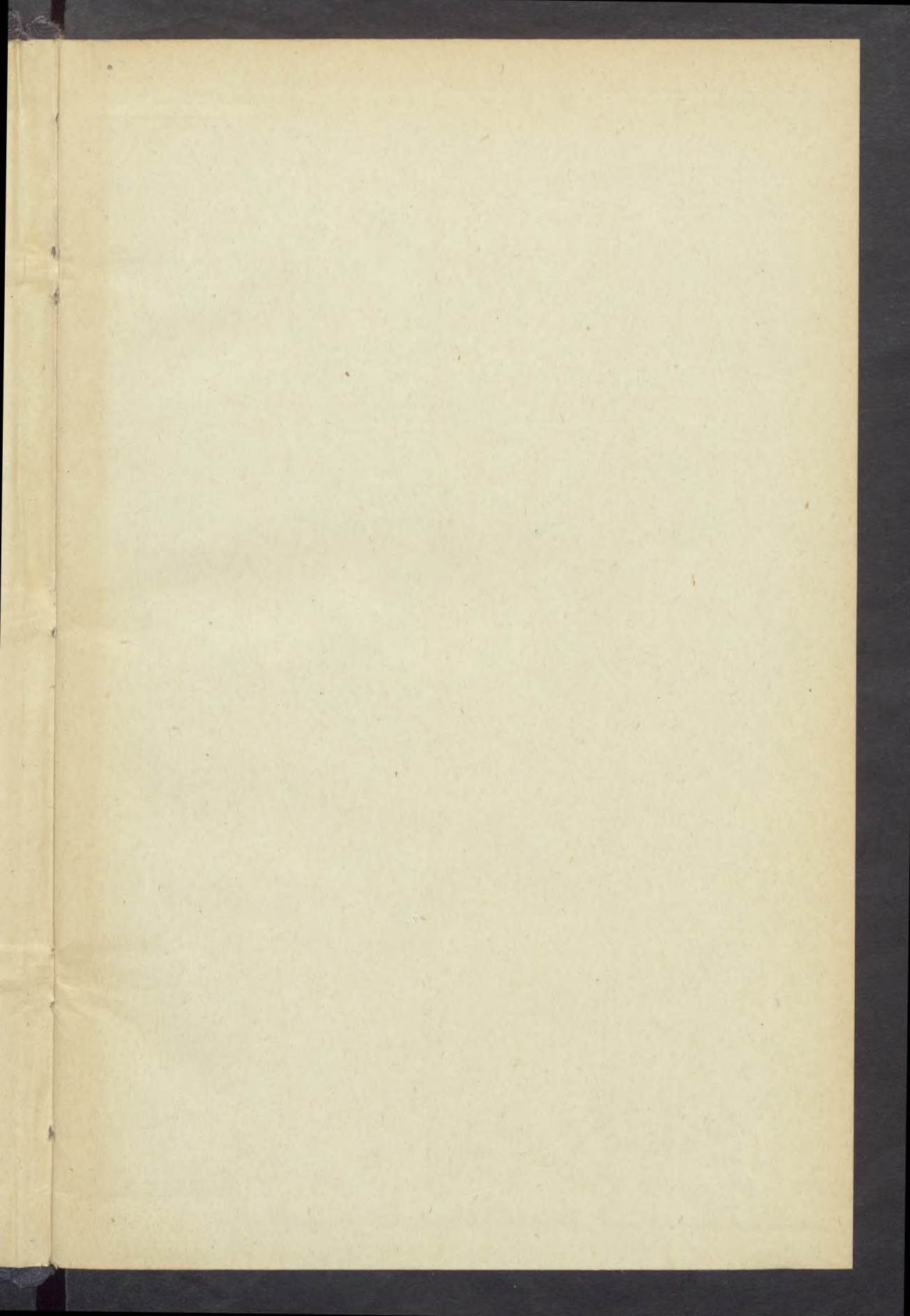


44209

8



11.209

A PÁPAI REFORMÁTUS THEOLOGIAI AKADÉMIA KIADVÁNYAI
8. szám.

SCHLEIERMACHER

VÁLTSÁGTANA

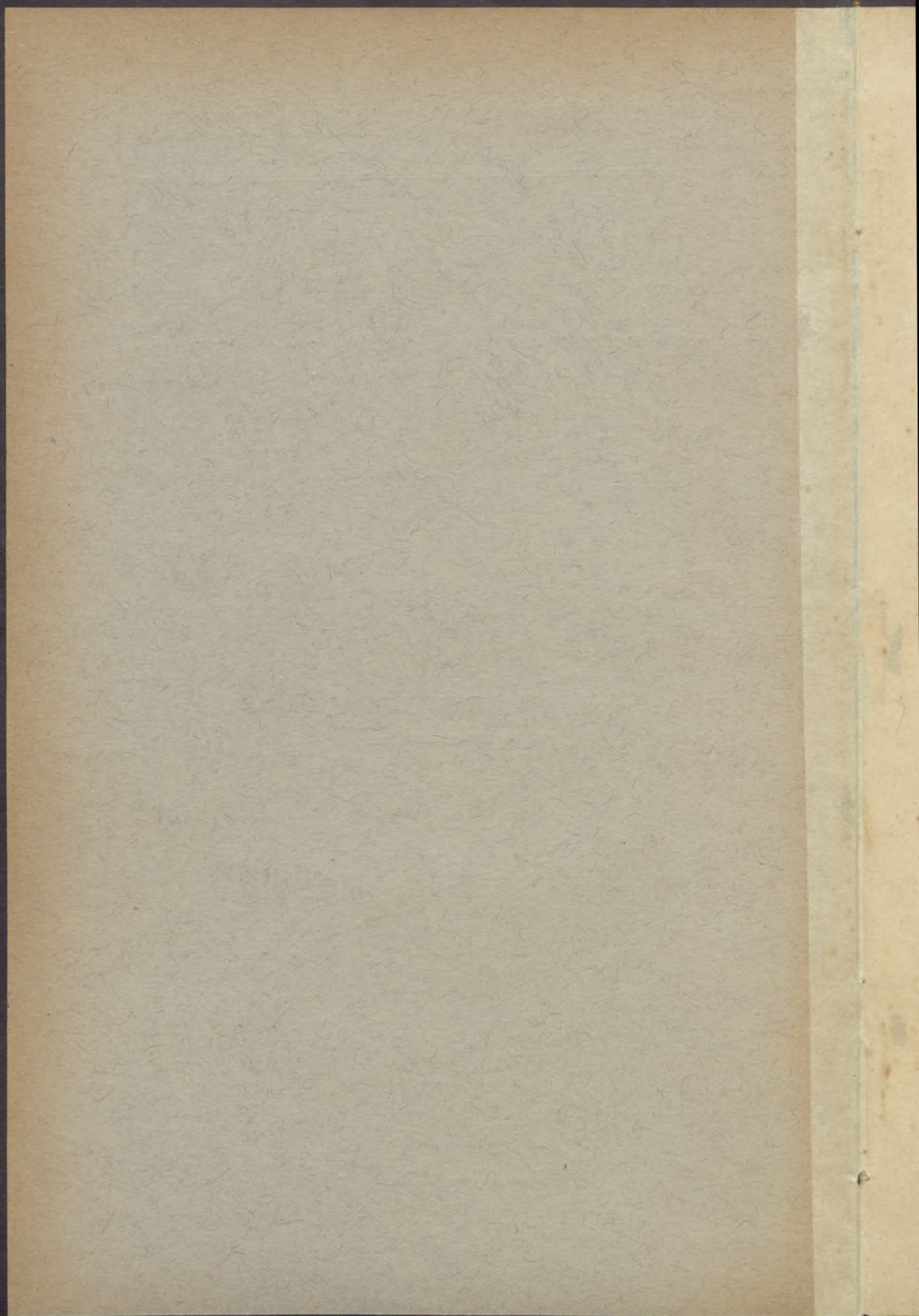
IRTA:

MÁRKUS JENŐ

REF. HITOKTATÓ LELKÉSZ.



PÁPA. — 1934.



A PÁPAI REFORMÁTUS THEOLÓGIAI AKADÉMIA KIADVÁNYAI
8. szám.

SCHLEIERMACHER VÁLTSÁGTANA

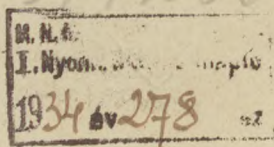
IRTA:

MÁRKUS JENŐ

REF. HITOKTATÓ LEKÉSZ.



PÁPA. — 1934.



NYOMATOTT
ENGLÄNDER FERENCZ KÖNYVNYOMDÁJÁBAN, TATÁN.
1934.

I.

Schleiermacher (1768-1834) és a mai theologiai helyzet.

a) Az élő Schleiermacher. — b) Wobbermin Georg — c) A dialektikai theologia — d) Bartelheimer Wilhelm Schleiermacherről szóló véleménye. — e) A mai magyar protestáns theologusok állásfoglalása Schleiermacher theológiáját illetően.

a) A protestáns theologia története, a reformátoroktól eltekintve, kevés olyan nagy horderejű theologust tud felmutatni, mint Schleiermacher. Ezt a megállapítást lehet minőségileg értelmezni. Schleiermacher a maga szellemi kapacitásánál, óriási színhétikus erejénél fogva, a kor hangulatához, uralkodó nézeteihez való alkalmazkodása következtében a XIX. század theológiájának legfényesebb oldalait jelenti. Az eszméknek azt az össze-vissza gomolygó áradatát, ami a múlt század eleji élet jellemzője, mind felszívja magába s mindezeket a maga egyéniségének meleg, művészi színeivel átfestve adja tovább.

A szellem története nem tud olyan irányzatot felmutatni, amit a Schleiermacher kutatók Schleiermacher munkáiban fel ne fedeznének. Gnosztikus,¹ alexandrinus,² katolikus,³ szerzetes,⁴ cinikus,⁵ misztikus,⁶ pantheista,⁷ panlogista,⁸ romantikus,⁹

¹ Baur; ² Schmid; ³ Bretschneider; ⁴ Bretschneider; ⁵ Rust; 1. Schleiermacher „Send schreiben über seine Glaubenslehre an Lücke.“ Kiadta: Mulert. 1908. Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus. 2. Quellenheft. (Idézve Send schreiben) 9 sk. 1.

⁶ Brunner Emil: Die Mystik und das Wort. 1924. (Idézve: Mystik.) 52 sk. 1.

⁷ U. o. 60. 1.

⁸ Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern von Schleiermacher. Kiadta Otto Rudolf. IV. kiadás. 1920. (Idézve: Otto: Reden.) XXVII. sk. 1.

⁹ U. o. VI. sk. 1.

ideálista,¹⁰ stb., stb. befolyást és szint látnak ismertetői és bírálói theologiai munkáiban: a „Reden über die Religion“¹¹ s a „Der christliche Glaube“-ban.¹²

A maga korában aktuálisabban író és gondolkodó theologus nem volt. Anélkül, hogy ez a megállapítás Schleiermacher maradéknélküli elfogadását jelentené, elmondhatjuk, hogy a vallásos élet benső szépségét, a vallásos kedély mérhetetlen mélységét kora nyelvén, a kor világnézetétől egy bizonyos irányba állított kereső, pihenni és a mindenség szellemével megtelni vágyó ember számára kevés theologus tudta úgy kifejezni, mint Schleiermacher.

A mult század vallási élete nélküle nem érthető. Ami bent él kora embereinek szívében, összeszedi, rendszerbe foglalja, megfinomítja, drága ötvözzel időállóvá teszi. Bálványa tud lenni egy évszázadnak. Ha mindenki nem is hajtja meg magát földig előtte, de senki nem kerül el. Kisebb-nagyobb fejbólintást mindenki dob feléje. Theológiája kincstár, hová egy század jár el zarándokolni s meggazdagodni. Van, aki mélyen belenyúl s gazdagon megrakodva hagyja el. S ha valaki csak kíváncsiságból is megy feléje, csillogása megigézi s hatása észrevehetően megmutatkozik ennél is.

Schleiermacher hatása a századdal nem zárult le. Az, amit életrajzírója, Dilthey,¹³ mond róla, hogy a Schleiermacher nézeteit annyira védelmezik és támadják, mintha most jött volna elő velük, nemcsak a mult század hetvenes éveire érvényes megállapítás, de a huszadik század negyedik évtizedében, halála százesztendő évfordulóján is találó. Ma is élő szellem. Elkerülni ma sem lehet. Kétszeres kopernikusi fordulót jelent a theológiában. *Először* az orthodoxiával és a

¹⁰ Wobbermin: Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. 1927. (Idézve: Schl. u. R.) 20. l.

¹¹ Első kiadása 1799-ben, a második 1806-ban jelent meg. Az előbbi jegyzetben jelzett Otto-féle kiadás az 1799-iki szöveget adja. Mi ezt a kiadást használjuk. A második kiadás Schleiermachers Werke I. Abt. 1. 1843. 133 sk. lapjain található. Az első és a második kiadás között eltérés van. Több-ször nem dolgozta át Schleiermacher a Beszédeket.

¹² Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. I. kiadás 1821/22-ben, a második kiadás 1830-ban jelent meg. E dolgozatnál az V. kiadást használjuk, ami a II. pontos lenyomata. Megjelent Schleiermachers Werke I. Abt. 3, 4 kötetként. 1861.

¹³ Dilthey Wilhelm: Leben Schleiermachers. I. kötet. 1870. V. l.

moralizmussal szemben, mikor a kifeleélés, a kívülről való meggazdagodás gépies hitaktusa helyébe a belső átélést, a vallás igazságainak az én adottságaiból való kiemelését hangsúlyozza és követeli. *Másodszor*, amikor sokszor félremagyarázott, vagy csak következetesen végiggondolt megnyilatkozásai az iskolájába járt theologusokon keresztül a dialektikai theologiában, mint a schleiermacheri theologia korrekciójában, átértékelésében csapódnak le.¹⁴ Kétségtelen, hogy ez utóbbi fordulót, a vallás igazságainak a kijelentésből és nem az élményből való kikövetkeztetését, a vallási szubjektivizmus helyett a vallás tárgyiasságát hangsúlyozó theologiai irányt, csak negative magyarázza és hozza elő. Értékét azonban ez a negáció is emeli. Nagyságát az ellene harcolók, a hozzá nemet mondók is mérik.

S az a kiméletlen harc,¹⁵ az a kategorikus nem, amivel a dialektikai theologia vele szemben állást foglal, arra mutat, hogy az ellenfél sokkal erősebb, szívósabb és életképebb, semhogy egy gyenge csapással elintézhető lenne.

Meggyőződésünk az, hogy Schleiermachert aktuálisabb nem annyira követői, mint inkább ellenfelei tették. Schleiermacher, mint ma aktuális theologus, inkább háttér, mint sok színben pompázó alak. Arra jó és arra szükséges, hogy a színen mozgók arcvonásai élesebben láthatókká legyenek a sötét háttérben.¹⁶ De nem kizárólag háttér, hanem őstalaj, amelyből ma is tudósok sokasága veszi életerejét.

A következőkben az ellenfelek és követők közül mutatunk be néhányat. Az ellenfelek a dialektikai theologia főképviselői sorából valók. A követők közül Wobbermint, a valláspszichológiai iskola fejét említjük. Bartelheimer maradék nélkül egyik csoporthoz sem osztható be. Azért juttatjuk szóhoz, hogy a két egyenesen ellenkező nézet mellett egy harmadik, majdnem közvetítő nézettel is megismerkedjünk. Magyar részről is sorra kerül néhány theologus. Mivel a Schleiermacher theológiája körül kavargó harcokban a schleiermacheri theo-

¹⁴ Tavaszy Sándor: A theologiai irányok átértékelése. A dialektikai theologia mint a theologiai irányok korrekciója. Dolgozatok a református theologiai tudományok köréből. 7. füzet. 1931. (Idézve: Tavaszy.) 4. sk. 1.

¹⁵ Más kérdés, hogy megérdemli-e, vagy sem.

¹⁶ Ez a hasonlat nem méri Schleiermachert. Ha ezt is tenné, úgy a hasonlatot egy Schleiermacher-követőnek jogában állana megfordítani.

logia objektivitása vagy szubjektivitása kérdését látjuk előtérben, a sorra következő theologusok véleményénél is ezt a kérdést, erre a kérdésre adott feleletet, tartjuk elsősorban szemünk előtt.

b) Wobbermin,¹⁷ a rendszeres theológiában a vallás-lélektani módszer főképviselője, Schleiermacher felfogása ismertetésénél, — amennyire a Schleiermacherével egyező módszere engedi, — rámutat a hibákra is. E hibák felmutatása azonban nem a schleiermacheri theologia centrumában, hanem inkább perifériáin történik. S ha elvétele a centrumban találna hibát, azt egészen egyszerűsíti, sok esetben egyenesen a magyarázóit, követőit teszi felelőssé, amiért a mester félreérthető tanait félreértették.

A dialektikai theologia a maradéknélküli szubjektivizmus vádjával illeti a schleiermacheri theológiát. Wobbermin ettől a vádtól akarja Schleiermachert tisztázni. Az objektivitásra törekvés, a tárgy utáni érdeklődés a Beszédnek vallásmeghatározásában erősen előtérbe nyomul.¹⁸ A vallás mint az univerzum szemlélete és érzelme az emberiségen kívül és az emberiség felett álló valami sejtését jelenti.¹⁹ A Hittanban pedig félreértés nélkül megállapítható a vallás objektivitása. A Hittan vallásmeghatározása: a feltétlen függésérzelem magába foglalja a vallási objektum gondolatát, a vallás tartalmi meghatározottságát.²⁰ Ez a tárgy nevet kap, világosan előlép, kifejezésre, bemutatásra kerül. A feltétlen függésérzelem fogalma szerint „a legmagasabb, a minden véges létet meghatározó valóság”²¹ a vallási objektum. Ez a minden végest meghatározó valóság: *valóság*, nem szubjektív eszme, nem az én alkotása, hanem az éntől független, magát az ént is meghatározó valóság.

A szubjektivizmus vádja nem illik Schleiermacherra. Hibát ugyan ő is követett el, de más téren, ott, ahol az isten-

¹⁷ Wobbermin Georg: Systematische Theologie nach religionspsychologische Methode. I. kötet: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. 1913. (Idézve: Wobbermin I.); II. kötet: Das Wesen der Religion. 1921. (Idézve: Wobbermin II.)

¹⁸ Wobbermin II. 104. l.

¹⁹ U. o. 106. l.

²⁰ U. o. 103. l.

²¹ U. o. 109. l.

fogalom kiépítésénél²² a deizmustól és az antropomorfizmustól félve, a minden véges létet meghatározó valóságot nem a személyiség kategóriájában fejezte ki.²³

A szubjektivizmus vádja nem illik Schleiermacherra. Az ő egész felfogása a vallásos tapasztalaton áll, a vallásos tapasztalat, mint hittapasztalat fogalmi kifejezése.²⁴

c) *A dialektikai theologia* a legélesebb harcot vezeti Schleiermacher theológiája ellen. Teljes, meg nem szüntethető és nem enyhíthető oppozícióban tudja magát Brunner épűgy, mint Barth.²⁵ A schleiermacheri theologia — szerintük — a talaja és a melegágya annak a psychologizmusnak és historizmusnak, amelyek a kijelentéssel sohasem férnek össze, mert ezek a kijelentés tartalmát egyrészt szubjektivvá s ami ezzel szorosan összefűgg, relativvá teszik, a kijelentést épen a *kijelentés* jellegétől fosztva meg.

Brunner szerint a kijelentés egyszeri; itt és csak itt, akkor és csak akkor, Ő és csak Ő. Valami az embertől idegen, az emberi gondolaton és érzelmen kívülálló²⁶ Én önbizony-ságtétele. A kijelentés Istentől jövő megszólítás, az élet és halál felett döntő szó.²⁷ A kijelentés az „egészen más“-nak ebbe a világba való betörése, amihez az ember önerejéből semmiként sem juthat el. Az emberi élet diszharmóniája miatt a kijelentés mindig közvetett kapcsolat Isten és ember között, mindig csak mint paradoxon történik.²⁸

A schleiermacheri kijelentésfogalom éles ellentéte a keresztyén kijelentésfogalomnak. Schleiermacher szerint kijelentés mindenütt van, csak a szemeinket kell felnyitni. A kijelentés nem megszólítás, hanem egy természeti processzus,²⁹ ami nem állít vagy-vagy elé, hanem feloldja az ellentéteket, amikben a kijelentés szubjektív lehetősége állana.³⁰ A kijelentés mindig kívülről jön s a schleiermacheri vallásban min-

²² Schl. u. R. 28 sk. 1.

²³ RGG² Schleiermacher címszó alatt Wobbermintől.

²⁴ Wobbermin I. 344. l., Wobbermin II. 110. sk. 1., Schl. u. R. 20, 34 sk. 1.

²⁵ Tavasz 15-20. l.

²⁶ Brunner E.: Philosophie und Offenbarung. 1925, 19 sk. 1.

²⁷ Brunner: Mystik. 157. l.

²⁸ Brunner: Phil. u. Off. 23. l.

²⁹ Brunner: Mystik. 158. l.

³⁰ Barth Karl: Die christliche Dogmatik. I. 1927. (Időzve: Barth: Dogmatik.) 313. l.

den belül van³¹ és minden belülről jön. A vallás, ami a kijelentés helyébe lépett, nem objektív értékek hordozója, hanem kizárólagosan szubjektív funkció, kegyes állapot.³² Isten és ember a hit közvetettsége helyett kontinuitásban, egyenes összeköttetésben³³ áll egymással. Isten és ember között nincs ellentét, az ember nem kerül döntés elé.³⁴

Ebben a közvetettségben, a minden lét és gondolat transcendentális alapjával való egységben, a misztikában, Jézus Krisztusra sincs feltétlenül szükség. Jézus csak mintakép, egy célpont, amit el kell és el lehet érni. Jézus csak támasz és segítség a közvetlenség megvalósítása felé, inspirálója a belső életnek. Amikor már saját lábán is meg tud állni az ember, amikor a közvetlenség megvalósult, szükségtelenné válik, mert azután már zavarná a közvetlenséget, megbontaná a kontinuitást.³⁵ A bűn t. i. nem olyan realitás, ami egyszersmindenkorra szükségessé tenné a Közbenjárót. A bűn az érzéki természetben gyökerezik s olyan mértékben tűnik el, amilyen mértékben az istentudat erős lesz.³⁶

Schleiermacher mindent az emberből vezet le. Az ember a kiindulópont s az ember a mérték.³⁷ Ennek a módszerbeli elégtelenségnek a következménye, hogy a theologia Schleiermachernél antropológiává lesz,³⁸ hogy Isten és az ember olyan közel kerül egymáshoz, hogy közöttük semmiféle qualitativ különbséget nem lehet megállapítani, legfeljebb quantitativ eltéréseket felmutatni.³⁹ Az ember, ki bizonyos quantitativ különbségekkel bírja az istenit, a mérték. Isten bizonyossága is az ember önbizonyosságában gyökerezik,⁴⁰ az isteni igazság az emberi igazságban bírja kritériumát, Isten az emberi tudat függvénye. Az ember a mérték Feuerbachnál is. Schleiermacher és Feuerbach között csupán annyi a különbség, hogy

³¹ U. o. 311. l.

³² Brunner: *Mystik*. 31. l.

³³ U. o. 83. l.

³⁴ Barth: *Dogmatik*. 313 sk. l.

³⁵ Brunner: *Mystik*. 121. l.

³⁶ U. o. 232. l.

³⁷ Barth Karl: *Die Theologie und die Kirche*. 1928. 227 sk. l.

³⁸ Barth: *Dogmatik*. 86. l.

³⁹ U. o. 308. l.

⁴⁰ U. o. 85 sk. l.

az előbbi és követői nem írnak és nem gondolkoznak olyan triviálisan, mint az utóbbi.⁴¹

S annak ellenére, hogy Schleiermacher zsenialitása elismerésre méltó, jó theologiai tanítónak mégsem lehet őt tartani.⁴² Amíg szeme a kulturát, a misztikát, az apologétikát nézi,⁴³ amelyek az ember nagyságát, erejét mutatják, messzire kerül a keresztyén theologia útjától: az ember menthetetlen nyomoruságától.⁴⁴

d) Wobbermin és a dialektikusok ítélete merő ellentét. Amaz a schleiermacheri theologia objektív tartalmát, a tárgyi gondolat jelenlétét, emez az objektivitás teljes hiányát, a szubjektivizmus egyeduralmát állítja.

Wobbermin és a dialektikai theologia között jelölhető meg a fiatal Gogarten tanítvány: *Bartelheimer Wilhelm*⁴⁵ helye. Látszatra Wobberminnek ad igazat, valójában azt fejezi ki, amit a dialektikai theologia. Nem tagadja Schleiermacher theológiája tárgyi tartalmát, de ezt a tárgyi tartalmat alanyi színezetűnek, a német idealizmus szerint elmagyarázottak, az éntől megalkotottnak vallja.

A Beszédek vallásmeghatározásában a szemlélet és az érzelem csak egy tárgy érintésére áll elő.⁴⁶ Ez a tárgy az univerzum: a mindenség abszolút egysége és ideája, az egyeslétezőben az egésznek meghatározó, értelmet és formát adó principiuma.⁴⁷ Ez a tárgy: Isten, nem lesz adottsággá, megmarad a tudás transcendentális alapjának és tárgyának.⁴⁸ Ennyiben objektív a schleiermacheri theologia.

A schleiermacheri theologia objektivitását más megvilágításba helyezi gondolkodásának vezéreszméje: a principium

⁴¹ Barth: Die Theol. u. d. Kirche. 227 sk. l.

⁴² Barth Karl: Das Wort Gottes und die Theologie. 1925. 64. l.

⁴³ L. Barth „Schleiermacher“ c. tanulmányát a Die Theol. u. d. Kirche kötetben a 136—189 lapokon.

⁴⁴ Siegfried Theodor (Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dial. Theologie. 1930.) Barth Schleiermacher elleni vádjait visszautasítva a szubjektivizmus gyanúját a Schl. renaissance-ra engedi ráolvasni, a Ritschl A. utáni generációra. L. i. m. 274—300. l.

⁴⁵ Bartelheimer Wilhelm: Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik. 1931.

⁴⁶ U. o. 44 sk. l.

⁴⁷ U. o. 52. l.

⁴⁸ U. o. 29. l.

individuationis elve.⁴⁹ Ebben az elvben az objektív „rajtunk kívül“ és a szubjektív „bennünk“ egészen összefolynak. „A vallás úgyis, mint az univerzum szemlélete és érzelme, úgyis mint feltétlen függésérzelem a reális lét idealitásának, az ideális lét realitásának, a szellemnek a természetben s a természetnek, mint a szellem reális ábrázolásának, a sokszerű (Mannigfaltigen) egységének s az egység alapján a sokféleségnek szemlélete és felfogása.“⁵⁰ Ez az egyidejű realizmus és idealizmus, az én és az énen kívüli, a szubjektum és az objektum, általában az egyetemes lét abszolút egysége involválja a teremtő és a teremtmény identitását. Az én a „Selbstbesinnung“-on áta „Selbstbestimmung“-hoz érkezik el.⁵¹ Amikor az én önmagát meghatározta, ebben az önmeghatározásban már ott van a szubjektív gondolkodás ismertető jele: a gondolkodás és az akarás törvényei, Isten eszméje adottsággá lesznek. Mikor ezeket az adottságokat gyümölcsözteti az én, önmeghatározása mellett Istent is meghatározza. Így lett az istenség, ami a tudás alapja, emberi abstrakció produktuma, szubjektív gondolat tárgy, a világfolyamat halott és merev principiuma.⁵²

Az objektivitás-szubjektivitás kérdésében a Barthék oldalán áll Bartelheimer, de a módszer kérdésében más az álláspontja. Amíg Barthék a schleiermacheri szubjektivitást a módszer következményének, az alanyból való kiindulást a szubjektivitás okának tartják, Bartelheimer szerint a módszer *következménye*⁵³ s nem előidéző oka a schleiermacheri theologia szubjektivitásának. Az alanyból való kiindulás nem jelent feltétlenül szubjektivitást, nem jelenti, hogy Isten, a vallás objektuma, emberi funkció produktumaként álljon elő. Az alanyi kezdőpont mellett Isten, mint a lét és gondolkodás alapja, mindig megállhat, de az identitás elve a tárgyból való kiindulás esetén is szubjektivitáshoz vezet.

Schleiermacher bírálatában a dialektikai theologia és Bartelheimer végeredményben egy állásponton vannak: Schleiermacher theológiája szubjektív theologia. Ha ennek a

⁴⁹ U. o. 13 sk. l.

⁵⁰ U. o. 26. l.

⁵¹ U. o. 90. l.

⁵² U. o. 88 sk. l.

⁵³ U. o. 93. l.

szubjektivitásnak az okát Barthék a módszerben, emez a schleiermacheri gondolkodás principiumában látja is, az eredmény, amit elérnek, mindeniknél ugyanaz. Ugyanaz akkor is, ha Bartelheimer tárgyi tartalmat tud felmutatni. Ez a tárgyi tartalom az éntől függő, az én által meghatározott adottság.

e) A mai magyar protestáns theológiában nagyjában ugyanaz a helyzet Schleiermacherral szemben, mint a mai német theológiában. A hódolat a zseni nagysága előtt egyik irányzatnál sem hiányzik, de ez a hódolat a magyar dialektikusoknál nem jelent többet, mint a nagyság elismerését.

Schleiermacher magyar ismertetői és bírálói között első helyen a pár évvel ezelőtt meghalt *Szelényi Ödönt* említjük.⁵⁴ Szelényi Ödön a schleiermacheri theologia alapgondolataiban Schleiermacher fejlődése ellenére sem ismer lényeges változást.⁵⁵ A schleiermacheri vallás, mint szemlélet, passzív állapot, amelynek megindítása az univerzumból származik.⁵⁶ Ennek a vallásnak a lényegét belső szubjektív érzelmi állapot alkotja.⁵⁷ A szubjektív elem mellett objektív elem is található, hiszen a vallás, a kegyesség Istentől való függésérzelem, de a szubjektív elem az elsődleges, az objektív elem a másodlagos elem. Bizonyosságot a vallásban a szubjektív és nem az objektív elem ad. Schleiermacher a vallás két korrelát eleme (kijelentés-kegyesség) közül az utóbbit, a kegyességet hangsúlyozza.⁵⁸

A magyar theológiában *Tavaszy Sándor* a legkitünőbb Schleiermacher-kutató. Előbbi éveiben meleg rokonszenvvel majdnem teljes megegyezéssel áll Schleiermacherral szemben. Amikor a dialektikai theológiával megismerkedik, Schleiermacherról vallott felfogását revízió alá veszi; bár az elismerés ezután is megnyilatkozik munkáiban, de egészen másként ítéli meg Schleiermachert.

Régebben jóval többet foglalkozott Schleiermacherral s csak sajnálni lehet, hogy kutatásait ezen a téren abbahagyta, mert Schleiermacher megértéséhez a kulcs kezében volt, amikor filozófiájával megismerkedett.

⁵⁴ L. Szelényi Ödön: Schleiermacher vallásfilozófiája. 1910.

⁵⁵ U. o. 39. l.

⁵⁶ U. o. 43. l.

⁵⁷ U. o. 48. l.

⁵⁸ U. o. 48, 76. l.

Tavaszy Sándornak két dolgozata foglalkozik Schleiermacherral.⁵⁹ A Schleiermacher filozófiájáról írott munkájában a schleiermacheri vallásfelfogást nem tartja pszichológiai módszerű és jellegű teóriának.⁶⁰ Lehet a terminológia pszichológiai, de pszichológiai terminológia nem jelent pszichologizmust. A módszer teszi a pszichológiai terminológiát pszichologizmussá, ha t. i. a transzcendentális tény a pszichológiai kauzalitás útján akarjuk megmagyarázni. A Hittan pedig nem ezzel a módszerrel készült,⁶¹ így tehát a pszichologizmus távol áll a schleiermacheri theológiától.

Schleiermachert „egyéni vallásossága és a transzcendentális Kant segítik rá, hogy megoldja a vallás önállóságának és a keresztyénség sajátosságának problémáját, vagy legalább is ezek megoldásának helyes módszerét egyszersmindenkorra felmutassa“.⁶² Ez a megnyilatkozás mutatja Tavaszzy Sándor régebbi felfogását. A schleiermacheri vallásmeghatározást akkor is szubjektívnek vette, a vallásmeghatározásban az érzelmet apriori vallásos tudatnak⁶³ látta, de mindezek helyességét elismerte.

Tavaszy előbbi dolgozata (Schl. Phil.) a Schleiermacher Hittanában nem konstatál pszichológiai módszert, mostani dogmatikája⁶⁴ felismeri a pszichológiai utat. S ha előbb a módszerrel kötötte össze a pszichologizmust, most következetesen a pszichológiai módszer felismerésével, helyesebben elismerésével, a pszichologizmust is el kell ismernie. A pszichológiai út és módszer emberi gondolatok megismeréséhez, az Istentől alkotott gondolatok s nem Isten megismeréséhez juttat csak el. Az objektivitás-szubjektivitás kérdésében Schleier-

⁵⁹ Schleiermacher philosophiája. 1918. és Schleiermacher személyisége és theológiája. Megj. a Református Szemle (szerk. Ravasz László) XIII. évf. 1920. 1—5 számokban.

⁶⁰ Tavaszzy terminológiájában is átalakulást kell konstatálnunk. Míg Schl. phil. és Schl. személyisége... c. dolgozatokban pszichologizmus és szubjektivizmus nem adaequat kifejezések, dogmatikájában a két fogalom teljesen fedi egymást. Tavaszzy gondolkodásának egyes állomásaira Török István mutatott rá. L. „Lelkészegyesület“. 1929. 34, 35. sz.

⁶¹ Schl. phil. 34 sk. 1.

⁶² Schl. személyisége... 18. l.

⁶³ U. o. 19 sk. 1.

⁶⁴ Dr. Tavaszzy Sándor: Református keresztyén dogmatika. 1932. (Idézve: Tavaszzy: Dogmatika.) 33, 107. l.

machert illetően a szubjektivitás mellett dönt s a nagy theológus rendszerében az embert a rendszer középpontjában, Istennel egy sorba állítva látja.⁶⁵

Schleiermacher mellett emel szót *Nagy Géza*: Barth theológiájának előzményei, kritikája és jelentősége c. dolgozatában.⁶⁶ Schleiermacher theológiájában „a vallás abszolút világa” jut szóhoz. Biztató, sokat ígérő kezdet után elmarad ugyan a nagy keresztyén igazságok bibliai szellemű kifejtése, de ennek oka nem annyira Schleiermacherban, mint inkább a kora másirányú érdeklődésében keresendő.

Mátyás Ernő „Keresztyén vallás és theologia a lelkeszképzésben”⁶⁷ c. értekezésében nem annyira a Schleiermacher theológiájával, mint inkább ebből a theológiából eredő liberális theológiával foglalkozik s a liberális theologia tételeivel veti össze a dialektikai theologia tételeit. Amit azonban a liberális theológiáról mond, azt egy tágabb értelemben vett Schleiermacher-bírálatnak tekinthetjük azon az alapon, hogy a liberális theologia elindulását Schleiermachernak tulajdonítja. — Mátyás Ernő szerint Schleiermachernél *emberi* életkérdések állanak az érdeklődés homlokterében. Azt kérdezi az élménytheologia: milyen az ember a maga valóságában s mivel a való embert kívánja megismerni, az optimizmus elkerülhetetlen. Ez az optimizmus bátorít fel arra, hogy az emberi szellemben Istenhez vezető utakat fedezzünk fel. Ezeknek az utaknak a felfedezésével Istent leszállítja az élménytheologia az emberi létezésébe, a lelki élet tényévé, tartalmává, egy dologi valósággá teszi.⁶⁸

*Vasady Béla*⁶⁹ Schleiermacher Hittana vallásmeghatározásával kapcsolatban annak kizárólagos szubjektivitására mutat rá. Az élmény a döntő, az élmény minden s a vallásos élményt szabályozó normatív, objektív kijelentés-tartalomról beszélni sem lehet.

⁶⁵ Tavaszy. 12 sk. 1.

⁶⁶ Theologiai Szemle. (Szerkeszti: Csiksz Sándor.) I. évf. 1927. 586—590. 1.

⁶⁷ Megjelent: Theologiai Szemle. 1927. 5, 6. sz. — Jegyzetek nélkül a Mátyás Ernő: Életforrások. 1930. c. kötetben.

⁶⁸ Életforrások. 55, 57, 59. 1.

⁶⁹ A valláspsychologia fejlődésénektörténete. Különlenyomat a Theologiai Szemle III. évf.-ból. 1927. 10. 1.

E dolgozatnak nem feladata, hogy a különböző Schleiermacher-felfogásokat bíráló alá vegye.⁷⁰ Magával Schleiermacherral akarunk foglalkozni. Nem a theológiájával általában, hanem theológiája egy részével: a váltságtannal. Mivel azonban a váltságtant nem lehet kiszakítani a theológiából általában s nem lehet függetlenül a theologia más területeitől tárgyalni, a következőkben Schleiermacher theológiájával is foglalkozunk. Nagy vonásokban bemutatjuk a schleiermacheri theologia alapfogalmait. Csak az alapfogalmak ismeretése után kerülhet a dolgozat tulajdonképeni témája tárgyalás alá.

⁷⁰ A Schl.-kritikákat veszi Bartelheimer i. m.-ban vizsgálat alá.

II.

A schleiermacheri theologia alapfogalmai.

1. Schleiermacher kora.

Schleiermacher a felvilágosodás korában lépett fel. Az Angliában John Locke által elindított szellemi mozgalomnak közel száz esztendőre volt szüksége, hogy Németországban vezetőszerphez jusson, hogy a szellemi élet minden területén megkezdhesse és végrehajthassa azt az átalakítást, amit a felvilágosodás az előbbi gondolkodásmóddal szemben, mint újat magában rejtett.

Voltaképen nem egészen új a felvilágosodás szellemi tartalma. Amit a felvilágosodás szellemi téren magával hozott, az legnagyobb részben mint a reformáció előtti humanizmus újraébredése köszönhető. Röviden így jellemezhetjük a felvilágosodást: az ember felszabadítja magát mindenféle gyámkodás alól, kezébe veszi sorsának intézését, felbátorodik, hogy önmagát, jövőjét kizárólag az értelmére, az eszére bízza. Optimizmus nyilatkozik meg az emberiség előhaldásra, boldogságra hivatottságát illetőleg. Az ész vizsgálat alá veszi a gazdasági, állami és társadalmi életet, a jogot, nevelést s a vallást s mindezeket most már a maga principiumai szerint alakítja és így véli, hogy elérheti az emberiség boldogítását.

Felvilágosodott embernek nincs szüksége a bibliára és a kijelentésre. Maga alkotja meg magának vallását. Isten létele, a lélek és a lélek halhatatlansága, e „három örök igazságból” megszületik a felvilágosodás vallása: a religio naturalis. Az erkölcsi téren nem a biblia a szabályozó tekintély, hanem a boldogság, az általános jólét.

Két bálvány előtt hajlik meg a felvilágosodott ember: a természet és az emberiség előtt. Voltaképen mind a kettőben

önmagát nézi s önmagát akarja teljes és tökéletes kibontakozásra segíteni.

Humanitás: ez a felvilágosodás legfőbb eszménye. Mindezt ennek a célnak szolgálatába állít. Az ember a trónon. A tökéletes, a harmónikus ember. A képességeit a kultúra legmagasabb fokára emelt ember. Az ember, aki mindent önmagával mér.

A felvilágosodás áradatát az akkori theologiai irányok közül egyik sem volt képes feltartóztatni. Az orthodoxia, ez a vallásos racionalizmus, megdöntötte a régi, eleven hitet; a pietizmus egy emberöltőn át ellenáll ugyan, de azután diszkreditálja a keresztyénséget. Ezekkel szemben a felvilágosodás igazán könnyen találhatta meg az utat a templomok szoszékei, a theológiák katedrái felé.

