem előzte meg, és mennyire más értelemben lett megállapítva ez eszme, mint a tudományos vizsgálódások és viták kezdetén kimondatott? mennyit is fejlett a vitában! A tudományos vizsgálódásnak, irodalmi vitának célja az igazság elfogulatlan keresése, a tárgy több oldalról megvitatása, kölcsönös eszmecsere és capacitatio által nemcsak a nézeteknek, de lényegesen a hitnek, a meggyőződéseknek tisztítása, fejlesztése. Ámde ha, — szerző szerint, — mindenki hitében kész tökéletes igazságot már apodictice bir, és hitének természeténél fogva excludálja minden attól különböző állítás igazságát: akkor képtelenség az eszmecsere, céltalan a tudományos vita, ki levén zárva a kölcsönös capacitatio lehetősége. Akkor F. úr legfőlebb csak azért írhat és bocsáthat közönség elé valamely munkát a hit igazságairól, hogy megtudjuk, mi arról az ő apodicticus hite, de nem hogy csak egyetlen igazságot szerezzünk belőle, (legalább azok, kiknek határozott hitünk van) mert a mit hiszünk úgy a mint hisszük, már úgyis tudjuk, ha pedig másképp állítja, apodicticus hitünk exclusiv jelleménél fogva úgyis excludálja.

A keresztyénség sem azon értelemben exclusismus, hogy más vallásokat mint igazságtalanokat zárná ki. Én nagyon keresztyénszerűnek tartom azon meggyőződésemet, hogy nagyon felszínes ismeretek nélkül nem lehet a különböző vallásokat az igazság és igaztalanság abstract ellentétébe állítani egymással szemközt. Minden vallás, még a

legtökéletlenebb, legalsóbb fokú is, már annál fogva hogy vallás, nagy igazság. És más, sokkal magasabb értelemben mondhatjuk a ker. vallást igaz vallásnak.

Igaza van szerzőnek, hogy a protestantismus sem csupa deferentiában áll az egyesek hitére nézve; de ezt B. M. sem állítja, sem a jelzett „egyházban álláspontjából nem következik, s fölösleges volt e thema fölött ismét annyi variatiót csinálni, csak azért hogy el lehessen rá mondani: de a prot. vallás nem úgy beszél (t. i. hogy kiki tetszése szerint higgye az evang. előadások történeti voltát), hanem azt mondja: „én ugyan senkire magam nem erőszakolom, de azt határozottan kijelentem, miszerint ezeket a hitcikkeket igaznak és azoknak ellenkezőjét tévedéseknek tartom és vallom.“ — Ime itt a prot. vallásban is az exclusismus.“ — Kérem szépen, a prot. egyház még többet is mond. Szerző szem elől tévesztette, hogy a prot. egyház nem tartja magát csalhatatlannak, és a prot. egyház hite, nem a szerző által leírt apodicticus, exclusiv, csalhatatlan *) hit, éppen azért még ezt is hozzá teszi: ezeket igazaknak tartom és vallom, míg valaki a bibliából és a gondolkodó okosságból másképp nem bizonyítja be, és másképp nem győz meg.

Igy nyilatkozott Luther is a wormszi gyűlésen.

És ez már egészen másképp hangzik, mint a mit szerző a prot. egyház szájába ad, de az egyház maga nem vall. Ugyhogy, ha p. o. B. M.-nak, vagy bárkinek sikerülne bebizonyítani, hogy a bibliában szellemi föltámadás tanítatik, és a keresztyén vallásban nem a testi hanem a szellemi föltámadás a lényeges; és ez állítás keresztyénszerűségéről és igazságáról sikerülne meggyőzni a hívők közönségét, az egyháznak nemcsak jogában, de sőt alapelvéből

*) A hitre annak apodicticus és exclusiv voltának leírásában szerző a csalhatatlanság jellemeit ruházza.

következéseten kötelességében állna e tant elfogadni, a nélkül, hogy azért megszűnnék ker. prot. egyház lenni. Ugyhogy ha F. úr a testi föltámadás védelmére kél, nem az a teendője, hogy folytonosan arra hivatkozzék, miszerint ez nem egyéni nézet, hanem az egyház megállapított hite, s így nem lehet rá alkudni, nem lehet tudományos vita problémájává tenni, hanem azt kell bebizonyítania, hogy ez nemcsak századok óta megállapított tan, de annyira lényegesen keresztyén, okos és igaz tan, hogy az továbbra is megtartandó.

Nagyon sajátságos distinctiója az szerzőnek, hogy csak azt lehetne a tudományban problematicussá, kérdésessé tenni, mi pusztán egyéni nézet, de már azt nem, mi a hitnek valamely lényeges igazsága. — Ugyan mutasson nekem szerző a ker. vallásnak lényegesebb igazságát, mely a tudományban, magukon az egyházi zsinatokon is kérdésessé ne téteztetett volna, és pro et contra ne vitatott volna?

E distinctiójához hasonlóul állítja szembe B. M. „egyéni mindig kétes érvényű“ nézeteit az apostolok és reformatorok hitével, mondván, hogyha nem apodicticus hitüket, hanem egyéni kétes érvényű nézeteiket predikálták volna, ugyan mikép tudtak volna téríteni? „Ilyen apostoli igehirdetésre még az első pünkösdkor is aligha kereszttelkedtek volna meg egyszerre három ezren.“

Ugyan már hogy lehet tudmánynyal foglalkozó embernek a dolgokat így együvé zavarni! Tehát szerző semmi különbséget sem tud, vagy nem akar meglátni az egyháznak mint intézménynek megalapítása, — és a már létező egyházban való tudományos nyomozás, kutatás között? Ön egy létező egyház tagjától azon illető egyház álláspontján való tudományos kutatásaiban, keresgetéseiben ugyanazon eljárást, ugyanazon hangot követeli, a mit egy új egyház alapítójától? Vajjon a ma már megszilárdult egyházban is ugyanazon eljárást s előadási mo-

dort kívánja egy a szentírást kritikailag vizsgáló ker. exegetától, melylyel ugyanazon szentírást hirdeti egy térítő missionárius?

Szerzőnek az egész fejezetben való okoskodásainál is legnagyobb baja az egész munkán vörös vonalként átvonuló azon nagy hiány, hogy szerző sejtelmét sem árulja el annak, hogy helyesen ismerné*): a prot. szabad vizsgálódás elvét (mint főlebb kimutattam), és a tudományos vizsgálódásnak, magának a tudománynak természetét. Oly két dolog, melynek alapos átértése és folytonos szem előtt tartása nélkül prot. theologus a tudomány terén tollat sem igen foghat kezébe.

Tudományos munkásság első kelléke, hogy semmiféle igazul be nem bizonyított előfeltétekből nem szabad kiindulni, nem szabad semmi magából a dolog természetéből be nem bizonyított, hanem csupán igazul föltételezettre, s bármi tekintélyre támaszkodni, s épen ezért nem szabad a tudomány emberének előre föltételezni, hogy mi leend vizsgálódásának eredménye. Egyszóval, a tudományban nem szabad semmi föltételezettnek, semmi bizonyíttatlannak foglaltatni, és egyedüli célja: az igazság elfogulatlan keresése, épen ennél fogva levén az tudomány.

Ha szerző a tudományos munkásság e mivoltát kellő figyelembe vette volna, nem kárhoztatná annyiszor B. M.-t, hogy minő eredményekre jutott?! belátta volna, hogy a tudományban képtelenség az ő értelmében vett csalhatatlan apodicticitás; és nem találta volna oly érthetetlennek, ha tán B. M. állításait még mint egyéni nézeteit is „kéteseknek“ nevezte volna. — Ha ki a tudomány terén elfogulatlanul keresi, kutatja az igazságot, hogy tudhatná az

*) Én nem mondom F. úr személyére, hogy ő e dolgokat nem tudja, hanem csak azt állítom, hogy — a mit jól tud is róluk, azt nem írta le a „Szellőztetésben.“

vizsgálódása kezdetén, hogy talentuma, — s a tárgy természetete vizsgálódásaiban mily eredményekre s meddig fogja elvezetni? s épen kutatásaiban mily ellentétek, minő kételyek merülnek föl előtte? Nem minden gondolkodó író dicsekedhetik az isteni kegyelem oly bő adományával, mint szerző, hogy t. i. előtte minden igazság egész teljességében fölnyiljék, s apodictice tudja az igazságot, s ha ki mit másképp lát, az nem igaz.

Hanem egyiknek elég éles szeme van meglátni az ellentéteket, de már annyira nem bir (legalább actu) elhatolni, hogy azokat magasb egységükbe is fölfoghassa, kiegyenlíthesse. Ekkor őszintén bevallja, hogy én ezeket a nehézségeket találtam, s azokat megoldani nem birtam, vagy én nyomozásomban ezen és ezen okokból erre a nézetekre vezettettem, gondolkozottak fölöttem, vitassuk meg. Ez így van kivétel nélkül minden tudomány terén a világon.

És még az apostolok és a reformátorok is kereszttül mentek e kételyeken, és „egyéni nézeteik“ bizonytalanságán, míg nézeteiket annyira tisztázták, hogy azoknak egy tényleges institutióban való érvényesítésén munkálkodtak. Nagyon felszínesen ismeri szerző az apostoloknak és reformátoroknak munkásságát, ha úgy véli, hogy azok actu apodicticai biztossággal, vagy bármikor is apodicticai csalahatatlansággal hirdették volna tanaikat. Pedig ismétlem, egészen más az egyház alapítás, és egészen más az egyházban való tudományos buvárlat.

Azonban maga szerző is jól érezte, hogy tudományos irodalmi élet, és az ő apodicticus hitéről való okoskodása nem igen állhatnak meg egymás mellett, s a 87. lapon azt mondja: „De meglehet azon ellenvetést fogja B. M. úr tenni, hogy ha én a hitnek az exclusismus jellemét tulajdonítom, s ha a vallást is ily szempont alá állítom, akkor szó sem lehet fejlődésről, haladásról a vallás és theologia terén stb.“; — pedig a protestantismus a haladás, a tökélyesülés életelve!

Erre azután itt adomáz, szóvirágokról s a vallástények, a tantételek és tanvélemények közötti különbségről beszél, s nézeteit így resumálja:

„Az én álláspontom tehát kizárja ugyan akár a theologiának, akár a theologusnak azon szabadságát, hogy a vallástartalmat, a keresztyénségnek történeti tényeit tetszése szerint nyirbálhassa, s elszellemíthesse *), s ennyiben nem ismeri el a vallásnak, sőt a theologiának sem tökéletesedhetését: azonban a dogmák alaki fejlesztésére nézve a theologiai tudomány jogosultságát határozottan állítja, valamint azt is, hogy a dogmák és a vallástények által szabadon fenhagyott téren vizsgálódásait folytathatja s azoknak a dogmákba és a vallástényekbe nem ütköző eredményeit, mint tanvéleményeket, minden megkötöttség nélkül regisztrálhatja az egyház körében.“

Ha soha nem olvastam volna a „Tájékoztatóban“, hogy F. úr scholasticismussal vádoltatik, most kénytelen volnék rá kimondani, hogy theologiai álláspontja: a föltámadt scholasticismus. — Midőn szerző főleg a scholasticát akarta ismertetni, nagyot botlott, de midőn itt saját álláspontját mondja ki, e néhány sorban oly hüven jellemzi a scholasticát, hogy egyetlen renommirt történetírónál sem láttam hüvebben kiemelve a scholasticának e jellemvonását.

A scholasticában a tudomány csak ott nyert szabaddabb mozgást, hol a dogmákba nem ütközött, különben anathema és máglya várt íróra és könyveire. A scholastica jelleme: hogy benne a tudomány tisztán formai munkásságára szorítkozott. Ezért volt az egész scholastica korában olyan uralkodó hatalom, — és tartatott csaknem második bibliának Aristoteles „óργα-

*) Tudtomra minden tudomány kizárja azt, hogy az író tetszése, önkényes eljárása szerint bántasson a tudománynak tárgyával, vagy tartalmával. Igen rossz ismeri F. úr a tudományt, ha ezt benne megengedhetőnek véli.

„*vor*“-ja (de csakis az „Organon“, míg Aristoteles egyéb művei iránt oly ellenszenvvel volt a scholastica, hogy egyáltalában nem foglalkoztak velük, s később teljesen ismeretlenek is lettek) azaz: a ma úgynevezett formai logica, vagy dialectica. És mégis a scholasticában, mire észrevették, a tanok formális változtatásával egyszersmind maga a tantartalom is változott.

Valamint a hajdani scholasticának, úgy szerző itt jelzett theologiai álláspontjának legnagyobb fonáksága, miszerint nem látja meg, hogy általában a szellemi életben s így a tudományban is tartalom és forma nem lehetnek egymás iránt indifferensek, s lehetetlenség, hogy a forma *realis* *) változtával a tartalom is ne változzék. „Forma dat esse rei“ s ha a forma mássá lesz, eo ipso a tartalom is más létet nyer. Legfőlebb csak a kézzel fogható természeti tárgyaknál lehető, hogy a tartalom a forma változtával is marad a mi volt; de a szellemi életben tartalom és forma egymástól válhatlanok. P. o. a vallásos életben, in ultima analysi minden vallásnak tartalma: Isten, s az embernek Istenhezi viszonya. Tehát miben különböznek a vallások egymástól, s a ker. vallás a többi vallásoktól? formában, de épen azért lényeges tartalmi különbség is van közöttük. A ker. vallás csak az által különbözik a fetischismustól, hogy benne másképp (más formán) tudjuk Istent, s más formában érezzük és tudjuk hozzá való viszonyunkat is; de épen azért tartalmilag is, lényegesen különbözik a ker. vallás a fetischismustól.

Végül nem hallgathatom el megrovás nélkül, hogy a 93. lapon szerző betűről betűre e szavakat mondja:

*) Mondom a forma *realis* változásával — fejlődésével; mert a tudományban szerző csak nem a stilust és phrasisokat érti a forma alatt? ha igen, úgy igaz hogy lehet a formának a tartalom változta nélkül fejlőni, de ez nem theologiai, hanem philologiai fejlődés.

„A theologus ne úgy olvassa forgassa az isteni végrendeletet, — testamentum.“

Az isteni végrendelet — kifejezés egy cseppet sem kisebb absurdum mint a „fából csinált vaskarika.“ Végrendeletet már a végrendelet fogalmánál fogva csak halandó tehet, Isten pedig fogalmánál fogva halhatatlan. Egy isagogét hallgatott első éves papnövendék secundát érdemelve, ha csak a száján szalasztaná is ki, s a bibliologia abecjéből annyit sem tudna, hogy a „testamentum“ a görög „διαθήκη“ fordítása, és hogy a testamentum szó szószerint sem jelent „végrendeletet“ hanem csak átvitt értelemben Justinian kora óta használtatik rá, mivel a végrendelettelhez „testatorok“ kellettek.

Jahn János *) ép e tárgyra e szavakat mondja: ... auch Hieronymus setzt voraus, wenn er comment. in Malach. 2. schreibt „Testamentum non voluntatem defunctorum sonat, sed pactum viventium; und jene alte Uebersetzer können auch durchaus nicht so unwissend gewesen sein, Gott den sie unsterblich glaubten, einen letzten Willen, oder ein Testament beizulegen.

De csak úgy jár az, a ki (mint szerző) az eredeti szöveg értését nem tartja lényegesnek.

VI. Filó úr tudományos módszere, vagy: *lucus a non lucendo*.

A Tájé. e fejezetében irottak nagyon zokon estek szerzőnek, s az ott felhozott állítások ellenében ez egész 59 lapnyi fejezeten át azt akarja bebizonyítani, hogy Herder kérdéses művében Kr. testi föltámadását irta le, s így szerző tökéletesen megértette őt. Voltaképen pedig azt bizonyítja be, hogy bizony nem értette ő meg Herdert.

Uraim, perlekedő urak! hisz önök közül egyikük sem idézheti Herdert saját állítása mellett, mert a kérdéses tárgyban H. fölfogása mindegyikükétől eltér. A

*) Einleitung in die Göttlichen Bücher des Alten Bundes.

minthogy B. M. nem is idézte Herdert saját állításai mellett, hanem csak azt vitatta, hogy H. nem idézhető a testi föltámadás védelmére. Kár hogy B. M. egyuttal azt is nem mondta ki, hogy mi volt Herdernek e tárgyban nézete, tán megkímélte volna F. urat majd két ív összeírásának fáradságától, kinyomtatásának költségétől; a közönséget pedig egy hosszas unalmas fejezet átolvasásának fáradsalmaitól menthette volna meg.

Herder véleménye az volt, hogy Jézus a keresztfán nem halt meg azon értelemben, a mint közönségesen a meghalást vesszük, hanem csak tetszhalott lett s úgy tért ismét vissza az életre. — És H. abban látja a nagy csudát, hogy Isten Jézust már a halálos szorongattatásokból, vagy végvonaglásokból (aus der Todesnoth gerettetete), ily csudás úton szabadította ki. Ez értelemben beszéli folyvást az eltemetett Jézusról, hogy: „er war im Grabe lebendig.“

Ilyen értelemben irván le Jézus megfeszítését, és a sirból kikeltét, s ennek nagy jelentőségű hatályos voltát rajzolván, ezen kérdést teszi föl: „wie erschien ihnen (t. i. a tanítványoknak) jetzt ihr Jezus von Nazareth, ihr alter Freund und Lehrer?“ És betűről betűre így felel reá: „Als ein Auferwecker, als der wiedererstandene, der wiedergeborene erschien er ihnen; in diesem Worte liegt Alles, und auf diesem That war das Christenthum errichtet.“

Tehát a tanítványoknak, mintegy föltámadott, újra született, úgy tűnt föl, úgy jelent meg, e szóban van kimondva minden, mondja finoman Herder, mintha mondaná utána: a kinek vannak fülei a hallásra és értésre, hát hallja és értse meg.

Hanem ne felejtsük, hogy H. e művét még a múlt század végén írta, és hogy ő nemcsak pap, de épen főpap, superintendens volt. Hát talán állásánál fogva, talán az uralkodó közhit iránti kiméleletről; talán gyengéd

költői lelkénél fogva, vagy mindhárom okból nem mondá ki nézetét, a maga egyszerű mezetlenségében, hanem mély bölcséleti gondolkozással, s mellette gyengéd költői előadással sok helyütt finom képes leírásokkal beszél. Ez oka, hogy itt is csak az érti meg Herdert, ki minden műveit átlengő szellemébe behatol, s ki magát Herdert, a „Philosophie zur Geschichte der Menschheit“ szerzőjét átérti. Ez oka, hogy költői leírásánál néhol kétértelműnek is tűnhetik föl azelőtt, ki nem találta el a kellő látpontot, honnét H. minden gondolata belátható, megérthető.

No de, mondhatná valaki, ha én magam is elismerem, hogy H. itt ott kétes értelműnek tűnhetik föl, hát ha a kétes értelemről épen F. úr ismerte föl a valódit? s B. M. vagy én tévesztettünk? Honnét indokolhatom én akár a B. M. akár a magam fölfogásának hűségét? Először is mondhatnám, hogy H. minden műveiben harmonice nyilvánuló szelleméből és irányából; és másodszor: kérdéses művének nem egyes töredékeiből, hanem egybefüggésében (kihagyások nélkül) való átgondolásából.

Azonban még szembetűnőbb alapot is mutathatok ki, melyet F. úr nem méltatott ugyan figyelmére, vagy legalább a „Szellőztetésben“ elhallgatott, de melyet ha kellően figyelembe tart, talán nem vetődött volna H. szavainak annyi erőszakos, ferde értelmezésére, és tán alább hagyott volna B. M.-nak a fölfogásban, és német nyelvben adott oly öntelt leckéztetéseivel, s kiméletlen pirongatásaival.

Herder kérdéses művét is több műveivel Müller György János adta ki, s 1809-ben egy előszót írt hozzá, melyben említi, hogy több igen tekintélyes férfiak megütköztek azon értelmén, melyben Jézus személyiségét és földi munkájának célját fölfogja; némelyek szerint túlságosan hajlott az „oft übel so geheiszenen“ rationalismushoz, mások szerint nagyon is kevésbé. „Jene besonders glaubten hier und da bedeutende Lücken zu finden:

dass der Verfasser z. B. der Auferstehung Jesu, den Weissagungen, den Wundern, die er als solche anzunehmen scheint, zu wenig Beweiskraft für die eigentliche göttliche Sendung zuschreibe; hingegen jenem allgemeinen Beweise, der von dem humanen Geiste seiner Lehre hergenommen wird, zu viel, ja fast einzig Gewicht gebe; dass er über die göttliche Hoheit Jesu mit Johannes nicht gleich denke u. s. w. Mein Beruf ist nicht, den Verfasser hierin zu widerlegen, oder zu vertheidigen. Einige seiner Erklärungen sind auch mir nicht völlig deutlich *), andere kann ich zur Zeit noch nicht bestimmen — aber was geht mich das Publicum an? ich habe nicht mein Glaubensbekenntniss, sondern Herders Schriften heraus zu geben....“

És alább:

Manches in diesen Schriften (vorzüglich in der, von der Auferstehung) versteht man besser, wenn man diese, die charackteristische Tendenz seiner theologischen Untersuchungen im Auge behält.

Der Geist aber, in dem auch diese Schriften geschrieben sind, ist rein, offen, redlich, edel, gegen das heilige ehrfurchtsvoll, und hierin echt christlich.... Liebe Gottes und der Wahrheit sind der Geist des Christenthums, und wer diese hat, dem ist es wohl ohne Schaden, wenn hier und da im minder Wichtigen seine Einsicht die Wahrheit nicht trifft. Wer hat sie je ganz erkannt?....

Ugyan kérem, ha Herder oly világosan, s kétszer-kettő bizonyosságával a Krisztus testi föltámadását irta volna le s nézetei annyira egyezők volnának a testi föltámadás közhitével; ugyhogy B M.-nak csak értetlenségből,

*) Igy nyilatkozik maga a kiadója, ki pedig csak forgatta annyit H. műveit, mint F. úr, a ki oly apodicticus biztossággal fejtegeti (helyesebben: ferditgeti) H. szavait, értetlen embernek vitatván, ki azt nem úgy érti mint ő.

a német nyelv nem tudása miatt, s szándékosan erőszakos ráfogással mondhatja az ellenkezőt Herderről (mint mindezt oly fennyen és apodictice állítja F. úr), hát miért kellett a kiadónak az előszóban apologizálni H. keresztyén hitúsége mellett épen a föltámadás kérdésében? Legyen szíves F. úr az ő biztos állításaiból megmagyarázni ezt az előszót, s azon körülményt, hogy már akkor sok tekintélyes theologusok megütözköztek H. ide vonatkozó fölfogásán?

Csak egy pontot emelek ki magából H. kérdéses művéből. Kár, hogy itt is gyakorolja szerző, azon általam már fölebb megrótt ügyességét, hogy a kérdéses művekből rendre idézi (többszörre kiszaggatva kellő egybefüggésükből), a részére kedvező phrasisokat, a mi pedig ellene bizonyítana, (s mi talán az idézettnek is más értelmet adna), azt hűségesen elhallgatja. Egyre másra idéz Herderből a testi — s illetőleg a Kr. testi föltámadása mellett, s H. okoskodásának egy lényeges oldalát figyelemre sem méltatja, s egy nevezetes passust mellőz, pedig körülé ugyan csak idéz. — A 93-dik lapon 7. számban mondja H.:

Bei den Juden konnte der Glaube an eine Auferstehung der Altväter und Gerechten, der für das Vaterland Erschlagenen, oder sonst stille Verdientem zum Lohne und zur allgemeinen Erquickung im Reiche des Messias, nach dem damaligen Umfange ihrer Begriffe, erfreulich, aufmunternd, tröstend sein. Sie sollten mit ihm das neu eingerichtete Land geniessen, und die Erfüllung ihrer Wünsche in neuer Jugend miterleben. Wie aber? in einer Religion für alle Völker eine Auferstehung aller Völker — wozu? nicht auf der Erde zu wohnen, nicht einen gemeinsamen Zustand zu genießen, sondern in ein Reich einzugehen, in welchem man keines irdischen Körpers bedarf, den man also gleich wieder ablegen müste; denn „unser Fleisch und Blut können das zukünftige Reich Gottes nicht ererben.“ (1 Kor. 15, 50.)

Tehát H. a kérdéses munkában a mi föltámadásunkról is beszélvén, tartózkodás nélkül kimondja, hogy testi föltámadásról szó sem lehet, s hivatkozik 1 Kor. 15, 50. — És tessék most már ezt egybevetni ugyanazon 1 Kor. levél ugyanazon 15 részének 13 és 16 verseivel: „Mert ha a halottaknak feltámadások nincs, a Krisztus sem támadott fel.“

Természetesen nem szerzőre, hanem a t. olvasóra bízom elfogulatlan megítélését annak, hogy vajjon ha csak az itt idézett pár helyre figyelünk is, állítható-e szerző apodicticai biztosságával, hogy H. a testi föltámadást hirdette? és hogy B. M. ellenkező nézete „csaknem a hány szó annyi ráfogás“ és értetlenség.

És ezzel megelégedve mellőzöm azt a sok mindenféle beszédet, mit e fejezetben szerző Herdernek részint szájából vesz, részint szájába ad, a nélkül hogy H. geniusába birna behatolni. Azonban még egy pontot meg kell emlétenem szerző fordítási hűségének s Herder megértésének jellemzésére:

„...Der aus der Todesnoth gerettete Christus war also mehr als Jonas, als alle Geretteten der alten Zeit“ stb. (Ezen szavakban B. M. úr megint valami finom célzást keres, s épen erre való tekintetből látszik a „Todesnoth“ szót halálos szorongattatásnak fordítani. Ha időm volna, nem volna nehéz őt még Herder szavainak több helyen tévesztett fordításában is megpiritanom; pedig őt a német és magyar nyelv philologiai terén nagyobb tekintélynek ismerem, mint a theologia mezején! A Todesnoth nem halálos szorongattatást jelent, hanem „halál-szükséget“ vagyis a „halállét kényszerűségét“, s az idézett szavak így fordíthatók: a halállét kényszerűségéből, azaz egyszerűen: a halálból megmentett, vagy még egyszerűbben: a feltámasztott Kr. stb. — s így nyugtassa meg B. M. úr magát, hogy azon szavakba Herder

semmi oly finom célzást nem rejtett, a minek a „Tájékozás“ nagy hasznát vehetné).“

Ime egy szájalomra méltó példája annak, hogy mily képtelenségekre ragadtathatik azon író, kinek tollát nem az igazság elfogulatlan keresése, nem a mellékes érdektől ment tudvágy vezérli, hanem saját „biztos érvényű“ „apodicticus“ egyéni nézetei iránti elvakult szerelme, s ellenfelét mindenben megsemmíteni törekvő gyűlölségteljes vak szenvedélye. — Vajjon arra számított-e szerző, hogy könyvének olvasói semmit sem, vagy oly keveset tudnak németül, hogy az ő „halálszükségét“ az egykori „Nemzeti ujság“ „Madridi kalapjának,“ e nagyszerű utódát s az „Isten végrendelete“ méltó collegáját, oly apodicticus önhittséggel merte előadni? — Akárhány hiteles német szótárt tessék megnézni *), a „Todesnoth“ nem átvitt értelme, hanem rendes jelentése „agonia“ „végvonaglás“ die durch das Sterben herbeigeführte Bedrängniss; z. B. Er liegt in Todesnöthen **). A „halálos szorongattatás tehát a legtalálóbbszódításodítása.

Szerző lehetett volna önmaga iránt annyi kimélettel és vigyázattal, hogy midőn itt egy elismert philologot, s irodalmunkban legjobb németyszótár íróját akarja „megpirítani“, egy szótárt legalább nézzen meg, és ne önmagát tegye nevetségessé.

Ha Herder többi szavait is így értette, vagy legalább így magyarázza szerző; akkor elhiszem hogy még a purgatoriumot is kitudja Herder műveiből magyarázni.

E fejezet végén szerző elragadtatva mámorától a

*) A többek között ajánlhatom: *Neuestes und vollständiges grammatisch-orthographisch-stylistisches Hand- und Hilfswörterbuch der Deutschen Sprache, u. s. w.* von Jos. Alois Ditscheiner. E mű egy és oly célból van szerkesztve, mint nálunk az academia által kiadott nagy szótár.

