

THEOLOGIAI SZEMLÉ

FŐMUNKATÁRS :
VARGA ZSIGMOND.

SZERKESZTI :
CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS :
DEÁK JÁNOS.

TARTALOM :

Az Íge. Cs. S. 561. l.

Tanulmányok : *Harsányi I.* : Miskolci Csulyak I. élete és munkái. 562—586. *Kállay K.* : Az Ó-T. felfogása a halálutáni életéről. 586-678. *Tóth E.* : Hamel Bruinincx a soproni orsz. gyűlésen. 678-707.

Publikáció : Keresztesi József naplójegyzetei akadémiai útjáról. VI. 707—708.

Kisebb közlemények : *Mátyás E.* : János ev. főbb problémái. 707-718. *Gulyás J.* : Csokonai kálv. búcsúztatói. 718—720. *Zoványi J.* : Pótlások a tiszántúli ref. e. ker. jkveinek regestáihoz. 720—722.

Külföldi szemle : Heiler Fr : Sadhu Sundar Singh. Heiler Fr : Apostel oder Betrüger ? S. Sundar Singh : Zu den Meisters Füszen. S. Sundar Singh : Gottes-Wirklichkeit. *Báró Podmaniczky P.* 722—723. — Bruppacher H : Die Beurteilung der Armut im A. T. *Tóth L.* 723—725. — Apelt O : Platon Gastmahl. Neustadt E : Alexander der Gr. u. d. Hellenismus. *Darkö J.* 725. — Pfennigsdorf E. Wie lehren wir Evangelium ? *Filep G.* 725—726. — Geysler J. Max Schelers Phänomenologie der Religion. *Szelényi Ö.* 726. — Platz W. Das Forschungsgebiet des Okkultismus. *Szelényi Ö.* 726—727. — Oravala A. Der prophet der Wildnis. *Báró Podmaniczky P.* 727—728.

Hazai irodalom : Révész I. A magy. orsz. protestantizmus történelme *Payr S.* 728—730. Nemo : Vallásunk új irányai. *Kiss J.* 730—731. — Szinek S. A mi Urunk J. Kr. élete. *Kiss J.* 731. — Pruzsinszky P. Hugonották. III. Hegyaljai *Kiss G.* Nagyasszonyok a magyar reformációban. *Deák J.* 731.—732. l. — Ravasz L. Gondolatok *Deák J.* 732—733. — Bartók Gy : Kant. *Tankó B.* 733. — Poincaré H. *Kiss K.* : A tudomány értéke. *Rác L.* 734. — Várkonyi H : Aqu. Sz. Tamás filozófiája. *Rác L.* 734. — Meumann E : Várkonyi H : Az esztétika rendszere. *Tankó B.* 734—735. — Imre S : A családi nevelés főkérdései. *Szelényi Ö.* 735. — Gergely Gy. : A Hódmezővásárhelyi ref. jogakad emlékkönyve. *Szelényi Ö.* 735—736. Wels H. G. : Ember-Istennek. — Komáromi J : Pataki diákok. : Vautel : A plébános ur meg az új gazdagok. — Római útikalauz. — Római útmutató. *Gulyás J.* 736—737. l.

Folyóiratok szemléje : Zeitschr. für die Alt. Wiss. *Deák J.* 737—739. The Record of the Home a. Foreign Mission Work of the U. Fr. Church of Scottl. *Forgács Gy.* 739—740. Philos. Psychol. Pädag. Mon. Anz. Z. r. Revue d' Histoire et de Philos. Relig. *Révész I.*

Tudományos Élet. 741—744. l. — Szerkesztő üzenetei 744. l.

E KETTŐS SZÁM ÁRA 12 ARANY KORONA = 192,000 KOR.

ELŐFIZETÉSI DÍJ EGY ÉVRE : 30 ARANY KORONA = 510,000 KORONA.

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL A PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK : KÉTHAVONKÉNT.

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

ORSZÁGOS REFORMÁTUS LELKÉSZEGYESÜLET KIADÁSA.

Az Ige.

„ . . . ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα. . . . “
Luk. XVIII ; 31 —34.

Ha föl villan bensőnkben tragikus jövőnk, ösztönösen keresünk lársakat, hogy segítsenek, vagy eltemessenek. Harcos jóbarátot, rokonszenves érdeklődőt, jóindulatú semlegest. Az első bukás akkor ér, ha hiába csap ki szívünkből a forróság, nem olvasztja meg a jeges közönyt. . . hisz' az emberi szív a legrosszabb hővezető! . . . De végzetes a bukásunk, ha vergődő galamblelkünk madártársának beszél: de . . . jaj! . . . ölyvnek! . . . bárány-indulatunk kesergéseire hegyezedő farkasfülek figyelnek föl!!

Jézus magához veszi a tizenkettőt *παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα* és elmondja . . . immár harmadszor . . . zordon sorsa titkát. Hívó lelkünk riadtan repkedi körül, mint madár a fenyegetett fészket szeretne közbesikoltani: lelkünk Testvére, Menny galambja, Isten báránya! ne mondd el! ne mondd el ezeknek a te sorsod titkát, hisz' ölyvek és farkasok vannak köztük, ez mind elfut, elhagy, megtagad és elárul. Ki ne tárd szíved ablakait! Miattuk halsz meg! Ezek ezekből semmit meg nem értenek! „ . . . αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνήκαν. . . “

Nem kell visszaszállanod a múltba, szerető lélek. . . Jézus megjelen közöttünk s itt keresia tizenkettőt, *τοὺς δώδεκα*, az átlagembert, a tucattanítványt, hennünket s elmondja nekünk is szörnyű sorsát: „ . . . felmegyünk Jeruzsálembe és beteljesedik minden . . . pogányok kezébe adatik, megcsúfoltatik és meggyaláztatik és megköpdöstetik, megostorozván, megölik és . . . feltámad“. S e szavakra lelkünk meghasonlik: jobbik énünk, mint a tanítványt, akit Jézus szeret vala, odahajlik feléje, de gyáva, megtagadó, elfutó indulatok, mint Péterek és galádul eláruló, vére szomjazó cselekedetek, mint Judások, szoknek talpra! A modern raffinált élet élvezet- és uralomvágya, egész szünedrion Kajafásokból, már harsogja ellene a „feszítsd meg“-et; önzésünk, önérdekünk, mint életünk teljhatalmú helytartója, óvatos Pilátusként beleegyezik pusztulásába, én vagyok az, aki megcsúfolom, hisz' a mai pogány-világ szemében milyen Krisztus az, akinek ilyen keresztyénei vannak? . . . Én gyalázom meg gondolatban, érzületben, cselekedetben! Fickándó életkedvünk, pajkos ifjú éltünk, mint rakoncátlan legionárius, gyalázkodik. Megostorozom a tudomány nevében egyszer a theologia korbácsával, majd a filozófia pálcájával, a természettudomány drótkötélével, a jogélet kancsukájával s a gyógyítás Hermes-kígyójával. . . Megköpdösöm a társasélet hazug formáságaival, szaftos vicceivel, léha ledérségével, szemérmetlen szölamaival. . . Arcába frecsentem a hazug jelszavak, az önző pártelvek nyálkáját, egy rothadt társadalmi élet minden fakadékát.

. . . És ekkor már önmagamban meg is öltem őt! Nincs már bennem egy parányi sem Krisztusból. Jeruzsálemnek, a békesség prófétái városának kellene lenni lelkemnek. . . S Jeruzsálem lesz, hol az egész város: millió érzésem, indulatom, akaratom Krisztus ellen lázad s keresztje körül tombol s csak akkor nyugszik meg, ha nem látom holttestét sem, ha elrejtetik, eltemettetik.

Testi életünk lesz az őrizője e belső lelki sírnak. Szemünk nem szeret befelé tekinteni, fülünk nem akar befelé figyelni, nyelvünk nem tud befelé feddeni. Életünk a látszat lepedőjével takarja be való lényegünket. S rólunk is áll az ítélet: „ . . . a beszéd ő előttiük el vala rejtve és nem fogták fel a mondottakat“. „ . . . καὶ ἦν τὸ ῥῆμα, τούτο χειροῦμένον ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐβίωσκον τὰ λεγόμενα. . . “

Lélek, hiába próbálsz nevetgélő gondtalansággal füvet növeszteni a vesztőhely fölé, meszelt sír maradsz, belül rakva undoksággal. . . . pompázó virágágy, mely alatt legyilkolt élet csontváza gubbaszkodik. Miattad, miattunk hal meg újra, meg újra a Krisztus.

De nemcsak miattad, hanem éretted is. Hisz' ugyanakkor imádkozik érted: „Atyám, bocsáss meg néki, nem tudja mit cselekszik“. Ugyanakkor a mi bűneinket is a keresztre viszi s megmos hulló vérében.

Feltámad s te is vele újéletre.

Az elfutó, elhagyó, megtagadó tanítványokból hősöket, vértanúkat, mártyrokat formál. Új élet fájának törhetetlen törzse tör belőlük ég felé. Altaluk akar szólni, tenni, hatni, szolgálni, szenvedni.

Jöhet ezekre bármi vész ezután, a Krisztus véres nyomdokain örömmel sietnek a menyeyei Jeruzsálem felé. S Krisztus, aki miattuk és érettük hal meg, most velük szenved, velük ha és velük ébred az örökéletre.

Velünk is! Amen.

Cs. S.

Miskolczi Csulyak István élete és munkái.

1575—1645.

A kiváló férfiak életének és tudományos működésének tanulmányozása mindig fölemelő és gyümölcsöző az utókor embereire nézve. Különösen is méltó a figyelemre s a beható tanulmányozásra ama férfiaké, akik előljártak s nemes példát adtak arra, hogy életük folyamán végzett odaadó, lelkiismeretes munkásság által miként lehet és kell önzetlenül, lelkesedéssel szolgálni a hazát, a vallást és az egyházat. A XVI. század végén s a XVII-ik első felében élt s nagyjelentőségű működésükkel kitűnt református egyházi férfiak egyike *Miskolczi Csulyak István* református iskolaigazgató, majd lelkész és esperes, akinek igen hézagos és sok részletében homályos élettörténetét s eddig csak részben ismert irodalmi működését két eddig ismeretlen, most fölfedezett kéziratot forrás homályt oszlató, hézagokat pótló, merőben új s éppen ezért nagybecsű adatainak földolgozásával bátorodom az igen tisztelt Társaság előtt bemutatni, hálánk és elismerésünk egy virágszála gyanánt azért az örökbecsű hagyatékért, melyet kéziratot munkáiban a magyar protestáns egyháztörténetírás számára hátrahagyott.

A Miskolczi nevet viselő családok közül éppen ez a *Csulyak* (Chuliak) nevű nemes család az, amelynek legtöbb joga van a Miskolcz városából való származás révén a *Miskolczi* névhez, amelyből a mi Miskolczi Csulyak Istvánunk való. Nevét Miskolczi Pásztor Istvánnak (Stephanus P. Miskolczi) is írta, pl. Szenczi Molnár Alberthez írott leveleiben. E törzs-család régi, eredeti neve ugyanis tulajdonképpen *Chuliak* volt. A Miskolczi Csulyak-család eddig ismert legrégebbi őse a XIV. század végén élt : Georgius Chuliak de Miskolcz.¹ A család emez őst azonban az általam talált kéziratot forrás, melyben számos új adatot bukkantam,² nem Györgynek, hanem Jánosnak írja. „Miskolczi Csulyak István régi elei — úgy mond — laktak Miskolczon, mind valóságos nemes emberek, ú. m. nagyatyjának attya Chuliak János, még a reformáció előtt.“ (219. l.) A két adat közül új forrásunk adatát kell hitelesnek tekintenünk, mert, mint alább látni fogjuk, Szerencsi a Miskolczi Csulyakra és családjára vonatkozó adatokat egy epitaphiumból merítette. Igen érdekes és becses adat új forrásunkban az, hogy a Miskolczi törzscsalád őseinek, Jánosnak (Nagy I. szerint Györgynek) fia Pál „a Miskolczon reformáltatott Ekklésiának legelső Egyházfia“ volt (Szerencsi—Keresztesi, 219. l.), akinek nevét dr. Arday Pál nem említi Miskolcz reformációja c. értekezésében (Pr. Sz. 1913. 12. l.). Chuliak Pálnak fia volt Chuliak János, aki az akkori szokás szerint magát hazájáról Miskolczi Csulyaknak hívatta. Erről a Csulyak Jánosról azt jegyezte fel Szerencsi Nagy István, hogy „Patakon az híres Thuri Pál alatt 1560-dik esztendeig tanulván, ment az Újjhelyi Oskola mesterségre ; innen 1564-ben az híres Vittebergai Akadémiába, az hol a' Magyar Tanulók közt akkor Eszéki Mihály volt a' Sénior, mellynek Matriculájába így írta bé a maga nevét : Joannes

¹ Nagy Iván : Magyarország családai. VII. 513. V. ö. : Szendrei : Miskolcz város története. I. 103. s. köv. 1.

² Címe : Keresztesi József apróbb munkái. Leírta Szakács József. (A kunszentmiklósi református reál-gimnáziumi könyvtár tulajdona. Jelzete 023—1923.) E 4. r. alakú kötet 207. lapján kezdődik ily című kéziratot füzet : „Néhai Tiszteletes Bod Péter MAGYAR ÁTHÉNÁS nevű könyvének TOLDALÉKJA, melyet Midőn különös kir. engedelem mellett N. Győri Ref. Prédikátor SZERENCSEI NAGY ISTVÁN illendő Bővítéssel 2-szor kiakart volna adni, betsületes Levéllel mások közt e vegre meg kerestetvén a köz haszonért öszve szedegetett Keresztesi József N. Váradon 1786 Eszt. Karátson havában“. 207—240. l.

Czulyak Miskolci 1564. " Szerencsi e följegyzésében mindenek fölött az az eddig ismeretlen, rendkívül fontos adat vonja magára figyelmünket, hogy mikor Miskolczi Csulyak János Sárospatakon tanult, t. i. az 1560-ik évben s az előbbi években, akkor a híres *Thuri Pál*, a későbbi sajoszentpéteri, szikszói, majd abaújszántói lelkész, a Kálvin Institutioját dicsőítő, híres latin distichon — (melyet Szenci Molnár Albert fordított párversben magyarra s nyomtatott rá Institutiofordításának díszes címlapjára a latin eredetivel együtt) — szerzője volt a sárospataki collegium tanára. Szombathi János, aki megírta a sárospataki főiskola történetét s külön kötetben a tanárok életrajzát *Biographia Professorum* címmel, mitsem tud arról, hogy Thuri Pál 1560-ban s az előző egy-két évben a sárospataki collegium tanára volt. Az adatok egybevetéséből azt kell következtetnem, hogy, mivel a Patakon már másodikban tanárkodó Kopácsi István 1556-ban, öregsége miatt, lemondott a collegium igazgatásáról³ s utána Czeglédi Ferenc, a Kopácsi veje, lett utóda : Czeglédi után, az ötvenes évek végén s 1560-ban Thuri Pál volt a collegium tanára s igazgatója. Szombathi, aki gondosan egybevetette a rendelkezésre álló adatokat, azt állapította meg, hogy vagy senkit se kell még 1556 körül Kopácsi István tisztársául, vagy utódjául tartani, vagy más valakit inkább, mint Balsaráti Vitus Jánost, aki 1560-tól működött Patakon. Szombathi Czeglédi Ferencre gondol, aki 1557-ben tért vissza külföldről Magyarországra s akiről Bod Péter azt írja, hogy pataki tanár volt, de hogy az 1556 utáni évek melyikében jött Patakra, azt nem tudja hitelesen megállapítani.⁴ Új forrásunk alapján tehát Thuri Pál nevét be kell iktatni a sárospataki collegium tanárainak névsorába és pedig mindjárt a harmadik helyre : Czeglédi Ferenc és Balsaráti Vitus János közé, aki 1560-ban jött haza Olaszországból s így csak azután lehetett pataki tanár. Hogy Thuri Tolnán működött-e előbb, mint Patakon, vagy megfordítva, azt valamely újabb adat fogja majd eldönteni. Valószínű, hogy Tolnáról jött Patakra, ahonnan aztán Sajoszentpéterre távozott lelkésznek.

A második figyelemreméltó új adat Szerencsi följegyzésében az, hogy Miskolczi Csulyak János, miután 1560-ban bevégezte tanulmányait a sárospataki collegiumban, Újhelybe ment oskolamesternek. Sirirata szerint hat évig működött itt. Fejes István „A sátoraljaújhelyi ev. ref. egyház története 1522—1889-ig“ c. 1889-ben Sátoraljaújhelyben kiadott művében mitsem tud arról, hogy Miskolczi Csulyak János 1560—1564-ig a sátoraljaújhelyi iskola mestere volt. A Miskolczi Csulyak János vittenbergi diákságáról s Eszéki Mihály ottani szeniorságáról szóló följegyzések hitelességét az ott járt magyar tanulók társaságának nyomtatásban is megjelent anyakönyve igazolja.⁵ Miskolczi Csulyak János öt évig (1564—1569) tanult Wittenbergben, honnan 1569-ben „szép tudománnyal visszajöven, lett Toltsvai Prédikátor Zemplén vármegyében“. Ez is új adat a tolcsvai református egyházközség történetében is, mert a XVI. századból hiányzanak itt is, mint sok más egyházközségben, az anyakönyvek.

Tolcsvai lelkészkedése idején megnősült, feleségül vevén Póli Évát. Ez a Póli Éva minden bizonnyal az 1593-ból való Jovinianus c. széphistoria szerzőjének : Póli István sóvári prot. iskolamesternek családjával állott rokonságban. Ismeretes e családból még egy Póli György is. (Tört. Tár. 1900 : 115., 118. l., v. ö. Irod. tört. Közl. 1918 : 176. l.) Miskolczi, Póli Évával, még újhelyi rektorsága idején ismerkedett meg. Tolcsvai lelkészkedése idején született elsőszülött fiok : István, 1575 október havában. E később nagy hírű zempléni esperes élettörténetével foglalkozunk jelen értekezésünkben.

Miskolczi Csulyak János Tolcsváról hat évi ottműködése után a lizskai ref. gyülekezet lelkészeül hívatván meg, fia : István 1578-ban itt kezdte tanulását

³ A sárospataki tanárok életrajza. Szombathi János latin eredetije után fordították többen. Sárospatak. 1865. (Külön nyomat a Sárospataki Füzetek 1864—65. évfolyamaiból.) 29. lap. Kopácsi a collegiumi igazgatásáról történt lemondása után a lelkészi állást megtartotta. (Tört. Tár. 1900. 475. l. 1561-ben Szerdahelyi sárospataki papnak mondja.)

⁴ U. o.

⁵ *Thury Etele* : Iskolatört. adattár. II. k. Pápa, 1908. 18. l. *Bartholomeides* : Memoria Ungarorum. Pesthini, 1817. 45 l.

négy esztendő korában Soklyósi Mihály keze alatt.⁶ E nagybecsű, eddig ismeretlen adatok szerint tehát 1578-ban Soklyósi (= Siklósi) Mihály volt a lisztkai református egyházközség iskolamestere, Miskolczi Csulyak János pedig 1578–1584-ig lelképásztora. Soklyósitól tanulta Csulyak István az írást és olvasást, valamint a latin nyelv elemeit. Most már az a kérdés merül fel, hogy ez a Soklyósi Mihály azonos-e a nagynevű énekszerzővel, a „Mennynek és földnek kegyes istene” kezdetű, c. 1540-ből való ének írójával s a Perényi Péter udvari papjaként s Sátorajáújhely reformátoraként szereplő Suklyosi Mihállyal, akinek működését Szilády Áron 1530–1544 közé helyezi (RMKT. 4 : 282.) [Fejes István id. művében (15–16. l.) valószínűnek tartja, hogy Siklósi M. 1543-ban Siklós vára ostromakor esett el], vagy pedig annak a fia? Ha azonos volna, akkor az 1500-as évek elején született Soklyósi 1578-ban bizony már 75–78 éves öreg ember lett volna; azonban nem valószínű, hogy ily öreg ember az iskolában taníthatott volna. Sokkal inkább valószínű, hogy fia volt ő hasonnevű atyjának, Perényi Péter udvari papjának (1528–1530-as évek valamelyikéig)⁷, akinek maradékaiul tekintí Fejes (id. m. 18. l.) az 1562-től szereplő Nicolaus juratus Soklyósit és Soklyósi Andrást, aki Dobó Ferenczel pereskedik a Perényi Péter által adományozott vámosújfalu birtokok miatt.

Miskolczi Csulyak István atyja: János, lisztkai lelkész korában, 1584-ben, hat évi szolgálat után, elhalván, az édesanya: Póli Éva a kilenc éves Istvánt szülővárosába, „a maga hazájába”, Újhelybe vitte, hová mint özvegy költözött. Újhelyben — Miskolczi Csulyak István saját maga által írott sirirata szerint — *Sárosi, Kálmáncsehi, Vári* voltak tanítói (docentes) s ugyanott látta *Tholnait* és *Váczit* is. Fejes István leírja Sárosi Molnár András újhelyi lelkészi működését 1600–1609-ig; azelőtt, Csulyak adata szerint, tanító volt ott Sárosi. Említi Fejes Kálmáncsehit is, Beregszász, Munkács, Újhely, Mezőtúr, főleg Debrecen híres reformátorát, a jeles püspököt és Énekeskönyv-szerzőt, aki azonban 1557-ben már meghalt (Zoványi: Theol. ism. tára. II : 218.) s így 1584–89-ben csak ennek fia működhetett Újhelyben. Vári nevű tanítót, vagy papot nem ismer Fejes István az újhelyi gyülekezet e korbéli hivatalnokai között. Tolnai azonos lehet Tolnai Fabricius T. mással, akivel Újhelyben, mint pataki tanárral, illetőleg pappal találkozhatott (1595–1599. Prot. egyh. és isk. l. 1847 : 500.). Váczy pedig, akit szintén Újhelyben ismert meg, azonos lehet Váczy György gálszécsi református lelkész, zempléni esperessel, aki 1629-ben halt meg. (Pálóczi: Az olaszlisztkai református egyház tört. 35. szakasz. Kézirat a sárospataki református főiskolai könyvtárban.)