Schleiermacher előtt *Kant* és *Goethe*⁷¹ jelentik a felvilágosodásnak azt a két irányát, amelyekkel Schleiermacher egészen közeli érintkezésbe kerül.⁷² A kanti filozófiában az ész teremtető ereje, produktivitása, a goethei romantikában reprodukivitása, a jellemző vonás. Kant eszével akar uralkodni, hódítójává, császárává akar lenni a tapasztalatoknak és az észrevételeknek, Goethe lelke úgy tárul ki a „természet“, az „élet“, az „univerzum“ feléje áramló adományai előtt, mint legjobban szeretett vendégei előtt. Kant teorétikus és megmarad teorétikusnak, Goethe az „érzelemvirtuózok“ szóvivője.

Kitől mennyit vesz át, kinek mit köszönhet Schleiermacher, nem az a feladatunk, hogy ezzel foglalkozzunk.⁷³ Hogy mindeniktől tanult, az kétségtelen. Úgy látjuk, hogy a

⁷¹ Kant és Goethe csak megjelenítők az ideáлизmusnak és a romantikának; maga az ideáлизmus és a romantika több kiváló képviselőt mutat fel kisebb-nagyobb eltérésekkel.

⁷² Jacobi (1743—1819), Fichte (1762—1814), Hegel (1770—1831), Fr. Schlegel (1769—1845), Schelling (1775—1854) hatását mutatják ki Schl. theológiájában. L. Kattenbusch: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. V. kiadás. 1926. (Idézve: Kattenbusch) 15—19. l. — A schleiermacheri gondolkodás megismeréséhez kitűnő források a munkában említettek közül: H. Scholz: Christentum und Wissenschaft in Sch. s Glaubenslehre. 1909. — H. Süsskind: Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Sch. s System. 1909. — F. Siegmund—Schultze: Sch. s Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre. 1913. — Paul Wendland: Die religiöse Entwicklung Sch. s. 1915.

⁷³ Kattenbusch. 20—26. l.

beszédekben Goethehez közelebb áll, mint Kanthoz. A Beszéd-
dek aestheticizmusa, miszticizmusa és individuálizmusa⁷⁴ lega-
lább is ezt mutatja.

Kant és Goethe szellemisége háttérbe szorítja a vallást.
A vallást már nem is gyűlölik, csak szellemileg tarthatatlan-
nak, a felvilágosult emberhez nem illőnek tartják. Nem gyű-
lölik, mert a gyűlölettel a vallás erejét, hatalmát, jelentősé-
gét ismernék el. Megvetik, lenézik a vallást s ezzel kifejezik
a vallás jelentéktelen voltát. Ez az a pont, ahol Schleiermacher
a Reden über die Religionnal közbelép.

2. A Beszédnek vallásfogalma.

**a) A Beszédnek bevezetése. — b) A vallás nem
metafizika és nem moral, a kettőhöz szükséges
harmadik. — c) A vallás első pillanata: érzék és
tárgy egymásba folyása. — d) A vallás lényege:
az univerzum szemlélete és érzelme. — e) A val-
lásfogalom bírálata. — f) A vallás organizálódása.
— g) A keresztyénség, mint a véges végtelen felé
törése. — h) A Reden, mint apológia érdeme és
hibája.**

a) Schleiermacher a Reden über die Religion-ban⁷⁵ a
humanitás álláspontján kezdi meg zseniális fejtegetéseit. Egé-
szén a felvilágosodás hívének mutatkozik, amikor a vallást,
mint a tökéletes, harmónikus emberideál szükséges, elenged-
hetetlen alkotórészét, akarja megmutatni. Egy mennyei szikra
érintette meg, földfölötti erő atomja esett a lelkébe, ez az
atom szétpattant benne s közlésre hajtja. A műveltekhez
szólhat, akik nem félnek az emberi szellem bensőjébe vezető
út nehézségeitől, akik — reméli — meggyőződnek arról, hogy
a vallás a legfontosabb és a legdrágább, amit egy emberi
élet elérhet. A sokoldalúság csak a vallásban található fel, a
pedantéria és az egyoldalúság esküdt ellenségében (II. 42.).

⁷⁴ Tavaszy: Schl. phil. 5. lapon a romantikának e három fő jellem-
vonását sorolja f.-l.

⁷⁵ A következőkben a szövegben található római szám a beszéd szá-
mát, az arabs szám az Otto kiadás lapszámát jelenti.

A feladatot a vallási apriori könnyíti meg. A vallás, mint szellemi jelenség a középpontból nézve, az emberi szellem eredeti ösztönéből születik (I. 14 sk.). A kegyesség minden jobb lélek bensőjéből szükségszerűen, önmagától előáll, a kedélyben korlátlan uralma alatt külön területe van (I. 23.).

Amit mond, nem könyvekből merítette, hanem önmagából. Nem mások tapasztalatait teregeti ki, a sajátjából ad. Az a kegyesség szólal meg benne, amit az anyai testből szívott magába, ami egész életén át kísérté, amiről könyvekben nem lehet olvasni (I. 10). A kedély kegyes emelkedettségét veszi vizsgálat alá, „amiben minden előttek ismert tevékenység háttérbe szorult, vagy majdnem megszűnt s az egész lélek feloldódott a végtelennek és öröknek s a vele való közösségnek közvetlen érzésében“ (II. 60.).

Milyen az a kegyesség, mi annak a vallásnak a lényege, amelynek számára prozelitákat keres.

b) *A vallás nem metafizika és nem moral.* A tárgyuk közös ugyan: az univerzum s az embernek az univerzumhoz való viszonya, de vallás, metafizika és moral között nagy különbség van. A metafizika (transcendentalis filozófia) az univerzumot teorétikusan nézi, érti és magyarázza. Tulajdonképpen csak az embert látja az egész univerzumban, az emberben minden viszony középpontját, minden lét feltételét, minden levés okát. A moral az embernek az univerzummal szemben való viszonyából a kötelességek rendszerét fejti ki. Parancsol és tilt. Az embert, mint egyedet, önmagában álló egyedet, nézi és, ami ezzel az elkülönítéssel összefügg, a végtelenség, a függetlenség érzetét adja. A vallás nem akarja a végső okokat felmutatni, nem akar örök igazságokat adni, nem kívánja az univerzumot természete szerint meghatározni és megmagyarázni. A vallás az emberben, mint más egyedben is, a végtelent látja, az emberiség felett és azon túl felfedezi az univerzumot (a metafizika ellen). A vallás az univerzumot nem használhatja fel arra, hogy törvénykodexet vezessen le belőle. Nem szolgálja a moralnak, nem célja a világ tökéletesítése. A vallás tanít meg arra, hogy az ember örök összefüggésekbe van belezárva (a moral ellen). Amíg a metafizika az értelmet, a moral az akaratot foglalja le a maga számára, addig a vallás sem az értelemhez, sem az akarat-hoz nem tartozik. A metafizika gondolatok helyett szavakat

ad, formulákkal játszik, mert hiányzik belőle az, ami a vallást élteti: az érzelem, a végtelen érzelme. A vallásos ember számára nem kérdés: jó vagy rossz-e a cselekedet, mert a vallásból hiányzik a cselekvésre hajtó ösztön, az elhagyta a világot. A vallás megelégszik az érzelemmel.

Schleiermachernak sikerült a vallás önállóságát biztosítani, de nagy áron. A vallásnak az emberi élet három funkciója közül kettőről le kellett mondania, hogy a harmadikat, az érzelmet, a bensőt, meg tudja önmaga számára tartani.⁷⁶ Az emberi tökéletesség, harmónia kedvéért, az emberi egyoldalúság elkerüléseért, maga a vallás lett egyoldalú, feladva két olyan területet, lemondva lényegének két olyan szerves alkotó részéről, amit feladnia, amiről lemondania a vallásnak egyetlen korban sem szabad. Lehet ezt az orthodoxia és a Kant elleni reakciónak is minősíteni. Az orthodoxia tanhitével, száraz, megcsontosodott életével szemben, a vallásos élet melegségét, a kanti posztulátum vallással szemben: a vallásnak az erkölcsiség mögötti másodrangúságával szemben az erkölcsiség árán is a vallás önállóságát, függetlenségét kell megőrizni.

Lehet a vallás negatív meghatározását más oldalról is vizsgálni.⁷⁷ Schleiermacher tudáson fogalmi tudást, cselekedeten erkölcsi szabályok rendszerét érti. S a Reden kizárólag az *ilyen* fogalmi tudás és az *ilyen* erkölcsi kodex ellen emel szót. Intuitív tudás s a vallással való (nem a vallásból való) cselekvés még schleiermacheri elgondolás szerint is helyet foglalhat a vallásban. A vallás adja azt a transcendentális alapot, azt a transcendentális egységet, ahol az akarás és gondolkodás közötti relativ azonosság⁷⁸ az érzelemben megnyilvánulhat.⁷⁹ Ezért, bár nem metafizika és nem moral a vallás, de a kettőhöz szükséges harmadik, a tudás és az akarás helyes korrekciója.

c) A vallás ott van, ahol *érzék* (Sinn) és *tárgy egymásba folytak* és eggyé lettek. A vallás az első illat, amit a harmat rálehel az ébredő világra, szégyenlős és gyengéd, mint egy

⁷⁶ Brunner antiintellektualizmust és antimoralizmust lát Schl.-nél. L. Mystik. 32—48. l.

⁷⁷ L. Bartelheimer. i. m. 36—42. l.

⁷⁸ L. a Beszéddek 27—29 (Otto) lapjait, hol a metafizika és a moral közötti szoros összefüggésről, bizonyos fokú azonosságról van szó.

⁷⁹ Tavaszy: Schl. phil. 64. l.

szűzi csók, szent és termékeny, akár a vőlegényi ölelés. Gyorsan és varázslatosan fejlődik egy jelenség, egy eszmény az univerzum képévé. A végtelen világ kebelén fekszem: én vagyok ebben a pillanatban az ő lelke, mert úgy érzem végtelen életét és erőit, mint az enyéimet; a világ ebben a pillanatban a testem, mert átjárom izmait és tagjait, mint az enyéimet s legbensőbb idegei az én érzésem (Sinn) és sejtelmeim (Ahndung) szerint mozognak, mint az enyéim. Amikor ez a szent átkarolás elmúlik, áll előttem a szemlélet és emelkedik ki a bensőből az érzelem és terjed, mint a szégyen és az öröm pírja az arcon. Ez a momentum a vallás virágzása (II. 47 sk.). Maga ez a momentum nem fogható fel és nem magyarázható. Csak a belőle kiboruló szemléletet és érzelmet lehet megjeleníteni, de e kettőből nem lehet a vallást összerakni.

A vallás első pillanata a mindenségben s a mindenséggel élés, a teljes eggyélevés, a misztikus összeolvadás, az én, a személyiség teljes megszűnése és teljes fölbomlása, az univerzum és az én identitása legszebb megtestesülését jelenti. A romanticizmus misztikája⁸⁰ ezen a ponton mutatható ki a legvilágosabban a Redenben. Ennek a misztikus eggyélevésnek a gyökere a schleiermacheri gondolkozás végső pontjából, a principium individuationis elvéből könnyen megérthető. Erről az elvről később többször is megemlékezünk.

d) A vallás első pillanata nem fogható fel és nem magyarázható. Az első pillanat egy kifejezhetetlen és leírhatatlan

⁸⁰ E helyen Vasady Béla hit-misztika kifejezését sem hagyhatjuk megjegyzés nélkül. Vasady szerint a misztika Istennel, a meghatározhatatlan, személytelen léttel, belülről jövő, aszociális, felelősségnélküli életközösséget jelent. A ker-ségben — szintén Vasady szerint — deus absconditus mellett d. revelatusról, személyes, kívülről adott, külső kijelentésről s a bűntudat által meghatározott életközösségről van szó. (A hit a felfogója.) Kétségkívül áll az, hogy hit is és misztika is életközösséget jelent, de a hit és a misztika attribútumaiban annyira áthidalhatatlan a különbség, hogy maguk az attribútumok által meghatározott életközösségek is csak mint ellentétek, különbözőségek, állhatnak meg, összekapcsolási lehetőség nélkül. Kierkegaardnál és Barthnál is szó van életközösségről (ezekre is hivatkozik V.), de ezt a Vasady által is leírt misztikával egy kalap alá hozni nem lehet. A tartalom, amit Vasady a hitmisztika kifejezésben ad, elfogadható, de maga a forma: hit-misztika teljesen rossznak mondható. — L. Vasady Béla: A hit misztériuma. 1931. 182 sk. 1.

találkozás, ami mint *szemlélet és érzelem*, az *univerzum szemlélete és érzelme* csapódik le bennünk. Az első pillanat forró tapasztalására ez a lecsapódás: a szemlélet és az érzelem legfeljebb csak mutatnak, de teljesen nem merítik ki annak lényegét. Mégis, mivel a tapasztalás önmagában nem analizálható, az analízis feladata ezeknek a tulajdonképen másodlagos elemeknek: a szemléletnek és az érzelemnek a boncolása, magyarázása és kifejtése.

A vallás lényege: az univerzum szemlélete és érzelme (Anschauung und Gefühl für das Universum) (II. 32.).

A *szemlélet* (Anschauung) a vallás legmagasabb formulája, ahonnan a vallásban minden hely megtalálható. A szemlélt eredeti és független cselekvéséből, a szemlélt hatásából, benyomásából, születik a szemlélet. Ezeket a hatásokat a szemlélő a maga természete, alkotottsága szerint felfogja és összegezi. Sohasem a dolgok, mint olyanok, a dolgok magukban, tárgyai a szemléletnek. A dolgok lényegével, milyenségével épúgy, mint mennyiségével a vallás nem törődik, maguk a dolgok kívül esnek a vallás érdeklődése körén. Nem érdeklődik a vallás a dolgok természete iránt, egyedül a dolgok *hatását* nézi és erre a hatásra reagál a szemléletben. Ha a dolgok szubsztanciájába akarna behatolni, a dolgokat a legbensőbb természetükben kívánná a vallás megismerni, a vallás mitológiává válna.

Az a dolog, tárgy, amire a szemlélet irányul, ami a szemléletet előhívja, az univerzum. Az *univerzum* a mindenség, a lét és történés összessége: világ, természet, emberiség, alapjában véve idea, eszmei valóság, a mindenség abszolút ideája.⁸¹ Ennek az abszolút ideának a megérzéséhez, megéléséhez, vezet el a szemlélet.

Az univerzum önmagában, a mindenség eszméje, mint olyan, nem szemlélhető s nem ismerhető meg az átélésben sem. Az univerzum ezer és ezer formában, lényben, adottságban, nyilatkozik meg. Kicsinyben, mint nagyban, a fenségesben és a rútban, az erőben, mint a gyengeségben, a szabadságban és a szolgaságban, a korlátozottban és a határnélküliben, természetben és szellemben, történelemben: népek, nemzetek diadalában és halálában, az univerzum nyilatkozik

⁸¹ Bartelheimer. i. m. 52. l.

meg. Ezért nincs abszolút ellentét, nincs abszolút különbség, mert a különbözőségeken is ugyanaz a szellem adja a formát és a lényegét. Ez a *principium individuationis* elve, ami a szemlélet lényegét is meghatározza.

Az univerzum ezer és ezer formában, adottságban szóródott szét és ezekben a formákban és adottságokban kell azt megkeresni. Egyik formája, a szemlélet számára lehetséges formája az univerzumnak a természet. Maga a természet nem lehet a vallás szentélye. A természet csak a szentély udvara. A természeti erőktől való félelem a műveltség fejlődésével együtt eltűnik. A természet szépsége sem sugározza az univerzumot. A szépség a színek gyönyörködtető játéka s ez a szépség bármilyen erővel érintse is az embert, a szemlélőt nem vezeti el az univerzum, a végtelen szemléletéhez. Az áttekinthetetlen térben elszórt töméntelen anyag sem lehet a világ igazi alanya, az univerzum megnyilatkozása. Aki az anyagban keresi a végtelenséget, a naiv gyermeki gondolkodás útját járja. Ami a természetben a vallásos érzéket érdekli, az a világ törvénye, a világrendszereket és a porszemet egyaránt átfogó törvény. A még-nem-élő anyag az élő szolgája, ennek a rendeltetésnek a felismerése a világ szemlélete. Általában az örök törvények, az alaperők felfedezése árulja el legteljesebben a világban az univerzumot. Ezek a törvények és erők mutatják a világszellemet, az univerzumot. Minden különbség látszólagossá és viszonylagossá lesz, hiszen minden folyamatban ugyanaz a szellem működik. Az individuális az egyetemes egy része, a világszellem egy-egy megjelenési formája. Minden egyedben ugyanaz az erő, gondolat rejtőzik s minden egyed ugyanazt a szellemet leleli. Ha valaki eljutott addig, hogy a kicsinyben és a nagyban ugyanazt azt az erőt sejt, a változások és szakadékok felett megtalálja a harmóniát, a világszellem tevékenységének dalát, a természet szemléletéhez jutott el, az univerzum szemléletéhez jutott el (II. 50 – 55.).

Az univerzumnak a világban való szemlélete nem lehetséges az emberiség, az univerzum egy másik megjelenési formájának és lényegének szemlélete nélkül. Az univerzum a belső életben ábrázolódik ki s a külső csak a belső által lesz érthető. A belsőt viszont az emberiség felfedezésével együtt fedezi fel az ember. Az emberiség egy csodálatos

kozmosz különféle fokokkal és formákkal. Minden egyes emberre szükség van, hogy az emberiség szemléletéhez eljuthassunk. Az egyik ember az állati részt, a másik a szellemi részt hordozza az emberiségen belül. Az állati rész sem kizárólag a durvaság és az érzékiség képviselője az erkölcs felé vezető értelem nélkül s a szellemi rész sem jelent kizárólag szellemiséget. Érzékiség és értelem áthatják egymást, közöttük állandó kicserélődés folyik. Az emberiség átkutatása után a vallás az énhez érkezik el. Amit az ember az emberiség legtávolabbi vidékein, a durva érzékiség s a földet elhagyó szellemiség két határvonala között, látott, azt önmagában is megtalálja. Az emberiség a saját én sokszorosított, élesebben rajzolt s a minden változatában megmutatkozó ábrázolása s a saját én ennek az emberiségnek a kompendiuma (II. 61 sk.). Egy szín, egy tulajdonság, egy alkotó rész az egészben, de azért maga is egész. Nincs lényeges különbség ember és ember között, minőségileg legalább nincs, legfeljebb mennyiségileg van. A principium individuationis, ami a természetben eltüntetett minden abszolút különbséget, az emberiségen belül sem konstatálhat abszolút eltéréseket. Az egész a részben s a rész az egészben tükröződik, az általános az egyedben s az egyed az általánosban kap jelentőséget. Az ember is része az emberiségnek, elválaszthatatlan része, tehát függ az emberiségtől. Meglátni *az emberben az emberiséget* s *az emberiségben az embert*, ez az emberiség szemlélete. Ebben a szemléletben az univerzum áradását veszi észre az ember, különféle formákban, lényekben és adottságokban. Az univerzum e szemlélete az embernek az univerzumhoz való viszonyulását, az univerzumhoz való tartozását, az univerzumtól való függését mondja ki s e ponton a Beszédek vallásmeghatározása a Schleiermacher Hittana feltétlen függésérzelmével kapcsolódik össze. (L. a Hittan vallásmeghatározását.)

Nemcsak a természet és az emberiség mutatja az univerzumot. A természet szemlélete az emberiség szemlélete nélkül nem lehetséges s az emberiség szemlélete az ember lételének (Sein) szemléletében nem merült ki. Az ember lételének szemléletéhez az ember *kibontakozásának* (Werden) szemlélete is hozzátartozik. Az ember kibontakozását a *történelem* figyeli meg, így ennek a kibontakozásnak a szem-

lélete a történelem szemléletében érhető el. A történelemben népek és generációk olyan jelentőséget kapnak, mint az ember az emberiségben. Vannak népek és generációk, melyeknek hatása végtelen térre és időre való tekintet nélkül, mások viszont az életnek *egy* formáját, *egy* gondolatot mutatnak. A vegetációnál egyes növényi fajok pusztulása új élet, új világ táplálására volt szükséges, a történelemben is egyes népek és fajok a pusztulásukon keresztül, szétbomlott, átalakított elemeikből új embervilágot termelnek és táplálnak. Ebben az esetben egy nép pusztulása egy új nép elindulásának, mint okozatnak az okát adja meg. Ez az ok és okozat megkülönböztetése még nem a történelem szemlélete. Amíg az okot és az okozatot meg tudjuk különböztetni, az univerzum, a történelemben: az örök sors, nem jelenik meg. Ha az általános összefüggés szemléletében odáig jutottunk, hogy okot és okozatot nem tudunk megkülönböztetni, megjelenik az örök sors alakja, a magas világszellem, amint ellenállásokat legyőzve áthalad az időn és téren (II. 65.). A principium individuationis elve sértetlen marad a történelem szemléletében is. Minden történelmi eseményben és gondolatban a világszellem, az univerzum, tárja ki önmagát. Minden népben az univerzum szólal meg, egészen úgy, mint az emberiség szemléleténél az emberben. A történelem az egyes népekben és generációkban, az egyes népek és generációk a történelemben kapják meg jelentőségüket. Mondhatnók a principium individuationis alapján az emberiség szemlélete analógiájára azt is: egy faj és egy generáció a történelem kompendiuma és a történelem a faj és generáció végtelenül sokszínű ábrázolása.

A természet és az emberiség szemléletével nem érkezünk el a vallás határához. A természet és az emberiség nem meríti ki az univerzumot, ezek csak egyes formák, amelyekeken kívül a formák sokasága kínálkozik a szemlélet tárgyául. A legközönségesebb, a legszembeötlőbb formák: *az előrehaladás, a cél felé törés*, amelyekben az univerzum valósítja és ábrázolja önmagát.

Amit e pont elején a szemléletről mondtunk s amit csak keretnek állítottunk fel: a szemlélet a szemlélt dolog hatása, így telik meg tartalommal. Ezáltal áll előttünk a szemlélet a maga teljes és tiszta valóságában. A szemlélet és ezzel

együtt a vallás, *a külső és a belső világ, az ellentétek és ellenmondások harmóniájához* vezetett el. Nincs törés a mindenségben. A dolgok mélyére látó ember számára legalább is nincs. Az ilyen ember lelkében a természet és a szellem sem ellentét, mert a természet a szellemben s a szellem a természetben létező valóság. Gondolat és tett, az én és az énen-kivüli ugyanegy eszmének: az univerzumnak egy-egy formája. Az a harc, amit az ideáлизмus a reáлизмussal vívott és vív, itt kibéküléshez, elcsendesedéshez érkezik el. Ideáлизмusban és reáлизмusban *egy melódia* árad szét, mindegyik az abszolút világsszellem nagyságát és örök szívverését zengi. A mindenségnek ezt a szívverését a szemlélet fogja fel. Maga a vallás a mindenség, *a végtelenség szívverésének észrevétele*.

Schleiermacher vallásmeghatározásánál *az érzelemtől* (Gefühl) is szólnunk kell. Nyugodtan hagytuk e kérdést a vallásfogalom tárgyalásának a végére, mert a szemlélettel szemben az érzelem nem jelent újat. Az érzelem az univerzum hatása épúgy, mint a szemlélet. Benne van mindaz, ami a szemléletben megtalálható. Az érzelem az univerzumnak az érzékre való hatása, benső meg hatás. Azt a hatást, amelyet az univerzum megnyilatkozása a kedélyben eredményez, az érzelem fogja fel és raktározza el. *Szemlélet és érzelem állandó egyensúlyban vannak* (II. 44.). Ami bent van a szemléletben, az érzelemben is megtalálható s az érzelemben semmi sem lehet anélkül, hogy a szemléletben ugyanaz megtalálható ne volna. Ezért nem jelent Schleiermacher felfogásában semmi változást az, hogy a Beszédek II. kiadásának vallásmeghatározásában csak az érzelmet találjuk meg, míg a szemlélet a II. kiadásból kimaradt. A vallás lényege ezzel egyáltalán nem változik meg, hiszen az érzelem tartalmilag megegyezett a szemlélettel.

e) A schleiermacheri vallásfogalmat a szubjektivitás és objektivitás szempontjából nézzük és ebből a szempontból vesszük vizsgálat alá. A szubjektivitás és objektivitás kérdését szemünk előtt tartva, a schleiermacheri vallásfogalomról megállapíthatjuk, hogy ez a vallásfogalom nem szubjektív, legalább is nem *kizárólag* szubjektív. A vallásban minden a külső tárgy tárgyalásából, szemléletéből ered (II. 70.). A szemlélet az univerzum szemlélete. A szemlélet a természet, az emberiség, a történelem stb. formákon át ugyanarra az időt-

len és végtelen ősprincipiumra, az univerzumra néz. Az univerzum nem egy absztrakt gondolat, hanem létező valóság, ezer és ezer formában elosztódott, szétfolyt, sajátos lényegét minden formában megtartó valóság. Igaz, hogy ez a tárgy, amiben Istent sejtjük, közelebbi meghatározást nem nyer, személyiséggel, még egyéniséggel sem bír s vitatható, hogy lény vagy idea, forma vagy tartalom, vagy ezeknek az összeolvadása-e az, amit az univerzum alatt értenünk kell. Legyen eszme ez a tárgy, épúgy valóság, mintha lény, személyiséggel bíró lény lenne. Schleiermacher előtt feltétlenül a tárgyi érdekelttség, a külső tárgy megkötő, a szemlélet megkötő és betöltő hatása állott, amikor a Beszédek univerzum szemléletét kifejtette. Úgy beszél az univerzumból, ahogy csak embernél nagyobb, hatalmasabb valakiről vagy valamiről lehet beszélni. A fenségesen nyilatkozó világszellem iránt tisztelet ébred bennünk, az univerzum és az énünk viszonya alázatot eredményez. Az emberekben, a principium individuationis szerint énünk alteregoiban, önmagunkat látjuk, a testvérünket és irántuk szeretetre, az emberek szeretetért viszonzásul hálára indulunk. Minden ember az emberiség része, az emberiségtől kap léte értelmet és célt, itt, az emberiségen belül juthat el a harmóniához, aki tehát mint egyed, az emberiségtől függetlenül, elkülönített életet él, azíránt rokonszenv, együttérzés, részvét ébred bennünk. S ha észre vesszük, hogy mi önmagunk tévedtünk az elkülönülés útjára, a bánat, a megbánás tölti be szívünket (II. 68 sk.). Az univerzum, a külső tárgy szemlélete, váltja ki belőlünk ezeket az érzéseket.

Sokan vannak, akik a vallás objektivitását a dogmákban látják legjobban biztosítva. Schleiermacher pedig a Beszédekben határozott dogmaellenes álláspontot foglal el. Ezt a körülményt is ki lehetne játszani s felhasználni a schleiermacheri vallásmeghatározás szubjektivitása mellett. Schleiermacher szerint a dogmák és tantételek nem tartoznak szorosan a valláshoz, egyáltalán nem tartoznak oda, mert azok a fogalmi, diszkurzív gondolkodás, reflexiók eredményei s az ilyen diszkurzív, spekulatív gondolkodásnak semmi szerepe sincs a vallásban (I. a vallás negatív meghatározását). Hogy a dogmák elutasítása, másodlagos helyre szorítása, mennyire nem bizonyít a vallás objektivitása ellen s szubjektivitása mellett, erre nézve idézem Schleiermacher legnagyobb ellenfelének,

Brunner Emilnek, a dogmákról adott megállapításait, akinek felfogása a szubjektivitás gyanujába sem eshet. A dogma nem a hit tárgya, a dogma reflexió produktuma, — írja Brunner. „Ezt akkor kell kiemelni, amikor az intellektualizálódás veszedelme áll fenn”.⁸² Schleiermacher pedig többször beleütközött az orthodoxyába, legalább is a műveltek körében, akikhez a Beszédek címezte, gyakran találkozott olyanokkal, akik a vallást és a dogmákat egynek tekintették, akik a vallásban véghezvitt intellektualizmust láttak.

A hiba, a tévedés ott van a Beszédek vallásmeghatározásában, az objektivitás ott kezd gyanussá, bizonytalaná lenni, ahol Schleiermacher az univerzum szemléletét és érzelmét egészen a bensőből, az énből vezeti le.

Láttuk, hogy a szemlélet külső tárgyra irányul. De ez a szemlélet mindig a szemlélő képességeitől, az univerzum, a végtelenség iránt való érzékétől, egy teljesen egyéni, szubjektív képességtől függ s nem a külső tárgytól. Az, hogy kinek milyen a vallása, attól függ, mennyiben képes az univerzumot szemlélni s a maga sok formájában felfedezni. Az én, amely — úgy látszott — a szemléletben tisztán passzív szerepet foglal el, így a tárgya fölé kerül. Ezért nem lesz meglepő az a kijelentés sem, hogy a fantázia irányától függ, van-e Istenről is szó a szemléletben, vagy nincs (II. 80 sk.). A benső, a kedély az, amire a vallás néz, ahonnan a vallás szemléleteit veszi (II. 56 sk.). Minden az éntől függ, mert mindent az énből szed elő a vallás: a szemléletet, ennek állítólagos tárgyát. Az én fizikai, lelki és szellemi struktúrája adja a vallást. Még az sem fogja a szemléleteket, az énből előhozott szemléleteket zavarni, hogy bűn történt. Az örök lénnel törvényeinek legcsúnyább átlépése után is érintkezik az ember (II. 56.).

A Beszédek vallása első látszatra független a ratiótól, de alapjában véve ettől függ. Schleiermacher sem tagadta meg korát, a felvilágosodást. A német ideáлизmus, Schelling és Hegel identitás-filozófiája, ami a principium individuationis elvében tükröződik legtisztábban, nem ment el mellette hatás nélkül. A principium individuationist a vallásmeghatározás egyes eseteiben bemutattuk. Itt csak arra mutatunk rá, hogy a principium individuationis nem különböztet az én és az

⁸² Brunner Emil: *Theologie und Kirche*. Zwischen den Zeiten. 8. évf. 1930. 407. 1.

éneen kívüli világ között, idealizmus és réalizmus között. Ez elvben szubjektivitás és objektivitás nem konkrét ellentétek, csak látszólagos eltérések. A Beszédek és a Hittan is ennek az elvnek alapján készült, mindenikben észrevehető ez az elv hiánytalanul. A Beszédek vezérfonala tehát egy filozófiai gondolat, amely gondolat végső eredményben az értelem alkotása.^{82)a} A principium individuationis nem zárja ki a tárgyi gondolatot, nem tagadja a külső világ valóságát, de ezt a külső valóságot az énből is ki lehet emelni, legkönnyebb az énből kiemelni, mert a külső világ az énben is adva van, sőt a külső is a belső által, az éneen-kívüli az én által lesz érthetővé. A principium individuationis az éneen kívüli világ valóságát alárendeli az éennek, ebből vonja le. Egy filozófiai elv a theológiában nem igen szokott sikerrel szerepelni. A principium individuationis sem kivétel e tekintetben. Amíg a principium individuationis egyfelől biztosítja az objektivitást, másfelől azonban aláássa azt és a szubjektivitásnak enged tág teret. „A benső életben ábrázolódik ki az univerzum s csak a benső által lesz a külső érthető“ (II. 56.). Az univerzum, amely körülvesz, magán hordoz, szépségét, erejét, szellemét, mindenhatóságát, irgalmát és büntetését széthintette a természetben, az emberiségben és az emberiség kompendiumában: az emberben, a történelemben, idegen marad mindaddig, míg önmagunkban észre nem vesszük. *Önmagunkba nézünk, bensőnk legmélyére s ott, mint tiszta tükörben, meglátjuk és észrevesszük a bennünk tüdőklő univerzumot a maga eredeti és hamisítatlan mivoltában. A valláshoz úgy jutunk, ha az univerzumot kiemeljük magunkból.*

E nézetnek pár kérdést szegezünk. Ki és mi ad nekünk bizonyosságot, hogy, amit önmagunkból kiemelünk, az valóban az univerzum és nem a mi alkotásunk? S hol van a garancia, hogy, amit bensőnkben kiábrázolva szemlélünk, valóban az univerzumból ered s nem a mi játékos fantáziánk szülötte?⁸³ Nem lehetséges az, hogy az univerzum ez esetben

^{82)a} Nagy Károly: Bevezetés a Schleiermacher „Reden über die Religion“ olvastatásához (Erdélyi Protestáns Lap. 1899. 77. l.) c. cikke is azt a nézetet vallja, hogy a Beszédek szemlélete az identitás-filozófia alapján áll.

⁸³ Ha jól látom, ez a pont az élménytheologia és a dialektikai theologia igazi ütköző pontja. Élmény és kijelentés viszonyának a kérdése lesz itt akut, aminek tárgyalása nem tartozik e dolgozat feladatához. Utalunk Tavaszky: Dogmatika. 48—51, Barth: Dogmatik. 54 sk. 109, 207, 358, 306 sk. lapokra.

is az én függvénye? A principium individuationis semmi esetre sem ad garanciát. Az eljárás magyarázatát kiolvashatjuk az elvből, de ez a magyarázat nem garancia is egyuttal. Ezért nincs a Beszédek vallásmeghatározása a szubjektivitás vádjától tisztázva. A tárgyiasság egészen talán nem tűnik el, de nagyon elhomályosul s mindenesetre alárendelt helyzetbe kerül. *A vezérszólamot az én adja meg s ezzel a szubjektivitás lesz uralkodó jelleggé.* A tárgy, mivel az énből emeljük ki, elsősorban az én előtt számíthat elismerésre, legjobb esetben viszonylagos elismerést igényelhet magának. És van-e a vallásnak tárgya, ha ez a tárgy csak viszonylagos s nem önmagában, tapasztalattól, szemlélettől és érzelemtől függetlenül tárgy? A kereső lélek nem állhat meg ilyen viszonylagos értékű talajon, ilyen túlságosan szubjektivizált objektivitással nem elégedhetik meg.

f) A principium individuationis szerint az általános csak az egyéniben vizsgálható és ismerhető meg. Az általánosságban meghatározott vallás, mint olyan, önmagában nem fordul elő. Amint az univerzum végtelen sok formában szóródott szét s csak ezekben a formákban kereshetjük azt fel, épen így a vallás is, ami a principium individuationis elve szerint az általános fogalmát jelenti, végtelen sok formában, egyedben osztódott szét s csak ezekben az egyedeiben, a vallás speciális organizációiban érthetjük meg a vallást (V. 147—150.). Amint az általános az egyéni megvalósulás felé igyekszik, úgy törekedik a vallás a speciális megvalósulási formák felé.

Hogy jön létre a vallás egy speciális organizációja? A vallás szemléletei végtelenek s ha ezek közül a szemléletek közül egyet kiválasztunk s a középpontba állítunk, a többi lehetséges szemléletet erre a kiválasztott és a középpontba állított szemléletre vonatkoztatjuk, aköré csoportosítjuk, megkaptuk a vallás egy speciális organizációját (V. 153 sk. 160 sk.). Ezen a speciális organizáción belül is marad tér és lehetőség az ember egyéniségének kifejtésére. A szemléletek számának végtelensége helyet biztosít az egyéni kezdeményező erőnek is. Senki sincs, aki a vallás egy individuumában (=speciális organizációjában) az összes szemléletet átfoghatná, az egész területet beépíthetné, így mindenki számára marad beépíthető terület, amelyet szemléleteivel betelepíthet, amelyen új

szemléleteket alkothat (V. 162 sk.). *A lényeg az* — Schleiermacher szerint, — *hogy minden vallás egy faktummal kezdődjék s ez a faktum, a vallás alapja szubjektív legyen* (V. 171.).

Ide vezetett a principium individuationis. A schleiermacheri vallásfelfogás szubjektivitása többé kétséget nem szenvedhet. Az objektivitás most már kihangsúlyozva sincs, univerzumról, abensőben adott ésonnan kiemelendő univerzumról, említés sem tétetik. Ilyen felfogás mellett, az egyéniség ilyen nekieresztése mellett, a vallási türelmetlenség meglepetés volna. Csak a türelmesség, amely minden egyéni kísérletezésben beépítetlen területek beépítését, a szemléletek újfajta csoportosítását látja, a helyes és következetes álláspont (II. 39 sk.).

Milyen helyet foglal el a keresztyénség a vallási individuumok sokféle lehetséges sorozatában?

g) A keresztyénség tárgyalásánál Schleiermacher a keresztyénség tartalmát a principium individuationis keretei közé szorítja be. A principium individuationis elve szerint a véges a végtelenben teljes, mivel a véges a végtelen része. A keresztyénségben a végesnek, a résznek a végtelen, az egész felé törése áll a középpontban (V. 179.). A pusztulás és a megváltás a középponti szemléletnek egymástól elválaszthatatlan oldalai. A keresztyénségben a pusztulás és a megváltás határozzák meg a vallásos anyag alakját. Minden rossz, ami a pusztulást előidézi, az akarat következménye. Az emberi természet individuálizálódásra törekszik, kiszakítja magát az egészből, az egésszel való összefüggésből, önállóságot akar elérni. Ez a kiszakadás, az emberiségből való kiválás a pusztulásnak, az egyes ember megromlásának az oka. A moralis világ képtelen az univerzum szellemét megszólaltatni, az értelem nem ismeri fel az igazságot, a szív rossz, tisztátalan, Isten képe kialudt a véges természet minden részében. Hiába küld követeket az Isten, hiába lép közbe kijelentéseivel, az ember semmit sem hall meg az Isten üzeneteiből, az ember semmit sem vesz fel az Isten szelleméből.⁸⁴ Az ember nem

⁸⁴ Vergeblich ist jede Offenbarung. Alles wird verschlungen vom irdischen Sinn, alles fortgerissen von dem inwohnenden irreligiösen Prinzip, und immer neue Veranstaltungen trifft die Gottheit, immer herrlichere Offenbarungen gehen durch ihre Kraft allein aus dem Schosse der alten

veheti fel újra azt a kapcsolatot, ami őt az egészhez kötné, ami őt a pusztulásból kimentené.

Krisztus látta meg, hogy az egészből, az emberiségből kiszakadt embernek magasabb közvetítésre van szüksége, hogy az istenséggel összeköttetés létesülhessen (V. 184.). Krisztus épúgy részes az isteni természetben, mint az emberiben. Vallásossága, egyedülisége, nézeteinek eredetisége s erejének a tudata, szóval a személyisége, magában hordozza a közbenjáróságának a tudatát (munkáját) (V. 185.). Krisztusnak magának nincs szüksége közbenjárásra, közvetítésre, ő az Istennel, az univerzummal összeköttetésben, érintetlen harmóniában él és ezért hívhat másokat is ebbe a közösségbe. Krisztus a közvetítő, de nem az egyedüli közvetítő, nem az egyetlen közvetítő. Krisztus sohasem állította magáról, hogy ő az egyedüli közbenjáró. Krisztus előtt vallásának a principiuma: a végesnek a végtelen egészben való szemlélete volt a fontos s nem a saját személye. Nem állította, hogy közölt szemléleteivel és érzelmeivel a vallást egészen kimerítette. Az ő utána jövő igazságra utalt Krisztus (V. 186 sk.).

Krisztus a keresztyénség tanítója s az ő iskolája a keresztyénység (V. 185.). Krisztus nem az örök időre szóló közvetítő, a keresztyénség sem örökké fennmaradó vallás. A keresztyénség alapszemlélete: a végesnek az egész felé törése, örök szemlélet, de, hogy ez a szemlélet a szemléletek középpontjában maradjon, ahhoz nemcsak egy bizonyos érzelmi irány, hanem az emberiségnek egy bizonyos helyzete is szükséges. Ha ez a helyzet nincs már meg, az alapszemlélet elveszíti alapszemlélet jellegét s a történelem lomtárába kerül. Amikor Isten lesz minden mindenkben, akkor a közbenjáróra nem lesz szükség. Gyakorlatilag ennek az időnek beköszöntését nem számíthatjuk ki. Gyakorlatilag nézve azt látjuk, hogy mindig új istenküldötteket vár a világ. De csak jöjjön el minél előbb az idő, amelyben az univerzum erői egyenlően osztódnak szét, amelyben a közvetítés felesleges (V. 188 sk.).