**) Ditscheiner id. műve 905.

diadálnak, mit H. megértésénél, s különösen B. M. német nyelvbeni tudatlanságának kimutatásával B. M. föltött aratott, még be sem éri képzelt győzelmével, — hanem a mult évek eseményeinek, B. M.-ral élt személyes viszonyainak emlékeit szedi elő, s megpirítási hevében közönség elé idézi Ballagit, az egykori tanár-társát, collegáját, hogy elmondhassa, miszerint ő, mint tanár, — saját tanszékében sem szavahihető ember, „hogya ismeret körébe vágó előadásai, melyek az irodalomban kevésbé jártasok előtt sokszor bámulat tárgyai, mennyire bizhatlanok!“

„Emlékezem, hogy pesti tanár koromban tanítványaimnak Machiavelliről magyarázván, azok nekem azt mondták, hogy arról B. M. urtól egészen mást, előadásommal ellenkezőt hallottak.“ Erre F. úr elbámult, monda tanítványainak, hogy ő Mach. — Der Fürst, — munkáját is olvasta (ergo hogy téveszthetett volna M. jellemének megítélésében, mikor egy munkáját is olvasta?! oh logika mily távol a te országod a „Szellőztetés birodalmától!!!) s forrásai megbízhatók. Utánajárt, kérdezte B. M.-tól, — az hivatkozott olvasmányaira, és mégis horrendum! F. úr úgy találta hogy B. M. állítása tévesztett volt. Panaszkodik, hogy B. M. miatt Goldsmithről táplált véleményével is hasonló fiaskot csinált (már annál nagyobb csak nem, mint a Todesnothtal? hát annak is B. M. az oka?) s egész Edinburgig kellett menni, hogy az ellenkezőről meggyőződjen. És ezek után kegyes sopánkodással fölkiált:

— „Oh ti tanulók és tanítványok, kik — sok tekintetben oly méltó — kegyelettel függtek B. M. úr ajkain, mennyi sok inexact tényt és előadást hallhattok ti tőle.... melyeknek hamis voltáról csak évek mulva, vagy sohasem világosodtok fel!“

„Előadása, ítélete és felfogása bizhatlanságának az újabb időkben is adta B. M. úr egy pár szembeszökő példáját.“ És azután elmondja, hogy nem rég ajánlott B.

M. egy latin, s később egy francia nyelvtant, melyről más bírálók meg azt mondják, hogy nem jó. És erre ismét felsohajt: Már hiszen ha B. M. úrnak még egy latin vagy francia nyelvtan megítélésében is oly kevésbé bizhatjuk magunkat felfogására, hát vajjon ha a biblia magyarázatáról s bármely theol. tárgyról van szó stb.“

Nagy szerencséje B. M. úrnak, hogy F. úr nem olvasta vagy elfeledte Beöthi L. ismeretes adomáját, t. i. hogy midőn egyszer tudós Ballagi hazamenvén, saját szoba ajtaján kopogtatott, s azt zárva találta, homlokára illesztett ujjal töprenkedett fölötte: hogy van az, hogy Ballagi 10 órakor nincs itthon? mily alkalmas argumantumul sietett volna ezt itt F. úr fölhasználni egy buzgó fohászkodásra: óh ti tanítványok! óh te egyház és tanintézet! ily szórakozott ember magyarázza kebeledben a bibliát, ki még önmagát is elfelejté! (E fölkiáltást pedig annál biztosabb jogosultsággal tehetné volna, mert ez egy hibától, t. i. hogy saját egyéniségét elfelejtse, nagyon feddhetlennek bizonyítja magát a „Szellőztetés“ minden lapján).

Szerző e tárgyhöz nem tartozó s nagy részben magán viszonyokból merített dolgok felhordásával, köznapi személyeskedéseivel, a tanárt, közhivatalnokot, tanítványai előtt való oly — (bocsánat annyira kemény a neve, hogy nem nevezhetem meg minő) vádaskodásaival, oly eljárást követett el, mely nemcsak a theol. tudományos hang komoly méltóságának, s a ker. szeretet gyengédségének (melyet a vallás embereitől még szigoruabban megvárhatunk) kiméletlen megsértése; de a közönséges társadalmi s irodalmi illedéknek is átgázolása. A művelt olvasó előtt bizonyosan csak önmagát compromittálja szerző az efféle s egész művét áttarkázó indiscret személyeskedéseivel.

A megrótt indiscretiától eltekintve, a kérdéses helyre még két megjegyzésem van.

Először is, ismételve fölkiáltok: oh logica, mily távol a te országod a „Szellőztetés“ apodicticus észme-

menetétől! minő okoskodás az uram, hogy mert B. M. Machiavelli s Goldsmith megítélésében és két nyelvten ajánlásában tévesztett; ergo a héber és görög nyelvű bibliamagyarázatban, s dogmatikában is valótlanságokat tanít tanítványainak!?

Tudtomra épen kitűnő szakembereknél, (kik egy szakban egyrészt azért oly kitűnők, mert majd mindig csak azzal foglalkoztak) esik meg hamar, hogy szakmájukon kívül eső dolgokban botlanak, s mit tartozik az exegetishez Machiavelli jellemének ismerete?

Ugyan mit szólna hozzá szerző, s ismerősei; ha én, midőn azt kell kimutatnom, hogy a „Szellőztetésben“ a tudomány jelen színvonalán meg nem állható rossz munkát írt, s Herdert nem értette, ebből azt következtetném, hogy rossz pap, és rossz szónok? És fölkiáltanék, oh gyülekezet, oh egyházkerület! a ki még egy „Todesnoth“ fordításában sem megbízható, hogy forgathatja az a jegyzői tollat? Ugy-e bizony ez indiscretioért nemcsak meg-rónának, hanem ki is nevetnének ügyetlenségemért, ismer-vén önt igen jó szónoknak, s nemcsak megbízható, de épen ügyes jegyzőnek.

Másodszor: a Machiavelli és Goldsmith-féle ügyben nem B. M.-ra súlyosul a vád, hanem szerző tanítványi előtt, s most a közönség előtt csinált vele fiaskot, a dolog oly naiv elmondásával, miszerint megütközik azon, hogy e két egyén jellemét ellenkezőleg adta elő B. M mint ő. Ez által elárulta tanítványai előtt, s most a közönség előtt, mikép nem tudja, hogy épen Machiavelli azon sajátságos egyéniség, kinek jelleme fölfogásában az ellen-kezőségig eltérők a történetírók (és így van G. is), úgy-hogy majdnem a hány életírója van, annyiféle jellemét rajzolják még ma is. A ki nagyon megütközik azon, ha valaki vele ellenkezőleg ítéli meg Machiavellit, ezzel naivul elárulja, hogy nagyon keveset hallott és olvasott róla, s tán csak pár esetlegesen öszhangzó leírását látta. És azt

is el merem mondani, hogy ha még csak „A fejedelem“ című művének német fordítását olvasta, nem igen dicsekedhetik vele, hogy valami nagyon „apodictice“ ismerné Machiavellit.

VII. Álláspontom. Hit. Tudomány.

Ad formam „Tájékozás“ a szellőztetésben is egy külön fejezetben adja szerző álláspontját, s hitről és tudományról szerzett fölfogását. — Kár volt ez az utánzás, mert mi a „Tájékozásban“ az író céljának megfelelő és szükséges volt egyszer, az itt fölösleges ismétléssé vált, miután szerzőnek e dolgokról való nézeteit a „Tájékozás“ hasoncímű fejezetének szellőztetésénél eléggé láttuk. — Ugyanazért e fejezet tüzetes taglalásával nem is foglalkozom, csupán egypár momentumára kell megjegyzést tennem.

A fejezet címe és szerző ígérete folytán is azt várónók, hogy saját egyházi vagy tudományos álláspontját fogja körvonalozni. És e helyett arról beszél, hogy az az „álláspont“, melyet p. o. valaki a tudományban elfoglal, mennyire lényegtelen és másodrendű dolog. B. M.-ban csak tudalékos kérkedékenységnek tartja, hogy álláspontját előadta. A theologusoknak tudományos álláspontjuk helyességére sulyt helyezni, csak „tudós kevélység.“ Szerző szerint az álláspont nem lényeges, hanem az a földolog, hogy helyesen fogja-e föl tárgyát, s eltalálja-e az igazságot. „Kimutatja valaki, hogy álláspontom itt és amott megtámadható, megingatható s le is dönthető? bizony még ez sem fog leküzdhetlen zavarba ejteni!.. Azonban azért, hogy valamely állvány megtámadható, megingatható és lebontható, nem következik, hogy arról az építkezésnél sikerrel dolgozni ne lehessen: s tudjuk azt is hogy minél emelkedettebb a tárgy, melyhez állványunknak felnyúlnia kell, az annál megingathatóbb lesz.“ stb.

Valóban szerző materialisabb a materialistáknál. Még a tudományos álláspontot is csak olyan materialiter

tudja képzelni, mint a kőműves állványát, s azt magán a tudás tartalmán s a gondolkodó ész munkásságán anyyira kívülállóul, reá nézve közömbösnek véli, mint valamely téglából épített polcot vagy csillagásztornyot, melyre a tudós fölkuporcol? Minő primitív megkülönböztetés ez: nem a tudományos álláspont, hanem a fölfogás helyessége a fődolog?! Hiszen tudtomra a tudományban az „álláspont“ alatt épen az alaptölfogást értjük, a honnét okoskodásunkban kiindulunk, és a melyen nyugszik okoskodásunk egész teljessége vagy rendszere.

Azután ugyanitt szerző a „rendszer“ ellen is hevesen kikel, s kérdi „hogya áldozhatnánk föl az igazságot a rendszer kedvéért“? Bizony sehogy, mert a rendszer alatt nem valamely materialis rámat értünk, melybe mintegy idegen ruhába a tárgyat, a tudományos tartalmat erőszakolhatnánk bele; hanem rendszer alatt magának a tárgynak, a tartalomnak organikus teljességét értjük. Valamit rendszeresen előadni, annyit tesz, mint a tárgyat öntermészetéből való egybefüggésében, organikus egészében adni elő. Rendszer, és a tartalom igazsága nem állíthatók egymással ellentétbe. Ha valakinek rendszere nem fejezi ki hűven egész teljességében a tartalmat, — az rendszernek is rossz.

Különben szerző ez okoskodására csak az a megjegyzésem van, hogya egész művén nagyon megérzik, mikép szerzője ellenszenvvel viseltetik a systematicus gondolkodás és rendszeres előadás iránt. Ha több rokonszenvvel viseltetett volna a systematicus gondolkodás iránt, műve nem leendett annyi mindenféle s nagy részben a tárgyhoz nem tartozó dolgoknak, bőbeszédű fecsegéseknek aggregatuma, és nem maradt volna ki belőle annyi a tárgy természetéből fejlődő lényeges momentum.

Később midőn a „tudományról“ beszél, helylyel közzel szép eszméket, s tagadhatlan igazságokat is hoz föl, kivált midőn a hit és tudomány, a ker. vallástartalom és az ész

között levő eredeti egységről beszél, kár hogy okoskodása ezután nyomban ismét egy nagyon furcsa ugrást csinál, midőn a „világnézetre“ tér.

„Mi az a világnézet, melyre B. M. úr is, csaknem mint valamely döntő tekintélyre hivatkozik, annélkül, hogy fáradságot vett volna magának annak meghatározására?“ F. úr azonnal vesz magának fáradságot, így határozván azt meg: „A világnézet alatt értetik az Istenen kívüli természeti dolgok felől alkotott, bevett, és uralkodó jelen ismeret. Tagadhatlanul nagy ennek ereje stb.“ Ugyan hol vette azt szerző, hogy az embervilág egyes korokbani uralkodó észjárása, gondolkodási iránya, ismeret- és eszmeköre csak a természeti dolgokra szorítkoznék? Pedig egy bizonyos kor (nemcsak a jelenlegit nevezzük világnézetnek) — világnézete alatt, az összes cultura azon korokbani álláspontjára (stadium) eljutott embervilág *) egyetemesen uralkodó eszmekörét, észjárását, gondolkodási irányát értjük. E világnézet minőségére kétségen kívül befolyással bír a természeti dolgok ismerete is, de azt magában még nem nevezik a tudományban világnézetnek. Akárhányszor olvasunk és beszélünk politikai világnézetéről, vagy ez vagy amaz kor vallásos világnézetéről. Igenis, valamely kor uralkodó vallásos meggyőződése ép úgy azon kor világnézetéhez tartozik, és úgy is szokták érteni. Ha már tehát ebben is túl akar tenni szerző B. M.-on, s őt itt corripálni, kár hogy több fáradságot nem vett magának kissé alaposabban körültekinteni.

VIII. A biblia hitelessége és B. M. úr bibliai tudományossága.

Midőn a „Szellőztetés“ átolvasásánál hét fejezetben foglalt annyi mindenféle allotriák árkaiban bokrain keresztül e pontig fáradtan elvándorogtam, megörültem, hogy

*) Szerző itt is alkalmasint a szófordítással járta meg, a weltanschauung alatt világnézetet, — s a világ alatt meg csak a természeti világot értvén.

a feleselgetések, s személyeskedő mende-mondák hinárjából kikászolódva valahára egy kis tudományt is nyerek türelmem jutalmául. — Azt reményltem, hogy végre szerző is csak beleunt B. M. szakadatlan cibálásába, s többé nem B. M. személyén, s ilyen vagy amolyan tudományos képzettségén, talentumán évelődik, hanem tisztán theologiai dolgoknak minden személyes tekintetektől ment tüzetes fejtegetéséhez fog. — Hívém, hogy ha a biblia authenticáját csonkán, vagy épen roszul adta a Táj., F. úr majd kimerítőbben, világossabban, s jobban adja elő.

Rutul csalódtam. Az egész fejezetben legkevesebb gondot fordított szerző a biblia authenticájának tudományos kimutatására; hanem annál többet saját- és B. M. személyére. — Roppant bőbeszédűséggel, s szokott untató áradozásával elmondja: — nem kimutatja: — hogy e tekintetben is minő siker tehetség és készűltség az a B. M., mennyire nem alapos, mennyire szerelmes magába mint „Ovid Narcissa.“ — Az itt áradozó téves nézetekből, és személyeskedő indiscretiókból ismét egy szép bokrétát köthetünk össze. És tán azt vélné a t. olvasó, hogy mindezen szigorú leckéztetés, kemény szemrehányás, súlyos vádak mind a biblia „hitelességének“ megmentéseért, a „szentkönyv“ érdekébe irattak? Óh nem! A keresztyénség alapkönyve, még ha valóban megtámadtatott volna is, nem szorult reá, hogy érvényét lovagiatlan szenvedélyeséggel, s a szeretetlenség fegyvereivel védjék.

B. M. a Tájékozásban azt találta F. úrnak szeméretvetni, (Táj. 28. l., a „Szellőztetésben“ kissé másképp van a dolog összeállítva), hogy „a bibliához tudományosan szólni nem bir elég illetékességgel, miután épen ezen illetékesség alapja, a héber és görög nyelv tudása, merőben hiányzik nála.“ *)

*) Ez egész megjegyzésnél csak abban van egy kis indiscretió, hogy B. M. nem F. úr röpiratából bizonyítja be az állítását, hanem úgy jön ki, mintha privát ismeretségből, vagy

E veszélyes vád visszatorlása, s érte való piszkolódás foglalja el csaknem az egész fejezetet a „Ker. hit védelmében.“

Hogy B. M. e vágása sértette szerzőt, nem csudálom; hogy pár sornyi megjegyzéssel vissza fogja vágni feleletében, természetesnek találtam volna; sőt vártam is. De hogy annyira a szívére szolgáljon, vagy mint mondani szoktuk: annyira az elevenjére talált, miszerint az egész munkában alig van fejezet, melyben párszor föl ne jajduljon érte, s még a mellett egy külön fejezetben képezze perlekedő elmélkedéseinek valódi themáját, a címzetes thema rovására, ez már az olvasónak: — eltekintve a sok bosszantó indiscretiótól: — nagyon untató, s kissé mosolyogni való.

Ha már B. M. kérdéses megjegyzésével annyit foglalkozik szerző, hát természetesen azt várná az olvasó, azáltal fogja megcáfolni, hogy igyekszik bebizonyítani, miszerint ő elég alapos ismerettel bír az illető nyelvekben. — A világért sem. E helyett saját purificálására azt igyekszik bebizonyítani: 1. hogy B. M. sem (sőt egy magyar theologus sem, az nem is lehető: —) képes a bibliának önálló, eredeti buvárlatára, hanem szinte csak a mások vizsgálatain kell rágódnia, és 2. hogy a biblia eredeti szövegét érteni a theol. tudományban nem is szükséges.

Ez okoskodásban csak az a sajnálatos, hogy a vád egyik részét, — t. i. a nyelvek nem tudását: — épen az-

bármely más úton jött volna tudomására. De ha egyszer az való, hogy F. úr a bibliával annak eredeti nyelvein nem foglalkozik, akkor B. M. többi állítása nem igen tagadható. Legalább úgy hiszem, — hogy a biblia eredeti nyelvei értésének már csak sokkal több köze, sokkal bensőbb összfüggése van a biblia tudományos vizsgálásával, mint Machiavelli jellemének ismerete, és az exegesis és dogmaticai tan-
székhez kellő képzettség között.

által, min okoskodása sarkallik, elismeri, annélkül hogy a másik részét meg tudná cáfolni, illetőleg említett állításait be tudná bizonyítani.

Az okoskodás egyik oldalát illetőleg, nem vitatkozom szerzővel, hogy B. M. mennyire képes a bibliának önálló, eredeti tudományos vizsgálatára, s mennyire kénytelen csak a külföldi tudósok morzsalékaival táplálkozni. A magyar közönség évtizedek óta ismeri B. M.-nak e téren munkálkodásait, s még közelebbről ismerik e lapok olvasói s nélkülem is ítélhetnek róla. — Csak azt nem látom át, hogy valaki „eo ipso“ mert magyar theologus, s így nincs módjában (?) a 4 száz variáns lectiót megszerezni, egyáltalán ne volna képes a biblia eredeti, önálló tudományos buvárlatára? és hogy ezért minden magyar theologus kénytelen volna a bibliáról csak azt elfogadni, vagy legfőlebb abból válogatni, mit a külföldi exegeták mondanak róla?! Sőt inkább én úgy vélem, hogy még a külföldi alaposabb exegeták tudományos (és nem a népszerű) műveit sem képes igazán megérteni az, ki a biblia eredeti nyelveit nem érti, s önálló buvárlatra sincs képesítve.

Mulatságos átszökelléseket csinál néha szerző észjárása. B. M. azon szavaira: „hogya a bibliát megakarja érteni, kénytelen csak a tudósoknak, mindeniknek a maga szempontjából tett észrevételeit forgatni“, azzal a gyermekes fecsegéssel válaszol, hogy: „de hát B. M. annyira eredeti-e a theol. ismeret bármely mezején? Vajjon midőn ő exegetál tanítványai előtt, minden szó, minden gondolat saját vizsgálódásainak mélységeiből van-e fölmerítve; vagy tán kész commentárok lapjairól is? *) És ezután argumen-

*) „Azt tudom róla (folytatja tovább), hogy azt, a mit mástól hallott vagy a mit más utasítása után olvasott és megtartott, néhány hét múlva sokszor úgy mutatta föl, mintha az, az ő sok évi buvárlódásának és öngondolkodásának még mások által soha nem is sejtett eredeti találmánya és eredménye volna. Miután ez rajta már több ízben megesett, —

tumul azt is elmeséli, hogy midőn egy kitünő exegeta zürichi tanárt meglátogatott, azt is segédkönyvektől körülterítve találta. E jámbor beszédek nem igen árulják el, hogy szerzőnek sejtelve is volna az exegetikai munkásságról, vagy akár a tudományban lehető és szükséges originalitásról s önálló vizsgálódásról. Vajjon szerző nem ismer különbséget a között, a ki a mások commentárjait is használja, és a között a ki csak azt kénytelen használni? Nem akarja észrevenni a kettő között azt a különbséget, hogy ez utóbbi csak más buvárlók járszalogán vezetetik; az, elsőbb pedig figyelembe veszi, s földolgozza a mások munkálatait is, de ha kellő önállósága van a tudományban, akkor a mit másoknál helyesnek ismer föl megtartja, a mit pedig tévesnek „azt kitudja mutatni, vagy kiigazítani“, s ekkép fejthető mindig tovább a tudomány. A tudomány világa nem olyan mint a művészet, melyben minden egyes szépmű közvetlenül az alkotó

ésupa szórakozásból-e, mely az enyimet a tieddel s viszont összetéveszti, vagy öntudatosan? én nem vizsgálom: — csodálkoznom kell, hogy ő keres másnak szemében szálkát, midőn ő is találhat a magáéban effélét.“

Oly gondolkodóknál, kik a hallottakat vagy olvasottakat nemesak mechanice bememorizálják, hanem gondolkodva föl is dolgozzák, gyakran megesik, hogy a vett gondolatot annyira átélik, annyira assimilálják, mintegy vérükké teszik, hogy azt saját terményüknek vélik. És nem épen igaztalanul, mert az életerős reproductio (mi nagyon különbözik az „imitatiótól“) által és nem a „szórakozás“ miatt, csakugyan sajátukká lett az. — De a más terményt, mint saját terményemet tudatosan árulni, ezt az irodalomban „plagiumnak“ lopásnak hívjuk. És egy írónak, tanárnak a „gondolat lopás“ vádját ily könnyeden, egyetlen bizonyíték nélkül nyilvánosan szemére vetni; — ezt az irodalomban „nyilvános rágalmazásnak“ hívjuk.

Szánandó azon író, ki ügyét ellenfelének folytonos pizkolásával birja csak védeni, s eszméit nem a gondolat belső igazságának erejével, hanem a gyűlölség szenvedelmének sötét fegyvereivel akarja diadalra küzdeni.

képzeletnek egy befejezett egészzé teremtett alkotmánya tartozik lenni. A tudományban való önállóságnak és eredetiségének egyik fő kelléke — mi a „Szellőztetésben“ oly sok helyütt hiányzik! — hogy az író a tudomány eddigi vívmányait, a mások vizsgálódásainak eredményeit teljes mélységükben s terjedelmükben, egyszóval egész jelentőségükben átérteni s önállóul fölfogni s assimilálni bírja, hogy így tovább fejthesse a tudás körét.

Midőn a vizsgálódásunk alatti fejezetnek némi áttekintését szeretném az olvasó számára adni, megvallom meg vagyok akadva az itt fölhozott mindenféle dolgoknak zürzavara miatt. Ama merész állításra, miszerint volna oly theologiai tudományág, melyben szerző nem eléggé illetékes író, úgy látszik azzal akar demonstrálni, hogy alig van theologiai disciplina, melyből tudományának valami mutatványát ne illesztené be e fejezetbe.

A mellett replikázván, hogy a biblia eredeti nyelveinek értéke nem is szükséges, mintha csak Hagenbach theol. encyclopaediájából akarna a közönségnek leckét tartani, elmondja a theologiai tudományokban szükséges munkafelosztást: előadja, hogy különbség van a philolog, az exegeta, a dogmaticus és historicus között, vitatván, hogy a dogmaticusnak nem szükséges mind azt a munkát elvégezni, mit az exegeta már megtett. — Ez mind igaz, és a főnforgó vitában senki sem is tagadta. — De B. M. nem specifice dogmaticusról beszél, hanem a biblia tudományos vizsgálásáról, a mi pedig per eminentiam exegetikai munkásság. Valamint az sem tagadható, hogy azon kérdés: vajjon az evangelisták és apostolok leírásaiknál testi vagy szellemi föltámadást értettek-e? csak exegetikai kérdés. *)

*) F. úr tagadja, a mennyiben oda tereli a dolgot s nyíltan ki is mondja, hogy ez „sajátkép dogmaticai kérdés“, csak-hogy felejtí, mikép B. M. egy szóval sem beszélt arról, hogy confessioinkban testi vagy szellemi föltámadás van-e

Azután elmondja, hogy a philolog magában még nem exegeta, mert az exegetikai munkássághoz nemcsak nyelvészeti, hanem sok egyéb ismeretek és képzettség is kellene. — Ez is kétségkívül igaz, de megfordítva nem áll, mert az F. úr okoskodásából sem következik, hogy philologiai képzettség meg nem kell az exegesishez. A philolog még nem exegeta, de az exegeta okvetetlen philolog is tartozik lenni. És B. M. csak azt állítja. — Avagy csak azért vitatja szerző lapokon át e meg nem támadott s kérdésben sem jött dolgokat, miszerint következményül elmondhassa, hogy ám elismeri B. M.-nak a biblia eredeti nyelveiben való otthonosságát, de azt tagadja, hogy jó exegeta volna?

Kár hogy ünnepélyes nyilatkozatát szerző nem B. M. exegetikai tévedéseinek exegetikai tudományossággal való kiderítése által bizonyította be. Így legalább lett volna értelme, s nem csupán szerzőnek mint mesternek szavára tartoznék elhinni az olvasó, de az egész munkában híre sincs semmiféle exegetikai tudományosságnak. Azt ma már csak nem mondhatjuk exeg. tudományos munkásságnak, mit Sz. a X-dik fejezetben csinál, elmondván, hogy a bibliában ennek és ennek nem az az értelme mit B. M. mond, hanem az a mit én mondok, a nélkül hogy exegetice legkevésbé bizonyítaná.

Szerző szorúltságában még arra a képtelenségre vemedik, miszerint váltig erősíti, hogy az eredeti szöveg jól értése szükségtelen *), mivel (szerinte a fordítások és

d o g m á u l megállapítva, hanem vizsgálta, hogy a bibliában minő föltámadás iratott le?

- *) El kell ismernünk, hogy szerző az egész munkában passionatus sophista. Csak az nem szép, hogy sophismáinál nagyon szembetűnően támaszkodik az olvasó gyengeségére, mintha az nem birna elég elmeéllel okoskodásainak félreszőkeleseit észrevenni. Itt nevezetesen egy ügyes csavarodással arról is sokat és szépen beszél, hogy éppen a prot. egyház a bib-

az eredeti szöveg között nincs lényeges tartalmi különbség, úgyhogy az újabb és újabb fordítások csak a nyelvek fejlődése, s ismereteink növekedése miatt szükségessé válnának, s p. o. idézi Ján. 1. 1. versét görögül, némétül, franciául, angolul, magyarul; győzelmesen reá mutatván: íme ugyanazt mondják különböző szavakkal.

lia fordítását a népnek is kezébe adja s pedig azon meggyőződésnél fogva, hogy még csak a fordítást olvasható nép is megértheti a bibliát; ergo a fordításból is be lehet hatolni a biblia szellemébe, sőt csak tulajdon élő nyelvén sajátíthatja a nép a biblia isteni tartalmát. (És mindezt csak azért, hogy ő a héber és görög nyelv tudása nélkül is illetékesen vizsgálhatja a bibliát!)

Igen, kérem szépen, de nem a népről van szó a „Tájékoztatóban“, hanem a biblia tudományos tárgyalásáról. És ha a prot. egyház is beelégednék a sz. könyv csak olyan mérvben való megértésével, s ismeretével, mint a mint az egyszerű nép kielégíti vallásos szükségait a fordítás olvasásából is, ugyan miért taníttatja tehát papnövelkéiben a biblia eredeti nyelveit? De mi szükség is van akkor az exegesisre? legalább miért az eredeti nyelvből exegetálnak iskoláinkban a leendő practicus papok is: Hisz F. úr szerint következetesen csak az a különbség tartoznék lenni a r. kath. és prot. exegesis között, hogy míg ott egy az egész egyház által hivatalosan szentesített fordítást a „vulgatát“ exegetálják, nálunk a privát emberek propria auctoritate csinált fordításait kellene exegetálni. Holott a két egyház exegesisre éppen e két pontban különbözik lényegesen: 1. a r. katolikusoknál a „vulgata“-t és 2. csak az egyház által kijelölt értelemben szabad és kell magyarázni; a prot. egyházban pedig 1. az eredeti szöveget és 2. maga a szöveg tartalmán, a tárgy természetén kívül semmiféle hatalom által nem korlátozva, szabadon fürkészheti az exegeta az igaz értelmet. Ugyhogy még azt is bírálhatja, (sőt kötelessége megvizsgálni) és kimutathatja, hogy vajjon az egyház által a dogmákban megállapított tantartalom helyesen vagy helytelenül van-e kifejtve a biblia eredeti szövegéből.

Ehhez már nem is szólok tüzetesen, mert szerző ez okoskodása oly paradoxon, oly nyílt ellenmondása egyházunk egyik nevezetesebb tanának, hogy nemcsak az olvasó de maga szerző sem hiszi. (Egy helyütt maga is kiszalasztja, hogy az eredeti szöveg képezi a fordítás correctivumát.)

Hisz ekkor, helyesebb volna a róm. kath. egyház eljárása, ki legalább egy hitelesnek nyilvánított fordítást fogadott el. Azt pedig a prot. olvasó tudja, hogy a prot. egyház azért vetette el a „vulgatát“ és helyette authenticusnak egyedül az eredeti szöveget fogadta el, mert a helytelen fordítások miatt sok helyütt más lett az írás tartalma, értelme is, mint az eredetiben. Ezért minő fonák beszéd az már prot. theologus ajkairól, hogy az eredeti szöveg és a fordítások között nincs lényeges, tartalmi különbség? Erre nézve még csak egyet jegyzek meg. — Ugy tudom, eddigelé legremekebb fordításnak tartják Luther fordítását. És Tholuck említi (Die Bibel 63 l.) hogy a strassburgi bibliatársaság már 1846. körül Luther fordításában 1270 helyet jelölt ki, melyeknek változtatás általi javítása elkerülhetlen.

Azután 5 nyelven idézi Ján 1. 1. versét paradoxonának bizonyítására. Mit bizonyíthat ez? Minő logica ez uram?! Mivel annyi ezer és ezer vers közöl egy vers fordításánál nincs különbség, és hiba, ergo a többinél sincs! De ezzel is rut fiaszkot csinált szerző, mert épen oly helyet idéz, mely egy nyelven sincs jól fordítva, egy sem fejezi ki a *λογος* értelmét; s épen e vers hú fordításával a német nyelv nagy mestere a lángeszű Göthe is megakadt.