Zoványi Jenő azt írja (Századok, 1918 : 212. l.), hogy Miskolczi Csulyak István „minden bizonnyal mint pataki tanuló láthatta 1584-ben Czeglédi Ferenc pataki lelkészt”. Eddig nem tudtuk, de most már eddig ismeretlen új forrásunkból tudjuk, hogy Miskolczi 1584–1589-ig Újhelyben tanult s így kilenc éves korában, mint népiskolás gyermekecske látta és ismerte meg a tiszteletreméltó, öreg Czeglédi Ferenc zempléni esperest és utódát Gyarmathi Bíró Miklós királyhelmei papot. Nem pataki, hanem újhelyi népiskolás gyermek volt tehát Miskolczi 1584-ben. (Újhelyből Debrecenbe ment, hol, mint alább látni fogjuk, 1589–1594-ig tanult.) Miskolczi Csulyak Istvánnak a Czeglédi és Gyarmathi Bíró megismeréséről szóló följegyzése az ő sajátkezűleg írott nagybecsű Liber Redituumának előzéklevelén (ez az előzéklevel eredetileg az előtábla belső oldalára volt ragasztva) első sorokul ezeket jegyezte fel:

„Ego puerulus adhuc anno Christi 1584 novi hujus Seniore[m] dioeceseos Vener. Senem Franciscum Czeglédi ejusque successorem Nicolaum Bíró Gyarmathi Király Helmeceinae digniss. Pastorem.”

E följegyzés alapján Ember Pál, Egyháztörténetében, az 588. lapon, hivatkozva a zempléni dioecesis Matriculájára, ill. Protocollumára (holott ez a

⁶ Szerencsi följegyzése, 210. l.

⁷ S. Szabó József: Debreceni és sárospataki papok a reformáció századában. Debrecen, 1916. 50. l.

följegyzés a Liber Redituum-ban van!), a zempléni seniorok névsorát így kezdi:

„1. Ann. Chr. 1584. Venerandus Senex Franciscus Tzeglédi, Pastor Eccles. Ref. Saros Patakiensis. (Ehhez Szombathi János ezt jegyezte oda: „NB. Steph. Kopácsi celebris ille Reformator ut. ant. 1562 mort. fuit Senior Dioeces. Zempl. Vid. Registr. Joh. Tsetsi.“)

2. Ejus successor Nicolaus Biro Gyarmathi.“... etc.

Miskolczi Csulyak István Újhelyből, hol tehetsége lendületes fejlődést vett, tanulmányainak továbbfolytatása céljából — mint Szerencsi írja — 1589-ben, tehát tizennégy éves korában, a debreceni széphírű iskolába ment (1590-ben subscribált), melyben akkor Csorba Debreczeni István és Tholnai János tanítottak. „Predikátorok pedig voltak Gönczi György superintendens és Pesti Gábor“. Miskolczi Csulyak István síriratában Csorbán kívül még Taraczk szerepel a lyceum igazgatójaként. Csorba és Tholnai szerepelnek a debreceni collegiumi tanárok névsorában (Főgimn. Értesítő, 1894—95. 182. l.); Gönczy György jól ismert férfiú püspöksége és Énekeskönyve révén is, de *Pesti Gábor* nevét a debreceni prédikátorok legteljesebb, S. Szabó József által 1916-ban gondos kutatások után összeállított névjegyzékében nem találom. Megbízható kéziratok forrásunk alapján Pesti Gábert be kell iktatnunk az 1575—1595-ig működött Gönczy György lelkészársául az 1589-es év számmal Literáti Péter és Pál presbiter után, vagyis a 21-ik helyre az 1593-ig lelkészkedett Sárközi János elé. Ez a Pesti Gábor nem lehet azonos az evangyelicusok hasonnevű fordítójával: Pesti Mizser Gáborral, aki jóval 1589 előtt halhatott meg. Ellenben valószínű, hogy azonos azzal a Pesti Gáborral, akinek tulajdonítja a hagyomány azt a kéziratot, melyet Geleji Katona István egy tudományokkal foglalkozó ember könyvtárában talált s amelynek tartalmát Preconium Evangelicum c. 1638-ban megjelent latin predikációs köteté előbeszédébe szötte be a magyar reformáció története gyanánt. (Szilády: RMKT. II: 441.) A síriratban említett Taraczk (teljes neve: Debreczeni Taraczk János) 1592—1594-ig volt a debreceni collegium tanára. (Értesítő 1894—95. 182. l.)

Debrecenből 1594-ben Miskolczi Csulyak István, a tatároktól való félelem miatt, kik az országot pusztították „Bodrog Kereszt Urba“ menekült, hol apró gyermekeket tanítván, 37 forint költséget szerzett magának. Bodrogkeresztúri tartózkodása alatt (1594—98), amikor már fölserdült ifjú (19—23 éves) volt, Decsi volt az ottani református iskola rektora (Sírirata szerint). A bodrogkeresztúri iskola tanítóinak névsora, sajnos, csak 1619-től van meg az ottani egyházközség levéltárában (Sp. Füzetek, 1860: 858. l.) s így Decsi neve új névként iktatandó be a névsor elejére 1594—1598. évjelzéssel. Gondolhatnánk itt Decsi Istvánra, aki 1609—1613-ig írta össze Énekeskönyvét, a Thaly Kálmántól róla elnevezett Decsi-codexet. (Századok, 1871.) s akinek, mint oskolamesternek, működési he'yei ismeretlenek előttünk s csak annyit sejtünk, hogy a codex írásának idején Decsen (Tolna m.) tanított. Azonban nem valószínű, hogy azonos a Keresztúrtban működött Decsivel, mert Decsi István Dunántúl működött. Gondolhatnánk még Decsi Istvánra, aki 1595-ben volt debreceni szenior s 1597-ben Wittenbergben tanult. 1599-től debreceni tanár volt. A közbeeső időt tölthette Keresztúrtban, bár ez is kétséges, mert szeniorságot viselt ifjak már nem mentek ki rektoriára. Igen valószínű, hogy *Decsi Kristóf* (Gáspár tolnai esperes fia) működött Keresztúrtban, aki 1589-ben subscribált Debrecenben s így 1594—98-ban lehetett bodrogkeresztúri rektor. 1598-ban Wittenbergben tanul. Később pap Tiszántúl.

Miskolczi Csulyak István a Bodrogkeresztúrtban tanítással szerzett költséggel a *sárospataki collegiumba ment* 1598-ban és tanult szorgalmasan, mint tógátus Tolnai Fabricius Tamás, Karkovius Demeter és Katona Ujjfalvi Imre egymásután következő Professorok keze alatt 1600-ig (Szerencsi, 220. l.).

Síriratában mythologiai vonatkozású édes emlékezéssel beszél a sárospataki ősi collegiumról. „Bodrogkeresztúrtból, úgymond, hogy az Aganippe lyceumnak munkás részese legyek, nemsokára beléptem, óh, nevelő Patak, áldásos kebeledbe.“ A három sárospataki tanár közül, akik Miskolczit tanították, Krakkai (v. Karko-

vius; Krakó is másképp Karkó) Demeter és Újfalvi Katona Imre már szerepelnek Szombathi Biographia Professorum-ában, de hogy Tolnai Fabricius Tamás, aki azután lelkésze volt a sárospataki egyházközségnek 1595–1597-ig, szintén tanára volt a collegiumnak, közvetlenül Krakkai Demeter előtt, arról eddig semmit sem tudtunk. Így tehát az ő neve a Pesti Gáspáré után iktatandó be, aki 1590 körül működött, az 1596–1599-ig tanárkodott Krakkai elé, aki Csulyak István sirirata szerint már debreceni diák korában barátja, Patakon pedig pártfogója volt. Ez a merőben új adat nemcsak azért igen becses ránk nézve, mert új névvel gazdagítja a pataki tanárok névsorát, hanem azért is, mert megerősíti azt a már Szombathi Jánostól fölvetett gondolatot, hogy a collegium tanárai a XVI. században — ha nem is mindnyájan —, de rendszerint egyszersmind a pataki egyházközség lelkészei is voltak, így pl. Kopácsi, Balsaráti, Czeglédi, Kassai Császár György, Pesti Gábor, Tolnai Fabricius Tamás stb.). Ahol a professorok névsorában a XVI. és XVII. században hézagok vannak, azokat a hézagokat, minden valószínűség szerint az akkor működött lelkészek egyikével-másikával lehet majd — újabb adatok, újabb bizonyságok előkerülésekor — legalább részben betölteni, úgy, hogy a még most meglevő hézagok úgy a tanárok, mint a lelkészek névsorában, lassan-lassan elfognak tűnni. Sejtette ezt már Szombathi, aki szerint „nem könnyen találunk azon korban pataki papot, aki az iskolát is ne kormányozta volna vagy ugyanazon, vagy más időben”. (A sp. tanárok életr. 28. l.)

Miskolczi, collegiumi tanulmányait idehaza kiváló sikerrel végezte. Mindig pontos, lelkiismeretes diák volt. Pálóczi följegyezte a lizskai egyházközség történetében (33. szakasz), hogy az iskolai tudományokban, nevezetesen a poesisben nyilvánult tehetsége kitetszik azokból a versekből, amelyeket maga után hagyott.

Három év alatt elvégezvén Miskolczi Sárospatakon, mint tógátus diák, a theologiai tanfolyamot, 1600-ban a Catechismus-író Siderius János szepsi ref. lelkész, abaújtornai esperes ajánlatára báró Thököly Sebestyén zászlós úr kisebbik fiának, az 1587-ben született Miklósnak praeceptorává hivatott meg,⁸ aki mellett egy évig (1600) a sárospataki collegiumban, egy kevés ideig pedig a késmárkiban nevelősködött. 1601-ben, Szent Mihály havában, tanítványával, báró Thököly Miklóssal, aki ekkor 14 éves volt, a németországi nevezetesebb iskolákba ment, mint a fiatal báró mentora, életének, iskolázásának, tanulmányainak felügyelője. Thököly Sebestyén elégséges útiköltséggel és őrizettel küldte ki őket a külföldi tanulmányútra. Először az 1467–1490-ig Magyarországhoz tartozott Luzsica örgrófság görlitz-i gimnáziumába mentek, ahol Tullus, Mylius, Cücler, Papa, Falkenhain és Linkius professorok előadásait hallgatták. Egy évig és nyolc hónapig időztek itt. Miskolczi Csulyak István itteni időzésük alatt 1602-ben, aug. 16-án írta s adta ki Görlitzben 1602-ben Váczy Gergely bodrogkeresztúri református tanító (felesége Poli Dorottya volt) első gyermekének: Jánosnak születése alkalmából költött latin üdvözlő versét, amely alkalmából Csulyak tanítványa: Thököly Miklós is írt Váczy Gergelyhez egy négy distichonból álló latinnyelvű üdvözlő verset, amely ez alkalmi nyomtatvány (címe: Melos Genethlicum. RMK. III. 990.) címelelének hátlapján jelent meg. Már előbb is írtak itt üdvözlő-verset mindketten abból az alkalmából, hogy Kegelius István pozsonyi ifjú Görlitzből 1602-ben, október havában a wittenbergi egyetemre távozott. (RMK. III. 995.) Ugyancsak egy-egy latin verssel üdvözölték mindketten Ambrózi Sebestyén magyar diákot ugyanazon év márc. 29-én, Görlitzben 1602-ben megjelent alkalmi költeményének megjelenésekor. (RMK. III. 989.) Görlitzből eltávozván, Prágán, Wittenbergen (hol megtekintették Luther és Melancthon sírját), Lipsén, Magdeburgon, Erfurton és Frankfurton át Palatinus földjére: Heidelbergbe mentek a híres Pareus Dávid theol. professor hallgatására. 1603 július 12-én iratkoztak itt be az egyetemre. („Stephanus Pastoris Miskolczini.” Sp. füz. 1862: 561. l.) Heidelbergben mindjárt az első nap hajnalán nagy veszedelembe jutottak, mert a fiatal

⁸ Téves Bod Péternek az a följegyzése (Ath. 356.), hogy Thököly Sebestyén másik fiának, Istvánnak is nevelője lett volna Miskolczink ugyanakkor.

báró, Thököly Miklós élet-halál közt forgott. Ugyanis hajnalban, álmosan, az éjjeli edényt kiöntvén a vendégfogadóház ablakán: egy német katonát nyakonöntött, aki meztelen fegyverrel az épületbe berohanván, az ifjú halálára igyekezett, de nevelője: Miskolczi Csulyak ellentállván és sok kéréssel s ajándékkal megengesztelvén, két pofoncsapással vett magának satisfactiot a kis bárón. (Szerencsi, 235. l.)

Miskolczit, sírirta szerint, Heidelbergben, Pareus elmés gondolkodása avatta be az isteni tudományokba; a jó erkölcsökbe pedig az aula, vagyis a palatinatusi választófejedelemnek, IV. Frigyesnek királyi udvara, aki annyira megkedvelte a tudányszomjas Csulyak Istvánt és kedves tanítványát: Thököly Miklós bárót, hogy őket „mind maga eleibe, mind könyvesházába szabadon bocsátotta”. (Szerencsi, 220. l.) Miskolczi Csulyak Istvánt tehát és tanítványát nemcsak a professorok szerették és becsülték, hanem ime, maga a fejedelem is elhalmozta őket kitüntető bizodalmaival és jóindulatával.

Három évig s nyolc hónapig tartózkodtak Heidelbergben. Heidelbergi tartózkodása alatt több oratiót tartott Miskolczi Csulyak István. Igy pl. 1604 nov. 17-én *De sacra scriptura*, 1605 július 6-án *De lege et evangelio*; 1607 febr. 9-én *De civili et ecclesiastica potestate* címmel. Mindhármát kiadta Pareus Dávid: *Collegium theologicorum* c. 1611-ben Heidelbergben kiadott gyűjteményében. (Erd. Múz. 1908 : 331. l.) [Megvan a sárospataki főiskola könyvtárában. Jelzete C. 644.] Ugyanebben a gyűjteményben adta ki Pareus Miskolczi tanítványának, báró Thököly Miklósnak ugyanott 1606 dec. 5-én tartott disputatioját *De libero arbitrio* címmel. (Erd. Múz. 1909 : 343. l.)⁹ Nevelője és mentora: Miskolczi, Thökölyt 1606-ban tartott, itt a jegyzetben 2. sz. a. említett oratioja alkalmából versekkel üdvözölte, mely a díszes kerettel ellátott alkalmi nyomtatványban jelent meg.

Miskolczi Csulyak István külföldi utazásairól s életéről *Diarium Apodemicum* címmel naplót vezetett. Ebbe gondosan följegyezte mindazt, amit külföldön jártában látott, hallott. Vannak benne különféle inscriptiok, epitaphiumok. Szerencsi, akinek még módjában volt látni és olvasni e *Diariumot*, igen értékesnek tartja azt, mert ezt írja róla: Ez egy olly jeles *Itinerarium*, hogy gyönyörködve lehet az akkori dolgok kedvéért olvasni. Nevezetes ebben, folytatja, *Matricula Coetus Ungarici in Academia Wittebergensi collecti ab A. 1522 ad 1603*, mellynek elein ezen versek: *Si felix, vigeasque diu etc.* . . . Ezután következnek a tanuló magyaroknak törvényeik, esküvéseknek formája és neveik.¹⁰ Ebben a ma már elveszett, vagy lappangó *Diariumban* az is föl van jegyezve, hogy Miskolcziéknak kevés híján négy esztendeig tartott heidelbergi tartózkodása 4850 forintba került.

Miskolczi és tanítványa Heidelbergből éppen tanulmányútjuk továbbfolytatására akartak indulni, hogy Európa „nemesebb részeiben” bújdossanak s hogy Miskolczi a gondviselésére bízott ifjú bárót tovább pallérozza és tökéletesítse, bejárván Helveciát, Olasz, Francia, Belgium és Anglia országokat (amelyekben Thököly Miklós testvérbátyja: István azelőtt kevés idővel megfordult),¹¹ — mikor azt a szomorú hírt kapta, hogy pátronusa: Thököly Sebestyén báró meghalt s egyidejűleg Bocskai István erdélyi fejedelem halála is hazaszólította őket. E gyász hírek vétele után tervbevett útjokat nem folytathatták (s a Bocskai halála folytán beállott hazai viszonyok miatt több útiköltséget sem remélhetvén):

⁹ Thököly Miklósnak még két dolgozata jelent meg heidelbergi tartózkodása alatt: 1. *De nobilitate*. Heidelb. 1604. 2. *Oratio des tratagematibus*. Heidelb. 1606. (RMK. III. 1013. 1028.) — 1602 márc. 29-re, mikor a görli tzi iskola esztendőnként Győr városának a törököktől lett szerencsés visszanyerése emlékeztetét szentelné, 9 hexameterből álló verset írt. (Szerencsi följegyezte a 236. lapon.) *Dr. Mohl Antal* Győreleste és vissza vétele c., 1913-ban megjelent művében ismeri a győri győzelem emlékére tartott 1607-iki görli tzi ünnepély alkalmával kiadott s Mencil Joachim által írt hőskölteményt (80. l.), de a Thököly Miklós 1602-iki hexameterreit nem ismeri.

¹⁰ A wittenbergi akadémián járt magyar tanulók társaságának anyakönyvét („*Matricula coetus ungarici in academia wittebergensi collecti ab A. Chr. 1522—1608.*”) kiadta a debreceni könyvtár kéziratából *Thury Elele* az Iskolatört. Adattár II. k. 3—67. l. — (Pápa, 1908.)

¹¹ Szerencsi, 235 l.

Heidelbergától búcsút vettek s Miskolczi 1607 április havában, tanítványával együtt hazajött Késmárkra. Thököly Miklós nemsokára Báthory Gábor erdélyi fejedelem udvarába ment, Miskolczi Csulyak Istvánt pedig még ugyanazon (1607.) évben *tarcali* iskolai igazgatónak hívták meg, hol állását július 15 én hivatalosan el is foglalta, mely alkalommal a bölcsesség megszerzésére buzdító alkalmi be-köszönő beszédet mondott. Július 20-án már Tarcalról ír levelet kedves barátjának: Szenczi Molnár Albertnek, július 21-én pedig volt tanárának Pareusnak.¹²

Tarcalon scholamesteri évi fizetése a következő javadalmakból állott: 1. Minden szőlőtulajdonostól egy köböl bor; akinek szőlője nincs, az 25 pénzt fizet egy köböl bor helyett; 2. Minden gyermek után, míg declinista nem lesz, egy köböl bor; ha declinista lesz, egy cseber bor; 3. A főpredikátor tartozik neki asztalt tartani; 4. A város nótáriusa által megirt öröklevélért fizetett egy forintnak fele; 5. Minden halottól 12 pénznek a fele (másik fele a diákoké és harangzóé). (Adalékok Zemplén vm. tört.-hez. I: 316.)

Szent-Andrássi István tarcali református lelkész és esperes hajadon leányának, az 1589-ben született s 18 éves korában 1607-ben elhalt Annának, valamint az ugyancsak 1607-ben, 39 éves korában elhunyt Szent-Andrássi Istvánné szül. Pelhárt Dorottyának sirkövére is Miskolczi Csulyak István írta a latin distichonokat. (Lásd ezeket a Függelékben!)

Tarcali rektoroskodása alatt, 1608-ban írt Miskolczi Csulyak egy magyar grammatikát, melynek kéziratát elküldte Szenczi Molnár Albertnek Marburgba. Szenczi ezt a saját bővítéseivel kiadta Hammóviában 1610-ben „az ifjú Hassia Moricz Landgraff kedvéért”,¹³ akinek e mű ajánlva is van.

Miskolczi Csulyak István Tarcalon, 1608 július 20-án Bocskai Istvánnak, Erdély és Magyarország hős védelmezőjének emlékezetére dicsőítő beszédet tartott.

Tarcalról, hol másfél évig működött, 1608 vége felé Rákóczy Zsigmond, aki kevéssel azelőtt hagyta oda az erdélyi fejedelemséget (1608 márc. 3-án mondott le róla) hívta meg Miskolczi a *szerencsi* prédikátorságra. A fejedelem előtt azonban csak két alkalommal prédikálhatott Lukács 13:6-v.-ből, a terméketlen figefáról, mert „ezen Fejedelmi Úr meg holt 1608. d. 5 Decembris”. A szerencsi református templomban sírja fölött lengett fekete gyászszászló (melynek tartója ma is látható a szerencsi református templomban) baloldalára Miskolczi Csulyak István írta a latin szöveget. (Lásd e dolgozat végén!) Ugyanő tartotta felette a gyászszertartáskor a halotti beszédet 1609 jan. 21-én Apocal. XVI. 15. v. alapján (Íme eljövök, mint a lopó stb.), melyet röviden megmagyarázván, életének történetét, családjának nemesi sorsból báróságra való emelkedését, régi unicornis címerének kardot tartó koronás sassá s a hármasszirt fölé hét küllőjű kerék oda-illesztésével II. Rudolf császár által 1593-ban történt megváltoztatását s annak értelmét, amely szerint az a szerencsét jelzi, — jelesen elbeszéli. (Szerencsi, 224. és 264. l.)

Ugyancsak Miskolczi Csulyak István temette el az 1612 jan. 3-án Mezőzomboron elhunyt felsővadászi Rákóczy Lajost, Zsigmond testvérének: Györgynek fiát. Halotti beszédének textusa Ézsaiás 3:2—4. versei voltak. Az oratio első részében azt fejtegeti, hogy a polgári társaságnak, országnak, városnak, mikor lesz pusztulása, veszedelme? A második rész Rákóczy Lajos vitézségének lajstromát és

¹² Dézsi L.: Szenczi Molnár Albert naplója, levelezése és irományai. Bp. 1898. 212—13. lap.

¹³ Szerencsi, 222. l. Bod P. szerint Miskolczi „küldött egy Magyar Grammatikát Molnár Albertnek, midőn a Magyar Grammatikán dolgoznék Márburgban”. (Ath. 357. l.) De Bod nem mondja meg, hogy ki írta azt az elküldött Magyar Grammatikát. Ez lehet az a magyar-latin grammatika, melyet Miskolczi 1610 május 27-én Szepsiben kelt levelében említ és e levéllel egyidejűleg küld Molnárnak. (Dézsi L. szerint ez a Sylvesteré volt, vagy pedig a Dévay Orthographiája. Szenci M. Albert naplója stb. 343. l.) Kölcsönkérte ezt a grammatikát egy közös ismerősüktől s kéri visszaküldését. Ez tehát nem egy és ugyanaz azzal a kézíratos grammatikával, melyet Miskolczi írt 1608-ban és elküldött Molnárnak, amelyet aztán Molnár a magabővítéseivel kiadott 1610-ben.

Rudolf császártól kapott diploma történetét adja elő, melynek Magnificentia vala neve. Végre halála előtt való állapotát írja le, t. i. hogy az erdélyi Alpokból Tokajba való visszatérése után, ahol a békekötés folyt, mindjárt megszállta az ördög (amint akkor hitték) s négy napig gyötörte s hogy miképpen űzte ki belőle egy Kassáról hozatott ördögűző jezsuita páter az ördögöt s mikor a báró magához tért, Istenhez foháskodva a XXXI. zsoltár 1–6. versét énekelte s végre így hunyt el. (Szerencsi, 224. l.) Miskolczi szövegezte a gyászszózló latin feliratát is, amely az egyik oldalon prózai, a másikon verses (kilenc distichon) szövegből állott. A prózai szöveget, mely az elhunytnek címeit, viselt hivatalait stb. tünteti fel, közölte Nagy Iván (Magyarország családai. 9 : 599. l.), de a kilenc distichonos versből, mely a törökökkel szemben kivívott diadalait s kitüntetéseit (kapitánysága, bárósága) dicsőíti, csak az elsőt közölte, mert csak ennyit ismert belőle. A kilenc teljes latin distichont s azoknak ugyancsak magától Miskolczitól származó magyar verses fordítását lásd e dolgozat függelékében.