Kattenbusch Schleiermacher theológiájáról azt állította, hervor, immer erhabenere Mittler stellt sie auf zwischen sich und den Menschen, immer inniger vereinigt sie in jedem späteren Gesandten die Gottheit mit der Menschheit, damit durch sie und von ihnen die Menschen lernen mögen das ewige Wesen erkennen und nie wird dennoch gehoben die alte Klage, dass der Mensch nicht vernimmt, was vom Geiste Gottes ist (V. 179 sk. 1.).

hogy az a jövő theologiai gondolkodásában csak akadályt jelent.⁸⁵ Ezzel a véleménnyel szemben Wobbermin Schleiermacherban Luther és Kant találkozását jelöli meg.⁸⁶ A wobbermini ítélet tarthatatlanságát Luther és Schleiermacher viszonyát illetően a Beszédek Krisztus-tanánál a legkönnyebb kimutatni. Hic ergo Christus, Filius Dei et Filius Mariae virginis, unica persona est, quae peccata nostra suscepit et iram Dei propter peccata nostra in se derivavit et pro nobis apud Patrem suum interpellavit et propter quem Pater nobis peccata remittit et Spiritum sanctum et vitam aeternam donat.⁸⁷ Neque enim ad coelum alia via est quam ista crux Christi. Proinde cavendum, ne vita activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus nos seducant.⁸⁸ Menyire másképp hangzik Luther Krisztus-tana.

Az, amit Schleiermacher a keresztyénségnek tart, eltűnhetik, maga a keresztyénség is eltűnhetik. A keresztyénség Krisztus evangéliumából, az örök magból nőtt hajtás, szár, fa. Viharok, megpróbáltatások eltörhetik, kitéphetik, megsemmisíthetik, de Krisztus, az egyedüli Közbenjáró Isten és ember között (I. Tim. 2:5.), akire a keresztyénség minden erejében és gyengeségében mutat, amíg generációkat generációk követnek, megmarad. Amit az ember, Isten szolgája vagy Isten ellensége, mond, a történelem raktárába kerülhet, oda is kerül, de Akiről szeretettel vagy gyűlölettel beszél, mindig az élet középpontjában áll, kit büntetlenül megkerülni nem lehet.

A keresztyénségről Schleiermacher azt mondja, hogy az nem akar az egyedüli vallás lenni (V. 189 sk.). A keresztyénség, mint az evangélium ez időszerinti leghűségesebb kifejezője azonban az egyedüli vallás akar lenni. A keresztyén misszió nem a keresztyének elgondolása nyomán indult meg, hanem a keresztyénség abszolút tartalma, abszolút alapja: Krisztus hívta létre. Krisztus abszolutsága megköveteli, hogy a keresztyénség türelmetlen legyen más vallásokkal szemben, fanatikus hordozója a világosság fáklyájának.

h) A Beszédek értékelésénél nem szabad figyelmen kí-

⁸⁵ Kattenbusch. 131. l.

⁸⁶ Wobbermin: Schl. u. R. 34—37. l.

⁸⁷ Luther: munkáinak weimari kiadása. (Idézve: W.) XL. 3. 721. l.

⁸⁸ Luther: W. V. 85. l.

vül hagyni, hogy apológiával állunk szemben, hogy annak minden lapja harcol.⁸⁹ Az apológia, hogy azok, akikhez címezve van, megértsék, a címzettek nyelvén beszél, azoknak a fogalmait használja; azoknak a gondolat és érzésvilágában él, kik előtt tárgya igazságát fel akarja mutatni. A dogmatika és a prédikáció az egyház falain belül harcol. Ezeknek a nyelvét a világ, az egyháztól, a vallástól elfordult világ nem érti meg.⁹⁰ Az egyház falain kívül az apológia vívja a harcot s ezért nyelvében, kifejezéseiben a lehetőség határáig el kell sajátítania közönsége stílusát, Schleiermacher esetében a romantikusok, a felvilágosodottak, a független moralisták stílusát.

A Beszédektől, mint minden apológiától is elvárjuk azonban, hogy a közönség kedvéért a tárgyi mondanivaló lényegét ne dobja oda. Az apológia formája lehet korszerű, a ruha lehet divatos, de a forma a vallás igazi anyagát mintázza, a ruha valóságos, egészséges és, emberileg mondva, tökéletes vallástestet engedjen meglátni.

Az apológia feladata, hogy az orthodoxiával szembe-
szegezze a belső érintkezés, az univerzum (Isten) magunkba-
szívása, mint a vallás alanyi oldalának elengedhetetlenségét.
Az apológia feladata, hogy a deizmussal, Isten kizárólagos
transzcendenciájával szemben Isten immanenciájára mutasson
rá. Nem feladata az apológiának azonban az, hogy egy egy-
oldalúság mellé, vagy ellen, egy másik egyoldalúságot vég-
leges megoldásként felvonultasson.

A második beszéd a vallásról általában ír s nem egy
konkrét vallásról, így a második beszéd meghatározásait nem
vonatkoztathatjuk egy konkrét vallásra, mint Brunner teszi.
Már pedig, ha a vallásról általában van szó, a vallás ez eset-
ben kaphat pantheisztikus, misztikus, romantikus meghatáro-
zást s ez mind a történelmi, mind a lélektani valóságnak
megfelel. A vallástörténelem és a vallás lélektani vizsgálata
igazolja a schleiermacheri vallásmeghatározást. S Schleier-
macher ezt a két területet nézi s meghatározásait is ezekről
veszi. A keresztyénség a legújabb meghatározások szerint
különben sem vallás a szó közönséges értelmében. Mindezek a
mentségek azonban még látszólag sem igazolnák Schleiermacher

⁸⁹ Dilthey: Schleiermachers Leben. i. m. 414. l.

⁹⁰ Brunner Emil: Die andere Aufgabe der Theologie. Zwischen den
Zeiten. 7. évf. 1929. 274. l.

apológiáját, mert a vallásról általában adott meghatározást Schleiermacher az ötödik beszédben átviszi a keresztyénségre s ezzel a fentebbi mentségek megdőlnek. Amit a második beszédben a vallásról általában mond, azt az ötödik beszédben a keresztyénségről, a vallás egy speciális organizációjáról halljuk viszont.

A keresztyénséget csak a keresztyénséggel lehet meghatározni, az általános vallástörténelem nem magyarázhatja a keresztyénséget. Ha a keresztyénség az általános vallástörténet fejlődési vonalába állítatik be, ha a keresztyénség csak egy szemléleti csoportosítás a többi lehetséges csoportosítás között és mellett, a különös kijelentés: Krisztus is csak relativ jelentőséget kaphat s maga a keresztyénség is viszonylagos értékűvé lesz, álljon bár a vallás lehetséges alakulásainak legmagasabb pontján. A principium individuationis, amely a vallás alanyiasításához vezetett, így vezet el az alanyiasítással együtt a keresztyénség s ami ennél több: Krisztus relativizálásához.

3. A Hittan vallásfogalma.

a) A Hittan megjelenésének előzményei. — b) A vallás meghatározása: feltétlen függésérzelem. — c) A vallásos közösség. Annak fokai, fajai. A keresztyénség a legtisztább monotheizmus. — d) A keresztyénség lényege: a názáreti Jézus szerzette megváltás. — e) A vallásfogalom bírálata. — f) Kegyesség és hittétel. — g) A hittétel felfogás bírálata.

a) A Beszédek I. kiadása (1799.) után hosszú idő telt el, míg a „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ c. hittani munka két kötete megjelenik (1821/22). Ezalatt az idő alatt Schleiermacher filozófiai és etikai téren munkálkodik és alkotja meg azokat a műveit, melyek őt, a filozófust naggyá tették.⁹¹ A Hittan első kiadása

⁹¹ Ez alatt az idő alatt megjelent theologiai művei közül felhasználtuk: Kurze Darstellung des theologischen Studiums. 1811. (L. Schleiermachers Werke I. Abt. I. 1843.) (Idézve: Kurze Dars.)

sok támadást hív elő. Félreértések és többször kimondottan rosszakaratú megvilágítások fényébe kerül a korszak legkitünőbb hittani kézikönyvének a szerzője. Mielőtt a Hittan második, átdolgozott kiadása megjelenne, Schleiermacher szükségét érzi, hogy az első kiadást követő támadásokra feleljen s azokat megcáfolva készítse az utat a második kiadás előtt.⁹² Mi a következőkben a második kiadásra (megj. 1830.) fogunk szorítkozni, úgy azonban, hogy a Sendschreiben-t is figyelembe vesszük, mint a Hittan legjobb és leghitelesebb magyarázatát.

A Schleiermacherral foglalkozó theologusok többsége a Beszédek és a Hittan között lényeges különbséget nem lát. Brunner,⁹³ Wobbermin,⁹⁴ Bartelheimer⁹⁵ a vallásfogalom meghatározásában vagy semmi lényegi eltérést nem jeleznek, vagy csak egy lépés távolságot a két munka felfogásában. Tagadhatatlan tény, hogy a hasonlóság egészen nyilvánvaló, ha a kifejezések mögé nézünk.

b) A Schleiermacher Hittana bevezetéséből első helyen a vallás meghatározása érdekel bennünket. A vallásmeghatározásban találhatók meg a váltságtn alapjai s fedezhetők fel a váltságtn körvonalai. A dolgozat harmadik része építi ki azután ez alapokat a váltságtn irányában.

Mi a vallás a Hittan szerint? Ha erre a kérdésre felelni akarunk, egy tapasztalati tényből kell kiindulnunk: az élet kétféle megnyilatkozásából. Az élet kétféle megnyilatkozása: *az alany önmagában való megmaradása és az alany önmagából való kilépése.* Az alany önmagából való kilépése elsősorban és legtisztábban az akarásban, a cselekvésben nyilvánkozik meg, kevésbbé olyan tisztán a megismerésben. Az élet másik megnyilatkozása, az alany önmagában való megmaradása, a harmadik emberi funkció: az érzelem tulajdonsága lesz. Az érzelem az alany önmagában való megmaradása, mivel az érzelemben az alany sohasem lép ki önmagából, az érzelemben az alany mindig önmagában marad. Az érzelmet nem az alany hívta elő, az érzelem csak az alanyban jött létre (A §-os jelzések a Hittan megfelelő §-ait jelzik. — 3. §.

⁹² Sendschreiben. 9 sk. 1.

⁹³ Brunner: Mystik. 48, 75. 1.

⁹⁴ Wobbermin. II. 106. 1.

⁹⁵ Bartelheimer. 59 sk. 65. 1.

3.). Az élet e kétféle megnyilatkozásának, az alany önmagában való megmaradásának és önmagából való kilépésének helyességét igazolja az öntudat (a magunkról való tudat) is. Gondolhatjuk az ént önmagában, de minden öntudat egy változó úgy-létnek (Sosein) a tudata is egyuttal. Ez a változó lét nem az énből indul ki, mert akkor a változó lét is én volna s ez esetben az önmagában lévő én és a változó lét között semmi különbség nincs. Az öntudat azonban két elemet vesz észre magában: az önállítást (Sichselbstsezen) és az én hatalmán kívüli tényező behatásának eredményeként az én beállítottsága elemét (Schl. szavaival: Sichselbstnichtsogesezthaben-t). Az öntudat *első* eleme az alany *önmagában*, *önmagáért* (für sich) létezését, a *második* az alany *másokkal való együttlétét* fejezi ki. Ezt a két öntudati elemet *fogékonyságnak* (Emphänglichkeits, az alany önmagában való léte) és *öntevékenységnak* (Selbstthätigkeit, az alany másokkal való együttléte) nevezzük. Az öntudat e két eleme: a fogékonyság és az öntevékenység csak *együttesen* fordulhatnak elő. Ha csak az önmagunkért való létre hivatkozunk s csak a fogékonyságot tartjuk szem előtt, míg a másokkal való együttlétet, az öntevékenységet eltávolítjuk, maga a fogékonyság sem jöhet az alanyban tudatra, mert a fogékonyság az énen kívül állók érintésére áll elő, ezért a másokkal való együttlét nélkül a fogékonyságról sem szerezhetünk tudomást. A fogékonyság tagadása a rajtunk kívül állók tagadása is egyuttal. Ha pedig a rajtunk kívülálló világot tagadjuk, akkor az öntevékenység nem irányulhat tárgyra. Öntevékenység tárgy nélkül pedig csak az alany kilépni-akarása, határozatlan, alak és szín nélküli agilitás (4. §. 1.).

Egészen a Beszédek emberiség szemléletét találtuk meg e levezetésben. A schleiermachi ismeretelmélet principiuma, a principium individuationis szerint az emberiség az egyes emberben s az egyes ember az emberiségben szemlélhető. Az egyik nagyság feltételezi és megköveteli a másik nagyságot. Csak a másokkal való együttlétben tudatosul az én önmagáért létezése s az én önmagáért való léte szükségképen a másokkal való együttlétre enged következtetni. Fogékonyság nincs öntevékenység nélkül s az öntevékenység a fogékonyságtól kapja tartalmát és létezését. Mai kifejezésekkel bizonyos értelemben mondhatjuk: az individuális lét a kollektív létben

valóság s a kollektív lét az individuális lét nélkül üres fogalom.

A fogékonyság érintését a függésérzelem kíséri. A fogékonyság, a függésérzelem azt jelenti, hogy rajtunk kívülálló tényezők határoznak meg bennünket. Az öntevékenységi megnyilatkozása a szabadságérzelmet involválja. A szabadságérzelem annak a tudata, hogy mi határozunk meg rajtunk kívülálló létezőket. A természetben, az emberi társadalomban nincs merő függés- és szabadságérzelem. A két érzelem mindig relativ. Ami hat az énre, ugyanarra az én is hat. Az öntudat e két határ közé van bezárva és ebben a világban nem tud kiszabadulni a két határvonal közötti területről, a relativ függés- és a relativ szabadságérzelem területéről (4. §. 2.). Ebben a világban nincs feltétlen szabadságérzelem. A szabadságérzelem belőlünk kiinduló tevékenységet fejez ki. Ennek az érzelmenek tárgyának is kell lennie (l. fent), amely tárgy úgy adatott az öntevékenység számára. Ez a *nekünk-adatás*, épen mert *nekünk*-adatás, nem történhetett meg a fogékonyságunkra való hatás (függésérzelem) nélkül. Tehát a szabadság érzelmét a függés érzelme minden körülmények között korlátozza. Még abban az esetben is korlátozott a szabadságérzelem, ha ez a szabadságérzelem csak *belső* tevékeny mozgás. Ez a mozgás a mi mindenkori állapotunkkal függ össze s a *bennünk* levő mozgást nem lehet *csak* szabadságnak felfogni. Lényünk sohasem öntudatosul kizárólag az öntevékenység kategóriájában, ezért a szabadságérzelem nem lehet abszolút (4. §. 3., 5. §. 2.). Az öntudat ellentétét, a relativ függés- és a relativ szabadságérzelmet nem lehet tehát a szabadságérzelemben feloldani.

Az öntudat ellentéteinek a feloldása a feltétlen függésérzelem feladata (5. §. 2.). Egész létünket kíséri a feltétlen szabadságot megtagadó öntudat. Mivel az egységet a principium individuationis elve megköveteli, a viszonylagos ellentét: fogékonyság és öntevékenység nem maradhatott egy magasabb egység nélkül. A feltétlen szabadságot megtagadó öntudat a feltétlen függőség tudatára mutat (4. §. 3.) s ez a feltétlen függőség tudata lesz az a magasabb egység, aminek relativ szabadság és relativ függésérzelem csupán a megjelenési formái. A tapasztalati világban függés és szabadság viszony-

lagosan és sohasem feltétlenül lehetségesek,⁹⁶ a feltétlen függőség tudata szerint a mi egész öntevékenységünk és fogékonyságunk *honnan*-ja nem a világban, hanem a világon kívülálló létezőben keresendő.

Schleiermacher fogalmazása szerint a *vallás a feltétlen függés érzelme* (schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl). Az öntevékenységünk és a fogékonyságunk honnanja Isten (4. §. 4.). Minden, a világ és ebben az ember, Istentől függ. Isten, az abszolút osztatlan egység (32. §. 2.), mindenüttjelenvalóságánál fogva bennünk jelen van, de ez a jelenlét nem maga az Isten.⁹⁷

Miért csak az érzelemben lehetséges ez a feltétlen függés? Amikor erre a kérdésre feleletet adunk, felelünk arra is, miért választja Schleiermacher a három funkció közül éppen az érzelmet s miért építi rá a Hittant az érzelemre. Mert csak *az érzelemben lehetséges az ellentét feloldása*, egy magasabb egységbe való összefoglalása. A gondolkozásnál a közvetlen kísérő öntudat *feltétlen, egységes* lehet ugyan a tudás bizonyosságában és a meggyőződésben, de amikor ezt a tudatot a megismerő alanyra és az ismeret tárgyára vonatkoztatjuk, akkor ez a legmagasabb tudást kísérő öntudat is az ellentét területén áll. A cselekvésnél is lehetséges egy feltétlen kísérő tudat az öntevékenység egész területét átkaroló elhatározásban, de itt is fennáll az alany és a tárgy viszonya. Tehát nincs más öntudat, hol az ellentét megszűnne, mint a feltétlen függésérzelem (5. §. 2.). Gondolkozás és akarás tőlünk függ, tőlünk indul el, mi mindenikben tevékenyek vagyunk s ha *Isten a gondolkozásban és az akarásban volna jelen bennünk, úgy mi is hatnánk Istenre a gondolkozásunkon és akarásunkon keresztül*. A gondolkozás és az akarás tárgyra irányul, Isten pedig sohasem lesz adottsággá. *Az érzelem, a fogékonyság viszont nem tőlünk függ. Az érzelem az a hely, hol Isten tőlünk független léte biztosított, hol a mi meghatározatásunk megtörténhetik.*⁹⁸

⁹⁶ Arra a kérdésre, hogy feltétlen függésérzelem és szabadság milyen viszonyban vannak egymással, mennyiben állhat meg egyik a másikkal, nem adunk feleletet, mert ennek a kérdésnek a vizsgálata messze vezetne a dolgozat tulajdonképeni céljától: a schl.-i váltságtan vizsgálatától.

⁹⁷ Sendschreiben. 20 sk. 1.

⁹⁸ Tavaszy : Schl. phil. 64. 1.

Ezért mondhatja Schleiermacher, hogy a feltétlen függésérzelem nem függ az emberi lét módosulásaitól (33. §. 1.) s hogy a kegyesség alapformája az érzelem (4. §. 4.).

Isten jelöli a fogékony és öntevékeny létünk eredetét. Ez az Istentől való feltétlen függésérzelem képzetté lesz, aztán öntudattá. Mivel a feltétlen függésérzelemben az Istenre való mutató kifejezésre jut, a függésérzelem öntudattá válásánál istentudattal is kell számolnunk. Az istentudat a feltétlen függésérzelem közvetlen kifejezése (5. §. Zusaz.). Feltétlen függésérzelem és istentudat ugyanannak a dolognak két neve.

Milyen viszony van istentudat (feltétlen függésérzelem) és öntudat között?

Az emberi öntudatnak három foka van. 1. Az állati öntudatban az élet egyes momentumai egység-összefüggés nélkül fordulnak elő, de teljes öntudathiánynak ez a legalacsonyabb öntudatfok sem mondható. 2. Az érzéki öntudat a változáson áll, számol az alany önmagából való kilépésével és önmagában való megmaradásával, öntevékenységgel és fogékony-sággal, de e kettő között nem állapít meg egységet. 3. Az öntudat legmagasabb fokán, a feltétlen függésérzelemben, megvalósul a kettősség között az egység (5. §. 1.). Az állati fok eltűnése után az öntevékenység és a fogékony-ság kibontakozásával jelentkezik először a feltétlen függésérzelem. Az érzéki foknak, az öntevékenységnek és a fogékony-ságnak azonban nem kell eltűnnie a feltétlen függésérzelem jelentkezésénél. *Érzéki öntudat és istentudat között mindig egyidejűség áll fenn.* A feltétlen függésérzelem az érzéki öntudat beteljesedése s az érzéki öntudattól kapja a feltétlen függésérzelem a világosságot és a határozottságot⁹⁹ (5. §. 3.). Téves az a felfogás, hogy a természeti összefüggésben való állásunk és feltétlen függésérzelem kizárják egymást, sőt inkább *a feltétlen függésérzelem abban a mértékben van meg bennünk, amilyen mértékben tudatában vagyunk annak, hogy a világ része vagyunk* (34. §. 2.). Az érzéki öntudat különféle momentumokra esik szét, azaz időbeli, mivel hatás és behatás (öntevékenység és fogékony-

⁹⁹ Ez u. az, mint a Beszédekben a végtelennek a végesben való szemlélete. Bartelheimer. i. m. 65. l.

ság) is időbeli; a feltétlen függésérzelem mindig ugyanaz, amennyiben időfeletti. A feltétlen függésérzelmet illetően is beszélhetünk azonban különbözőségről aszerint, hogy milyen időbeli momentumokkal áll vonatkozásban (5. §. 4.). Az érzéki öntudat a kellemes és a kellemetlen, a boldogság és a boldogtalanság vonalai, mint szélső határok között mozog. A feltétlen függésérzelem megjelenése sem rontja le ez ellentétet. Érzéki öntudat és feltétlen függésérzelem találkozásánál a boldogság és a boldogtalanság attól függ, hogy könnyen jelenhetik-e meg a feltétlen függésérzelem (boldogság), vagy nehezen találja meg a kibontakozást (boldogtalanság) (5. §. 4.).

Ez a leírás, amit itt adtunk, alulról felfelé vezető útjában, a fejlődés eredményeként mutatja be a feltétlen függésérzelmet. Így nézve, a feltétlen függésérzelem az állati és az érzéki öntudati fokra következő öntudati fok. Lehet azonban ezt a folyamatot felülről lefelé is nézni. Ez esetben a feltétlen függésérzelem az emberi lélek eredeti és veleszületett iránya, amely kezdettől fogva az öntudatosodás, az öntudatban való megjelenés felé törekszik (5. §. 3.).

A fentiekben írtuk le a Schleiermacher Hittana vallásfogalmát. Ugyanaz az ismeretelméleti principium, aminek alapján a Beszédek készült, ebben a vallásmeghatározásban is kimutatható. A principium individuationis felismerhető az öntevékenység és a fogékonyság viszonyában, e kettősség egy magasabb egységben, a feltétlen függésérzelemben való összefogásában s a függésérzelem és az érzéki öntudat egymáshoz való viszonyában. A függésérzelem az érzéki tudatban nyilatkozik s az érzéki tudat a feltétlen függésérzelemben teljes. Ez a feltétlen függésérzelem a principium individuationis szerint így volna megfogalmazható: *az ember Istenben jutott el léte legmagasabb fokára s ott éri el befejezettségét, tökéletességét s Isten az emberben, általában a világban nyilatkozik meg.* A feltétlen függésérzelemnek ez az értelmezése pedig ugyanaz, mint a Beszédek univerzum szemlélete: *az ember mint az univerzum része, sugárzója, áll rendeltetése magaslatán és az univerzum, a világszellem, az emberben stb. nyilatkozik meg és itt közelíthető meg.*

c) A vallásos öntudat a principium individuationis szerint nem marad meg izoláltságában, hanem kollektív öntu-

dattá, közösséggé lesz (6. §.). Ez a kollektív öntudat egyrészt határnélküli, másrészt elhatárolt közösség: egyház. A vallás egy speciálításáról mindig csak egy meghatározott egyházra való vonatkozásban beszélhetünk. A vallási individuumon a közösség tagjainak ugyanazon érzelmi állapotait értjük, amint ez a tartalom a kegyes felindulások feletti meggondolás és reflexió közvetítésével kifejezhető (6. §. Zusaz.).

Részletesebben nem foglalkozunk a vallások elágaztatásának kérdésével, csak vázlatot adunk e helyen.

A történelemben jelentkező vallásos közösségek különböző fejlődési fokok és fajok megtestesülései (7. §.). A legmagasabb fokot a monotheizmus, a minden végesnek egy Legfőbb és Végtelentől való függése jelenti (8. §.). A vallások faját illetően a fokokon belül két csoportosulás történik aszerint, amint a természeti az erkölcsinek vagy az erkölcsi a természetinek van alárendelve. Az előbbi fajt a teleologiai, tevőleges, az utóbbit az aesthetikai, szenvedőleges kegyességnek hívjuk.

A legmagasabb fokon három vallás áll: a zsidó, a keresztyén, a mohamedán. Az izlámnak az aesthetikai kegyesség ad szint, a zsidóság a passzivitáson át aktivitás, a keresztyénség aktivitás: Isten országára, mint erkölcsi célra irányuló teleologiai kegyesség (9. §.).

Egy közösségi kegyesség két tényező találkozásából áll elő: külső történeti kezdet és ugyanannak a típusnak kiképzett hitmódja szükséges, hogy közösség keletkezzék. Önmagában egyik tényező sem hoz létre közösséget. A külső történeti tényező (a monotheisztikus fokon történelmi személy) impulzusokat ad, melyek tőle nem választhatók el s ezért kizárólag sem a közösség létrehívójához való ragaszkodás, sem a kegyes megindulások önmagukban nem teremtenek közösséget. A külső és belső találkozása, a történelmi és az egyéni egysége tartja a vallást (10. §.).

A monotheizmusnak a történelemben megjelenő legtisztább kialakulása a keresztyénség. A mohamedán „az érzéki hatalmak befolyásában“ a politheizmussal, a zsidó bálványozások a fetisizmussal mutatnak rokonságot.

A judaizmussal, mint a keresztyénséggel összefüggésben lévő vallással, Schleiermacher sohasem békült meg. A „zsidó

kodex¹⁰⁰ volt számára a Ó-szövetség. Látszatra a történeti kritika alapozta meg az Ó-szövetség iránti ellenszenvét, ettől féltette a messiási jövődölések hitelét s magát az egész Ó-szövetséget. A valóságban magában hordta e felfogást vallásos tudatának kialakulása óta. Istennek a Krisztusban adott kijelentésébe vetett hit semmi módon nem függ az ó-testamentumi kijelentésbe vetett hittől. A hitnek az Ó-testamentum akadályozója s különösen akadályozója a vallás és a tudomány barátságának,¹⁰¹ amit Schleiermacher igen sokra tartott s amiért kisebb-nagyobb áldozatoktól sem riadt vissza. Bár történelmi összefüggésben áll a keresztyénség a zsidósággal, de ami a történelmi létét és célját illeti, a zsidósághoz és a pogánysághoz egyformán viszonylik (12. §.).

d) A keresztyénség teleologiai irányú monotheisztikus hitmód és a többi monotheisztikus vallástól abban különbözik, hogy benne minden a názáreti Jézus szerzette megváltással van vonatkozásban (11. §.).

E meghatározásban a keresztyénségnek a mohamedán és a zsidó vallástól különböző iránya és tartalma jut kifejezésre. A keresztyénség, mint teleologiai irányú kegyesség, más színezetű az aesthetikai jellegű izlámnál, mint a názáreti Jézussal s az Általa szerzett megváltással szoros vonatkozásban álló, a zsidó kegyességtől eltérőleg önálló területet kap a monotheisztikus vallások között.

A megváltás más közösségekben is előfordulhat, de csak a keresztyénségben az igazán fontos. A megváltás egy rossz állapotból egy jobb állapotba menetelt jelent. Az átmenetelhez, a felszabaduláshoz (a megváltás passzív oldala) a segítséget más valaki adja (a megváltás aktív oldala). A teleologiai kegyességnél ez a rossz állapot a magasabb öntudat eleveenségének akadályoztatása (bűn), ha ez az akadályoztatás épen csak akadályoztatás s nem az istentudat, a magasabb tudat meg-elevenítésének lehetetlensége. A feltétlen függésérzelem az érzéki tudat mögött háttérbe szorult s a megváltás ebből a háttérbeszorítottságból szabadítja ki a függésérzelmet és teszi dominálóvá (11. §. 2.).

A keresztyénségben a megváltás nem *egy* vallásos elem a többi mellett s között, hanem *a* tipikus vallásos elem,

¹⁰⁰ Kurze Dars. 115. §.

¹⁰¹ Sendschreiben. 41 sk. 1.

amely a kegyes megindulásokat színezi és minden kegyes érzelemben, érzelem-állapotban jelen van. Jézus személye s a megváltás elválaszthatatlanok. Ha megváltásról beszélünk, ez csak Jézussal kapcsolatban gondolható el s ha Jézus személyére vezetődik vissza a kegyesség, a megváltásra is vonatkoznia kell (11. §. 3.). Krisztusnál tovább nem megy a keresztyénség, megelégszik az alapító Megváltó eredeti behatásával (11. §. 4.).

Az istentudathoz csak Krisztuson át lehet eljutni.¹⁰² A keresztyén közösséghez a Krisztusba, mint Megváltóba vetett hit kapcsol. Ez a hit az állapotnak, a hatásnak, az okozatnak Krisztusra, az okra vonatkozásaként értendő¹⁰³ s vele együtt a közösségben való részvétel is adva van.¹⁰⁴

e) A Hittan vallásfogalmának bírálatánál újra rámutatunk e fogalomnak és a Beszédek vallásfogalmának egyezésére. Amit a Beszédek vallásmeghatározásának bírálatánál elmondottunk, ugyanaz a Hittan vallásfogalmának bírálatánál is fennáll. Amint ott a principium individuationis volt a szubjektivitás túlsúlyba jutásának az oka, itt is ez elvben keresendő a túltengő alanyi színezet gyökere. A Beszédeknél rámutatunk arra, mint vezet a principium individuationis végül is a vallás tárgyának az énből való kiemelésére s mint kerül az alany a tárgy fölé, mint nyomja el az alany a tárgyat, mint teszi azt kétségesse. Egyezik a Hittan és a Beszédek abban, hogy mindenik az énből indul ki s mindenik az alanyból analizálja¹⁰⁵ ki a vallást és annak tárgyát. Elismerjük Wobberminnak,¹⁰⁶ hogy *a függésérzelem tárgyi tartalma a helyes értelmezés* s hogy a vallásnak, magának a keresztyénségnek a meghatározása a vallásos tapasztalat alapján történik, de mi a principium individuationis szerint beállított tapasztalásból helyes ismeretet nem kaphatunk. Az én a megismerésben nem maradhat számításán kívül, a vallásos tapasztalat sohasem lehet a nullával egyenlő, csak hogy ez a tapasztalás *nem lehet mértékadó*. Az alany megismerése mindig csak másod-

¹⁰² Sendschreiben. 31 sk. I.

¹⁰³ Der Ausdruck Glaube an Christum ist hier ... die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache. 14. §. I.

¹⁰⁴ Krisztus személyével a munka II. részében részletesebben foglalkozunk.

¹⁰⁵ Kattenbusch. 136. I.

¹⁰⁶ Wobbermin. II. 103, 109. I.

rangú helyet foglalhat el a tárgy mögött s magát az alanyat is a tárgy szempontjából kell nézni s nem szabad a tárgyat az alany szempontjából venni vizsgálat alá. Tárgy és tapasztalás a principium individuationis szerint megfelelnek egymásnak, korrespondenciában vannak. *És a bűn!* A bűn következtében az emberi én (az érzelem is) megromlása reális tény, ezért az emberi megismerés mindig helytelen, torzított képet ad a transcendentális világról; tárgy és tapasztalás nincsenek többé korrespondenciában. Tapasztaláson merőben emberi tevékenységet értünk. A tapasztalás, mint emberi tevékenység, az ok és okozat viszonyában felfogható ugyan, de a hit sohasem fogható fel ebben a viszonyban. S Schleiermacher a tapasztalással egyenlővé téve a hitet, a hitre is ráhúzza az ok és okozat igáját. A reformátorok is tudnak tapasztalásról, csak hogy ez a tapasztalás a Szentlélek adta hitbizonyosság eredménye és tevékenysége, merőben nem emberi tevékenység s ezért van az is, hogy, míg a reformátoroknál, különösen Kálvinnál a *cognitio Dei et nostri* körül mozog minden, a Hittanban az érzelem áll a középpontban,¹⁰⁷ az öntudat egy funkciója, ami *egy* funkció a többi funkció mellett.¹⁰⁸ Kálvinnál az Isten bizonyosságában gyökerezik az ember bizonyossága, a principium individuationis megengedi s mint az értelemből nyert filozófiai elv megköveteli, hogy az Isten bizonyossága az én önbizonyosságában találja meg kritériumát.¹⁰⁹ A principium individuationis a kijelentés theológiájában nem érvényesíthető, mert egymással nem viszonylagos ellentét Isten bizonyossága és az ember önbizonyossága; Isten bizonyossága sohasem függ az ember önbizonyosságától. A filozófiai elv, ami szerint a schleiermacheri tapasztalás orientálódik, mindig absztrakciókkal dolgozik. Ezért van az, hogy a föltétlen függésérzelem istensége is legfeljebb a filozófiai abszolút magasságát éri el, de a kijelentés élő, személyes Istene közelébe sem kerülhet. „Az istenség emberi absztrakció produktuma, szubjektív gondolat tárgy, a világfolyamat halott, merev principiuma lett.”¹¹⁰

¹⁰⁷ Niesel: Schleiermachers Verhältnis zur reformierten Tradition. Zwischen den Zeiten. 1930. 518. l. (Idézve: Niesel).

¹⁰⁸ Brunner: Mystik. 200. l.

¹⁰⁹ Barth: Dogmatik. 85 sk. l.

¹¹⁰ Bartelheimer. 88. l. — E helyen utalunk a régebbi magyar prot.

Schleiermacher vallásfogalmán alakít, de nem változtat az a körülmény, hogy a függésérzelem Krisztusban jut érvényességre, hogy istentudat és krisztustudat a legszorosabb egységben állanak. Amikor Schleiermacher Krisztusról beszél, akkor is a megismerő én áll az előtérben (L. 13. §.). A megváltás bírálatára a munka harmadik részében térünk ki.

Hogy miért nevezték Schleiermachert mégis a XIX. század egyházi atyájának, arra már a munka elején rámutattunk. Itt csak megemlítjük, hogy Schleiermacher a XIX. században az emberi természetnek egy hosszú időn át elhanyagolt területét, funkcióját: az érzelmet valósággal újra felfedezte. Az orthodoxia és a racionálizmus idejében az érzelem parlagon hagyott terület volt, amivel senki sem törődött s Schleiermacher ezt a pihenésben gazdag termésre előkészült területet kezdi szántogatni és bevetni. És a parlagon hagyott területek analógiájára, ez a kényszerpihenőre ítélt érzelem, amikor újra hozzányulnak, telt kalászokat, meleg és komoly vallásos életet ad az orthodoxia és a racionálizmus vérszegény élete helyett. A XIX. század egyházi atyja lett Schleiermacher *épen az egyoldalúságával*, azzal, hogy kora éhségét észrevette és azt a kalácsot tette a kor asztalára, ami után talán öntudatlanul vágyódtak a vallásos lelkek.

Mielőtt a schleiermacheri váltságtan tárgyalásába kezdénénk, Schleiermachernak a dogmákról adott felfogását ismergetjük. E kérdés előzetes ismerete nézetünk szerint akkor szükséges, amikor a keresztyénség olyan fontos igazságai, dogmái állanak vizsgálódásunk középpontjában, mint a bűneset, Jézus személye és munkája. Az objektivitás és a szubjektivitás egymáshoz való viszonyulásának kérdése a a dogmákról, vagy ahogyan Schleiermacher a dogmákat

theológiából Kovács Ödön (A vallásbölcselet kézikönyve. II. kötet. 1877. 229. l.) ama megállapítására, hogy Schleiermacher a vallásos hitet észhitből észszerű hitté tette, — ami szerintünk a spekuláció túltengése, filozófiai principium nélkül, amire Schl. bírálatában a hangsúlyt helyezzük, nem történetelt meg. — Szlávik Mátyás is idealisztikus elemet (filozófiai elemet tehát), az abszolút ennek a véges ében való megvalósulását konstatálja Schl. rendszerében. Szlávik Mátyás: A legújabb theologia történetéből. Prot. Egyh. és Isk. Lap. 1887. 46. l. — A magyar prot. theológiából az említett tanulmányokon kívül értékes anyagot ad Schl. tanulmányozásához két értekezés. Kálósi Lipót: Schl. álláspontja a dogmaticában. Prot. Egyh. és Isk. Lap. 1868. Dobay Lajos: Schl. élete és iratai. Erdélyi Prot. Közlöny. 1872.

nevezi, a hittételekről vallott felfogásban mindig világosan tükröződik.

f) A vallásos felindulásoknak, a vallás bármelyik fokához tartozzanak is, közös tulajdonságuk, hogy kifejezésre, megnyilvánulásra igyekeznek. Akkor és ott születik meg az igazi hittétel, amikor és ahol a vallás, az érzelem szavakban, beszédben nyilatkozik meg. A keresztyénség a fejlődésnek ezen a fokán áll, ezt a fokot előfeltételezi, hiszen a Megváltó öntudata is közlés által terjedt. A hittétel a keresztyénségben a kegyes érzelmi állapotok beszéd általi ábrázolása (15. §. 1.). Minden mondat, amely a keresztyén kérügmának eleme, egyuttal hittétel, mert a kegyes öntudat meghatározottságát, mint belső bizonyosságot fejezi ki. A kegyesség kifejezése, közlése, nem egyenlő a kegyességgel. A kegyesség a forrás, az alap, amiből a hittétel elindul s amin a hittétel áll (15. §. 2.).

Hittétel és kérügma sem egy és ugyanaz. A kérügma a közvetlen, spontán megnyilatkozás, az önkéntelen kitörés. A keresztyén tan a didaktikai kifejezést használja (18. §. 3.), így a hittétel a kérügmával szemben időbelileg a második helyen áll a kegyes érzelem és az öntudathoz való viszonyában. A dogmatika egészen a kérügmára vonatkozik s a kérügmáért van (19. §. 1.). Az egyes hittételeknek tanépületté, tanegésszé való összekapcsolása ugyanazon folyamat befejezése, amely az egyes hittételeket létrehozta (18. §.). Azaz a kegyes érzelmi állapot kifejezése hittételt eredményez és ezek az egyes hittételek, mindmegannyi kegyes állapot beszéd általi közlései, tanépületté kapcsolódnak össze. Amint kifejezést keres a vallásos felindulás, úgy tör egy tanegész felé minden egyes hittétel.

Ez a tanépület, a tannak egy megadott idői ábrázolása,¹¹¹ a keresztyéneknek szól. Nem örökké érvényes igazságot keres és kíván kifejezni. Minden dogmatikai munka egy bizonyos időnek szól, egy bizonyos időben meglévő tanokra korlátozódik, mert a kegyes érzelmi állapotok is időbeliek s korszak szerint változók. Az adott idő elteltével a hittani munka a benne kifejezést talált érzelmekkel együtt a történelem lomtárába kerül (19. §. 2.).

Minél jobban kidomborodik a dogmatikai tételek egyházi

¹¹¹ Kurze Dars. 97. §.

és tudományos karaktere, annál tökéletesebb az a dogmatika. Az egyházi karakter az egyes tanoknak a kegyes tudatra, Krisztusra vonatkozásában, a vonatkozás éles és differenciált megfogalmazásában, a tudományos fogalmak és azok összefüggéseinek határozottságán, a magasabb öntudatra mutatásukban áll. Minél tudományosabb az egyházi karakter s minél jobban kifejeződik a tudományos karakter egyházi érdekeltisége, a hittétel megfogalmazása annál jobban sikerült (17. §.).