De lássuk már a mit szerző e fejezetben amugy perlekedéseibe belefoltozva a biblia authenticájáról elmond. Mindeneknek fölötte B. M. bibliai tudományosságát, s kiválóan a biblia hitelességéről való fölfogását szidalmazza. Azonban a nélkül, hogy annak igaztalanságát B. M. állításából mutatná ki, vagy legalább azokat csak idézetek

által is előadná. Ugyhogy a ki csak a „Szellőztetést“ olvasta, az még azt sem tudja meg, mi hát voltaképen a „Tájékoztatóban“ B. M. e tárgyrólí fölfogása.

Jakab apost. 2. 18-ét idézve, így szól B. M.-hoz: „... mutasd meg tehát nekem ezen bibliai tudományosságodat és képzettségedet (t. i. a melylyel dicsekszik) minden hánytorgató öndicsekvés nélkül dolgozataidból, s a jelen vita folyamában Tájékoztatódból; én is dolgozataimból, röpiratom s ezen munkámból megmutatom neked, hogy mennyiben értek és hatoltam be a szentírók szellemében s mennyiben vagyok képes a biblia hitelessége felőli meggyőződésemet védelmezni!“

Csak az a kár, hogy úgy védelmezi, miszerint épen védelme által föladja azt a lehetőséget is, hogy a biblia authenticitása a tudományban kimutatható, — igazolható legyen egyáltalában.

Két bizonyítékot hoz fel „sajátképen a biblia hitelessége mellett szóló legerősebb argumentum, a hitnek azon kisegítő ereje, melyből B. M. úr oly ker. theologushoz nem illő módon gunyt űzni kívánt.“ (213 l. v. ö. 216 lappal.)

Ez más szóval azt teheti: objectiv értékű okokkal, a tudomány fegyvereivel nem tudom ugyan kimutatni, de hitemnek ereje kisegíti a tudomány hiányát: a biblia hiteles, mert én úgy hiszem. Csakhogy ez nem tudomány. Még azt a „ker. hitet is, melylyel a bibliát a hívők közönsége authenticusnak fogadja el, — a tudományban kötelességünk igazolni, azaz: annak okos alapjait, igaz realitását kimutatni, s ez épen az apologetikának tüzetes tiszte. Mikép lehetne azzal mint argumentummal igazolni a bibliát, a mi a tudományban maga is elébb igazul bizonyítandó? Ha a szerző szerint ez a legfőbb argumentum, hát az előtt, a kinél a hitnek ez a kisegítő ereje hiányzik, a kételkedő, a másképhívő, vagy a biblia hitelességét egyenesen tagadó, megtámadó elle-

nében ugyan mikép védné szerző a biblia authenticitását? (Pedig az apologetikában épen a támadások, a fölmerülhető kételyek ellenében kell védekeznünk.) Azt mondaná neki, ajánlom, hogy higgyed? s az azt felelné: de nem hiszem; — vagy nagy buzgósággal nyilvánítaná: „én hiszem a biblia hitelességét“, s az azt felelné: nem azt kérdeztem mit hiszel te, hanem, hogyha hiszed is, be tudod-e bizonyítani, hogy a mit hiszesz, helyesen hiszed, mert az igaz valóság?

Itt szerző ismét az apostoli kort hozza föl, az apostolokat idézi, mondván hogy azok sem tudományos argumentumokkal térítettek, hanem a hit melegségével; igaz, mert mi hisszük, prédikáljuk és az Úrtól vettük! Ismét összekeveri a vallás alapító, térítői munkát, az erre majd két ezer év múlva kifejtett tudománnyal! Épen az egyik nagy baja a „Szellőztetés“-nek is, hogy szerzője nagyon szereti a maga számára a tudományban is érvényesíteni azt az „apostoli tekintélyt“ és authenticitást.

Oh de könnyű volna az apologetica tanárának tiszte, ha valahányszor tudományában megakad, tekintélyes kegyességgel hivatkozhatnék tanítványai előtt az ő hitének kisegítő erejére. De annál szánandóbb volna a keresztyénységnek és főleg a ker. theológiának mint tudománynak ügye, ha igazságait nem tudnók másképp bebizonyítani, mint ezzel: igaz, mert én hiszem.

A 215. lapon mondja: „A sz. irat hiteles: de kérdés, mi alapon kell és lehet ezt elfogadnunk?“ Ha csupán az egyház tekintélyére tesszük azt, akkor a r. katolikusok elvéhez csatlakozunk; — stb.

És nyomban a 216. lapon ezt mondja: „Vannak ezen (t. i. a hit kisegítő erején) kívül több más e célra szolgáló bizonyítékok is.“ — És azután kimondja ugyan, hogy „e bizonyítékok együttvéve teszik meg a hatás teljességét“, mindamellett kár, hogy a többi bizonyítékainak elhallga-

tásával (s így a többit nem is ismerjük, következőleg azok a Szel. olvasójának nem bizonyítékok), csak ez egyet említi:

„az egyháznak szakadatlan láncolatban hozzánk felnyúló tanutétele is egy oly hangosan szóló bizonyíték a biblia hitelessége mellett, melynek erkölcsi fontosságát a legridegebb ítész s a legbüszkébb tudomány sem tagadhatja.“ stb.

E passus kirívó ellenmondást képez a 215. lapon mondottakkal. És ugylátszik szerző e pontban is a római katholicismus tanához tér vissza. Igaz ugyan, hogy ott azt mondja, hogy a r. katolikusoknál csupán az egyház tekintélyére hivatkoznak, itt meg azt mondja, hogy több argumentumok is vannak. Ugy de ő is, föl sem hoz több argumentumot, (tehát egyébbel nem bizonyít), mint az egyház tanutételét, és a hit kisegítő erejét. És a hit kisegítő erejét is épen a r. katholicismus veszi legerősebben igénybe, s az egyház tekintélye is csak a hívők erre vonatkozó hitének kisegítő ereje által jut érvényre. A minthogy nálunk protestánsoknál épen azért nem lehet érvényes azon argumentum, mert mi nem hiszünk az egyház csallhatlan tekintélyében.

Az egyház sok százados tanutétele kétségen kívül figyelembe veendő, de prot. theol. tudományban nem lehet magában argumentumul elfogadni; mert mi nem tartjuk az egyházat csallhatlannak; az is tévedhetett, s a tudományban azt is ki kell mutatnunk, ha vajjon az egyház sok százados tanutételében is nem tévedett-e?

Ezzel mellözve e fejezet még sok egyéb gyengeségeit, az egész fejezet minden lapján áthemzsegő személyeskedésekből csak két elhallgathatlan, a művelt olvasó tisztult érzéseit föllázító indiscretiót kell kiemelnem.

Említém már, hogy szerző a biblia hitelességét tudomány helyett B. M. személyének, s renomméjának a közönség előtt való teljes megsemmítésével akarja bebizonyítani. Ime e törekvésnek két fénypontja:

232 l. — „Távol legyen, hogy B. M. urat gyöngéd-
telenül kívánjam szavaimmal érinteni, hogy olyat akarjak
neki szemére lobbantani, mit a műveltség és kimély
elhallgatni parancsol (sic! hanem azért mégsem
hallgatja el“), s nagyon megkérem mind az olvasót,
mind őt, hogy szavaimat se gúnyolódásnak, se olyanféle
lemezteleníteni akarásnak ne vegye, minőt én velem és
rajtam héber és görög nyelvismereteinek kihívó hánytör-
gásával elkövetni célzott, (Ah saa! hát ez is azért való
revange akar lenni): azonban az tagadhatlan tény, s ez
B. M. úrra nézve sok tekintetben mentség theol. állás-
pontjának fogatkozásainál, hogy ő gyermekkorát s ifjú
éveinek is egy részét ker. háznép és ker. gyülekezet köré-
ben nevedkedés kedvezménye nélkül élte át. A bibliát
olvasta mint ismeretszomjas ifju — a ker. élet közvetlen rá-
hatása nélkül. Tudalma megelőzte hitfejlődését. *).....

...Neki valóban nehéz helyzete volt. Az ó-testa-
mentomi vallás- és életnézet nem felelt meg lelke vágyai-
nak; de mikor ő már a ker. egyházhoz fordult, oly kifej-
lett világ- és életnézetet hozott oda magával, — hogy
annak benne, miután a gondviselés épen theol. tanszékre
vezette, előbb-utóbb a ker. vallással és ker. életnézettel
összeütközésbe kelle keverednie.

...Tulszárnyalta elébbi vallását, s most a ker. val-
lást siet tulszárnyalni! Nem lesz-e az ikarusi repülés
ránézve?!“

És e fejezetet (a Vilmárra tett megjegyzést is F. úr
önmagára vonatkoztatva) e szép kijelentéssel fejezi be:
hogy ha zsidó nyelvért elmehetnék is B. M. úrhoz, arra
hogy jellemet hozzá menjek tanulni, magamat indittatva
nem érzem.“

E sorok beszélnek önmagukért, s hogy a theologiai

*) A három lapra terjedő szép okoskodásnak csak pár szebb
virágát közlöm. Ex ungve leonem.

vitába B. M. személyének még születési körülményeit is ily célzásokkal bekeverní minő indiscretio volt, azt elitéli a ker. humanitás s művelt közönségünk keresztyén érzülete; de elitélte önmaga magát a szerző, elismervén, hogy „oly dolgot mond el mit a műveltség és kimély elhallgatni parancsol.“ — Mert a személyes szemrehányásnál egyéb alapja e beszédeknek nem lehet.

Vajjon honnét tudná F. úr bebizonyítani a minden népeket elhívó bibliából — hogy a keresztyénség valami olyan kasztszerű, aristocratiai haute-crème az emberi társadalomban, melyet csak az esetleges testi benneszületes által ölelhetünk föl lelkünkbe?

Hát az apostolok? hát a buzgóságban ma is példánykép emlegetni szokott apostoli kor első keresztyénei mind született keresztyének voltak? Ugy tudom F. úr az egyháztörténet tanára volt, kár hogy e lapok írásánál a B. M. elleni szenvedély elfátyolozta lelkében a keresztyénség martyrjainak emlékezetét. Kiknek annyira életeleme lett a keresztyénség, hogy érte lelkesedéssel lettek e vallás martyrjaivá és confessoraivá, azok mind született keresztyének voltak?

És pedig a fölhozott hasonlat elismerem nem egészen találó. — Az első keresztyének korában a világban uralkodó eszmék nem keresztyének voltak, kik keresztyénekké lettek, csakugyan nem keresztyén társadalomban és államban, nem ker. műveltségben és világnézetben nőttek föl és fejlettek ki. B. M. úrnál pedig minden életrajzából úgy tudjuk, hogy a 19-ik század ker. társadalmának műveltsége, az uralkodó ker. világ- és életnézet voltak kora ifjúságától fogva növelő légköre, s ugyancsak igen kora ifjúságától fogva lelke a ker. szellem nagy eszméivel táplálkozva fejlett ki. — De meg szerzőnek mint ker. theologusnak tudnia kellett volna, hogy a zsidóság (s pedig a talmudista phariseusi zsidóság) álláspontja legközelebbi

lépcső a ker. álláspontra, úgy hogy az az ikarusi repülés nagyon sületlen phrasis.

Én megfordítva tudom a dolgot mint F. úr. Természeti születés, csecsemő korunkban való megkeresztelés, csak külsőleg tesz bennünket a látható egyház tagjává; de vajmi sajnosan naponkint tapasztalhatjuk, mikép ebből még nem következik, hogy valaki a láthatatlan egyház tagja = bensőleg is keresztyén legyen. *) Ezt sokkal inkább föltehetjük azoknál, kik szellemi elhívásuknál, lelük mélyében való meggyőződésüknél fogva lettek keresztyénekké. **)

Legoriginálisabb szerzőnek idecsatolt magyarázata: Ezen psychologus fölfejtést nem B. M. úr kisebbíteni akarásaért“ hanem azért tette, „hogy megmagyarázhasson magának egy csodálatos tüneményt, azt t. i. hogy B. M. annyi szép ismeretanyag birtoka mellett is a ker. vallás és tudomány terén miért téveszti el a helyes szempontokat.“ stb. — Már ezzel azután megmagyarázta a rejtélyt a tiszta ker. születésű Schweizernél, Straussnál, Marcheinekenél, és B. M. társainál, kik F. úr szerint szinte azon tévesztett szempontból indultak ki? Avvagy Renan, Colenso, sőt a keresztyénséggel meghasonlott Voltaire, vagy Rousseau, a materialista Moleschott rejtélye is meg van fejtve? Pedig ezek születésükre nézve mind (sit venia verbo!) telivér keresztyének!

*) ... a minthogy még Hase is (mondja ide vonatkozólag F. úr), kinek Encyclopaediájából B. M. úr oly lélekkel dolgozik, mint én néha idézgetek, szükségesnek tartja a theologussá képeztetésre a ker. háznép s ker. gyülekezet benyomásait.“ — Ugyan legyen szives F. úr engem ezen munkára utasítani, igen meg fognám köszönni; mert én úgy tudom, hogy Hasenak nincs is Encyclopaediája.

**) Föltéve, hogy meggyőződés, és nem egyéb mellékes érdek, vagyon vagy méltóságvágy által vezettettek. A mi hogy B. M. úrnál nem történt, azt választott pályája, eddigi élete s működése tán tanúsítja egy kissé.

Lássuk a másik passust.

„(199 l.) szerencsés azon ember, bármely szűk körű tudományos ismerettel birjon is, ki látkörében tisztán lát s ép nézeteket és helyes felfogást tanusít; de szerencsétlen azon egyén, bármely sok ismeretekkel legyen gazdag, ki alig tud ismereteiből 2—3 lapot összeírni a nélkül, hogy abban egy-egy kiigazítandó tévedést ne találjon a figyelmes bíráló. Az ily egyén, minél tudósabbnak képzeltetik, annál nagyobb szerencsétlensége a társaságnak; mert csatornáján annyi hibás nézet szivároghat le a tekintély után indulni szerető tömegbe, mennyit azután évtizedek alatt is nehéz kitisztítani. Én megvallom B. M. urat a tudósok ezen osztályába sorozom; s ezt ne vegye tőlem semmi kisebbitni akarásnak, hanem oly meggyőződésnek, mely felőle lelkemben él s akár helyes, akár helytelen, de mindenesetre megtörtént észlelésen alapul.“

És az egész munka zárszavának végén e szép vonásokban körvonalozza B. M.-nak mint tudósnek jellemét *):

„B. M. urat én is ismerem egy kissé; nem tagadom sok jeles tulajdonait és érdemeit. (A képzelt tudósnak? a társaság szerencsétlenségének?) de ne vélje hogy valami portentum gyanánt áll előttem. Ő mozgékony ember;— de a tudomány terén is ha nézzük, több benne a mozgékonyosság, mint a valódi tevékenység. Ismereteiben lehet látni sokoldalúságot, de kevés mélységet; ismereteit azonban oly szerencsés módon tudta eddig a nyilvánosság előtt kezelni, hogy azokhoz a legtöbb szemlélő egész tenger mélységet gondol oda. Mindig arra szeret menni, a merre a tolongás árja zug. Ő ugyan az árt sem erre, sem amarra nem irányozza; de ha csak lehet oda küzdi át magát az ár élére, s oly zajt üt, mintha az árt ő

*) Bocsánat ez anticipációért! de e két rakás inpertinencia-t nem hagyhatom szó nélkül, s egyikről csak azt mondhatván a mit a másikról, nem akarom velük a t. olvasónak ugys nagyon igénybe vett türelmét kétszer fárasztani.

vezetné, holott pedig csak kíséri azt, vagy ragadtatik általa.“

Úgy látszik szerző, a személyes bántalmazásokban való vakmerőségeinek rendkívülisége által akar feltűnni az irodalomban, s a gorombaságokban való virtuozitásával imponálni a közönségnek. És e herostratosi dicsőséget el is érte. A kritikának el kell ismerni, hogy a jelen századbeli magyar theol. irodalmunkban a „Szellőztetés“ eddigelé egyetlen mű, mely míg egy részről a hitbuzgóság (mi szent!) cége alatt űzött személyeskedő piszkolódásai miatt szennyfoltja tudományos irodalmunknak *), másrésről

*) Midőn én F. urat nem tudom eléggé kárhoztatni és megróni azért, mert két kötetes művében több a személyeskedés és indiscretio, mint az egész theol. dolog; valaki azt vethetné szememre, de hát B. M.? a „Tájékozásban“ ő sem igen cirógatja F. urat, lám az egész „Szellőztetésben“ panaszkodik a nyert csapások miatt? Erre kettő a feleletem.

Először: ha mi kiméletlenség volt a „Táj.-ban, az is rosszul volt. Én nem a Táj. hanem a „Szellőztetést“ bírálok, és mégis ha mi ebben is előfordult a Tájékozásból, nézetem szerint téves; többször kimondám arra is helytelenítesemet. De ha bármennyi indiscretio lett volna is a „Tájékozásban“, ez még nem jogosíthatta föl F. urat, hogy ugyanazon hibába sokkal mélyebben essék, a mivel ő maga is egész munkájában vádolta és elítélte ellenfelét. Sőt rútabb, ha az ítélő bíró követi el épen quasi bírói eljárásánál azt a vétket, miért a vádlottat akarja sujtani.

Másodszor: egy nagy különbséget elég tapintatlanul nem vett észre F. úr az ő és B. M. személyeskedései között. T. i. B. M. ha hol keményen beszél is, vágja a kérdéses dolgok íróját, de csak mint szerzőt (az egy bibliai nyelvkérdésnél sejthető egy kicsit privát viszonyokra vonatkozás, a mit én is kárhóztattam), és efféleért én sem bántom F. urat. — De mutasson nekem rá valaki példát, hogy B. M. föl idézné F. úr születési körülményeit, vagy F. urat mint egykori tanárt, vagy egyéb dolgokban való tévedéseivel akarná detronizálni, pedig talán ő is gyarló ember, s az ő életéből is tudna valaki akkora tévedéseket találni, mint a minőt állítólag B. M. nyelvtanok ajánlásával elkövetett. — Vajjon vitatta-e

a félelmetes „odium theologorumnak“ nem könnyen feledhető monumentuma rettentő példájára azoknak, kik életüket theol. irodalmunknak és tudományosságunknak akarnák szentelni.

Tény az, hogy B. M. születésénél fogva nyommasztó családi és társadalmi helyzetéből Isten segedelme mellett egyedül szellemi képessége s rendkívüli munkássága által, annyi nehéz akadályokat leküzdött tevékenységével emelkedett oda, hogy ma már 25 éves írói pályáján közeliismerés szerint nemcsak egyházi, de egész hazai tudományosságunknak egyik legtevékenyebb és kitünő képviselője.

Eltekintve a tanügyben s egyéb téreken a köznek tett szolgálataitól, — melyekért elismerésüket az illetékes testületek nem tagadták meg; — csupán 25 éves írói munkásságára szorítkozva, csak ez idő alatti vállalatainak és dolgozatainak pusztá névsora pár hasábot töltene be. *)

Tény az, hogy B. M.-t 25 éves korában (még mint izraelitát), tudományosságának és főleg tevékenységének elismeréseül a magyar akadémia tagjává választotta.

Tény az, hogy az 1849. utáni szomorú időkben hazai prot. irodalmunknak legnagyobb részben ő volt újra élesztője. Kik már akkor közelebbről részt vettek egyházi életünkben s közélről ismerték a viszonyokat, tudják hogy alig néhány barátaitól gyámolítva, mennyi küzdelemmel és áldozattal indított meg és folytat vállalatokat, melyek

B. M., hogy F. úr a társalomnak minő szerencséje vagy nyomorusága? Én legalább efféléknek a Táj.-ban hírért sem találtam. És avatott író nem is igen szokott ily tapintatlanságot elkövetni.

- *) Tartalmukat illetőleg oly nevetségesen hazudtolja meg F. úr csallhatlansága érzetében oda vetett e néhány soraival, az egész magyar bírálatnak (és többször a németnek) B. M. műveiről nyilvánított ítéletét. Pedig egy Lugossit (tessék megnézni mit már 1842-ki Atheneum 63—9. számaiban ír arról a „társaság veszedelméről“), Révész, Csengerit stb. talán még szerző is elfogad hozzá hasonló illetékes írókúl.

munkásságán kívül, ritka év, hogy anyagi áldozatába is ne kerüljenek. *)

Tény az, hogy a pápens korában, ő volt az első, ki egyházunk autonomiájának védelmére nyíltan fölszólalt, s egész hazai közönségünk tudja, mennyi veszély között s mily buzgósággal küzdött ez ügyért kint és bent vagy ekkor is, — valamint a Táj. írásánál is — csak az ár által ragadtatott, s csak azután lármázott mint vezető?

Ezek köztudomásu tények, melyeket én csak nagyából regisztráltam, s nálamnál illetékesebb egyesek és testületek már nyíltan elismertek.

*) És pedig mindeddig nem nyújtott be értük az egyháznak „contot“, sem nem szólitotta föl, hogy az egyháznak szükséges irodalmi művek kiadási költségeit az egyház mint testület hordozza.

A „Szellőzt.“ 352. lapján szórul-szóra ezt mondja szerző: — Ha ez a munka továbbra is folytattatnék, nézetem szerint magának az egyháznak kell „für ihre confessionelle Wahrheit einstehen“; mert a maga ügyét nem hagyhatja egyesek esetleges és bizonytalan védelmére; de meg azt sem kívánhatni, hogy egyes szegény tagjai ily védelmi iratok kiadási költségeivel is terheljék magukat. Egészen másként volna a dolog, ha ily munkák legalább vevő s olvasó közönségre bizton számíthatnának. Én jelen munkám kiadása által meghoztam az igénytelen áldozatot: de vajjon tehetnék-e máskor hasonló anyagi áldozatot a legszivesb készség mellett is, vagy tehetnek-e mások? nagyon bizonytalan.

Először: e szavak (ha őszintén mondja szerző) kirívó ellenmondásban vannak szerzőnek az egész munkán át fenhangan hirdetett martyrságra kész hitbuzgóságával, s akaratlan azt a közmondást juttatják eszünkbe: „Vitam et sanguinem, nur kein Kreuzer mehr!“

Másodszor: minő ellenmondás az: Szerző minden nyomon azt beszéli, hogy B. M. „Tájékoztatóban“ a köz. ker. hitet, a ker. hívó közönség vallásos közérzetét támadja meg, és sérti. És míg a „Tájékoztató“ fél év alatt két kiadást ért; F. úr a megtámadott közhit védelmére irt munkájáról, már előre azt a naiv vallomást teszi, hogy ez, s az ily munkák „vevő s olvasó közönségre nem számíthatnak; annál a hitében megtámadtatott ker. közönségnél?!

És e férfiú ellenében lépett egy fiatal író (F. ur írónak fiatal, éveit nem tudom, nem keresem) kit a „Szell.“ megjelenteig néhány hirlapi cikkeiből, s pár ivnyi röpiratból ismert a közönség. És azért, mert B. M. általa helytelenített theol. nézetet mondott ki, a helyett hogy ama kérdéses nézetek igaztalanságának kimutatására szorítkoznék, mit írói fiatalsága mellett is tökéletes rendén és joggal tehetendett, sárral hajigálja be magát nem a szerzőt, hanem egész egyéniségében Ballagit. Azok osztályába sorozza, kik az emberi társaság szerencsétlenségei; elítéli, hogy 2—3 lapot nem tud igazán és jól írni. Bemutatja a közönségnek, mint a ki nem valódi tevékeny, a tudományban csak egy szerencsés ostentator, az eszmék mozgalmaiban egy hiu dogmagog, ki „oly zajt üt mintha az árt ő vezetné, pedig csak ragadtatik általa.“

(Mellesleg szólva, e rajzokkal szép bókot mond szerző az academiának, egész irodalmunknak, s mindazon tudósaink és testületeinknek, kik B. M. írói értelmisége iránt, eddig oly szép elismeréssel vannak.)

Mutasson rá példát F. úr, hogy nem a theológiában és tudományban, hanem a profán napi sajtóban így beszéltek volna egy zúg íróval, mint ön egyik köztiszteletű veteran írónkkal?

Ezen az uton, ezekkel az argumentumokkal akarja a „megváltó“ föltámadásának igazságát, — a szeretet vallásának hitét, — a tudományban védeni?

Nem, uram, efféle piszkos csetepaté a piacra való, s ne fertőztesse vele a tudománynak, az eszméknek küzdterét.

IX. Csodák. — E fejezetnek kiváló érdeme a többi fölött, hogy legalább szerző tüzetesen a tárgyról értekezik, s alig egy helyen találhatunk benne kiméletlenséget. Szerző sorra veszi B. M.-nak ama nézeteit és érveit, melyekkel a tudomány szempontjából nehézségeket támaszt a csodák ténylegességének lehetősége ellen, és az ellen,

hogy a ker. hitben a csodák hívése lényeges volna. — B. M. pontokra szedett nézetei ellenében, s azok cáfolásával védi szerző a csodák lehetőségét s keresztyénszerűségét; kiereszkedvén Révész Imre úr e tárgyban közlött nézetének cáfolatára is.

Az említett pontok végig vizsgálása után e szép sorokban foglalja össze szerző nézeteit:

„A csoda már a fentebbi kifejtés nyomán jelzi a szellemnek tágult és közvetlen hatalmát a természet felett, s mutat egyrésről a multba azon eredeti egységre és összhangzatra, mely a szellem uralkodó hatalma és a természet készen hódoló erői között létezett: — más részről pedig a jövőbe azon ellenzeteknek majdani megszűnésére, melyek a szellem és természet között jelenleg léteznek.

A szellemnek tágult és közvetlen hatalma ismerhető fel e kijelentésben is stb.“

Ha B. M. úr valóban az ujabbkori úgynevezni szokott speculativ theologiának a híve, vagy épen ott is Strauss irányát s nézeteit osztaná, őszinte örömmel nyújthat kezét e pontban F. úrnak. A csodák tekintetében az a fölfogása Straussnak és társainak, a mit szerző idézett soraiban kifejez, és a ker. vallás csodáinak értelmét és jelentőségét így rajzolja Rosenkranz is theol. encyclopaediájában.

Csak hogy nagy ellenmondásba keveredik szerző, midőn a csodák illetően fölfogása mellett is azoknak történeti ténylegességét törekszik bizonyítani. Mert hiszen a speculativ theologia bajnokai abban az értelemben fogják így föl a ker. csodákat, hogy azoknak történeti ténylegessége a tudományban kérdéssé sem tetethetik, hanem a csodák értéke és jelentősége épen abban áll, miszerint „jelzik“ a szellemnek a természetfölötti hatalmát. Szerintük a csodák tulajdonkép gondolat — vagy képzet — formák, melyekben a vallásos szellem önmagát manifestálja, a ker. vallás örök igazságait kifejezi.

Vagy maradjon tehát szerző Hengstenberg-féle theologiai álláspontján, vagy ha elfogadja az ujabbkori tudománytól a csodák idézett fölfogását, föl kell hagynia azok ténylegességének vitatásával. A tudományban nem lehet az elveket keverni mint a kártyákat, a juste milieu-k dicsősége már lealkonyult.

B. M. ellenvetéseit cáfolgatva, a 284 lapon mondja szerző:

„A negyedik ellenvetéssel legjobban sarokba szorítja magát B. M. úr. Ő tagadja a csodákat; de ha azért valaki tőle komolyan azt kérdi, hogy a bibliában megírt csodák ha nem csodák, mik voltak hát voltaképen? erre ő azt feleli: „nem tudom, nem keresem.“ E feleletben a kigyói okosság több-e vagy a kis lelkű félelem, mely meggyőződését kimondani nem meri, vagy tán a határozatlanság, mely kizárja a meggyőződés szilárdságát: alig lehet eldönteni stb.“

Lássa uram, ha a kriticus ez „adjon Istenre“ hasonló hangon akarna „fogadj Istent“ mondani, így szólna: Én nem tudom e megjegyzésben az értetlenség-e nagyobb, vagy a bántalmazás minden rést mohón kapó vágya; vagy az értelem elcsavarás erőszakossága; alig lehet eldönteni. De én e helyett csak azon csodálkozom, hogy épen F. úr a csodák idézett fölfogásának tulajdonosa nem tudta vagy nem akarta megérteni B. M. úr ide vonatkozó szavait, hanem belőlök a „nem tudom nem keresem“ két szót kikapva, nagy ostentatióval nyargalózik rajta. Pedig azon két szónak úgy a mint a Tájékozásban is motiválva van, épen az Ön és Rosenkranz fölfogása szerint, igen világos értelme van. Ugyanily célzással mondja Rosenkranz *) (miután főlebb elmondá, hogy: Das Wunder ist die Form in welcher sich der religiöse Standpunkt die

*) Encyclopädie der Theol. Wiss. 155. l.

Freiheit des Geistes nach der Seite seine Unabhängigkeit von der Natur vorstellt).

„Das ist der grosze, durch die tiefere Ergründung des Geistes bewirkte Fortschritt der neueren Zeit, dass sie gar nicht mehr nöthig hat, mit den Wundern in Opposition zu treten. Sie braucht nicht mehr Physik, Chemie, Taschenspiellerei, historische Unwissenheit u. s. f. aufzubieten, die Wunder zu zerstören. Und wie sie der Wunderscheu sich entledigt hat, so auch der Wundersucht, als ob der Nimbus des Göttlichen in den Überraschungen, Seltsamkeiten der Wunder läge. Straussens Kritik richtet sich gleichermaassen gegen den abstracten Rationalismus, wie gegen den abstracten Supernaturalismus.“

X. Krisztus feltámadása és B. M. úr ellenvetései.

Mielőtt jelen fejezetet tekintenénk át, szerzőnek eddig elkövetett egy pár hibáját kell megrónom, melyről eddig csak azért nem szóltam, mivel megrovásomat minden fejezetnél ismételni kellett volna.