Szerencsi lelkész korában jelen volt Nagyváradon 1609-ben az independens tanok hirdetésével vádolt Szilvás-Újfalvi Imre nagyváradai lelkész és esperes ellen tartott ekklésiai közönséges gyűlésben (zsinaton). Diariumában részletesen leírta ez alkalommal a váradai várat, fölszereléseivel együtt. Szerencsi lelkész-kedése alatt, 1610-ben fordította le németből magyarra Miskolczi Csulyak a Magasztallak én Téged kezdetű, ma is kedvelt reggeli éneket. Ezt az éneket néme-lyek, mint más alkalommal ki fogom mutatni, Ráday Pálnak tulajdonították. Új forrásunk most ezt visszaadja igazi szerzőjének: Miskolczi Csulyaknak.

Három esztendeig tartott szerencsi prédikátorsága után őseinek lakóhelyére: *Miskolcra* hívták meg lelkipásztornak 1612-ben. Azonban rajta is beteljesedett ama jézusi mondás, hogy: „Egy próféta sem kedves az ő hazájában.” (Luk. 4 : 24.) Miskolcon ugyanis „sok bajok között forgott”. Ehhez járult még az is, hogy 1613 nov. 30-án az Egerben állomásozó törökök Miskolc városára ütven, Miskolczi is igen sok kárt szenvedett, mert a pusztító törökök őt is sok jószágából kifoszták.¹⁴ Síráratának miskolci tartózkodásáról szóló eme sorai:

Me doctore bibit Miskoltz veneranda Tonantis
Verba, quater Szinyvam cum glaciasset hyems.
– (= Tőlem a doktortól issza Miskolc az Isten igéit
Míg a tél a Szinvát négyszer fedi be jéggel) –

azt bizonyítják, hogy Miskolczi Csulyak külföldi, közelebbről heidelbergi tartózkodása alatt doktori fokozatot s címet kaphatott, azonban sem névalírásaiban, sem a hozzá írott levelek címzésében és azok megszólításaiban nem fordul elő a doktori titulus. Úgy látszik, szokás volt e korban, hogy az egymás között való érintkezésben, beszédben, vagy levélben a tudósok doktori címmel tisztelték meg egymást. Erre enged következtetni az, hogy Miskolczinak saját maga által előre elkészített síráratában pataki tanáraitól ez olvasható:

Karkói (t. i. Demeter), ez a debreceni barátom volt itt pártfogóm, a doktori titulust adom neked Imrém (t. i. Újfalvi Katona Imrém).

Miskolczi Csulyak István négy évi miskolci nyugtalan élete után — vágyván látni atyja sirkövét is, örömmel fogadta 1616-ban a *liszikai* egyház híveinek meghívását,¹⁵ akik között aztán, csekély megszakítással 29 éven át, nagy eredményű és sikerű lelkipásztori munkálkodást fejtett ki. Liszikai lelkész-kedése alatt, mint tudós, kiváló prédikátort és jeles szónokot az a megtiszteltetés és kitüntetés érte, hogy Bethlen Gábor erdélyi fejedelem Nagyszombatnál levő táborában, az akkor betegeskedő Alvinczi Péter helyett a tábori papságot 1621-ben kevés ideig — 1621 nov. 24-ike előtt három hétig — viselte. Miskolczit maga Alvinczi Péter szemelte ki helyettes tábori lelkészül. A fejedelem kérésére ugyanis „egy valamely

¹⁴ Szerencsi följegyzése. 220. l.

¹⁵ *Szepsi Laczkó Máté* Krónikájában is liszikai prédikátor Miskolczi 1616-ban. (Erdélyi tört. adatok. III. 168.).

jó eloquentiájú, tudós embert“ kellett Alvinczinak paptársai közül kiszemelnie, mert a fejedelem ekkor pap nélkül volt. Kétségtelenül Miskolczinak a Nagyszombat melletti tábori papi szolgálataira vonatkoznak Bethlennek Alvinczihoz 1621 nov. 24-én már a hunnobrodi táborból írott levelének eme szavai: „Uram... az mely ifjú embert felküldött volt, három hétig ha szolgált, megbetegedvén, haza kellett bocsátanunk.“¹⁶ Miskolczi teljes odaadással, nagy buzgalommal teljesítette tábori lelkészi teendőit. Szolgálataiért a fejedelem 25 forinttal és 4 réf gránát posztóval ajándékozta meg. A táborból, gyöngékedése miatt, visszatért Liskára.

Mikor 1616-ban Miskolczi Liskára került, akkor Szántai Pál volt ott a fő- vagy első pap s Miskolczi Csulyak csak pastor secundarius, capellanus (káplán, második pap) volt. „Káplány“-nak, „kispap“-nak nevezi Miskolczit Pálóczy György olaszliszkai református lelkész a liskai református egyházközség vázlatos történetében (31–32. rész). Szántai Pál liskai esperes-lelkészt Tarcakra hívták meg lelkésznek s ott halt meg 1621 november 15-én. A Miskolczi Csulyak István által sajátkezűleg írt „Liber Redituum ecclesiasticorum comitatus Zempleniensis“ (Javadalmak könyve) c. ívrét alakú, nagybecsű kézirat kötet címlapjának szövegében Csulyak 1623 július havában, mint liskai lelkész és a dioecesis jegyzője szerepel.¹⁷ Úgy látszik tehát, hogy Szántai Pálnak Tarcakra történt meghívása után legott liskai első pappá lett. Valószínű, hogy 1621-ben, mikor Bethlen Gábor tábori papja volt, vagy talán még előbb, mindjárt Szántai távozása után, ami 1621 előtt csak pár évvel történhetett. Pálóczyinak ama följegyzéséből, hogy „nagyérdemű tanítójától megválván az Ekklesia, *ismét* szert tett Miskolczi Csulyak Istvánra“, azt következtetem, hogy bizonyos szünet volt kispapi (kápláni) és első (fő-) papi működése között, ami – szerintem – akkor állott be, mikor Bethlen Gábor nagyszombati táborában Alvinczi Péter helyetteseként működött. Egy lappal tovább meg azt írja Pálóczy, hogy „Miskolczi István Liskára Bényeről hozattatott“. Ezt az állítását pedig Halmágyi Ferenc középszolnokvármegyei viceispánnak Farkas György nemesbikki református lelkészhez írott leveléből olvasott amaz adatára alapítja, melyszerint Miskolczi Gáspárnak atyja, István bényei pap volt a Hegyalján. Mivel azonban sem a Szerencsi-féle életrajzban – amelyben a Miskolczi életére vonatkozó adatok az ő saját maga által deákversekben megírt életrajzából vannak merítve –, sem a szintén maga által írt siriratában egy szóval sem emlékezik arról, hogy ő bényei lelkész lett volna valaha: a Halmágyi Ferenc levelében levő adat hitelessége kérdésessé válik.

Mint a Tractus nótáriusa, az általa (talán már Szántai Pál esperes intézkedésére?) vezetni kezdett Jövedelmek Könyvébe (Liber Redituum) példás gondossággal beírta az 1611-iki, Szántai Pál esperes által végzett generalis visitatio alkalmával minden egyházközségben fölvelt jövedelemjegyzéket, mely a legtöbb helyen külön feltünteti a pap, a káplán, a tanító s a harangozó javadalmát. Teljesen megbízható, megbecsülhetetlen értékű, hazánkban abban az időben is párját ritkító vagyonelejtár is volt ez egyszersmind a zempléni református egyházmegye részére.

Rákóczy Zsigmondnak hasonló nevű fia: az 1595 jan. havában született s 1620 dec. 27-én elhalt¹⁸ Zsigmond koporsója felett Szerencsen, 1621 február 8-án Miskolczi tartott halotti beszédet Jel. 14:13. v. alapján.¹⁹ Erről a Rákóczy Zsigmondról akkor az a hír terjedt el, hogy ötvenhatod magával méreggel ették meg, akik közül igen sokan meghaltak. E halotti beszédben az akkori időre tartozó sok nevezetes és különös dolog van, amelyeket nem mindenütt lehet olvasni.

¹⁶ Szilágyi S.: Bethlen Gábor és a kassai pap. (Magy. prot. egyhtört. monogr. 10. 1.) V. ö.: Imre S.: Alvinczi Péter kassai magyar pap élete. Hódmezővásárhely, 1898. 984. l.

¹⁷ „Conscriptus manu Stephani Chuliak de Miskolcz, pastoris tunc Ecelesiae Liscensis & dioeceseos Amanuensis Anno 1623 mense Julio“.

¹⁸ Nagy Iván: Magyarország családai. 9: 601. l. halálát dec. 26-ra teszi.

¹⁹ Szerencsi a 266. lapon, e temetéssel kapcsolatosan, Miskolczit, tévedésből mondja szerencsi papnak (St. Miskolczi Pastor tunc Szerentsiensis), mert hiszen ő 1608-tól 1612-ig volt szerencsi pap. 1621-ben, kevés ideig, Bethlen Gábor tábori papja volt, Alvinczit helyettesítvén.

Mindhárom általa temetett Rákóczynak fekete virágos kamuka gyászszőlőjára a feliratot, valamint koporsóköveire az epitáfiumot is, deákul és magyarul, család megbízásából, Miskolczi készítette. (Szerencsi, 224.) Az 1621 febr. 8-án eltemetett Rákóczy Zsigmond epitáfiumában eredetileg az is ott volt, hogy — a hírek szerint 56 társával megmérgeztetett, de emiatt megintetvén, az eredeti szövegezést meg kellett változtatni, t. i. az erre vonatkozó részletet ki kellett hagynia.

Bethlen Gábor fejedelem jegyesét, Brandenburgi Katalint a református papság nevében jeles deák oratioval köszöntötte Kassán, 1626 márc. 1-én, egybekelésük alkalmával; mikor pedig Bethlen Gábor a háborúból utólszor visszatért, a nagy esemény alkalmából örvendező egyházi beszédet mondott Liskán, 1628 szeptember 3-án.

Miskolczi a liskai egyházközségben végzett buzgó lelkeszi működésével kiváló érdemeket szerzett s paptársai szeretetét és becsülését is méltán kiérdemelte. Nemcsak kiváló adminisztrátor, hanem kiváló szónok is volt. Tudományos képzettsége pedig tiszteletet vívott ki számára a társadalmi életben is.

Érdemei elismerésül az Erdőbényén 1629 május 2-án tartott generális gyűlésen a zempléni egyházmegye, az 1623-tól espereskedett Váczy György gál-szécsi lelkész örökébe — esperesévé választotta. Az esperesi hivatal, vagyis a zempléni református egyházmegye igazgatása — igen sok és terhes munkával járt, különösen oly nagy egyházmegyében, mint a zempléni. Ebben az időben, mikor a vallás — Pálóczi följegyzése szerint — „kitetsző fénnel uralkodott“, 188 egyházközség tartozott a zempléni dioecesishez (32. szakasz). E gyülekezetekre való gondviselés s az ügyes-bajos, vitás ügyek elintézése nagy mértékben igénybe vette minden idejét. Pálóczi azt is írja róla, hogy „nagy okossággal, előmenettel s kitetsző fénnel igazgatta a szent Társaságot (az egyházmegyét). Az ekklesiák jövedelmeire nagy gondot tartott és azokat teljes tehetsége szerint szaporította, legalább régi kiszabott rendekből s mennyiségekből kivétetni nem engedte“. Emellett a saját egyházközségében végzett munka is jelentékeny volt. E korban szokás volt prédikálni hétköznap szerdán reggel is itt is és a többi ekklesiákban is. Liskán nagy és előkelő református egyházközség volt. „Ezen idők alatt — írja Pálóczi — sok úri rendek és familiák laktanak itt, mint azt a temetőn levő kőoszlopok és a familiák levelei bizonyítják.“ (32. rész.)

Miskolczinak lelkeszi javadalma Liskán a Liber Redituum adatai szerint a következőkből állott:

A) Szőlőc.

Vagion kilencz szőlő, mellicnek nevec ezec. Az Elő hegien I. Monos. 2. Dongo. 3. Kotis. 4. Niulas. 5. Varga. 6. Kurta maal. Az Harazt hegien. 7. Deac szőlő, kit Anno Christi 1605 Benedec deakne hagiót volt Testamentumban. 8. Caplan szőlőnc hijak. 9. Az Farkas hátón, kit Bálint deac hagiót volt az Caplansaghoz, de úgy, hogy meddig Caplant nem fogadnac, addig az Ispotal számára miveltessek az Egyház fiak.

Ezek kívül az Meszes nevű hegien vagion egy Baan nevű szőlő, kit Baan Andras Testamentomban ugy hagiót, hogy felében miveljéc, es az fele haszna az Predicator kezeben szolgaltassec, meliet Academiában tanulo atiafiunac taplasara conferraljon. (Későbbi kézzel :) Ezért az szőlőjért Lizka varasa fl. 300, adot az Ecclesianac, es az Caplansaghoz conferalta, anno Domini 1634.

B) Földec.

Vagion két niomas. Az alsó niomasra az Meszes szögben vagion (hossza 363 lepes, szelessege... felől 75 lepes, az orszag uta felől szelessege 18.) három föld. Az Drezne Pataka mellett is három. Az harazt hegy út mellett kettő. Az Paal tavara jaroiban kettő egymaas mellet.

Az Caplany szaamara vagion egy föld az Paal tavara jaroiban.

Az Dula dombjannis egy. Az kender szerbennis egy vagion.

Az Felső nicmason, az Vamos Újfalusi hataron alol egy maas mellet hat föld vagion. Az Raany alattis vagion harom. Ugian ezen felső mezőn az Caplansaghoz harmad fél föld vagion.

C) Reetec.

A Raanion, az harom föld mellet vagion egy darab rétetske.

Az hat föld mellettis az hatarban ottis egy darab reét: (későbbi írással: de én fel szantottam).

Az Meszes szögben valo földnec labjaban egy darab.

Az Bodrogon tulis vagion egy darab reét.

Az Caplansaghozis vagion háaz utan az Bodrogon tul egy darab reét.

Vagion egi halas tois. Pap tavanac hijak.

Vagion egy Mészar szék, melyből minden tehen nielve az Praedicatore, annak felette minden esztendőre fél maasa fadgiu jár.

Az varosnac vagion egy kis molna abbol sabbathalis jár.

Az kiraly dezmajabol borbol buzabol octava jár. Az ki ő maga ekejével szaant, harom szapu buzant aad Liszkait, ezt nagy szapunak hijác.

Az ki Czimboraval szaant, ketten adnac harom szapu buzant. Az ki penzért szantat, ha husz kerezt buzaja vagion, azis másfél szapu buzaval tartozic. Ha penig husz kerezt buzaja nintsen XX. penzel tartozic: melliet garas penz nec hinac.

Eskütestől, kereztelestől semmi. (Későbbi igazítással: az Esketestől szó után: *flor. 1.*; a kereszteléstől szó után a semmi szó áthúzva s utána írva „*den. 24.*“)

Temetéstől, ha praedical, Nemes embertől flor 1, polgári rendtől ötven penzt fizet nec. (Későbbi kézzel: De már rendeltetett egy forint.) Faat szabad tűzre az tilalmas erdőből hordani nierset es aszut.

(Ezután következik a rector és harangozó jövedelmének felsorolása.)

Esperessé történt megválasztatása (1629. május 2.) óta külön esperesi Diariumot vezetett.²⁰ Egyfelől azért, hogy a nagykiterjedésű munkamezőn előfordul

²⁰ I. A *generalis synodusok*on tartott oratioi, saját följegyzése szerint, a következő tárgyakról szóltak (a cím után megjelöli a levél számát, amelyen a beszéd Diariumában olvasható):

ORATIONES in generalibus Synodis dietae :

In inauguratione novi Senioris prologium	pag.	3
Ante solemnem juventutis scholasticae promotionem post. pag.		99
Gratiarum actio	„	107
Deploratio belli civilis nostratium Ungarorum.	„	127
De charitate	„	147
Quod synodi celebratio tam diu sit dilatam	„	176
De scientia & veritate pastoribus summe é necessaria.	„	196
De sobrietate Sacerdotum	„	219
Praemonitio ante novi Senioris inaugurationem non dicta	„	234
De vestitu pastorali	„	248
De ingratitude auditorum erga suos Sacerdotes	„	271
Omnia decenter & ordine fieri debere in Ecclesia	„	289
De Pastoralis functionis excellentia.	„	342—3
De bono lucrando malo cavendo	„	358
Cur Deus Ecclesiae suae Pastores variis exponat periculis	„	369

II. *Disputatum est publice.* (Vizsgái tételek ezek, melyekre a theol. candidatusok feleltek.)

Anno 1630. in Thoronia de S. Scripturae Canone.	pag.	83
1630. Ujhelini De Autoritate S. Sripturae	„	107
1631. Helmezzini De Perspicuitate & Interpret. S. Script.	„	128
1632. Uylakini de Traditionibus	„	147
1633. Uyhelini de Deo	„	176
1633. Szets Kereszturini de Trinitate	„	196
1634. Liscae de Creatione hominis ad imaginem Dei	„	219
1636. Bodrog Xurini de Libero arbitrio	„	240
1636. Patakini de Providentia	„	268
1637. Tholtsvae de Peccato in Genere	„	289
1639. Uylakini	„	—

különbféle egyházi ügyek labirintusában emlékezetét legyen mivel támogatnia s másfelől pedig azért, hogy azok a följegyzések a későbbi korokban forrásul szolgálhassanak. Két 4 r. alakú kötetből áll. Tartalmát na plószzerű följegyzések, az általa írott kör- és magánlevelek és egyéb hivatalos levelek, továbbá az esperessége alatt (1629—1645) az ő dioecesisében tartott zsinatokról szóló jegyzőkönyvek, följegyzések s egyházlátogatási jegyzőkönyvei, továbbá a generalis zsinatokon mondott megnyitó-beszédei, fölszentelő s a pataki collégiumban a tanárok beiktatásakor mondott beszédei stb. alkotják.²¹

Mindezek nagy gonddal, lelkiismeretes pontossággal vannak í va. Kitűnik ezekből, hogy Miskolczinak volt érzéke az iránt, hogy mi a fontos, mi az értékes, hogy mit kell a jelenkori egyházi élet eseményeiből megörökíteni a jövő, az utókor történetírói számára. Úgy gazdag tartalmú két kötetes Diariuma, mint „Liber Redituum“-a elsőrangú, megbecsülhetetlen értékű forrásanyagot tartalmaz XVII. századi magyar protestáns egyháztörténelmünk, iskolatörténelmünk és művelődéstörténetünk kutatói, buvárlói számára. A beírt okmányok, levelek sorozata fényt és világosságot lövel azon kor vallási és egyházi életnyilvánulásaiba, mozgalmaiba. Nagybecsű, kéziratos kötetei, mint kútfők, történeti forrásértéküknél fogva a sárospataki főiskolai könyvtár kézirattárának legértékesebb kötetei közé tartoznak, amelyek nélkül, mint „felette szükséges könyvek“ nélkül igazán „sok jó dolgot kénytelenítettünk nem tudni“.²² Valódi kincseshánya ez, mely a kutatókat gazdag sikerrel jutalmazza.

Már Debreczeni Ember Pál fölismerete becsét és értékét s egyes adatait nagy haszonnal dolgozta be Lampe által 1728-ban kiadott és sorrendjében Lampe által fölforgatott Egyháztörténetébe, melyben sokszor hivatkozik s utal is rá.

Szombathi János, a sárospataki főiskola történetének (magyarra fordította dr. Gulyás József. Sárospatak, 1919) nagynevű írója, műve megírásánál egyik főforrásul Miskolczi Csulyak Istvánnak akkor még Liskán őrzött Diariumát használta; sőt, mi több, olyan fontosnak tartotta, hogy a sárospataki főiskola történetére vonatkozó adatokat, szakaszokat, részleteket s némely okmányokat egy külön ívrét alakú kötetbe másolta le, melynek címe: „Extractus Matriculae Vener. Tractus Helv. Conf. add. Zempleniensis pertinens ad Historiam Illustr. Collegii ejusd. Conf. Sáros-Patakiensis. Institutus Liscæ & S. Patakini opera Johannis Szombathi Prof. Ao. Dni. 1787.“ (1—91. l.)²³

Finkey Pál sárospataki tanár kiadott belőle egyes szakaszokat a Sárospataki Füzetek 1857-iki évfolyamában (753. 972. l.) „A zempléni helv. hitv. egyházmegye

1639. Erdő Bénéieni, de peccato in Spirit. S.	pag.	329
1640. Liscæ, de Persona Cristi	„	338
1641. Patakini, de Antichristo		
1642. Uyhelini, ubi Stephanus Tholnai apoplexia conceptus.		
1645. Liscæ de mediatorio Christi officio.		

(Diariumának I. kötetében az előzéklével a) és b) lapján.)

²¹ Címe: Diarium Senioratus mei. Anno 1629. 2 Maji inchoatum. In Nomine Sanctæ et individuæ Trinitatis. Amen. T. I—II. (Jelzete: Kézirattár 16—17. szám.)

²² *Maklárý Pap Lajosnak, Ember Pál* Lampétól 1728-ban kiadott latin nyelvű egyháztörténetéről 1863-ban följegyzett szavai a sárospataki egyik példányban.

²³ *Szombathi* a következőket jegyezte fel Miskolczi Istvánról:

„Stephanus Chulyak (Csulyak) Miskolczi, qui vero ipsemet scribere solebat etiam Stephanum P. (Pastoris) Miskolczi, didicit in Collegio S. Patakiensi, circa Ann. 1598. Postea sub Davide Pareo Hejdelbergæ Ao. 1603. et seqq. una cum L. B. Nicolao Tököli, cujus Ephorum agebat. Tandem muneris devotus Ecclesiastico, Pastor fuit Ecclesiæ Liscensis, Dioeceseos vero Zempleniensis. primum quidem amanuensis, postea vero Senior longe celeberrimus, creatus Ao. 1629 die 2-da May. Fuit hic vir in obeundis officii partibus solertissimus, meritis & auctoritate gravis. Ab ejus temporibus incipit Matricula antiquior Vener. Tractus Zempleniensis, quam ille magnam partem manu sua scripsit. Extant in ea elegantes aliquot orationum Latinae et Graecæ apprimè gnarus. Ejusdem cura provida exstructum est Ao. 1634. Templum Liscense antiquius cum turri, quod hodie usibus Ecclesiæ Romano. Catholicae inservit. — Obiit Liskaini Ao. 1645. sub finem Decembris; sepultus die 4-ta Januar. 1646“. (Memoriale Historicum. Sáros-Patakin. An. 1793 et seqq. Curatores Scholæ S. Patak. Ecclesiastici. 115. l.)

jegyzőkönyvéből“ címmel, még a Miskolczi idejét túlhaladó időből is. Hegedűs László, a Sp. Füzetek egyik szerkesztője, jegyzetben méltatja az ilyen „lapis redvivusok“ nagybecsű értékét. (753—54. l.)