Ez a megfogalmazás forma szerint a filozófiához áll közelebb viszonyban. A hittan terminológiája a filozófiából származik.¹¹² De csak a terminologia jöhet a filozófiából, különben filozófia és theologia semmiféle viszonyban nincsenek egymással. Az a mondat, ami a theológiához tartozik, elő sem jöhet a filozófiában.

g) A kérügmának és a hittannak a viszonyát Schleiermacher helyesen fogja fel. Nagy kiválósága, hogy a hittant a kérügmától megkülönbözteti, hogy a hittant a kérügma szolgáltatába állítja, hogy amazt a kérügma mögé helyezi. Ezzel mind a keresztyénség lényegének, mind a keresztyénség történelmi kialakulásának elégtételt ad. Először volt a kérügma és azután alakult ki a hitrendszer.¹¹³ A kérügma a keresztyénség tulajdonképeni lényege, a dogma csak másodlagosan az, mint a kérügma fogalmi kifejezése. A hittételek egyházi karaktere ma is megálló, egyedül lehetséges kritérium egy dogmatika írásánál. A tévedés, amiért nem fogadhatjuk el a hittan meghatározását, Schleiermacher theológiája alapelvéből, vallásmeghatározásából következik. Ha elfogadtuk azt, hogy a vallás a bensőből, az énből nem vezethető le, hogy a külső és belső világ nem egyértékű és egymásnak megfelelő nagyságok, akkor e helyen sem fogadhatjuk el azt a felfogást, hogy a dogma egy belső állapot didaktikai kifejezése. Schleiermacher kérügmán nem Ige-hirdetést, mint Ige-hirdetést, nem egy objektív, az éntől független, Másról adott kijelentésről való bizonyosságtevést ért, hanem a kegyes lélek érzelemkitöréseit, felindulásainak áradatát; dogmán ezeknek az érzelmeknek filozófiai terminológiával való ábrázolását, tehát egy szubjektív, alanytól függő élmény kifejezését s nem

¹¹² Kurze Dars. 226. §.

¹¹³ L. Barth: Dogmatik. 1. §. 1., 3. §.

egy *kívülről* adott kijelentés fogalmi kifejezését. Ez esetben természetes az egyes dogmatikák kizárólagos időbelisége s korhoz kötöttsége. Kérügma és dogma azonban mindig az időfelettit, az örökkévalót igyekezik kifejezni s amennyiben ez az énen-kivüli, én-feletti valóság megszólal a kérügmában és a dogmában, annyiban időfeletti a kérügma és a dogma. Kizárólagosan sohasem lesz kérügma és dogma időfelettivé, mert az örökkévalóra mutató, az én-feletti valóság megszólaltatása abszolút mértékben nem sikerül az emberi gyengeség, a bűn miatt. Mi tükör által szemléljük a valóságot s kérügma és dogma tükörképek. Amennyiben tükörkép a kérügma és dogma, annyiban korhoz, időhöz kötött, de amennyiben ez a tükörkép egy *időfeletti valóság* tükörképe, annyiban időfeletti. Ugyanígy gondolkodunk a dogmatikákról is. Az egyes dogmatikákat mi sem tartjuk örökéletűnek. Elmulnak azok, mint minden emberi alkotás és törekvés, végül semmivé lesz. De amilyen mértékben sikerül a dogmatikának kifejezni a kifejezhetetlent, rezonálni a kijelentésre, az örök isteni megszólításra, abban a mértékben felülállnak a dogmatikák az időn, abban a mértékben időfeletti. S egyetlen dogmatika sem indulhat el nehéz és küzdelmes feladatának a megoldására azzal, hogy csak a mának, a jelennek tud nyújtani valamit, mert ez magában rejtene tárgyának, az Igének viszonylagosítását. A múlt dogmatikai nemcsak történeti szempontból értékesek, nemcsak mint egy korszak fel fogásának bizonyosságai jelentősek. Sok dogmatika csak ennyiben jelent valamit. De az igazi dogmatikák, amelyek első sorban igényelhetik maguknak a nevet, a mai ember Istenkérdés körül forgó életében is pótolhatatlanok.

Azt az ellenvetést, hogy Schleiermacher alázatos, hívő lelke a dogmatikák kizárólagos időlegességében az emberi semmiségét, Isten örök és soha teljesen ki nem fejezhető abszolutságát akarja bemutatni, nem írhatjuk alá. Nem vitatjuk ennek a ténynek keresztyéni szempontból való jelentőségét, horderejét: az alázatosság, az emberileg lehető legmélyebb meghajlás megbizonyítását. De a dogmatikában nemcsak ennek az emberi meghajlásnak, nemcsak ennek az emberi semmitérésnek kell szóhoz jutnia, hanem ebben és ezzel együtt, mint üres cserépedényben, a mindenható Úristen soha el nem múló, filozófiai iskolák, új és új eszmeáramla-

tok felett és ezek ellenére megálló Igéjének, az önmegüresítés előfeltételének. Amilyen mértékben sikerült ez (nem tőlünk függ), olyan mértékben lesz a dogmatika dogmatika. Ha azonban a dogmatika kegyes érzések és megindulások didaktikai kifejezése, értéke tárgyának relativ értékével együtt adva van s időlegessége a kor hangulatának időlegességével együtt jár.



III.

Schleiermacher váltságtana.

1. A büntudat és a vele kapcsolatos problémák.

a) A váltságtan tárgyalásának felosztása. — b) A módszer kérdése. — c) Az öntudat ellentéte: bűn és kegyelem. — d) A bűn lényege. — e) Az eredendő bűn. — f) A bűn oka. — g) Isten szentsége és haragja. — h) Isten igazságossága és ítélete.

a) Schleiermacher váltságtanának vizsgálatánál a Hittan első részét figyelmen kívül hagyjuk. A Hittan első részében tárgyalt kegyes öntudatot és annak különböző momentumait: a világ és Isten viszonyát, Isten tulajdonságait, a világ berendezését, e helyen nem említjük. Csak a Hittan második része: a kegyes öntudat ellentét által meghatározott tényei kerülnek tárgyalás alá, ezek is annyiban, amennyiben a váltságtannal szorosabb viszonyban állanak.

Az ellentét első oldala, a büntudat, lesz a kiindulópontunk. Az ezzel szorosabban összefüggő problémák után a kegyelem tudata, a Krisztustól szerzett és hatott megváltástudat Krisztus személyének leírásával együtt adja a váltságtanról szóló beszámolóink második és harmadik részét. A harmadik részben foglal helyet a Krisztussal életközösségbe lépett ember életében történt változás a Szentlélekre s a Szentháromságra való rámutatással.

b) A kegyes öntudat ellentét által meghatározott első oldala a büntudatból vezetődik le. A schleiermacheri theologia általános strukturájának megfelel, hogy e helyen sem egy objektív adottságból, objektív valóságból indul ki, hanem egy tudattartalomtól s innen kíséri meg az objektumok felé vezető utat megtalálni és megépíteni úgy, hogy közben

a keresztyén kegyes tudat ellentét által meghatározott oldalát a maga egészében leírja. A büntudatból érkezik el az Isten szentségéhez és igazságosságához. *Alulról felfelé*, még helyesebben kifejezve: *belülről kifelé*, az énből az énen-kívüli s az én feletti világ felé, vezet az út. Ez az útirány önmagában semmit sem jelent addig, amíg az alulról indulás kezdőpontját Istenben nézzük, amíg ezt, mint Isten rajzolta, Isten adta s Istentől meghatározott pontot vesszük figyelembe, amíg Isten és az Ő vezetése és megismerése, az alulról-felfelé-út előfeltétele, míg az én és az énen kívüli világ között különböztetünk. Schleiermacher ezt a megkülönböztetést nem teszi meg, mert *nem teheti meg*. A principium individuationis a belső és a külső világ identitását hirdetve, nem tesz különbséget szubjektív és objektív között. Az objektív a szubjektívban mutatkozik meg s a szubjektív az objektív érthetővé és megfoghatóvá válása. Ezért indul el Schleiermacher a bűn, ennek az objektív realitásnak a tárgyalásánál a büntudatból, a szubjektív élményből. A büntudat a legközvetlenebbül adott realitás s innen vezet az út kifelé, az eredendő bűn, a bűn oka, Isten szentsége és igazságossága felé. Nem szabad azonban azt gondolni, hogy ez a kifelé haladás, ez a felfelé igyekezés, valóban kifelé és felfelé haladás. Az eredendő bűnt, a bűn okát, Isten szentségét és igazságosságát, mint külső objektív realitásokat, Schleiermacher mindig a szubjektívban, az énből nézi és az énből vezeti le. A principium individuationis nemcsak kiinduló pont, amit Schleiermacher a második lépésnél elhagy, hanem *gondolkozásának a fundamentuma*, amihez mindig hű marad, aminek jellegzetessége a bűn-kérdés minden egyes fázisában szóhoz jut. Minden kifogás, amit a büntudattal kapcsolatos problémák tárgyalásánál előhozunk, a principium individuationisban találja gyökerét és végeredményben arra mutat vissza.

Amint fentebb jeleztük, maga az a tény, hogy egy theologiai tárgyalás az énnel kezdődik, nem vezet a szubjektivitás túltengéséhez, ha ezt az ént a kijelentés szempontjából vizsgáljuk és írjuk le. Igaz, hogy ennél a módszernél is helyesebb a *felülről-lefelé* haladás. Kevesebb hibát követünk el, ha pl. a bűn kérdésénél Isten szentségéből és igazságosságából indulunk ki s azután lefelé haladva érkezünk el a bűnhöz, a büntudathoz. Így, felülről-lefelé járva jobban sze-

műnk előtt áll Isten abszolutsága s Úr-volta és az ember törpesége s szolgál volta. Amikor Schleiermacherral foglalkozunk, akkor azonban őt kell követnünk. Ezért indulunk most ki a büntudatból, ebből a mindig alanyi színezetű adottságból. Ha nem Schleiermacher módszerével dolgozunk, az a veszély fenyeget, hogy az új forma, az új módszer nem bírja el, elejti a másik forma, a másik módszer anyagát, tartalmát. A schleiermacheri büntudat, általában a bűn lényege egészen más eredményt adna, ha nem az emberi adottsággá, az énben élménnyé lett Isten, hanem az emberit térdrekényszerítő, megváltoztató Isten, az Ő kijelentése, a transzcendentalis immanenciába törése, lenne a kiinduló pont az Isten ajándékozta, a Szentlélek adta hit számára.

c) A kegyes öntudat nem mutat egyenes vonalat. A függésérzelem az öntudat magasabb irányát jelenti, de ez az irány kapcsolatban van az öntudat alacsonyabb irányával, legalább is az érzéki iránnyal. Ezek az alacsonyabb öntudati megnyilatkozások hatnak rá, befolyásolják s rövidebb-hosszabb kerülő utakra kényszerítik (5. §.). A kegyes öntudatban állandó ingadozás játszódik le. Akadályok gördülnek útjába s a kegyes öntudat kevésbbé lesz kegyes. Lendítést, magasra-törő erőt kap s az öntudat kegyessége a lendítőerővel együtt emelkedik a maximum felé. A minimumtól, az egyik szélső határtól, a maximum, a másik szélsőség felé vezető irány az istentudat szabadon fejlődésére, a fordított irány: a maximumtól a minimum felé, idegen, más impulzusok nagyobb hatalmára, akadályozó kitérítésére mutatnak. A kegyes öntudat maradék nélkül nem kegyes. A boldogság s a boldogtalanság ellentéte, az öntudat általános formája, az istentudat minden egyes momentumában megtalálható. A boldogság sohasem lehet abszolút boldogság, a boldogtalanságot teljesen kizáró boldogság, ez az istentudat abszolútvoltát kívánná meg s a boldogtalanság nemcsak boldogtalanság, hanem a boldogtalanság magában rejt bizonyos boldogságot is, mert az istentudat, amint nem fordul elő zavaró momentumok nélkül, úgy a másik oldalon abszolút nulla sem lesz. Az istentudat akadályozásában is találunk boldogságot s felindításában is helyet talál a boldogtalanság. Schleiermacher szavait adva vissza: Wird nun die bestimmende Kraft des Gottesbewusstseins als begrenzt empfunden: so ist auch Unlust mitgesezt,

also selbst in der grössten Lust. Erregt aber das Bewusstsein, dass diese Kraft gehemmt ist, Unlust: so wird doch das Gottesbewusstsein als eine solche Kraft gewollt, und ist mithin an und für sich ein Gegenstand der Lust (62. §. 1.). Bűnnek nevezzük azt, aminek mint Istentől való elfordulásnak jövünk tudatára és kegyelemnek hívjuk azt, ami mint Istennel való közösség tudatosodik bennünk (63. §.).

d) A bűn közelebbi tárgyalásánál egy szubjektív adottságból indul ki Schleiermacher: a bűntudatból. A bűnről, megtartva a módszert, ahhoz hűen, nem lehet objektíve beszélni. Amit róla mondani lehet, az öntudatból kell kiemelni. Analízis alá venni az öntudatot, hol a bűn, a bűn-állapot adva van s ezt az állapotot, a tudatossá lett bűnös állapotot leírni, ez a bűnről beszélés módszere. Így marad meg a schleiermacheri theologia abban az irányban, amit kezdőpontja: a kegyes öntudat s annak tartalma, számára kijelölt. Ettől az iránytól az egész Hittan egy percre sem tér el. Az objektivitást a szubjektivitásban keresi s a *bűntudattól*, egy igen nagy mértékben relatív adottságtól, *függ a bűn milyensége*. Belső, egyéni hangulattól, emberi tudattól egy reális, tárgyas létező: a bűn.

Ahol bűn van, bűntudat is van s ebből a bűntudatból nagy optimizmussal vissza lehet a bűnre következtetni. A bűn, amikor a keresztyén életben napvilágra jön, bűntudatot involvál magával (66. §. 1.). Megcsontosodás, bűntudathiány is bűntudattá lesz, mihelyt az istentudat kibontakozása megkezdődött s az irány felfelé elindult (67. §.). A bűntudat így áll kapcsolatban az istentudattal. Istentudat nélkül csak a test önmagáért való tevékenységéről szerezhetünk tudomást. Az istentudat, alapjában újra szubjektív tudattartalom, lesz a bűn mértékévé; az istentudat veszi észre és jegyzi meg az ellenállást, amivel tökéletesedése, fejlődése közben találkozik (67. §. 1.). Bűntudat az istentudaton át a megváltástudattal együtt fordul elő (66. §. 2.). Bűntudat az istentudat egyik, megváltástudat a másik fele. (Az „Unlust“ a „Lust“-ban, a gyengeség az erő megérzésében és megtapasztalásában lesz tudatossá.) A kettő összetartozik s istentudat(egység)a bűntudatban és a megváltástudatban (ellentét) nyilvánul. Újra a principium individuationis-nál vagyunk. Bűn és megváltás ellentét, de nem abszolút, csak relatív ellentét, közöttük quantitativ



és nem kvalitatív különbség van.

Az így felfogott bűntudatból, mint az istentudat egyik feléből kapjuk meg a bűn lényegét.

Amikor a keresztyénség a bűnről kezd beszélni, a kijelentés alapján Isten és ember között éles választóvonalat húz, Isten és az ember abszolút más-voltára helyezkedik. Isten túl van a választóvonalon, az ember innen. Az embernek sem ereje, sem lehetősége nincs arra, hogy ezen a vonalon átlépjen, hogy Isten közelébe lépjen. Az Isten szentsége és az ember bűnössége a legélesebben szembenálló valóságok.

A kijelentés arról beszél: Isten az Úr, az Ő akarata az egyetlen érvényesítésre, érvényesülésre jogosított akarat; az emberi akarat, ha az ember fejlődése csúcspontján van is, ha a humanitás hegyén áll is, az isteni akarat mellett csak egészen alárendelt akaratként állhat meg. Isten Isten-létének jogán elvárja, hogy akaratának megnyilvánulása: a törvény előtt meghajoljon az ember, azt megtartva éljen. Istent királyaként, feltétlen uraként dicsérje s dicsőségét emberi kezekkel ne érintse.

A bűn lázadás Isten ellen, szentsége ellen, akarata ellen. Isten nélkül, Isten ellen, egyedül önmagában, ez a bűn. Isten akarata helyett emberi akarat, Isten dicsősége helyett az én bálványozása. Istentől messze élek, nem Ővele és Belőle élek, Ő előtte nem hajolok meg a teremtmény teremtmény-alázatosságával. Az ember a trónon, a középpontban, körülötte folyon, kavargon a mindenség, az ember legyen a megoldás, a felszabadítás, a megmentő gondolat, erő és érzelem. Egy ellenkező irányba elszabadult, elszabadított aktivitás, a törvény korlátainak szántsándékos ledöntése.

Anselmus szerint „non est . . . aliud peccare, quam Deo non reddere debitum¹¹⁴” s ez a debitum „omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei”.¹¹⁵ A bűn „non reddere” s mint ilyen, Isten dicsőségének a megrablása. Az egész ember megromlása: a lélek minden része rabságban, lázadásban. Nemcsak a test vágyódása, nem az érzékiség kizárólag,¹¹⁶ hanem a lélek kuszáltsága, kettéhasadása,

¹¹⁴ Anselmus: Cur Deus homo. I. 11.

¹¹⁵ U. o. I. 11.

¹¹⁶ Kálvin János: A keresztyén vallás rendszere. Fordította: Czeglédy S. és Rábold G. 1909. 1910. (idézte: Institutio) II. 1. 8, 9.

az Isten alkotta egység széttörése, az Isten teremtetten harmónia önkényes felbontása,¹¹⁷ az őseredeti egy deintegrálása.¹¹⁸

Minél nagyobb a hit, annál mélyebb a szakadék. Minél forróbb az imádság, annál irgalmatlanabb az Isten-ellenesség tudata, minél tisztultabb az Isten megismerése, annál borzasztóbb: a bűn megvan bennem (Róm. 8:21.); minél biztosabb a kegyelem, annál erősebb a „bűntudat”. Krisztus halála a bűn véres valóságának igazi megmutatása. Itt hull le a lepel egészen az emberről, itt áll a nyomorult, kárhozatraméltó ember mezítelen mivoltában.

Schleiermacher szerint a bűn a test pozitív szembeállása a lélekkel. (66. §.). Az alacsony lelkierők behatolnak az öntudatba s ott az istentudat akadályozói lesznek. Megkötik az istentudatot abban a fejlődésben, amire az emberi természet megalkotottsága szerint alkalmas és képes lenne s így az életirány nem lehet felfeléhaladó, akadály és gátlások nélkül szabadon kibontakozó. A test kerül felül, az impulzusokat az adja, a szellem a test útjait járja. Szellem és test szerepet cseréltek, a test az úr, a szellem a szófogadó alárendelt. Ez a csere számtalan zavart okoz az istentudat megnyilatkozásaiban (68. §. 3.). Az ember eredeti tökéletessége a fejlődés egységét fejezi ki, *a bűn ennek az egységnek a szétdarabolását, anélkül, hogy az egység egészen megszűnne* (68. §. 2.). A zavar inkább esetleges, mondhatjuk „üzemzavar” a természet berendezésében. Előfordul, ha a test, az érzéki-ség túllépte hatáskörét s eltűnik az istentudat erősebb ki-robbanásainál. Annál inkább így értelmezhetjük a schleiermacheri bűn-elméletet, mert annak a szenvedőleges oldala a cselekvőt egészen elnyomja. *Képtelenség a jóra* (70. §.), egy képesség hiánya, egy negáció a pozícióval szemben, el-szegényedés. Az öntevékenység lefokozódása, ami mellett a fogékonyság épségben marad, készen és alkalmasnak a meg-váltás felvételére (70. §. 2.).

Schleiermacher szerint bűn annyiban van, amennyiben bűntudat van. S a bűntudatot a jó tudata mindig megelőzi.

¹¹⁷ Brunner: Mystik. 243. l.

¹¹⁸ Brunner Emil: Christlicher Glaube nach reformierter Lehre. Der Protestantismus der Gegenwart. Kiadta: Schenkel. 1927. 352. l.

¹¹⁹ A Beszéd emberiség-szemlélete!

A rossz lelkiismeret a jobb lelkiismeret létezésének belátásából születik. A bűn csak a megvalósult jónál jelentkezik (68. §. 2.). E mondatokban a bűn megismerésének a módja, útja világosodik meg. Bibliai vonások, gondolatok nem hiányoznak, ha a kijelentés-jelleg erősen alanyiasított is. Róm. 8:21: megtalálom azért magamban, ki a jót akarom cselekedni, azt a törvényt, hogy a bűn megvan bennem, azt fejezi ki, hogy a jócselekvő ismeri meg bűnét s jön bűnének tudátára, más szóval: a bűn megismeréséhez, a bűntudathoz elengedhetetlen feltételként az istentudat, a jónak meglátása szükséges. Evangéliumi vonás az is, hogy a teljes bűntudat az istentudat abszolút erősségű megjelenése után jöhet létre. Um eine gänzliche Vermeidlichkeit des positiven Widerstandes, den das Fleisch leistet, als etwas mögliches zu sezen, dazu gehört die Gewissheit einer seit dem ersten Hervortreten des Gottesbewusstseins stetig fortgegangenen Entwicklung seiner Gewalt bis zu einer absoluten Stärke, d. h. einer unsündlich entwickelten menschlichen Vollkommenheit. Auf dieser Gewissheit beruht also beides gleichmässig, das volle Bewusstsein der Sünde als einer Störung der Natur, und der Glaube an die Möglichkeit einer Erlösung durch die Mittheilung der so bewährten geistigen Kraft (68. §. 3.).

Ez a teljes bűntudat nem állandó állapot. Habár bűntudat csak a kegyelemtudatával együtt jelentkezik, a bűntudat másrészt eltűnik, kimarad, amilyen mértékben a kegyelem állapotában állunk. Bűn és kegyelem egymást kizáró, egymást megsemmisítő momentumok (74. §. 1.) A lutheri simul peccator simul iustus a schleiermacheri theológiában nem marad meg a maga feloldhatatlanságában. A kegyes lélek a feltétlen függésérzelem emberileg lehető megvalósulásaiban olyan mértékben szabadul meg a bűneitől, amily mértékben tiszta lesz a megváltástudata. Racionálisabban nem lehet kifejezni, eltüntetni, egynevezőre hozni az emberi sötétségét és az isteni világosságát, az emberi és isteni között e világon mindig fennálló, a megváltástudatban, a kegyelemben is megmaradó, igazában épen itt erős és feltétlenül biztos bűntudatot, mint az egyéni bűnösség megismerését.

A bűn alapja részben rajtunk kívül, részben bennünk van. Rajtunk kívül: fajoknak, generációknak speciális bűneik vannak s ezek a speciális bűnök a faj, a generációhoz tar-

tozás következményeként az összességtől függő egyénben újra megvalósulnak s tovább élnek ; bennünk : ez a speciális bűn mégis az egyes ember tette, az egyes emberben ennek cselekedete, magaviselete, vágya által jut megvalósulásra¹¹⁹ (69. §. 1.). Ezzel a kérdéssel, a bűn alapja utáni kérdéssel, a schleiermacheri bűnelmélet újabb problémakomplexumához : az eredendő bűnhöz jutottunk.

e) *Az egyes bűnök az eredendő bűnre vezethetők vissza.* Az eredendő bűn kiapadhatatlan forrásként ontja magából a vétkeket. Belőle fakadnak azok a cselekedetek, amelyek az istentudatot elsötétítik, beszennyezik, amelyek az istentudatot eredeti irányában újra és újra megakadályozzák. Az eredendő bűnhöz, a minden valóságos bűn elegendő alapjához, nem kell semminek sem jönni, nem kell semmi külsőleges cselekedetnek sem csatlakozni, az önmagából is valóságos bűnt, vétket eredményezhet. Az eredendő bűn peccatum originis originatum addig, amíg nem járul hozzá az én öntevékenysége, peccatum originis originans lesz az egyedben való megvalósulás következtében (71. §. 1.). Mint originatum a közösség, mások bűne és bűnössége által létrehívott, mint originans az egyes akaratmegnyilvánulásain át továbbplántált. Mindenki az egyed munkája és hatása s az egyedben mindenki tette : közösségi, senki sem ment tőle s a maga közösségi mivoltában van meg az egyedben s csak mint közösségi ismerhető meg. Az egyén : a nemzedék reprezentánsa¹¹⁹ a közösséghez tartozás következtében mutatja és tükrözteti a közösségben általános bűnösséget (71. §. 2.). Ha személyes és nem közösségi volna az eredeti bűnösség tudata, a megváltásrasszorultság tudata sem lehetne általános, az egyed nem a közösséghez menekülne szellemi ereje növeléséért, nem ott keresné a kiegészítést (71. §. 3.), hanem a gyenge az erősnél, a homályosabb és tisztátalan istentudatú a világosabb és kevésbé tisztátalan istentudatúnál.

Az eredeti bűnösség megmagyarázásánál Schleiermacher a biblia és a reformációval homlokegyenest ellenkező álláspontot képvisel. Az eredendő bűnt a Genézis 3. egészen az első embernek tulajdonítja. Erre a helyre s Augustinusra támaszkodva Kálvin¹²⁰ s a Confessio Helvetica posterior¹²¹ az

¹²⁰ Institutio. II. 1.

¹²¹ Conf. Helv. post. VIII. — L. Müller K.: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. 1903.—178. 1. Magyarra fordította Erdős József. 1907.

eredendő bűnt s ennek következtében az egész emberiség megromlását, az istenképiségnek az emberiségben való elsötétülését, az első ember, az igaznak és jónak teremtett első ember vétkének, lázadásának, hitetlenségének, nagyra-vágyásának tulajdonítja.

Az e helyen újra racionalista, az ellentétet feloldani akaró Schleiermacher, az első bűnt nem az első ember esetéből magyarázza. Logikai eljárása egészen meggyőző. Az egy vonal, amire mindent rá akar állítani, a principium individuationis, nem tűri a szakadást, amit a biblia a bűnesetről előad, azt a törést, ami az Isten parancsának felrúgásával az isteni világrendben s ezzel együtt az ember életében is előáll.

Az első ember büntelen állapotban teremtett a teremtéstörténet szerint. Büntelen állapotból bűn nem állhat elő (72. §. 2.). A tiszta istentudat tisztátalant, a világos istentudat sötét istentudatot nem hozhat létre. A Sátánt tartva a bűn létrehozó okának, a manicheizmus dualizmusa kikerülhetetlen. A Sátán egy második úr Isten mellett, Isten munkáit, terveit keresztülhúzó, azokat megsemmisítő úr (72. §. 3.). Az ádami bűnt, általában a jóra való képtelenséget, ezt az emberi állapotot; úgy magyarázhatjuk, hogy ez a képtelenség *az első bűn előtt* megvolt az emberi természetben, tehát ez a velünk született bűnösség az első embernél is eredeti volt.¹²²

Az ádami bűneset sem egészen jelentéktelen. A szülőanya szerepét nem kapja ugyan meg ez a bűneset, de a bűn további növekedésénél nem marad hatás nélkül. A későbbi nemzedék bűnei a bűn első megvalósulásában s ezzel együtt, helyesebben ezen túl az eredeti, Ádám előtti bűnösségben vannak megalapozva.¹²³ A mózesi elbeszélés általános emberi,

¹²² Lassen wir nun auf der einen Seite diese Vorstellung von einer mit der menschlichen Natur selbst vorgegangenen Veränderung fahren, bleiben aber auf der andern Seite dabei, dass der allgemeine Zustand der Menschen eine Unfähigkeit zum Guten sei: so folgt, dass diese auch schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, und das also die jezt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen sei (72. §. 5.).

¹²³ War nun das durch diese ursprüngliche Sündhaftigkeit bedingte erste Erscheinen der Sünde in der ersten Menschen sowol an und für sich ein einzelnes und geringes als auch besonders ohne einen umändernden Einfluss auf die menschliche Natur: so war doch das Wachsen der Sünde vermittelt der unter die Form der Erzeugung gestellten Vermehrung des menschlichen Geschlechtes schon in dem ersten Hervorbrechen der Sünde, mithin in der ursprünglichen Sündhaftigkeit selbst begründet (72. §. 5.).

általános büntörténeti szempontból szimbólikus jelentőségű. Éva szerepénél az isteni parancs ellen a külső indításból könnyen kifejlődő öntevékenységet, az érzéki rész lázadását s az istentudat könnyen létrehozható beszennyezését, látjuk teljes megvilágításban, Ádám szerepénél a bűn erőszakolás-nélküli térfoglalását, az utánczásban, az Istennek elfelejtése következményeként, ha ez az elfelejtés csak pusztán szórazottságból való is. Az ember eredeti tökéletességével és bűnösségével kapcsolva össze a mózesi elbeszélést, a jó és a rossz ellentétének megismerése, ennek a megismerésnek az ember fejlődéséhez tartozása, a jónak a rosszal együttfejlődése lesz az eredmény¹²⁴ (72. §. 5.). (Principium individuationis.)

A valóságos bűn az eredendő bűnből indul ki. A principium individuationis szerint a belső és időtlen a külsőben s az időbeliben nyilvánul. A feltétlen függésérzelem, mint időtlen érzelem, az érzéki tudatban lesz időt betöltő tudattá. Ugyanezt az elvet találjuk fel az eredendő bűn s az egyes bűn viszonyában. *Ami az eredendő bűnben belső és időtlen, a valóságos bűnben lesz külsővé és időbelivé*, de az eredendő bűnnel összeköttetésben marad, attól nem választható el, annak egy része. Az eredeti bűnösség minden egyes cselekedetben szóhoz jut. Az istentudat ereje az ember egyetlen cselekedetében sem nyilatkozhatik meg tisztán, akadálytalanul (73. §. 1.). A biblia pesszimizmusa, ha nem is azzal a kilátástalan sötétséggel, ami a kárhozat, a pokol előrevetett valósága, mind jobban előtérbe nyomul a valóságos bűn tárgyalásában. Nincs egyetlen cselekedet, amelyben valami az istentudattal ellenmondásban ne állana. Nem szükséges az eredeti bűnösségnek külsővé és időbelivé lennie, elég, ha vágy lesz, ha csak a lélek mélyén kavarg s kitörésre készül. Legyen az eredeti bűnösség az összesség tette, differenciáltan, elosztódva, az egyikben ilyen, a másikban olyan formában jelentkezzen az egyed személyes természete szerint, senki sincs, aki bármilyen bűnnel szemben immunis volna, akiben minden formában megvalósulását ne találná meg (73. §. 2.). Ez a pesszimizmus a XIX. század liberáлизmusának

¹²⁴ Brunner trivialitásnak bélyegzi Schl. eredendő büntanát. I. Mystik. 242. l.

nagy értéke. Hangsúlyozzuk, hogy Schleiermacher színei nem elég sötétek az emberi nyomoruság illusztrálásánál, azért mégis örömmel köszöntjük, hogy a felvilágosodásban, az emberimádás korszakában, a korlátlan optimizmus korában, ennyi pesszimizmust kapunk. Bibliai fény, hívő lélek kisugárzása az, amit itt találunk, bár a korszak fényszűrője nem engedi, hogy az emberi nyomoruság és züllés a maga drasztikus voltában lépjen előtérbe.

f) A bűn kérdése az általános eredeti bűnösséghez, az egyes bűnök forrásához vezetett. Az eredeti bűnösség kérdése egy újabb kérdést vet fel: *ki, vagy mi az oka a bűnnek*, annak, hogy bűn van ezen a világon.

Amikor Schleiermacher e kérdést felveti, a tárgyalásba a megváltás kérdését is behozza. Csak a megváltással kapcsolatban tárgyalhatunk helyesen a bűn okáról, csak így kerüljük el a spekulációt (79. §. 1.). *A bűnnek*, amennyiben minden Istenre, a mi feltétlen függésérzelmünk okára vezetődik vissza, *Isten a létrehozója* (Urheber). A bűnben épúgy, mint a megváltásban, Isten a tevékeny és nem az emberi akarat az isteni mellett, vagy ellen, nem is a Sátán. (Ez manicheizmus volna.) A bűnnél és a kegyelemnél azonban Isten *nem egyformán* tevékeny. (Ez pelagianizmus volna.) (80. §. 4.) *A bűn nem feltétlen ellenmondás* Isten parancsoló akaratával szemben, akaratát nem semmisíti meg bennünk egészen, csak akadályozza annak megvalósulását. Az ember bizonyos mértékig tud lázadóvá, istentagadóvá lenni, amilyen mértékben tehetetlen az istentudata. Az istentudat tehetetlensége a bennünk megjelenő parancsoló isteni akarat által bűnné lesz. Schleiermacher gondolkodásának mondanánk ellen, ha ezt a „bűnné lesz“-t objektíve értenénk. „Bűnné“ csak „nekünk“ „lesz“. *Amennyiben az istentudat tehetetlensége bűn, annyiban Isten a bűn létrehívója*. Bár az egyes bűnöknél a hozzájuk tartozó isteni okságra nem lehet visszamenni, nem lehet az egyes cselekedeteknél Istent közvetlenül a cselekedet létrehozójaként felmutatni, a bűnt mégis Isten rendelte (die Sünde von Gott geordnet), különben a megváltás sem jöhetne tőle (81. §. 3.). Ami nehézség még ezután a felelet után fennmaradna, azt a bűn átmenetisége könnyíti. Die Sünde ist nur um der Erlösung willen geordnet, und diese also als der mit derselben verbundene Vortheil erscheint,

dem gegenüber aber von einem Schaden derselben nicht die Rede sein kann, da die nur allmähliche und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewusstseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht (81. §. 4.). Az ellentétet egészen feloldja Schleiermacher, amikor a bűnt, az istentudat erejének lassú és tökéletlen kibontakozását, az ember embervoltához kapcsolja. Isten rendelte a bűnt, hogy ettől *az alacsonyabb foktól* elérkezhessen az ember a magasabb fok: a megváltás felé. Ezen a helyen Schleiermacher bűnfelfogása, bár érdeme, hogy a XIX. században keletkezett, amely század a bűn kérdésében nagyon könnyen feleletet adott a maga felületes-ségével, a maga mezítelen valójában, „a még nem jó“ alacsony fokán, *az emberi fejlődés szükséges tartozékaként* jelenik meg. A bűn az alacsonyabb fok, honnan átmenet vezet a magasabb fokhoz, a megváltáshoz. Bűn és megváltás quantitativ különbözőségek (principium individuationis).

g) Isten a bűnnel szemben pozitív álláspontot foglal el. A bűn, Isten dicsőségének érintése, tisztaságának megcsúfolása, tökéletességének megvetése, centrális helyzete megváltoztatására törekvés, Istennek az emberrel szemben eredetileg megalkotott viszonyában változást idéz elő. A szentsége ellöki magától a bűnös embert, a lényével ellenkező útra tévedt embert. Istennek ezt az eltaszító akaratmegmutatását isteni tulajdonságra vezetve vissza, Isten szentségének nevezzük. Az ó-szövetségi „kádós“ azt jelenti: Isten elválaszt magától mindent, ami lényének ellentmond.¹²⁵ Semmi sem állhat meg az Ő orcája előtt, ami reá nézve idegen, tehát ami ellentmond az Ő törvénye igéinek.¹²⁶ Isten szentsége az Ő dicsőségének követelése. Egyedül Ő az Úr, a mindenség s benne az emberi élet Ő érte és Ő általa van. Minden törekvéssel, mely a végső rendelkezést Isten kezéből ki akarja szakítani, szembehelyezkedik s erejével és hatalmával az ember és a világ nélkül s ezek ellenében, ezeknek a leigázásán, elvetésén át is ragyogtatni kívánja dicsőségét. Centrális helyzetéből, honnan minden elindul s ahol minden találkozik, az élet minden kérdése találkozó és elinduló pont-

¹²⁵ Bensow Oscar: Die Lehre von der Versöhnung. 1904. (Idézve: Bensow) 159. l.

¹²⁶ Tavaszy: Dogmatika. 143. l.

járól, elmozdítani nem engedi magát. Az olyan törekvést, mely a hozzávezető s tőle induló egyenes vonalak megtörését eredményezte, — a bűn ilyen törés — leszereli jóságával és irgalmasságával, kemény és emberileg érthetetlen akaratával. Tökéletes tisztasága nem viseli el a foltot, a szennyet. Azt, aki sárral merészelte Őt bolond és vakmerő cselekedetében megdobni, messze elkerüli, simogató kezével végigsújtja s a megtisztítás fájdalmas folyamatának veti alá.

Isten szentsége mindig Istennek, a világ feletti abszolút Urnak, a világban élő, tőle létrehívott teremtménnyel szembeni tulajdonsága. Objektív tulajdonság. Megvan és munkálkodik akkor is, ha a teremtmény nem veszi észre, ha hívó, helyeslő és elítélő szavát sohasem hallja meg, ha arra sohasem felel. Az istentelenek, a léleknélküliek, az eldurvult, kárhozatra tartó lelkek épúgy szentsége megnyilvánulásai alatt állnak, mint a gyengeségüket, semmiségüket tudók és látók.

Schleiermacher szerint „Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesezt ist“ (83. §.). Isten szentsége a megváltás szükségességével együtt adott lelkiismeret. A lelkiismeret az istentudatnak az értelmi és akarati életben fellépő különbözősége alkalmával jelentkezik. Az istentudatból kiinduló cselekvési módok az öntudatban követelmények lesznek s ha az élet aktivitása eltér ezekről az istentudatból kiinduló követelményektől, ez az eltérés: életakadályozás, bűn, amit a lelkiismeret ad tudtul. A lelkiismeret, mint a követelmények is, isteni okra megy vissza, habár istentudatot és lelkiismeretet nem lehet egyenlőnek venni. A lelkiismeret a bűnben, az istentudattól eltérő életjelenségekben, szólal meg, a cselekedeteknek az istentudattal egyező eseteiben hallgat. Isteni okság, a lelkiismeret adója s a lelkiismeret funkciója ellentétes területen állanak (83. §. 1.). Ez az ellentétes terület a képtelenség, a gyengeség, a bűn területe, az erőtelen, megzavart, megbontott istentudat területe, a megváltásraszorultság területe, az isteni erejével szabadon, akadály nélküli kibontakozásával szemben. Megváltásraszorultság és lelkiismeret elválaszthatatlan együttjárók (83. §. 2.). A lelkiismeret az egyetemes életben minden-

kiben és mindenki számára megjelenő erkölcsi törvény. Ebből az erkölcsi törvényből, amely a lelkiismerettel egyenlővé téve mindig szubjektív, visszafelé, eredete felé következtetve, Isten szentségéhez juthatunk el. Sonach ist die göttliche Heiligkeit die in dem Gesamtleben der Menschen gesetzgebende göttliche Ursächlichkeit; und da das Gesez uns immer zumal auf seine innere Quelle zurückverfolgt, das schlechthin heilige ist, und durch diese göttliche Ursächlichkeit der ganze geschichtliche Verlauf geordnet wird: so wird wol keine Einwendung dagegen zu machen sein, dass wir dieselbe als eine besondere göttliche Eigenschaft aufstellen, und sie mit diesem und keinem andern Namen bezeichnen (83. §. 2.).

Schleiermacher Isten szentsége keresésénél a lelkiismeretből, az okozatból akarja az okot: a szentséget kikeresni. Ok és okozat azonban a lelki élet területén nem felelnek meg annyira egymásnak, hogy az okozatból teljes bizonyossággal lehetne az okra visszakövetkeztetni. Az emberi lelki történetekben az okon kívül s az okkal együtt az emberi test, lélek, szellem, ezek minősége, körülményei, komponensekként befolyással vannak az okozat létrehívásában. Amikor tehát az okozattól az ok felé visz az útunk, helyes és igazi és objektív eredményt felmutatni nem tudunk, mert ezek a komponensek; ha nem is maradtak számításon kívül, egyenként mások, sokszínűen komplikáltak, így nehezen érthetők. A helytelen eredményt Schleiermacher: okozatból vissza az okra eljárásánál azonnal látni fogjuk, ha szemügyre vesszük, hogy az okozatból visszakövetkeztetett isteni szentség csonka, megbénított szentség, egyik felét elveszített szentség.