Nevezetesen szerző mind elejétől fogva abból a biztos föltevésből indul ki, hogy a bibliában a testi föltámadás taníttatik, e tan sine qua nonja a keresztyén hitnek, s ezért folyvást úgy tractálja B. M.-t, mint kinek álláspontja s iránya bibliaellenes, keresztyéntelen, sőt a Tájékozással hadat izent a keresztyénségnek. — E címekkel és vádakkal azonban csak akkor lett volna joga szerzőnek B. M.-t sujtani, ha elébb azokat tudományosan be is bizonyítja. Mert hisz épen az tetetett a fenforgó vitában kérdéssé, hogy a testi vagy szellemi föltámadás-e keresztyén tan? És hogy ez kérdéssé lett, s nem ignorálható, (következőleg szerző nézete is bizonyítást igényel), azt elismerte szerző is épen jelen munkájának írása által. Tehát abba a hibába esett, hogy épen a megoldandó kérdést, s azon saját nézetét, melynek védelmére, bizonyítására kelt, (legalább e pontig), mint minden kérdésen

fölül álló, bizonyításra sem szorult igazságot emlegeti, s B. M.-ra kimondja a „keresztyéntelenség“ ítéletét, mielőtt a vádat bebizonyította volna. *) Ez tehát eddigelé, legalább is jogosulatlan anticipáció volt; és e fejezettől kell várnunk, hogy legalább utólagosan bebizonyítandja.

Mint birálatom elején is említém: hogy ha szerző feladatának meg akar felelni (s eddig anticipált állításait igazolni), két dolgot kell — de tudományosan — bebizonyítania:

1. hogy a ker. vallásban a Krisztus testi föltámadása és a mi testi föltámadásunk tana, az egész keresztyénségnek annyira lényeges alapja „sine qua non“ja, hogy e tan elejtésével, magának a keresztyén hit egész világának okvetlen össze kell dőlnie. Ekkor volna azután helye bebizonyítani, hogy a ki e tant megtámadja, az magát a keresztyénséget támadja meg, és fenyegeti megsemmisítéssel. Ekkor legalább szerző szempontjából volna értelme, hogy a testi föltámadás védelmében, a keresztyén hit védelmére kel. Ha e kérdést magából a ker. vallás mivoltából, akár tüzetesen theologiai, akár főleg philosophiai vizsgálódással mutatja ki, ezt már inkább tehette volna a héber és görög nyelvben való otthonosság nélkül is.

Azonban nagyon sajnálatos, hogy ezen, az egész vitában igen lényeges oldalnak tudományos tárgyalását meg se kísérli szerző sehol, e fejezetben sem. Többször idézi szerző Pál 1 Kor.: „Ha a Krisztus föl nem támadott, hiábavaló a ti hitetek.“ Igen, de az ellenfél ép úgy hivatkozhatik e versre, mert azt meg nem mondja

*) Azt csak nem kívánhatja, hogy az ő bármily buzgó hitvallásait is „én hiszem“ a tudományban argumentumnak fogadjuk el, és hogy az effélét: „B. M.-nak az ismeret körébeavágó előadásai nem lévén megbízhatók p. o. Machiavelli, ergo a mit a föltámadásról beszél az sem igaz“ elfogadjuk a testi föltámadás bebizonyításának.

Pál apostol, hogy „ha testileg föl nem támadott.“ A tudományban tehát azt is be kellene elébb bizonyítani, hogy itt Pál apostol testi föltámadást ért, és azt is ki kellene mutatni, hogy „miért hiábavaló akkor a ti hitetek?“

Hát ha valaki azt mondaná „tehát jól van, megszűnik a föltámadás hite, de azért mi megtartjuk az idvezítő parancsait; törekszünk a Krisztusban élni, egymást szeretjük, s ép úgy lehetünk jó és üdvözült keresztyének mint a testi föltámadás hívői. Nem azért tartjuk meg az Úr parancsait, mert föltámadott, hanem mert igazságot, Isten akaratát parancsolta.“ Ez igen könnyen fölmerülhető vélekedések ellenében ki kellett volna szerzőnek mutatni, hogy miért nem lehet az igaz ker. hitű, ki a föltámadást nem hiszi?

De erről szó sincs a Szellőztetésben.

2. Magából a biblia eredeti szövegéből, exegetikai, kritikai vizsgálódásokkal be kellett volna bizonyítania, hogy az evang. és apostolok csakugyan testi föltámadást tanítanak, Kr. testi feltámadását irták le, és ezen testi *) feltámadásnak ténylegességét is ugyanazon úton kellendett bebizonyítani. Ezt már igaz hogy csak a bibliai nyelvek segélyével lehetett volna.

Azonban ki kell mondanunk, hogy exegetikai vizs-

*) Szándékosan húztam alá, hogy testi föltámadásának ténylegességét. Mert mindenestre megrovandó, hogy F. úr folytonosan azt adja B. M. szájába, mikép ő a Krisztus feltámadásának ténylegességét tagadná. Ez ráfogás, sehol egy szóval sem mondja B. M., sőt vitatja, hogy a Kr. tényleg föltámadott, vagy a szellemi élet, szellemi munkásság nem lehet tényleges? ezt még tudtomra senki sem tagadta F. uron kívül. Azt mondhatta, hogy B. M. kétségbe vonta a testi föltámadás ténylegességét, sőt azt is vitathatta hogy a szellemi föltámadás ténylegessége igaz-e vagy nem, állíthatta hogy B. M. nézete téves; de nem lett volna szabad mást a szájába adni, mint a mit ő akár helyesen, akár tévesztve állított.

gálódásnak hire sincs e fejezetben is. — Szerző csak B. M. úr ellenvetéseivel foglalkozik, s itt néhol elég éleselműségre mutató figurái vannak, hanem ezzel az olvasóban nem lehet meggyőződést költeni. Magából a bibliából kellene exegetice bebizonyítania a testi föltámadást, mit tulajdonkép meg sem kísért. Az nagyon sovány argumentum „hogy ha az olvasó elolvassa a wolfenbütteli fragmentákat, és Strauss „Leben Jesu“-ját, még több és nyomósabb ellenmondásokat is talál, mint a B. M. által fölhozottak, s azért a ker. egyház mégis mind eddig nem adta föl a testi föltámadás tanát.“

Ime ez a legnagyobb hiány, a mi szerző művének tudományos értékét 0-ra szállítja, hogy t. i. két kötetes roppant szóárjában a tulajdonképi vitakérdéseken, azok, maga a dolog természete által igényelt tudományos tárgyalásának teljes mellőztével, fecsegéseivel csak átsíklik.

Ha pedig kissé gondolkodva olvassuk, a mit e fejezetben Krisztus föltámadásáról, s általában a föltámadásról elmond, az a csodálatos tünemény lep meg bennünket, hogy a föltámadásról F. úr is lényegben ugyanazt állítja a mit B. M., úgy hogy a B. M. ellen szórt tüzes kárhoztatásokra gondolva, és e sorokat olvasva, félig boszankodva, félig nevetve kiáltunk föl: Tant de bruit pour une omelette!

B. M. és F. úr között, vagy helyesebben a „Tájékoztás“ és a „Szellőztetés“ között e tekintetben semmi egyéb különbség sincs, mint 1. B. M. a tudományban, a maga nevéen nevezi a gyermeket, s inkább a maga mezetlen valóságában adja elő a dolgot; F. úr pedig szójátékokba, képes kifejezések mysticus leírásába, és pietisticus frázisokba burkolva; — és 2. B. M. kimondja, hogy a tudományban a testi föltámadás kimutatható, bizonyítható nem lévén, ellenében alapos kételyek merülhetnek föl, és hogy az nem is ker. tan; F. úr pedig vitatja a test föltámadásának ténylegességét, hanem szörnyű következet-

lenül, midőn a föltámadás mivoltáról szól, oly föltámadást ír le, a melylyel a testi föltámadás tanát nemcsak föladja, de épen megbuktatja:

Nevezetesen a 312 lapon mondja:

„Ha én is a feltámadás teste alatt csak valamely húsos és csontos testet kívánnék érteni, akkor ellenem helye volna B. M. urnak vagy akárkinek a feltámadás nehézségeit azon sok természeti műfolyamokban s változásokban is keresni, melyeken a megholt testnek keresztül kell mennie; azonban a feltámadás teste alatt én most is és mindenkor, egy a megdicsőült szellem magasb körü munkásságának megfelelő organismust értek.“

És a Kriszt. testi föltámadásáról azt mondja, hogy a föltámadott Kr. teste már nem az volt, mely a keresztre feszítés előtt, „hanem olyan megdicsőült test*), mely már a test törvényei és a természeti törvények alatt nem állt.“

Ugyde kérem szépen, akkor az nem volt test, legalább azon értelemben, a mit közéletben és tudományban a test fogalma alatt értünk. Vagy az nem test, a mivel Kriszt. a megfeszítés előtt birt, vagy az nem az, a mivel F. úr szerint a föltámadás után birt, mert a kettő

*) Ha már szerző oly nagy zajjal kelt a „testi föltámadás“ hitének védelmére, hát vagy védje az egyház orthodox tanát, úgy a mint a testi föltámadást az egyház és atyái előadták, — a mi legalább határozott — vagy ne sátorozzon tanainak orthodoxiájával s érthetetlen eldicsőítésével, és ne akarja a tudományban a denevér szerepét játszani. Albrecht Frigyes Religio 566 e tárgyról értekezve a többek között mondja:

És Luther; — az a Luther, kitől szerző a „kluge Nörrin“-t vette, s kire olyan biztosan hivatkozik az ő „testetlen testének“ vitatásánál; — mondja a föltámadásról (In seinen Tischreden): „Ich werde wieder auferstehen und mit euch reden können. Dieser Finger, daran dieser Ring steckt, muss mein werden. In summa es muss Alles wieder kommen.“

között oly lényeges különbséget emel ki, hogy azok mindegyike más más fogalom levén, nem nevezhetők egy névvel.

Oly test, mely a test törvényeinek nem áll alatta, eo ipso nem test. Ugyan kérem mi tesz valamit testté? Ugy tudom hogy közéletben mint tudományban csak azt mondhatjuk testnek, a mi a testek közös kategóriája, közös törvényei alatt áll, és épen egyedül ennél fogva mondhatjuk testnek. Ugy hogy még lehet valami physical quid is, minők p. o. meleg, fény, villám, delej stb, de mert nem a testek közös törvényei és határozottságai alatt állanak, eo ipso nem testek, hanem egyszerűen „természeti hatványoknak“ nevezzük őket.

Ha pedig azt mondja szerző: — a minthogy mondja is: — hogy az a föltámadott lény, általában a természet törvényeinek nem áll alatta, hisz az meg épen a szellem! — Én nem azt kérdelem szerző mit ért a szellem alatt, (mert erről oly kicsinylőleg, több helyt gúnynyal, és zavarosán beszél, hogy azt sem tudom kivenni a „Szellőztetésből“ hogy mit ért e szó alatt), hanem csak a t. olvasót emlékeztetem rá, hogy a tudományban, szellem alatt, azt a magát tudó okosságot értjük, mely épen mint öntudatos okosság, az öntudatlan természetvilágának (következőleg, annak a törvényeinek is) fölötte áll.

Ha tehát F. úr a föltámadás állapotában oly lényt gondol, ki a természet törvényeinek nem áll alatta, akkor nem gondolhat mást, mint a mit kivüle életben, irodalomban és tudományban, tisztán szellemnek neveznek, s ha ő más szavakkal nevezi is el: legyen róla meggyőződve, hogy ellenfele, és annak olvasói, épen oly lényt értenek az alatt az ő „szellemük“ alatt.

Pál apostol „szavaira“ hivatkozik F. úr azzal a „lelki testtel.“ Arra pedig nem ő, hanem B. M. hivatkozhatott joggal. Mert ne azt tessék csak szem előtt tartani, hogy a képekben, képes hasonlatokban beszélő apostol, micsoda szavakkal és képekkel akarta mintegy érzékiteni

azt a gondolatot, a mit B. M. képektől menten, a tudományban kellő szabatossággal beszélt el; hanem ha Pál apostol értelmét meg akarjuk tudni, a fődolog, hogy mi az, a mit ő oly képesen leír, és micsoda kategóriákat ruház rá; s a miket pedig arra az üdvezült és föltámadott lényre ruház, azok nem a testi lét, s nem a testi létezési forma kategóriái.

Ugy látszik szerző maga sem volt megelégedve „juste milieu“-féle dicsőségével, s érezte hogy a testi föltámadás ténylegességének vitatása s a testi föltámadás általa adott meghatározása nem igen férnek meg egy — legalább gondolkodó — fejben. S ismét azt a naiv vallomást teszi, hogy az a „lelki test“, az a „megdicsőült test“ bizony nem fogható föl az ész által, ez által a „kluge Närrin által.“ — Hisz ezzel tulajdonkép azt vallja be, hogy erről az ő megdicsőült testtel való föltámadásáról nem lehet tudományosan sem vitatkozni, sem írni, sem tanítani; lehet elhinni, vagy el nem hinni, de azt, a mit a gondolkodó ész tudása föl nem foghat, képtelenség tudománynak tartani.

Ezért a naiv vallomásért, kár volt két kötetet írni, hogy mire az olvasó végig olvassa, azt tanulja meg belőle, hogy a mit meg akart tudni, az esze nem foghatja föl.

XI. Confessio és államjogi viszony.

„Ezen két szó az — mondja szerző — melynek röpiratom utószavában megemlézéseért annyi kárhoztatás zúdult fejemre, s miért?“ mert ama két szóval csakugyan „helyeslésre nem számítható nézetek köttettek össze. Azonban e fejezetben bebizonyítani igéri, miszerint, megemlézésükkel „semmi prot. érdeket sem kívánt gyöngédtelenül sérteni.“

Lássuk tehát.

Miután megdicsérte Révész urat alapos fejtegetéseire, s egyszersmind sajnálja, hogy polemiai horderejét nem illetékesen csak Szász K. úr ellen irányozta, és hogy

a Táj. személyeskedéseit nem róttá meg, röviden elsorolván, hogy a magy. prot. egyháznak mindig volt valami confessiója, a fejezetet két részre osztja, tárgyalván 1. a hitvallási könyveket, tekintve az egyház körén belől; — és 2. Az egyház államjogi viszonyát a confessió szempontjából.

Az első cikk elején valódi gyönyörrel kezdtem olvasni, oly szépen s szabatosan körvonalozza szerző a confessiók szükségét és jelentőségét.

„A symbolum vagy hitvallás tehát egyházi csatlakozás lobogója s kifejezése annak, hogy mi az, a mit a bibliai kútforrásból merítettünk, a mit a biblia normája után igaznak tartunk. Mint a theologia is nevezi, a hitvallási könyvek non norma fidei, sed norma professionis fidei, non norma normans, sed norma normata; non imprimunt nobis credenda, sed exprimunt a nobis credita.“

Hanem fájdalom, az olvasó számára ez csak lépcsőszó mintegy, melyről rögtön oly sötét kalitkába, a fogalmak zavarának oly gonosz labirintjába jut, hol a prot. ember feje szédeleg, s lélekzete elszorul, a szokatlan, füllett levegőben.

Szerző ismét csakhamar kedvenc themájára csavarodik és szól:

„Az egyháznak már nemcsak joga, de kötelessége is a symbolumaiban kifejezett bibliai igazságot minden önkényes újítások és zavargások ellen védeni. (Igen helyes, és B. M. épen az egyház e jogát respectálta annyira, az ő F. úr által gúnyolt „kétes érvényű egyéni nézeteivel),“ s mindaddig, míg symbolumai, megváltoztatásának szükségét bekövetkezettnek nem tekinti; ha önmagával ellenkezésbe jöni nem akar, kebelében úgy a kormányzást, mint a tanítást csak olyan férfiakra bízhatja, kik azon symbolumokban hitüket kifejezve találják.“

„A symbolicus könyveknek nincs ugyan isteni, de van egyházi tekintélyök s ugyanazért azok az egyházban

„norma docendi, determinans non fides, sed professionem fidei. A theol. seminariumok itt kiváltságos kivételt nem képezhetnek.“ stb.

„....Az egyháznak nemcsak joga, de kötelessége is felügyelni a felett, hogy a tanár iskolájában mit és mily szellemben tanít, és ha arról győződött meg, hogy a tanár, az ő általa fizetett tanár, az ő symbolumaival merőben ellenkező tanokat terjeszt, sőt a bibliában megírt vallástényeket is elveti: akkor azon egyház, ha az általa vallott hitágazatok igazsága felől élő meggyőződésben van, bármint álljanak is elő a tanszabadság és protestantismus elvére való csábító hivatkozással, az ily tanárt rendre utasíthatja; sőt ha ez nem használna, a maga kebelében silentiariussá is teheti.“ *)

*) És ki hinné?! ugyan e sorok írója, ki itt B. M. ellen a közönségtől eltérő nézeteinek kimondásaért silentiumot indítványoz s elnézés esetében az egyházat: — elég tiszteletlenül — erkölcsi gyengeséggel, dissolutioval vádolja, ugyanezen F. úr a „Prot. Egyh. és Isk. lapok“ 1863. évi 41. sz. 1308 lapján így nyilatkozik:

„Van a külföldnek irodalmi tekintetben egy más előnye is felettünk. És ez áll azon önértetben és bátorságban, melynél fogva ott az egyesek a legbizarabb gondolatot és eszmét is ki merik mondani s a legtöretlenebb ösvényt is tartózkodás nélkül is megkisértik. Nálunk ellenben rendkívüli bátortalanság s egymástóli tartózkodás nehezkedik az írókon minden szokatlanabb eszme kezelésénél.“ (Bizony nem ok nélkül lehetne tartózkodni az olyan írótarstól, ki az embert mindjárt excommunicálja, mivel vele egy egyházban nem maradhat meg, mihelyt más nézete van mint neki!) „Többeket ismerek tudós férfiaink közül, kiknek egy vagy más tárgyra sok alapos észrevételeik vannak: de így szólnak: szeretnék írni, de a tárgy kényes, — ha felszólalok, legtisztább szándékom s legjobb akaratom mellett is elítélnék, én bizony hát hallgatok, nincs kedvem darázs fészekbe nyulni stb. Oh mennyi üdvös gondolat vesz el így az egyesek agyában! (Biz ily szomorú állapotba jutnánk, ha F. úr akarata szerint „silentium“-mal einschla-

„Alig lehetne az egyházat nagyobb erkölcsi erőtlenségében, sőt dissolutiójában képzelni, mintha az akkor, midőn még azt mondja: ez vagy amaz könyvben vannak hitágazataim előadva, — mégis elnézné, hogy saját theol. iskolájában azon hitágazatok tudományos megvetés tárgyává tetessenek, s nem sokára úgy az életben, mint a templomi szószéken minden értéküket elveszítsék.“

Ez idézett szavakban, s azoknak illetően együvé szerkesztésében az obscuritás több-e vagy a célzatos malice? nehéz kiismerni; de mindenesetre (hogy így szóljak F. urral) a gonosztól vannak, s nyilvános kimondásuk nyilvános megkáromlása a tudomány szabad fejlődésének, s egyházunk alapelveinek. Szinte lehetetlen volna e sorokat protestans thologiai irodalmunkban megérteni, ha némely középük szőtt célzatok, s a fejezet hátrábbi részei teljes világot nem vetnének reájuk, s el nem árulnák, hogy mind ez nem egyéb, mint az egyháznál és a közvéleménynél való denunciatio, és nyílt izgatás a célra, hogy B. M., ki „Tájékoztatójában“ F. urat oly érzékenyen sértette, és horribile dictu! kétségbe vonta héber és görög nyelv ismereteit! az egyházból excommunicaltassék, vagy legalább is silentiariussá tetessék azon iskolában, melynek létesítésében neki is egy jelentékeny része volt, — sőt e

golnák be tudósaink agyába a gondolatokat!) Ez a körülmény is felette hátráltatja tudományosságunk és irodalmunk emelkedését; de ezen — s több ilyen — a kiskorúsággal együtt járó bajokon, már magunk erejéből is segíthetünk. Szokjunk hozzá a szabad szóhoz, s gondolatainkat bármily színezet védelme alatt megjelenő nézetek irányában is merjük közölni.“

E szavakat a „Szellőztetésben“ mondottakkal kombinálva, ha mindkettőnek egy ugyanazon szerző neve nem volna aláírva, ugyan ki találhatná el, hogy ez (így) önmagával való ellenmondás non plus ultrája egy főből került ki! Ha csak abban nem keressük a rejtély kulcsát, hogy ott az eszközöket és elveket nem válogatva irt B. M. ellen, itt pedig pár hó múlva más célok vezérlik tollát.

fejezet conclusiojául (a 350. l.) szerző saját apostoli tekintélyével formulázza és ki is mondja B. M.-ra az excommunicatiot, egész bizton várván azután, hogy az egyház „ha van még benne egy kis erkölcsi erő, s nincs teljes dissolutioban“, F. úr excommunicatiojára rá fogja adni a szentesítést, mert „sie soll für ihre confessionelle Wahrheit selbst eintreten!“

Micsoda? szerző B. M.-ral Colenso szerepét akarja nálunk eljátszatni? és a magyar képvisleti egyházat izgatja oly cselekvény végrehajtására, minő az egész európai prot. közszellem öszhangzó rosszalásával szemben az anglican episcopatusnak nem sikerült mind eddig?

A prot. egyháznak épen az a nagy előnye, és a haladó kor irányában az a nagy biztossága van, hogy alapelveinek világos és egészséges fölfogásával, saját positiv hitelveinek föntartásaért, sohasem kényszerül a bármily irányban haladó korszellem, — s a tudomány szabad fejlődése, és a szabad vizsgálódás korlátlan kutatásai ellenében karhatalommal, az erőszak fegyvereivel védekezni. A prot. egyház épen saját létrejöttéből nagyon tudja, hogy a máglyára vetett könyvvel a kimondott igéket nem lehet elégetni; jól tudja, hogy egy embert ki lehet lökni a testületből; de vele nem lehet kirekeszteni a kimondott és kimondandó eszmék hódító hatalmát. Századunkban már a világtörténet folyásából nagyon megtanulhattuk, hogy ha szellemi támadások ellenében erőszakos eszközökre szorult volna is egyházunk, azzal csak zavarokat és károkat idézhetnénk elő, de védelmet és ohajtott eredményt nem várhatunk oly korban, melyben még az államhatalmak sem bírják elveiket a közmeggyőződés ellenében a szuronyok erejével is föntartani.

De ismétlem, egyházunknak az a nagy előnye van, hogy nem is szorult, és nem szabad szorulnia önfentartásaért oly eszközökre, melyek ellen egész existenciája: egy nagy protestatio. Sőt az mutatna a prot. egy-

háznak nagy erkölcsi erőtlenségére, szellemi gyengeségére, és saját alapjával való meghasonlottságára, ha bárminemű tudomány ellenében physikai hatalommal érezné magát kényszerülve föllépni. Mert míg más vallásos testületeknél az egyház változhatlanul megállapított hitelvei és a tudomány szabad fejlődése; — az egyház csalhatlan tekintélye és az egyeseknek szabad vizsgálódási joga egymással kibékíthetlen ellentétet képeznek; ez ellentéteknek gyakran meggátolhatlanul bekövetkező collisioja esetében kénytelen az egyház az eszmék harcain kívül eső testületi erejével nyomni el a küzdelmet, hogy létét föl ne adja; — addig a prot. egyházban, épen az említett s másutt kibékíthetlen ellentétek, szerencsésen megoldva, s egy magasabb egységre emelve képezik a prot. egyházi institutióinak alapját.

Szerző nem beszélt volna oly prot. ember keblét föllázító badarságokat e tárgyról, ha itt is, mint egész művében, rútol félre nem ismeri a kath. egyházaktól való azon alapkülönbségünket, hogy:

„a prot. egyházban a szabad vizsgálódás elvénél fogva a tudományban a kutatás korlátlanul szabad, az egyházzal bármennyire egyező vagy ellenkező eredménynyel; de egyedül az egyház joga a tudomány által koronként kifejtett eredményeket sajátjául fogadni vagy elvetni, s confessióit a szerint változtatni. Épen úgy mint az ujkor azon államaiban, hol a protestantismus e nagy elve az állami s társadalmi életben is érvényesített; tudományban és irodalomban teljesen szabad a szentesített positiv törvényeket vitatni, azok igaz vagy igaztalan voltát kimutatni; de egyedül az állam illetékes képviselőjének joga a meglevő törvényeket változtatni, s a tudomány erre vonatkozó eredményeit közérvényűekké, törvényekké tenni; de addig a fönnálló törvények szentek, és sérthetlennék.

Valósággal szinte satyra, hogy e nagy igazságot, századok ellentéteinek e nagyszerű megoldását; mely elvitázhatlanul a protestantismus szülöttje, és ma már korunk uralkodó meggyőződése; egy prot. theologus egyházi életünkben nem akarja megérteni; s gyakorlati érvényétől egyházunk létét félti.

Igaz, de — mondhatná valaki: — F. úr seminari-umokról beszél, theol. tanárt akar silentiariussá tenni, s arról panaszskodik, hogy a főtanodában nem tiszteltetik a confessio?

Erre egyszerűen kérhetném: mi alapon, mi joggal keveri bele szerző a fenforgó tudományos irodalmi vitába, az iskolai tanítást? B. M.-nak a Tájékoztatóban közzé tett theologiai nézeteit úgy tudom az irodalomból ismerte meg F. úr is és nem a tanszékből? csupán mert esetlegesen B. M. egyuttal theol. tanár is?

Ez éppen olyan nevetséges, mintha egy képviseleti szabad államban, a positiv törvények tanárát azért mert az irodalomban akárhány főnálló törvénynek helytelenségeit, igaztalanságát fejtegeti, számúznék vagy silentiarussá tennék. Tudtomra még Oroszországban sincs éppen ily miserabilis helyzetük a jogtanároknak.

De megengedem, hogy B. M. a tanszékben is elmond több oly nézetet, melyek a confessioktól eltérnek. Hiszen ha a főlebb általunk ismételve kimondott elv tagadhatlanul egyetemes elve a protestantismusnak, úgy érvényesnek kell lennie főiskoláinkban is. A prot. főiskolák és egyetemek nemcsak katechismus tanító intézetek, hanem a tudománynak academiai s így a főtanodai tanárok kivétel nélkül a tudományosságnak és magának a tudománynak művelői, fejlesztői tartoznak lenni. És az egyház positiv elveit a szabad vizsgálódással életben irodalomban tudnók egyéztetni; csak éppen tudományosságunk tűzhelyeinél, főtanodáinkban nem?

Erre kiáltó cáfolatul szolgálnak a külföld prot. egyetemei.

Azt kívánná a confessiónk iránti tisztelet, hogy hazai főiskoláinkban ne vizsgálódhassunk s ne mondhassuk ki szabadon egyéni meggyőződésünket? vagy hogy még azon eredményeket és vívmányokat se legyen szabad közölni hazai ifjúságunkkal, melyeket a tudomány magukban prot. egyetemeinkben a külföldön elért és kivívott? — A practicus pap, gyakorlati functióinál, valamint a katechismus tanító is, tulajdonkép executora a confessiónak, s az kétségkívül irányadó eljárásában. De hát a lelkészképző theol. tanár? Kétségkívül köteles nem saját egyéni nézeteit mint biztos érvényűeket (mint F. úr követelte még az I. füzetben), hanem az egyháznak a confessióban is kifejezett tanait előadni, az egyház értelmében kifejtve, motiválva. És kétségkívül, kötelességét mulasztaná, hűtlenséget követne el, ha az egyház tanait elhallgatná, vagy tiszteletlenséggel illetné, vagy épen saját „egyéni nézeteit“ árulná mint az egyházéit.

Hanem e mellett nemcsak szabad a prot. tanárnak, de sőt ép úgy kötelességet mulasztana, és hűtlenséget követne el, ha figyelemmel, tanulmánynyal nem kíséri a világ tudományos mozgalmait a legujabb pontig, s a tudomány, minden tárgyára vonatkozó vívmányait nem közölné tanítványaival. Valamint kötelessége önmagának is gondolkodni, vizsgálódni a vallás igazságairól, és vizsgálódásának eredményeit, akár egyeznek azok a confessiókkal akár nem, közölni tanítványaival és a közönséggel; — csak azt követelvén tőle, hogy a mely eszmék még csupán az ő egyéni sajátjai, azokat ne mint testületünk közérvényű hitigazságait, hanem mint az ő kétes érvényű egyéni nézeteit adja elő.“*) — Ekkép van hivatva a prot. tanár

*) És mindenestre megróvandó, hogy Szerző ez elvet figyelembe sem véve, fenkölt apodicticus hangján az egyház biztos érvényű igazságaiként mondja el oly egyéni nézeteit,

arra, hogy épen a tudomány szabad művelése és terjesztése által szolgáljon egyháza érdekeinek.