Szilágyi Benjámin István sárospataki tanár Acta synodi Nationalis Hungaricae (1646.) c. kéziratosa mellett Miskolczi Diariuma volt egyik főforrása Zoványi Jenőnek, mikor a „Puritanus mozgalmak a magyar református egyházban“ c. Budapesten 1911-ben kiadott művét megírta. Ennek megjelenésével egyidejűleg (1911-ben) közölt belőle terjedelmes részleteket a Magyar Protestáns Egyháztörténeti Adattár X. évfolyamában „Adatok a magyarországi puritánus mozgalmak történetéhez“ és „Miskolczi Csulyak István esperesi naplója és leveleskönyve“ címmel. Sőt már előbb a Történelmi Tár 1906-iki és 1909-iki évfolyamában is közölt belőle három ízben részleteket Miskolczi Csulyak István zempléni református esperes (1629—1645) egyházlátogatási jegyzőkönyvei és „A zempléni református dioecesis zsinatai Miskolczi Csulyak István esperes idejében (1629—1645.)“ címekekkel. Ezekon kívül „A zempléni református dioecesis egyházlátogatási kérdőpontjai“ címmel is kiadott egy részletet belőle a Prot. Szemlében (1906.).

A lizskai egyházközség a Miskolczi Csulyak ottani működése előtt is szépen virágzott, de ő annak virágzását, Pálóczi elismerő szavai szerint „legnagyobb nevelte s úgy látszik, hogy éppen a maga legfelsőbb tetejére vitte“. (33. r.)

Alig foglalta el főpapi lelkészi állását, máris tervbe vette egy templomtorony építését. A lizskai azon korbéli templom mindjárt a reformáció első éveiben a reformáció híveivé lett. Azonban Bástia és Barbiano idejében, a hadas idők alatt, Perényi Miklós veres kötáblába vésett s a templomban elhelyezett emlékirata szerint, a bolthajtástól a fundamentomig lerontatott s Bocskay István főispán építtette fel 1600-ban. Miskolczi buzgólkodása folytán a toronyépítést, a templomban levő emléktáblák bizonyossága szerint, 1632 aug. 26-án kezdték meg. A kőművesmesterrel kötött szerződés 1632 július 12-én kelt. (Szövege olvasható Pálóczi kéziratosa művében.)

A torony építését, amely ma csonka, 1634-ben fejezték be. A befejezésről szóló emléktábla szövege magyar fordításban ez: „Nagytiszteletű Miskolczi István akkori városi lelkésznek és esperesnek, úgyszintén nemes Keresztessy Károlynak, Miskolczi Galambos Györgynek, Hartai Gábornak és Dantsházi ... előrelátó gondossága emelte ezt a művet Isten dicsőségére 1634.“ (E tábla szövegét a többiekével együtt lásd: *Adal. Zemplén vm. tört.* IV. k., 255., 282. l. V. ö. Pálóczi id. m. 34. r.) Följegyzésre méltó dolog, hogy a toronyépítéskor senkinek, még az iskolásgyermemeknek sem volt szabad a templomfelé jönni-menni, csak abban az esetben, ha a toronyhoz ki-kilegalább egy darab követ vitt és vetett valahonnan. (Pálóczi, 34. r.) A toronyépítés két évig tartott. A toronyépítéskor két harangja volt az egyháznak. De most, a torony magasságához képest, illendőnek ítélte a városi tanács, hogy új, kitetsző s messzebbhangzó harangot is öntessen belé. Ez a harmadik harang 1633-ban készült el. (Pálóczi id. m. 34. r.)

Ezután már kívül csak a kerítés felépítése, belől pedig a karok építése volt hátra. Karokat, székeket a lakosok maguk építettek családjuk számára, családjuk mivolta szerint, amelyekről aztán holtuk után rendelést is tehettek. A karok és székek Miskolczi István idejében festetlenül maradtak, költségek hiánya miatt. Később aztán 1655-ben festették be azokat. E célra 1655-ben Sallai András egy aranyat testált volt. A kerítés romladozott lévén, a Thökölyi ideje alatt újított meg, amint ezt a kőművesmesterrel 1679 jún. 5-én kelt szerződés bizonyítja (u. ott, 34. r.). A hatalmas torony ma azért csonka, mert 1800-ban egy irózatos vihar a tetőt ledöntötte. (Sp. Hírlap, 1925: 16. szám.)

Ez a templom jelenleg a r. kath. egyházközségé.

Azonban az egyházépítés nagy és nemes munkáját nemcsak saját gyülekezetében végezte kiváló gondossággal és ügybuzgalommal Miskolczi, hanem szíven viselte a dioecesis minden egyes egyházközségének sorsát s nemcsak azok vagyónak s jövedelmeinek számonkérésével gyakorolta esperesi felügyelői tisztségét, hanem azok fejlődését s előhaladását is elősegíteni igyekezett. Különösen ügyelt

arra, hogy az egyházi épületek, a paróchiák, iskolák jókarban legyenek. S ha megtörtént, hogy az építkezések költségeit az egyházközség nem volt képes saját erejéből fedezni: atyai gondoskodásával sietett segítségükre. Így pl. mikor a sátoraljaújhelyi egyházközség 1635-ben a régi, a XVI. században épített fából való iskolaépületét, amely „az régiségnek miatta elrothadott“, kőépülettel cserélte fel s bár már minden „sirotskáját“ ráköltötte, de mégis az elindított építést véghez nem vihette sőt ugyan nem is viheti“, Miskolczi István esperes segítségükre siet az által, hogy a nemes vármegyéhez alázatos supplicatiót nyújt be, melyben segítséget kér az elkezdett építések véghezvitelére. (A folyamodvány szövege közölve van az *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez* XV: 128–29. lapjain.) Kérését teljesítette a nemes vármegye, amennyiben a portáknak újonnan történő megszámlálása után fizetendőül följánlottak ötven magyar forintot. (*Fejes István* szerint (A sátoraljaújhelyi ev. ref. egyház tört. 1889: 61–62. lap.) a költségek fedezésére az esperes közadakozást is eszközölt 1635-ben.)

Miskolczi Csulyak István esperes figyelme kiterjedt arra is, hogy a lelkészek és feleségeik állásukhoz illő ruházatban járjanak. Így pl. 1632 jan. 8-iki kelettel föl van jegyezve Diariumában (p. 151.), hogy: „Az patkós chismát interdicáltam az Ministereknek és az kádas mentét, hogy kiki tisztához illendő ruhában jájron.“ Sőt, 1636 jan. 9-én a bodrogkeresztúri generalis synodusban külön is szóvá tette ez ügyet a lelkipásztor öltözködéséről tartott tíz lapra terjedő latinnyelvű oratiojában. (Diarium: 248–253. lev.)

Pálóczi György, a liszcai református egyházközség vázlatos történetének szerzője, nagy elismeréssel méltatja Miskolczi Csulyak István lelkészi és esperesi működését. Szerinte, a világ végéig, míg Istennek Eklesiája léssen ebben az országban, de még e világon túl az égben is mindig az Isten hatalma, bölcsesége s kegyelme munkájának fog tartatni, amit ebben az Eklesiában és Sz. Társaságban (t. i. az egyházmegyében) véghez vitt Miskolczi és még a mennyországban sem vesztik el azok a hívek a megtérés által felállított lelkiéletnek erejét, akik őt hallgatták, hanem vallást tésznek az Isten Jehovai nevének dicséretére, hogy az ő ingyen való kegyelme volt Miskolczinak Liszkán való élete (32. r.). A tudósok azt jegyezték fel a XVII. századról, hogy az Isten bölcs hatalmának valami különös sugára tetszett ki e században, mert annyi nagy elmét teremtett ekkorára, hogy az egész első száztól számlálván nem volt több tudós és nagyobb fej, mint ebben a százban. A tudósoknak e megjegyzése igaz, a többek között Miskolczi István felől is, ki a tudományoknak kítetsző példája vala és a talentumos szolgák közt az Isten kincsének teljes kamarája. Majd pedig a Miskolczi emléke előtt való teljes hódolattal így kiált fel: Ne kecsegtesse magát se ne hízelkedjen (magának) a mai világ azzal, hogy most vagyon dívattyában a tudománynak világa, mert ha Miskolczi feltámadna s közinkben jöhetne, elenyészne sok tudósoknak hírek ő előtte, mint a csillagoké a nap feltetszésével. Azólta, miolta ő élt, külömb embert a prédikátori hivatalban nem tudok és adja az Isten ebben a sz. Társaságban s Házban, hogy ez után is támadjanak, nem merem mondani külömbek, hanem tsak olyan tanítók! (32. r.)

Miskolczi, különös talentomi közé számlálja Pálóczi a szépírást, amellyel írta a sz. Társaság jóvedelmes könyvét, a Liber Redituumot. Szerinte Miskolczi „a királyi írók közé is oda illett volna“. (33. r.) Szónoki képességét is magasztalja Pálóczi. Deák oratioja is nagy volt Miskolczinak, úgymond, és olyan fennyen hágó, de tiszta, hogy ifjú deák koromban, mikor Tisztelendő pataki Professzor Bányai István uram a szép Deákságról beszéllett előttünk a maga házánál, nála lévén, Sz. Társaságunk Matriculáját olvasta előttünk ezt mondván: Azt mondják a maiak, hogy régen derék emberek nem voltak; de én inkább mondhatom, hogy a mai emberek között egyet sem esmerek olyat, mint ez a Miskolczi volt, ki a maga Deák leveleiben Cicero mássa és olyan tiszta, világos, hogy én azt bámulás és gyönyörűség nélkül nem olvashatom. (33. r.)

Deák oratioiban, melyeket a conferentiákon mondott különös materiákról, lehetetlen talentumát nem tsudálni. Ezekon kívül az egyházi szolgálatra meg-

kívántató egyéb készülétei is valának Miskolczinak. Nyelvek tudása (latinul és görögül kitűnően tudott), theológiája, Philosophiája, Historiája és feddhetetlen erkölce, amint ezek mind kitetszenek az ő levélbeli beszélgetésiből, melyeket a fejedelemmel, sárospataki, erdélyi és németországi doktorokkal egyszermásszor teve (33. r.). Miskolczi érdemei, erényei között sorolja fel Pálóczi azt is, hogy a külföldi akadémiákra menő ifjaknak boldogulásukat szíven viselte, őket pénzzel, tanáccsal s más módon segítette.

Mint zempléni esperes, hivatali állásánál fogva a sárospataki református collegium gondnoka volt. Az ő idejében (1629–1645.) választott új tanárokat ő üdvözölte s iktatta be hivatalosan állásukba. Az ilyen alkalmakkor mondott latin beszédei megvannak Diariumában. Ezek közül különösen figyelemreméltó a Bényei Deák János tanári beiktatásakor mondott beszéde, melyben a tanulókhoz fordulva, kiemeli, hogy ők immár három tanárt hallgathatnak, akik mind a méltóságos erdélyi fejedelemnek (I. Rákóczy Györgynek), „a mi valódi Gedeonunknak kitűnő jótékonyágából s több mint atyai pártfogásából működnek, ki rólatok általában és különösen kíván gondoskodni s titeket, kik igaz kegyességben és szent erkölcsökben képeztettek, már-már roskadozó hazánk védőivé s oszlopaivá törekszik nevelni. Háládatosságra, hűségre, tanítóik iránti tiszteletre, gyermeki engedelmességre, demosthenesi szorgalomra buzdítja őket és arra, hogy több gyertyát fogyasszanak el, mint bort. Tanulják kitartással a három első nyelvet: a latint, görögöt és a hébert. (Sp. Fü. 1865: 353–4.)

Pálóczi György Miskolczi Csulyak sárospataki collegiumi gondnoki működéséről ezt jegyezte fel: „Igazgatta a S. Pataki oskolát és collegiumot, mint Bíró a tudománynak és a Professorok tanításának formájára vigyádván.“ (35. r.)

Mind máig kiadatlan, kéziratban maradt művében megemlékezik Pálóczi Miskolczinak a Tolnai-perben való nagy szerepéről is. „Ez a tudós férfiú volt az — úgymond —, kinek, midőn 1638-ban tudtára lőn, hogy a S. Pataki Collegiumban amaz Puritanismussal teljes Tolnai Professornak hívattatnék, a Sz. Társaság megegyezéséből annak ellent állott, míg nem Die 10 9bris gyűlést tartván Patakon, a Debretzeni sinodusban tett punctumok szerint a Fejedelem parancsolatjára, magát kézírással arra el nem ajánlotta, hogy a Puritanismusnak és más ehez tartozó dögleletes tudománynak békét hágy, de azt meg nem állotta, mellyből végre sok zavarodás lett, kivált Abaújban, hol Patakról kivetvén, Esperestté lett, a míg a szatmárnémeti nationalisban is az ő tudománya elő nem vétettetett s le nem vettetett (Lásd Coetus Matric.). Azért is megszólította Miskolczit Tolnait, hogy a Keckermanus Logicáját, mely már azelőtt 70 esztendővel taníttatott a Collegiumban, maga hatalmával le tette és mást vett fel helyette. A mai megerőtelenedett Tractus igazgatásának formáját vévén gondolóra, alig lehet elhinni az akkori esperesti hatalomnak megrevedését.“

A Tolnai-per történetét Miskolczi Csulyak Diariuma, Szilágyi Benjámín István jegyzőkönyve és más források alapján részletesen megírta Zoványi Jenő: Puritanus mozgalmak a magyar ref. egyházban c. könyvében,²⁴ amelyben Miskolczinak, mint esperesnek a Tolnai-perben tanúsított eljárását néhol kemény szavakkal s talán túlszigorúan bírálja és jellemzi, azt írván róla, hogy „előítéletes gondolkozású“ volt, aki Tolnainak a gyűlésen való megjelenéséről „gyűlölködő jellemzést“ adott s az iránta való „ellenszenv“ vezette s hogy Miskolcziéknak, „mint a hatalom hirtokosainak“, Tolnai elleni föllépése „inquisitioszerű“ volt. (Id. m. 43. l.) Elítéli és „valóságos lelkizsarnokságot képviselt“ egyéneknek nevezi a zempléni dioecesis papságát, illetőleg ennek egy, az „esperes tetszése szerint összeállított töredékét“ azért, mert 8 pontban megálapították azokat a feltételeket, melyeknek megtartására Tolnaitól esküt követeltek. (Id. m. 40. l.)

Miskolczinak a Tolnai-perben való állásfoglalása, magatartása teljesen megfelelt esperesi és iskolai gondnoki tisztének. Nem volt barátja a hirtelenkedő, el-

²⁴ Budapest, 1911. A Magyar Prot. Irod. Társaság kiadványai. A tudományos könyvsorozat XXVIII. kötete.

sietett újításoknak. Ő és társai a helvét hitvallás és heidelbergi káté érvényességét és tekintélyét védtek s ezért tették ezeket a Tolnaival aláíratandó feltételek elsejéül. (Sp. Füz. 1865 : 616.) Tolnairól hű jellemzést írt már Szombathi, aki szerint „ifjúságában civakodásokra és szakadásokra hajlandó volt; önmagát szerfelett sokra, mást pedig kevésre becsült; újítani vagy ha inkább akarod; javítani vágyakodó; a cselekvés módjában pedig eszélytelen és vakmerő volt, miből lett az, hogy a gyógyszer, melyet alkalmazza, gyakran magánál a betegségnél veszélyesebb volt”. Ezt még Medgyesi Pál, az ő kitűnő pártfogója sem titkolja el. (Sp. Füz. 1865 : 639. l.)

Miskolczi Csulyak István református egyházunk e korának, a XVII. sz. első felének, kétségkívül egyik messze kimagasló férfja volt.

Esperes volt már, mikor 1631 márc. 16-án a következő nevezetes, sőt halálos veszedelemmel fenyegető dolog történt vele. Eszterházi Miklós palatinus népe márc. 15-én az erdélyi seregtől Rakamaznál megveretvén, Miskolczi István lizskai esperes a Tiszán, hajón alá ereszkedve, a a győzedelmes táborba ment, hogy a többek közt, két, Komáromból való jámbor rabkatonát kiszabadítson. A táborba érkezvén, ifjú gróf Bethlen Istvánt és B. Zólyomi Dávidot köszöntvén, a rabok részére szabadságot nyert. Ez alatt pedig a lizskai nótárius : Komáromi Gergely Tokajba, a Palatinushoz által menvén, a jámbor Miskolczi István esperes-lelkész azzal vádolta meg, hogy áruló, t. i. hogy Miskolczi azért ment Zólyomi Dávidhoz, hogy a győzedelmén vele együtt örvendezzék, amiért is azonnal halál mondatott ki fejére és végeztetett, hogy megkötözve vigyék Tokajba. A halálos ítéletről és elővezettetésről szóló végzést egy tiszt titokban megüzente Miskolczi-nak, aki márc. 18-án éjszaka Sárospatakra, I. Rákóczy György fejedelem várába menekült feleségével és gyermekeivel együtt s onnan küldött leveleiben a Palatinus előtt a kegyetlen váddal szemben a maga ártatlanságát bebizonyította s három hét múlva Liskára visszamenvén, hivatalát ártatlanul folytatta. (Szerencsi, 222. l.)

A lizskai református egyházközségben a fő, vagy elsőpap (főprédikátor) mellett kispap (második pap, káplán) is működött 1610 óta. Így volt ez a Miskolczi Csulyak idejében is, mikor pl. 1635-ben Kaposi Pál volt a második pap. Föl kell még itt jegyezni ama Pálóczi által megörökített új adatot is, hogy Miskolczi Csulyak lizskai káplánkodása idejében 1621 és 1622-ben az a Miskolczi Puah Pál volt Liskán a scholamester, aki 1618-ban Sárospatakon subscribált, mert ezt eddig élettörténetének hézagosa volt, miatt nem tudtuk. Miskolczi idejében, az 1640-es években rektor volt Miskolczi János, aki Sárospatakon subscribált 1639-ben; Sajószentpéteri János, aki 1637-ben írta alá a főiskola törvényeit. Ugyancsak Miskolczi idejében voltak rektorok Liskán Gönczi G. György, aki 1634-ben, Soltzai András aki 1629-ben, Sárvári Imre 1632-ben rektor, suscribált 1627-ben; P. Nolanus István, subscribált 1628-ban, Gönczi H. Mihály subscr. 1622-ben, Tornai István, subscr. 1623-ban, Miskolczi S. János, subscr. 1617-ben, Miskolczi H. István subscr. 1617-ben, Óvári B. Péter subscr. 1617-ben Spatakon.

Miskolczi Csulyak István, mint említve volt, nős, családos ember volt. Több-ször nősült, mert feleségei korán elhaltak. Egymásután összesen hat felesége volt.

1. Első feleségével, Szikszay Judittal 1609-ben kelt egybe szerencsi lelkész korában. Első neje 1616-ban halt el.

2. Második neje volt Juhos Anna 1619—1622-ig.

3. Seres Dóra 1622.

4. Gyulay Szabó Kata 1623—1634.

5. Prágai Zsuzsa 1635—1638.

6. Asztalos Kata.²⁵

Síriratának bizonyágtétele szerint mind a hat hajadonrendű volt.

Összesen tíz gyermeke született, de azok közül kilencet a pestis elragadván, csak egy fia : Gáspár maradt életben, aki Nagy Iván szerint 1627 április 5-én

²⁵ Nagy Iván : Magyarország családai. VII. 513. l. Szendrey : Id. m. I. 104. l.

született. Sárospatakon tanult, 1643-ban subscribált a nemes ifjak között, 1648 márc. 15-én ismét subscribál, de Simándi János, Miskolczi Csulyak utóda az esperességben és lizskai lelkészségben, mint Tolnai elveinek követőjét, a collegiumból kicsapatta (Pálóczi följegyzése). Azután az utrechti és franekerai egyetemen tanult. Itthon több helyen lelkészkedett. Meghalt 1696-ban. Két fordítása jelent meg: Angliai independentismus, 1654. Egy jeles vadkert, Lőcse, 1702.

Miskolczi Csulyak István — halálát közeledni érezvén — élete folyásának történetét, születésétől fogva, megírta deák versekben, melyeket fia: Gáspár, kiegészítve atyja halálával, Nagyváradon kinyomatott, de, sajnos, csak két példányban, ily címmel: *Diegesis Historica de vita et obitu Reverendissimi et Cl. Patris Stephani Chuliak Miskolcini propria opera conscripta.* „Egy hosszú, ma már, sajnos, elveszett egyleveles nyomtatvány volt ez (epitaphium), amilyen ma is több látható a XVII. századból a kolozsvári református belső templomban. (Ezeket közölte Zoványi Jenő az IK.-ben 1895-ben.)

Miskolczi Csulyak István, Pálóczi szerint, maga előre elkészítette siriratát is, melynek végén ama, bizonyára saját tapasztalatain nyugvó meggyőződését fejezi ki, hogy bizony az élet több keserűséget nyújt az embernek, mint örömet. Úgy tanulj élni a Ktisztusnak, így végzi siriratát, hogy képes légy Simeonnal békével meghalni. 70 éves korában, 1645 dec. utolsó napjainak egyikén (Szombathi: *Curatores Scholae Spatak*, 115. l.: obiit Lizskaini Ao. 1645. sub finem Decembris) bekövetkezett halála nagy veszteség volt a lizskai egyházközségre és a zempléni egyházmegyére s a magyar prot. irodalomra nézve egyaránt. A gyülekezet építő, hűséges lelkipásztorát, Isten igéjének ékesszavú hirdetőjét, megtestesült angyalát, az egyházmegye bölcs, higgadt, gazdag tapasztalatokkal rendelkező vezérét, kormányzóját, XVII. századbeli élete közel negyedszázadának historikusát vesztette el benne. Az ő intézkedése s érdeme, hogy az általa megkezdett *Diarium* írását utódai, becsületbeli kötelezettségük által is sarkaltatva, továbbfolytatták. Pálóczi az elismerés és tisztelet hangján emlékezik meg haláláról, mikor így ír: „Dicsőséges fénnel igazgatván ezt a sz. Társaságot, meghala Miskoltzi István, lelkét kibocsátván, még pedig jó vénségében 1645-ben December végén.“ (35. r.) Egy másik helyen is kegyelettel beszél róla, ahol nagyérdemű és boldogemlékezetű Tanítójának nevezi.