Az Isten szentsége területéről Istennek az emberi étellel szembeni magatartása, bünt gyűlölő magatartása kimaradt. Isten szentségének az a magyarázata: Istennek tetszik a jó s nem tetszik a rossz, Isten állapotát emberi cselekedetektől teszi függővé (83. §. 3.). Igaz az, hogy az ember magatartása Isten állapotában változást nem hozhat elő. Az is igaz viszont, hogy Istennek, bármiként fogjuk is fel, nem lehet mindegy az, mi történik ebben a világban, az Ő akarata-e, vagy az emberé, a bűnös ember bűnös akarata. Nemcsak követeli teremtményeitől a tökéletes jót (83. §. 3.), de figyelme kiterjed arra is, megteszik-e azt, amit Ő követel,

amit elvár mindenkitől. Istent nem befolyásolhatja az emberi akarat, de Istennek nem mindegy minden. A szentsége több, mint követelés. Követelés addig — Schleiermacher kifejezésével, — amíg a követelés végrehajtása az istentudattal meg-egyezik, de reakció az istentudatnak és a cselekedeteknek eltérésénél.

Azt az isteni reakciót, amelyet a theologia a harag névvel jelöl meg, Schleiermacher nem ismeri, s ha ismeri, nem ismeri el. Luther Deut. 4:20—24-ről szóló prédikációjában Istenről, a megemésztő tűzről szól, mely felfal és elpusztít, hamuvá és porrá zúz, haragja a gonosz elpusztítására tör.¹²⁷ Isten haragja a Teremtő állásfoglalása az engedetlen teremtmény-emberhez.¹²⁸ Gott kan und wil nicht der Suende hold sein und bleibt also sein Zorn ewig und unwiderruefflich darueber.¹²⁹ Ez alatt a harag alatt él az ember. Ez a harag és az isteni átok mindenünnen szemünkbe ötlük.¹³⁰ Az újabb theológiában Girgensohn,¹³¹ Schlatter,¹³² Holtzmann Heinrich Julius,¹³³ Bensow,¹³⁴ a dialektikai theologia,¹³⁵ egyaránt tárgyalás alá veszik Isten haragját és pozítíve foglalnak állást e kérdésben. Isten élő Isten, személyes Isten; az emberrel személyes viszonyban áll. Isten örökké változatlan, de a személyes viszony alakulása szerint Istennek az emberrel szembeni magatartása változik. Isten más állást foglal el azzal szemben, aki törvényét megtartja, előtte meghódol és más az álláspontja azzal szemben, aki túltette magát az isteni törvényen. Hangsúlyozzuk: Isten sohasem változik. Épen ez a változhatatlansága, az örökké ugyanaz-volta követeli meg

¹²⁷ W. XXVIII. 557. l.

¹²⁸ W. XIX. 200. l.

¹²⁹ W. XXII. 389. l.

¹³⁰ Institutio. II. 16.

¹³¹ Girgensohn: Zwölf Reden über die Religion. 1907. A harag „Gottes unbeugsame, heilige und gerechte Konsequenz.“ 331. l.

¹³² Schlatter: Die Theologie des neuen Testaments. II. rész. 1910. „A harag összezúzza, ami elvetésre méltó.“ 259. l.

¹³³ Holtzmann Heinrich Julius: Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 1897. 127. l.

¹³⁴ Der Zorn Gottes ist die Heiligkeit selbst in ihrer Reaktion gegen die Sünde. Bensow. 169. l.

¹³⁵ Tavaszy: Dogmatika. 118 sk. l. Brunner: Der Mittler. 1927. christologiai munkájában Jézus munkája tárgyalásánál majdnem minden oldalon erősen kihangsúlyozza Isten bűn elleni reakcióját.

Isten haragját. *Isten változatlan, hű és következetes önmagához, tehát a bűnössel szemben önmagához való hűsége és következetessége szerint nem foglalhat el olyan álláspontot, amilyent az igazzal szemben elfoglal.* A harag lesz azért a kritériuma annak, hogy Isten nem emberhez hasonló létező, azaz nem változó létező. A harag Istennek nem szubjektív érzése, hanem Istennek, a *Teremtőnek* állásfoglalása az engedetlen teremtmény-emberrel szemben. A harag nem emberi harag, nem az érzelem skáláját megszólaltató harag, hanem a bűntől előidézett, Isten lényét változatlanul hagyó magatartás.

h) Isten haragja megvalósulásában a büntetés, az ítélet karakterét veszi magára. Isten büntetését *Augustinus* azzal fejezi ki, hogy az ember a bíró hatalmába került, hogy az emberen a Sátán uralkodik.¹³⁶ Választófal, „maceria separans“ emelkedik Isten és az ember között. Az ember nem mehet Istenhez; sorsa az örök halál és elveszés: a kárhozat. *Anselmus* szerint már egyetlen bűn, a legkisebb bűn is végtelen büntetéssel jár. Isten igazságos, dicsőségét megvédi. A bűn Isten dicsőségének a megrablása, kisebbitése, ezért Isten igazsága megköveteli, hogy Isten elégtételt kapjon, vagy a büntetés következzen, különben Istennek önmagával szemben való igazsága forog veszélyben, vagy Isten gyenge, erőtlen volta igazolódik be, amit még gondolni is rettenetes.¹³⁷ Isten nem engedi, hogy törvényét büntetlenül megsértésük.¹³⁸ A törvénysértés magabazárja a büntetés kikerülhetetlen szükségét. Hogy a bűn következtében nem mehetünk Isten közelébe, nem tudunk Istenhez járulni, nemcsak a bűn immanens következménye, nemcsak gyengeség és vétek, hanem Isten haragjának az eredménye, Isten büntetése.¹³⁹ Isten és az ember ellenségek, gyűlölettel, haraggal tekintenek egymásra. És ebben az ellenségeskedésben nem Isten lesz a

¹³⁶ Commissio peccatorum per iram Dei iustam hominem subdidit Diabolo. — De trinitate. XII. 12.

¹³⁷ Necesse est ergo, ut aut ablatas honor solvatur aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus iustus non erit aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. Cur Deus homo. I. 13.

¹³⁸ Inst. II. XVI.

¹³⁹ Althaus P.: Das Kreuz. Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen. Kiadták: Bell G. K. A. és Deissmann Adolf. 1931. 247. l. (Idézve: Althaus: Kreuz.)

vesztes, hanem az ember meggyönkre. Az ellenséges viszony a mi sértésünk miatt keletkezett. Mi vagyunk a sértők, Isten a sértett. A két fél között sohasem lehetséges a szövetség és a békekötés.¹⁴⁰

Isten gyűlöli a bűnt, ahogy az igaz gyűlöli a hamisságot. Büntetése a világrend sérthetetlenségének a garanciája. Igazsága a sértésért elégtételt követel. Beszámítja a bűnt s ítéletével sújt le a Tőle messzekerült, az Őt elhagyó teremtményre. Lehet, hogy ezek a mondatok a jogi kifejezések miatt a liberális elme előtt ellenszenvesek, érthetetlenek, de a jogi kifejezések itt csak képek, eszközök, az isteni igazságosság érzékeltetésére. Lehet, hogy harag és büntetés az antropomorfizmus bélyegét látszanak rácsütni Istenre, erre a sohasem antropomorfus Létezőre, de ez a látszat minden theológiában feltétlenül kísért. Ember beszél Istenről, a senki a mindenség alkotójáról, kit embervolta erre a legszentebb területre is elkísér, ki itt is a maga nyelvén, képeivel beszél, amelyek bizonyos antropomorfizmustól nem lehetnek mentek. Az antropomorfizmus a beszélő gyengeségét, törpeségét jelenti.

Ahogy az eredendő bűnnek a halál lett a büntetése, úgy követi az egyes vétket az isteni visszafizetés, Isten átkának kicsattanása. Nem áll az, amit Schleiermacher mond a haragról és a visszafizetésről, hogy a harag és a visszafizetés szükségessége még nem tisztult fejlődési fokra mutatnak vissza, ahol az istenség felingerelhető és a sértés érzelmén nem áll felül (84. §. 3.). A bűn komolysága a büntetés realitását jelenti. Ahol a bűn a test ellenállása, természeti zavar, a büntetés sem lehet komoly. Ahol az eredeti bűnösség a bűnesetről, mint amannak első megvalósulásáról beszél, ott az eredendő bűn büntetésre-méltóságának a tudata is zavart jelentő, elválasztó fal, egyfelől az általános eredeti bűnösség, másfelől a megváltás szükségességének tudata között (71. §. 4.). Schleiermacher igen logikusan járt el s későbbi tételeivel az előbbieket igazolja. *Ha nincs szakadás, törés a bűnesetnél, nem lehet megszakítás a bűnösség és a megváltás szükségessége között sem.*

Isten igazságossága Schleiermachernél az az isteni okiség, ami a közös bűnösség állapotában a gonosz és a valóságos

¹⁴⁰ W. XL. A. 503. 1.

bűn között összefüggést állapít meg (84. §.). Ez az igazságosság csak büntető igazságosság lehet. A törvényadás nem tartozik az isteni igazságossághoz, hisz ez az eredeti teremtető, amiből a tények viszonyaikkal előállnak; a visszafizetés csak részben, mint büntető visszafizetés. Jutalmazó büntetés az embernél mindenki bűnössége miatt nem jöhet szóba, tehát mint büntető igazságosság tárgyalható Isten igazságossága. Miben áll ez a büntetés? A bűnnek és a rossznak összefüggésében (84. §. 1.). Nem az egyes ember az isteni igazságosság tárgya s az egyes emberrel kapcsolatban ez az igazságosság nehezen lesz érthető, ha érthetőségéről egyáltalán lehet beszélni, az egyes bűnösökkel és bűnökkel foglalkozva. Az emberi lét totalitása, a világrend, az egyetemes élet, ez isteni okság műhelye. Itt látszik meg, hogy a bűnből kifejlődő életakadályok mint lesznek urrá, legyőzhetetlen, elháríthatatlan rosszá, a külső világ kedvező viszonyai hiányzása ellenére is. Az egyetemes bűnhöz az egyetemes büntetés hozzátartozik; *a büntetés, vagy a rossz egy*. A büntetés, a rossz, *természetszerűséggel* bomlik ki a bűnből, *Isten nem tesz hozzá semmit*, csak hagyja a bűnt terjeszkedni s vele együtt a rosszat is nőni. Az öntudatban a bűn és a rossz együttjárása a büntetésre-méltóság tudatát váltja ki. Ez a tudat mindig jelentkezik s a büntetés annyiban látszik személyesnek, amennyiben az egyes az isteni igazságossággal érintkezik.

Az isteni oksághoz alulról elindulva jutunk el. A bűntudatban felfedezzük az egyetemes bűn és az egyetemes rossz viszonyát s ennek a viszornak a rendezésében az azt rendező okot: az isteni igazságosságot, mint büntetésreméltóságot (84. §. 3.).

A büntetésnél természetes és önkényes büntetés nem különböztethető meg. Amit mi természetesnek gondolunk, az sokszor önkényes Isten részéről s amit önkényesnek, az a természetes büntetés karakterét viseli magán. Mindkettő isteni rendelés, az öntudatban közvetlenül nem vehetők észre, ezért nem is tárgyalhatók. Célját illetőleg sem beszélhetünk javító és bosszúálló büntetésről. A javító büntetés a megváltás szükségességét zárná ki, a bosszúálló pedig alacsony fokot, emberi alacsony indulatot húzna rá az isteneszmére. A büntetés korlátokat állít az öntudat érzéki iránya elé, visszatartó

a nekivadult érzéki iramban, ezzel a megváltás közelébe visz, hol a büntetés igazán érthető lesz (84. §. 3.). Az ítélet, a kárhozatra-méltóság tudata, ami a kegyes lélek tudattartalmához, ha ez a kijelentésből adatott, jellemző vonásként hozzátartozik, az elvetés, a magárahagyottság, az Isten megfélekedzése, a bűnök mocsarában fuldoklás, a tilalomfa, amit Isten állított, amit a kegyes lélek a hitben megtud, világosan lát, amiken Isten igazságának tárgyi megbizonyításait érinti, nincs Schleiermacher felfogásában. Tragikus élmény, katasztrófális tapasztalat, a teljes sötétség, az egészen egyedül, elfelejtve és eltaszítva, cél nélküli összevisszaságban ezerszer elesve, agyonvérezve botorkálni az ítélet súlya alatt, amelyeken „Isten virtuózai“ Krisztus nélküli percekben átmentek, amelyek Isten igazságosságát, a büntető, visszafizető, elégtételt követelő igazságosságát félreérthetetlenül hírül adják, nem kaphat helyet a schleiermacheri theológiában.¹⁴¹ *Ha az eredendő bűn természeti adottság, a büntetés is természeti folyamat*: a bűnből, a csírából kinő a rossz, a szár, a törzs, a korona, a gyümölcs. A logikai egyenes itt sem hajlik el. Hivatkozhatnánk Schleiermacher Ó-szövetségről vallott felfogására is, de ez csak jobban magyarázná s nem mentené az ítélet kérdésének elhanyagolását.¹⁴²

Isten szentsége és igazságossága végső eredményben azért csonka és torz Schleiermacher Hittanában, mert az ismeretelméleti principium, a principium individuationis, nem vezethetett el a szentség és az igazságosság helyes felismeréséhez. A bensőből, egy szemléletből, egy külső valóságra csak homályosan lehet következtetni. Az ember számára Isten szentsége és igazságossága nem kész és teljes mértékben adott valóságok; Isten szentsége és igazságossága, ezek a külső, éntől független valóságok nem lesznek annyira a belső

¹⁴¹ Hirsch Emanuel: Das Gericht Gottes c. tanulmányában (Zeitschrift für syst. Theologie. 1923. I. évf. 2. füzet.) az ilyen ítéletet nevezi szigorú értelemben vett ítéletnek, hol az ítélet belső ítélet lesz. Isten magához vonó ítélete ez eltaszító ítéletével szemben.

¹⁴² Brunner Emil cikke: Die Bedeutung des alten Testaments für unsern Glauben (Zwischen den Zeiten. 1930. 8. évf.) a 43. lapon rámutat, hogy különösen az ítéletet illetőleg nagyon világos az Ó. T. szükséges volta. Az Ú. T.-ból könnyen ki lehet az ítélet gondolatának hiányzását olvasni, mert itt a megbocsátás és Isten szeretete hangzik, amihez az Ó. T. adja a ki egészítést.

ember tulajdonaivá, hogy a belsőből helyesen lehetne rájuk következtetni. Az ember abban pillanatban a halál fia, amelyben a maga teljes valóságában *megérzi* Isten szentségét és igazságosságát, amely pillanatban Isten szentsége és igazságossága, mint külső valóságok, tökéletesen az alany tulajdonaivá lesznek, — csak ez esetben következtethetünk önmagunkból rájuk. A belsőből, a külső felé vezető principium individuationis már ezért sem használható. A principium individuationis és kijelentés ellentétét látjuk e kérdésnél is felmerülni. A principium individuationis a felvilágosodás szülötte, a felvilágosodás tükröztetője. Felvilágosodás és kijelentés között olyan lényeges különbségek vannak, amelyek nem engedik meg azt, hogy a két nagyság leírásánál ugyanazt a fundamentumot használjuk fel. A felvilágosodás az élet igenlése és az élet szeretése, Isten kijelentése az élet megvetését, az én meggyűlölését vonja maga után. A felvilágosodás az élet magasra emelését hirdeti, Isten kijelentése az élet nyomorult voltát, a mélységekben járást, a halál árnyékának völgyében való tengődést, adja tudtára az embernek. Lehetséges ezek után, hogy a principium individuationis, amely a felvilágosodás elve, a kijelentés területén, a kijelentés interpretálásánál a helyes eredményt elérje? A felvilágosodás principiuma csak a felvilágosodás területén használható és csak ott eredményes. A *kijelentés* területén a felvilágosodás, általában *egy filozófiai világnézet eleme csak az evangélium hátrányára juthat szóhoz.*¹⁴³ Ezt a hátrányt Isten szentségének és igazságosságának a megcsonkításánál láttuk. A kijelentés theológiája maga alkotja meg magának azt a fundamentumot, azt a végső elvet, amire egész épületét felépíti.

2. A christologia: Jézus személye.

a) A kegyelem tudata. — b) Krisztus helye a Hittanban. — c) Krisztus a bűn korrektora: második Ádám. — d) A christologia anyaga. — e) A személy és munka egysége. — f) Jézus személye:

¹⁴³ Nitzsch: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. Feldolgozta: Stephan Horst, III. kiadás. 1912.

az Őskép történeti megjelenése. — g) Jézus az emberi szellem legmagasabb pontja. — h) Jézusban Isten van. — i) Az egyházi tan bírálata. — j) Jézus születése és feltámadása.

a) Schleiermacher Hittanának második részének második fele a kegyelem tudatának tárgyalását foglalja magában. A keresztyén kegyes tudatot két pont: a bűn és a kegyelem határozza meg. A bűn az istentudat akadályozója, megkötője, a kegyelem az istentudat fejlődésének biztosítója, előmozdítója, az istentudat erősségének állandó nevelője.

A bűnnel már foglalkoztunk. Most a kegyes tudat második oldalával, az ellentét isteni oldalával: a kegyelemmel s ennek közlőjével, Jézus Krisztussal kell foglalkoznunk. A kegyelem a megváltásban jut el az egyes lélekhez s a megváltás a názáreti Jézus személyének tette.

A módszer, amivel Schleiermacher a kegyelemtudat kibontakozását megrajzolja, ugyanaz, amit eddigi fejtegetéseinkből már ismerünk. A Hittan módszere az alulról-fel felé vezető eljárás. A christologiában is így halad. A megváltás szükségességéhez, a megváltás értéke nagyságához a bűn elkerülhetetlenségéből indul ki. Természetes álláspontunkkal a boldogtalanság, a bűn elkerülhetetlensége van összekötve. Ez a boldogtalanság nem távolítható el sem a bűn elkerülhetetlenségének elismerésével, sem a bűn fokozatos csökkenésének, kisebbedésének előfeltételezésével. A bűn elkerülhetetlensége, általában a boldogtalanság emberi erőből, az én természetes kifejlődéséből való meg-nem-változtathatósága a megváltás értékét emeli (86. §.). A boldogtalanságot *máshonnan* lehet csak megszüntetni, *máshonnan kell* megszüntetni. Ha a jövő magában is rejtje a bűn eltűnését, ha számolhatunk is annak csökkenésével, épen ez a jövőre szóló ígéret, a holnapnak lehetséges ténye, nyíltan kifejezi, hogy a bűn a *mában*, a jelenben itt van, hatalma van felettünk, ma még megkötve tartja istentudatunkat, ma még az érzéki tudat irányában (l. előbb, a feltétlen függésérzelem tárgyalásánál) halad életvonalunk. A bűn elkerülhetetlensége nem akadályozza a máshonnan jövő megszüntetést, a boldogtalanság állapotából a boldogság állapotába lehetséges átjutást (86. §. 2.). A bűn és a boldogtalanság egyetemes életének

egy másik egyetemes élet áll ellen s bontja ki amabban erejét. Ez a másik egyetemes élet, a máshonnan jövő segítség: az Istentől hatott egyetemes élet (87. §.). A boldogság állapota felé abban a mértékben közelítünk, amelyben ez az új egyetemes élet, a kegyelem tudata, uralomra kerül bennünk. Ez az új egyetemes élet Krisztustól indul ki s a boldogság az egyesnek a Krisztus alapította közösségben lesz osztályrésze. A bűn, mint közösségi tett, a közösség vétke, megköveteli, hogy a boldogság is, mint a közösség boldogsága, időben és térben ható, a történelemben jelentkező s a történelemben megvalósuló boldogság, a közösségben és nem az egyén szeparáltságában valósuljon meg (87. §. 3.).

b) A schleiermacheri theológiának a christologia^{143a} olyan lényeges alkotó része, hogy enélkül az egész theologia tartalom és jelentőség nélküli. Krisztus hozza a megváltást, az új egyetemes életet, amely a bűnös közösségi életet legyőzi, bűnnélküli tökéletességének közlésével (88. §.). Az istentudathoz csak Krisztuson át lehet eljutni.¹⁴⁴ Az istentudat, az öntudat legmagasabb iránya, az időbelinek az örökkévaló felé fordulása, a Jézus hozta megváltáson keresztül, ennek a megváltásnak eredményeként, lesz számottevő tényezővé az emberi közösség és az egyén életében. (Az istentudatra, az öntudat legmagasabb irányára nézve l. a felt. függésérzelmet.

Ha a schleiermacheri christologia alapján Krisztus helyét akarjuk megjelölni, az eredmény közelről sem éri el a reformátorok felfogását. A biblia felfogása szerint a kegyelem állapotában Krisztus Isten és az ember között van; közvetlenség, kontinuitás ismeretlen a kijelentés alapján orientáldott hívő számára. Krisztus a kikerülhetetlen közbül-lévő. Nemcsak a megváltásig, az Istennel való közösség megszületéséig (Sch. fogalmait használom), de az Istennel való közösség létrejötte után is közbül-álló marad Krisztus. Ha egy sémával adnánk vissza Krisztus helyét, a reformátori felfogás szerint Isten és az ember helyét a végtelent mérni akaró

^{143a} Schl. christológiájához a munkában idézettekén kívül l.: Kölbing P.: Schleiermachers Zeugnis vom Sohne Gottes nach seinen Festpredigten. Zeitschrift für Theol. u. Kirche. 1893. év. — Bleek H.: Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. 1898. — Stephan Horst: Schleiermachers Lehre von der Erlösung. 1901.

¹⁴⁴ Sendschreiben. 31. l.

egyenes két végső pontján állapítanánk meg. Az egyenes közepén Krisztus a végtelent realizáló, a végtelent tudtul adó s a végtelen felé elindító, velünk a véges és a végtelen találkozásáig elinduló, örök Ige, a megtestesült Logos állna. Krisztusnál tovább Krisztussal sem vezet az út. Isten, mint a Szentháromság első személye, számunkra a második személyben érhető el. Helyesebben: a Szentháromság első személye a második személyben talál reánk, szólít meg, hív és von közösségébe. A schleiermacheri theológiából vett séma alapján, míg Krisztus egyfelől Isten és az ember között áll, másfelől az Istennel való közösség elérése után oldalra vonul és onnan küldi azokat a hatásokat, amiknek eredményeként az öntudat érzéki irányát az örökkévaló iránti érdeklődés, az ahhoz való közeledés legyőzi. Az a körülmény, hogy Schleiermacher istentudatról beszél, de krisztustudatról nem, hogy Krisztus az istentudat szolgálatába van állítva, ha az istentudat a krisztustudatot előfeltételezi is, erre mutat. Tény, hogy istentudat krisztustudaton keresztül van, de krisztustudat sem lehet istentudat nélkül. Abban a világban, amelyben mi most élünk, a bűn elkerülhetetlenségének a világában, nemcsak az istentudat lesz a krisztustudat eredménye, hanem maga a krisztustudat is eredmény, a benne megnyilatkozó, a Szentlélek közölte és megbizonyította istentudat eredménye. Istentudat és krisztustudat egymást előfeltételező és megkívánó tudatok. A keresztyén theologiai gondolkodásban egyik a másik nélkül nem fordul elő; tartalmát és valóságát egyik a másiktól kapja. Istentudat nincs krisztustudat nélkül, de a krisztustudat is csak az istentudattal együtt van. A két tudat között egyidejűség áll fenn.

Schleiermacher szerint az az új egyetemes élet, amit Krisztus előhoz, az Ő tulajdonságának, személyének a megjelenése. Ennek a Krisztus-személynek a megismerése és elismerése másodsorban függ az éntől. A schleiermacheri christologia objektivitása, tárgyra vonatkozása ezen a helyen éri el tetőpontját. Krisztus igazsága felettünk álló igazság, tőlünk független, apriori igazság. Nemcsak Krisztus bűnnélküli tökéletessége a tőlünk független, apriori igazság, de ennek a tökéletességnek a megismerése és elismerése is tőle, Krisztustól függ, Krisztus által előhívott és megerősített (88. §. 2.). A principium individuationis nem zárja ki a tárgyas gondol-

kodást. A tárgyiasságot ez az elv megengedi és megköveteli, csak azután tárgyat és alanyat azonosítva, a tárgyat is az alany hatáskörébe, az alany hatalma alá utasítja. Nemsokára látni fogjuk, hogy az itt említett tárgyiasságot, ami Luther és Kálvin theológiájában, az erősen tárgyiás érdekeltségű dialektikai theológiában is megállná a helyét, mint teszi kétségessé, mint rendeli a szubjektivizmus alá Schleiermacher, amikor a christologia részletes tárgyalásához fog hozzá.

c) Krisztus istentudata akadálytalan erősségének a közlése, az új közösségi élet megalapítása, megváltásnak abban az értelemben mondható, amely értelemben a bűnt is Istenre vonatkoztatjuk. Ha a bűnről, mint az emberi élet legalacsonyabb fokáról beszélünk (81. §. 3.), úgy az istentudat új közlését sem lehet megváltásnak mondani. Krisztus megjelenése és az új egyetemes élet alapítása ez esetben az emberi természet most befejezett teremtéseként tárgyalható (89. §.). Erre a tárgyalásra Schleiermachert az egyházi formula kényszeríti, hol a bűn létrehozójaként Isten nem szerepel. A megváltás csak egy isteni cél szolgálatában állhat meg. Amit Isten a megváltásban tesz, egy előbbi cselekedetért, rendelkezésért teszi. Mondhatjuk így is: egy előbbi tettét akarja Isten korrigálni, ami azért nem jelenti Isten tökéletlenségét. Egy előbbi rendelkezéséhez fűz hozzá Isten egy új rendelkezést. Ha a bűn nem áll Istennel kapcsolatban s reá pozitíve nem vonatkozik, a megváltás más valaki rendelkezésének, cselekedetének a korrekciója volna. A megváltás ekkor nem is volna megváltás, isteni végzés, hiszen a bűnnek és a megváltásnak egy helyről kell kiindulnia.

Ha a bűn az átmenetiség kategóriája alá esik, Krisztus az új teremtés (II. Kor. 5:17.) létrehozója, a második Ádám, a tökéletesebb emberi élet kezdete, az ember teremtésének befejezője, az első Ádámtól kiindult természeti összefüggés magasabb élethez juttatója (89. §. 1.). A természeti élet a természetfeletti életben teljes és befejezett. Az első Ádám természeti életét a második Ádám természetfeletti élete lendíti a magasba. Természet és természetfeletti egymást kiegészítő, egymást feltételező adottságok. A természetfeletti a természetiben jelentkezik, a természeti élet a természetfeletti életben kerekedik ki egésszé. Ilyen szempontból érthető az is, hogy Jézus, a tökéletesebb emberi élet kezdete, létrehozója és

inspirálója, természetfeletti, amennyiben a benne megnyilatkozó isteni tevékenység is természetfeletti. Csak ilyen természetfeletti élet emelheti magasabbra az emberi életet. A természetfeletti pedig a természetiben mutatkozhatik meg s ezért Jézus természeti, a történelmi összefüggésbe állított s tevékenysége a történelmi fejlődés törvénye alatt áll (89.§ 2.). Jézus, a második Ádám, az egyetemes bűnös emberi életből nem érthető és nem magyarázható, észfeletti, de a világba lépésével egészen természetivé, ésszerűvé, történetivé lett.¹⁴⁵

¹⁴⁵ E helyen egy ma akut kérdés: a történelem és a hit kérdése várna feleletre. Ez a pont az, ahonnan Schl. theológiáját rendkívül sok támadás éri. Történelem szemlélete a historizmus térfoglalását kétségkívül nagyon elősegítette. Ha Schl. maga abban a mértékben nem is eshetik a historizmus vádjá alá, mint a bizonyos értelemben hozzákapcsolódó vallástörténeti iskola, ennek az iskolának létrejövéséhez theológiájában elégséges indítékkal állhatni. Ez az erős történelmi érdekelttség, a végtelennek a végesben való feloldása, a finitum capax infiniti elvéből könnyen kinőhet. Schl.-nál a természetfölötti természetivé, történelmivé, egészen történelmivé levése a keresztyénség lényegét is történelmivé tette, a történelmi vizsgálódás számára hozzáférhetővé. Hogy mit jelentett a keresztyénség kizárólagosan történeti vizsgálata, azt Schl. egyik modern követőjénél: Troeltschnél (Ritschl Albert hatása is elvitathatatlan) láthatjuk. Troeltsch (Gesammelte Schriften. II. kötet. 1913. 846—851 lapokon) a történelem és a hit viszonyáról szóló nyilatkozatában kifejti, hogy a történelemben, a szellemi és kulturális rendszerek felvirágzásában és lehanyatlásában, lehetetlen egy személyt a történelem centrumává tenni. Lehetetlen az elemberiesített Jézusra az univerzális világmegváltó egyházi Krisztus-prédikátumait átvinni. Más oldalról viszont a keresztyén istengondolatot, annak Jézusban történt megtestesülése nélkül lehetetlen megtartani. A keresztyén istenhitet Jézus személyétől elválasztani csak a hit elpusztulása árán lehet. A modern történelmi gondolkozás nem követeli ezt a szétbontást. A vallásosságnak szüksége van a vallásos erő valamiféle szimbólumára, személyes ábrázolására, ahonnan a vallásos erő kiárad. A keresztyénségben Krisztus a vallásos erő mindig újra kirajzolt megtestesülése, amely erőnek a lüktetése keresztülhatol az egész keresztyénségen. Ezért marad Krisztus élő. Krisztus a központja a körnek, amelyben minden hívő önmagát a központ kisugárzásaként veszi észre s amelyben a hívők önmagukat mindig újra összekapcsolják Jézus tiszteletében. A bibliai források történelmi tárgyalása nem teheti bizonytalanná a vallásos erőnek egy nagy és hatalmas Ösképhez kapcsolódását. Arról azonban le kell mondani, hogy Jézusban konstruáljuk meg a világ megmérhetetlenségét, vagy csak az emberi történet centrumát is. A világ megmérhetetlensége a szellemi birodalmak határtalan sokféleségének elfogadását hozza magával, amelyek között az emberiség csak egy. Tehát Jézusnak olyan kozmikus állásáról és jelentőségéről, ami az egyházi inkarnáció és megváltás-dogma értelme, nem lehet szó. De nem lehet Jézusban az egész emberiség csúcspontját sem látni. A keresztyénség mel-

d) A christologia objektivitásáról beszéltünk a b. pontban és u. o. jeleztük, hogy ezt az objektivitást Schleiermacher illuzoriussá teszi. Most van a helye annak, hogy erre rámutassunk. Az előbbi objektivitással szemben a christologia részletes tárgyalásában az emberi aposterioritas az isteni aprioritas fölé kerül. Ha a kauzalitás törvényét használjuk, újra csak az okozatból az ok felé, a keresztyén öntudatból

lett más vallási összefüggések is lehetségesek s ezeknek is meg van a maguk megváltója, ösképe. **Jézus addig lehet centrum, amíg a népek és fajok a maguk életébe bele tudják őt vonni.** Az emberiségnek a keresztyénségben való abszolút koncentrálása, az abszolút christologia történelmileg lehetetlen. A keresztyénség ma a legfelsőbb fok mind a zsidó vallással és az izlámmal szemben, mind Kelet megváltás-vallásaival szemben s minden később, ezután jövő igazság a keresztyénség igazságát fel kell, hogy vegye. Ezt az igazságot nem kell feltétlenül Jézushoz kötni, hanem lehet egy másik szimbólumhoz, egy másik ösképhez is. A mi korunk Jézushoz van kötve. Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und wir sind unmittelbar zu Gott gerade in unserer Zusammenfassung in dem von Christus ausstrahlenden Lichtkreis. Troeltsch történetfilozófiája Krisztust szimbólummá teszi, egy Troeltsch-tanítvány: Bornhausen (Der Erlöser. 1927.) Jézust egészen a történelemből vonja be s megváltóságát a történelemben való térfoglalásából vezeti le. Jézus megváltónk, mert az emberi történeten belül a szellemi kontinuitás és tradíció világos, egyértelmű folyamatába lépett és minden emberi lénnel, aki ebben a tradícióban áll, természetes módon találkozhatik a tér és időn belül (208. l.). A keresztyén hitet az ész és a történelem határai közé zárja. Christenglaube ist Glaube innerhalb von Vernunft und Geschichte (112. l.) Bornhausennél. Troeltsch és Bornhausen a kérdés megoldása egyik oldalán állanak. A másik oldalt a dialektikai theologia jelenti, amely ebben a kérdésben éles harcot vív Troeltsch felfogásával, általában a keresztyénség, helyesebben Krisztus történelmi értékelésével. A hit számára az élő Krisztus jön számításba, a kijelentés, mint történelemelefeletti, őstörténelmi esemény. Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung, aber Offenbarung wird darum kein Prädikat der Geschichte. Gott handelt in der Geschichte, aber die Geschichte ist darum nicht selbst das offenbarende Handeln Gottes (Barth: Dogmatik. 232. l.). In der Geschichte an sich ist... nichts, was den Glauben begründen könnte... der Glaube ist in der Offenbarung begründet (U. o. 237. l.). A hit és történelem kérdéséhez lásd: Tavaszy: Dogmatika. 156 sk. l. Wobbermin: Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft. 1911. M. Dibelius: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. 1925. Fr. Traub: Glaube und Geschichte. 1926. Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung. 1930. Gogarten: Ich glaube an den Dreieinigen Gott. II. kiadás. 1926. Frederik Forne: Die geschichtliche Wirklichkeit und der Glaube (Zeitschrift für syst. Theologie. 1930. VIII. évf. 3. füzet.). Walter Künneth: Zur Frage der Geschichtsgebundenheit des christlichen Glaubens (Zeitschrift für syst. Theologie. 1930. VIII. évf. 4. füzet.).

Krisztus felé vezet az út a christologiában is. Vagy Schleiermacher ismeretelméleti principiumának, a principium individuationisnak megfelelően az énből a tárgy, az élményből, a belső valóságból az énen kívül lévő tárgy felé. A schleiermacheri christologiában azok a tételek jönnek tárgyalás alá, „welche unmittelbare Ausdrücke unseres christlichen Selbstbewusstseins sind“ (91. §. 2.). *Amit előbb Krisztus munkájának tulajdonított, mindazt önmagából következteti ki.* A christologia forrása így tulajdonképpen az én lesz, ha ez az én az isten-tudat erősségével rendelkezik is, ha érzéki tudata háttérbe szorult is, mégis én marad, kulturált, fejlett én, de csak én. Wehrung¹⁴⁶ ezt az eljárást induktív módszernek nevezi s annak elégtelenségét a hatás határooltságából igazolja. Mi a principium individuationissal nem érthetünk egyet. Önmagunkból nem következtethetjük ki, ki volt Krisztus és mit tett megváltásunk érdekében. Ha valamit önmagunktól tudunk is Krisztusról, ez a mi tudásunk nem egyenlő azzal, amit Krisztus a maga valóságában jelent. Az én élménye s Krisztus lénye és tette nem egyenlő súlyú és tartalmú tények, amint a principium individuationis előfeltételezi. Ezért a christologiában nem azokat a tényeket tárgyaljuk, amelyek a mi öntudatunk közvetlen kifejezései, hanem azokat, amelyek a kijelentés, az Ige tételei. Schleiermachernál a christologia tárgyalásában első helyen az öntudat tételei állanak, a reformátori theologiában első az Ige. Kálvin az Institutio egy szavát sem írta volna le, ha nem tudott volna az evangéliumról, arról, hogy Isten, a Szentháromság Isten második személye emberré lett.¹⁴⁷

e) A christologia részletes tárgyalásánál evangéliumi vonás az, hogy *Jézus munkája és személye teljes egységben* jelenik meg. Egyiket a másik szempontjából nézi. Akár megváltónak, akár a teremtés befejezőjének mondjuk Krisztust, csak úgy tehetjük ezt, ha neki sajátos hatékonyságot (eigentümliche Wirksamkeit) s ezzel összefüggésben személyének sajátos szellemi tartalmat tulajdonítunk. Az emberek boldogítása, a teremtés befejezése közös, mindenki által véghezvitt munka, ha Krisztus munkája és mások munkája között semmi különbség nincs. S ha Ő nem az, aki, akkor

¹⁴⁶ Az RGG²-ben Christologie III. Dogmatisch. címszó alatt.

¹⁴⁷ Niesel. 522. l.

munkáját nem Jézus személyéből, hanem az Ő helyzetéből lehetne magyarázni. Nem volna megváltó, a megváltás nem benne történt, csak általa közvetített, az öntudat Krisztus által felindított, felszabadított és Krisztus megjelenése csak indíték a cél felé, hová mi magunk is elérkezhetnénk (92. §. 1.). A személye munkáját méri s munkája személyét feltételezi és megkívánja. Annyira egy a személye és munkája, hogy a róla szóló tant össze lehet foglalni s maradék nélkül előadni a személyéről, vagy a munkájáról szóló tanban, hiszen az egyik a másikból következik. Csupán az egyházi nyelvhasználat miatt nem történik ez (92. §. 3.).

A személy és a mű egymásra vonatkoztatása a dogmatörténelem tanúsága szerint az egyedül lehetséges álláspont. A keresztyénség első évszázadainak nagy theologusai: Athanasius, Augustinus, a keresztt problémájának első rendszeres kidolgozója, Anselmus, a megváltás és a kiengesztelés tényében Jézus személyének világos kifejezését látják. *Athanasius* szerint Krisztus munkáját, mint a testet öltött logos munkáját érthetjük meg. Az Ige emberi testet vett fel, hogy ezt a testet megújítsa, önmagában megistenítse s a magához való hasonlóság szerint a mennyek országába bevezesse. A Fiú istensége s az ember megistenülése csak együtt állhat meg.¹⁴⁸ *Augustinus* Krisztus személyére és munkájára úgy mutat rá, hogy az isteni üdvszándék megvalósítására egyetlen út és módot talál: az inkarnációt, ami kétségkívül elárulja a személy és a munka egységét.¹⁴⁹ *Anselmus* a „Cur Deus homo“-ban a megtestesülésre a keresztt satisfactiojában adja meg a feleletet. Krisztusnak azért kellett megszületnie, testté lennie, hogy ez a Krisztus-személy végrehajtsa a Krisztus-tettet: elégtételt adjon Istennek. A reformációban *Luther* és *Kálvin* az Isten-ember fogalmára építik fel a megbékéltetés lehetőségét és tényét. *Luthernak* azt a megállapítását emeljük ki, hogy minket Isten haragjától és ítéletétől, a Sátántól, bűneinktől és a haláltól csak Isten, az emberré lett Isten, szabadíthat meg. Isten fiának emberré kellett lennie, hogy szenvedjen és vérént ontsa értünk.¹⁵⁰ Mondhatni, nincs a dogmatörténetben jelentős theologus, ki

¹⁴⁸ Athanasius: *Orationes contra Arianos*. II. 68. 70.

¹⁴⁹ Augustinus: *De trinitate*. XIII. 10.

¹⁵⁰ W. XLVI. 554 sk. 1.

egyiket a másiktól elválasztaná, ki a kettőben, a személyben és a munkában, megnyilatkozó egységet kétségbe vonná, egyiket a másik nélkül kísérelné meg előadni. Ennyiben Schleiermacher is az evangéliumi, a reformátori theológusok sorába tartozik.

f) A schleiermacheri christologia első tantétele Jézus személyét veszi vizsgálat alá. Abból a már ismeretes tényből indul ki, hogy az új közösségi élet a Megváltóban bírja alapját és kiindulását. Ebből a tényből logikailag kell következnie annak is, hogy a Megváltónak, mint történelmi egyednek,¹⁵¹ ősképinek (urbildlich), hogy az ősképinek benne teljesen történetivé kellett lennie és élete minden történeti momentumának egyuttal az ősképit is magában kell hordania (93. §.). Jézus személyének és munkájának egysége, ennek az egységnek az általa alapított közösségi életben való szemléltetése megkívánja, hogy Őt magát olyannak gondoljuk, ki ezt az új közösségi életet létre tudja hozni. Nem az egyes momentumok, nem életének egyes kiszakított darabjai, de maga az egész élet, az általa alapított közösségi életbe vonzó erő kerül itt megvizsgálás alá. Nem lehet Jézus személyét pl. a prófétai momentumokból kielemezni (93. §. 1.). A jánosi Jézus-kép áll Schleiermacher előtt, ahol ez a kép sokkal egységesebben, nagyobb vonalakkal lép elő, hol Jézus istensége jobban ki-domborodik, mint a szinoptikusoknál.