Szerző még abba a furcsa ellenmondásba is keveredik, hogy inquisitori buzgósága mellett elismeri, miszerint a confessiók nem örök érvényűek, azok változtathatók, sőt koronként változtatandók is; csak hogy az az egyház joga. — Hogy a confessiók javítása, változtatása egyedül az egyház illetékes képviselőjének áll jogában, ezt józanon senki sem vonhatja kétségbe. De miként lehessen a meglevő confessiókat az egyháznak is változtatni akkor, ha F. úr szerint silentiummal és excommunicatioval kell elnémítani az egyház épen azon tagjait, kik egyéni nézeteikül mást mernek kimondani, mint a javítandó, változtatandó confessió?!

Vagy az egyház mint testület, érlelje, tisztítsa a nézeteket, s hozza napfényre tanainak javítandó hiányait? Az egyház mint testület, talán gyűlésein vizsgálódjék tudományban, irodalomban, vitatkozzon, polemizáljon? És kivel polemizálna a confessionális dolgaiban? önmagával? Ilyen absurdumot csak senkisé is várhat? Mutasson szerző valamely egyházat, vagy államot, vagy bármely efféle institutiót, mely valaha egy tudományos könyvet irt, s irodalomban mint író és tudós szerepelt volna?!

Már a dolog természeténél fogva, az egyház csak egyes tagjainak tartózkodás nélküli szabad munkálkodása által művelheti s fejlesztheti saját tanait is.

Testületeknek — minő az egyház is — cselekedjenek akár törvényhozó képviselőik, akár kormányzó tisztviselőik által, nem csupa tetszésük szerint tekintélyök hatalmára támaszkodva szabad ugyan eljárniok, hanem a cél-

melyektől a ref. egyház alapjánál fogva mindenkor idegenkedett. A többek között a ref. egyház confessionál is tankép adja elő a föltámadott Krisztusnak „nem husos, nem csontos“ testét, minő testéről az Üdvözítőnek, confessionánk semmit sem tud.

nak és az indokoknak kellő megfontolásával, az érvek kellő figyelembevételével, sőt maguk az okok és érvek által vezéreltetve kell hogy intézkedjenek; — de mégis ha már valamely testület bármely ügyben határozott, és intézkedett; azon illető intézmény érvényes nem csupán okos, igazságos voltánál fogva, hanem azért, mert a testület érvényre emelte; tehát a testület tekintélye határozó azontul érvénye fölött. Így pedig a testület is tévedhetvén, hozhat oly törvényt vagy intézményt, mely ha keletkeztekor nem is, de később a viszonyok miatt igazságtalanná és oktalanná válik; és mégis mindaddig sérthetetlenül érvényes az, míg a változtatására jogosult testület nem változtatja: tekintélyével.

Ez a dolog természeténél fogva így van minden testületi életben. De nem így az irodalomban és tudományban. Irodalomban és tudományban minden — akár egyesek, akár testületek tekintélyének külső hatalmától teljesen függetlenül, egyedül az okoknak az egymás ellen felhozható érveknek szabad határozni. Irodalom és tudomány, egyedül a dolog természetéből vett argumentumok igazságát ismeri el döntő tekintélyül.

A testületi- és irodalmi s tudományos élet természetének e különböző volta okozza, hogy állam, egyház s bármely hasonló testület nem is képes reá, hogy közvetlenül ő legyen az irodalmi munkásság subiectuma: ez okozza, hogy e testületek nem illetékesek reá, hogy bármiféle tisztán irodalmi s tudományos kérdésbe beavatkozzanak úgy, hogy azt az irodalomban és tudományban saját testületi tekintélyükkel oldják meg.

Sőt a prot. egyházban, az egyházi életet illetőleg épen innét van az a nagy feladata az egyesek szabad tudományos munkásságának, s általában a tudománynak az a magasztos hivatása, hogy egyrészt ő tisztítsa a köz vallásos nézeteket, és más részről a vallásos igazságokat fejlessze; s ekkép maga a tudomány készítse elő

az egyházat is hivatalosan megállapított vagy elfogadott confessióinak változtatására, javítására. — Az egyház pedig azután a tudomány szabad vizsgálatai folytán nyert eredményeket, azt t. i. mi a tudományos viták küzdelmeiben megtisztulva igazúl bizonyult, s a hívők közmeggyőződésévé lett, — érett megfontolással sajátjává fogadja. *) Azt pedig csak nem nevezhetjük szabad tudományosságnak, ha az egyház F. úr tanácsa szerint azt mondaná tudósaihoz: vizsgálódjatok szabadon, de ha mást mertek gondolni, vagy legalább kimondani, mint a mi nekem tetszik: vagy a változtatandó confessiómban irva van, akkor silentiumot kaptok vagy épen excommunicállak benneteket!!

*) Ilyen vitán és irodalmi harcon mentek keresztül egyházunk majd minden nevezetesebb tanai, mielőtt közösen dogmákká állapítottak meg. És mégis még azt mondja szerző: „Melancthon és Kálvin is alig közlött valamely theol. dolgozatot, melyet előbb az egyház ítélete alá nem bocsájtott volna.“ Igen, a melyet az egyház nevében irtak p. o. confessionális munkákat, de mutassa meg szerző hogy p. o. az Institutiókat melyik egyház ítélete alá bocsájtotta Kálvin mielőtt kiadta? Pedig e legnevezetesebb munkája oly lényegesen tér el a már akkor létezett confessióktól, hogy inkább ez szorította háttérbe a confessiókat, s általában Kálvin műveinek hatására készültek új confessiók. Tessék a confessiók történetére emlékezni. — Azután hát a reformációt kezdő Luther, nézeteit és theol. dolgozatait melyik egyház ítélete alá bocsájtotta volna, mikor még nem is volt prot. egyház? megfordítva, a reformátorok művei s nézetei vétettek a sz. írás mellett a később keletkezett confessiók alapjául. — F. úr elve szerint, ha t. i. nem szabados theol. dolgozatainkat kiadni, mielőtt egyházunk ítélete alá nem adjuk, s az nem helyesli; — nagy vétket követett el Luther, midőn egyházának (a r. kath. egyház csakugy egyháza volt az idő szerint neki, mint most F. urnak a ref. egyház) világos ellenzése dacára is hirdette meggyőződését. Bizony sok okoskodásából F. urnak sok furesa consequentiákat látott volna megszületni, ha úgy végig gondolta volna őket.

A r. kath. egyházban értem szerző elméletét, ott az egyház csálhatlan tekintélyével egyszer megállapított tanok, változhatlan örök igazságokúl tekintetnek. Ott tehát az egyház csak következetes önmagával, midőn azt, mit változhatlannak nyilvánított, a tudományban sem engedi bántani változtatni. Mert a ki valamely kath. tantól eltérő nézetet bizonyít, s így azon tan változtatásának szükségét bizonyítja, már ez által tagadja az egyháznak az igazság megismerésében való csálhatlanságát, s így épen azt, mi őt a többi ker. egyházaktól megkülönböztetve r. kath. egyházzá teszi.

De elismerni a confessiók változtatásának szükségét, és épen e változtatást előkészítő, eszközlő tudomány embereinek silentiumot indítványozni, megemészthetlen ellenmondás.

A mi pedig azt a silentiumot illeti, ha prot. ember létemre nem pirulnék azt a tudományban F. úrhoz hasonlóan igénybe venni, s nem tennék föl F. úrról mint practicus papról annyi ovatosságot, hogy templomi kathe-drájában nem mondja el mindazt, mit a „Szellőztetés-ben“ B. M. elleni szenvedelmétől elvakítva összeirt, én mint bíráló indítványozhatnám, hogy az egyház F. urat tegye silentiariussá. Egyrésről azon sok, ismerteté-semben kimutatott fonák nézetért, melyek nyílt megtaga-dásai az egyházunkat prot. egyházzá tevő alapelveknek; — másrésről amaz eldicsőített testetlen-testeért, a minő testéről idvezitőnknek a confessiónk mitsem tud, és a mi nagyobb eltérés a confessióunktól, mint a B. M.-nak úgy-nevezett „szellemi föltámadása“ *), — és végül azon mind-

*) Vajjon mi lehet az oka annak, hogy Kálvin a legtüzesebben polemizál azon „megdicsőített, szellemi testet“ vitató elmé-letek ellen, a mely elméletet itt F. úr egész apodicticitással mint a ref. egyház symbolicus tanát adja elő? Oka az, mert Kálvin mély elméje jól tudta, hogy oly tudományban, mint a dogmatica is, szigorú dialecticával következik elv-elvből, gondolat-gondolatból, s az eszmék az életerős egybefüggé-

járt kimutatandó állításaért, melyekkel egyházunk legszentebb tulajdonát a „hit szabadságát“ adja föl. De mint prot. ember az F. úr által sürgetett silentiumnak, és formulázott excommunicationnak még gondolatára is azt mondom: *απαγε σατανας!*

XII. Az egyház államjogi viszonya a confessió szempontjából.

Szerző idevonatkozó nézeteit leginkább e szavakban fejezi ki:

„Minden confessió különbség nélkül — mihelyt az állam érdekét nem veszélyezteti — teljes elismerést és

stükben képeznek oly compact systemát, melyben míg egyrészről a részletek is az egészszel való egybefüggésükből igazoltatnak, másrészről a lényegesebb részletek mivolta az egészre is határozó lehet. És Kálvin éles dialecticája, systematicus esze jól látta, hogy ez az eldicsőített test fölvétele összedöntené a rendszerének központját képező „Úrvacsora tanát.“

Általában furesa eljárás az, hogy F. úr művében egyrészről brachiummal kel védelmére a confessionális tanoknak; másrészről nézeteivel megsemmisíti confessiónk egyik leglényegesebb tanát, az „Úrvacsora tant.“ Ugyanis azt mondja, hogy az a nagy előnye van az ő nézetének, hogy a föltámadott Krisztust sem elhusosodni, sem elspiritualisáztatni nem engedi, s azt vitatja, hogy az Idvezítő szellemi megjelenése nem realis megjelenés, hanem csak üres látomás; a szellemi föltámadás nem realis föltámadás, azért mondja, hogy a szellemi föltámadást állító B. M. tagadja a Kr. realis föltámadását. Ámde kérem, azon nézettel, melyszerint a tisztán szellemi lét, szellemi megjelenés nem realis jelenlét, világosan ellenkezik egyházunk azon meggyőződése; mely szerint az Úrvacsorában a Krisztus szellemileg van jelen, s épen azért realiter van jelen, szellemileg egyesülünk vele, épen azért realiter egyesülünk vele. Ha csak a testi megjelenés a realis jelenlét, akkor a róm. egyháznak igaza van, midőn az Úrvacsorában szükséges realis egyesülést mint testi egyesülést fogja föl a transsubstantiációval.

jogegyenlőséget igényel az állam részéről. Azonban hogy ez vagy amaz confessió nem veszélyeztetí-e az ő érdekeit: azt, bármit tegyünk is, maga az állam határozza meg. Maga az állam határozza meg tehát úgy a keresztyénségnek, mint általában a vallásnak végződő határvonalait, melyeknél fogva bármely vallási felekezetnek a maga kebelébe a létezésre jogot ad.“

„Ilyen szempontból mindig a hitvallás — legyen az akár írott, akár nem, — képezi az állam és az egyház között a törvényes és hiteles kapcsolatot. Az állam bármely vallásfelekezettől, midőn az az ő kebelébe lépni akar, megkérdezi: mi a te hited? és annak arról nyilvánított vallástétele alapján ad jogot a maga kebelébeni létezésre.“

„Ha most már a régi hitvallás eltöröltetik, akkor az állam és az egyház közti régi kapocs feloldatik. Az egyház teljes joggal szüntetheti meg a régi symbolumot s állíthat helyébe újat. De ha ezen új symbolum alapján akar létezni: okvetetlenül lesz ahoz az államnak is felügyeleti jogánál fogva hozzá szólója. sőt kötelessége is azon új symbolumot megtekinteni s csak ha azt a maga érdekeivel összeütközőnek nem találja, fogja azt elismerni s törvényes és hiteles kapcsolatsnak tekinti közte és az egyház közt.“

„Távol van tőlem a gondolat is, feltenni az államról, hogy az egyházunk polgári létezését csupán a helv. hitvalláshoz ragaszkodástól függeszteni fel. Készíthet egyházunk új symbolumot; de ha aztán annak alapján kíván létezni, bizony az állam approbatioja vagy vetoja esélyeinek kell azt alábocsátnia.“

„Azt is tudom, hogy az állam egyes theologus nézeteért nem teszi felelőssé az egyházat; hanem felteszi az egyházzal azon erélyt, mely szerint akármelyik theologusnak tulcsapongó tájékozásait úgy a tudomány, mint saját igazgatásának foruma által képes lesz megfegyelmezni.“

Főlebb az első füzet 7. lapján azt mondá Szerző,

„hogy Szász Károly úrnak confessió és államjogi nézeteiért ő tetetett felelőssé, s azon súlyos 25-t, melyet az eddig felszólalt urak *communi consensu* kimondani jónak láttak, Sz. K. úr helyett az ő ártatlan hátán verették el. Ez már be illenék kozákos igazságszolgáltatásnak.“ — Ugy látszik e „kozákos igazságszolgáltatást“ legalább utólagosan sietett kiértemelni idézett nézeteivel.

Legkitünőbb egyházi történészünk Révész Imre, F. úr által is méltányolt dolgozatában épen azt bizonyította be, hogy a magyarországi protestansok az államhatalomnak sohasem mutattak be confessiót, és nem a *helv.* vagy *ág.* confessió alapján birunk Magyar- és Erdélyországban létezhetési joggal és szabad vallásgyakorlattal.

Ha tehát erre sem a multban, sem a jelenben sem egyetlen törvénycikk, sem eset nincs, ugyan honnét és mi alapon merészli F. úr elismerni sőt állítani, hogy az állam tisztán dogmaticai ügyekben egyházi tanaink tovább fejlesztésénél is az *approbatio* vagy *veto* jogával avatkozhatnak be?! vagy hogy még tisztán theologiai kérdések irodalmi megvitatásba is annyira beavatkozhatnak, hogy a „Tájékoztatójaért“ is csak azon reményben nem teszi felelőssé az egyházat, miszerint az maga fogja az író megfegyelmezni?!

A róm. kath. egyházban is egyedül az egyházi hatalom képviselői a klerus és a pápa birnak beleszólásjoggal a hit dolgaiba. — A protestantismus e jogot, mint tisztán a lélekismeret tulajdonát, tagjai egyetemének, a hívők közönségének adta, még az ellen is tiltakozva, hogy a hívők közönségének fölötte álló bárminemű egyházi hatalom is korlátozza. És szerző meg e jogot az egyház körén kívül álló világi hatalomnak adja kezeibe?

Nem oly rég az ideje, hogy egyházunk még a külső administratióban való önjogúságát is minden töle telhető *moralis* és törvényes erővel védelmezte az akkor főnállt államhatalom írott törvényeken túlterjeszkedni

akaró hatalma ellenében. És F. úr meg önként elismeri sőt állítja az államhatalomnak a vallásos élet legbensőbb rétegébe, a hit tárgyainak, teljesen a lélekismeret dolgainak kérdéseibe beavatkozhatási jogát?!

Oly jogot, minőt korunkban egy művelt állam sem gyakorol még a nem ker. felekezet irányában sem. Oly jogot, melynek gyakorlataival a vallásos élet önállósága, szabad fejlődése egy — magán a vallásos testületen kívül álló hatalom akaratától tétetnék függővé. Hisz ezzel egyházunknak, nem a külső egyházigazgatási önjogúságát, hanem többet: a hit szabadságát, a hívés jogát adja föl szerző.

Igenis, az államban nem szabad az egyháznak vagy akármi nyilvános testületnek oly jogokat és szabályokat alkotni, melyek az állam szentesített törvényeivel és a közerkölcsiséggel ellenkeznek. És még ha szabályai egyezők volnának is a szentesített törvényekkel, de cselekedetével akár egyes, akár testület megsérti a törvényt, a törvény visszahat, s a tettes megbüntettetik.

De mind ennek semmi köze sincs a hit köréhez. Mit tartozik ez a polgári törvényekre, hogy én akár egyes akár testület, testi vagy szellemi föltámadást hiszek-e? avvagy akárminő feltámadást is hiszek-e? Sőt maga a „Szellőztetés“ írója csak az imént fejtegeté e lapok egyik legközelebbi számában, hogy az államnak a különböző hitfelekezetekhez sincs semmi köze, és szerinte ma már nagy elfogultság r. kath. vagy prot. államokról beszélni. Vagy az már más, midőn pár hónap múlva azt kelle bizonyítgatni, hogy a prot. közönségnek nincs szüksége önálló tudományosságra? *)

*) Bocsánat, midőn e sorokat írtam, még nem olvastam a „Vizsgálódások“ utolsó kikezdését, hol F. úr ajánlja a prot. irodalmi társaság pártolását. Szavaimat azonban most sem vonhatom vissza; mert az utolsó kikezdést kivéve, a többi arra szolgál argumentumul, hogy nem kell nekünk

Valóban szinte lehetetlen feltenni oly egyénről mint szerző, hogy ő maga is meg legyen győződve az itt általa vallott, s előttünk protestansok előtt iszonyatos elvről. Lehetetlen föltenni, hogy annyira kívül álljon azon igazságok körén, melyeket a ker. emberiség annyi áldozattal s annyi vérrel vívott ki korunk társadalmi életének uralkodó maximáivá.

Ugyhogy az idézett nézetek nyilvános kimondásának lehetetlen más célját látnunk, mint a mit célzatosan az idézettek utolsó passzusában kimond. A minek az a nevetséges értelme van, hogy F. úr rá akart ijesztteni egyházunkra, hogy „ha nem lesz elég erélyes és képes (a mint az állam föltette róla) akármely theologus túlcsapongó tájékozásait úgy a tudomány, mint saját igazgatásának foruma által megfegyelmezni, hát az állam vonhatja B. M. túlcsapongó „Tájékozásaért“ az egyházat felelőségre.

Micsoda? tehát szerző B. M. elleni gyűlöletből képes nyíltan kimondani s hirdetni oly elvet, melylyel saját egyházának hitszabadságát, hitbeli ön jogúságát föláldozza, elárulja?

Ezek oly dolgok, melytől a prot. olvasó megvetéssel fordul el, s a bírálat kénytelen kimondani, hogy a „Szelőztetés“ míg a tudomány szempontjából rossz; piszkolódó személyeskedései tekintetében tudományos irodalmunk szennyfoltja: ez utolsó cikkében elmondott elveiért, és excommunicatiojaért szégyene a 19-ik századbeli hazai prot. irodalmunknak. *)

tudom. társaság, lévén annyi tudományossága papjainknak mennyi szükséges. Ugyhogy az utolsó kikezdés az előzött okoskodásból csakugy következik mint „baculus in angulo ergo pluit.“

*) E nyilatkozat után, és azok után, melyek e nyilatkozatra kényszerítének, a még hátralevő néhány levél részletes vizsgálatát nem folytathatom. Csupán mit a hátralevőkből

De mikép van az? kérhetné a t. olvasó, hogy én birálatom kezdetén nemcsak saját nézetemet, hanem a

jelentékenyebb momentumot nem ismer a közönség, curiosumkép közlöm p. o. a B. M.-ra kimondott excommunicatiót. 350 l.

„Én megtanultam tisztelni a gondolat és szólas szabadságát még tévedéseiben is, — de ha B. M. úr confessio, sőt biblia-ellenes tanait továbbra is megtartani kívánja, azt legalább méltán megvárhatjuk, hogy ne mint a „helv. hitv. egyház tagja“, annál kevésbé ne mint a „helv. hitv. egyház theol. tanára“ tegye azt: hanem hagyja oda azon egyházat, melynek tanait megveti: s keressen vagy alapítson oly egyházfelekezetet, melynek a „Tájékozás“ legyen symboluma. Egyházfelekezetünk körén kívül elmondva nézetei, legalább logice érthetők lesznek; de a pesti ref. theol. intézet szószékéből hangoztatva, azok B. M. urra nézve önszemrehányás, egyházfelekezetünkre nézve pedig compromittálás szavai lesznek mindenkor.“

„A mi engem illet: én B. M. urat, bármily nézete, elve és iránya mellett a felebaráti közös szeretet alapján szerethetem; de tájékozási nézetei mellett hitrokonomnak nem nevezhetem mindaddig, míg mindketten megmaradunk mostani hitbeli meggyőződésünkben és nézeteinkben, mi egy és ugyanazon egyházhoz tartozók nem lehetünk...“

Ismétlésbe nem akarván esni, fölösleges mutogatnom, hogy e szavaknak minő értelme van korunkban, és a prot. egyházban. Az itt kimondott elv, és a spanyol inquisitiót létrehozott elv között egy cseppet sines több különbség, mint az egyéni meggyőződés-elvek, — eszmék — szabad kimondásaért igénybe vett guillotine és a száműzetés között. Valamivel szelidebb módon, de szinte elgázolása a lelkiismeret jogának. — Azután miért kell F. úr szerint B. M.-nak elhagyni az egyházat és tanszéket, hogy azt ne compromittálja? A Tájékozásban nyilvánított theol. irányaért és álláspontjaért? Ugyde akkor szerző azokkal sem maradhat meg egy egyházban, kik B. M. theol. irányát helyeslik, s így osztják; p. o. H. és Révész Imre (és elvtársaik), szinte száműzendők: mert főlebb az első füzetben világosan azt mondá szerző, hogy ez urak is helyeslék B. M. theol. irányát. Jaj

közüvéleményt tolmácsolva is F. úr ismert talentumáról, képzettségéről elismeréssel, és oly sokat reménylő vára-kozással szóltam, — és mégis művének birálatát ily ke-serű nyilatkozattal végezem? Írántai reményünk nem volt-e jogosult? s képességének vagy e képesség elmeszülemé-nyének megítélésében csalódtam-e? Nem. E kérdésekre legfölvilágosítóbb feleletet ad maga a szerző, midőn mind-járt a 10-ik lapon mondja: „Valahányszor az ember a mérséklet határain túl ragadtatik, megszűnik önmaga ura lenni, előáll az abnormis állapot“, s tovább: „....a véleményeket akár a hívők lelkében, akár a tudomány ítélőszéke előtt egészen más fegyverek fogják eldönteni, mint a személyeskedésnek és gorombaságnak dorongjai!“ E nagyon igaz szavakban szerző saját művének ítéletét mondá ki, a birálatnak csak az ítélet találó voltát kel-lett kimutatnia.

„Az igazság — mondja gyönyörűen Zschokke: — olyan

de itt meg már csak B. M. nevét említi, mint olyat, kivel egy egyházban nem maradhat meg? Mi alapon? Ha irányá-ért, úgy az excommunicatio Révészt, H.-t s mindazon tisz-teletes theologusainkat is illeti, kik F. úr szerint részesei ez iránynak; ha pedig csak személyeért, erre nézve kimon-dánk ítéletünket.

Az utolsó kikezdést pedig nem tudom hogy érti szerző. Azt a pápai teljhatalmat csak nem igényli magának, hogy neki mint F. L.-nak joga volna propria auctoritate excom-municálni B. M.-t a ref. egyházból? Hát ha az egyház meg az ő kedvéért nem fogja elkergetni, mit teend akkor? Ha nyilvános kijelentése szerint B. M.-t „nem nevezheti hitroko-nának“ és „vele egy egyházhoz tartozó nem lehet“ és ha az ő kedvéért az egyház nem fogja elűzni B.-t, akkor ha nyil-vánosan kimondott szavának ura akar lenni F. úr, követke-zetesen csak úgy segíthet a bajon, ha ő lép ki a ref. egy-házból, melynek tanai úgy is oly fölfoghatlanok előtte, s tán azon egyház körében keresi lelke nyugalma, melynek elveit úgy is oly hüven vallja, mintha csak ott ült volna a tridenti zsinatban.

mint az ég harmatja, csak az birhatja tisztán, ki tiszta edénybe szedi föl.“ Mint a gyakorlati életben, úgy a gondolkodás világában is csak azoknak buzog föl az igazság forrása, kik önmagukat is elfelejtve, teljes öntagadással, tisztán az igaz ismeret szomjától vezettetve, minden mellékes érdektől ment elfogúlatlansággal keresik.

E nagy igazság megsértése boszulta meg magát a „Szellőztetésben.“ Minden fejezet arról tesz tanúbizonyosságot, hogy az író szemei előtt folytonosan csak saját sértett egyénisége lebegett B. M. alakjától árnyékolva; s a tollat mozgató hatalom nem az eszmék iránti lelkesedés, hanem a személyes szenvedély volt.

Írásánál a voltaképeni cél, nem a ker. hit védelme, —: szerző e gondolattal önmagát csalta meg, mert hisz jól tudhatta, hogy a két ezred viharaiban kifejlett és megszilárdult hit s ker. műveltség az igazságnak szilárdabb alapján áll, minthogy veszélylyel fenyegethetnék egy igénytelen röpiratban kimondott oly egyéni nézetek által, melyeknél F. úr szerint is, sokkal nyomósabbak voltak kimondva: — hanem, leplezetlenül szólva, hogy B. M.-t silentiariussá tegyék, vagy épen excommunicálják az egyházból.

Szerző nemcsak mondja, de a theol. dolgok tárgyalásánál be is bizonyítja, hogy nem barátja a rendszeres fejtegetésnek; de el kell ismerni, hogy erre a célra az egész két kötetben systematice dolgozik.

Egyedül e célból kellett B. M. hitelességét szemben állítani saját nagyhitűségével. Ezért volt szükség privát életből vett példákkal illusztrálva mutogatni, hogy B. M. ismereteiben megbízhatlan; el kellett mondani, hogy rossz tanár, mert mennyi valótlanúságot beszél tanítványainak! rossz exegeta, csak képzelt tudós, kérkedő plagiator, hiú demagog, a társaság szerencsétlensége, — nem keresztén születés stb.

Igényelte ezeket a ker. hit védelme?

Csak az említett célból érthető, miért kellett szerzőnek declarálni, hogyha ő másként látná az igazságot mint egyháza confessiójában írva van, mennyire kötelességének érezné elhagyni azt az egyházat. Majd később egész általánosságban el kellett mondani, hogy az egyháznak mennyire joga és kötelessége a biblia és confessió ellenes tanárt silentiariussá tenni. Sőt ha e tanításból nem okult volna az egyház, meg is kellett ijeszteni, hogyha F. úr tanácsát nem követi, az erkölcsi erőtlenségének és dissolutiójának a jele lesz, és még az állam is felelősségre vonhatja. — Végül az általánosságban elmondottakat alkalmazni kellett B. M.-ra, mint kinek iránya és munkája „Biblia és confessió ellenes,“ „kényes és veszélyes.“ És e nagyszerű tudományos vizsgálódás végeredményeül csak az excommunicatiót kellett formulázni és saját személyében ki is mondani B. M.-ra. A zárszóban pedig ezért kellett B. egyéniségét a ráfogások ecsetével lerajzolni, mintha mondta volna a szerző: nézzed közönség és egyház, ha ilyen úgy sem tevékeny, nem mély eszű, a mozgalmak élére föltolakodó, lármázó ostentátort elkergettek is, nem sokat veszítettek ám vele.

Ez a „Szellőztetés“ rendszere és eszmeláncolata.

A ref. egyházat, oly institutiot, melynek alapja igazság, s főnállását a kor lelki szüksége s millióknak az igazságról való meggyőződése biztosítja, nem lehet féltetni irodalmi perpatvaroktól, tudományos vitákban kimondott helyes vagy helytelen egyéni nézetektől. Végre is az igazság szavát egy író sem bírja tul kiáltani, s a hol az igazság, a prot. egyház ott leend. — De igenis kell örködnünk a felett, hogy az irodalom, és főleg theol. irodalmunk, az elvek vitájának fölszentelt küzdtere, az eszmék temploma, ne szennyeztessék be s ne tétessék mellékes érdekek, öntelt hivalkodások és személyeskedések üzlethelyévé. Mert ez a legbiztosabb út, melyen valamely irodalom erkölcsi erejét, hitelét és szellemi hatását elveszti.

A kritikának ezért volt szigorú kötelessége a „Szellőztetésről“ lerántani a szenteskedés álarcát, s leplezetlenül kimutatni, hogy általa a ker. hit védelmének, a vallás igazságainak cége alatt önző szenvedelmek kielégítése céloztatik. — Határozottan tiltakoznia kellett ellene, hogy szerző ne adjon egyházunk szájába oly elveket, melyeknek nevében elmondásával compromittáltatnék. — Erélyesen vissza kellett utasítania, hogy szerző saját megsértett hiúságának személyeskedő ügyét, ne tolja föl a ref. egyház közérdekű ügyévé.

Ez az, mit lélekismeretesen mertem és kötelességemnek ismertem elmondani a kézalatti műről. Jól tudom, hogy oly tollból, minőből a „Szellőztetés“ szóárja született, számolhatok akár ismét két kötetes, talán nagyon kemény, s bármennyi indiscretioval tölt anticriticára. Természetes, hogy birálatomat nem szerző elismerésére való számításból irtam, s így készen kellett lennem kopjáinak csapásaira is.

Azonban én, mint kijelentém, nem polemiát, hanem birálatot irtam. Kinyomatott műre, kinyomatott birálat. A munka és birálatom a t. közönség kezében van, megítélheti, mily hűséggel tolmácsoltam az igazság szavát. Én kötelességemet bevégeztem.

A socinianismus tanrendszere.