Temetése 1646 jan. 4-én ment végbe Lizskán nagy részvét mellett, melyen jelen volt Szánthai Molnár Mihály tiszántúli püspök és több esperes.²⁶

Szilágyi Benjámín István a mély tisztelet hangján emlékezik meg róla, 1646 január 4-én lefolyt temetésével kapcsolatosan, mikor a megboldogultat „venrandus ille senex Ecclesiarum in Comitatu Zempleniensi gravissimus Inspector“-nak nevezi.²⁷

Ugyanilyen elismeréssel méltatja Szombathi János is a jeles férfiú lelkészi és esperesi működését, mikor a sárospataki collegium curatorai c. művében a pataki professzorok beiktatása alkalmával mondott beszédeit „elegantés oratiunculae“-knak nevezvén, így ír róla: „Fuit hic vir in obeundis officii partibus solertissimus, meritis et auctoritate gravis.“ (= Ez a férfiú elvállalt kötelességeinek teljesítésében igen kiváló, nagyérdemű és nagytekintélyű volt.) Szerencsi Nagy István pedig így jellemzi 16 évi esperesi működését: „Ígen vidám elméjű, tudományt szerető, tudós és munkás oszlopember volt, amint könyveinek ma is meglevő katalogusa²⁸ s munkái mutatják.“ (222. l.)

²⁶ Zoványi: Puritánus mozgalmak. 106—7. l.

²⁷ Acta... 60 lev. V. ő. Szombathi: *Curatores Scholae S. Patak. Ecclesiastici*. 115. l.: „Sepultus die 4-ta Jan. 1646.“ Szombathi János följegyezte temetése idejét Ember Egyháztörténete sárospataki könyvtárbeli példánya elő-táblájára is: Steph. Cs. Miskolczi oblit Liscae 1645 mense ut videtu Decembri: nam sepultus est 4-ta Jan. 1646. teste St. B. Szilágyi in Actis Synodalibus“.

²⁸ Ez ma már, sajnos, ismeretlen előttünk. Lappang valahol, vagy elpusztult. Egy könyve (Gesnerus: *Lexikon Graeco-latinum*. Basileae, 1543.), melyen sajátkezű névalírása is szerepel „1596. Xurini ad Bodrog“ keltezéssel s amely a XVII. sz. második felében 1671-ig a sárospataki főiskolai könyvtára volt, jelenleg a sátorlajújhelyi piarista rend házházi könyvtárában őriztetik 1243. sz. a. (*Adalékok Z. vm. tört.* 15: 267. l.)

Miskolczi Csulyak István kétségtelenül kiváló volt ügyis, mint nagytudományú lelkipásztor, ügyis mint jeles szónok, ügyis mint fáradhatatlan buzgalmú esperes. Folytonosan írt, dolgozott, szervezett, tervelt; a munka volt életető eleme. Erről bizonyosságot tesznek nyomtatásban megjelent s kéziratban maradt művei is. Liber Redituumma és Diariuma — egyetlen a maga nemében a XVII. sz. első feléből. Vajha napfényre kerülnének rejtkehelyükből egyéb kéziratban maradt munkái is!

A) Nyomtatásban megjelent művei:

Heidelbergi egyetemi hallgató korában írott dolgozatai:

1. De Sacra Scriptura. Heidelbergae, 1604.
2. De lege et evangelio. Heidelbergae, 1605.
3. De civili et ecclesiastica potestate. Heidelbergae, 1607.
4. De Sacra Scripturae Canone, editione, lectione, autoritate, interpretatione et perfectione. Heidelb. 1608—9. (Feleletek ezek a kitűzött kérdésekre.)²⁹
5. Írt egy magyar grammatikát Tarcalon, ottani rektor korában, melyet elküldött Szenczi Molnár Albertnek Marburgba, aki azt a maga bővítésével, az ifjú „Hassia Moritz Landgráff kedvéért kiadta Hanoviában 1610-ben“. (Szerencsi följegyzése, 222. l.)
6. „Németből fordította Szerentsen 1610 ama szép Ditséretet, mellyet ma is éneklünk: *Magasztallak én téged*, Isten Egeknek királyját s. a. t.“ (Szerencsi adata.)
7. „A maga életének Summáját születésétől fogva leírta Deak versekben, melyeket a' Fia Gáspár, az halálát is belé tévén, kinyomtatattatott, két Exemplárban Váradon, illy Titulussal: *Diegesis Historica de vita et obitu Reverendissimi et Cl. Patris Stephani Chuliak Miskolcini, propria opera conscripta*. Ez csak egy hosszú Epitaphium.“ (Szerencsi, 222. l.)
8. *Melos Genethliacum* in natalem puelli lepidissimi Johannis Vatsini... Görlitz, 1602. (RMK. III. 990.)
9. Üdvözlő verset írt *Ambrosius Sebestyén* tiszteletére, Görlitz, 1602. (RMK. III. 989.); *Kegelius István* tiszteletére (Wittenberg, 1602. RMK. III. 995.) és báró Thököly Miklóshoz. (Heidelberg, 1606. RMK. III. 1028.)
10. Levelei: a) *Szenczi Molnár Alberthez*, Heidelbergből, 1605. febr. 7.; b) Heidelbergből, 1606 aug. 30.; c) Heidelbergből, 1607 febr. 24.; d) Tarcalról, 1607 júli. 20.; e) Tarcalról, 1608 júl. 17.; f) Tarcalról, 1608 nov. 13.; g) Szerencsről, 1609 ápr. 23.; h) Szepsiből, 1610 máj. 27.;
i) *Pareushoz* Tarcalról, 1607 júl. 21.
j) *I. Rákóczy Györgyhöz*, Liskáról, 1642 ápr. 23-ról. (Erd. Prot. Közlöny. 1875 : 267—68. l.) — Liskáról, 1642 ápr. 29-ről. (Erd. Prot. Közl. 1875 : 268—69. l.). Liskáról, 1642 aug. 8-ról (u.-ott 276. l.). Sárospatakról, 1642 nov. 18-ról (u.-ott 276. l.). — Liskáról, 1636 dec. 19. (Sp. Füzetek 1857 : 979.)
k) *Zemplén vármegyéhez*, Liskáról, 1635 júli. 9. (Adalékok Zemplén vármegye tört.-hez. XV : 128—129. l.)
l) Tolnai Istvánhoz, 1636 dec. 29-ről. (Sp. Füz. 1857 : 981. l.)
m) Borsod-, Abauj- és Ung egyházmegyékhez, Liskáról, 1642 ápr. 22-ről. (Sp. Füz. 1857 : 973. l.)
n) Négy esperes nevében írott levele, a tiszántúli superattendenshez Liskáról, 1642 ápr. 30-ról. (Sp. Füz. 1857 : 974.)
11. Miskolczi Csulyak István zempléni ref. esperes (1625—1645.) egyházlátogatási

²⁹ Szinnyei József nagy írói lexikonában két ízben is beszél Miskolczi Csulyak Istvánról és pedig a II. k. 445. hasábján *Csulak (Chulak Dobrai) István* néven, Szombathira hívatkozva és a IX. k. 17. hasábján *Miskolci István* néven, mintha két különböző egyén volna, holott a kettő egy- és ugyanaz, amit Szinnyei nem vett észre. E jegyzékhez használt más források: Szerencsi id. műve Keresztesi kéziratában s Szabó Károly Régi Magyar Könyvtárának III. kötete s a művek, levelek stb. sorozatában említett folyóiratok és kiadványok.

- jegyzőkönyvei. I—III. közl. Közölte : Zoványi Jenő. (Történelmi Tár. 1906 : 48. 266. 368. l.)
12. A zempléni ref. dioecesis zsinatai. 1629—45. (I—II. közl. Közölte : Zoványi Jenő Miskolczi Csulyak István esperesi Diariumából.) (Tört. Tár. 1909 : 184. 406. l.)
13. I. Adatok a magyarországi puritanus mozgalmak történetéhez. II. Miskolczi Csulyak István esperesi naplója és leveleskönyve. (Diariumából közölte a Magyar Prot. Egyháztörténeti Adattár 1911-iki évfolyamában Zoványi Jenő.)
14. Három egyházlátogatási jegyzőkönyv közölve van esperesi Diariumából Szuhay Benedek : Az egyházlátogatás c. Miskolcon, 1900-ban megjelent művében.

B) Kéziratban maradt munkái :

1. „*Diarium Apodemicum*, mellybé külső Tartományokban való jártában a' mit látott, hallott, feljegyezte ; Inscriptiokkal, Epitaphiumokkal béirta ; Ez egy olly jeles *Itinerarium*, hogy gyönyörködve lehet az akkori dolgok kedvéért olvasni. Nevezetes ebben : *Matricula Coetus Ungarici in Academia Vittebergensi collecti* ab A. 1522 ad 1603, mellynek elein ezen versek

Sis felix, vigeasque diu, Flos inclute Regni
Pannonici, et Patriae, commoda mille feras.
Gratia, visque animi, diae bona munera pacis,
Permansura quies, candidiorque fides ;
Firma valetudo, fausti successibus anni
Sint vitae semper laeta corona Tuae.

Ezután következnek a' Tanuló Magyaroknak Törvényeik, Esküvéseknek formája és Neveik“.

2. „Sok *oratiokat* mondott el Görlitzben, Hejdelbergában és az Hazában, mellyek közül nevezetesebbek ezek :
- a) *Adumbratio vitae Ciceroniana*.
 - b) *Verborum Christi : Consummatum est, orthodoxa meditatio*.
 - c) *Oratio, qua Pontificiorum IV. de Purgatorio argumenta confutantur*.
 - d) *Adhortatio ad studium Sapientiae cum habenas Scholae Tarzialianae susciperet 1607 d. 15 Julii*.
 - e) *Oratio de nato Messiâ*.
 - f) *Encomium Grammaticae et Lingvae Latinae*.
 - g) *Meditatio amarissimae D. N. Jesu Christi Passionis*.
 - h) *Encomium Srenenissimi Ungariae et Transylv. Principis Stephani Bochkai Defensoris Ungariae 1608. 20. July. (Megvult Keresztesi József könyvtárában.)*
 - i) A Diadalmas Bochkai István Fejedelemnek viselt dolgairól való oratio : mellyekben mind azon Fejedelemnek életét ; mind az Ország' sorsát eleven színekkel lefesti. (Megvult Keresztesi József könyvtárában.)
 - k) Bethlen Gábor Fejedelem Jegyesset, Brandenburgi Catharinát a' Reformatus Clerus nevével jeles Diák oratióval köszöntötte Kassán 1626 d. 1-a Marty. Ugy magának Bethlen Gábor Fejedelemnek, az hadakozásból utolsó visszajövelekor Magyarúl örvendezett Liszkán 1628 d. 3. Sept.“
3. „Vagynak sokféle, mind Deák ,mind Magyar Versei, mellyek azt mutatják, hogy a' Kilentz Músáknak hegyein is járatos volt.“
4. „Három Rákócziak temetése alkalmatosságával prédikállott, u. m.
- a) Fejedelem *Rákóczi Sigmund* felett Szerentsen 1609 d. 21. January. Jel. 16 : 15. vből. Imé el jövök mint a' lopó etc., mellyet röviden megmagyarázván, Életének Historiáját, Familiájának nemesi sorsból Báróságra való lépését ; Régi Unicormis Czimerének kardot tartó koronás sássá 's He

küllőjű kerékké való változását s annak értelmét jelesen elő beszéli. (Ez is megvolt *Keresztesi* könyvtárában.)

- b) *Rákóczi Lajos* felett, kinek Attya György, Sigmondnak testvére volt, Szerentsen 1612 d. 29. Febr. Esa. 3 : 2. 3—4. vből; mellynek első részében azt mutogatja, hogy a' Polgári társaságnak, országnak, városnak mikor lesz pusztulása, veszedelme? Másod részben a' Rákóczi Lajos vitézségének Laistromát és a' F. Rudolf Császártól néki adatott Diplomát (mellynek Magnificencia vala neve, 's a' Párja itt vagyon) adja elő; végre halála előtt való állapotját, t. i. hogy az ördögtől, a' mint akkor hitték elfoglaltatott; miképen verték el az ördögöt s. a. t. beszélgeti el. (Megvolt *Keresztesi József* könyvtárában.)
- c) *Rákóczi Sigmondnak*, ugyan Sigmond fia felett Szerentsen 1621 d. 8. Febr. Jel. 14 : 13. vből, kiről akkor az a' hír folyt, hogy 56-od magával méreggel étettetett. Ezen Prédikáziókban az akkori időre tartozó sok nevezetes és különös dolgok találatnak, mellyeket nem mindenütt lehet olvasni. Mind a' Háromnak Fekete virágos Kamuka Zászlóikra 's Koporsó köveikre írtt Eпитaphiumot is, Deákul és Magyarul ő készítette.
5. *Liber Redituum Ecclesiasticorum Comitatus Zempleniensis, consignatus ex generali visitatione, quae fuit instituta anno Domini 16×1, visitatoribus Paulo Szantai Seniore Liscensis (Tarcalini obiit 1621 15 9bris), Matthaeo Tihemeri, Uyhelienensis (Uyhelini obiit, 1622 8 Junii), Johanne A. Ketskemeti, Patakiensis (Rivulini obiit) Ecclesiae Pastoribus. Conscriptus manu Stephani Chuliak de Miskolcz, pastoris tunc Ecclesiae Liscensis, & dioceseos Amanuensis. Anno 1623. mense Julio. 2 r. (A sárospataki főiskolai könyvtár tulajdona.)*
6. *Diarium Senioratus mei. anno 1629 2 Maji inchoatum. I—II. kötet. (A sárospataki főiskolai könyvtár tulajdona.)*

FÜGGELÉK.

I. Rákóczi Zsigmond erdélyi fejedelem gyászszászljának felirata.

SIGISMVNDI RÁKÓCZI de Felső Vadász Principis Transylvaniae etc. etc.
In laeva Vexilli facie.³⁰

Insignia Illustri, Spectabili ac Magnifico Dno Sigismundo Rákóczi, Comiti Comitatus Borsod, Rudolphi II. Romanorum Imperatoris ac Hungariae Regis Consiliario; olim Supremo, primum Szendrő, ex post vero Agriens. Capitaneo, ac Principi Transylvaniae, Partium Regni Hungariae Domino et Sicularum Comiti etc. cujus virtus, summa cum gratulatione saepius difficillimis temporibus apud Hungaros claruit. Die 5. Decembr. A. MDCVIII in Felső Vadász, loco Nativitatis suae pie defunctus, cum vixisset Annos circiter LXIV, Barbara Thelegdy Marito charissimo, de Patria et de se bene merito, cum superstitibus tribus filiis: Georgio, Sigismundo et Paulo Rákóczi moesta fieri fecit. (Auctore Steph. Csulyak Miskolczi.)³¹

II. Rákóczi Lajos gyászszászljának felirata és sirirata.

LVDOVICI RÁKÓCZI L. B. de Felső Vadász
A. MDCXII. d. 3. Jan. in Zombor mortui.

In Vexillo Funero

Generoso ac Magnifico Domino, Domino Ludovico Rákóczi, Georgii Filio, Equiti Aurato, Sacrae Majestatis Regiae Generali Campestrium militum Capitaneo, Herculi Hungariae; qui Patriam indefesso ausu, proprii corporis obtentu provide

³⁰ Alia vide in P. Bod Tymb. pag. 75.

³¹ Idem *St. Miskolczi* dixit et pro Concione funebri ex Apoc. XVI. v. 15. ubi recitatus Historia totius vitae Sigismundi; inter caetera, quod A. 1593 Rudolph. II. Imp. mutaverit Insignia Rakócziana et loco Unicornu dedit Aquilam ensiferam coronatum, et super tribus rupibus rotam 7 radiorum, quae 7 Gradus ejusdem Fortunae denotat,

juvit; clarioribus in Hungaria et Transylvania conflictibus interfuit; saepius hostes fudit, fugavit; ipse rarissime fusus aut fugatus. Vix redux ex Alpibus, Transylvanicis, in Zombor 3a die Januarii, hora 6 vespertinā, Anno MDCXII placide defuncto, cum vixisset Annos circiter XL, Georgius et Sigismundus Rákóczii, Patruo optime merito lugentes PP.

In altera Vexilli facie.

Hic ego praecipiti Lodoicus morte Rakóczi
 Sublatus posui corporis exuvias.
 Agria Tironem Sigemundi Fratris ab ore
 Pendentem, docuit martiā signa sequi.
 Sub Duce Széchiade strictum Szendrővia ferrum
 Contra Othomanigenas stringere me voluit
 Exin militiae specimen Szechényque Filekque
 Et Beglerbegus vidit in Hatvan ugro:
 Moenia cum quateret Komarónia Passa Sinanus
 Vidit me plures ense necasse Getas.
 Agria funeram Veziris quando cupressum
 Sensit, ego Regi Turcica dona dedi.
 Ipse manus Szanchak Bégi post terga revinxi;
 Varadio a' Petri pulera tropaea tuli.
 Lippa Ducem agnovit funesta ad proelia natum
 Castra Verőcz-pagi, qui legis ista, docent
 Pro mihi queis Caesar donat Titulum ipse Baronis
 Rex Equitis; Christus sancta brabaea Poli.

MAGYARUL.

Itt nyugszik Rákóczi Lajos
 Ki vólt sok Töröknek bajos;
 Kit Eger ifjanta víni
 Szendrő tanított chatázni:
 Szétsén és Filek mezejét
 Meg nyervén látta erejét
 Hatvannál Begler Bék nézte
 Budai Basát mint úzte
 Szinán Bassa hogy Komáront
 Vítatta, ott is kardot vont.
 Eger Töröknek hódolván
 Keresztes alatt hartzolván
 Vezér Ibraim Bassának
 Sátorát fosztá prédának
 Mellyet Rödolfusnak küldött
 Hívétől kit jó kedvel vött;
 Bátsi Szegedi Szanchák Bék
 Ő tőle fogva viteték
 Péter Váradgya hidánál
 Igen hartzolt a' Dunánál;
 Tömösvárnál annyi kárt tett
 Hogy az eb is Törököt ett
 Bástá Császárhoz hűségét
 Mikor látta vitézségét
 Kapitánsággal fizeti
 Lippa ezt most is köszöni
 Rákos-mező is fegyverét
 Tudja mi ezü két kezét.

Ha ki ezeket tagadgya
 Kerdje Verőczét 's meg mondgya ;
 Ezekért Császár Bárónak
 Király szentelte Hectornak.
 Christus koronát fejében
 Tészen az örök életben.

*Auctore Steph. Chuliak Miskolczi.*³²

III. Ifjabb Rákóczi Zsigmond sirirata.

SIGISMVNDI RÁKÓCZI Junioris, de Felső Vadász, Sigismundi Principis olim, filii, Consanguinei Georgii mox Principis, qui Szerentsini ut ferebatur veneno sublatu obijt A. MDCXX. d. 21. Decembr. et tumulatus ibidem MDCXXI. d. 8. Febr.

Flebile Sigmundus locat hoc sub marmore corpus.

Rákóczi, magni filius ille Patris.
 Exemplum raræ pietatis amator honesti
 Defensorque piæ Relligionis erat.
 Inter honoratos numerari jure Barones
 Coeperat, et multis oen Patriarcha coli.
 Sex et viginti vix dum compleverat annos
 Quando Szerencsini funere mersus obit.
 Vixerat ut Christo, Christo sic mortuus: ergo
 Nunc Christo in coelis dulce Hosianna canit.
 Discite mortales coelestes quaerere sedes
 Terrea prætereunt tempore cuncta brevi.

MAGYARUL.

Siralmas teste Sigmondnak
 E' kő alatt Rákóczinak
 Fekszik ; Attyának ki vala
 Jó hírrel tündöklő fia.
 Szúk példája kegyességnek
 Szeretője Tisztességnek.
 Keresztyén Religiónknak
 Defensora Vallásunknak.
 Az Urak között híresnek
 Méltán mondatott nevesnek
 És sokan ifiu voltát
 Betsülték mint Pátriárchát.
 Huszonhat esztendőt számlált
 Hogy meg kóstolta az halált.
 E' szerentsétlen Szerentsen
 Tsak kezdték mondani : Nintsen !
 Miképpen Christusnak élt volt
 Ismét Christusnak meg is holt.
 Hát most Christusnak Mennyekben
 Hósiannát mond örömben.

³² Peroravit super funere hujus etiam idem St. Miskolczi ex Esa. III. v. 2., 3., 4. ubi delineato ejus vitæ cursûmira refert, quæ ipsi paullo ante mortem acciderunt, nempe reducem ex Transylv. Tokaini ubi pacificationi interfuit, Diabolus, ut putabatur, insedit die Joanni festo, 4 diebus vexavit ; Cassoviâ curavit adferri Jesuitam exorcistam etc. Baro vero ubi ad se rediit ad Deum conversus, cecinit Psalmi XXXI. v. 1—6. sic tandem expiravit.

Tanuljatok ti emberek
 Mennyországot keressétek :
 Mert ez világi minden jó
 Csak el vész mint a téli hó.

*Auctore Steph. Cs. Miskolczi.*³³

IV. MISKOLCZI Chuliak János sirirata.

JOANNIS Chuliak MISKOLCZI

Viri doctissimi, Pastoris Ecclesiae Liscensis defuncti in Domino A. aet. XC. d.
 17. Apr. A. R. S. MDLXXXIV. hora VI. vespert.

Mole sub hac lapidum positus jacet ille Joannes
 Tempore fatali peperit quem Patria Miskólcz
 Tunc cum Turcarum prunius saevissima sensit
 Vincula, et arserunt nitidissima Templa Tonantis.
 Uyheliü juvenüm studiosa corona bonorum
 Totos sex annos est visa laboribus ejus.
 Sic Annos totidem senos Ecclesia Tolchva
 Audiit excelsi Domini pia verba docentem.
 Forte fuit fatum, nam Liszkam deinde vocatus
 Sex ubi continuos iterum finiverat annos
 Aque gregem Domini coelesti rexerat arte
 Dormiit in Domino rutilantiaque astra petivit.³⁴

V. Miskolezi Csulyak István sirirata.

STEPHANI Chulyak MISKOLCZI

Joannis Filii; L. B. Nicolai Thököli Ephori, Plurium Eccles. V. D. Ministri;
 Dioeceseos Zemplen. Senioris &c. qui Curriculum vitae suae *ipse conscripsit*, quod
 tandem Filius Gaspar Typis M. Varadiensibus loco Epitaphii vulgavit. Natus
 Toltsvae A. MDLXXV, Denatus Liscae A. D. MDCXLV aetatis LXX. sex Uxorem
 maritus.

Hic Stephanus Miskolcinus post fata quiesco
 Ultima, Pierii pars quotacunque, chori.
 Janus quidem Toltsvae Miskolczi Mysta Tonantis
 Hevaque progenuit Nomina dicta Poli;
 Liszka dedit Lingvae mihi prima elementa Latinae,
 Ingenii dias Ujjhel adauxit opes.
 Sárosium, Kálmáncsém, Variumque docentes
 Vidi ubi Tholnaeum, Vacziademq. meum.
 Límina Debrecii lustravi docta Lycei
 Csorba, Taraczk hujus frena regente Scholae.
 Post schola Discipulum Detsii formavit adultum
 A Cruce quae Domini Nomen et omen habet.
 Hinc Aganippe Satagens pars esse Lycei.
 Ingredior gremium mox Patak alma tuum.
 Carcivius fautor, fuit hic Debrecinus amicus
 Doctoris Titulum dono Emerice tibi.