Jézus sajátos személyének megjelölésére Schleiermacher az Őskép (Urbild) kifejezést használja. Ez az Őskép először is *kizárólagosságot* jelent. Krisztus istentudata tökéletes. Az istentudatnak nálunk lehetséges fejlődése közeledés a Megváltó ősképi személye felé, ahol ez a közeledés az Ő hatásából s nem újonnan fellépő erőből jön. Az ősképiségnél nem lehet a közösségi élet minden vonatkozásáról szó, mintha Krisztus minden tekintetben, az élet minden területén, ősképi volna. Az ősképi *produktivitása* abban áll, hogy istentudata erejével az élet összes momentumainál impulzusokat ad s ezeket a momentumokat meghatározza (93. §. 2.). Az Őskép az istentudat megvalósult ideája, a teljes és tökéletes istentudat. Kant is használja e kifejezést Schleiermacher előtt, de

¹⁵¹ Schl. az egyedet a kollektívum egy részének, másrészt a kollektívum kompendiumának tartja. L. a Beszédék emberiség szemléletét.

nála Őskép az ideával egyet jelent.¹⁵² Schleiermachernál pozitívabb és teljesebb értelmű.¹⁵³ Az Őskép az igazi eszményi emberiség foglalata, ennek az eszménynek kifejezése. A fiatalkori Plato-tanulmányozás ennél az ősképiségnél érezteti a Hittanban hatását. Az ideák a dolgok örök és változhatatlan ősképei, realitásuk független a gondolkozástól, a dolgok az ősképeknek homályos árnyképei. Jézus, az Őskép, az emberi öntudat ideája, akiben mindaz, ami bennünk rész szerint, homályosan, töredékeiben van meg, tökéletes valóság. Nem áll az, amit Barth erről az ősképiségről mond. Az Őskép nem egyenlő maradék nélkül a „kezdeti”-vel (anfänglich).¹⁵⁴ Kétségkívül sok van az Ősképben a kezdetiség, az állapotok sorozatának első előidéző ok-fogalmából, de nem kizárólag első ok az állapotok láncolatában. Épen az okság törvénye nem engedi meg, hogy az okozatból, jelen esetben a kegyes tudatállapotból egy, a kegyes tudatállapotot messze túlhaladó, olyan „okot”, mint az Őskép, következtethessünk ki. A kezdetiség a szabadságot kizárja, míg a schleiermacheri ősképiségben a szabadság kategóriája is feltalálható, bár ebben az ősképiségben a szabadság közélről sem jut olyan mértékben szóhoz, amennyire ez kívánatos volna, inkább csak lappangó, eltakart. Az Ősképnél kifogásoljuk azonban, hogy az nem Isten kijelentésének a hordozója, nem a Logos, az örök isteni értelem, az örök Isten-fiú, hanem filozófiai gondolat. Bármennyire is magától értetődő az Őskép transcendenciája, az Ősképet, mint minden ideát, az ember alkotta s helyezte azután a tér és idő feletti világba. Az örök Ige nem egyenlő egyetlen filozófiai gondolattal, egyetlen metafizikai gondolattal sem. A filozófia számára az Igéből is kihámozhatunk egy filozófiai gondolatot s a filozófiára is termékenyítőleg hat ez a gondolat, de *ez a filozófiai eszme nem az Ige, nem a Szentháromság Isten második személye*. Krisztusban pedig ez a második személy hajolt le szolgai formában a szolgaságban élő emberekhez. — Folytassuk tovább a schleiermacheri Őskép tárgyalását.

¹⁵² E megállapítást Wehrung: Dogmatik. II. c. egyetemi előadásából vettem. Tartotta Halle (Saale)-ban az 1930/31. téli félévben.

¹⁵³ Günther: Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert. 1911. 47. l. (Idézve: Günther.)

¹⁵⁴ Barth: Die Theologie und die Kirche. 177. l.

Azzal a tétellel, hogy Jézus az Őskép, szembe lehetne állítani, hogy a közösségi élet istentudatának ereje nem tökéletes, mivel pedig a nem tökéletes emberiséghez nem kell Ősképet gondolni, az őskép sem Őskép, legfeljebb mintakép (Vorbild), tehát Jézust csak a hívők tették Ősképpé. Ez az ellenvetés nem állhat meg először azért, mert a mintakép utolérhető, esetleg felülmulható, tehát a keresztyénségnél magasabbrendű vallás is gondolható s Krisztus jelentősége a keresztyénségen belül is elhomályosulna. A keresztyén hit túlhaladása ez az álláspont, mivel a keresztyén hit az ősképiséget kizárólag Krisztusnál, Krisztus megértésében véli megtalálni. — Az ellenvetés nem állhat meg *másodszor* azért, mert ha elfogadtuk azt, hogy az istentudat erőssége fejlődhetik és tagadjuk a tökéletes istentudat „valahol” létezését, akkor az ember teremtése sem a jelenben, sem a jövőben befejezett nem lehet, épen a tökéletes istentudat létezésének a tagadása miatt. Ha a tökéletes istentudat nincs „valahol” meg, akkor a tökéletesség is csak feltételezett, tehát az emberiségnél tökéletességről nem beszélhetünk. Ez esetben az emberről kevesebbet mondtunk, mint más teremtményről, mert a lények különböző fajtái az egymást kiegészítő egyes lények összességében tökéletesek. A szabadon fejlődő fajról (az emberről) ezt nem lehet mondani, hiszen a nem-tökéletes nem tudja egymást tökéletessé kiegészíteni. S ha még hozzászámítjuk, hogy milyen nehéz Őskép és mintakép között különböztetni, amelyben egyuttal megvan az erő az összességben lehetséges fejlődést létrehozni és befolyásolni, mivel a produktivitás az Őskép és nem a mintakép fogalmában van, akkor világos, hogy Krisztus kizárólagos személyes méltóságának az ősképiség a megfelelő kifejezése (93. §. 2.).¹⁵⁵

¹⁵⁵ Az ősképiség bizonyítását eredetiben is közöljük. A teljesebb megértést bizonyára elősegíti s egyuttal láthatjuk azt is, hogy Schl. theológiája stílusa is van annyira komplikált, mint a dialektikusok stílusa. . . . Wenn man auf der einen Seite bedenkt, dass sobald man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewusstseins zugiebt, aber dass die Vollkommenheit derselben irgendwo sei läugnet, man auch nicht mehr behaupten könne die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesetzt bleibt, und dann von dem Menschen weniger ausgesagt wird, als von andern Geschöpfen-denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man sagen, dass ihr Begriff vollkommen wirklich wird

Krisztus ősképiségének elfogadása után egy újabb nehézség merül fel. Hogy lehetett az ősképi történelmivé, hogy fejlődhetett ki egy ősképi lény a természetben, ahol az egyed egyrészt szabad az egésztől, másrészt összefügg az egészszel. Hogy nőhet fel egy ősképi az organikus beosztású természetben? A természet organizmusában az istentudatnak mindenkiben ki kell fejlődnie, Jézus tökéletes istentudata ezért nem érthető meg a természet produktumaként. Annál kevésbbé fejlődhetett a tökéletes istentudat a természetből, mert a világban élő ember a közös élet bűnösségébe van belezárva. Az ősképiség csak úgy érthető, hogy az ősképi egyed belelép az általános bűnösségbe, de nem ebből az általános bűnösségből való. Jézus sajátos szellemi tartalma nem az emberi életkör hatalmából, ahová tartozott, hanem a szellemi élet általános forrásából származik egy teremtő isteni aktus által, amely aktusban az ember fogalma, mint az istentudat szubjektuma, tökéletes (93. §. 3.). Az ősképiség történelmivé lételeét analógiával lehet magyarázni. Az élet eredetére nem adhatunk kielégítő felvilágosítást. Az ősképiség történeti lételeét illetően is meg kell elégednünk annyival, hogy az ősképi erők az ősképi lény születésétől fogva, amikor az erők még nulla fokon állanak, lassanként bontakoznak ki és így a természet rendje szerint érik el teljességüket. Az istentudatot nem a nevelés hozta létre, hanem az csíraszerűen adatott Jézusnak épen a teremtői aktus által s ez a csíra fejlődött azután emberi módon öntudattá. Jézus istentudata az érzéki tudattal együtt fejlődik s amannak ereje ez utóbbi felett akkor érvényesül, mikor az érzéki funkciók előlépnek. A személyiség tudata csak a teljes érettségben lett teljes. A doketizmust

in der sich einander ergänzenden Gesamtheit der Einzelwesen; von einer freien sich entwickelnden Gattung aber kann dies nicht gelten, wenn die Vollkommenheit einer wesentlichen Lebensfunction im Begriff gesetzt ist, aber in keinem einzelnen gegeben, denn das unvollkommene kann sich nicht unter einander ergänzen zur Vollkommenheit — und man nun auf der andern Seite hinzunimmt, wie schwierig es sein müsste einen Unterschied anzugeben zwischen einem wahren Urbild und einem solchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liegt jede mögliche Steigerung in der Gesamtheit zu bewirken, da ja schon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liegt und nicht in dem des Vorbildes: so ergibt sich wol, dass nur die Urbildlichkeit der angemessene Ausdruck ist für die ausschliessliche persönliche Würde Christi (93. §. 2.).

és az adoptianizmust Schleiermacher mindenképen el akarja kerülni. A doketizmust, azt a felfogást, hogy Jézus teste nem valóságos, hanem látszat-test, úgy véli kikerülni, hogy Jézus gyermekkorában az ősképiségből csak annyit fogad el valóságnak, amennyi külsőleg is kifejeződik, az adoptianizmust, amely nézet Jézust nem született Istenfiúnak, hanem csak élete későbbi korában fiúvá fogadott Istenfiúnak vallja, azzal, hogy ősképiséget tulajdonít a gyermek Jézusnak. A bűn ősképiség nélkül a gyermekkorban lehetséges lett volna s a bűn e lehetősége Jézust megváltásra-szorulttá tenné s csak a megváltatása után jelenhetne meg Megváltóként az emberek előtt. Két szélsőséget zár így ki Schleiermacher Jézusnál. A doketizmus visszautasításánál a nem-történetiséget, az adoptianizmus elkerülésénél a tiszta történetiséget. A történetiség az Őskép történetisége, egy isteni aktus kizárólagos produktivitásának a történetisége.

Az Őskép történetiségéhez hozzátartozik a környezetével bizonyos hasonlóságban, „im allgemeinen volkstümlich“ fejlődés. Korától nem tudja Jézus elvonatkoztatni magát, a kor határozza meg kifejezéseit, ismereteit s gondolatvilágának tárgyát. Ha e korszakiséget tagadjuk, e tagadással empirikus mindentudás, az összes emberi képzeletvilág, az összes emberi nyelv, az összes emberi viszonyok ismerete fog együtt járni (93. §. 3.).

g) A történetiséggel egybevágónak kell az ősképiségnek lenni, tehát a fejlődés teljesen szabad, harc nélküli. Nemcsak a jelenben nem volt Jézusnak harca, de olyan állapotban sem volt, ami a jövőre nézve harcot készített volna elő. A harc nyomot hagy maga után; az arra való emlékezés az istentudat zavarását jelentené. Az érzéki és az istentudat közötti viszony teljes identitásban van, érzéki erőit eszközül használja, fejlődése átmenet a véteknélküliség állapotából a tiszta szellemi teljes-erejűség állapotába. A tisztasága nem külső megóvás, de a benne lévő istentudat következménye, ősképisége nem „erzeugt“, hanem „erzeugend“. A korszerűség csak organizmusát érinti s nem a személyiségét is. A korszerűség nem öntevékenységenek, hanem a szellem öntevékenysége számára szükséges fogékonyságnak a típusa (93. §. 4.).

Jézus bűnnélküliségét mi is valljuk, de az Írás alapján

nem vallhatjuk Jézus harc és küzdelemnélküli földi életét. Jézust felkeresi a kísértő s a Gecsemáné kertben vért verejtékezve küzd. Különben is a bűnnélküliség nem egyenlő a vételnélküliséggel az evangélium felfogása szerint. Maga a vágy, az óhaj is bűn s ezt Schleiermacher a fentebbi helyen nem zárta ki Jézus életéből.¹⁵⁶ A harc kiküszöbölésével Jézus életének, emberi voltának, egy nagyon lényeges tulajdonsága hiányzik. A doketizmus, amit fentebb Schleiermacher mindenáron ki akart kerülni, ezen a ponton, a harc kizárása alkalmával egészen közelről fenyegeti a christológiát. Mi Krisztusban nemcsak akkor ismerünk önmagunkra, amikor növekedéséről, éhezéséről, szomjúságáról, elfáradásáról, fizikai szenvedéseiről olvasunk, amely szenvedések a természeti, az állati részünket érintik, hanem amikor harcairól, lelki tusáiról, a lélek kínja nyomán kicsordult könnyeiről hallunk. Ezen a ponton teljes a történetiség, ezen a ponton lehet az ősképi időbeliségéről szó, ezen a ponton kerültük el a doketizmust. Úgy gondoljuk, mivel Schleiermacher nem tud a személyes Logosról, azért nem beszélhet ennek az emberi természettel való egyesüléséről,¹⁵⁷ a Jézus harcairól, küzdelmeiről.

A bűnnélküliség kérdésénél Schleiermacher javára kell írni, hogy a bűnnélküliséget a természetbe helyezte. Ezzel Schleiermacher elkerül arról a vonalról, amelynek Arius a kezdőpontja. Arius Jézus bűnnélküliségét engedelmességére, szabad akarataira alapítja, szabadakarataival addig kerüli el a bűnt, ameddig akarja. Lényében nincs meg a *non posse peccare*, csak a *posse non peccare*. Schleiermachernál Jézus nem tehet bűnt, az istentudata olyan, hogy azzal ellenkező, azt akadályozó és beszennyező cselekedetekre egyáltalán nem képes.

Ezt a bűnnélküliséget Schleiermacher szerint annál könnyebben el lehet fogadni, mert a bűn nem tartozik az emberi természet fogalmához. A bűn az istentudat zavara, az érzékiség felülkerekedése (68. §. 2.). Igaz, hogy Jézus a bűnösök társaságába lépett bele, de ebben a társaságban nem mindenkinél egyformán erős a bűn s nem mindenkinél egyformán gyenge az istentudat. Amint különbség van az emberek között a funkciókat illetőleg, úgy különbség van az

¹⁵⁶ Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie. 1896. 111. l.

¹⁵⁷ U. o. 111. l.

istentudat erejét illetőleg is. Az a tény, hogy bűnös társaságba lépett Jézus, arra mutat, hogy a bűnnélküliséget ebből a társaságból nem nyerhette, hogy annak benne belső alappal kellett bírnia. S az a tény, hogy az emberi társaság, ahová Jézus belépett, differenciált, lehetővé teszi azt, hogy *Jézusban a bűnösség abszolút nulla s az istentudat abszolút erős* legyen (94. §. 1.). Az emberi természetben megvan a lehetőség, csak a lehetőség, hogy az istenit magába felvegye. Krisztus embervolta erre mutat. S Krisztus időbeli megjelenése, az emberi társaság differenciáltsága szempontjából, az emberi szellemi erő legmagasabb fejlődéseként nézhető (13. §. 1.). A natura non facit saltus, a kontinuitás principiuma jön itt Schleiermacher segítségére. Az isteni és az emberi között nincs qualitativ különbség, legfeljebb quantitative számít az egyik többnek a másiknál. Az isteni „als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft“ nézhető s az emberi az isteni bizonyos fokú adottságának (13. §. 2.). Így lesz a schleiermacheri christologia antropocentriskussá s az ellene emelt doketizmus vádjával a vádak paradoxonja tökéletes. Antropocentrikus és doketikus christologia következik a principium individuationisból. Az isteni és az emberi közötti qualitativ különbség megszűnésével az Isten és az ember egymás közelébe került. Krisztus egyrészt az isteni teremtettség eredménye, másrészt az emberi öntudat tökéletes megvalósulása. Mivel isteni és emberi egymást nem zárják ki, sőt inkább egyik a másikat megköveteli, egyik a másikban feltalálható, az emberit, vagy az istenit külön is ki lehet emelni és ezzel a kiemeléssel a ki-nem-emelt másik sem tűnik el. Egyszer egyik, máskor másik quantitative eltérő nagyság (istenti és emberi) kerül túlsúlyba s eszerint lesz a schleiermacheri christologia az ember előtérbe nyomulásával antropocentrikus, az isteni kihangsúlyozásával doketikus.

h) Jézus személye megjelölésére a legjobban megfelelő kifejezés: *Benne Isten léte van* (ein Sein Gottes in ihm). Mivel Isten tiszta tevékenység, actus purus, az egyes létezők nem fogadhatják magukba Őt, csak a világ.¹⁵⁸ Az egyes

¹⁵⁸ Da nun Gottes sein nur als reine Thätigkeit aufgefasst werden kann, und jedes vereinzelte Sein nur ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden ist, die Thätigkeit aber zu diesem Leiden sich in allem andern vereinzelt Sein vertheilt findet: so giebt es in sofern kein Sein Gottes in einem ein-

annyiban, amennyiben az a világot reprezentálja. Mi nem tudjuk Isten létét bennünk elgondolni, mert istentudatunk nem tiszta és tökéletes, nincs bennünk abszolút fogékonyság az abszolút tevékenység számára. Krisztusban tökéletes az istentudat s istentudata magában hordja a teremtetést, elgondolható tehát, hogy Benne Isten léte van. A mi istentudatunk Krisztuson keresztül, az Ő közvetítésével lesz Isten létele az emberi természetben s ezután a kijelentéssel (Isten létele bennünk) magunkban beszélhetünk a természetben és a történelemben adott kijelentésről (94. §. 2.). Krisztus épúgy, mint Ádám, Isten szabad teremtetése, de, míg az első Ádámban a fizikai élet, a második Ádámban a szellemi élet kibomlását köszönthetjük. Az első Ádám a természet befolyása alatt él, a másodiknál a szellemi eredetiség mindig megmarad, korábbi nemzedékek befolyásolni nem tudják. Az első Ádám a fizikai életet, a második a szellemi életet konstruálja a fizikai élet számára (94. §. 3.).

Jézus *személy* s nem csupán szimbólum,¹⁵⁹ nem csupán mester, tanító, a racionálizmus mintaképe. Ez a schleiermacheri theologia óriási fölénye az őt megelőző racionálizmussal ellentétben. S mint Őskép, kiben Isten léte valóság, kinek istentudata tiszta és tökéletes, kinek élete lényéből következő bűnnélküliség, mintakép is, mindenkit magas fokra tud emelni és mindenkit meg tud azon a fokon tartani (93. §. 5.). Itt is rámutatunk arra, hogy mi az a többlet, amit Schleiermacher theológiája a racionálizmus theológiájával szemben jelent, amiért őt XIX. századi egyházatyának nevezték. A racionálizmusban Jézus a tanító és a mintakép emberi alakjában élt a köztudatban, aki bölcs és nagyszerű igazságokat hozott, akinek az a rendeltetése, hogy az emberiséget a tiszta élet útján elindítsa s azon az úton vezesse végig, amelyet Ő maga bejárt. Nem kicsinyeljük le ezt a józan életű nyárs-polgárrá tett Jézust, de azt kötelességünk megjegyezni, hogy

zelenen Ding, sondern nur ein Sein Gottes in der Welt. Und nur wenn die leidentlichen Zustände nicht rein leidentlich sind, sondern durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt und diese sich dem gesamtten endlichen Sein gegenüberstellt, d. h. sofern man von dem einzelnen als einem lebendigen sagen kann, dass es in sich vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentirt, könnte man ein Sein Gottes in demselben annehmen (94. §. 2.).

¹⁵⁹ Kattenbusch. 33. l.

Jézus több, sokkal több a racionalizmus Jézusánál. Nemcsak követőket toboroz, nemcsak tanítást ad Jézus, hanem az egész emberi életet átalakítja azzal, hogy az ember számára a magasabb világ levegőjét hozzáférhetővé teszi, hogy belőle a nyomorúságban szenvedő ember számára a megváltás ereje árad. Ezt a többletet, az Óskép és a mintakép közötti többletet, a XIX. században Schleiermacher hangsúlyozza s bár az ő Jézus-képe nem éri el a kijelentésben adott Jézus-képet, a racionalizmus Jézus-képét messzire túlhaladja. Ezzel a Krisztusra, a Megváltóra való rámutatással érdemli meg Schleiermacher a XIX. századi egyházatya nevet. Hogy az egyházi formulákkal szemben milyen álláspontot foglal el s az egyházi tan szempontjából milyen állást lehet Schleiermacherral szemben elfoglalni, a következőkből fogjuk meg látni, ahol az egyházi formulák átértelmezéséről beszélünk. Erre az átértelmezésre Schleiermacher felfogásából kifolyólag kényszerítve érezte magát.

i) Jézus személyéről a chalcedoni hitvallás¹⁶⁰ a következőket mondja: Követvén a szent atyákat, mi is ugyanazon egy Fiút, a mi Urunk Jézus Krisztust valljuk és egybehangzólag tanítjuk mindnyájan, hogy Ő tökéletes az istenségben és ugyanő tökéletes az emberi létben; valósággal Isten és valósággal ember, aki okos lélekből és testből való; az istenségre nézve egylényegű az Atyával és ugyanő emberi léte nézve egylényegű velünk, minden tekintetben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve. Az istenségre nézve örök idő előtt az Atyától, emberi léte nézve pedig az utolsó időkben éretünk és a mi idvességünkért szűz Máriától az istenszülőtől született. És ugyanezt az egy Krisztust, aki Fiú, Úr, Egy szülött: két természetben elegyítetlenül, elválhatlanul, osztatlanul és elkülönítetlenül ismerjük el; az egyesülés által semmiképpen sem töröltetett el a természetek különbözése, sőt inkább mindenik természet megtartotta a maga tulajdonosságát és egy személybe és egy lénybe egyesült, nem két személyre oszlott avagy vált szét, hanem egy és ugyanazon Fiú... A Helvét Hitvallás¹⁶¹ hasonlóképen ír: Agnoscimus...

¹⁶⁰ Az eredetit l. Mulert Hermann: *Konfessionskunde*. 1926. A magyar fordítást Erdős József: *A második helvét hitvallás*. 1907. Függelékben.

¹⁶¹ Az eredetit l. Müller Karl: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. 1903. XI. fejezet. Magyar fordítása, Erdős József: *A második helvét hitvallás*. 1907.

in uno atque eodem Domino nostro Iesu Christo, duas naturas aut hypostases, vel substantias, divinam et humanam: et has ita dicimus coniunctas vel unitas esse, ut absorptae, aut confusae, aut immixtae non sint: sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus, in una persona, unitae vel coniunctae.

Mindegyik formula a kijelentésben adott faktumot fejezi ki: Jézusnak tökéletes Isten és tökéletes embervoltát, az Ő Isten-emberségét. Jézus Isten-voltában az ő embervoltát, embervoltában Isten-voltát. A kettőt a személy egységében, elválaszthatatlanul és elegyítetlenül. A kijelentés *kijelentés*-karakterének, nem az általunk előírt, csak hittel kikövetkeztetett karakterének, elengedhetetlen feltétele, az Isten, az Ige testtlétele. Az Isten kegyelméből kiesett embert ebbe a kegyelembe Isten tudja visszavinni, ki velünk él, a mi viszonyaink között, ki egészen emberré lett, nemcsak látszat szerint, de valósággal, aki mégis nem egy hős, nem egy kiváló ember, nem egy kulturfenomén, — hisz ez is ember, Istentől messze elesett, bocsánatra, üdvözítésre szorult ember. Nem is Isten önmagában, elérhetetlenségében, megérthetlenségében, hanem Isten az ő szolgálai formájában, hozzánk leereszkedésében, a természetünk felvételében. Amikor az öröktől fogva létező Fiú Jézusban hozzánk mindenben hasonló lesz a bűn kivételével, látjuk meg, mik vagyunk, honnan estünk ki, hová tartozunk s ismerjük meg az utat, amely újra a Szentháromság Isten közösségébe vezet. Az istenfiúság evangéliumát Isten adhatja tudtunkra, az emberi existenciát magára vállalt Isten, mert mi csak az embert értjük meg, aki mindig és minden helyzetben ember. Istent csak az ismertetheti meg velünk, ki mindig és minden helyzetben Isten.

A közbenjáró feladata: visszavinni Isten kegyelmébe, Isten fiává tenni, megköveteli a megtestesülést. „Ki tehette volna ezt, ha Istennek Fia embernek fiává nem lett volna s nem vette volna magára, ami a miénk, hogy ránk ruházza azt, ami az övé és ami természet szerint az övé volt, azt a miénkké tegye kegyelemből? ... Istennek természetes Fia testünkéből való testet, húsunkból való húst és csontunkból való csontot vett magára, hogy velünk egy legyen.¹⁶² A bűn-

¹⁶² Institutio. II. 12. 2.

től, az átoktól úgy szabadulhatunk meg, ha a testté lett Ige természete szerint az Atyától származik.¹⁶³ Isten és az ember elválasztottságán, a választó fal ledöntésén, az Isten-ember változtat. Krisztus, mint Isten és ember *egy* személy, az Istenfia és az Emberfia *egy* Krisztus. Krisztus mindig Istenfia, Emberfia a földön.¹⁶⁴ Krisztus az emberi természet felvételével lett emberré s nem a maga isteni lényének megváltoztatásával. Krisztus filius unicus Patris, Deus homo.¹⁶⁵ Az Ige testlétele a mi nyomorúságunk meggyógyításának a legmegfelelőbb módja.¹⁶⁶ Isten tőlünk idegen, máshonnan, a menyből eredő igazság által akar üdvözíteni bennünket;¹⁶⁷ bűneinket, nyomorúságunkat, jajainkat hordozni, értük, miattuk viszont embernek kell meghalni, aki testvérünk, természetes ember, hús és vér, hozzánk mindenben hasonlatos a bűn kivételével. Krisztus Dávid Fia és mint Dávid Fia Isten Fia is egyuttal.¹⁶⁸

Ezt az egyházi tanítást gyúrja át Schleiermacher: az objektív apriori kijelentésből vett tételeket a keresztyén öntudat mértéke mellé állítja (95. §. 2.) s ami ezzel a mértékkel

¹⁶³ Athanasius: Orationes contra Arianos. II. 68 sk.

¹⁶⁴ Augustinus: Tractatus in Ioannem. XXVII.

¹⁶⁵ Augustinus: Sermo. 82.

¹⁶⁶ Incarnatione Verbi convenientior non fuit modus alius liberandi hominis a mortalitatis miseria... Eos itaque qui dicunt, Itane defuit Deo modus alius, quo liberaret homines a miseria mortalitatis huius, ut unigenitum Filium Deum sibi coaeternum, hominem fieri vellet, induendo humanam animam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti? parum est sic refellere, ut istum modum quo nos per Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Iesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divini congruum dignitati: verum etiam ut ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati cuncta aequaliter subiacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abiectas, ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret? Quid vero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius, quam ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis pro nobis accipiens quod non erat, praeter suae naturae detrimentum, nostrae dignatus inire consortium, prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret... Augustinus: De Trinitate. XIII. könyv. X. fejezet.

¹⁶⁷ Luther: Vorlesung über den Römerbrief. Ford. Ellwein. 1927. (Idézve Röm.) 2. l.

¹⁶⁸ Röm. 15. l.

mérhető, megtartja s ami az öntudat, a keresztyén öntudat határai közé nem szorítható be, ami az öntudatból nem igazolható, azt elveti, helyesebben átalakítja és így átalakítva beleönti az öntudatba.

Az öntudat törekvése mindig a világos egységre irányul. A paradoxonszerű idegen az öntudattól. Az öntudat két egymással teljesen ellentétes valóságot egységben, teljes harmóniában nem foghat fel. S ha ilyennel találkozik az öntudat, mindent megkísérel, hogy a látszólagos, emberi értelemnek látszólagos, ellentétet egy magasabb egységben oldja fel, avagy az ellentétet úgy letompítsa, hogy az egység a letompított ellentétességből önmagától előálljon. Még könnyebb az öntudat egységesítő feladata, ha a principium individuationis is követeli az egységre hozást.

Schleiermacher először a természet kifejezésnél akad meg. Istennel szembenállónak tartja a természetet. Még inkább fennakad azonban az egy személy két természetén. Vagy fel kell adni a két természetet, hogy ne kelljen két cselekvési módról, a cselekedetek két köréről, két belső életstruktúráról beszélni, vagy az egyik természetet a másik mögé kell helyezni, mert a személy egységét csak így lehet megtartani. Ha Jézusnak két természete volt, a két természete vagy az egy személye szerint akart? Ha egy akarata van, nem teljes a két természetűség, ha két akarata, a személy egysége bomlott fel. Látszólagos az egység akkor is, ha a két természet ugyanazt akarja (96. §. 1.). Ezeket a nehézségeket, amelyek az öntudat erejét teljesen kimerítik, amikhez az öntudatnak nem lehet elég az ereje, különben az Istent magát is önmagába zárhatná, megérthetné, megtalálhatná, amelyek az isteni teremtés mikéntjét kívánják megérteni, Schleiermacher már megoldotta a 93. és 94. §§.-ban, itt csak megismétli a megoldást. A belső alaperő Krisztusban az Isten léte, innen származik Krisztus minden tevékenysége s mindaz, ami emberi, a szerszáma, az organizmusa ennek az alaperőnek. Ez a felfogás János 1 : 14-en nyugszik : az Ige testté lőn.¹⁶⁹ Az Ige Isten tevékenysége az öntudat formájában kifejezve

¹⁶⁹ A Sendschreiben. 35. l. hangsúlyozza Schl., hogy a dogmatikáját úgy akarta rendezni, hogy az olvasó a János 1:14-et az egész dogmatika alapigójének lássa,

és a test az organikus általános megjelölése (. . . Wort ist die Thätigkeit Gottes in der Form des Bewusstseins . . . Fleisch ist die allgemeine Bezeichnung des Organischen 96. §. 3.). Az Ige testté lőn tehát annyit jelent: Isten tevékenysége organikus lett Krisztusban. Hogy nem ez a jánosi evangélium értelme, nem szorul bővebb magyarázatra.

A doketizmus, az isteninek az emberit elnyomó hangsúlyozása, ezen a helyen még tisztábban napfényre jön, mint előbb. Ettől a vádtól is könnyű mentesíteni Schleiermacher christológiáját. Csak azt kell meggondolni, hogy ez az isteni tevékenység még közelről sem Isten, hogy ez az „Ige“ még közelről sem az *Ige*, a kijelentés, a *Szentháromság Isten második személye*, a doketizmus is eltűnt. Idézzük fel, amit Schleiermacher a 13. §.-ban az isteni és emberi viszonyáról mond s a schleiermacheri christologia antropocentrizmusa nem lehet többé vitás.¹⁷⁰

j) Jézus személyével kapcsolatban a schleiermacheri christologia még egy részével: a szűztől születés kérdésével kívánunk foglalkozni.

Schleiermacher Jézusban az istentudat tökéletességét, zavartalanságát állapítja meg, a supranaturalis naturalissá lételét.¹⁷¹ Egy ilyen lény, amilyen Jézus volt, a faj reprodukтив ereje folytán nem jöhet létre. Jézus, az Ő tökéletes istentudata, valami új az emberiségben s a reprodukтивitásból a valami új nem támadhat. A faj erejéhez, a faji tevékenységhez, teremtoi tevékenységnek kell járulnia. Jézusban nem volt semmi az eredeti bűnösségből, a bűn lehetősége is távol volt tőle (98. §.). Ezt az általános bűnösségtől való szabadságot csak egy teremtoi tevékenység adhatja meg. Hogy Józsefnek szerepe volt a fogamzásban, még nem jelent foltot Jézus tisztaságán, mert hiszen Mária sem állt az eredeti bűnösségen kívül. A magasabb behatás, a teremto isteni tevékenység, az apai és anyai befolyást annyira megváltoztatta, hogy a nemek

¹⁷⁰ Ezt az állításomat nem akarom Barth felfogásával igazolni (különösen sokat mondana Schleiermachers Weihnachtsfeier c. tanulmánya. Megj. a Die Theologie und die Kirche-kötetben), csupán egy igen kiváló Schl. kutató, Wehrung említett előadására hivatkozom. Wehrung Schl.-ról szóló munkái: Die philosophisch-theologische Methode Schl. s. 1911. Die Dialektik Schl. s. 1920. Schl. in der Zeit seines Werdens. 1927. Az antropocentrikus és doketikus felfogás együttes előfordulhatása I. a g. pont végén mondottakat.

¹⁷¹ Sendschreiben, 68. l.

találkozásából sem következhetett bűnösség, Jézus tökéletességének a csorbitása. Ami a természetfeletti fogantatásból lényeges és szükséges, tulajdonképen csak ennyi s így a Megváltó személyének sajátossága is biztosítva van (97. §. 2.).

E tan felállításánál a kor tudománya akasztja meg Schleiermachert az eredeti „született szűz Máriától“ tan elfogadásában. Ezt a megakasztást nem külsőleges okokra kell visszavezetni, hanem Schleiermacher ama tendenciájára, amellyel a tudomány és vallás mindenféle összeütközését, sokszor, mindig a vallás engedékenysége árán, el akarja kerülni. A szűzi fogantatás hangsúlyozásában pedig egy ütköző pont jelentkezett volna, ami Schleiermacher tendenciájával ellenkezne. Úgy viszont, ahogy Jézus fogantatását leírja, tudományos analógiákra lehet támaszkodni. Ezt a támaszkodást a Sendschreiben-ben segítségül is hívja. Ha a tudomány megengedi, dass noch jetzt Materie sich balle und im unendlichen Raume zu rotieren beginne: so mag sie auch zugeben, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir ebenso nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwicklung erklären können (40. l.).

Barth azon véleménye, hogy a „qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine“ és a „tertia die resurrexit a mortuis“ korrespondenciában vannak,¹⁷² alkalmazható a schleiermacheri fogantatás és vele együtt a feltámadás elméletére is. A szűzi fogantatásba (97. §. 2.) és a feltámadásba vetett hit az Írás tanához s nem a Jézus személyéről szóló tanhoz tartozik (99. §. 2.). A szűzi fogantatás tanának elestével el kell a feltámadás tanának is buknia. E két, az öntudatból soha ki nem magyarázható ténnyel a schleiermacheri christologia végtelenül megkárosodik. A kijelentés semmivel sem lett szegényebb, ez nem függ a mi elismerésünktől vagy tagadásunktól, az igazság marad, akár meghajlunk előtte a hit hódolatával, akár fölébe helyezzük magunkat az öntudat ítéletével. A szűztől születés Máté és Lukács evangéliuma, a feltámadás a tanítványok és Pál bizonyágtevése alapján faktum, Istentől adott faktum s az öntudat magatartása, szimpatizáló magatartása nélkül is faktum marad.

¹⁷² Barth : Dogmatik. 274. l.

3. A christologia: Jézus munkája.

a) A kereszt. — b) A kereszt a dogmatörténetben. Az objektív irány. — c) Schleiermacher szoteriológiája: a megváltás és a megbékéltetés. — d) A megváltás és a megbékéltetés tan bírálata. — e) Jézus főpapi tiszte. — f) A főpapi tisztról szóló fejezet bírálata. — g) Az új közösség az egyes lelkekben. — h) Utalás a Szentlélek és a Szentháromság kérdésére.

a) A zsidó húsvét előtti harmadik napon Jeruzsálem közelében a Golgota hegyén három keresztet állítanak. A két szélső kereszt csak keret a középső keresztben függő elítélt gyalázatának kiemelésére. A középső keresztben Isten Fia függ, Isten küldöttje, Isten inkarnációja. Nem az emberi alacsonyság juttatta ide, nem a tömeg vérszomja ácsolja Néki a keresztet, de a humanitás legmagasabb képviselői: a vallás és az állam főfunkcionáriusai. A vallás vezetői, a főpapok, a maguk elveit, felfogását, a maguk igazságát, a hagyományokat mindennél többre becsülik, többre Isten gondolatainál, Isten igazságánál is. Ebből az összeütközésből megszületik az ember alacsonyságának legmélyebb mélysége s a mélység színén, a mélység sötétén ragyogó színeivel körülglóriázva: Isten mindenekfelettvalósága, Isten legnagyobb győzelme: élet a halálban, húsvét a nagypéntekben.

Jézus halála teljes egészében emberi tett, de ez az emberi tett csak egyszerű végrehajtása Isten teremtetés előtti gondolatának. Isten a kereszt inaugurálója, az ember csak felelős eszköze.

Krisztus keresztje a menny és a föld, a tisztaság és a szenny, a jóság és a gonoszság, az igazság és a hazugság, a szentséges és a profán, a szépség és a rútság, a fenséges és az utálatos, röviden: Isten és az ember éles összeütközése, úgy, hogy a föld mennyéivé magasztosul, a szenny letisztul, a gonoszság jósággá szelidül, a hazugság helyet ad az igazságnak, a profán megszentelődik, a rút megszépül, az utálatos a fenségesség magaslatára emelkedik. Krisztus keresztje a

világtörténelem ütközőpontja: Isten haragja ott zúdul rá az emberiségre a maga rettentő realitásában s az ember istentelensége, Isten ellen lázadása ott éri el a tetőpontját. A kereszten haldokló Messiásban a harag az Úr drága szeretetvé: megbékéléssé, megbocsátássá változik, ledönti az ember babyloni toronynál egetostromlóbb lázadását s a ledöntött emberi bálvány: a bűn romjaiból felépíti az istenfiúság dómját, amelyet áthat és drága otthonná melegít a most már örökké sugárzó nap: a kegyelem, amely eddig csak lassú folydogálással folydogált, de ezután mindent tápláló nilusárként ömlik ki a lelkek kiapadt sivatagjára.

Krisztus keresztre zarándokhelye lett a lelkeknek, az Istennel való békesség, a megbocsátás, a megigazulás, a megváltás után vágyóknak. A generációk a kereszthez vitték s a kereszttel előtt rakták le terheiket, bűneiket, a kereszthez fogództak, amikor Isten haragját, ítéletét érezték közeledni s elsuhanni maguk felett; a kereszttel — az ebben a világban történő, de nem ebből a világból való történés — volt erőforrásuk, amikor a világban gyengeség, nyomorúság, kereszthez nehezdedett vállaikra.