A két nagy protestans (ágostai és ref.) egyház mellett s legnagyobb részben kebeléből létrejött kisebb prot. hitfelekezetek között az unitar egyház, habár hiveinek számát tekintve kisebb körű, de tanrendszerénél fogva kétség kívül legjelentékenyebb, sőt minket magyarokat annyival közelebből is érdekel, hogy a kisebb prot. hitfelekezetek között egyedül a socinianismus az, a mely hozzánk nem csupán elhatott, de közöttünk — Erdélyben — állandóul meg is honosult. — És mindamellett, hogy az unitarius atyafiak századok óta közöttünk élnek, nagy közönségünk ez egyház hitelveiről — legalább saját irodalmunkból — alig tudhat valamit. Ez okon úgy vélem, nem leendő fölösleges és érdektelen, ha Schneckenburger alapos előadásai nyomán *) a socinianismus tanainak

*) Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen kirchenparteien von Dr. Math. Schneckenburger, ord. prof. der theol. in Bern. Aus der handschriftlichem Nachlass herausgegeben von Dr. Karl B. Hundeshagen prof. der theol. in Heidelberg.

A Sch. által használt idevonatkozó nevezetesebb források e következők: 1. A rakowi nagyobb Káté, többek közreműködésével szerkeszté Schmalz. Rakowban (a lengyel socinianusok székhelyén), 1605 és latinul 1609. — 2. Rakowi kisebb Káté, gyermekek használatára, szinte Schmalztól 1605. — 3. Confessio fidei Christianae, edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et filium eius unigenitum Jes. Chr. et sp. s. ... profitentur.“ A Lengyelországból Erdélybe költözött unitáriusok által készített, s a világi hatóságnak 1642-ben benyújtott

egész rendszerét közölni fogom. — Előre megjegyezvén, hogy minden a fejezet keletkezésére és külső viszonyaira vonatkozó történeti dolgok mellőzésével tisztán a hitelvek ismertetésére szorítkozunk, és hogy Sch. művének tartalmát bár hűven, de csak célunkhoz mért terjedelemben és alakban közölhetjük.

I.

A socinianismust minden esetre méltán és teljes joggal számíthatjuk a protestans egyház hitfelekezetei közé, már csak annál fogva is, mert tagadhatlanul a protestantismus alapelvein (t. i. a sz. irás egyedüli érvényén, és a szabad önvizsgálódáson) alapul; és mert történetileg is csakugyan a 16-dik század reform. törekvéseiből született meg, s pedig azon célt tűzve maga elé, hogy a keresztyénség reformatioját következetesebben vigye keresztül, mint a két nagy prot. egyház. Hogy a socinianismus kezdet óta csekélyebb számú hívőket birt megnyerni, védői ezt épen azzal szokták indokolni, hogy hitelveivel nagyon is messze tulszárnyalta a 16-dik század reformatioját, s így időelőtt anticipálta azon álláspontot, a melyre a nagy protestans egyház a megkezdett irányban csak lassanként fejlődik, s a melyre különösen a mult század rationalismusában kezdett emelkedni. Annyi való, hogy a socinianismus az ujabbkori rationalismus atyjául tekinthető (s közöttük bizonyos történeti összefüggés is mutatható ki), bár más oldalról több jelentékeny pontokban nagyon is távol van tőle.

védirat. — 4. A hitfelekezet szerzőinek s kitünőbb theologusainak, s főleg Socinus Faustnak a művei, p. o. De auth. script. sac; Praelectiones theologicae; De iustificatione; De Deo, Christo et Spir. sancto stb. — Ezek egybegyűjtve vannak a „Bibliotheca, fratrum Polonorum quos unitarios vocant Irenopoli 1656.“ című gyűjtemény 1. és 2. kötetében.

Ha a socinianismus reform. törekvéseit és történeti álláspontját általános vonásokban akarjuk jellemezni, azt az egész hagyományos egyházi rendszer ellen föllépett oppositionnak nevezhetjük. A háromságtanának — a legrégebb keresztyén kor dogmaticai vivmányának — megtagadásával, a reformatorokon jelentékenyen túl ment a hagyományok elvetésében. A hagyományos egyházi tekintély és vallás-rendszer elleni oppositiojában általában kimondá a vallásos subiectumnak az egyház tekintélyétől — és a gondolkodó értelemnek a transcendens dogmáktól való függetlenségét. Az egész socinianismus, a vallás terén a véges egyéni értelemnek és egyéni akaratnak az álláspontja.

Szerinte a vallásos életnek (az ember részéről) a legfőbb sőt egyedüli tényezője az egyén erkölcsi tudata, és üdve szükségének gyakorlati érzése; valódi célja pedig épen az erkölcsi szükség kielégítésében áll. — Ezzel az egész vallásosság az erkölcsi vallásos cselekvés körére szorítkozik, az erkölcsi munkásság tétetvén az üdv föltételévé. — Nem csupán a hagyományos és transcendens háromságtan, hanem általában az isteneszméjének tárgylagossága is feltűnően háttérbe szorul az egyéni értelem és akarat ellenében. A socinianismus e tekintetben eltér a két nagy egyház protestantismusának szellemétől, de e mellett ép oly szigoruan és kizárólagosan a szentírásra támaszkodik mint azok. Más oldalról pedig a protestantismusnak egyik végletéül tekinthető, a mennyiben az egyéni értelmet és akaratot, s általában az egyéniséget emeli önálló sőt legfőbb hatalommá mind a szt.írás, mind általában minden keresztyén tan fölé. A socianismus az első forma, a melyben a prot. egyház körén belül megszületett a rationalismus, sőt bizonyos mérvben a régi pelagianismus utószülöttjéül tekinthető.

Mindamellett Socin koránt sem volt oly értelemben rationalista, mintha ő az emberi okosságot tartotta volna a vallásos ismeret alapforrásául. Sőt e tekintetben inkább

annyira supranaturalista volt, hogy szerinte a természeti ember magától (külről való közlés nélkül) még az Isten eszméjének gondolására sem képes. Innét mutatkozik egész rendszerében mindenütt azon valóságos iszony mindenféle speculativ gondolkodástól a vallásos igazságok terén. Szerinte a vallás egyáltalában nem az ismeretnek, — hanem a hitnek (= gyakorlati szempontból való igazúl tartásnak) a tárgya. Ezért nem ad a kijelentés is oly ismereteket, a melyek egyszerre világosak és végalapjukban fölfoghatók volnának, hanem csak oly igazságokat terjeszt elő, a melyek a hitből gyakorlati tevékenységet idéznek elő, vagyis, az erkölcsiség gyakorlására vezetnek és serkentenek. Az ember természettől egyedül a jónak, az erkölcsiségnek eszméjét ismerheti föl, csupán a „discrimen boni et pravi“ tudatára juthat el. Illetőleg eljuthat az önmagában jónak (boni per se = honesti) a tudatára, a mi össze nem zavarandó a „hasznossal“, sőt azzal gyakran ellenkezni látszik (bibl. fratr. Pol. I. pag. 368). Ez önmagában jóhoz vonzódik az okosság, a hasznoshoz a vágy (appetitus). Hogy az ember melyik vonzalmat kövesse? szabadságában áll, épen e kettős vonzatás közötti küzdelem teszi lehetővé az erényt. Ezért látszik az ember előtt gyakran úgy, hogy a mi magában jó, az ő rá néve káros lenne, s viszont. És ez így van helyesen, mert ha másképp volna, az ember nem lehetne sem szabad, sem erényes, mivel a természeti törvény arra kényszerít, hogy azután vágyódjunk, a mi nekünk jónak tetszik. Ha tehát az, a mi magában jó, nekünk is mindig olyanul mutatkoznék, úgy arra csak a természeti szükségszerűség által kényszerítve vágyódnánk, s semmit sem tehetnénk szabadon. Az erkölcsiség eszméje, vagyis ama discrimen boni et pravi, annyira legfőbb az emberben, s annyira eltölti az emberi szellemet, hogy a vallásnak sem hagy benne semmi helyet. Az isteneszme semmikép sem immanens az emberben, hanem egyedül magától Istentől,

és külről, szerezheti meg tapasztalati megismerés által, úgy kell kívülről megtanulnia. Isten minden ismeretének egyedüli forrása tehát a kijelentés, e nélkül Isten létéről sem tudnánk semmit. Istenről való tudatunk is csak tapasztalati ismeret, és hit, nem pedig a gondolkodás apodiktikai bizonyítására támaszkodó tudás, mert akkor az isteneszméjének a gondolkodó szellemben immanensnek kellene lennie. Ámde az isteneszméjének az emberi szellemben való immanentiája meg ismét a szabadságot veszélyeztetné, mert akkor az határozó túlsúlyt gyakorolna az embernek a jóra való önelhatározására. Épen azért, nehogy a szabadság megszoríttassék, Isten az ön létéről való kijelentésében nem is nyújt az embernek apodiktikai bizonyosságot, hanem inkább tőlünk csak az Isten létéről való hitbeli bizonyosságot kívánja. Ehhez pedig szükséges egyrészt a gyakorlati ész tanácsára való önelhatározás, és másrészt erkölcsi törekvés. — Mindazok, a kik csak érzéki ösztöneiket követik, Isten létéről vagy épen semmi, vagy legfőlebb igen felszínes meggyőződést szerezhetnek. Innét következik az is, hogy minden vallásos ismeretnek kijelentésből kell származnia, és pedig oly módon, hogy annak — nehogy az erkölcsiségnek ártson, és a jó és rossz emberek közötti különbséget megszüntesse, — semmi apodiktikai bizonyosságot sem szabad nyújtania, és hogy a hitbeli bizonyosság fokozatos növekedése csak az erényes törekvés (bibl. fratr. II. pag. 456.) megjutalmazásának egy bizonyos módja legyen.

II.

Ez általános nézetekből önként következik, hogy minőül tekinti a socinianismus a keresztyénséget.

A rakowi káté a keresztyénséget „a halhatatlanságra és örökéletre vezető utnak“ nevezi, a mennyiben az „Istennek és Jézusnak ismerete.“ Isten ismerete pedig kü-

lönösen Isten igéjének és ígéreteinek megismerésében áll. És így Isten parancsai és ígéretei képezik a vallásigazságok lényegét. A kijelentés tehát az igében nyilvánul, és az ember szabadságához fordul, s az embernek el kell hinnie a jó iránti szeretetből. A keresztyén vallás igazsága felől való meggyőződés, ugyanazon alapról keletkezhetik, a melyből az akaratnak a jóra való önelhátározása.

Minden vallások között a keresztyénség foglalja magában a legtisztább parancsolatokat, és a legfenségesebb ígéreteket. Mindkettő megpecsételtetett Krisztus példájával és történetével. Minden vallások között a keresztyénség felel meg legtokéletesebben az erkölcsi érzetnek, és mindenk fölött a keresztyénség képes kielégíteni az emberiség gyakorlati szükségait. E szempontból emeli ki és határozza meg azután a pogányság és keresztyénség, a törvény és evangelium közötti különbséget. Szerinte a keresztyénség minden vallások fölött levő előnye főleg abban áll, hogy más és tökéletesebb parancsolatokat ad elő.

Lényegében tehát a keresztyénség is csak törvény, és szerzője tulajdonképen nem megváltó és kiengesztelő, hanem törvényadó és tanító.

A keresztyénség ismeret-forrása egyedül a szentírás. A szentírást a szó teljes értelmében isteni kijelentésnek ismeri el. E tárgyban igen világosan szólnak mind Socin, mind a hitvallások; s különösen Socin Faust a „de sacrae scripturae autoritate“ művében a többek között ezt mondja: „A dogmaticai rendszerből mindennek ki kell záratni, a mi nem tisztán bibliai. A bibliai tartalomból pedig semminek sem szabad kimaradni, és semminek sem szabad hozzá tétetni. Ha valamit helyes hermeneutikai szabályok alkalmazásával nem találunk a bibliában, azt nem szabad kijelentésnek tekintenünk, így p. o. semmi hagyományt és az egyházi atyák semmiféle írásmagyarázatát sem.“ Általában Socin mindenütt a bibliára hivatkozik,

• erősen hitt Istennek a Krisztusban történt valódi kijelentésében. Davidis Ferenc ellenében mondja (bibl. fratr. Pol. tom. II. pag. 101): „A nazarethi ember Jézus nem csupán prophetai, hanem sokkal magasabb szellemből beszélt. Ő Isten képmása, az istenség teljessége lakozik ő benne, úgyhogy tanait illetőleg, egy szót nem mondott ki, a melyet olyanul ne lehetne tekinteni, mintha Isten szája mondta volna.“

Hogy a socinianusok a keresztyénséget positive isteni kijelentésnek ismerik el, annak egyik világos bizonyítékaul szolgál a csudákról- és jóslatokról való elméletük is. Ezeket Krisztus isteni eredetének kriteriumaiul tekintik. Ide vonatkozólag következőleg nyilatkozik a rakowi káté (cap. 2) és Socin a 7. (de certitud. hist. sacr. quaest. 19). „A keresztyén vallás igazsága következik; elsőben szerzőjének istenségéből, a mi isteni csudák valósága — különösen a tanaiért szenvedett halálából való föltámadása — által bizonyítottatott be; és másodszor magának a tannak isteni mivoltából.“ A tudománynak isteniisége belátható magából a tartalmából, észrevétlen kezdetéből, rendkívüli hatásaiból, s azon körülményekből, a melyek között föltűnt és oly gyorsan elterjedett, és végre benső életerejéből.

A socinianismusnak tehát alapnézete, hogy a szentírásban positiv isteni kijelentés foglaltatik. E nézet azonban mégis sajáttságosan módosul, s némileg eltér a két nagy prot. egyház tanától különösen az által, hogy a socinianusok az ó szövetségnek csak másodrendű értékét és tekintélyét ismerik el. A rakowi káté a második kérdésre: hol van a keresztyénség kijelentve? feleli: hogy „a szentírásban és különösen az új szövetségben.“ A negyedik kérdésre pedig már csak kizárólag az új szövetséget nevezi a keresztyén ismeret forrásaúl. Nem tagadja ugyan az ó szövetség isteniségét is, sőt inkább nagy sulyt helyez az abban foglalt történet igazságára: csakhogy az ó szö-

vetség könyvei nem tartalmazzák azt az igazi kijelentést, a mely a Krisztusban jött létre. Az új szövetségben van nekünk minden tudományunk, a mire szükségünk van. Socin szinte hivatkozik az ó szövetségre is, de csak történeti érdekből, és az ott megirt tanok az új szövetségben is megerősíttetnek, s ha hol ez az eset fön nem forog, az ó szövetséget elavultnak tekinti.

Szóval, szerintük az ó szövetség is kijelentés, de ma már csak történeti jelentősége van, s az új szövetséghez viszonyítva csak *gradus ad majorem*.

Hasonlóul eltér a socinianismus a nagy protestans egyháztól az ihletés (*inspiratio*) tanában is. Az kétségkívül nem épen szándéktalanul történt, hogy theologiai műveikben az ihletést tüzetesen seholsem fejtik ki: hanem csak úgy alkalmilag beszótt nyilatkozatokból olvaszuk, hogy a szentírásnak isteni tekintélye van, a mennyiben isteni tanokat foglal magában. Folytonosan csak ezt halljuk a *certitudo sacrarum literarum*ról; de hogy Isten a szt. könyvek szerzőire is valami különös befolyással lett volna, arról nem igen beszélnek, vagy csak annyit említenek, hogy az apostolok általában az isteni szellemtől voltak fölgerjesztve. De ebből még sehol sem következtetik sem azt, hogy az írásra egyenesen ösztönözve és sugalmazva lettek volna, sem pedig, hogy ez által az írásban csálhatlanok és tévedéstől mentek volnának. A rakowi káté szerint (I. 17.) az új szövetség hitelességének egyedüli alapja az, hogy abban az igaz vallás van előadva. Socin Leliusnál ez a hitelesség, csupán a hitelvekhez tartozókra, és a történeteknek azon részleteire terjed ki, a melyek maguknak a tanoknak is lényeges alapjainul szolgálnak. Az alsóbb rendű pontokban, és mellékes részletekben tévedéseket is megenged. Az új szövetségi íróknak a főcélra nézve teljesen elégséges hitelességét természeti képességükből, szándékukból és helyzetükből bizonyítják, megjegyezvén, miszerint innét ter-

mészeten nem következethetjük, hogy minden apró tévedésektől mentek lettek volna. Itt ismét Socinnak sajátlagos gyakorlati szempontja tűnik ki. Ő előtte a keresztyénségben a világnak adott új törvény a lényeges. Ennek felfogására tökéletesen elég volt az apostolok természetesi tehetsége s erkölcsi hajlama. Ehhez nem kellett semmi különös adomány. Nevezetes még itt azon kérdés, hogy a socinianusok minő viszonyban gondolják az emberi okosságot a kijelentéshez? Igaz ugyan, hogy a fönnebbiek szerint a vallás nem természetesi, hanem az isteni ígéből és isteni működésből származó, természet feletti. A vallás anyagi elve nem az okosságban, hanem egy magasabb kijelentésben rejlik, ettől nyervén elsőben mi is ismeretet Isten létéről és lényegéről; hanem más oldalról mégis a benne lakó erkölcsi képességnél fogva az okosság teljesen jogosult a kijelentés igazságainak fölfogására és így a szentírás magyarázására.

Ez elv alkalmazása nagy és elhatározó befolyással volt az egész rendszer alakítására. Régebben azt szokták szemére vetni a socinianusoknak, hogy minden hitbeli titokszerűség (mysteriosum) mellőzésével csupán azt fogadják el vallásigazságokúl, a mi az okosság által felfogható. Ámde világosan fölvesznek ők is némely mysteriosus pontokat, p. o. hogy csak Krisztus isteni nagyságát, és föltámadását stb. emlitsük is. Azonban annyi igaz, hogy a socinianismus egész irányzatának és törekvésének a természetében rejlik, hogy a lehetőségig kevés megfoghathatatlant ismerjen el, és hogy minden positiv, természetfeletti uton kijelentettet oly oldaláról emeljen ki, a mely az okosság előtt is világos. A socinianismus elvül mondotta ki, — a melyhez azután szigorúan ragaszkodott — hogy a kijelentésnek semmit sem szabad tartalmazni, a mi az okosságnak ellenmondana. A keresztyénségben lehet természet- és ész-feletti, de semmi észellenes. A rationale supranaturalismus által adoptált imez alaptétel

hatotta át és idomította a socinianusok szentírás magyarázatát. Ez elv szerint az írásmagyarázatnak arra kellett törekednie, hogy bármely bibliai hely magyarázata se legyen olyan, a mely az okosság bebizonyítható tételeinek, s azok valamely következményeinek ellen mondjon, hanem csak az lehet a helyes magyarázat, a melyből a gyakorlati okosság számára valamely nyereség (p. o. tanúság vagy a jóra való serkentés) származik. Socinnak és barátainak igen sok nyilatkozataik, — valamint azon egész mód is, a melylyel a szent írás minden helyeit kezelték, — mutatják, hogy ez elv mennyire uralkodott az exegesisen, s különösen azon helyek magyarázatánál, a melyek az általuk okosság-elleneseknek állított dogmák főbizonyítékaiul szoktak felhozatni. Innét az egész socinianféle exegesisnek alárendelt függésben kellett lennie rendszerük philosophiai és dogmatikai előfeltételeitől. — Bölcsészeti és dogmatikai nézeteik pedig minél távolabb voltak minden speculativ gondolkodástól, — s minél inkább csak a „józan emberi értelem“ számára dolgoztak; annál közepesebb lett írásmagyarázatuk eredménye is. — Azonban a socinianusok exegesisének mégis meg volt az azon korban uralkodó s minden erőszakkal csak dogmatisáló exegesis fölött az az előnye, hogy körében szabadabb történeti- s nyelvészeti értelmezés (historico-philologico interpretatio) fejlett ki. Nem annyira a betűre és szóértelemre helyeztek súlyt, hanem inkább az egyes helyek szellemét, egybefüggését és a keleti nyelvhasználatot tartották szem előtt. E tekintetben exegesisük hasonlított Castellio magyarázataihoz. Másfelől azonban ők sem maradtak meg a tisztán grammatico-historiai magyarázatnál, hanem dogmatikai elméletük s említett exegetikai vezérelvük folytonosan bejátszott, s néha erőszakolt értelmezésre vezetett, főleg azon helyeknél, a melyek a gyakorlati okosság követelményeire vagy igen felhasználhatóknak mutatkoztak, vagy éppen annak érdekében elve-

tendőnek tetszettek. Ekkép tűnt föl a socinianusoknál már Socin idejében, a később Kant korában a nagy protestans egyházban is divott exegetikai irány.

III.

Főlebb már említettük, hogy a socinianismus tanrend-szerében az egész theologiai oldal meglehetősen háttérbe szorul. Azon előfeltételből, hogy az Isteneszmé az emberben nem immanens, — önként következik, hogy az állásponton az isteneszmének valamely speculativ felfogásáról nem igen lehet szó. Az egész (szorosabb értelemben vett) theologiai tudomány csak bizonyos kritikai elmélkedésben áll, különösen a háromság-tannak és az Isten tulajdonságainak vizsgálására szorítkozik, sőt még itt is kiválóan azokkal foglalkoznak, a melyek az ember gyakorlati okosságával közelebbi viszonyban vannak. — Már Socin Faust s később Crell János egy külön dolgozatában — sokat foglalkoztak az isteni tulajdonságokkal. E tekintetben legnevezetesebb, hogy Socin az ember szabadon cselekvése érdekében tagadta Isten eleve tudását (praescientia) s így magában Istenben is változást tett föl. Mert ha Isten nem tudja előre: hogy az ember mit és miként fog cselekedni? úgy határozatát is a szerint kell változtatnia, a mint tudomása változott. Socin előtt úgy látszott, hogy Isten csalódhatlan praescientiaja az ember szabadságát korlátozná, és az Isten erkölcsi tökéletességét is csonkítaná, s hogy e tanban determinismus volna. Mivel pedig Socin gyakorlati szempontjából az okos lényeknek szabad önelhatározása volt a legfőbb, készebb volt az isteni mindentudóság fogalmát fölláldozni, mint amazzal megsértse. Némely okoskodásformákban jellemzőleg fejezi ki magát a socinian elmélet szelleme, p. o. az isteni előretudás ellen így okoskodik: „Bár Istenre nézve minden abszolút jelenlét, (mivel benne minden időkülönbség meg-

szűnik) mindamellett ő reá nézve is csak az létezhetik, a mi megvan. A mi pedig vagy egyáltalán nincs, vagy csak a jövőbe leendő, az Istenre nézve sem lehet jelenlevő (azaz jelenben levő).

Ilyen nem levők, s csak a jövőben létrejövők pedig az erkölcsi cselekmények is. Mondják hogy Isten öröktől fogva tudja mindazt, a mi valaha az időben történni fog; úgyde maga az örökkévalóság is csak a végtelen idő *) s így annak is multja, jelene és jövője van, tehát Isten is csak a multat, jelent és jövőt tudja, de vajjon tud-e minden jövőt? ez a kérdés. És erre akkép felel Socin, hogy Isten azt a jövőt nem tudhatja, a mi a szabadságtól függ. Mert a mi sem valódi, sem nem valódi, az semmikép sem lehet tárgya a tudásnak. Mert ha a tudásnak tárgya lehetne, akkor már valósulása előtt valósultnak kellene lennie, azaz, determinálva volna a valósulásra, és így nem a szabad cselekvések gyümölcse lenne. Ha tehát Isten mindent előre tudna mielőtt az megtörtént volna, úgy az embernek semmi szabadsága sem volna; a jó és rossz között minden különbség elenyészne, s Istentől igaztalanság volna bárkit is megbüntetni oly cselekményért, a mit az embernek szükségkép (kényszerűségből) tennie kellett; sőt Isten maga volna minden gonosznak a szerzője. — Ez által minden vallásosság és erkölcsiség megszűnnék. — Hogy tehát az Isten az ember szabadságát meghagyja, saját előretudását megszorította.

Tévedés azt gondolni, hogy Isten előretudása világigazgatásához absolute szükséges. Ahhoz elég ha Isten mindazt tudja, a mi már tényleges valóság, azaz, ha Isten az ő tudásával és hatalmával mindenütt jelen van, hogy az

*) Ez okoskodásnál úgy látszik abban tévedett Socin, hogy az „aeternitast“ összezavarja a „sempiternitás“-sal s nem veszi észre, hogy az örökkévalóság nem „minden időnek összessége“, hanem az idő kategóriáján fölül álló lét; örök az, a minek realitása nincs az idő egymásutániságának alá vetve.

emberek cselekvését mind lássa, és segítse vagy gátolja, s mindent saját dicsőségére intézzén. Sőt az absolut előretudás Istent inkább korlátozná, mert akkor a világ folyása csak kényszerűségből menne, s Isten közönyössé lenne iránta, semmi oka sem volna reá, hogy akárkiért is érdeklődjék, vagy bármiért is gondoskodjék a mi az emberek által történik.

Mivel pedig a socinianismusban minden vallásigazság nem az okosságból, hanem csupán a szentírásból származik, e tant is ki kellett mutatni az írásból, bármily mesterkélt exegesissel volt is az lehető. Socin idevonatkozólag következő szabályokat állít föl: (praelectiones theol. cap. IX. és X.) 1. Ha a bibliai helyek bizonyos jó cselekedetek eleve tudását említik, azt Isten nemcsak előre látta, hanem előre el is határozta. 2. Ha általában — akár jó, akár rossz cselekedetek eleve tudásáról van szó a bibliában, ez anthropomorphismus. Az mindig nem a ténynek, hanem csak a tény valószínűségének előrelátása. 3. A mi az írásban mint eleve tudás említettik, az gyakran csak egy módja az a végre való figyelmeztetésnek, hogy valamit jól megtegyünk, vagy valami rosszat elkerüljünk, hasonlóul, mint midőn mi a gyermekeket cselekedeteik következményeire való figyelmeztetéssel intjük. — 4. Ha hol pedig valóban fordult elő a szt. írásban a rossz cselekedeteknek határozott megjós-lása, ott csak a külső tény, a tény materialis oldalát határozta el Isten, de nem magát az érzületet és szándékot is, a melyből az megszületik. Ez exegetikai szabályok segélyével kísérlette meg Socin ez elméletével megegyeztetni az írást. Világosan látható, hogy Istenben egymásután successive létrejövő különböző állapotokat vesz föl. Isten elsőben lassan-lassan megismeri, mintegy megtanulja, a mi a világban történik, s azután a nyert tudomása szerint határoz. A véges ember szabadsága derogál az isteni végetlenségnek és változatlanságnak. E

nézet a subjectiv erkölcsi álláspont legszélsőbb következménye s egyenesen ellentéte Kálvin szigorúan objectiv vallásnézetének, a ki minden véges szabadságot a praedestináló Isten absolut akarata alá helyzett. Míg Kálvin álláspontján a szabadság véges öntudata egészen elnyomatik Isten absolut végzése által, és az emberiség összes kifejlődése tényleg semmi ujat sem bir létre hozni, hanem csak azon eredmény lesz valósággá, a mit Isten öröktől fogva elhatározott; a socinianismusnál pedig megfordítva Isten absolut lénye szoríttatik meg az emberi szabadság- mint szinte absolut hatalom által. Isten maga is korlátoltatik a világ folyásának tényleges valósága által. Igaz, hogy szerinte is Isten mint a világ teremője, annak absolut létoka is, de másfelől a teremtmény a teremőnek fejére nőtt. Az isteni praescientia ime tagadásában a legvilágosabban tűnik ki a socinianismus istenfelfogása, s az csak látszólag ellenmondás, hogy másfelől, meg Isten lényegét abban határozza meg, hogy az absolut akarata, mert itt is a socinianismus erkölcsi álláspontja mutatkozik, a melyen az akarata a legfőbb, és Istennek az ő elméleti működésében, t. i. a tudásában való megszorítása is, az ő saját akarata által történik erkölcsi célokból.

Az isteneszme socinianus felfogásának másik jellemző oldala, a szigorú ragaszkodás „Isten személyének egységéhez.” Innét adták önmaguk maguknak az „unitarius” nevet. Az isten egysége alatt nem csupán Isten lényegének egységét értik, mint általában minden keresztény hitfelekezetek, hanem Isten személyének egységére helyeznek nagy súlyt. Azonban, bár e pontban nyilvánul a socinianusok felfogásának legkiválóbb sajátága, mindamellett meg kell jegyeznünk, hogy ez által nem törekedtek a más hitvallásokkal merev ellentétbe jöni, s az Isten egy személyében való hitet, az üdvösségre csak hasznos de nem föltétlenül szükséges tanok közzé számították. (A socinianusoknak e tekintetben tett engedmé-

nyükben csak a más hitfelekezetek iránt tanusított türelmüket és elnézésüket láthatjuk; mert különben a többi hitfelekezeteket a maguk háromság tanaiért, az üdvözülhetéstől elesett tévelygőknek kellett volna tekinteniök.)