³³ Oratione funebri defunct. est idem *St. Miskolczi* Pastor tunc. Eccl. Szerentsiensis
 Apoc. XIV. v. 13. Constans erat rumor in toxicum esse Rákoczium cum LVI Personis quarum
 plurimae obierunt. Cujus rei non obscura dedit indicia Epitaphii Auctor quae tamen postea
 monitus, mutavit.

³⁴ NB. Miskolczi Csulyak János e siriratát fia: István nem írhatta, mert ő akkor.
 még csak 9 éves volt. Lehetséges azonban, hogy a sírkő és írata csak halála után ne-
 hány évvel készült el.

Nicolei datus inspector vitaeque Scholaeque
 Thökölii: magni gloria magna Patris!
 Görlicium propero Tulli sermonis ad arcem
 Nissus ubi pingvem lambit amicus humum.
 Mylius hic, alter Cücler, Papa tertius, atque
 Falkenhain, doctor Linkius artis erat.
 Praga mihi hospitium tribuit, Viteberga clienti
 Ostendit cippum docte Philippe tuum
 Lipsia me vidit, Madeburgum, Erfordia, Francfurt
 Atque Palatini Musa sacrata soli.
 Illic me solers divinis cura Parei
 Imbuerat studiis moribus Aula bonis.
 Funere Botskaidae pullata et morte Patroni
 Patria, me cursu mox properante vocat.
 Exin, Tarczalidum schola me vocat ore Magistrum
 Ses qui Anno usus fuit namque labore meo.
 Inde Szerentsinam sponsus Pastorq. Cathedram
 Messibus exposui dogmata dia tribus.
 Me doctore bibit Miskoltz veneranda Tonantis
 Verba, quater Szinyvam cum glaciasset hyems.
 Turca lares postquam Patrios mutare coëgit
 Atque Patris cippum visere: Liszkam abeo.
 Induxi thalamo socias sex ordine Castas
 Unde decem Christo pignora chara dedi
 Siccine perdoctus misceri tristia laetis
 Vitam, plusque acidi, mellis habere parum?
 Cumque decem lustris hyemes tres forte dedissem:
 Mystrarum Zemplen nuncupor ecce Pater.
 Septenos decie, complemam temporis annos
 Expectata senem cum Libitina rapit.
 Qui legis haec igitur, sic Christo vivere disce,
 In pace ut posses cum Sinierne mori.

VI. Szent András Anna sirirata.

ANNAE SZENTANDRÁSI

Lectissimae ac Pudicissimae Virginis, Stephani Sz. Andrásii Pastoris Ecclesiae
 Tarcaliensis Filiae, natae MDLXXXIX. denatae MDCVII. cui Mon. Hoc P.
St. Cs. Miskolczi Scholae R.

Quae modo tam propere Fati sum lege peremta
 Aspicerem multos Anna virago dies.
 Vita pudica, pii mores, mens religiosa
 Virgineum ornant pectus et ingenium.
 Anna senum fueram lumen columenq. Parentum
 Unica virginei luxq. decorque chori.
 Ni prius aethereo nupsissem virgo marito
 Intrassem thalamum mox Visoline tuum.
 Sed bene habet; sponso quia sum meliore locata
 Inter et Angelicos gestio oroque choros.
 Pono modum lacrimis materq. Paterq. Sororq.
 Tuque pie Conjux, Frater et ipse sile.
 Ut morerer, fuit illa Dei, fuit alma voluntas.
 Qui nasci jussit, jussit et ille mori.

VII. Szent-Andrássi Istvánné Pelbárt Dorottya sirirata.

DOROTHEAE PELBÁRT

Religiosae Matronae, Rev. et Cl. Viri Senioris Steph. Szent Andrássi, Pastoris
Eccl. Tarczal. Conjugis mortuae A. MDCVII. aet. 39.

Siste Viator iter, te contra cerne sepulcrum
Non tardabit iter, tam mora parva, tuum
Dorothea hic Stephani Conjux lectissima Mystae
Tarczalidum posui corporis exuvias.
Septem complevi miserae quinquennia vitae
Bisque duas hyemes insuper apposui.
Annis bis septem socio conjuncta Cubili
Quina dedi Mystae pignora chara Patri.
Provida, osor sceleris, chari studiosa mariti
Foeminei sexus splendor honorq. fui.
Rara pudicitiae pede sic vestigia pressi:
Ut poteram castam vincere Penelopen.
Sola fuit pietas cordi, intemerata Jehovae
Relligio, virtus vitaque sollicita.
Non fidam Evadnen, non Caeciliamq. pudicam
Aequi parato mihi: major utraq. fui.
Pauperibus largâ donavi munera dextrâ
Auxilis nudis praesidioque fui.
His ego cincta bonis potui haud evadere mortem
Disce meo exemplo, qui sapis, ergo mori.

*Steph. Chuliak Miskolczi scripsit.*³⁵

Harsányi István.

Az Ó-Testamentom felfogása a halál utáni életről.

Bibliai vallástörténeti tanulmány.

Bevezetés.

Minden idők érdeklődésének a központjában állanak a halál és az azzal összefüggő kérdések. Minden vallás igyekszik valami magyarázatát adni ezeknek a problémáknak és a magasabb vallások foglalkoznak olyan eszmékkel is, amelyek a halál és az emberi élet közötti viszonyt megnyugtató módon igyekeznek megoldani, azaz vigasztaló momentumokat kapcsolnak bele erre vonatkozó elméleteikbe.

A keresztyén vallás fundamentális tanításai közé is odatartozik a halál utáni élet és a bizonyos feltámadás reménységének a tanítása. Úgy gondoltuk tehát,

³⁵ (NB. E Függelékben itt I—VII. sz. a. olvasható feliratok és siriratok *Keresztesi József* ily című, kéziratban maradt munkájából valók: „De Republica Hungariae Litteraria optime meriti Viri Clarissimi ac Doctissimi PETRIBOD dum viveret in Ecclesia H. C. M. Igeniensi Transylvaniae V. D. Ministri HUNGARUS TYMBAULES continuatus seu Grata et Benedicta Hungarorum quorundam Principum, Heroum, Magnatum, Togâ et Sago, Domi Militiaeque insignium, Virorum Eruditione ac Prudentiâ clarorum Feminarum Honestatis, Famâ et Pietatis studio illstrum Ex EPITAPHIIS RENOVATA MEMORIA quam Ex cineribus excitavit JOSEPHUS KERESZTESI In Ecclesia Helv. Conf. M. Varadiensi Primus post reductam Tolerantiam Christianam V. D. Minister. MDCCLXXXVII.” (A gyűjtélkes kötet 243—307. l.)

hogy nem lesz érdektelen, ha megkeressük ennek a tanításnak az Ó. T.-ban megtalálható gyökereit és rámutatunk arra a fokozatos fejlődésre, ahogy ezek kialakultak. Miután logikus egészbe akartuk foglalni az egész fogalomcömpexumot, elsősorban is az élet keletkezésének a problémáját és az ezzel összefüggő ó-testamentomi gondolatokat kell szemügyre vennünk, hogy azután a halál fogalmát tisztázva beszélhessünk az izr. gyászszokásoknak az ismertetése és értelmezése után arról, hogy hogyan képzelte el az Ó. T. a halottak létezését és végül, hogy hogyan bontakozott ki a feltámadás gondolata. Az egyes fejezeteknek tehát a következő címeket adhatjuk:

- I. Az élet fogalma.
- II. A halál fogalma.
- III. Temetkezési szokások és a halotti kultusz.
- IV. A halottak nyugvóhelye. A Seol.
- V. A feltámadás gondolata az Ó. T.-ban.

Ahol erre alkalom kínálkozik, hivatkozni fogunk az eszmék más vallásokban megtalálható paralleljeire, mert erre a teljesség és a fogalom összefüggő áttekinthetése miatt okvetlenül szükség van s az ilyen parallelekből értékes megállapítások vonhatók le az illető fogalom keletkezéséről és fejlődéséről illetőleg.

Már most előrebecsátani kívánjuk, hogy mindazok a fogalmak, amelyeket az imént említett öt fejezetbe soroztunk, nem korlátozhatók csupán az Ó. T.-ra, hanem fejlődésük tovább tart a zsidó apokrifus és pseudepigráf irodalomban s tetőpontját az Ű. T.-ban éri el. Különösen áll ez a feltámadás gondolatára, amelyre nézve az Ó. T.-ban kevés és a keresztyénség szempontjából tökéletlen anyag foglaltatik. Mi azonban most a halál utáni életnek tisztán csak az Ó. T.-ban található adataival és fogalmával fogunk foglalkozni, bár sajnáljuk azt, hogy az egyes fejezetek anyagát nem építhetjük ki az illető kérdéseknek az Ű. T.-ban nyert tökéletes betetőzéséig. Mivel azonban az anyag így is áttekinthetőnek és a feladat megoldhatóknak látszik, ebben a tanulmányban most csak az Ó. T.-ra terjeszkedünk ki és a halál utáni élet ismertetésének az Ó. T.-on túl való folytatását egy esetleges későbbi értekezésben fogjuk D. v. kidolgozni.

A héber szövegekhez R. Kittel Biblia Hebraica, 1913. kiadását, a Septuagintához pedig H. B. Swete: The Old Testament in Greek according to the Septuagint Cambridge, 1907. kiadását használtam.

Nyomdatechnikai okokból sajnos nem volt lehetséges az, hogy Ó. T.-ból vett kifejezéseket és idézeteket eredeti héber írásban reprodukáljuk, hanem — egynéhány mulhatatlanul szükséges héber citátumtól eltekintve — kénytelenek voltunk az értekezés héber szakkifejezéseit és idézeteit a nemzetközi tudományosság által elfogadott alakban átírni. Az átírás rendszere a következő:

א = 'a	ד = d	ז = z	י = j	מ = m	ע = 'e	צ = c	ש = s	
ב = b	ה = h	ח = h	כ = k	ן = n	פ = p	ק = q	ש = s	
ג = g	ו = v	ט = t	ל = l	ס = s	ף = f	ר = r	ת = t	
אָ = á	אֵ = a	אֶ = e	אִ = é	אֵ = i	אֵ = ó	אֵ = ú	אֵ = u	אֵ = e

I. Az élet fogalma.

1. Az élet eredete az Ó. T. könyveinek tanúsága szerint az Istentől van, Ő, aki a világ teremtője, teremtője az emberi életnek is. Izráel vallásos irodalmában a legrégebb időkől fel egészen a Krisztus születése előtt való századokig így tudják ezt a *tórá*, a *nebí'im* és a *ketúbim*.

Gen. 2, 7 (Jahvista, J.)¹ szerint Jahve a föld porából formálta *jácar* az embert. Ez a legrégebb fogalom, amely Jahvét fazekashoz hasonlítja. Mint ez az ő edényeit, úgy gyúrja, készíti, formálja agyagból, földből az embert Jahve. Később alkalmunk lesz rámutatni, hogy ez a felfogás nem egyedülálló Izraelben, hanem más népeknél, kül. Babyloniában is megtalálható.

Gen. 1, 26 (Papi Codex, P. C.) az *'ásáh* igével fejezi ki az ember teremtését, Gen. 1, 27. (P. C.) pedig a *bárá'* igét használja erre a célra és hozzáteszi, amit a 26-ik versben már említett, hogy t. i. az Isten az embert képére (*b'calmó*) teremtette.

Jeremiás a Jahvista kifejezéséhez, a *jócér* fogalmához, ragaszkodik 18, 6-ban, bár könyve egy másik helyén, amely az ú. n. Baruk biográfiából való a P. C. terminológiájából vett *'ásáh* igével is találkozunk az ember teremtésére vonatkoztatva (38, 16).

Zs. 95, 6 szerint Jahve az ember *'óseh*-ja, alkotója; ugyanígy fejezi ezt ki Zs. 119, 73, továbbá Jób 33, 4 Tritoezsaiás megint teljesen a Jahvista szellemében fejezi ki magát (Ézs. 64, 7), míg Ezék. 18, 4-ben Jób 27, 3; 32, 8; Zs. 8, 6-ban is² foglaltatnak erre vonatkozó képzetek.

Jeremiásnál, Jahvenak ennél a nagy prófétájánál találkozunk először az ő mély vallásos lelkét, elmerülését tükröző felfogással, amely az ember teremtését illetőleg tovább megy még egy lépéssel. Eddig csak arról volt szó, hogy Jahve a teremtéskor formálta az embert. Jeremiás tovább megy és azt vallja, hogy Jahve már az anyaméhtől kezdve (*babefen*) formálja az embert. Ezt a gondolatot átveszik az utána következő korok és megtaláljuk épp úgy Deuteroezsaiásnál (Ézs. 44, 2, 24; 46, 3), mint az ú. n. Ebed Jahve dalokban (Ézs. 49, 1, 5), valamint Jób 10, 8—12. és Zs. 139, 13—16-ban. Kül. ez a két utóbbi klasszikus hely erre a felfogásra vonatkozóan. De a chokma és a késői apokrifus irodalom számára is úgy szerepel az embrio fejlődése, mint a legnagyobb problémák és titkok egyike, pl. Pred. 11, 5; 2 Makk. 7, 22. Hogy Jahve hordozza, gondozza, védi a már meglevő és élő Izraelt, mint népet, az nem új gondolat, mert Ex. 19, 4. (Elohista, E.), Deut. 1, 31; Hózs. 11, 3-ban is találkozunk vele. De Jeremiás kezdi hangsúlyozni azt, hogy Jahvenak már a születése előtt is gondja van az emberre.

2. Az élet alapartalma: a test, a *בָּשָׂר* és a lélek, *נֶפֶשׁ*, együttélése.

A test neve: *básár*, ar.: = basarun; ass. *bišru*, ahol kisgyermeket jelent. Első jelentése a héberben: hús és csak azután fejezi ki: a testet. Plur.-ban *csak* Pb. 14, 30-ban fordul elő, ahol azonban nem testeket jelent, hanem a testi életet a maga összes funkcióiiban.³ Az Ó. T. nyelve ált. minden élőlényt a *básár* fogalmával szeret megjelölni (pl. Gen. 6, 3; Zs. 65, 3; 136, 25). A *básár* mellett a késői Chokma irodalom mint rokonértelmű szót használja Pb. 5, 11-ben a *š'ér*-t. A kettő

¹ Az Ó. T.-ből citált helyeket lehetőleg az ill. bibliai könyvek, vagy részek keletkezési idejének sorrendjében óhajtjuk felsorolni, hogy a fogalmakat időrendi fejlődését ezáltal is feltüntessük. Ahol az illető helyvel kapcsolatban nincs valamely kommentár megnevezve, ott a keletkezési idő megállapításában D. C. Cornill: Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments 1913. c. könyvét tartottuk szem előtt.

² Ez a zoltár a makkabeusok korából való. Franz Delitzsch: Psalmen 1867. 678. o.

³ Franz Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, Leipzig 1873. 241. o. és Gesenius-Buhl Handwörterbuch über das Alte Testament. 15. kiad. Leipzig, 1910. 119. o.

között van valamelyes árnyalatbeli különbség, mert amíg a *básár* az ember külső, tapintható részére vonatkozik, amely közvetlen a bőr alatt van (arabul = basarum=bőr), addig a *š'ér*, amelynek gyöke *š'ar*, ass. širu: a *belső* testet, a vérző húst jelenti, vagyis azt, amely a csontok izomzatán van és rokonságban van a *š'eririm* (izom, ideg) kifejezéssel. Ránk nézve azonban most csak a *básár* fontos.

Honnan ered az a *básár*? Isten alkotta a föld porából és mint ilyen tehát úgy jelölhető meg, hogy a *básár* = 'áfár min-há'adámá = a földnek pora Gen. 2, 7, (J.). Az Ó. T.-ban gyakran találkozunk erre vonatkozó célzásokkal, pl. Gen. 3, 19. 23; 18, 27; Zs. 90, 3; 103, 14. Az ember teste tehát a földből származott.

Ez a test azonban még nem élt. Élő lelkes testté az ember Jahve egy újabb beavatkozása által lett. Gen. 2, 7 (J.) elmondja, hogy Jahve a földből formált embernek az orrán keresztül lehelte belé a: נְשַׁמַּת חַיִּים-ot, vagyis az életnek lehelletét. Ettől az isteni lehellettől az ember élő lényec: נֶפֶשׁ חַיָּה-vá lett (u. o.).

Mint a *nísmal hajjim*-mal synonym kifejezést említi Gen. 6, 17 és 7, 15 (P. C.) a *rúah hajjim*-ot. A *rúah* szerepe itt ugyanaz, mint a *nésámá*-é, vagyis a megelevenítés. A *rúah* az a principium, amely a *nefes*-t megeleveníti. Említettük, hogy ez a két vers a Gen.-ben a Papi Codexből való. Ez pedig csak Kr. e. 444 körül keletkezhetett. Az exilium utáni időben azonban a *nésámá* az élet principiumának a kifejezésére is használtatik, pl. Jób 27, 3; 33, 4. És itt találkozik a *rúah* fogalmával, amely szintén mint Isten életadó principiuma szerepel (Zs. 36, 6; Ez. 37, 9 stb.).

Igy helyettesíthette be a Papi Codex írója a Jahvistánál olvasott régebbi *nísmal hajjim* helyébe a *rúah hajjim*-ot. Jób. 34, 14-ben egymás mellett is előfordulnak. Egyébként az exilium utáni időben a *rúah* fogalma is bővül, mert amíg fogság előtti időben érzékföltölti lényt, vagy hatalmat, ill. ennek valamilyen funkcióját jelenti, de sohasem az ember egyik alkotórészét, addig kb. Ezékiel kora óta szokásba jön a *rúah*-ot a *nefes* helyett is használni.⁴ Látjuk ezt Jóbnaál is, mert amíg az exilium előtt a *nefes* szó egyformán jelenthette az ember és az állat lelkét, addig Jób 12, 19. világosan megkülönbözteti a kettőt egymástól és az állatokat mind a *nefes-kól-haj* fogalom alá sorolja, az embert pedig *rúah besar 'iš*-nek mondja.

A *nísmal hajjim* és a *nefes hajá* közötti különbség van. A *nésámá* az élet lehellete, amely mindenkinél közös (1. Kir. 17, 17; Ézs. 2, 22; 42, 5; Jób 27, 3; Dán. 10, 17.). A *nefes* pedig az individualitás kifejezésére szolgál, amely mindenkiben más. A *nefes* szó megvan a többi sémi nyelvben is; aramul: *nafsá*, arabul: *nafsun*; ass. *napisti*. A *nésámá* ellenben csak a héberben fordul elő.

Megállapíthatjuk tehát az eddigiekből azt, hogy az Ó. T. az emberre vonatkozólag a dichotomiát tanítja, vagyis azt, hogy az ember két részből, t. i. a *básár*-ból és a *nefes*-ből áll. Frz. Delitzsch ugyan szeretné Pb. 14, 30-cal kapcsolatban kimutatni azt, hogy már az Ó. T. is trichotomikusan fogta fel az ember lényét⁵ és pedig szív, lélek és testre osztva, de a szív nem tekinthető ilyen értelemben önálló fungensnek, mert az Ó. T. nyelvhasználatában ugyanazt a funkciót végzi, amit a lélek (pl. belső elmélkedéseket, mint az ass. kibu, vagy šútammu itti, vagy: ana libbi),⁶ úgyhogy nincs szükség arra, hogy a szív a lélek mellett, mint a dichotómia, ebben az esetben trichotómia egyik alkotórésze külön is szerepeljen. Ebben a tekintetben Schwallyhoz csatlakozzunk, aki kimutatja, hogy a trichotómia a zsidóságban csak a hellenizmus korában jelenik meg először és pedig Philonál és onnan

⁴ D. B. Buhr: Das Buch Jesaja Göttingen 1902. 113. o.

⁵ Frz. Delitzsch: i. m. 240. o.

⁶ Gesenius—Buhl szótár 371. o.

hatolt bele az Ú. T.-ba.⁷ Hogy az Ó. T. még nem tud a trichotomiáról bizonyítja azt az imént idézett hely Jóbánál (12, 10.), amelyből világosan látszik, hogy még Jób korában is csak a *básár*-ból és a *rúah*-ból, amely utóbbi értékileg a *nefeš*-sel egyenlő, tehát csak két részből állónak tekintették az embert.

Mielőtt egy másik gondolatkörre térnénk át, említsük meg — amire különben már céloztunk is —, hogy az embernek a földből való teremtésére vonatkozó felfogás nem egyedülálló és nemcsak az Ó. T.-ban található. Azonkívül is találkozzunk gyakran ezzel a gondolattal. Némi módosulásokkal, de mégis megvan ez a gondolat az egyiptomi, hindu és kínai mythológiában is.⁸ Ezeknél fontosabb azonban ránk nézve az, hogy a babyloniaknál is találunk a Genesis felfogásával egyező képzeteket, amelyek arra indítottak egyes tudósokat, hogy párhuzamot vonjanak Ádám és a babyloni Adapa, illetőleg Engidu között.⁹ Így többek között Zimmern is valószínűnek tartja, hogy Gen. 2—3-ra a babyloni Adapa mythos lehetett befolyással.¹⁰

Több adat van a babyloni irodalmi emlékek között arra nézve, hogy ők is úgy tekintették az embert, mint aki földből, helyesebben agyagból: ass. *ītu* = *tū* van „leszakítva“, vagy ahogy ők mondják: *karāšu* = *qarac*. A kifejezés a babyloniaknál is a fazekas mesterségből van véve, hogy valaminek a fazekas egy nagyobb tömegű agyagból leszakít, leválaszt egy kisebbet, amelyet azután megformál, úgy az istenek is leszakítanak a nagy agyagtömbből egy darabot és abból embert formálnak.¹¹ Az Ó. T.-ban sem ritka képzet, amely Jahvet fazekasnak képzele, aki formálja (*jácar*) az embert, v. ö. Jel. 18, 6; Ézs. 64, 7 és célzások erre: Ézs. 29, 16; 45, 9. stb. De épp úgy, mint a babyloni szövegekben a *karāšu* ige használatos, épp úgy van meg Jób 33, 6-ban a *karāšu*-nak teljesen megfelelő héber ige a: *qarac*, amely szintén az agyagból való készitést fejezi ki. Sőt, még az is közös vonás az Ó. T. és a babyloniak ide vonatkozó képzelei között, hogy ők is tudnak határozottan arról — épp úgy, mint Gen 1, 27 (P. C.) —, hogy az embereket az istenek képére teremtették. Így teremtí Aruru Eabanit Anu képmására a Gilgames eposzban,¹² vagy a Mami nevezetű istennő 7 hímét és 7 nőstyént készít agyagból a „maga képmására“. ¹³ Említsük meg még azt is, hogy a babyloniak is életadó erőt tulajdonítottak az istenségtől származó lehelletnek, mint ahogy ez van a héber *nišmat haššim*-ban. A teremtést végző istennek, Marduknak, a neve: a jó szellő istene: „*il šári tābi*“. Így olvassuk ezt a babyloni teremtésmythos utolsó tábláján.¹⁴ Nagy szükségben és szorongatásban az ad életet az embereknek.¹⁵

Látuivaló tehát, hogy a forrás, ahonnan a Genesis elbeszélése merített, nem eredeti izraelita forrás, hanem a régi keleti népek közös nagy mythologiai kincsháza és kül. a babyloniai mythologia. Annyi azonban bizonyos, hogy a Genesis írói az átvett anyagot specifikus izraelita szellemben adják már elő úgy, hogy rányomják arra a jahvizmus monotheizmusának a bélyegét, ami által megszentelik a pogány mythologiai képzeteket. Meg kell állapítanunk, hogy a Genesis

⁷ Fr. Schwally: Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Giessen 1892.