A kereszttel elsősorban az Istennel való megbékélésünk ténye és oka egyuttal. Isteni belenyúlás az események vadul nekiindult sodrába, Állj! a lejtőn lefelérohánásban. Elítélő és visszahívó, kárhoztató és megtartó szó. Az Atyához menetelt egészen elzáró és egészen megnyitó kijelentés: megbékéltetés és megbocsátás. S a megbékéltetésben megigazításunk, megigazításunkban megváltásunk. Nem bűneink, ellenségeskedésünk, hamisváltunk, halálra méltóságunk: Isten haragjának elfelejtése, hanem mindezeknek büntetése, elszenvetése, engedelmes elhordozása, végrehajtása; váltság, elégtétel és kiengesztelés. És ezeken túl az Atya szerelme, felemelése: élet, amelyben Isten az Úr, Isten minden mindenkiben s dicsőségének szolgálata az egyetlen célgondolat.

b) A Krisztus munkájának jelentőségéről szólva, az újtestamentumi teológiát figyelmen kívül hagyjuk. Hogy a kereszttel mit jelent az Írásban, ezzel a kérdéssel e dolgozatban nem foglalkozunk. Az Új-szövetség kommentárjai, az új-szövetségi teológiák s a Jézus életrajzok részletes felvilágosítást adnak e kérdésre. Annyit azonban leszögezünk, hogy teológiai tant Jézus munkájáról sem az Írás, sem a keresz-

tyénség első százada nem produkál. Még annyira eleven az élet, még annyira bent élnek a világban, amit Isten a karácsony, a nagypéntek és a húsvét történésében ajándékozott, hogy a dogmaalkotásnak szükségét sem érzik. Élik a kegyelmet, bizonytságot tesznek a kegyelemről, de nem gondolkodnak, nem okoskodnak róla. Csak amikor a gnoszticizmussal, a sémita talajra hellén gondolkodás móddal felépített s Krisztusnak, a világmegváltónak, beiktatásával tökéletesített filozófiai rendszerrel kerül szembe a keresztyénség, kezdődik meg a dogmaalakulás.¹⁷³

Látszatra Krisztus munkájának a kérdésével később kezdenek foglalkozni, mint a személyének kérdésével. Legalább is annyit lehet mondani, hogy a krisztusi munka az őskeresztyén és az ókatholikus theológiában másodrangú szerepet tölt be személytitkának, ennek az elsőrangú problémakomplexumnak vizsgálata mögött. Az első századok harcai a zsidó és a görög logos-tan inspirációja következtében a személy körül zajlanak le. Az első századok zsinatai: a niceai (325), a konstantinápolyi (381), az efezusi (431) és a chalcedoni (451) zsinatok Jézus, illetőleg a Szentháromság egy Isten személyéről akakítanak ki dogmákat. De ha látszatra a személy-kérdés nyugtalanítja is a lelkeket, a krisztusi munka kérdése is szóba kerül; a személy-kérdés eldöntését Krisztus munkájával a legszorosabb kapcsolatba állítják s egyiket a másiktól teszik függővé. Kählernek¹⁷⁴ az a felfogása: kereszt nélkül nincsen christologia és a christológiában nincs egyetlen vonás sem, amelyik igazolását ne a keresztben mutatná fel, a keresztyénség első századai christológiájára is áll. Kifejezett dogmát, az egylényegűséghez, a Szentháromság-tanhoz hasonlóan megformulázott tant, Krisztus munkájáról nem találunk, de a kérdés ezekkel a kérdésekkel együtt akut és aktuális. Annál is inkább akut és aktuális, mert a gnoszticizmus kiépített megváltástannal rendelkezett s a keresztyénség, amely minden vonalon felvette a harcot a gnoszticizmussal,

¹⁷³ L. erre a korszakra a köv. dogmatörténeteket. Loofs: Grundriss der Dogmengeschichte. 1907. Harnack A.: Grundriss der Dogmengeschichte. 3. kötet. VI. kiadás. 1922. Thomasius: Die Dogmengeschichte der alten Kirche. II. kiadás. 1886. Seeberg R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 kötet. 1920. 1930, 1917, 1920. (az egyes kötetek legújabb kiadásai.)

¹⁷⁴ Kähler Martin: Das Kreuz. Grund und Mass für die Christologie. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. XV. évf. I. füzet. 1914. 13. l.

e téren, a megváltás kérdésében, sem engedhette át egyik legveszedelmesebb ellenségének a döntő szót.

A keresztyén dogmatörténetben Krisztus munkáját illetőleg két irányt találunk:¹⁷⁵ az objektív és a szubjektív irányt. Az objektív iránynál a megbékéltetés¹⁷⁶ első sorban, mint külső, független, az én felett álló történés jön tekintetbe. De ez a történés nemcsak külső, az énre mechanikusan ható történés. A megbékéltetésnek szubjektív, belső oldala is van, aminek a külső történés az előhívó oka. A hangsúly erre az előhívó okra, a belső folyamat iniciatívájára esik, arra, hogy Isten az, aki megbékül Fiában a világgal, miközben megbékélteti a világot s megbékéltetve a világot, megbékül.

Ez az irány a biblia felfogásán orientálódik. Ha a kor-szellem szerint kifejezései változnak is, a lényeg ugyanaz marad: valaminek történnie kellett, hogy Isten, aki szentséges és a bűnt lényegéből kifolyólag gyűlöli, az emberrel, az Istennel bűnei következtében ellenséges viszonyba került emberrel, megbékélhessen. Ez a történés: Krisztus váltság-halála. Ebbe az irányba sorozhatjuk az egyházi atyákat és a reformátorokat. Canterbury Anselmust is e csoportba sorozom a nagy eltérés ellenére is. Anselmus jogi fogalmakkal dolgozik, jogrendnek látja az isteni világrendet, de theológiájának legbenső magva: az elégtételadás szükségessége megengedi és megköveteli, hogy ebbe az irányba osztassék be.

Dramai vonás vonul végig a küzdelmen, amelyet az objektív irány szerint Krisztus elsősorban Istenért, másod-

¹⁷⁵ Aulen: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens. Zeitschrift für syst. Theologie. VIII. évf. 3. füzet. 1930. c. tanulmányában az objektív és a szubjektív megbékéltetés-felfogás mellé egy harmadikat, az u. n. klasszikus felfogást is felveszi; ide sorozza az egyházi atyákat s a reformátorokat. Igaz, hogy ezek között és Anselmus között nagy az eltérés, a különválasztás tehát nem alap nélküli, de objektív és szubjektív felfogás oly tág keret, hogy ebbe a keretbe a dogmatörténetben fellépő, egymástól bizonyos tekintetben eltérő, de legalább egy lényeges, tényleges pontban egyező felfogások besorozhatók.

¹⁷⁶ Krisztus halálának jelentőségét II. Kor. 5:18-ból vett „megbékéltetés” adja vissza legjobban. Kiengesztelés, elégtétel s a többi fogalmak egyoldalúak önmagukban, az útát és módot jelölik, amelyen a megbékéltetés, mint eredmény létre jön. Megbékéltetés megfelelőbb a megbékélésnél is, mert benne van, hogy a megbékélés egy harmadik által, Mediátor által valósul meg.

sorban az emberért a Sátánnal, Isten büntető eszközével,¹⁷⁷ a törvénnyel, Isten igazságával, ítéletével: szentségének haragjával vív meg s ahol a győztes az igazság, Isten lesz.¹⁷⁸ Krisztus halála a bűn büntetésének elhordozása, Isten igazságának adott elégtétel, a főpapi áldozata Isten haragjának kiengesztelése.¹⁷⁹ Krisztus halála a feltámadással a legszoro-

¹⁷⁷ Különösen az egyházi atyáknál, Athanasiusnál és Augustinusnál játszik nagy szerepet a Sátánnal való küzdelem. Krisztus halála a Sátánnal való küzdelem. Ebben a küzdelemben a kereszt a győzelmi lobogó, a Sátán feletti győzelem hirdetője. Athanasius: *De incarnatione*. 6. 27 sk. Krisztus a Sátánt igazsággal és hatalommal győzte le. Igazsággal, mivel Krisztusban nem volt bűn, ami Isten büntetését megérdemelte volna, a Sátán mégis a legigazságtalanabban megölte s így a Sátán hatalma jogkörének átlépésével azokat is kiejtette a kezéből, akiket eddig jogosan tartott a kezében. Hatalommal: Krisztus nem maradt a halálban, erejével a feltámadásban legyőzte azt. Augustinus: *De trinitate*. XIII. 13.

¹⁷⁸ Luther: Amit a törvény megkövetelt, Jézus megtette s a törvény betöltésével megszabadított minket a törvénytől (W. XL. C. 716. l.). Minden átok Krisztusra szállt, ami a törvényben van. Krisztus átokká lett értünk (W. XL. A. 449. l.). Kálvin: Az erkölcsi törvény engedelmességét Krisztus hajtja végre, ítéletének Krisztus tesz eleget, a bűn büntetését Krisztus fizeti meg. Krisztus a mi nevünkben és képünkben áll Isten ítélete elé, felöltözi álnokságunk gyalázatát s minket tisztaságával elfedez. Az átok nem borította el Krisztust, Krisztus azzal, hogy az átkot magára vette, annak minden erejét megdöntötte, összetörte és megsemmisítette. Krisztus elítélésében feloldásunk, megátkozásában megáldásunk bizonyossága nyilvánul (*Institutio*. II. XVI.). Krisztus, mint ember elszenvedi a halált, a büntetést s mint Isten megállja a harcot, győzelmet vesz (*Inst.* II. XV.).

¹⁷⁹ Krisztus halála véres áldozat, helyettes áldozat, értünk bemutatott áldozat: a halál elnyelése, tartozásunk megfizetése, adósságunk kárpótlása, az életünk díja. Athanasius: *De incarnatione*. 8. Krisztus halála áldozat. Ez az áldozat reménységünk alapja, ezzel az áldozattal indulhatunk el nyomorúságunk mélységéből a bűnbocsánat felé. Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*. 149. Anselmus *Cur Deus homo*-ja Jézus *satisfactio*-járól beszél. Isten igazságossága elégtételt követel, a bűnért váltságdíjat kell fizetni. Krisztus halálában fizet és eleget tesz bűneinkért. — „Ő hordozta bűneinket, ezt a textust jól meg kell érteni, mert ez a fundamentum, melyen az egész U. T. áll, amely minket és vallásunkat minden más vallástól megkülönböztet. Luther W. XXV. 330. l. Főpap Krisztus, aki önmagát áldozza meg, kinek áldozata véres áldozat, engesztelő áldozat (W. XL. A. 449. l.). Krisztus elégtételével, szenvedésével, áldozatával, a Sátán legyőzésével megöli és megfojtja a bűnt, kiengeszteli Isten igazságát, megszabadít az átoktól, az örök haláltól, a kárhozattól: Istennel megbékéltet. Isten a haragvó, szentséges Úr, szerető Atya lett (W. X. C. 136. l.). A szertartási törvény áldozatot kíván Isten megbántásáért, a bűnért engesztelést. Az ószövetségben a pap állatokat áldozott, hogy vérük elmossa a bűnt s az Istenhez menetelt lehetővé tegye. Minden

sabb összeköttetésben áll.¹⁸⁰ Krisztus tette azonban nem marad meg rideg objektivitásában, hanem a hívő életében is reális tényné lesz a Szentlélek Isten munkája következtében. A külső objektiv tény belső szubjektív életté válik.¹⁸¹

Egészen nagy körvonalakban vázoltuk a megbékéltetés objektiv irányának fővonásait. Ennél az iránynál is feltalálható a szubjektivitás, a *Christus in nobis*, de ez a *Christus in nobis a Christus pro nobis-tól függ*. A másik iránynál, a *szubjektív iránynál*, is találunk objektiv vonásokat, csak hogy itt a *Christus in nobis az első* s a *Christus pro nobis a második*. Ezért nevezzük ezt az irányt szubjektív iránynak.

c) A megbékéltetés tan történetében a másik irány Abälardusra (1079—1142), Anselmus fiatalabb kortársára, megy vissza. A megbékéltetés Abälardusnál tárgyilagos jelentőségét egészen elveszti. Krisztus halála nem kiengesztelés s nem büntetэшordozás, hanem Isten szeretetének a megmutatása, s csak Isten szeretetének a megmutatása, ami az emberi szívben is szeretetet ébreszt. Az istenfogalom el-

szertartás haszontalan, amíg Krisztushoz el nem érkezik. Barmok vére nem engesztelheti ki Istent, nem moshat minket tisztává. Isten már Ezsaiásnál megígérte, hogy őt minden bűnünkért egyetlen áldozat fogja kiengesztelni. Krisztus mint pap önmagát áldozza meg, bűneink fejére szállnak s tiszta, szeplőtelen áldozata egyszersmindenkorra kiengeszteli Istent, Istenhez járulást, fiúságot biztosít (Inst. II. XVI.).

¹⁸⁰ Krisztus feltámadásában legyőzte a halált. Augustinus: *De symbolo ad Catechumenos*. IV. 5 Húsvét nélkül nincs értelme és célja a nagypénteknek s nagypéntek a húsvétban teljes isteni történet. Krisztus halála a bűn halála, feltámadása az igazság élete. Krisztus halála Isten haragjának és ítéletének a halála, feltámadása a szeretet és a megbocsátás ébredése. Róm. 195 l. Nagypéntek a bűn eltörlése, a halál kioltása, húsvét az igazság megszerzése. Inst. II. XVI.

¹⁸¹ A megváltás nem mágikusan lesz az ember osztályrésze, a Szentlélek munkálja azt az emberben a Krisztusban lefektetett alapon. Athanasius Serapionhoz írt levele. I. 3. A kegyelem, amit Isten a kereszthen ajándékozt, nem marad önünkön kívül. Nemcsak kegyelemben és kegyelemből élők vagyunk, de a kegyelem bennünk él. Augustinus: *Tract. in Ioan. XXVII*. A kegyelem a hiten át telepszik meg bennünk. Augustinus: *De praedestinatione sanctorum*. VII. 12. Isten ajándéka a hit, amelyen keresztül a Krisztus halálában megfojtott első Ádám bennünk is halálra adatik s a bűnbocsánat elnyerése valóság lesz. A hitben szabadulunk meg a bűntől s a rossz lelkiismerettől, a hitben bírjuk a jó és boldog lelkiismeret békéjét. Luther. W. XL. C. 717. I. Krisztus halála ránk nézve haszonnal csak akkor bír, ha Krisztus a miénk lesz, bennünk lakozik, ha felöltözzük őt, testébe oltatunk, önmagával minket egyesít. Inst. III. XI.

homályosul, Isten szentsége, amely a bűnt nem tűri, hanem bünteti, amelynek a komolyságában a hívő nem hihet addig, amíg a büntetés, az ítélet ki van belőle zárva, egészen eltűnik. Krisztus halála csak az emberre nézve bír hatással, amennyiben az isteni szeretet megnyilatkozására felébredő emberi szeretet Isten-fiává tesz. A megbékéltetés másik, drámai oldala hiányzik.

A protestáns theológiában ez az élmény-megbékéltetés különösen a XIX. században virágzik és annak Schleiermacher az első főképviselője.

Schleiermacher megváltás-tanánál visszamutatunk az ő bűnről vallott felfogására. A bűn az istentudat megköttöttsége, erőtelensége s ennek következménye a boldogtalanság állapota.

Krisztus munkája a bűnnel a legszorosabb relációban van. Ha a bűn az istentudat gyengesége, Krisztus munkája az istentudat erősítésében, a gyenge istentudatú embereknek az ő erős istentudatába való felvételében fog kimerülni. Ehhez a felvételhez hozzá jön még ennek a felvételnek a következménye: a gyenge istentudat erősödésével az amazzal összekötött boldogtalanság is eltűnik s helyébe az erős istentudat következménye: a boldogság állapota lép.

Krisztus munkája tárgyalásánál tehát első a megváltás, a bűnből való kiszabadítás s a második a bűnbocsánat, a megbékéltetés.

Miben áll a megváltás? A Megváltó felvesz istentudatának erősségébe (100. §.). Krisztusban Isten van, Krisztus bűnnélküli, tökéletes. Bűnnélkülisége és tökéletessége az új közösségi életet eredményezi és ebbe a közösségi életbe felvesz minket, bűnnélküliségét és tökéletességét közölve velünk. De mivel a mi életünk a bűn és a tökéletlenség tudatában folyik, csak úgy kerülhetünk a Megváltó társaságába, bűnnélkülisége és tökéletessége csak úgy lehet a mienk, ha az egyéni élet tudatáról elfeledkezünk s tevékenységünk forrásául a közös tudatot ismerjük el (101. §. 1.). Ez az elfelejtés nem a mi munkánk, hanem a Krisztus belénkhatoló tevékenysége. A megváltás a közösségre, a közösségben álló emberre irányul. Az egyes ember az egészben állva, ahhoz hozzánőve érzi a megváltást s csak így, az egészben élve plántáltatik bele az új élet principiuma: az erős öntudat (100. §. 2.).

A megváltásnak külső bizonyítéka nincs. Át kell élni, tapasztalni, élménnyé kell tenni s ebben az élményváltásban lesz a megváltás bizonyos, ezen kívül, az éntől függetlenül nincs megváltás (100. §. 3.). (A tárgy és az alany viszonya a princ. ind.-ban.)

A megváltásra és a megváltásból következik *a megbékéltetés, a Megváltó zavartalan boldogságának a közösségébe való felvétel* (101. §.). Azért csak a megváltásból, a megváltás után, mert a bűn tudata, a megváltás vágyása az alap, ez a tudat s az ebből kifejlő vágy pedig a megváltás, a gyengeség az erő felé mutat s csak ennek elérése, a tapasztalásban való realizálódása után jöhet a boldogság vágyása és elérése. Ahogy a gyenge istentudat az első s ennek következménye a boldogtalanság, a rossz hangulat, úgy lesz Krisztus munkájával kapcsolatban is a megváltás, az istentudat megerősítése, a helyes életirány az első s ez után, mintegy ennek, mint oknak okozataként, másrészt Krisztusnak egy új tevékenységeként a helyes életiránnyal együtt a boldogság, a jó hangulat, a következmény. Ez a különbségtétel, egymásutániság, nem időbeli megkülönböztetés, hiszen a krisztussali életközösségbe vételben a tökéletességnek és a boldogságnak, a megváltásnak és a megbékéltetésnek a közlése, elérése bent van (101. §. 1.).

A megbékéltetésnek, a boldogságba felvételnek kezdete a régi ember eltűnése. Eltűnik minden olyan vonatkoztatási mód, amely a rosszat a bűnnel összekötötte, ezeknek a kapcsolatoknak megszűnésével eltűnik a büntetésreméltóság, az ítélet megérdemlésének a tudata. Ez a büntetésreméltóság eltűnése, a bűn és a rossz relációjának a megszűnése, a megbékéltetés első momentuma: a bűnbocsánat. Az öntudatnak a krisztussali közösségben, ebben a Krisztus-adományban, birtoka lesz a boldogság. A boldogtalanság, ami az öntudatot fogva tartotta, átadta helyét a boldogságnak. A fájdalom és a szenvedés ebben a boldog, megbékélt életben is felkeresi az embert, de ebben a fájdalomban és ebben a szenvedésben az erkölcsi rossz nem fordulhat elő, mivel a bűnnel való kapcsolat sem áll fenn többé. A rossz csak természetszerűleg, a lelkiismeretet nem érintve, a felelősséget nem vádolva, áll a bűnnel viszonyban, ami a boldogságot nem zavarja s nem homályosítja el (101. §. 2.).

Amint a megváltás, úgy a *megbékéltetés is a szubjektívvé válásban lesz valósággá*. A megbékéltetés csak a tapasztalásban mutatható ki. A megbékéltetés közlése misztikus, a mágikus és az empirikus közlések között. A boldogság történelmi közvetítéssel át, a Krisztussal való életközösségben juthat el hozzánk, a közösségben lehet az egyes ember osztályrésze. Mágikus volna a megbékéltetés, ha Krisztus szenvedéséből, mint ennek a szenvedésnek a jutalma jutna el hozzánk. Krisztus szenvedésének a jutalmát is látnunk kell a bűnbocsánatban, Krisztus szenvedése és a bűnbocsánat között is van összefüggés, de abban a pillanatban mágikus lesz ez az összefüggés, amelyben a bűnbocsánat nem a Szenvedővel életközösségben realizálódik. A Szenvedővel életközösségben a boldogság közlése természetes, nem isteni önkény, így a boldogságnak, a bűnbocsánatnak belső alakja (101. §. 3.) van, a boldogság, a bűnbocsánat nem kívülről befolyt, nem kívülről bevezetett. Amint Krisztus személye természetfeletti és ebből a természetfelettiből természetivé, természet-szerűvé lesz; a két világ: a természeti és a természetfeletti világ találkozása, ugyanúgy Krisztus munkája is két világ: a természetfeletti és a természeti világ találkozása. Krisztus a transcendens világból indul el és immanenciát vesz magára, ugyanúgy Krisztus munkája is a mindennapiságot kizáró, észfeletti, transcendens kezdetből immanenssé, természetszerűvé lesz. Ezzel a kifejezéssel: misztikus a boldogság közlése, Schleiermacher a krisztusi munka természetfelettségét és természetszerűségét — a személye megértésének analógiájára — hangsúlyozza, hogy a mágikus (merőben transcendens) és a racionális (merőben immanens) felfogásokat kizárja.

Visszatérve Krisztus szenvedése és halála s a megváltás és megbékéltetés viszonyához, elmondhatjuk, hogy a *szenvedés és a halál* csak *másodrangú elem* a megváltás és a megbékéltetés közlésében. Erre a másodrangúságra a szenvedés és a halál időbelisége kényszerít. Ha a szenvedés és a halál elsőrangú elem, mi történik azokkal, akik Krisztus szenvedése és halála előtt éltek, azok között lehetetlen erős istentudatú és boldogságban élő egyéneket találni. Mint másodrangú elem azonban mindkettőhöz, a megváltáshoz és a megbékéltetéshez is hozzátartozik, a megbékéltetéshez

közvetlenül, a megváltáshoz közvetve. *A szenvedés egyrészt Krisztus tökéletességének, másrészt zavartalan boldogságának a demonstrálása.* Tökéletessége a szenvedésben, helyesebben a szenvedésre-adásában mutatkozik meg. Krisztus új egyetemes életet alapító tevékenysége semmiféle ellenállás elől sem tér ki, vállalja a nehézségeket, amelyek reázúdulnak. A szenvedés nem magáért a szenvedésért történik, hanem a tökéletesség demonstrálásáért (a megváltáshoz való viszony). A magukat boldogtalanságban tudók boldogság utáni vágyai Krisztusra irányulnak, akiben a zavartalan boldogságot — mivel benne Isten van, mivel öntudata teljes és abszolút erős istentudat — felfedezni vélik. Ez a Krisztus boldogságába vetett hit halála nélkül is megállhatna. Ez a boldogság azonban megjelenik és ezzel mintegy utólagos garanciát ad a hitnek ott, hol a szenvedés sem tudja legyőzni, hol Krisztusnak a boldogságot kísérő, de azt meg nem zavaró boldogtalanság érzésének a legnagyobb fázisába kellett lépnie (a megbékéltetéshez való viszony). A megváltásnál a szenvedésre való odaadás, a megbékéltetésnél maga a szenvedés, a Megváltó tökéletes erejének s tökéletes boldogságának s az ezekbe vetett hitnek a megerősítése (101. §. 4.).

Ez a kétféle tevékenység: *a megváltás és a megbékéltetés a teremtés befejezése.* Az életközösségbe felvétel Krisztus istentudatának erőssége által a minden alkalomnak megfelelő tevékenység közösségébe való felvételt, erős istentudatot jelent s ezzel együtt e tevékenységben semmiként meg nem zavarható békességet. Az emberi természet itt, az erős istentudatban s a zavartalan békességben éri el a tetőpontját. Erős istentudaton és zavartalan békességen túl ember nem gondolható, ezeket ember túl nem szárnyalhatja, ide mint az élet és saját természete legmagasabb helyére érkeztetik el (101. §. 4.).

d) Schleiermacher szoteriológiája vizsgálatánál elsősorban a megváltás és a megbékéltetés sorrendje a szembeűnő. Első a megváltás s azután (nem időbeli azután) jön a megbékéltetés. Ez a keresztyén theológiával, a kijelentésen és nem az egyén, vagy a tömeg lelki szükségletén, a kor általános hangulatán, orientálódott keresztyén theológiával éles ellentétben áll. Schleiermacher theológiájával semmiesetre sem hozható e körülmény ellentétbe. Ahol a bűn, mint

gyenge istentudat határozza meg az Isten és az ember közötti viszonyt, e viszony, amelyik nem feszültség, feloldása, kikorrigálása, helyes útra terelése, nem lehet más, mint épen megváltás. A gyenge istentudat a krisztusi munka hatása folytán erős istentudattá lesz s ezután jön a békesség s ennek első momentumaként a bűnbocsánat. Ezen az alapon elfogadhatjuk azt is, hogy megváltás és megbékéltetés mint kizárólag élmény és mint kizárólag tapasztalás is realitás. A mai megítélésünk szerint nem külső realitás, de az erős istentudat, a boldog istentudat állapotába jutott embernek realitás. Relatív ez a realitás, mert tőlem függ és tőled, az egyéni megalkotottságtól, de Schleiermacher abszolút realitást nem is akart keresni. A kijelentés theológiája első helyre a megbékéltetést helyezi, két személy szeretetközösségének a helyreállítását,¹⁸² az ellenségesség viszonyának békességre és bizalomra változtatását,¹⁸³ egy új viszony megalapítását.¹⁸⁴ Ennek a szeretetközösségnek a megalapozásában, a helyreállításában, Istennek egy nagy akadályt kellett elhárítania, az ő szentségéből folyó haragját, az ő igazságosságának kemény s halálos ítéletét, amivel a bűnnel, az önakarat istenítésével szemben, az ember magatartására válaszol. Végtelen távolságot legyőzni, egymástól egyszersmindenkorra elidegenedett, egymástól elzárt feleket közelebb hozni. Hidat verni szakadékok felett, összekapcsolni területeket, amelyek között az ember a humanitás legmagasabb csúcsán állva sem tud közlekedést létesíteni. A bűn gyökerének a kitépése, a megváltás — nem időbelileg értjük — csak a megbékéltetés viszonyában, a kiengesztelés, az átok elhordozása, Isten igazságának való elégtétel után jöhet. Tény az, hogy Isten számára nincs idő, Ő és munkái az idő formájába nem szoríthatók bele, de az ember számára, a bűnét tudó, a kárhozatra számító ember számára először a megbékéltetés lesz hitében valósággá s azután hisz a megváltásában. Először a békesség, azután a büntől szabadulás. Lehet, hogy logikusabb ez a formula: először a büntől szabadulás, azután a boldogság, de a megbékéltetésben nem a bűn eltörléséről van szó, abban nem a

¹⁸² Bensow. 276. l.

¹⁸³ Kähler i. m. 49. l.

¹⁸⁴ Ihmels Ludwig: Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart. 1911. 120. l.

bűn szerepel első helyen, hanem a bűn okozta viszony. A bűn bontotta meg a viszonyt, az alakította át feszültséggé, először tehát a feszültséget kell megszüntetni s azután jöhet, azután következik magának a bűnnek isteni munkabavétele. A megbékéltetés az az előkészítő munka, a szántás, ami a vetést, a megváltást kell, hogy megelőzze. Különben ez a kettő nem két különböző isteni aktus. A Szentháromság Istennek ugyanazon munkája, de realizálódni mindig a megbékéltetés fog először s a megváltás, a bűntől való megszabadulás, inkább eschatologikus.

A tartalmi kifogások előtt a schleiermacheri megváltás és megbékéltetéstán azon érdemét emeljük ki, hogy az egyes embert a közösség alá helyezi, amennyiben a megváltás a közösségre s a közösségben álló emberre s az egyesre annyiban, amennyiben a közösséghez tartozik, irányul (100. §. 2.). A gyülekezet fontosságának a hangsúlyozása is kétséssé válik azonban, mihelyt a megváltás és a megbékéltetés realizálódásáról van szó. Nem oldódik-e fel a közösség, ha a megváltás és a megbékéltetés valósággá az *egyes* emberben csapódik le? Nem illuzió-e egy olyan közös tudat, amit az egyéni tudatok legerősebb erőfeszítése, az önmagukról való elfeledkezés előz meg?

Ha kifogást emeltünk a megváltás és a megbékéltetés ellen formai szempontból, kifogásaink tartalmi szempontból még erősebbek lesznek. Itt is megjegyezzük, hogy magunkévá téve a bűnelméletet, kifogást nem emelhetnénk. A bűnelmélet a megváltástánban találja meg a maga teljes kiépítését. De ha már a bűnelmélet ellen fel kellett szólalnunk, a megváltástannál kritikánk még inkább jogosult. Amit a bűnről szóló részben láttunk és hibáztattunk, mindaz e helyen brutális következményeiben, a kijelentéssel ellenkező mivoltában jön napvilágra.

A megváltásnál és a megbékéltetésnél egyaránt a szubjektivitástól függ azok objektivitása. Az ember elfeledkezik arról, hogy hol áll, hogy mi és ki. Elfelejtí az egyéni élete gyengeségét Krisztus tevékenysége eredményeként, istentudata erős, boldogsága zavartalan. De ennek az új bizonyosságnak semmiféle külső, az éntől független garanciája nincs. A principium individuationis szerint nincs is szükség külső garanciára, mivel a belső élmény a külső tárgyat úgyis

feltételezi. Egyetlen garanciája a tapasztalás. Ez a garancia viszont, a mi felfogásunk szerint, nem lehet garancia, mert belső tapasztalásokat, élményeket imputálhatok magamnak s ennek a belső élmény-imputációnak a meglételét nem rontja le, hogy az épen csak imputált s nem egy objektív, minden tapasztalaton felül álló tárgy, személy vagy cselekedet behatása. Elhisszük Schleiermachernak, hogy az ő számára a tapasztalás ilyen felette álló tényről ered, de a keresztyén hit igazságait tárgyaló munkában több garanciát, nem egyéni élményen alapuló és abból kikövetkeztetett garanciát várunk. Az az állítás pedig, hogy a megváltásnak és a megbocsátásnak az emberben belső alapja van, a schleiermacheri theologia talaján egészen jól megállhat, de annál kevésbbé a kijelentés talaján. A megbocsátásnak sohasem lehet belső alapja. A megbocsátás Isten tette, szuverén adománya, érthetetlen, alaptalan (bennünk alaptalan) aláhajolása. Énemmé lehet és kell is lennie, de nem fog úgy hozzám tartozni, hogy a magaménak mond hassam, amint bármelyik képességet a magaménak mondom. Csak annyiban az enyém, amennyiben nem az enyém, csak annyiban van alapja és helye bennem, amennyiben rajtam kívül, tőlem messze, elérhetetlen messze van. Ami az enyém, azzal tetszésem szerint rendelkezem, ami alappal bír bennem, tőlem függ és a megbocsátás mindig isteni rendelkezés, egyetlen esetben sem emberi, mert ha ez, úgy többé már nem isteni rendelkezés, nem megbocsátás.

A megbocsátás olyan felfogása, mintha az a büntetésreméltóság, a bűn és a rossz relációjának a megszűnése volna, nem áll meg. A bűnbocsánat, a kegyelem állapota csak kiélesíti a látást, szemeket ad annak a meglátására, hol áll az ember. Az emberi nyomorúságot, elesettséget épen a bűnbocsánatban látjuk meg a maga ijesztő mivoltában, akkor, mikor a megbocsátás lehetőségéért hozott áldozatra nézünk. Itt, amikor a nyugalom, az Istennel való békeesség takar be, a lélekben ezer vihar, ezer és ezer reláció ébred, amely azokat a rosszakat is összeköti a bűnnel, amelyek eddig figyelmét elkerülték s mindezekért a büntetést kész magára vállalni. Isten kegyelme, királyi szabadságlevele, míg egyrészt mindent elfelejtet, másrészt a nem-tudatos vétkeket is tudatosítja. A bűnbocsánat úgy tűnik fel Schleiermacher-

nél, mintha az az új-ember és a bűn-rossz viszony megszűnése mellett egy mellékproduktum volna, egy tapasztalható történeti esemény mellékproduktuma.¹⁸⁵ Pedig a bűnbocsánat mindig a legérthetetlenebb isteni adomány. Annál érthetetlenebb, minél jobban keressük hozzá a magyarázatot.

Schleiermacher olyan súlyosnak látja a Krisztus előtt élők problémáját, hogy istentudatuk erejének és zavartalan boldogságának feltételéért Krisztus halálát szorítja a másodrangúság helyére. Luther ezt a kérdést megoldotta. A megbocsátás Krisztusban és Krisztusért történik. Az ó-testamentumi hívők az eljövendő megbocsátásra, a kegyelem ígéretének beváltására vártak és hitükben nem csalatkoztak.¹⁸⁶ Az Ó-szövetség iránti ellenszenv mellett Jézus halálának lecsökkentett jelentőségénél az ember előtérbe tolása a jellemző. Hogy másodsorban, azaz mint másodlagos elem, jelent valamit a szenvedés és a halál, az az emberért van, hogy az ember bizonyosságot nyerjen, hogy vágya, hite tökéletes legyen, hogy többé ne legyen benne kétség, gyenge istentudat, boldogtalanság.¹⁸⁷ A szubjektivitás így emelte az embert Isten fölé. *Az Isten legkirályibb tetteben, a keresztben is, az ember vonása, az ember arca, maga az ember tündököl, innen is az ember néz reánk, a bizonyosságra jutott, a majdnem felesleges garanciát nyert ember.* Krisztus halálának van egy „érettünk“ oldala is, de az az oldal a második oldal. Ennek a halálnak Isten a létrehozója igazságának megmutatásáért s csak azután fordul felénk a keresztben, csak azután fogad fiaivá, amikor törvényének, akaratának elégtételt. Isten cselekedeteinek végső célja önmaga s nem az ember. *A kereszt nem az ember istentudata erejének, nem is boldogságának, hanem Isten dicsőségének a szolgálása.*

Schleiermacher theológiájában az etikum Krisztus halálánál erősen belejátszik a dogmatikumba. Krisztus halála semmitől vissza nem rettenő tevékenységének, hősiességének,

¹⁸⁵ Brunner: Mystik. 253. l.

¹⁸⁶ W. XL. B. 401. l.

¹⁸⁷ A mai magyar dogmatikusok közül Vass Vince: A keresztyénség világnézete. II. kötet. 1928. 218 sk. lapjain olvasható a keresztről: hogy az „nem az Istennek kellett... hanem az embernek.“ Valójában az isteni szeretet megbizonyítása Krisztus halála, bűnbánatra vezetésünk, hogy a bűnbocsánat alkalmas edényei lehessünk. Ami történt, értünk történt.

martiromságának a bizonyítéka. Ennek az etikumnak a hatása meglátszik a modern theológiában. A kereszt „moralis cselekedet”,¹⁸⁸ a keresztre feszített az igazi Megváltó, Ő mutatta meg, hogy az Isten-adta erkölcsi erő a legkínosabb halállal is szembe mer nézni s vele a győzelem bizonyosságával veszi fel a harcot.¹⁸⁹ Az etikum nélkül, annak kiemelése nélkül a kereszt ténye talán (?) csonka volna, talán még érthetlenebb, viszont az etikum lényegeset, a kereszt dogmatikája szempontjából lényegeset, nem hoz felszínre. A dogmatika számára a keresztet megelőző és kísérő hősi Krisztus-imádságok nem fontosak. Fontosak és óriási jelentőségük lehet ezeknek egy Jézus-életrajzban, de jelentőségük a dogmatikában megszűnik. Az még sohasem vált a dogmatika előnyére, amikor az etikához szaladt el mondanivalóért. A keresztyén etika mindig a dogmatikától kapja a direktívákat, az a dogmatikának a hétköznapi életre alkalmazott, a hétköznapi életben való helytalálásnak a tudománya. A kereszt, Istennek a világban véghezvitt ténye, mint a megbékéltetésnek a realizálódása, szolgál a dogmatikában a tárgyalás anyagául, hol az etikum, — ha úgy tetszik, — lehet keret, hatást emelő, a hit azonban megelégszik magával a ténnyel s az etikai keretről könnyen lemond. Az etikummal a dogmatikumot megmenteni s pótolni nem lehet. Minden ilyen kísérletezés hiábavalónak bizonyult.

A bűn fogalmából nem következhetett más elmélet, mint az előadott és megcáfolt Schleiermacher-féle elmélet. Ahol Isten szentsége, ez a külső, objektív realitás, a szubjektív lelkiismerettel egyenlő (a princ. ind. erre kötelez), ott az üdvözítésre irányuló objektív isteni munka is *belül* és *csak* belül megy végbe. A megváltás azonban érvényes minden emberi elhívés előtt és érvényes az emberi hitetlenség ellenére is.¹⁹⁰ Ahol a tudatban játszódik le minden, ott nincs ilyen megváltás. Schleiermachernak az egész theologia újjáépítésére irányuló törekvése a megváltásnál és a megbékéltetésnél szenved hajótörést.¹⁹¹

¹⁸⁸ Seeberg Reinhold: Christliche Dogmatik. II. kötet. 1925. 254. l.

¹⁸⁹ Lüdemann Hermann: Christliche Dogmatik. II. kötet. 1926. 520. l.

¹⁹⁰ Lütgert Wilhelm: Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 32. kötet. 2. füzet. 1928. 30. l.

¹⁹¹ Thomasius: Christi Person und Werk. II. kiadás. II. kötet. 1888. 315. l.

e) Schleiermacher megváltástanában nem szüntetett meg a protestáns theológiával minden kapcsolatot. Igaz, hogy ez a kapcsolat inkább formai s nem tartalmi, de azért e formai kapcsolatban a tartalmi rokonság egy-egy eleme is előfordul. Ez a kapcsolat abban nyilvánul meg, hogy Krisztus munkájának leírásánál keretként a Krisztus hármasság tisztét megtartja (102. §.) és ebbe az ösöktől átvett keretbe helyezi el az ő új mondanivalóit. A három tisztség közül a prófétai és a királyi^{191a} tisztről nem emlékezünk meg e helyen, csak a főpapi tisztről, amelyik a három tisztség közül a legszorosabb viszonyban áll a megváltás és a megbékéltetés létrehozásával.

Jézus főpapsága az obedientia activa-t és passiva-t s a helyettesítés gondolatát foglalja magában (104. §.).

A cselekvő és a szenvedő engedelmességet — Schleiermacher szerint — nem lehet egymástól elkülöníteni és megkülönböztetni. Nem lehet azt mondani: Krisztus elfogatásáig tart a cselekvő engedelmesség s az elfogatásban ennek helyére a szenvedő lép. A korlátozott eredmény, a keserűség, ami Jézust útjában kíséri, elfogatásáig is szenvedést jelent számára. Minden ellenállás, amivel Jézus találkozik, ami gátolja és nehezíti munkáját, számára szenvedéssé lesz. Másrészt áll az, hogy szenvedés ellenhatás nélkül nincs s az ellenhatás már tevékenységet, aktivitást jelent. Cselekvő és szenvedő engedelmesség minden pillanatban összekapcsolva jelenik meg, egyik a másikat átszövi, magával hozza. A cselekvőben a szenvedő, a szenvedőben a cselekvő engedelmesség is adva van. A szenvedés tette megváltóivá Jézus tevékenységét s a cselekvés megbékéltetővé szenvedését. A cselekvő és szenvedő engedelmesség együtt hozza létre a megváltást és a megbékéltetést (104. §. 2.).

A cselekvő engedelmességről annyiban beszélhetünk, amennyiben Krisztusban, az Ő halálraadásában az isteni

^{191a} Schl. theológiájában Krisztus hármassága szoros egységben áll. A három tisztség közül egyiket sem emelhetjük a másik fölé, mert mindenik egyformán fontos (102. §. 3.). Krisztus prófétai tiszte a teremtői, a tökéletes istentudatának a tanítás által való közlése (103. §. 2.). Ami a főpapi és a királyi tisztnak tartalma, ugyanaz ebben a tanításban is bent van. (A jövődőlés és a csodatétel is a prófétai tiszthez tartozik. Különösen érdekes kérdés volna, Schl.-nak a csodákról vallott felfogása.) A királyi tiszt abban áll, hogy mindaz, amit a hívők közössége a jólétet illetőleg megkíván, állandóan Krisztustól származik (105. §.).

akarát tökéletes betöltését konstatálhatjuk. Az isteni akaratot és nem a törvényt töltötte be Krisztus. A törvény vizályt, ellentétet tételez fel, meg hasonlással számol s Krisztus soha, élete egyetlen pillanatában sem került az isteni törvénnyel össze-
 ütközésbe s ezt az összeütközést önként sem vállalhatta magára. Ez az isteni akarat betöltése javunkra szolgál. Nem azért, mintha Krisztus mi helyettünk, vagy a mi javunkra töltötte volna be az isteni akaratot, nem az Ő felesleges érdemeinek ránkáradásaként, — felesleges érdeme Krisztusnak sem volt, — hanem, mert Krisztus engedelmessége következtében Isten minket benne lát, mint ennek a közösségnek fejlődő részeit, üzetve és mozgósítva az isteni akaratnak Krisztusban való betöltésétől s a krisztussali közösségben a betöltésre hajtó ösztön beléknplántálásától. Isten jótetszése, megigazítása olyan mértékben a mienk, amilyen mértékben a mienk a Krisztust mozgóató principium, mint ahogy Ádám bűne miatt is annyiban ítéltetünk meg, amennyiben Ádámmal természetes életközösségben élünk s ugyanúgy vétkezünk, mint Ádám (104. §. 3.).