E tárgyra nézve meg kell jegyeznünk, hogy a socinianus dogmatica a vallás igazságokat két nemre osztályozza, megkülönböztetvén a szükséges és hasznos hitigazságokat. A tanok ez osztályzásában tisztán kiteszik a socinianus dogmatika vallásos szelleme. Az egész megkülönböztetés ama gyakorlati szempontból indul ki, a mely szerint az üdvösségre csak az lényeges és szükséges, a mit az embernek okvetlenül tudnia kell Istenről, hogy az isteni akaratot betölthesse, s ez által célját érje. Erre már szükséges általában az Isten egységének ismerete, mivel a polytheismus természeténél fogva kedvez az erkölcstelen cselekvéseknek. Hanem Isten akaratát betöltheti az ember, ha nem szorosan Isten személyének egy voltát tartja is szem előtt, csak lényegének egységéről legyen meggyőződve. De még is felette hasznos, ha Istennek személyes egységéről is meg vagyunk győződve; mert a ki az egy lényegben is három személyt vesz fel, az könnyen a polytheismus veszélyébe juthat. Mindamellett, ama nagy szorgosságból, a melylyel a socinianusok a háromság tanát exegetikai rationalis uton megdönteni igyekeztek, úgy látszik, hogy e tárgyban tett s említett engedményük is inkább politialis tekinteteből történt. A többi protestansokkal jó egyetértésben akartak maradni, s azért a lehetőségig szelidítették polemikájukat. — Főtörekvésük csak az volt, hogy a háromságtanban hozott egyházi határozmányokat a tudományban megcáfolják, s bölcsészeti és exegetikai téren küzdöttek az egész tan, s annak egyes pontjai (p. o. Krisztus- vagy szt. lélek istensége) ellen. — E küzdelemben mindig vissza térnek a józan értelem kiindulási themájára, t. i. hogy e dogma benső ellenmondást foglal magában, mert három személy,

három Isten volna. A személy- önálló értelmes lény, ily értelemben Isten csak egy személy, mert csak egy lény. Socin a trinitas ellen írott művében (biblioth. I. 789.) mondja: képtelenség volna a lényeknek számszerinti egységét gondolni, ott, a hol több személyek vannak. Vagy meg kell tehát tagadni, hogy a többség a személyekre vonatkozik, vagy következetesen több isteni lényeket is föl kell venni. Az írás azon helyei között, a melyek az Istennek egy személyűségét bizonyítják, különösen Ján. 17, 3-ra hivatkoznak, a hol az atya egy igaz Istennek mondatik.

A Krisztus istensége ellen különösen következőleg okoskodtak: Az isteni természetnek az emberivel egy személylyé való egyesítése benső ellenmondást foglal magában, s egyáltalán lehetetlenség. Ez által az isteni természetnek annyira át kellene változnia, hogy az isteni lényeg megszűnnék. Ilyen egyesítés ellenkeznék az Isten fenségével. Ez a gondolat különböző fordulatokban ismételtetik.

Továbbá: mi célból volna szükséges egy szenvedő, sőt haldokló Isten? hisz e gondolat is irtózatos!

Isten e szenvedés és meghalás által nem elégíthette ki önmagát, önmagával nem békülhetett ki általa, mert már az is ellenmondás volna; ha pedig csupán az emberi természet munkálja a kibékülést, úgy egyedül ennek kellett szenvednie, elválasztva az Istenitől. Sokkal találóbb azon nézet, hogy az ember Jézus az Istentől annyira megneemesítettett és fölmagasztaltatott, hogy az által szenvedései kielégítő értékűvé lettek. Tehát Kr. emberi természete megistenítésének eszméje sokkal találóbb az általa szerzett váltság fölfogására, mint az egyházi képzet. A socinianusoknak a Krisztus istensége ellen használt exegetikai bizonyításai legnagyobb részben egyezők az arianusokéval. Krisztus a szt. írásban világosan embernek mondatik, épen annak világos kifejezéseért, hogy nem ő az igaz

istenség. Az írás azt tanítja, hogy természettől csak egy Isten van, az atya; Krisztus maga állítja, hogy tanait és művét az atyától vette s magát az atyának alárendelt lénnyül állítja, s még bizonyos részben való tudatlanságot is bevall önmagáról (Máté 28. 18; Ján. 5, 19; 14, 28).

Az egyházi háromság-tannak alapjául szolgáló bibliai helyek megcáfolásánál Socin és társai szembetűnő zavarban vannak, így p. o. Ján. 1, 1, : az *εν αρχη ην ο λογος* alatt szerintük nem a dolgok kezdetét kell érteni, hanem azon új rend kezdetét, a mely az evangelium által jött a világra. *παντα δι αυτου εγενετο* azaz, minden a mi az evangelium által a világra jött, a *λογος*-ból eredett; a *παντα* nem a szó teljes értelmében vett általánosságot jelent, hanem csak azon tárgyról mondatik, a melyért cselekesznek. Itt az evangelium és annak következményei a tárgy — 2 Kor. 5; 17. — *ο λογος ην προς τον θεον* annyit jelent, hogy a *λογος*-t, e legfőbb tanítót egyedül Isten ismeré, t. i. mielőtt az evangeliumot ker. János elkezdé predikálni, *και θεος ην ο λογος*-ban a *θεος* nem az isteni természetet, hanem az isteni munkásságot, hatalmat és fenséget jelenti, a melyet az ember Jézus Istentől a legnagyobb mértékben kapott. A *ο κοσμος δι αυτου εγενετο*, elsöben az erkölcsi átalakulást, az igazi világot jelentette, késöbb a lelki halhatatlanságot vagy a jövő világot értették alatta, a mely Krisztus által alapíttatott meg.

Mindezek tagadhatlanul erőszakolt és mesterkélts magyarázatai az idézett helyeknek. Ezeknél szerencsésebbek a szentlélek külön személyessége ellen felhozott exegetikai okoskodások. Socin be akarja bizonyítani, hogy a *πνευμα* általában erőt, működést jelent s a *πνευμα αγιον* oly működés és erő, a mely megszentel s üdvözít. Ezt bizonyítja különösen az ó szövetség nyelvhasználata, valamint az új szövetség is p. o. Luk. 1. 35. összehasonlítva a 21, 49. a hol *πνευμα αγιον* annyi mint *δυναμις νηπιστον*; továbbá 1 Kor 2, 10, 11., a hol az mint Istenben ben-

lakó, tehát nem mint az atya mellett különálló isteni subjectum említették. Ha más helyeken meg a sz. lélek sajátlagos subjectumul említették, mint a ki akar, tesz, beszél, (különösen p. o. Ján. 14.) ez nem egyéb mint már az ó szövetségben is szokásos personificatio, s hasonló az új szövetség személyesítéseihez. 1 Kor. 13, 4. Rom. 7, 8. Gal. 3, 8. Ján. 3, 17.

A keresztelési formulában található bizonyíték ellen a rakowi káté a 48. kérdésben mondja: „A szentléleknek az atyával és fiuval való összefoglalása még nem bizonyítja azok külön isteni személyiségét, mert egyéb helyeken is együvé állítatnak Istennel más személyek és tárgyak is; de a melyek még sem lehetnek isteniek 1 Kor. 12, 18. Ap. csel. 20, 32. még a miatt hogy „azoknak nevére“ kell kereszteni, nem következik, hogy isteni subjectumoknak kellene lenniök.“ 1 Kor. 10, 2.

Ezek a socinianusok által az egyházi háromságtan ellenében kiemelt exegetikai alapok. Azonban a socinianismus nem marad e negativ eljárásnál, hanem positiv rendszert is állít föl a Krisztus istenségéről és az isteni szellem természetéről; sőt mondhatjuk, hogy minél inkább mellőzni törekszik a sajátképeni háromságtant, annál erősebben kiemeli Krisztusnak az istenségét és isteniségét. E tekintetben élesen megkülönböztetik Krisztusnak természetét és azt, a mit kegyelem és kifejlődése által nyert. Krisztus természettel nem Isten, hanem csupa ember, nincs präexistenciája, hanem a világba megszületése által jött létre. Csakhogy Kr. nem maradt csupa ember, mint egyebek, hanem Istennek fia, oly értelemben, a minőben senki más. A legfőbb isteni méltóságra és hatalomra emeltetett. Az istenfiúságot e következő bibliai tanokra alapítják: „minden emberek közül egyedül ő az, a ki közvetlenül az isteni mindenhatóság actusa által jött életre, minden emberi természet hozzájárulása nélkül. Tanítói hivatalában belépése előtt az égbe ragadtatott, és ott közvetle-

nül taníttatott az isteni akarat felől, azért neveztetik igének és Isten képmássának. Mivel pedig azontúl is tökéletes engedelmességben járt, nem csupán az Isten népének kormányzójává lett, hanem általában isteni méltóságra emelkedett. Tehát joggal mondható Istennek; valódi Isten, mivel a tanítói hivatalba belépése alkalmával vele az egyetlennel lett közölve, tökéletes ismeret az igazság hirdetésére, és isteni hatalom a bűnök megbocsájtására és rendkívüli csudák megcselekvésére, sőt a mennyiben Isten Krisztust a feltámadás után a gyülekezetnek s ez által az egész világnak korlátlan mindenható és mindentudó urává tétette; épen úgy kell tiszteltetnie és imádatnia, mint magának Istennek. — Ez utolsó pontra nézve Kr. tiszteletét illetőleg a szigorú socinianusok különböznek a többi unitáriusoktól, s e tekintetben Socin Faust meg hasonlott Davidis Ferenczel és Franke Krisztiannal. Ugyanis ezek semmi világos parancsot sem találnak a szt. írásban Kr.-nak isteni tiszteletére, és ha Kr. a mi közbenjárónk és szószólónk az atyánál, úgy nem szabad külön könyörögnünk hozzá, vagy pedig a többi szentekhez is kell. Socin ellenben világos bibliai helyekre hivatkozik (Csel. 1, 24.), és azt állítja, hogy a kinek isteni hatalma és urasága van fölöttünk, azt Istenképen kell tisztelnünk is. Többen ezen pontot is csak az egyházi erkölcsökhöz való alkalmazkodásból helyeselték.

A socinian Christológiának sajátos tana az u. n. *raptus in coelum*, t. i. azon föltevés, hogy Kr. a tanítói hivatalba belépése előtt (s talán több ízben) bizonyos időig az égben tartózkodott, hogy közvetlenül magától Istentől szerezze meg az ő akaratának legtökéletesebb ismeretét. Socin Loeliusről nem tudjuk, valjon osztotta-e e nézetet; de Faustus erre nézve idézi Ján. 3, 16; 6, 38 és 62, összevetve Ján. 3, 21; és 8, 28; valamint 16, 28. Szerinte minden a *præexistentiáról* szóló helyek ezt jelentik. A későbbi socinianusok ugyanazon gondolatot látják Ján.

1, 1. és hivatkoznak Pál példájára és az ő harmadik egére.

A szentlélek a socinianusok szerint nem külön isteni személy, hanem mégis Istenben immanens, nevezetesen az isteni mindenhatóság az, a mennyiben munkás az erkölcsi jóban. A szt. lelket Istennek nevezhetjük, a mennyiben Isten tulajdonságait azonítjuk Isten lényegével. Gyakran Istennek tulajdonítatik, a mi a szentlélek műve, a mennyiben Isten a szt. lélek által működik. Socin különbséget tesz a szt. léleknek magasabb és leszármaztatott értelme között. Az utóbbi metonymiával jelenti az adományokat vagyis a szent, isteni erő főbb effectusait; az új szövetségben igen gyakran van szó ez utóbbi értelemben a szt. lélekről. Szinte ez alatt értendő tárgylagosan az evangelium, 1 Kor. 3, 6; 2 Tim. 1, 10; subjective az evang. által bennünk keltett reménye az örökéletnek, Eph. 1, 13; Rom. 8, 3; 2 Kor. 1, 22. A Socinian theologiának a szt. lélek természetéről való nézetei igen sokféle, mivel az ok és okozat, lényeg és tulajdonság viszonyáról igen sokféle phil. képzetek és előfeltevések vannak, — hanem itt is láthatjuk a socinianismus amaz alapirányzatát, hogy a subjectiv és gyakorlati oldalra helyez nagy súlyt mindenben.

IV.

Az eddig fölmutatott alapelvekből önkényt következik, hogy az egész anthropológiában, és különösen az eredendő bűnről való tanban igen jelentékenyen eltér a socinianismus tanrendszere a nagy prot. egyháztól: Általában e pontban a socinianusok a Pelagian-féle életnézethez hajlanak.

Az egyes hitfelekezeteknek az ember eredeti mivoltáról való legeltérőbb alapfelfogásai mindnyájan az emberiség ősállapotának különféle föltevéséből indulnak ki;

hasonlóul a socinianusok is. Csakhogy ők nem képzelik oly felségesnek az első ember állapotát, mint azt az egyházi tanfogalom megállapítja. Ők is elfogadják, hogy a biblia szerint Isten az első embert ön képére teremtette; csakhogy az Isten képét nem a halhatatlanságban, nem a „iustitia originalis“ban helyezik, hanem (a VIII. zsolt. egybehasonlítva 1 Moz. 1. 26.) tisztán exegetikai alapon igyekeznek kimutatni, hogy ez alatt nem lehet mást érteni, mint az állatok fölötti uraságot, és általában az embernek azon képességét, hogy az a földön Isten képviselője legyen. A teremtmények fölötti uraság értelmet és okosságot föltételez ugyan, de az isteni hasonlóság nem magában az értelemben és okosságban áll, hanem az Istentől ezen tulajdonságok által nekünk ajándékozott uraságban. Innét az Istenhez való hasonlóságnak elveszthetlennel kell lennie, (s elveszthetlenségét Genesis 3, 6. és Jakab 3, 9-ből bizonyítják) valamint az ember testi halhatatlanságáról sem lehet szó. Az ember földből alakított, s ezért természeténél fogva halandó. A halhatatlanságra 1 Kor. 5, 11. nem ez a földi test, hanem valamely szellemi test tartozik; azonban mindamellett, hogy az ember természettel halandó, valamely különös isteni kegyelem által mégis megóvhatta volna magát a haláltól. Igaz ugyan, hogy a meghalás szükségszerűsége, a melynek ma már minden ember alá van vetve, az Ádám bűnének következménye, a melyet a tőle való származás folytán minden nemzedék örököl, de nem úgy, mintha az Ádám bűne ő rajta kívül bárkinek is bűnül számíttatnék be, vagy hogy az ő bűnesetéből az egész emberi nemre terjedett volna el a bűnre való hajlam, hanem csak annyiban, a mennyiben, ha ama lehető eset be nem következett volna, az ember mentes maradhatott volna ama természeti kényszerűségtől.

Különösen Rom. 5, 12-re helyez Socin nagy súlyt, a hol a *θανατος* alatt a testi halált érti. Ő tehát csak

az ember phisicai mivoltát származtatja le az első szülőknek bűnök miatt nyert mivoltából, de nem erkölcsi állapotát. — A pelagianismushoz hasonlóul, ő is az ember erkölcsi természetének romlatlanságát akarja mindenképen megvédeni. Az ember jelenlegi állapotában is (a mely az első eredeti állapottól csak abban különbözik, hogy most az embernek hálnia kell) képes a jóra, meg van szabadsága, és mindazon hajlamai s erői, a melyekkel az Isten eredetileg megteremtette. Az emberi természetnek minden romlottsága (ha hol van) egyedül a szabadakarattal való visszaélésből származik, az által, hogy az ember nem okosságát, hanem alsóbb érzéki vágyait követi. A bűnre való hajlandóság elenyészik az ujjászületés következtében. Az Ádám bűnének beszámítása, vagy annak oly tovább hatása, a mely az utódok minden erkölcsi erejét elvenné, ellenkeznék Isten igazságosságával. Eredendő bűn nincs (Rakowi Katechismus pag. 422 ff.).

A bibliában az eredendő bűn mellett található argumentumokra következőleg okoskodnak: 1. Moses 6, 5; 8, 21-ben nem az emberrel veleszületett gonosz hajlamról van szó, mert ott az ember erkölcsi romlottsága mint Istennek feltűnő említettetik. Az 51 zsolt. 7-ben Dávid kifejezése hyperbole. A Rom. 5, 12-ben az $\epsilon\varphi\ \tilde{\omega}$ fordítása helytelen, ha abból az Ádám bűnétől való bűnösséget akarják kimagyarázni. E helyeknél az által bonyolítja magát Socin nagy nehézségbe, hogy a $\thetaανατος$ alatt kizárólag csak a testi halált akarja érteni, tehát $\xiνη$ alatt még kizárólag a halhatatlanságot. Ezért kénytelen mesterkélt magyarázati módokhoz folyamodni p. o. 1. Az apostol itt párhuzamba akarta Jézust Ádámmal állítani s azt akarta mondani, hogy Jézus az ő engedelmessége által mindeneknek, a kik hozzá hasonlóul engedelmesek lesznek Isten iránt, épen úgy örök életet szerzett, mint Ádám bűne, mindazoknak, a kik hozzá hasonlóul bűnt követnek el, halált szerzett. — 2. Ott Jézus ellentétbe

van állítva Ádámmal, azért mivel Ádám bűne ép úgy halált szerzett minden utódainak, — még azoknak is, kik nem vétkeztek hozzá hasonlóul (p. o. gyermekek) valamint Jézus engedelmessége üdvére szolgál mindazoknak, kik szellemileg tőle származnak, (azaz munkás hittel vele egyesülnek) ha szinte nem járnak is oly tökéletes engedelmességben mint ő. A 7. fejezetet végre akkép értelmezi, hogy az apostol itt nem önmagáról beszél, hanem valamely meg nem jobbold, még a törvény uralma alatt álló emberről.

V.

Ez antropologiai nézetek szerint igen természetesen Krisztus megváltó művének sem lehet az a nagy jelentősége, a mi a nagy prot. egyházban, — hanem a megváltás művében az ember szabad önmunkásságának kell a főszerepet játszani. Az istenneli kibékülés fogalmának, — nevezetesen a Krisztus halála által már megtörtént kibékülésnek, és a Krisztus halálának az isteni igazságosság előtt elégtévő voltának: — semmi helye sincs a socinian tanrendszerben. Ez állásponton szó sem lehet Krisztus érdemének a hívők számára való beszámításáról, Krisztus elégtévő haláláról, a bűnösnek a Krisztusban helyezett hit általi megigazulásáról. — Socin a „De Christo servatore“ művében következőleg okoskodik a kiengesztelődés tana ellen: Tulajdonképi értelemben vett kiengesztelődés Istennél nem gondolható; mert minden kibékülés megelőző haragos állapotot föltételez, a mi Istenben nem lehető. Ő megbocsátja a bűnt — kegyelemből. Isten e méltóságát megszüntetné az, ha a büntetés elengedésére előbb engesztelő áldozat volna szükséges, Isten önmagától és szabad önkéntességből kegyelmez. Ő neki nincs arra szüksége, hogy velünk kibéküljön, hanem nekünk van reá szükségünk, hogy ő vele kibéküljünk. Az nagy ellenmondás, hogy valakinek a büntése avagy érdeme

bárcikire is átruháztassék avagy beszámíttassék. A személyes büntetésnek a tettesen és a büntetést elszenvedőn kívül másnak is beszámítása megsemmítené a büntetés fogalmát. Az ó szövetségi áldozatok sem ily értelemben vett kiengeszteléseik voltak Istennek; mert azok isten sajátjai voltak, velük tehát neki semmit sem adhattak. Egyedül Isten önkéntes kegyelme engedi el a bűnt ép úgy az áldozatnál, mint Krisztusnak az áldozat alakban képzelt érdeménél. Különös gondot fordított reá Socin, hogy e fogalmat exegetice kimutassa. Elsőben is a *λυτρον*, *απολυτρον* stb. — kifejezésekre akarta bebizonyítani, hogy azok semmikép sem jelentenek valamely „helyettesítőt” vagy „helyettesítést” hanem csak a bűn hatalma alól való megszabadulás gondolatát foglalják magukban. Az, hogy „Krisztus értünk meghalt” nem azt teszi, hogy „helyettünk” a 2 Kor. V. 21-ben az, hogy ő értünk bűnné lőn, nem engesztelő áldozatot jelent, hanem a *αμαρτια* itt azt jelenti, hogy: homo pro peccatore habitus. Mindazon helyek, a melyek *καταλλαγη*-ről szólnak, arra céloznak, hogy Isten a Krisztus által az embereknek megmutatta az utat, mikép térhetnek meg ő hozzá és békülhetnek ki vele, tehát éppen ellenkezőt jelent, mint a mit az akar mondani, hogy Isten békült ki az emberekkel. Jézus elhordozza, elveszi a mi bűneinket, azaz, elveszi, a mennyiben tanai által arra indit, hogy többé ne vétkezzünk. Socin Faust „de Christo servatore” című művében e tárgyban így nyilatkozik: „én úgy vagyok meggyőződve, s azt igaz tannak tartom, hogy Jézus Krisztus annál fogva a mi megváltónk, mivel az örök üdvnek útját velünk megismertette, felőle biztosított, s azt saját személyében életének példájával és halálával világosan megmutatta.” Egyébiránt Krisztus megjelenésében, valamint tanaiban is legfontosabb az erkölcsi törvényadás, mint leghiztosabb utasítás és oktatás az örökéletre. Krisztus tana — a melyet ő közvetlen isteni közlésből nyert

— a legbiztosabb ut az üdvösségre, mivel a legtökéletesebb parancsolatokat, és a legbizonyosabb s erősebb oly ígéreteket foglalja magába, a melyek a parancsolatok betöltésére indítanak. Azon isteni bölcseségen kívül, a melyet Jézus nekünk kijelentett, még az az előnye is van minden egyéb tanítások fölött, hogy ő mindazokat, a melyeket tanai ígérnek, ő maga be is teljesítette, és teljesíti; nevezetesen ő isteni hatalomra emelkedvén, akarja is, és hatalmas is reá, hogy bennünket abban az üdvösségben részesítsen, a melyet tanai kilátásba helyeznek.

Socin Faust Krisztusnak minden működését a prófétai, főpapi és királyi hármashivatalba foglalja össze, s különösen nagy súlyt helyez a két utolsóra. Krisztusnak az üdv megteremtésére, s bennünk való megvalósítására célzó főmunkássága az ő világi létezésébe esik. Krisztus tanító hivatala az isteni akaratnak tökéletes megismertetésében áll, mint a mely által a régi helyett új szövetség alapított az emberek között. — A főpapi és királyi hivatal együvé tartozik, s ezt már fölmagasztaltatása után tölti be Krisztus. Nevezetesen a földön teljesített hű munkálkodásaért jutalmul, isteni méltóságot és korlátlan hatalmat nyert arra, hogy az övéit védje, vezérelje s üdvözítse, és mint a világ ítélő birája, kit-kit cselekedetei szerint ítéljen el. A főpapi hivatal, munkásságának azon részét képezi, a melylyel az övéit közvetlenül megszabadítja a bűnöktől és üdvözíti. Ez pedig in concreto — a királyi hatalomnak azon alkalmazásában áll, a melylyel híveit bűneikből folytonosan megtisztítja. Zsid. 2, 17; 4, 18 és 16. — Innét Jézus halálának főleg az jelentősége, hogy az nyitotta föl előtte az utat a főpapi és királyi méltósághoz; sőt itt kezdődik e méltósága, teljes gyakorlatába pedig csak az égbe való fölmagasztaltatásakor lépett. — (Ez itt mondottakkal egybehasonlíthatók a rakowi kát. 165, 477, 479, 483).

Krisztus halála azonban mind három hivatalára nézve

szükséges s mind egyikre nézve különös jelentősége van. A profétai vagyis tanítói hivatalára nézve azért fontos (mint a *De morte Christi* és *de munere Christi* — előadja) mivel e halál maguknak a tanoknak legerősebb megbizonyítása és leghatályosabb ajánlása volt, e halál indítja az embereket legellenállhatlanabbul arra, hogy Krisztus tanait hidjék és mint az üdvösség eszközeit használják. Ekkép az Úr halála, tényleg az ember megváltására szolgál, még annál fogva is, mivel példát ad arra, hogy az embernek az igazságért mindent kell és lehet szenvedni, 1 Pét. 2, 21. Jézus halála, tanainak igazságáról való rendithetlen meggyőződésének a nyilvánulata, s egyszersmind kifejezése Isten azon szándékának, hogy új szövetséget akar szerezni. Valamint a régi szövetség is hasonló tények által erősítettett meg, s általában így szereztettek Istennek szövetségei az emberekkel 1 Moz. 24, 8. Ezért neveztetik Krisztus új és igazi bizonyoságnak. 1 Timot. 6, 13. Jelen. 1, 5, 3, 14, és az ő vére az új szövetség vérének (Márk 14, 24. egybevetve zsidók 13, 20; Pét. 1, 2). Azonban Jézus halálát nem lehet föltámadásától és fölmagasztaltatásától külön választva gondolni. Krisztus halála csak megdicsőítésével egybekötve bizonyítja be tanainak és ígéreteinek teljes erejét, mert megdicsőítése által jelentette ki ünnepélyesen Isten, hogy Krisztus az ő szeretett fia, és csálhatlan hirdetője az ő akaratának. Az által van megkönnyítve minden keresztyénnek az örökéletben való hite, mivel az nagyon szemlélhetően meglőn mutatva a föltámadásban, s mivel Jézusnak is épen a szenvedésen és halálon keresztül kellett az örökéletre átmennie. Épen ez által érte el Krisztus azt a nagy előnyt, hogy ő nem csupa törvényadó és tanító, hanem egyszersmind olyanná lőn, a ki helyzeténél fogva képes azokat a javakat meg is adni, a melyeket tanai követőinek megígért. Ennyiben Krisztus halála és feltámadása főpapi s királyi hatalmának is alapja s kezdete. Neveze-

tesen, hogy a főpapi s királyi hivatalát (a melyben az övéit védi, vezérli és megáldja) teljesen gyakorolhassa, ahhoz szükségesek voltak kínos szenvedései és halálának fájdalmas volta. Ez által tanulta öntapasztalatából megismerni az övéinek szenvedéseit, s ez által lőn résztvevő és igazán képes a segélyre. Így kellett egy embernek, a ki önmaga szenvedett, a mi Istenünkké lenni, hogy annál föltétlenebb bizalommal fordulhassunk hozzá. Zsid. 2, 17, Phil. 2, 5. Ján. 17, 2. A Krisztus halála minden művelteiért az isteni szeretet legfőbb bizonyoságaúl tekinthető. Krisztus halálát az égben átvett sajátképeni szellemi hivatalának kezdetéül tekintik, különösen mivel az szükséges előkészületül szolgált mindahoz, a mit Krisztus ma is folytonosan tesz az emberek üdvözítésére. A „praelectiones theologicae XXIII-ban mondja Socin: ha Isten előre határozott bűnbocsánatának hatása már az áldozati állat vérének odaigérésére is működött (az áldozó tudatában), hasonlóul működik Jézus halála által is Isten előre elhatározott bűnbocsánata az emberekben, épen mivel Jézus a halál által nyert arra hatalmat, hogy az övéit az örök haláltól megszabadítsa. Máté 26, 28; Zsid. 9, 15. De valamint az ő szövetség áldozatainál nem csupán a vér kiömlése, hanem az áldozatiállat egész fölajánlása idézte elő a hatást: épen úgy a Krisztus áldozati halálában is nem csupán az ő vérét, hanem a megholtak és ismét meg-elevenedettnek egész önfelajánlását, és az égben megdicsőítését kell magunk előtt látnunk. Ezért hasonlítottatik össze Jézusnak az áldozata, a főpapnak a vezeklés napján tartott áldozatával, a melylyel azáltal idézte elő a kiengesztelést, hogy az áldozati vérrel a szentélybe lépett. Ezért a Zsid. 9, 11. 24. szerint, Jézus áldozatát csak az égben végezi el, az üdvözítésben az a fődolog, a mi lőtt történik, a melyhez a halál csupa előkészítő eszköz volt.

VI.

Ennyit a tárgylagos megváltásról. Az egész elméleten jellemzőleg vonul keresztül azon törekvés, hogy az üdv kieszközlésének minden mozzanatában a hívők subjectiv munkássága kiemeltessék; de mégis a nélkül, hogy az egész váltságot csupán az üdvre törekvők alanyi tevékenységétől tenné függővé; sőt inkább mindenütt Krisztus isteni személyisége tekintetik egyetlen közvetítőül az üdv kieszközlésében.