⁸ Dr. A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients Leipzig 1916. 6. kk. old. Ezt a könyvet ezután ATAÖ. jelzéssel fogjuk rövidíteni.

⁹ Dr. A. Noordzij: Gods woord en der Eeuwen getuigenis Kampen 1924 foglalkozik ezekkel bővebben.

¹⁰ Dr. H. Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament. Berlin, 1902. II. 523. o. Ezt a könyvet ezután az általánosan elfogadott KAT. jelzéssel fogjuk röviden megjelölni. Ennek a műnek itt és a következőkben a 3-ik kiadását használtuk 1902-ből.

¹¹ Dr. H. Zimmern: KAT. II. 1902. 506. o.

¹² P. Jensen: Keilinschriftliche Bibliothek VI. 1. Assyrisch-babylonische Mythen und Epen. Berlin, 1900. 121. o. 33. sor. — Ezt a művet, amelyet még sokszor kell citálnunk, ezután röviden KB.-vel fogjuk megjelölni.

¹³ H. Zimmern: KAT. II. 506., 4. jegyzet és P. Jensen: KB. VI. 1. 287. o. 13. sor.

¹⁴ P. Jensen: KB. VI. 1., 34—35. o. 6. sor.

¹⁵ H. Zimmern: KAT. II. 526. o.

teremtéstörténete — most csak annak az ember teremtésére vonatkozó részéről beszélünk — sokkal tisztább, sokkal emelkedettebb, mint pl. a babyloni is. Mert Babyloniában Eán kívül, akire elsősorban tartozott az ember teremtése, hasonló munkát végezhetett egy istennő is, akinek majd Mami, majd meg Belit-ilē, vagy Istar a neve.¹⁶ Izrael teremtéstörténetének elején Jahve áll és egyedül és csakis ő az, aki embert teremthet és általában teremthet. Megemlíthetjük még, hogy az embernek az Istentől való származására a görög és latin mythológiában is találunk paralleleket.¹⁷

3. A *nefeš* az emberi test közepén, *beqirbó*, lakik (1. Kir 17, 21). Lev. 17 11a (P. C.) szerint a lélek a vérben lakik *nefeš habbásár baddám*. Gen 9, 5 és Lev 17, 11b szerint az élet a vérben van, sőt Deut 12, 23 egyenesen azt mondja: *haddám hú' hannefeš* = a vér annyi, mint az élet. Ugyanezt a képzetet megtaláljuk a sumirok-nál is.¹⁸

Ehhez a tételhez tapasztalati úton jutottak el a héberek. Látták u. i. azt, hogy embereknek, vagy állatoknak szándékos megöletésekor a halál oka az volt, hogy a vér kifolyt. Amikor a vér kifolyt, megszűnt az élet is. Ezért van az, hogy a vérontást mint nagy bűnt hangsúlyozza Hőzseás (3, 2), Mikeás (7, 2), Náhúm (3, 1), Habakuk (2, 12a) és 17b. Még a Papi Codex keletkezésének az idején is uralkodott ez a képzet s azért van benne oly szigorú tilalom a vér élvezésére Lev 17, 10-ben (P. C.). A vért a P. C. szerint el kell folytatni az áldozáskor: Lev 1, 5, 11, vagy szét kell hinteni: Lev 1, 15; 3, 2; 4, 7, 18; 5, 9. stb., vagy csak az oltáron és kultikus célokra szabad használni: Lev 17, 11; Ex 29, 20 és Num 19, 4.¹⁹

Ha a vér az élet székhelye, akkor az ártatlanul kiontott vérért, amely Jahve-hoz kiált, bosszút áll Jahve. A Jahvistától kezdve (Gen 4, 10) megtaláljuk ezt a képzetet egész a Jób könyvéig, sőt a hellenizmus koráig az Ó. T. több helyén, bizonyosságául annak, hogy ez a fogalom erősen élt a nép lelkében. Deut 21, 1—9, pl. részletesen leírja azt az engesztelési ceremóniát, amelyet Jahvenak kell bemutatni akkor, ha a mezőn oly holttestet találtak, amelyről nem lehet megtudni, hogy ki a gyilkosa. Ha ezt a szertartást nem végeznék el, Jahve akkor bosszút állhatna a kiontott vérért. — Amikor Saul ártatlan gibeoniták vérént ontja, éhséggel sújtja Jahve az országot addig, amíg Saul maradékából vett hét emberrel ki nem engeszteltetik a haragvó istenség (2 Sám 21, 1 kk). Idevonatkozó helyek még pl. Hózs 1, 9; Joel 4, 21 Zs 9, 13; 10, 13, 15 szerint számon kéri Jahve a kiontott vért, amelyet Jób 16, 18. szerint is éppen azért nem szabad befödni, hogy az égre kiálthasson Jób „mennyei tanújához“, az *'éd bássámájim*-hoz és ez majd bizonyosságot tehessen Jób ártatlansága mellett. Még a Gunkel szerint Ezsdrás és Nagy Sándor kora közötti században keletkezett²⁰ 79. Zs 10. verse is azt vallja, hogy Jahve bosszút áll a kiontott vérért. A vér ilyen módon való értékelésével függ össze a vérbosszú fogalma, amely Gen 4, 15, 23 (J.), Bir 8, 18 kk stb. szerint ismeretes volt Izraelben. De ismeri ezt a fogalmat jól az izlám története is, amely végeredményében egész törzsek kiirtására vezető véres háborúkról tud a vérbosszú gondolatával kapcsolatban.

A vérnek a parsismusban is fontos szerepe van és külön említetik a test alkotórészei között. A Bundelesh című könyvben, amely egyike a parsismus szent iratainak, 30 fej. 6 pontban azt olvassuk, hogy a feltámadáskor a *vért* is visszakéri a feltámadást végző megváltó az azt befogadott víztől éppen úgy,

¹⁶ Zimmern: KAT. II. 506. o.

¹⁷ L. erre nézve: H. Gunkel: Genesis Göttingen 1917. 6. o.

¹⁸ Dr. Varga Zsigmond: Sumir (babyloni) örökség az ural-altai népek vallási életében. Különlenyomat a „Theologiai Szemle“ 1., 2. és 4. számaiból. Debrecen, 1925. 21. o.

¹⁹ A két utóbbi Pentateuch hely szintén a P. C.-ből való, aminthogy onnan származik az egész Leviticus könyve is.

²⁰ H. Gunkel: Die Psalmen: Göttingen, 1925. 350. o.

mint számonkéréstnek a csontok a földtől, a haj a növényektől s az életerő a tűztől.²¹

4. Talán nem lesz érdektelen, ha az élet fogalmával kapcsolatban megemlítjük az életnek az Ó. T.-ban szokásos körülírásait. Ezek nincsenek oly nagy számban, mint a halál fogalmának körülírásai, amint azt a következő fejezetben látni fogjuk, de egynéhányat mégis idejegyzünk.

Jeremiás 11, 19c-ben olvassuk, hogy Jeremiás ellenségei el akarják őt tenni láb alól és Jeremiás életéről, mint *'éc belahó*²² = nedvdús fáról beszélnek. — Zs 32, 4c-ben *lásád* — életnedv szóval van körülírva az élet fogalma.²³ — Zs 37, 18 a *jámim*-szót használja az élet megjelölésére: „ismeri Jahve a feddhetetlen ember napjait“, azaz életét, sorsát. — Zs 39, 6 és 89, 48 *heled*-del fejezi ki az élettartamot, amely szó a „titkosan és észrevétlenül elmúló időt akarja jelenteni“. ²⁴ — Zs 49, 2-ben Zs 17, 14 alapján ugyenez a szó „világot“ jelent. — Pred 7, 11 így írja körül az élőket: *ró'é hassemes*. Ez Homeros kifejezésére emlékeztet: *ῥῶς ἡελίοιο*.²⁵

Itt említjük meg, hogy az Ó. T.-ban gyakran fordul elő az *'erec hajjim* = élők országa, földje kifejezés, amely általában a föld, az élők világa megnevezésére szolgál szemben az alvilággal, a Seollal, a halottak birodalmával. Erre a IV. fejezetben lesz alkalmunk bővebben rámutatni. Ezzel kapcsolatban említjük meg, hogy az Ó. T. nyelve ismeri az élet útja, *derek hajjim* kifejezést (Jer 21, 8). Duhm²⁶ másodlagosnak és Deut 11, 26 utánzásnak tartja Jeremiás e helyét; Cornill²⁷ azonban azt állítja, hogy ez az eredeti helye a két útról (t. i. az élet és halál útjáról) szóló s az Ó. T.-ban gyakran előforduló kifejezésnek, bár ő is kénytelen elismerni, hogy Jeremiás könyvének ez a helye tagadhatatlanul emlékeztet Deut 11, 26 és 30, 16-ra. Mi is azt hisszük, hogy a Deuteronomium tipikus kifejezőmódjának az utánzásával van itt dolgunk.

A Jahvistánál (Gen 2, 9) találkozunk először az Ó. T.-ban az *'éc hajjim* — az „élet fája“ fogalmával, amelynek Gen 3, 22 szerint az a tulajdonsága, hogy, aki belőle eszik, az nem hal meg. A fa eme tulajdonságával való foglalkozás munkánk V. fejezetébe tartozik, ezért itt csak azt említjük még meg, hogy a chokma irodalom a bölcseséget teszi meg az élet fájának, pl. Pb. 3, 18; 11, 30a; 13, 12b; 15, 14, amikor is a képet az Éden kertjéről szóló ősi elbeszélésből veszi, de a maga bölcselkedésének a spekulációit fűzi hozzá. Rá fogunk mutatni még e fejezetben belül arra, hogy még más régi fogalmat is átalakít a chokma a maga stílusára. Megemlíthetjük azt is, hogy az élet fájáról szóló fogalom „egyike az orientális symbolika legismertebb tartozékainak“²⁸ és a babyloniak mythológiájában is találkozunk vele.²⁹ A Palesztinában végzett ásatásoknál többször találtak olyan agyagedényeket, pecsétgyűrűköveket, amelyek ezt a mythologikus életfát ábrá-

²¹ E. Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Persischen Eschatologie Göttingen, 1902.

²² A ms. szövegben *belahmó* van, amely azonban így értelmetlen. Kittel Bibl. Hebr.: *belahó*-ra változtatja meg. Ezt az olvasási módot követik: D. B. Duhm: Das Buch Jeremia. Leipzig, 1901., 113. o. és C. Cornill: Das Buch Jeremia. Leipzig, 1905. 151. o.

²³ Így fordítja a Kautzsch-féle Textbibel 1911-es kiadása és Frz. Delitzsch: Die Psalmen a megfelelő helyen. H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. c. művében a 137. o.-on a *lesódi* helyett: *lesóni*-t olvas, azon a címen, hogy életnedvről az Ó. T.-ban nincsen szó. Pedig a Jeremiásnál olvasott előbbi hely is a nedvvel, a fa életnedvével hozza kapcsolatba az emberi életet. Egyébként is szívesen veszik a Zs.-ok is az emberi életre vonatkozó hasonlataikat a florából, pl. Zs. 1., 3.; 90, 6.; 103, 15. stb.

²⁴ Frz. Delitzsch: Die Psalmen, 1867. 550. o.

²⁵ Frz. Delitzsch: Hoheslied und Koheleth. Leipzig, 1875. 316. o.

²⁶ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia, 170. o.

²⁷ C. Cornill: Das Buch Jeremia, 244. o.

²⁸ Dr. A. Jeremias: ATAÖ. 75. o.

²⁹ U. o. 78. köv. oldalakon beszél erről bővebben dr. A. Jeremias.

zolja.³⁰ Általánosan elfogadott nézet az, hogy az életfárról szóló képzet régi mythologikus eredetű gondolat Keleten.³¹ Bousset pedig arra mutat rá, hogy a késői zsidó apotalyikában is nagy szerepet játszott az élet fájáról szóló képzet. (I. Énok 25, 4–5; a Lévi testamentum 18. pontja; Βίος Αδμ 22, 28; IV. Ezsdrás 9, 19 stb.)³²

Nem ritkán találkozunk az Ó. T.-ban az Elohistától Dánielig olyan fogalommal, amely szerint Istennek valamilyen *könyve* van, amelyből a bűnösöket kitorlí, Ex 32, 32–33 (E.); amelybe a hamis próféták nem íratnak be, Ezék 13, 9; amelybe Jahve bosszúállásai vannak írva Ézs 34, 16. Zs 69, 29-ben ez a könyv az „élők könyvének“ van mondva, amelybe Jahve a népet felírja, Zs 87, 6 Sőt, Zs 139, 16 szerint az ember formáltatása s a napok, amelyeken formáltatni fog is ebben a könyvben vannak megírva. Malakiás (3, 16) az „emlékezés könyvének“: *séfer zikrón*-nak mondja. Dániel szerint pedig ezek a könyvek nyitvatnak fel majd az ítéletre és aki ebbe a könyvbe van írva, az megmenekül Dán. 7, 10; 12, 2. — Ez a fogalom, amely a jó és a gonosz, ill. az élet és a halál könyvére vonatkozik, szintén az ősi képzetek közé tartozik. A babyloniaknál is találunk olyan adatokat, hogy Nabu isten táblára jegyzi nemcsak a világ, hanem az egyes ember sorsát és életét is.³³ Ez a fogalom, amely a babyloniaktól ered, bevonult nemcsak az Ó. T.-ba, hanem az apokrifusokba és psendepigráfusokba (pl. Énok 47, 3; 104, 1; Jubil 30, 20 kk; Illés apokal 3, 13 k; 4, 2; 14, 5; Énok 81, 4; 89, 61; 68, 70; Baruk apokal 24, 1 stb.) és az Ú. T.-ba is (Luk. 10, 20; Fil 4, 3; Ján Jel 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12, 15; 21, 27).³⁴

5. Valamint Jahve volt az, aki az életet adta, úgy az Ó. T. tanúsága szerint szintén csak ő az, aki az életet meg is tarthatja. Hogy azonban Jahve ezt megtegye, az embernek az ő, Jahve, útjain kell járnia. Már a Deuteronomium úgy beszél Jahvéről, mint aki élet, vagy halál fölött disponál (Deut 11, 26; 30, 15) Ámos (5, 4b), 6a pedig Jahve keresését, mint az életbenmaradás feltételét tünteti fel, amikor így szól: *diršú v hijú*. Itt az első imperativus (amely után a második copulativummal következik) a feltételt fejezi ki, a második pedig annak következményét.³⁵ — Hózs. 14, 10. szerint csak Jahve útján lehet biztonságban járni az istenfélőnek. — Jerem. 10, 23 szerint az embernek a sorsa nem a saját kezében van. — Ezék 33, 14–17 szerint Jahve még az istentelen embert is megtarthatja, ha megtér és Jahve „törvényei“ azok, amelyek által az ember: *hájá* = él. Hite által: *b'emúndátó* tartatik életben Jehve által a *caddik* (Hab 2, 4b). — Számos zoltárhely is ezt bizonyítja. A fontosabbak ezek: Jahve az élet erőssége (*má'óz hajaj* Zs 27, 1); az élet ideje (*itót*), azaz az ember sorsa az ő kezében van (Zs 31, 16). A benne bizókat ő elégíti ki hosszú élettel (*órek jámim* Zs 91, 16) és a *jir^e at Jahve* = Jahve félelme hosszabbítja meg a napokat (Pb. 10, 27a).³⁶

Amíg a főntebb felsorolt helyek Jahvet mondják az élet urának, vagy hogy egymás ó-testamentum ikifejezést használjunk: *meqór hajjim* = az élet kútféjének, addig a chokma irodalomban sokszor találkozunk olyan felfogással, hogy Jahve helyére a bölcsesség van behelyettesítve. Legfeltűnőbb ez Pb. 3, 16-ban, amely nyilván Zs 16, 11-et akarja utánózni, amikor így szól: Napok hosszúsága van

³⁰ U. o. 229., 232. és 238. oldalakon.

³¹ Dr. P. Volz: Hiob und Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger Göttingen, 1921).

³² W. Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Auflage. Berlin, 1906. 327. o.

³³ Zimmern: KAT. II. 401. o.

³⁴ U. o. 406. o.

³⁵ G'senius-Gautzsch: Hebräische Grammatik. 28. Auflage. Leipzig, 1909. 110. §. f) pont.

³⁶ Hasonló az értelme még Zs. 16, 9.; 37, 23a; 42, 3., 9.; 119., 116a; 145, 20-nak, továbbá azoknak a helyeknek, ahol Jahve az ember „menedékének“ van mondva, pl. Zs. 31, 3.; 37, 39.; 43, 2.; 52, 9.; 71, 3.; 90, 1.; 91, 9. Tipikus hely még erre vonatkozólag Pb. 3, 8., ahol az van mondva, hogy Jahve félelme egészség a testnek és megöntözés (*siqú*), azaz felüdülés a csontoknak.

az ő (t. i. a bölcsesség) jobb kezében. Hasonló az értelme Pb. 8, 35; 9, 11-nek is, 4, 13 szerint az élet *equivalens* az erkölcsi tanítással, a *músar*-ral. Sőt, az igaznak szája is lehet „életnek kútfeje“, mert amit mond, az erkölcsileg erősítő, lelkileg nemesítő és felemelő hatással van arra, aki hallja. Jellemző spekuláció ez a *mishlé* szellemére és korára.

6. Ebben a fejezetben kell foglalkoznunk az élet tartamával az Ó. T.-ban.

a) Itt elsősorban az özönvíz előtti pátriárkák életkorával kell foglalkoznunk. Előre kell bocsátanunk azt, hogy az Ó. T. ált. felfogása szerint az élet a legfőbb jó és a „napok hosszúsága“, vagyis az ember életideje az ember istenfélelmével van egyenes arányban. Ősi felfogás szerint, a régi pátriárkák az özönvíz előtt nagyon istenfélők voltak és ezért éltek olyan abnormálisan hosszú életet.

Az özönvíz előtti pátriárkákra vonatkozó adatokat Gen 4, 1, 17–24-ben és Gen 5-ben találjuk meg.³⁷ Az előbbi a Jahvistához tartozik és hét patriárkáról beszél, az utóbbi pedig a Papi Codexhez és tíz pátriárkáról tud. Az előbbi az ú. n. Káin családja, az utóbbi a Seth családja. A Papi Codex írójától származó genealogia u. i. Seth-tel, Enóssal és Noéval megtoldja a maga családfáját. Az egyes pátriárkák sorrendje sem egyezik a két genealogiában s amíg a Jahvistánál számokról egyáltalában nincsen szó, addig a Papi Codex Gen 5-ben átlagosan kb. 1000 esztendő életkorát számít minden egyes pátriárkának. Dacára ennek az ellentétnek és az eltéréseknek, amelyek a Gen 4-ben és 5-ben olvasható genealogiák között vannak, az ó-testamentumi kutatás egyetért abban, hogy alapjában véve nem két, hanem *egy* családja mind a kettő és hogy egy közös forrásra megy vissza mindkettő.³⁸ Melyik most már ez a közös forrás?

Az ó-testamentumi kutatás felfedezte azt, hogy egyik genealogia sem eredeti izr. szellemi termék, hanem úgy Gen 4, 17–24-nek, mint kül. Gen 5-nek az eredetét Babyloniában kell keresnünk. Babyloniában a világ teremtésétől az özönvíz bekövetkezéséig eltelt időt tíz király uralkodási idejére osztották fel. Ugyanezt teszi a Gen 5-ben a Papi Codex írója által szerkesztett genealogia is, csakhogy ő a királyok helyett tíz pátriárkát vesz fel, de az az időtartam, amelyet ennek a tíz embernek az életideje együttvéve kitesz, szintén a világteremtésétől az özönvízig eltelt kort foglalja magában, amint azt alább is látni fogjuk. De más feltűnően nagy hasonlatosságok is vannak a Genesis ezen családfái és a most említett tíz babyloni királyról szóló traditio között. A babyloni listában éppen úgy számok szerepelnek az egyes nevek után, mint Gen 5-ben, csakhogy a babyloniaknál a számok az egyes királyok uralkodási évszámait jelentik, itt pedig az illető pátriárka életéveit. Feltűnő továbbá, hogy az egyes nevek nemcsak jelentésükre és értelmükre nézve, hanem még sorszám szerint is egyeznek egymással. A babyloni királyok neveit Berossus hagyta ránk és az ebben a listában pl. harmadik helyen szereplő *Amílion*, amely babyloni nyelven *amelu*-nak hangzik és „embert“ jelent, megfelel a héber listán szintén harmadiknak feltüntetett: *'enós*-nak, amely szintén embert jelent. A negyedik helyen említett *'Amuléwon* valószínű a babyloni: *amílānu*, *ammānunak* felel meg, amelyhéberül *'ámán*-nak = mesterember hangzik; ezt a fogalmat tartalmazza a héber: *qénán* = kovács név, amely a héber listában ugyancsak negyedik helyen áll. Kimutatható ezenkívül a hasonlóság és az egyes nevek által kifejezett fogalmaknak egymással való correspondenciája a babyloni és héber lista 7. 8. 9. és 10. helyein álló nevek között is. Az utóbbi helyen pl. a babyloniaknál *Elisouðrosz* áll, a babyloni özönvíz hőse, nálunk pedig ugyancsak az özönvíz hőse: Noe. Valószínű, hogy Izrael ezt a genealogiát az özönvíz tör-

³⁷ Ezzel a kérdéssel a rendelkezésünkre állt forrásmunkák közül *H. Gunkel* Genesis 1917. c. könyve 57. k. és 131. kk. oldalain, továbbá *Zimmern* KAT. II. 541. kk. oldalain és végül *dr. A. Jeremias* ATAÖ. című könyve 104. kk. oldalain található adatok. A köv. ben leginkább *Gunkel* fejtegetéseire támaszkodtunk, de megjegyezzük, hogy a dolog érdemére nézve a most említett három forrásmű között különbség nincsen.