Krisztus minket az önmagával való életközösségbe a bűnös élet közösségébe lépésével vesz fel. Ez a bűnös, ádámí életközösségbe lépése az új életközösségbe felvételésünknek a feltétele. A mi földi közösségünkben a rossz a bűnnel össze van kötve. Amennyi a bűn, annyi a rossz, a büntetés. De a rossz az egyest nem aszerint éri, mennyi az egyes embernek a bűne, hanem az egyes embernek sokszor másokért, mások bűneiért kell szenvednie, a rosszat elhordoznia. Jézus bűnnélküli, de mivel ebbe a világba lépett be, a rossz, a büntetés Őt is találja. Szenvedése tehát nem önmagáért, hanem a vele közösségben élőkért, az egész emberi nemzetért történik. Szenvedése, a rossz, a büntetés, ami a zsidóság és pogányság keresztre vívó tettén keresztül reázúdul, az egész világ bűnét reprezentálja, az egész világ bűnét követő büntetés. Ennek a *szenvedő engedelmességnek* főpapi értéke számunkra abban van, hogy Istent ezután Krisztusban látjuk s Krisztusban az Őt küldő örök szeretet közvetlen birtokosát ismerjük fel. A cselekvő engedelmességnél Isten néz minket a krisztussali közösségben s az ebben a közösségben élőknek jótetszését nyilvánítja, a szenvedő engedelmességnél mi nézzük Istent Krisztusban a szeretet Istenének (104. §. 4.).

A szenvedő engedelmisséggel együtt Schleiermacher a protestáns theologia Anselmustól kölcsönzött fogalmaira is kitér. Beszél Krisztus elégtételéről, helyettségéről s elégtévő helyettségéről. Krisztus *eleget tett* értünk: cselekedetei által a megváltás időbeli kezdete, egy szellemi és lelki élet kimeríthetetlen, minden további fejlődéshez elégséges forrása lett. Ezt a szellemi életet mi önmagunktól nem kezdhettük volna el s a Krisztusban történt megalapítása után sem szabadulhatunk a Krisztussal való együttélés szükségétől. Nemcsak a kezdet, de a továbbépítés sincs a hatalmunkban; Krisztustól függetlenül nem lehet a Krisztusban adott kezdetet önmagunkban folytatni, új magaslatoakra vinni, annak új erőt kölcsönözni. A kezdet és a fejlődés egyaránt a kezdőn áll s a fejlődés minden egyes momentumában ott van az az erő, ami a folyamatot elindította. Nem helyettes ez az elégtétel, nem lehet úgy értelmezni: amit Krisztus megtett, mi is megtehettük volna. Az elégtétel Krisztus kizárólagos elégtételét foglalja magában. Krisztus szenvedése helyettes. Egyetért a bűneinkkel, a büntudathoz el nem érkezettek bűneivel s a rosszat, — mivel benne nincs bűn, így a rossz sem érhet fel hozzá, — saját bűne következményeként elszenvedi azok helyett, akiknél ez a rossz a bűn természetes kísérőjeként megtalálható. Ez a helyettesítés nem elégtévő helyettesítés. A nemtudatos bűnből az első út a büntudathoz s az ettől elválasztathatatlan boldogtalansághoz vezet s ez a boldogtalanság, a gonosz megtapasztalása, Krisztus szenvedésein kívül az egyes ember, a boldogtalan ember szenvedését megköveteli. Krisztus szenvedett, de az én bűnömért én is szenvedni fogok, az Ő szenvedése nem vette le vállaimról az én szenvedéseim, az én roskadozásom nélkül a keresztek. Elégtétel és helyettesítés a szétválasztás után összeköthetők. Krisztus *elégtévő helyettesünk*: a vele való egygyélevésünknel fogva Isten a hívők összességét benne látja s a bűnösökkel való együttérzése minden embernek a maga életközösségébe felvételéhez elégséges megváltói tevékenységet eredményezi. A halálraadásában bűneink tökéletlen tudatának kiegészítését, az életközösség kiépítése lehetőségének első fázisát szolgálja.¹⁹²

Jézus cselekvő és szenvedő engedelmissége, önkéntes

¹⁹² A főpapsághoz a közbenjárást is odaszámítja Schl..

és okozott áldozata, tett és eredmény. Szabad, de hivatásos cselekmény, egy oldalról függ a nép bűnétől, más oldalról egy adott isteni rend következtében minden egyéni önkényességtől mentes (104. §. 4.).

f) A főpapi méltóság leírásánál a cselekvő és szenvedő engedelmesség összefonódása ma is megálló gondolat. Az a mélységes elgondolás látszik ez összefonódás mögött, hogy Jézus életét nem lehet darabokra osztani, életében különféle elemek behatolása következtében önállóan lezárt ciklusokat felmutatni. Szenvedésében, halálában, egységes és egyvonalú életének csupán új színeit szemlélhetjük, erősebb és megragadóbb, gyönyörűbb és lenyűgözőbb színeit. Kár, hogy az élet egységében szemlélt halál nem kapja meg azt az objektív jelentőséget, amit a theologia történetében mind az egyházi atyák, mind a reformátorok, meglátnak magának a halálnak és az életnek kényszerítő hatása alatt. Ha valamivel több objektivitást figyelhetünk is meg a főpapi méltóság leírásánál, mint a megváltás és a megbékéltetés tárgyalásánál, alapjában véve itt is szubjektív marad Schleiermacher s valahányszor a keresztre néz, a Megváltó önként vállalt halálára, a Megváltó kötelességszerű áldozatára, a nézésben a szemlélő teljes szubjektivitása bent van, ez adja a vezérszólamot, maga a Krisztus-tény, a keresztt véres realitása ehhez a vezérszólamhoz símul, ehhez hangolódik. Kár, hogy a keresztt objektivitását átszűri az emberi vallásos szükséglet szubjektivitásán. A keresztt csak önmagával mérhető, a főpapi áldozat maga beszél magáról s a theologia feladata itt hallgatni, a Szentlélek adta fülekkel hallgatni a keresztt evangéliumát s a Lélek nyelvén tolmácsolni az így meghallott evangéliumot.

A protestáns theológiában *obedientia activa*-nak és *passiva*-nak, helyettes elégtételnek egészen más a magyarázata, mint a schleiermacheri theológiában. A törvényt Isten akarata-tól nem választja a protestáns theologia olyan élesen el. A törvény mindig Isten akarata. Igaz, hogy a bűnös, Istentől elfordult ember számára kinyilvánított isteni akarat és parancs, de mégis Isten akarata. Jézus, az Isten-fiú, nem érezheti ennek a törvénynek kötelező erejét, nem kerül és nem kerülhet meghasonlásba a törvénnyel, a maga személye, földön járó személye szerint sem áll elő feszültség közötté és Isten

között, de a szolgálai formában közénk jövő Közbenjáró, az emberi voltot maradék nélkül vállaló, a megtestesült Ige, az emberrel szolidáris Isten-fiú belelép abba a szituációba, amelyben mi élünk s ennek a szituációnak a következményeit levonja a maga számára is, a törvényben a maga számára is Isten akaratát ismeri fel. A törvény kívánságainak tesz eleget, amikor a fájdalmak útjára lép, a keresztre megy, átokká lesz. Jézus törvénybetöltése a megtestesülés egyik legfontosabb kritériuma és bizonyága. Így nyúlik vissza a schleiermacheri szoteriológia az Ó-testamentum kevésre értékelésén át a Jézus személyéről alkotott felfogáshoz, a két természet-tan szubjektív átértékeléséhez. Ahogy bizonytalanná lesz Jézus Isten-embersége, úgy lesz bizonytalanná, elégtelenné Jézusnak az emberekkel való szolidaritása. Ha ez a szolidaritás, a legszélső határig kiépített szolidaritás, — ami törvénybetöltést megköveteli — bizonytalan és hiányos, az okot a szubjektivitáson kívül az örök Ige, a Szentháromság második személye inkarnációjának a kérdésében kell keresnünk. E törvénybetöltés után annyit látunk, hogy Isten elejti eltaszításunkhoz való jogát,¹⁹³ Krisztusban megszabadultunk bűneink következményeitől, mert Isten ezt a törvénybetöltést *aequivalensnek* vette a mi bűneinkkel. Isten minket Krisztusban lát, ezt megelőzi: Isten reánk tekint Krisztus engedelmességeért, az Őtőle jött, az Általa véghezvitt tettért s minket a hit által Krisztusban élőknek tart. A keresztt ténye által kapcsol oda Krisztushoz s Krisztus tagjaivá tesz s Krisztus tagjainak ajándékozza jótetszését. Amilyen mértékben (?) Krisztus tagjaivá válunk (nem önerőnkéből válunk!), olyan mértékben szolgál javunkra Krisztus engedelmessége, a megbocsátás olyan mértékben lesz valósággá a hitünk számára.

Az *obedientia passiva* Isten ítéletének, a bűn büntetésének az elviselése. Isten haragja, amellyel a bűnre reagál, Krisztusra zúdul. Az *obedientia passiva* egy poena vicaria s nem a személytelenített rossz, kellemetlen elhordozása. Isten bírói kvalitása nem alárendelt vonás.¹⁹⁴ Az a keresztt botránya, hogy a bíró maga hordozza el az ítéletet.¹⁹⁵ Az

¹⁹³ Althaus: Das Kreuz. 253. l.

¹⁹⁴ Ritschl Albert ellen. L. Ritschl A.: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. kiadás. III. kötet. 1888. 85. l.

¹⁹⁵ Cremer E.: Das Geheimnis des Kreuzes. Was ist Christentum e. kötetben. Több szerzőtől. Kiadta: Cremer. 1907. 129. l.

ítélet elhordozása egyrészt exkluzív: csak a Megváltó tudott az Isten ítélete előtt megállni, de az exkluzivitás mellett inkluzív is. Az egyes bűnös is szenved bűneiért, Isten ítélete méltán éri őt is. Ez a szenvedés nem szűnt meg Krisztus exkluzív szenvedésével, a tehermentesítésünk nincs bent Krisztus szenvedéseiben. Krisztus szenvedése nem választ el terheinktől, nem könnyít keresztünk súlyán, hanem inkább hozzásegít a keresztek viseléséhez, megerősít az ítélet elhordozásában s így a Megváltó exkluzív szenvedése inkluzív szenvedéssé szélesedik ki.¹⁹⁶ Exkluzivitás és inkluzivitás nincs egyensúlyban Schleiermachernél. Az orthodoxia kizárólagos exkluzivitása, a „Krisztus érettünk“ hangsúlyozása ellen Schleiermacher az inkluzivitás, a „Krisztus bennünk“ ép oly egyoldalú kiemelésével felel.¹⁹⁷ A kereszttel vállunkon lesz a megbocsátás és a megbékéltetés a keresztyén hit tulajdona, a halál árnyékának völgyében, a mélység nyomorúságai között. A kereszt theológiájából kitörölni a büntető Isten kezevonásait, a szerető Isten símogatását látni ott is, ahol a haragvó Úr korbácsa pattog, nem tekintve azt, hogy a valóságnak ellentmondó képet kapunk, a keresztyén hit megsebezényesítése, az élet erkölcsi fundamentumának megingatása nélkül nem vihető keresztül.

Amit Schleiermacher végezetül a Krisztus *helyettes elégtételéről* ír, abban az elégtételnek nyoma sincs, ha a helyettesítés gondolatában valami objektivitást észre is vehetünk. A satisfactio a bűnnek, mint véteknek, tartozásnak a megfizetése. Lehet ez a gondolat a jog területéről vett, de a jogi fogalmaknak is van annyi jogosultságuk a kifejezhetetlen kifejezésénél, mint a kultuszi fogalmaknak.¹⁹⁸ Jézus helyettes elégtételében¹⁹⁹ s a büntetés elhordozásában az

¹⁹⁶ Althaus: Das Kreuz. 263 sk. 1.

¹⁹⁷ U. o. 265 sk. 1.

¹⁹⁸ Brunner: Der Mittler. 411. 1.

¹⁹⁹ Kierkegaard a Zsid. 4: 15-ről szóló beszédében gyönyörűen írja le Krisztust, a helyettesítő és elégtévő főpapot. Was ist nämlich der Versöhner anderes, als ein Stellvertreter, der sich ganz an Deine und an meine Stelle setzt; und welches ist der Trost der Versöhnung, wenn nicht dieser, dass der Stellvertreter genügtuend sich ganz an Deine und an meine Stelle setzt! So wenn die strafende Gerechtigkeit hier in der Welt oder dort im Gericht die Stelle sucht, wo ich Sünder stehe mit all meiner Schuld, mit meinen vielen Sünden - da trifft sie mich nicht; ich stehe nicht mehr an der

ó-szövetségi főpapságot tökéletesen betölti, áldozatában és áldozatáért, amely mindig tett, Istennek a tette, Krisztus önként vállalt tette és sohasem eredmény, „az Atya Isten . . . ismét a régi szeretettel néz mireánk, mert Krisztus emberi személyében, az ő testében és lelkében ismét helyreállított az ő megsértett akarata, igazsága és dicsősége. Krisztus eme helyettes áldozatával és az ebben adott elégtételével, az ember részéről kezességet nyújtott Istennek, hogy az ő emberi életében megszületett az új és Istennek tetsző ember, tehát kezességet nyújtott, hogy az eredetileg teremtett emberi nemzetség, amely Isten kedve és gondolata szerint való, ismét életre kap és ezzel új, a Krisztus bölcsességével, igazságával és szentségével felruházott ember-sor veszi kezdetét.”²⁰⁰

Schleiermacher christológiájának nagy hibája végül az, hogy bár Jézus életét és halálát egységben veszi vizsgálat alá, a halál hittani jelentőségének méltatásánál *a feltámadásra való vonatkoztatás nem található meg*. Jézus személyének a leírásánál láttuk, hogy Jézus feltámadását az Írás tanáról szóló felfogáshoz utasította Schleiermacher s ennek a feltámadásnak a keresztyén ember hite szempontjából semmi nagyobb jelentőséget nem tulajdonított. Ez a körülmény megerősíti azt a felfogásunkat, hogy a schleiermacheri theologia döntően szubjektív beállítottsága a christológiában is az embert látja maga előtt. Krisztus feltámadása az ember kegyes öntudatából nem következtethető ki s ezért a kegyes öntudat theológiájában a feltámadás hitének sem lehet elsőrangú szerepe. A feltámadás hite nélkül a nagypénteki kereszt csupán egy otromba jel, sötét, hangtalan kép. Ez a kép a feltámadás ragyogásában lesz a hit diadalmi jelvénye, Isten igazságosságát és kegyelmét hirdető kijelentés.

g) Még a megváltás és a megbékéltetés egyes lelkekben lejátszódó hatásairól, eredményeiről kell szólnunk. A megbékéltetés objektív irányánál a megbékéltetés szubjektív, belső tapasztalat, életté válásának nevezzük a tan ezen oldalát, amit az egyéni meggyőződéstől függetlenül meg-

Stelle; ich habe sie verlassen, da steht ein anderer an meiner Stelle, ein anderer, der sich ganz an meine Stelle setzt; ich stehe gerettet zur Seite dieses anderen, Ihm zur Seite, meinem Versöhner, der sich ganz an meine Stelle setzte: hab Dank dafür, Herr Jesus Christus. — Quellen. von Sören Kierkegaard. Németre fordította: Ulrich Hermann. 1925. 279 sk. l.

²⁰⁰ Tavaszy: Dogmatika. 192. l.

előz egy tény, amely tény azután a Szentháromság Isten harmadik személye munkájának eredményeként az egyes ember tulajdona lesz. Tulajdon nem érthető azonban abban az értelemben, mintha a külső történés a hit felfogó edényében annyira a birtokába kerülne a megajándékozottnak, hogy az vele, mint úr rendelkezik. Tulajdon paradox értelemben van használva: tulajdon és nem-tulajdon. S a rendelkezés sohasem a birtoklásra jutott joga és rendelkezése, hanem mindig a kereszt tényét szubjektívvá tevő Úristen rendelkezése. Az ajándékozó felségjogait mindig megtartja adománya felett, sőt épen az ajándékkal jelenti be félreérthetetlenül az emberi élet minden egyes momentumára igényt tartó, azokat igájába, szolgálatába hajtó követeléseit. Az objektív váltságtannál a váltságtan alanyi oldala ennek az igénynek, ennek az abszolút követelésnek, mint parancsnak és mint végrehajtott parancsnak, megvalósult, Istentől megvalósított parancsnak a leírása, fogalmi kifejezése.

A schleiermacheri váltságtannál a váltság ténye s a váltság szubjektívvá válása lényegében nem választható el. A váltság ténye — amint láttuk — szubjektív végpontból motivált, az egyénnel mért tény s jelentősége annyiban van, amennyiben az én birtokába került.

Megváltás és megbékéltetés a Krisztussal közösségbe hozott. Ezt az új közösséget az *újjászületés s a megszentelődés* fogalmai fejezik ki (106. §.). Az újjászületésben az új élet hozzákapcsolódik a régi élethez s a régi élet a megszentelődés folyamata alatt mindinkább háttérbe szorul (106. §. 1.).

Az újjászületés a megtérés és a megigazítás élményeiben látható.²⁰¹ A megtérésben a megváltás, a megigazításban a megbékéltetés s az ezek által nyert új élet plántáltatik bele a lélekbe. A megtérés az istentudat döntő tényezővé válását, az érzéki tudat lecsökkenését, a megigazítás az Istenhez, az ő szentségéhez, igazságosságához való viszonyunk módosulását, átváltozását: a boldogságra jutásunkat mondja ki (107. §. 1.).

Krisztus tökéletessége hozzánk lép a hitben, bűnbánat

²⁰¹ Tavaszy Sándor az újjászületést a megtérés befejezésének mondja. Az ő megjegyzése szerint a ker. élet különböző mozzanatai dogmatikailag ninesenek precizírozva s a fogalmak tartalma is változó. L. Tavaszy: Dogmatika. 265 sk. l.

ébred bennünk s a hit és a bűnbánat kapcsolatában érzület-változáson megyünk át (megtérés). Vágy ébred a lélekben: a bűnös életközösségből szabadulni s felvenni a Krisztus közösségéből fakadó impulzusokat (108. §. 2.). Minél inkább hajt Krisztus, a belőle fakadó impulzusok minél erősebben találunk, annál előbb elfelejtjük a bűnt, mivel ez nem jön tudatra, tehát a véték és a büntetésreméltóság tudata sem jön elő. A bűnbocsánat után — ebben szűnt meg Isten szentségével és igazságosságával való viszony — a bűn ellen, mint valami régi zavar ellen, folytatjuk a harcot, nem félünk a büntetéstől sem, mert Krisztussal közösségben élve a rossz nem nézhető büntetésnek s a büntetés jövői megvalósulása is elgondolhatatlan. A megigazításban Isten és közöttünk új viszony keletkezik: az istenfiúság viszonya. A megbocsátás haza vezet, az atyai háztartásban tevékenyökké tesz. Bűnbocsánat a régi viszony levetése, adoptio az új viszony felvétele. Egyik a másikat megköveteli, önmagában egyik sem állhat meg (109. §. 2.).

Az így leírt megigazításnál az ember passzív szerepet tölt be. Isten a cselekvő s a megigazítás Krisztus tevékenységéből jön. Belső deklarációvá lesz az általános isteni tanács-végzés: Krisztusért megigazít s csak mint ilyen belső deklaráció valóság a megigazítás (109. §. 3.). A belső deklaráció, Krisztus hívó megragadása, személlyé emel. Atom-voltunk, a masszarésze-voltunk megszűnt, az Isten szeretete és tetszése tárgyai lettünk. Mindez a hitben, a Krisztus tevékenysége nyomán előállt hitben történik. Boldogság költözik a régi boldogtalanság helyébe, a hitünk a boldoggá tevő hit (109. §. 4.).

Az újjászületettnék bűnei is vannak (111. §. 1.), különösen a kísértés révén (111. §. 4.), de a hit, a megigazítás nem veszhetik el (111. §. 2.) abban a küzdelemben, amit az újember a megszentelődés folyamata alatt vív az ó-emberrel. A többé-nem-bűnben erővé lett s ez az erő a megkülönböztető vonás az újjászületettek életében; nem az egyes cselekedetek, nem egy-egy cselekedetsorozat, de ez a többé-nem-bűnben (110. §. 2.), tehát *maga a személy* kedves az Isten előtt. Az egyes cselekedetek, amelyek a hit tevékenységei, az új életközösség kifejezései, a személy kedvéért nyerik el Isten jóvétetését (112. §. 3.).

h) Dolgozatunk befejezéseként csak utalunk a schleier-

macheri theologia Szentlélekről vallott felfogására. Helyes e részben az, hogy a Krisztus-közösséget és a Szentlélekben részesülést időbelileg nem választja el, hogy az újjászületés folyamatában a Szentlelket és annak munkáját is észreveszi (124. §. 1.). Helyes, hogy a hit a Szentlelken áll, abból folyik s hit által a Szentlélek, hogy Krisztus munkája s a Szentlélek munkája céljukban megegyeznek: Isten országáért (124. §. 2.)! De a Szentlélek meghatározása, az arról adott tan a kijelentés szemszögéből kritikát vált ki. A Szentlélek a Krisztus alapította új egyetemes élet közös lelke (Gemeingeist) (121. §. 4.). A Szentlélek ugyan magasabbrendű lény (Wesen), de nem közvetlenül isteni, mert teremtetett lény. Nem marad a a Szentlélek az emberen kívül, hanem az emberben ver tanyát s akiben és aki által hat, az kapta meg (123. §. 2.). Ist aber der heilige Geist eine wirksame geistige Kraft in den Seelen der Gläubigen: so müssen wir entweder ihn als mit der menschlichen Natur in ihnen verbunden vorstellen, oder wir müssen die Einheit ihres Daseins aufheben (123. §. 3.). Ha a Szentlélek a hívő lelkében hatékony szellemi erő, vagy az emberi természettel összekötve kell gondolnunk, vagy létének egységét kell feladnunk. Az univerzum szemlélete kísértette meg Schleiermachert. Ahogyan szétszótódott az univerzum, a világszellem, a természetben és az emberben, úgy munkálkodik a Szentlélek is az emberben. Amely erő hat a természetben, ugyanaz hat az emberben is. A Szentlélek így lett egyoldalúan „immanens nagyság“. A Szentlélek egy-oldalú immanenciája nem engedi meg a Szentháromság-tan keresztyén fogalmazásának elfogadását.²⁰² Az a megformulá-zás, amit az u. n. Athanasius-féle hitvallás²⁰³ adott, amit mind a Heidelbergi Káté, mind a Második Helvét Hitvallás²⁰⁴ meg-tartott, sem a Jézus személyéről, sem a Szentlélekről mon-dottak után nem kereshető a Hittanban.²⁰⁵ Nem is várható,

²⁰² Barth Heinrich megállapításai. L. Barth Karl és Barth Heinrich: Der heilige Geist. 1930. 27 sk. l.

²⁰³ L. az eredeti szöveget Mulert: Konfessionskunde. 1926. A magyar fordítást Erdős: Helvét Hitvallás függelékében.

²⁰⁴ Müller: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche-ben mind-a-kettő eredetije megtalálható: A Heidelbergi Kátét magyarra fordította: Er-dős J. — a Káté 24 sk. kérdése, a Hitvallás III. fejezet.

²⁰⁵ A Szentháromság kérdésével a Hittan végén foglalkozik Schl. E kérdésről hosszabb tanulmánya is van: Über den Gegensatz zwischen den sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität. Sämtliche Werke. I. Abt. II. 1836.

hogy aki Jézus Isten-ember voltát nem fogadja el, aki tagadja a Szentlélek istenségét, Istent három személyben létezőnek és munkálkodónak ismerje el. A legfőbb lényt illetőleg nem beszélhetünk örök elkülönítésről. Az ilyen beszéd sohasem a kegyes tudat beszéde; a kegyes tudatban az elkülönülés sohasem fordul elő (170. §. 2.).

* * *

A dolgozat befejezésénél pár mondatban rámutatunk arra, hogy Schleiermacher theológiájában az ismeretelméleti principium (principium individuationis) a kijelentés theológiájával ellentétes területről: az énből került a theológiába. Ez az ismeretelméleti alap egyuttal a schleiermacheri theologia váza. Erre a vázra, amelyik váz az épület stilusát meghatározta, épült rá a schleiermacheri theologia anyaga. Az anyagot a kijelentés szolgáltatta. A belső mag, a lényeg a schleiermacheri theológiában az én s ezt a belső magot veszi körül mindaz, amit az én felfog, elbír, s nagyon sokszor önmagából következtet ki. Ebben áll a schleiermacheri theologia túlságos szubjektivizmusa. Az objektivitás nem tűnt el egészen, de a szubjektivitás az objektivitás fölé került. Az anyagot ugyan a kijelentés szolgáltatta, az anyag kiválasztását és beállítását azonban az én határozta meg. A barthi theológiában,²⁰⁶ amely elsősorban a schleiermacheri theologia és az ebből kinőtt theologiai iskolák elleni ellenállásra született, az a törekvés nyilvánul, hogy a kijelentés legyen a theologiai gondolkozás váza és anyaga egyuttal. A szubjektivitás a barthi theológiában az objektivitás függvénye. Mondhatnók azt is, hogy a theologiai ideálizmus (Schl. felfogását nevezzük így) és theologiai reálizmus (a dialektikusok theológiája) ellentéte a schleiermacheri és a barthi theologia ellentéte. Dolgozatunkban inkább a theologiai reálizmus álláspontját helyeseltük s erről az álláspontról vizsgáltuk Schleiermacher theológiáját. A schleiermacheri theologia megítélése azonban állandó kérdés marad s ennek a kérdésnek az eldöntése állandó kutatást s együtt-tanulást követel meg; nem

²⁰⁶ A barthi theologia megismeréséhez jó elindulást ad Török István: Barth Károly theológiájának a kezdetei. 1931. o. munka, hol a Barthra vonatkozó hazai és külföldi irodalom is megtalálható.

ugyanazt mondani, hanem ugyanúgy tenni, hoz közelebb a megoldáshoz²⁰⁷

Ebben a dolgozatban arra a kérdésre kerestünk feleletet, hogy az ember önmagától, a maga erejéből eljuthat-e az Isten-kérdés, a theologia legfőbb kérdése, megoldásához, vagy pedig ezt a megoldást Másból kell várnia. Azt a nézetet képviseli ez a dolgozat, hogy az Isten-kérdést az ember nem oldhatja meg. Hiábavaló minden erőlködés, céltalan minden küzdelem, amelyet a kérdés megoldásának érdekében az ember folytat. Mint fáradt, a harcban kimerült és elbukott óriás, úgy marad az én az Isten körüli vívódásaiban a harctéren. Az Isten-kérdést csak Isten oldhatja meg. Ő, a magasságok Ura, szól, nevén nevezi, útba igazítja s célhoz vezeti az embert. Ő, az élet teljessége, megmutatja magát és az Istennek ebben a maga-megmutatásában meglátom én is önmagamat, semmiségemet, kárhozatos állapotomat és megkegyelmezett, megmentett életemet.

²⁰⁷ Török István „Barthianizmus“ c. figyelmeztetésére gondolok e helyen. Dunántúli Protestáns Lap. Szerkesztő: dr. Pongrácz József. 1933. 8. sz.

Tartalomjegyzék.

I. Schleiermacher és a mai theologiai helyzet 3 l.

a) Az élő Schleiermacher. 3. l. — b) Wobbermin Georg. 6. l. — c) A dialektikai theologia. 7. l. — d) Bartelheimer Wilhelm Schleiermacher-ről szóló véleménye. 9. l. — e) A mai magyar protestáns theologusok állásfoglalása Schleiermacher theológiáját illetőleg. 11. l.

II. A schleiermacheri theologia alapfogalmai 15 l.

1. Schleiermacher kora 15 l.

2. A Beszédek vallásfogalma 17 l.

a) A Beszédek bevezetése. 17. l. — b) A vallás nem metafizika és nem moral, a kettőhöz szükséges harmadik. 18. l. — c) A vallás első pillanata: érzék és tárgy egymásba folyása. 19. l. — d) A vallás lényege: az univerzum szemlélete és érzelme. 20. l. — e) A vallásfogalom bírálata. 25. l. — f) A vallás organizálódása. 29. l. — g) A keresztyénség, mint a véges végtelen felé törése. 30. l. — h) A Reden, mint apológia érdeme és hibája. 32. l.

3. A Hittan vallásfogalma. 34 l.

a) A Hittan megjelenésének előzményei. 34. l. — b) A vallás meghatározása: feltétlen függés-érzelem. 35. l. — c) A vallásos közösség. Annak fokai, fajtái. A keresztyénség a legtisztább monotheizmus. 40. l. — d) A keresztyénség lényege: a názáreti Jézus szerzette megváltás. 42. l. — e) A vallásfogalom bírálata. 43. l. — f) Kegyes-ség és hittétel. 46. l. — g) A hittétel felfogás bírálata. 47. l.

III. Schleiermacher váltságtana . . . 50 l.

1. Abüntudat és a vele kapcsolatos problémák 50 l.

- a) A váltságtan tárgyalásának felosztása. 50. l.
- b) A módszer kérdése. 50. l. — c) Az öntudat ellentéte: bűn és kegyelem. 52. l. — d) A bűn lényege. 53. l. — e) Az eredendő bűn. 57. l. — f) A bűn oka. 60. l. — g) Isten szentsége és haragja. 61. l. — h) Isten igazságossága és ítélete. 65. l.

2. A christologia: Jézus személye . . . 69 l.

- a) A kegyelem tudata. 70. l. — b) Krisztus helye a Hittanban. 71. l. — c) Krisztus a bűn korrek-tora: második Ádám. 73. l. — d) A christologia anyaga. 75. l. — e) A személy és munka egy-sége. 76. l. — f) Jézus személye: az Őkép tör-téneti megjelenése. 78. l. — g) Jézus az emberi szellem legmagasabb pontja. 82. l. — h) Jézus-ban Isten van. 84. l. — i) Az egyházi tan bírálata. 86. l. — j) Jézus születése és feltámadása. 90. l.

3. A christologia: Jézus munkája . . . 92 l.

- a) A keresztt. 92. l. — b) A keresztt a dogma-történetben. Az objektív irány. 93. l. — c) Schleier-macher szoteriológiája: a megváltás és a meg-békéltetés. 97. l. — d) A megváltás és a meg-békéltetéstan bírálata. 101. l. — e) Jézus főpapi tiszte. 107. l. — f) A főpapi tisztról szóló fejezet bírálata. 110. l. — g) Az új közösség az egyes lelkekben. 113. l. — h) Utalás a Szentlélek és a Szentháromság kérdésére. 115. l.

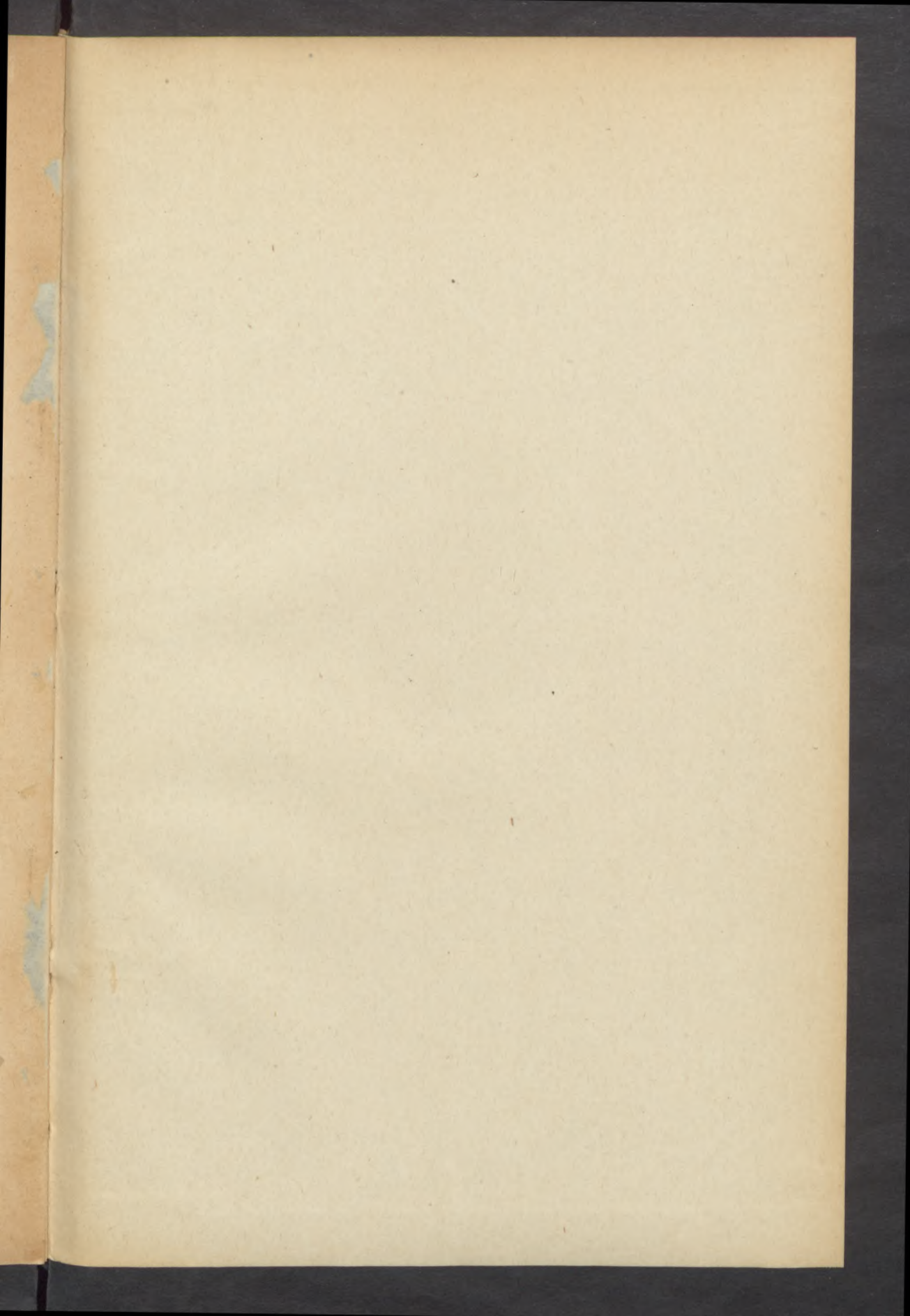


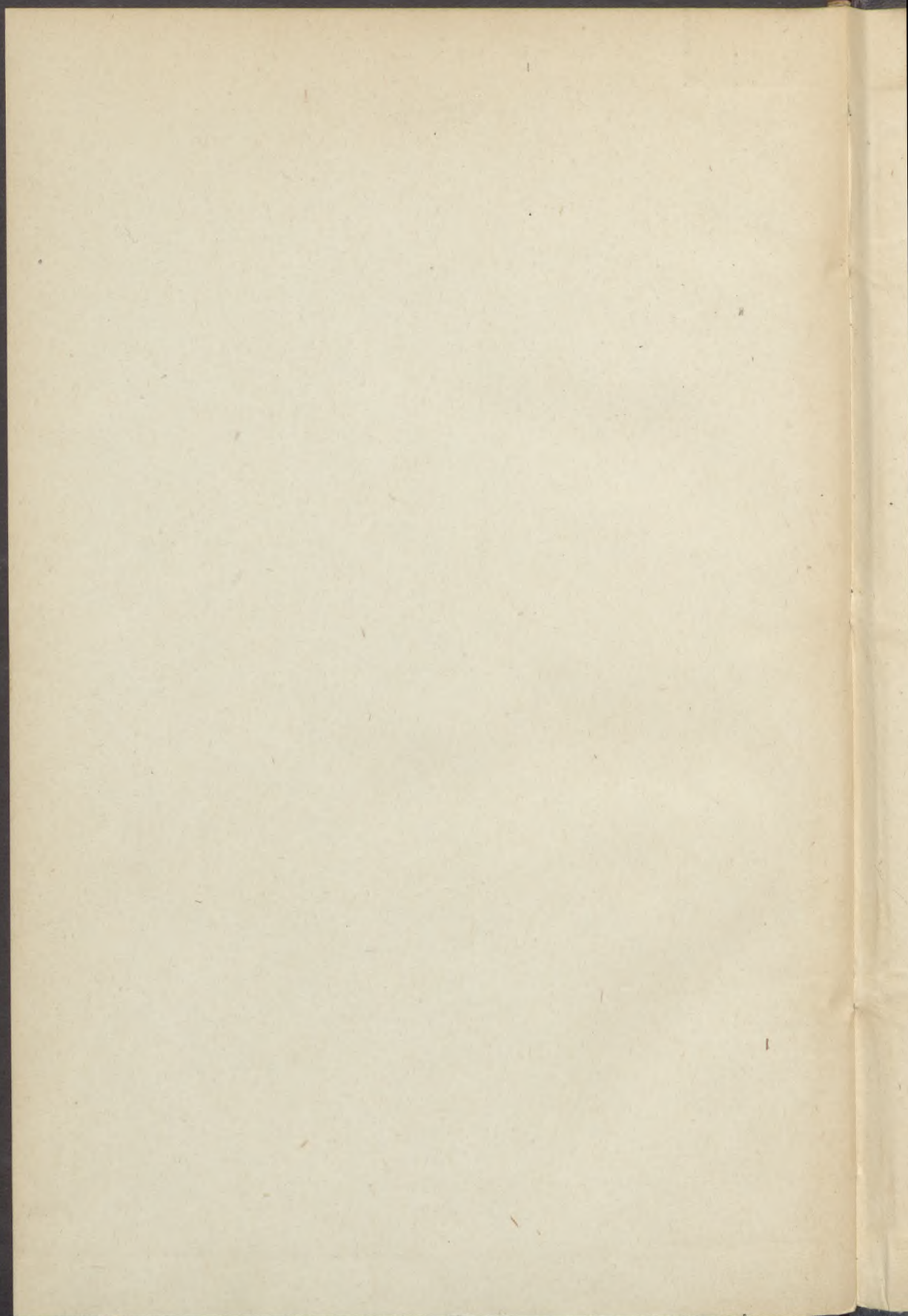
**A Pápai Református Theológiai Akadémia
Kiadványai :**

1. TÓTH LAJOS dr. : A paskha eredete és történeti fejlődése. Vallástörténeti tanulmány. Pápa, 1931. 3.— P.
2. PONGRÁCZ JÓZSEF dr. : Pál apostol Efezusban. Újszövetségi tanulmány. Pápa, 1931. 5.— P.
3. TÓTH ENDRE dr. : Mándi Márton István élete. Pápa, 1931. 5.40 P.
4. TRÓCSÁNYI DEZSŐ dr. : Mándi Márton István tudományos munkássága. Pápa, 1931. 5.40 P.
5. TÖRÖK ISTVÁN dr. : Barth Károly theológiájának kezdetei. Pápa, 1931. 3.— P.
6. BOHATEC JÓZSEF D. dr. : Kálvin művelődéstörténeti jelentősége. Fordította Trócsányi Dezső dr. Pápa, 1932. —.70 P.
7. KELLER ADOLF D. : Az ökumenikus mozgalom, mint theológiai probléma. Fordította Trócsányi Dezső dr. Pápa, 1933. —.70 P.
8. MÁRKUS JENŐ : Schleiermacher váltságtana. Pápa, 1934. 3.— P.
9. TÓTH ENDRE dr. : A dunántúli református egyházkerület statisztikája. Pápa, 1934. 1.— P.
10. TÖRÖK ISTVÁN dr. : Luther és a Biblia. Pápa, 1934. —.50 P.
11. DOMJÁN JÁNOS dr. : Mózes. Vallástörténeti tanulmány. Pápa, 1934. Előkészületben.

Beszerezhetők az Egyházkerületi Iratterjesztésnél, Pápán (Főiskola), valamint könyvkereskedések útján is. — A sorozat első öt száma egybefűzve is kapható „Theológiai Tanulmányok” cím alatt, kedvezményes ára 20.— P.







1940 AUG. - 1.