A váltság e fölmutatott elméletének megfelelőleg kellett szükségkép átalakulnia az „üdv megszerzéséről“ való tannak, vagy alanyi soterológiának is. A hit általi megigazulás fogalmát a főlebb ismertetett váltságtan szerint lehetetlen volt oly értelemben és jelentőségben venni, mint az a két nagy prot. egyház tanrendszereiben van megállapítva, a hol a tárgylagos elégtétel képzetén alapul. Mindamellet a socinianusok is beszélnek „megigazító hitről.“ A hit, (s pedig az ó szövetségben az Istenbeni- s az új szövetségben a Krisztusbani- hit) szerintük is megigazít. De mily értelemben veszi a socinianismus a hitet? A főlebbiekben láttuk, hogy Krisztus az új szövetségben mindenütt úgy rajzoltatik, mint ki Isten helyett a mi tanítónk és törvényadónk, a kit nekünk követnünk kell. Hogy pedig kövessük, arra mindenek előtt szükséges, hogy benne hidjünk, azaz, nem csupán tanait tartsuk igazakúl, hanem általa Istenben bízzunk, benne Istent kövessük. Ez az Isten iránti bizalom magában foglalja a Jézus által kijelentett isteni akarat iránt való buzgó engedelmességet, s ekkép ez egyszersmind a megigazító hit (Rakowi káté 8, 49.). Innét a büntetés alóli megszabadulás tudatának és az igazi üdvösségnek az ember részéről lényeges feltétele a megjobbulás, mint Jézusban való hit. Az embernek ily megjobbulás egyáltalán nem

lehetetlen, mert van okossága, szabadsága és ereje a jóra, valamint Isten is megadja neki az erkölcsi tökéletesedésére szükséges eszközöket. Ugy látszik, ez eszközök közé azokat is oda számítják, a melyeket az orthodox egyház természetfeletti kegyeszközöknek tekint; csak hogy az idevonatkozó kifejezések nagyon ingatagok és határozatlanok (a rakowi kátében is 370.). Az evangelium predikálásból meg lehet ugyan szerezni az örökélet reményét, de hogy az a lelkünkben mélyen meggyökerezze, ahhoz szükséges, hogy az evangelium által eszközölt imé remény az Istenben helyezett bizalommal pecsételtessék meg szivünkben. Az örökéletnek a tanításban nyújtott reményéhez járul még, (mint a jobbulás eszköze) e bizalomnak Isten által való megpecsételése. Csak hogy közelebbről megtekintve, e „megpecsételés“ alatt egyáltalában nem azt kell értenünk, a mi az orthodox tanrendszerben „*obsignatio*“nak nevezetik, azaz, nem az isteni szellemnek az evangelium hirdetésén kívül való úgynevezett természetfeletti működését; hanem ez alatt, magának az evangeliumban közölt tanításnak bensőnk, — erkölcsi érzékünk által való befogadása és felhasználása értendő. A ki Istennek az örökélet felől adott külső biztosítását magába befogadja, és helyesen használja, az megszerzi és megtartja ezen benső bizonyosságot is. Ekkép a kegyelem működése a külről adott ígéreteknek és tanításoknak bensőnkben való megelevenítésében és helyes alkalmazásában áll. (Socini: *praelectiones theologicae* V.)

A megtérés és megjobbulás ez elméletének indoklásában kiválóan 1. a szabadság fogalmára és 2. a szentírás számos erkölcsi intéseire hivatkoznak. Az isteni segítség nem az isteni szellemnek az evangelium működésétől különböző befolyásában áll; mert az írás szerint a megjobbulásnak a szabadság művének kell lennie, s az egyházi tan támogatására felhozatni szokott helyek félreértettek.

Phil. 2, 13. mondatik, hogy Isten a jónak akarását és teljesítését az evangelium által munkálja. Jak. 1, 18; Péter 2, 23: a szent lélek (azaz, az örökélet szilárd reménye) csak azoknak ígértetik, a kik az evangeliumban hisznek. A hit annyiban Isten adománya, a mennyiben Isten alkalmat ad az evangelium megismerésére, s az evangelium ismeretének megtanulására. Az egyéni szabadsághoz ily merev ragaszkodásból és másfelől a determinismusnak még csak látszatától is erős irtózásból természetesen következik, hogy a socinianismus a praedestinationot még határozottabban elveti, mint a praescientiat. Isten elhatározásainak alapja az embernek ő iránta való magatartása és magaviselete, és nem megfordítva. Maguk, Isten elhatározásai is a szerint változnak, a mint az ember erkölcsi magaviselete változik, ennek miként változását pedig, mint fölebb láttuk, Isten maga sem tudhatja előre.

Ha tehát minden az emberben levő szabadakaratnak és szabadságerejének helyes használatától függ, s még a kijelentés is csak arra irányul, hogy az ember szabadságra való erejét fölserkentse és vezérelje, ha az egyház értelmében vett eredendő bűnről szó sem lehet: úgy a socinian tanrendszer szelleméből önként következik, (a mit Pelagius is kimondott) hogy szerinte még azok is üdvözülhetnek, a kik semmi különös kijelentésben sem részesültek, ha csak erkölcsi meggyőződésüket tisztán követhették. Bár a kijelentés nagyon örvendetes és áldásdús segélyeszköz az üdvre, de nem egyáltalán nélkülözhetlen; mert nem a kijelentés által nyújtott tanok és szabályok a leglényegesebbek, hanem a fődolog mindig e tanokból vont és vonható erkölcsi élet, a melyben pedig a végelhatározó mégis mindig a subiectiv szabadság.

Ide tartozólag megemlítenő még a kárhozatra, s általában az istenteleneknek végsorsára vonatkozó nézetük. S. Faustus e pontban nagyon tartózkodó; szavaiból nehéz

kivenni, vajjon általában tagadta-e a gonoszoknak föltámadását, vagy pedig úgy vélte, hogy föltámadásuk után fog egész életük és létük a rájuk mért büntetés által megsemmisíttetni. De 1 Ján. 2, 17-re hivatkozva azt határozottan állítja, hogy utoljára a gonoszok teljesen megfognak semmisíttetni, s büntetésük ez a megsemmisülés az „örök halál“ leend. — A későbbi socinian theologusok gyakrabban és határozottabban szólnak e tárgyról. Idevonatkozó nézetük egészen összefügg az ember lényegéről főlebb ismertetett elméletükkel. Nevezetesen: az ember eredetileg halandó, s pedig úgy testére mint lelkére nézve; csak a kijelentés által, s a benne közlött isteni erő és törvény által jut birtokába azon eszköznek, a melylyel az örökéletet megszerzi. Ez azonban mégis „természetfeletti adomány“ s nem az ember fogalmában alapul; ezért nem is következik be (t. i. az örökélete) ha ama természetfeletti adományt az ember, szabadságát használva, elutasította; s akkor az ember megmarad természeti állapotában t. i. a halálban elenyészik.

VII.

Az alanyi megigazulásnál terjedelmesebben tárgyalják az üdv tárgylagos eszközeit és szabályait. Az idevonatkozó előadásaik azonban nagyon szárazok, eszmeszegények és leginkább csak erkölcsstanuk kiegészítésére szolgálnak, s részint a Krisztus új parancsolatait tárgyalják a régi törvénnyel való ellentétben, részint az új ígéretekre vonatkoznak. — Ez utóbbiakat az örökélet ígértében foglalják össze. Az új parancsolatok pedig részben szertartások, részben erkölcsiek. — Amazokhoz csupán az úrvacsora tartozik, az erkölcsiek pedig a Krisztus követésére vonatkozó parancsokban állnak.

A szertartási parancsolatok tehát tulajdonképen a sakramentumokat foglalják magukban. Csakhogy mint az

eddigiekből már előre is várhatjuk, a socinianismus a sakramentumoknál az orthodox egyháznak minden mysticus felfogását, sőt a sakramentumokról szóló egész egyházi tanfogalmat elveti. Sem a keresztség, sem az úrvacsora nem kegyeszköz. A keresztség általában csak időszerű, s a keresztyénség kezdetében célszerű ritus volt, de a melynek ránk nézve semmi érvénye többé nincs; az úrvacsora nagyon hasznos, s ezért Krisztustól rendeltetett, de benne Krisztussal semmi mysteriosus viszonyunk sincs. Valamint általában az isteni kegyelemnek az emberre semmi olyan ugynevezett közvetlen vagy természetfeletti működése sincs, a mely különböző volna az embernek erkölcsi önerejétől; ép úgy nem gondolhatunk ilyesmit a sakramentumokban sem. Mindkettő (t. i. keresztség és úrvacsora) egyszerű szertartások, a melyekben az ember cselekvőleg, és nem elfogadólag működik. E nézet épen ellenkezője annak, a mit az orthodox egyház a sacramentomban fődolognak tekint. Az új szövetségnek egyetlen szertartásos törvénye a Krisztus által rendelt úrvacsora. Az úr parancsolá ez ünnepélyes cselekvényt, a melylyel mi az ő halálát hálásan emlegetjük, hirdetjük s dicsérjük, s ez által a hálás reá gondolást föntartjuk. A rakowi káté (339 l.) mondja: az úr Jézus Krisztus intézménye, hogy hivei a kenyeret megtörjék, a kehelyből igyanak, hogy az ő halálát hirdessék. Az ő halálát emlegetni pedig ennyit tesz, mint Krisztusnak nyilván és ünnepélyesen hálát adni azért, hogy irántunk viseltetett kimondhatatlan szeretetből magát testileg kínoztatni, megtöretni és vérét kiontani engedé. Innét az úrvacsora célja nem abban áll, hogy az egyesek bensejükben fölelevenítsék a Krisztus emlékét, mert ennek egyébként is, s már az úrvacsora előtt meg kellett történni, hanem tulajdonképi célja a „commemoratio“, a nyilvános dicsérés, a „καταγγελειν“ hogy ekkép a nyilvános köz-megemlékezésben iránta munkás hála élesztessék és tartassék fön. — Ezért az úr-

vacsorai ünnepélyben lényeges annak, „nyilvános gyakorlása.“ Krisztus érdemét a közönség előtt kell elismerni és hirdetni. Ez az úrvacsora egyedüli célja és gyümölcse; s minden egyéb a nagy prot. egyház által tanított hatását (p. o. bűnök bocsánatát) elvetik. Az úrvacsora a hitnek csupán kifejezése és tevékenysége, nem pedig megerősítése. E szerint természetesen szó sem lehet Krisztus testének és vérének az úrvacsorában reális jelenlétéről, sőt még Zwingli és Kálvin értelmében vett szellemi jelenlétéről sem. A szereztetési szavak a rakowi kátében (344 l.) exegetice ekkép magyaráztatnak: *τοῦτο* azt jelenti a mit Krisztus azon pillanatban tesz, nevezetesen, hogy a kenyeret megtöri és enni adja; ez *adumbratio* arra a mi testével történni fog. 1 Kor. 11, 26-ban csupán annak megismeréséről van szó, hogy részesülünk Jézus jótetményeiben.

A keresztséget illetőleg, Socin mihelyt Lengyelországba megérkezett, azonnal kénytelen volt e tárggyal tüzetesen foglalkozni. Ugyanis, az ottani baptista unitariusok az ujrakeresztelést kívánták tőle. Socin ezt nem akarta, s a keresztség felől való nézeteit egy értekezésben fejtette ki: „*Disputatio an homini chistiano aquae baptismo carere liceat.*“ Ebben azonban csak azt kívánja, hogy az ujrakeresztelést ne követeljék. A rakowi kátében Socin nézete szerint a keresztség csak mint csupa ritus adatik elő, a mely a proselytáknál alkalmazandó, az ujrakeresztelés pedig mint észszerűtlen elvettetik. Későbbi iratokban azonban a keresztség már Krisztus parancsai között említetik, röviden összefoglalva, a keresztségről tanítják, hogy azt ugyan Krisztus rendelte, de csak az akkori zsidók és pogányok számára a keresztyén közönségbe való felvételük szertartásaúl, de nem azok számára is, a kik már keresztyénektől születtek (rakowi kát. 3, 45.) 2. Bár e szerint a keresztségnek csak időszerű jelentősége van, mindamellett még mindig hasz-

nálható a proselytáknál, csak hogy nem a Jézus parancsolatának erejével; 3. a gyermekkeresztség haszontalan, céltalan és észszerőtlen (rakowi kát. 365), mert a bibliában sem parancsolat sem példa nincs a gyermekkeresztségre, és a csecsemők nem ismerhetik el Krisztust megváltójukül, s pedig a keresztség ezt akarja kifejezni; 4. mindazon hatások, a melyeket az egyház a keresztségnek tulajdonít, elvetendő. A keresztség minden esetre csak fölvételi szertartási symbolum. Ezt exegetice így bizonyítják: Ha Csel. 2, 28; 22, 16-ban a bűnbocsánat és keresztség között különbség említettik, ez úgy értendő, hogy a bűnbocsánat feltétele Krisztusnak az elismerése és a benne való hitnek vallása, és a keresztség csak annyiban szolgált ilyen feltételül, mert e hitvallás symboluma volt. *λουτρον-παλιγγενειας* (Titus 3, 5.) a benső újjászületést jelenti. A Mát. 28, 19 és Márk 16, 16-ban említett keresztségi parancs, nem a vízzel keresztelezésre adott parancsolat, hanem az evangelium által való tanításra, nevezetesen, hogy a keresztyénségnek, mint az atya, fiú és szentlélek tudományának, hívőket és elismerőket avassanak föl. A *βαπτίζειν* (Luk. 12, 5.) gyakran metaphoraúl vétetik, különösen a keresztelő tana helyett. Csel. 18, 25. és általában mindenütt felavatást, ünnepélyes fölvételt jelent. 1 Kor. 10, 2; Csel. 19, 3.

VIII.

Ez röviden, főbb vonásaiban a socinianismus tanrendszere. Igyekeztünk a rövidség mellett is az egész rendszert minden oldaláról felmutatni s különösen azon a hitfelekezet sajátlagos jellemét kitüntető lényegesebb pontokat kiemelni, a melyekből a többi itt elő nem adhatott részletek is önként folynak, és megérthetők.

Záradékul idecsatolom még Schneckenburgernek néhány kritikai megjegyzését és a socianismus tanrendszeré-

nek és álláspontjának némely ker. hitfelekezetekkel egybe-hasonlítását.

A socinian tanfogalomnak úgy egész rendszeréből, mint minden egyes részletéből, első áttekintésre kitűnik, hogy az egészen gyakorlati szempontból, s teljesen az erkölcsiség érdekében képeztetett ki. A dogmák értéke tisztán gyakorlati használhatóságuktól függ, a mint azokat a népszerű közönséges értelem méltányolja és megérti. Az erkölcsi tartalom az egész rendszer központja, és legnagyobb részben ettől függnék azon formák is, a melyekben a vallásigazságok fölfogatnak és kifejeztetnek. Általában a socinianismus alapgondolata az erkölcsi törvény. A vallás is csak ennek szolgálatában áll, s még a kijelentett vallás is nem egyéb, mint a legjobb eszköz az erkölcsi törvény érvényesítésére. Innét a keresztyénség is csupán parancsolatokban és ígéretekben áll, s az örök életre, (mint az erkölcsiség jutalmára) vezető ut. Ezért nélkülözhető az inspiratio is, mivel a csupán gyakorlatierkölcsi igazságok fölismeréséhez fölösleges. Ezért nincs semmi specifikus különbség is az ó és új szövetség között (mindegyik törvény, csak hogy egyik tökéletesebb). Ez álláspontból következik a socinianismus sajátlagos Isten-ismerete is; törekednünk kell az Isten ismeretére, hogy megismerjük az ő fölöttünk uralkodó mindenhatóságát, és a nekünk törvényül adott akaratát. E gyakorlati érdek miatt, az irántunk szeretéből Isten fölládozta mindentudóságát. Ugyan e gyakorlati szempontból következik az is, hogy Krisztus nem megváltó, hanem kizárólag tanító és törvényadó, és megdicsőítése után törvényeinek és az üdvnek executora. Földi működésében a prophetai tiszte túlnyomó, főpapi és királyi hivatala egészen a túlvilági állapotába esik, a hol mint megistenült ember működik, megistenítve a benne tökéletesen megvalósult erkölcsiség által. — (Ime ez mintegy előképe annak, a mit később Kant kívánt, t. i. hogy a christológiából az

erkölcsiség eszményképét kell elvonni). — Az egyházban a háromságról — Kiszttus két természetéről, — s különösen a fiu örök nemzéséről, — és a szentlélek személyiségéről — megállapított tanok elvetvék, részint mivel semmi gyakorlati hasznuk sem tapasztalható, részint pedig, mivel a gyakorlati életre inkább kártékony hatásuk lehet. Legvilágosabban kitűnik a kizárólag gyakorlati felfogás az anthropológiában és a szabadságtanban; az eredendő bűn elvetésénél, — az ember erkölcsi ereje és szabadsága romlatlanságának védelmében, továbbá a megjobbulásnak, — tisztán a szabadság művéül és a Krisztus jótéteményeiben való részesülhetés egyedüli eszközéül való kiemelésében, — s végre a praedestinatio elvetésében és a sakramentumok sajátos elméletében. Mindenütt az ember saját tevékenysége a fődolog, s az isteni kegyelem egészen háttérbe szorul. — Azonban a tanrendszer illetén megalkakulására az erkölcsi szempont túlluralma mellett még egyéb bölcsészeti és exigetikai elvek is közrehatottak ugyan, de mindenben az erkölcsi érdek a legfontosabb momentum. A vallás tiszta, önálló értékét, önmagában absolut becsét a socinianismus nem ismerte meg. A vallás vagy azoníttatik az erkölcsiséggel, vagy épen ennek eszközévé van sülyesztve. Ez egyoldalúság azonban nagyon természetesen visszahatásul született meg az azon kori protestans theológiának túlhajtott dogmatizáló iránya ellenében, a mikor az erkölcsit sokszor helytelenül erőszakolták a vallásos dogmák hatalma alá. Kétségtelen, hogy e körülmény, valamint az akkori protestans theologia egyéb szélsőségei is mentségéül szolgálhatnak Socin ellenkező egyoldalúságainak és túlságainak. De másfelől a socinianismus rendszerének tagadhatlanul nagy hiánya — már pszichologiai szempontból is — hogy nem ismeri föl a vallásos életnek önmagáért érvényes örök igazságát; hanem csak az erkölcsiség eszközévé törpíti, szerinte a vallás szükséges, de nem önmagáért, hanem a moralitá-

sért; — nagy tévedése, hogy a vallást nem az összes szellemi szükségünkkel való benső egybefüggésében fogja föl, s a valláselveket nem önálló igazságukban, hanem csak erkölcsi használhatóságukban méltányolja. Ha ez irányban szigorú következetességgel tovább megyünk, a vallás megsemmisül. A vallásnak ha nincs eredeti önállósága, önmagában abszolút jogosultsága, az erkölcsiségre sem lehet maradandó jelentősége. Ha az ember erkölcsiségét kiművelte, s így kiképezett erkölcsös lényynyé lett, azontúl nincs szüksége vallásra, mint ezt Kant rendszerében láthatjuk. Azonban a socinianusok nem mentek alapnézetüknek e végső következményeig, sőt el kell ismernünk, hogy egyoldalúságuknak is kiindulási alapja nem csak az akkori körülmények által indokolt (a túlságosan csak theoretizáló theologiai irányok ellenében) hanem egyáltalán nemes és tiszteletre méltó, t. i. a gyakorlati kereszténységre való buzgó törekvés, és csakugyan e vallás sok követőinél láthatjuk, e száraz dogmatikai nézeteket valódi benső, élő kegyességgel párosulva. Mindamellett alapelveiknek s álláspontjuknak természetes, mondhatnánk szükségyszerű következményeül tekinthető, hogy általában a socinianismusoknál sajátképeni meleg, lelkesült vallásos élet nem virágzott föl. A socinianismus nem veszi tekintetbe a vallásos érzelem szükségét, a szellem benső szemléletét, nem ismeri az emberi szellem egész teljességét, előtte az ember csak értelem és akarat. Innét rendszerében sokat találunk, a mi elég élesen és helyesen van fölismerve, jól átgondolva; de az egész hidegen hagy, és semmi meghatottságot, semmi mélyebb gyakorlati benyomást nem idéz föl bennünk. Valóban azon lehet csudálkozni, hogy a socinianismus szellemi közösséget, s különleges egyházat birt alkotni, s mint testület történeti jelentőségre is emelkedett; s majdnem azt hinnők, hogy erre épen a külső akadályok és támadások segítették leginkább. Azon mód, a mint Istennek a

világhoz és az emberiséghez viszonyát felfogja, sem a mélyebb gondolkodást, sem a vallásos szükségét nem elégíti ki. Istent mind az ember, mind a világ irányában, csak mint abszolút urat és törvényadót, — s így nagyon külső hatalomképen ismeri föl, s Isten mindenütt jelenlevő, s mindenben immanens és működő szeretetét egészen szem elől téveszti, vagy helyesebben: félreismeri. Hasonlóul Krisztus is nem benső, élő viszonyban van az övéinek vallásos szelleméhez, nem bennük működik, hanem csak külsőleg, mint rajtuk kívül álló erkölcsi példánykép és tanító. Az egész egyházi-vallásos élet, s különösen a sakramentumok tana felette száraz és csupán értelmi. A socinianismusban kevés philosophiai speculativ elem van; valami nagyszerű és mély felfogás helyett csak népszerű, részint eklektikus okoskodásokkal (*raisonnement*) találkozunk. — Ez oka, hogy míg egyrésztől mindent tisztán eszmeileg és szellemileg törekszik fölfogni, másfelől vastag érzéki képzetekkel találkozunk, minő p. o. a *raptus christi in coelum*. Egy természeti, de Istennél lett embernek a képzete felszínesebb, s korántsincs benne oly mély speculativ fölfogás, mint az isteninek és emberinek a Krisztus személyében való eredeti egységének fölvételében, valamint a háromságtanuknak sincs az a speculativ jelentősége, a mi Athanasius elméletének. Az egész rendszerben több helyütt találunk bölcsészeti dogmatizálást, de minden tartható philosophiai alap nélkül. Az isteni gyakran nagyon levonatnak az emberinek körébe, a helyett hogy ez megfordítva történnék.

E mellett azonban el kell ismernünk, hogy a socinianusok az egyházi tanfoglalomnak több gyengeségeit és fonákságait fölfedezték és kimutatták, hogy — bár önkényes és elvtelen — exegesisükben több szellem és szabadság nyilvánult, mint az akkor uralkodott egyházi exegesisben; nem lehet tagadnunk, hogy a socinianismus a protestantismusnak egyik fő elvét, t. i. a hit dolgaiban min-

den emberi tekintélytől, tehát a hagyománytól is teljes megszabadulást és függetlenséget következetesebben keresztül vitte, mint az akkori prot. egyház; hogy a keresztyénség gyakorlati megvalósítására (a gyakorlati keresztyénségre) — bár félreértett de őszinte buzgalommal és komoly lelkesedéssel törekedett; és hogy mindezek által, — habár indirecte, és csak később érezhető hatással is, a protestans egyház szellemére jelentékenyen fejlesztő befolyást gyakorolt, s a prot. theologia ujabbkori átalakulását nevezetesen segíté előkészíteni.

Ha a socinianusokat egyéb hitfelekezetekkel és theologiai pártokkal akarjuk összehasonlítani, mindenek előtt amaz a keresztyénségben régebben föltűnt némely eretnekségekre kell gondolnunk, a melyekkel a régi polemikusok vádolták a socinianusokat. Már az ágostai hitvallás Samosatai Pál eretnekségét látja föléledni az unitariusokban, mások az artemonitákkal veszik őket egynek. A régi polemikusok leginkább, sőt rendesen: neophotianusok és neoarianusok gúnynévvel nevezik őket. Ez elnevezéseket kétségen kívül a christológiájuk miatt adták nekik, annyi-
val inkább, minthogy a lutheran theologiának épen az a jellemző sajátsága, hogy a christológiát, — mint leggazdagabb és tárgylagos dogmáját — veszi az egész tanrendszer zsinórmértékeül. A két elsőben nevezett unitariusokhoz a socinianusok abban hasonlítanak, hogy velük egyezően ők is elvetik Krisztus praëxistentiáját, s általában a személyében való isteni természetet. Hogy a photinianusokkal is összezavarták őket, ez csak a miatt történetett, mivel nem ismerték tüzetesen azoknak a nézeteit; mert Photin „Krisztusban a nem személyes λογος-t gondolta. Az arianusokkal megegyeznek a socinianusok, a mennyiben mindegyik tagadja Krisztus isteni természetét, s neki mint teremtménynek imádását, valamint mindegyik fölveszi Krisztusnak mindvégig tartó világigazgatását, de másfelől különböznek, a mennyiben az arianusok a λογος-

nak präexistenciát tulajdonítottak, s szerintük a mennybe-
menetel után semmi világurasága sem kezdődik.

A socinian tanrendszer anthropologiai részében, —
mint többször említünk is — sok tekintetben a régi pelagianismust láthatjuk megújulva, s a mennyiben a rom.
katholikus tanrendszerbe is nagy részben becsúszott a
pelagianismus, e tekintetben tagadhatlan rokonsága van
a socinianismusnak is a római tanrendszerhez (épen ellen-
tétben a protestantismussal.) E rokonságot ismerte föl
Möhler, midőn azt mondja, hogy az orthodox protestan-
tismus és a socinianismus a keresztyénségnek két ellen-
kező irányban kifejtett szélsőségei, amaz az isteni — ez
az emberi oldalát emelvén ki és érvényesítvén egyoldalú-
an, míg a catholicismus mindkettőt egyesíti magában.
Möhler egész okoskodásában; — a mely épen nem ment
a protestantismusnak némileg önkényes elcsavarásától —
csak annyi igaz, hogy a socinianismus némely tanaiban,
a melyek ellenkeznek az orthodox protestantismussal, —
nevezetesen épen ama gyakorlati pelagian oldalában —
öszhangzik a r. katholika tanrendszerrel. A kath. rendszer-
ben benrejlő, de mérsékelve visszatartott elveket a soci-
nianismus a szélsőségig kifejtette; p. o. az eredendő bűn,
a kath. tan szerint csak hiány, oly javaknak a hiánya,
a mik eredetileg sem voltak meg az ember lényegében;
a socinianismus tan szerint még csak hiány sem; vagy
p. o. a megtérést, mind a kettő a természeti szabadságtól
föltételezi, csak hogy a r. katholikusoknál az isteni kegye-
lem is közreműködik, részint mint kívülről mechanice
hozzájáruló, részint pedig mint már a jócselekedetekkel
kiérdemelt; a socinianismusban pedig a kegyelem csupán
külső eszközképen működik, mint tan és ígéret. A bűnök
megbocsátását mindegyik a megjobbulástól teszi függővé;
az üdvösség mindegyiknél nagy szerepet játszik, mint
ösztönzés és jutalom; idejárul a hitnek elvont föl-

fogása, a melynek csak annyiban van értéke, a mennyiben engedelmességgel és cselekedetekkel jár.

Mindemellett a socinianismus és catholicismus között — a theologiai és christologiai tanokon kívül is — nagy különbség van a „*gratia infusa*“ fogalmában, valamint az egyháznak mint a kegyelem eszközének és kezelőjének felfogásában; a róm. egyház e tanában a pelagian-féle subjectivismus, bizonyos mystikus, tárgylagos színbe van öltöztetve. A német katholikusok a róm. egyház e tanát elvetették, s ezért nem épen helytelenül tekintetik álláspontjuk a socinianismus egy bizonyos fajának, csak hogy hiányzik náluk nézeteiknek oly tudományos megállapítása, mint a socinianusoknál láttuk, s mondhatnók, hogy a socinianismusból csak a népszerű közepes felfogást vették át.

A socinian tanfogalmat, mint a protestantismus egy fajtát, Möhler szerint az jellemzi, hogy a socinianismus is, mint az egész protestantismus, az őskeresztynséget akarta visszaállítani, s egyedül a szentírást tekinti a vallásos élet forrásául, és szabályozó zsinórmértékeül, mint a melyből kell mindent a mi keresztényi meríteni, és a mely szerint kell mindent megvizsgálni; továbbá, hogy mindegyik a keresztynségnek csak bizonyos gyakorlati feladatát ismerte föl a maga egyoldalú jelentőségében, kizárván minden speculativ tudományt. Ez egyeztet mellett a socinianismus abban különbözik a nagy protestantismustól, hogy míg ennek alapjellege egyoldaluan vallásos, a socinianismusé egyoldaluan moralizáló.

Ez ítélet Möhler azon fölfedezésével egyez meg, hogy a protestantismus ellensége a tudománynak és moralitásnak. E nézetét Luthernek az okosság ellen nyilvánított kárhoztatásaival támogatja, s másfelől nem veszi figyelembe ama mély speculativ gondolkodást magának Luthernek a vallásos képzeiben. Más helyütt meg ugyan csak maga Möhler a protestantismust gyakorlatiatlannak

és mysticusnak nevezi. Az igaz, hogy a protestantismusnak vallásos gyakorlati iránya van, s a socinianismus e tekintetben is (habár mint egyoldalúság) hozzá tartozik. A socinianismusnak még az által is határozottan protestans jellege van, különösen a katholicismus ellenében, hogy kizárólag Krisztus személyét tekinti egyedüli közbenjáróul az üdv megszerzésében. És a protestantismus két fő iránya közül a reformált egyházhoz áll a socinianismus legközelebb, mint a mely épen a dogmáknak inkább értelmi és gyakorlati irányban való felfogása által különbözik a lutheranusok inkább speculativ és mysticus felfogásától (?). Ezért helyesen nevezé Schweizer*) a socinianismust a reformált irány mellék sarjadékának, a mely száraz értelmességben a reformált állásponton túl ment, és minden pogányság (paganismus) ellen való erős oppositiojában csaknem egész az ebionita zsidóságra ment vissza. Épen ezen, minden pogányság ellen való erős protestálása ad a socinianismusnak határozottan reformált jellemet. Ide járul még a humanisticus felvilágosodás, a melyből keletkezett ama protestatio is minden specifice keresztyén érdek nélkül. Habár a ref. tanrendszerben a keresztyén érdek is a túlerős, mégis épen e humanismus képez leg-erősebb közönséget a socinianismus és a ref. tanfogalom között; a mely a humanismustól sokkal inkább át van hatva, mint a lutheri. A rokonság még tovább megy, s több pontokban kimutatható, s ugyan e rokonságot tanúsítja az is, hogy épen a ref. egyházból és annak tanaiból született meg az arminianismus, egészen a socinianismus irányzatában, s ép úgy nevezhetnők mérsékelt socinianismusnak, mint a ref. egyház egy kihajlott oldalágának.

*) Glaubenslehre der ev. reform. Kirche I. 5. 6.