³⁸ *Gunkel* i. m. 50. o.; *Zimmern* i. m. 542. o. és *A. Jeremias* i. m. 104. o. Mind a három megjegyzi, hogy ezt a kérdést egy *Buttmann* nevű tudós már 1828-ban tisztázta.

ténettel egyszerre vette át. Nem a Papi Codex írója vette át, hanem már régebben került Izraelhez. A Gen 4, 17—24 és Gen 5 közötti eltérésnek pedig az az oka, hogy Gen 4, 17—24-nek egy más babyloni tradíció lehet az alapja, mint Gen 5-nek s a két tradíció küll. időkhben került Izraelhez, amely azután mindkét tradíciót egy irányban dolgozta fel.³⁹

A Papi Codex írója a babyloni listában található számokat nem fogadta el minden további nélkül, hanem azokat a saját chronologiai rendszere szerint dolgozta át. A babyloni királylistán szereplő számok u. i. még sokkal nagyobbak, mint aminőkkel Gen 5-ben találkozunk. Mind a két lista u. i. a világ teremtésétől az özönvízig eltelt időről akar velünk fogalmat alkottatni. Ez az idő a babyloniaknál 432,000 esztendő,⁴⁰ Gen 5 szerint pedig csak 1656 év.⁴¹ A különbség onnan ered, hogy a babyloni kultúra sokkal régibb lévén az izraelitákénál, az ő astronomusaik sokkal nagyobb számokkal dolgoztak, mint a héberekéi. Még így is azonban óriási volt az az időköz, amelyet ennek a tíz embernek a nevével és életével kellett kitölteni. Innen a fantasztikusan nagy számok a babyloni tudósításokban. Mivel a héber tradícióban sem egyezett a pátriárkák életkora azzal a számmal, amelynek ki kellett jönnie a teremtéstől az özönvízig terjedő kor számára (t. i. 1656 év) ezért azt találták ki, hogy azokat az élet éveket adják össze, amelyekben a pátriárkák legöregebb fiaikat nemzették. Így azután kijön az 1656-os szám. Gunkel⁴² és Zimmern⁴³ is megjegyzi, hogy a samaritánus Pentateuch és a LXX. más-más számot hoznak a teremtéstől az özönvízig terjedő idő megjelölésére. Az Ó. T. 1656 évével szemben a samaritánus Pentateuch 1307, a LXX pedig 2242 évről tudnak. Ezen eltérésnek az alapja az lehet, hogy ők megint más chronologiai systema szerint számították a világ fennállási idejét, mint a Papi Codex.⁴⁴ Ugyancsak Gunkel figyelmeztet arra is,⁴⁵ hogy a Gen 5-ben olvasható nagy életkorok összefüggésben lehetnek azzal a körülménnyel, hogy a pátriárkák némelyike eredetileg istenfogalom lehetett. Kül. áll ez Énochra. A babyloni listán Énochnak megfelelő helyen *Éδεδωραχος* (Edoranchus) bab. En-me-dur-an-ki neve szerepel, aki szintén híres istenfelő embernek számít az ó-korban épp úgy, mint Énoch, aki „Istennel járt“. Énochnal és Enmedurankival az V. fejezetben még foglalkozni fogunk.

A pátriárkák magas életkorának megfejtésére számos kombináció létezik. Még legközelebb jár talán a valósághoz Riedl,⁴⁶ aki arra figyelmeztet, hogy ezekenél az életkort jelölő számoknál nagy szerepet játszanak a hónap napjainak a számai, a 30 és 31, amennyiben pl. Ádám 930 esztendeje nem egyéb, mint $30^2 + 30 = 930$. Énosé (905) és Mahalelé (895) kiegészítik egymást 900—900-ra. Seth 912, Kenan 910, Jered 962, Metuselah 969 éve pedig nem egyéb, mint $900 + 12 + 900 + 10 + 961 + 1 + 961 + 8$; vagy $30^2 + 30^2 + 31^2 + 31^2 + 31$. Énok és Lamek éveit nem lehet így felbontani. Tehát még Riedel sem fejtette meg teljesen azt a chronologiai systemát, amely szerint a Papi Codex írója dolgozott, bár közel jár hozzá. Riedelnek a teoriáját az is támogatni látszik, hogy a késői zsidóság is felismerni látszott a pátriárkák évei és hónap napjainak száma közötti összefüggést, mivel az ú. n. Mózes apokalypsis 5. fejezete megjegyzi, hogy Ádámnak Kain, Ábel és Seth után még 30 fia és 30 leánya volt.⁴⁷

Zimmernnek az a véleménye, hogy a tíz pátriárka eredetileg a világév első tíz hónapjának a herosza volt és a jelenlegi bibliai számsystemában ez az eredeti

³⁹ Zimmern i. m. 543. o.

⁴⁰ U. o. 541. o. és *E. König*: Geschichte der Alttestamentlichen Religion Gütersloh. 1915. 194. o.

⁴¹ Ezt az időt úgy kapjuk meg, hogy a tíz pátriárka neve után köv. első évszámokat és a Gen. 7, 6.-ban Noé életkora gyanánt említett 600 évvel összeadjuk.

⁴² Gunkel: i. m.: 133. o.

⁴³ Zimmern: i. m.: 541. o.

⁴⁴ Gunkel: i. m. 133. o.

⁴⁵ U. o. 133. o.

Zimmern: i. m. 541—542. o.

Zimmern: i. m. 542. o.

vonatkozás már elmosódott.⁴⁸ Nöldeke, Klostermann, Bousset és B. Jacob neveit említi még Gunkel, mint akik e problémához az irodalomban hozzászóltak és részben új systémákkal próbálkoztak a számok megfejtésére vonatkozólag.⁴⁹ Kielégítő eredményt még ezek a spekulációk felmutatni nem tudnak.

Ránk nézve mindebből az a fontos, hogy a Papi Codex írója, aki különben is nagy barátja a genealogiáknak, rendszereknek, számoknak és száraz felsorolásoknak, Gen 5-ben a pátriárkák rendkívül hosszú életideje által egyrészt azt akarta kifejezésre juttatni, hogy mekkora életerő lakozhatott ezekben az emberekben, akiktől az emberiség származik,⁵⁰ másrészt, hogy a hosszú élet istenfélő életük következménye volt.

b) Gen 6, 3-ban, amely a Jahvistától származik, azt olvassuk, hogy Jahve 120 esztendőben állapítja meg az ember életidejét. Megelőzi ezt annak elbeszélése, hogy az istenek fiainak az emberek leányzival való házassága folytán a született gyermekek atyjuk révén részt kaptak az isteniből, az örökkévalóból és ezért látja jónak J. hve, hogy ne maradjon az ő lelke: *l'ólám* az emberben, hanem legyen az ő életideje: 120 esztendő. Az ember, aki 3, 19 szerint csak *'áfár* és aki majdan *jásúb 'el 'áfár* = visszatér a porba: nem lehet hordozója az örökkévalónak az isteninek. Ezzel függ össze itt az élet idejének 120 esztendőre való korlátozása. Tehát itt még nem a bűn játszik szerepet az élet éveinek redukálásánál. Gunkel utal arra, hogy ugyanez a szám szerepel Herodotusnál is (3, 23) az ember életkora gyanánt.⁵¹ A mi elbeszélésünk csak egy régi, nagyobb elbeszélés torzója és kül. a reánk nézve legfontosabb 3. vers szövege nincsen rendben. Az elbeszélés alapjául szolgáló forrás mythologikus, de a forrás izraelita felhasználójának nagyon ügyelnie kellett arra, hogy az istenséget ne profanizálja. Ezért csonkította meg az elbeszélést és innen a zavarok a szövegben.⁵²

c) Minél későbbre megyünk az ó-testamentomi könyvekben, annál inkább érezteti a hatását az a felfogás, hogy az élet azért rövidül, mert a bűn nagyobbodik. Már a Jahvista az isteni parancs megszegését hozza fel okul a kérdésre, hogy miért telnek az emberek napjai oly nehéz munkában és miért a halál a végük. (Gen 3, 19). A P. C. írójánál seholsem találkozunk kifejezetten ezzel a véleménynyel, de abból, hogy az özönvíz előtti emberek életét oly nagyon hosszúnak, az utánuk következő generációkét pedig egyre rövidebbnek veszi,⁵³ következtethetünk arra, hogy az élet rövidülését ő is a bűnnel hozza összefüggésbe. — Zs 90. 10 szerint az ember esztendeinek napjai 70—80 esztendő, amely gyorsan eltűnik, mintha repülénk. S ugyanez a zs. egészen a Jahvista szellemében, még szinte citálva azt, az Isten haragját jelöli meg a 3. v.-ben mint okot azért, hogy az ember élete olyan rövid. Zs 55, 24 szerint a vérszomjas és gonosz emberek tehát a bűn követői „életüknek felét sem érik meg“. — A Pb.-ek egy más idézett helye (10, 27) szerint az istenfélelem szaporítja az ember éveit, az istentelenek napja pedig megrövidül. — Általában ez a nézete az élet rövidüléséről nemcsak az Ó. T.-nak, hanem az utána következő apokrif és pseudepigráf irodalomnak is (pl. 4. Ezsdr 5, 50). Amikor azonban a bűn majd eltűnik a földről, az apokalyptikus időkben, akkor újra visszatér az ósállapot és úgy lesz minden, mint régen. Akkor — így mondja Tritoézsaías — nem lesz Jeruzsálemben csecsemő, amely csak kevés napot ért volna, mert aki 100 esztendős lesz, az az ifjak közé számít, az öregek pedig bizonyára kétszer-háromszor idősebbek lesznek (Ézs 65, 20). Ez azonban csak a boldog „utolsó időkben“ fog bekövetkezni, amikor eljönnek a

⁴⁸ *Zimmern*: i. m. 541. o.

⁴⁹ *Gunkel*: i. m. 133. o.

⁵⁰ *Gunkel*: i. m. 133. o.

⁵¹ *Gunkel*: i. m. 58. o.

⁵² *Gunkel*: i. m. 58. o.

⁵³ A Papi Codex írója az Ádám-tól Noéig élt ős-atyák számára 700—1000 esztendőt, Noétól Ábrahámig 600—200 évet, a pátriárkák számára 200—100 évet és a jelenkor számára 70—80 évet számít életkor gyanánt, mondja *Gunkel*: m. 133. o.

sámajim hadásim és az *'erec hadásá* az új ég és az új föld (Ézs 65, 17). Hasonló felfogással a parsismusban is találkozunk. (Bundelesh 30, 1—3 és 30, 6).⁵⁴

7. Céloztunk már rá az előző pont kezdetén, hogy az Ó. T. emberei számára az élet és pedig e földi élet volt a summum bonum. Most néhány példával akarjuk megvilágítani ennek az állításunknak a helyességét és adatainkat ismét az ó-testamentomi kánon különböző részeiből válogatjuk össze, hogy lehetőleg Izrael vallása minden periodusának idevonatkozó felfogását ismertessük. Ebben a tekintetben meglepően egybehangzó a nézet az egész Ó. T.-ban. Mindenütt az élet megtartása és megnyújtása áll előtérben.

A Jahvistából való Gen 12, 11 szerint Ábrahám élete megtartásáért megfelesége becsületét is kész feláldozni. Igaz, hogy ilyen dolgokban a régi kelet erkölcsi felfogása nem ítelt általában olyan szigorúan, mint mi, az is igaz, hogy Ábrahám nem mondott hazugságot, amikor Gen 12, 13-ban Sárát, a feleségét, testvérének mondja, mert Gen 20, 12 (E.) szerint Sára tényleg féltestvére volt, mégis úgy véljük, hogy Ábrahám ez a cselekedete — mert sejtelve nem csalt és Sárát egy időre tényleg elszakították tőle — élénk világot vet az élet megtartásának minden mást felülmúló értékelésére.

Jób könyve prologusának a Jahvistával kb. egy időben élő írója is azt mondja 2, 4-ben a Sátánnal, hogy mindent odaad az ember életéért.⁵⁵

Az Illérről szóló elbeszélésekben (1. Kir 19, 3-ban), amelyek Cornill szerint 850—750 között keletkezettek,⁵⁶ azt olvassuk, hogy életét még Illés, Istennek ez a nagy embere is feltette és menekül Izebel haragja elől.

Deuteronomium 30, 20-ban is a hangsúly az *életen* van. Jahve szeretésének gyümölcse gyanánt az „élet“ és az *'órek jámim* = a napok hosszúsága van kiemelve és nem szellemi, vagy lelki javak.

Jeremiás saját életének megmentésére elmondja az őt üldöző háborúspárti embereknek 38, 27-ben azt a hazugságot, amelyet Cedekiás ad a szájába az előtte való versben.⁵⁷ Ugyancsak az ő Baruknak 45, 5-ben adott feleletéből láthatjuk, hogy az élet megtartását milyen magasra értékeli. Még könyve 38, 2; 39, 18 és 51, 6 helyein is találunk erre vonatkozó célzásokat, ezek azonban nem eredeti jeremiási helyek.⁵⁸

A királyság idejéből származó⁵⁹ Zsoltár 61. a király számára, mint minden-nél fontosabbat: életet kér és „napokat a király napjaihoz“. (61, 7).

Ugyanígyen kérést tartalmaz még Zs 21, 5, ahol „igazi keleti bőkezűséggel“⁶⁰ nem is hosszú, hanem örök élet van kívánva a királynak. De Izraelben ez volt a hú alattvaló szokásos kérése, v. ö. 1. Kir 1, 31; Neh 2, 3; Dán 2, 4. Az ilyesmi néha a legerősebb kifejezésekben ismétlődik az ó-testamentomi királyzsoltárokban, pl. 45, 3; 72, 5; 110, 4.

Nebukadnezar — hogy babyloni parallelt említsünk — így imádkozik: „Tedd az én életemet tartóssá, mint az ibarrai építőkövet és nyujtsd meg napjaimat az örökkévalóságig.“⁶¹

A 6. sz. végén keletkezhetett⁶² Zs. 102. írója is azt kéri a 25. v.-ben Jahvétől: ne ragadj el engem: *baħaci jámaj* = napjaimnak felén.

⁵⁴ *Böklen*: i. m. 70. és 134., 108. és 136. o. 1. jegyzet.

⁵⁵ *D. P. Volz*: i. m. 2. o. Volz Jób könyvében az 1., 2, 1—10. és 42, 10—17. részleteket, mint több más exegeta is, különálló könyvecskének veszi és íróját a Jahvista korában keresi.

⁵⁶ *D. C. Cornill*: Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T. Tübingen, 1913. 125. o.

⁵⁷ Hogy Jeremiás eme magatartása menthető és magyarázható, igyekeztem a saját-ságos szituációra való rámutatással bebizonyítani: „Jeremiás élete és működése a Biblia filológiai és történeti kritikája alapján“ c. dolgozatomban. Megjelent „Theol. Szemlé“-ben; I. I. évf. 5—6. sz. 441. o.

⁵⁸ *B. Duhm*: Das Buch Jeremia. Tübingen u. Leipzig, 1901. 302., 312. és 336—341. o.

⁵⁹ *H. Gunkel*: Die Psalmen, 1925. 261. o.

⁶⁰ *U. a.*: Die Psalmen, 1925. 86. o.

⁶¹ *Dr. A. Jeremias*: Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Leipzig, 1903. 5. o.

⁶² *D. Dr. W. Stärk*: Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes) Göttingen 1911.

Csak egyetlen *egy* helyet találtam az Ó. T.-ban, ahol azt olvashatjuk, hogy életnél van valami jobb is és ez Zs 63, 4, ahol ez van megírva: **טוֹב תְּהֵי־לִי מִחַיִּים** = jobb a te kegyelmed (t. i. az Istené) az életnél. „Figyelemreméltó vallásos bensőség ez annyival is inkább, mivel a zsoltárírók oh de mennyire csüggnék e földi életen és annak javain!”⁶³ A zsoltár még az exilium előttről való.⁶⁴ Valószínű, hogy próféta hatás szülte ezt a gondolatot.

Az életnek ebből a magas értékeléséből folyik az is, hogy csak a csüggeteg lemondás, a tompa kétségbeesés mondhatja az Ó. T. embereivel azt, amit Illés mond 1 Kir 19, 4-ben: **Élég! Vedd el Jahve az én életemet!** Már Gen 27, 46-ban is hallunk Rebeka szájából ehhez hasonló hangokat, de ott ez a vers nem eredeti.⁶⁵

Jeremiás életében is hőven adták elő magukat olyan események, amelyekben lélektanilag megindokolhatóan fakadtak ajkán olyan panaszszavak, mint amilyenek könyve 20, 14–18 helyén vannak számukra feljegyezve s amelyeket Duhm⁶⁶ és Cornill⁶⁷ egybehangzó véleménye alapján eredetieknek kell tartanunk. Ezzel kapcsolatban jegyezzük meg, hogy Jób könyvének költője 3, 3–10-ben utánozta Jeremiás ezen kifakadását, de munkája nem jól sikerült és éppen a 3-ik fejezet „egyike az esztétikailag legértéktelembeknek Jób könyvében”.⁶⁸

Jónás is csak be nem teljesedett próféciája fölött érzett szégyenérzetének a hatása alatt és első fellobbanásában mondja, hogy jobb neki meghalni, mint élni (4, 3, 8), amiért Jahve meg is dorgálja, bebizonyítva neki jogtalan felháborodását (4, 4, 11).

Mélyebb gyökere van már az élet meggyűlölésének a Predikátornál, ahol 2, 17-ben ezt olvassuk: „Meggyűlöltem az életet, mert terhemre van minden, ami a nap alatt történik.” Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a Predikátor könyvének keletkezését a perzsa korban, sőt nyelvi bizonyítékok alapján mélyen a görög korban kell keresnünk,⁶⁹ akkor nem csodálkozhatunk ezen a kifejezésen, mert tudjuk Izrael politikai történetéből, hogy ez a korszak a zsidóságra nézve a bizonytalanság, a forgandóság, a súlyos megpróbáltatások, a csüggedés és a fokozódó elkeseredés ideje volt, hiszen a makkabeusok ideje, Antiochus Epiphanes kora felé közeledünk. Ilyenkor pedig könnyen adhatták elő magukat olyan események, amelyek a fenti kifakadás okozói lehettek. Ráadásul a terjedni kezdő görög filozófia felfogások beleszivárognak a zsidóságba is és a jahvizmus régi erkölcsi értékeit aláásva hirdetik az új elméleteket, amelyek ha nem is váltak általánosan elfogadottakká a zsidóság között, de annyi hatásuk mindenesetre volt, hogy az erkölcsi erőt sokakban megingatták. Súlyos és bizonytalan időkben, hitétől, erkölcsi tartalmától megfosztott ember mondhat azután olyat, mint Pred 2, 17. Vegyük hozzá még azt, hogy a Predikátor számára — talán már a görög filozófia epikureizmusának és hedonizmusának a hatása alatt, a még szinte elképzelhetetlenül is hosszú, 2000 évig tartó, életnek — ellentétben a régi felfogással, amelynél ez az ideál —, tehát még ennek a nagyon hosszú életnek sincsen semmi értelme, ha abban nincsen: „jó” (Pr 6, 6). Vagyis szerinte az életnek csak úgy van értelme, ha gyönyört nyújt. Elképzelhető tehát, hogy az ilyen életfelfogás mellett balsors esetén hamar fakadhat az ajkon ilyen felkiáltás: „Meggyűlöltem az életet!” Hogy az életet *megveti* (*m'das*), vagy hogy *utálja* (*náqam*), azt Jób is mondja testi és lelki kinjaitól gyötörtetve (9, 21 és 10, 1), de a Predikátor még tovább megy: ő egyenesen *gyűlöli, sáná'*, az életet. Ez sokkal erősebb kifejezés, mint a Jóbéi.

Dacára annak, hogy az Ó. T. is ismeri ezeket a sötét hangulatokat, igaza van Duhm-nak abban, hogy a kulturtörténést meglepheti az, hogy az öngyilkosság

⁶³ H. Gunkel: Die Psalmen 1925. 268. o.

⁶⁴ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 267. o.

⁶⁵ H. Gunkel: Genesis, 1917. 315. o.

⁶⁶ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia, 1901. 167. o.

⁶⁷ D. C. Cornill: Das Buch Jeremia, 1905. 238. o.

⁶⁸ D. C. Cornill: Das Buch Jeremia, 1905. 238. o.

⁶⁹ D. C. Siegfried: Prediger und Hoheslied Göttingen, 1898.

nagyon ritkán fordul elő a régi sémitáknál.⁷⁰ Nézetünk szerint ebbe a körülménybe belejátszottak a halál utáni életre vonatkozó képzeitek is, amelyekről azonban csak később, a IV. fejezetben fogunk bővebben szólni.

8. Ha elvétve találkozunk is olyan gondolatokkal az Ó. T.-ban, amelyek az embernek, mint teremtménynek a dicső voltát, magas pozícióját akarják kiemelni — aminő pl. Gen 1, 27 (P. C.) ama megjegyzése, hogy az ember Isten „képére“ teremtett, vagy a Jahvista ama célzása Gen 2, 7-ben, hogy az ember lehellete Istentől származik, vagy végül Zs 8, 6. szavai, ahol nem kevesebb, mint az van mondva, hogy az ember kevéssel áll mögötte az Istennek — az ilyen helyekkel szemben sokkal számosabb helyet tudunk felhozni annak bizonyítására, hogy az Ó. T. *mulandónak*, fáradtsággal és gyötrellemmel teljesnek tekintette ezt a földi életet.

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt a körülményt, hogy az ember mulandóságára vonatkozó kifejezésekkel az Ó. T. ama könyveiben találkozunk *túlnyomóan*, amelyek az exilium utáni időben keletkeztek. Azok a kifejezések, amelyeket bizonyosan a fogság előtt keletkezett könyvekben olvasunk s amelyekből az ember mulandóságára következtethetnénk: vagy csak az ember, ill. a teremtmények specimenjét akarják megjelölni, mint pl. Gen 7, 22 (J.), vagy pedig, mint az embernek az Istennel való kvalitatív szembeállítása akarnak hatni, mint pl. Ézs 31, 3, de nem olyan értelmű kifejezései az ember mulandóságának, mint aminőkkel az alábbiakban fogunk találkozni.⁷¹ Nem tartjuk véletlen dolognak azt, hogy éppen az exilium utáni zsidó irodalomban találhatók tömegeesen az ember fáradtságos életére, küzdelmeinek hiábavaló voltára és az élet rövidségére stb. vonatkozó, a kifejezések egész skáláját feltüntető nyilatkozatok, hanem összefüggésbe hozhatónak véljük a zsidóság fogság utáni életének forogó és sok esetben nyomorúságos folyásával, mert a reális élet és az irodalmi produktumok között valóságos, ha néha szinte öntudat alatti cserehatások és relációk vannak. Ezeknek a visszatükröződései azok a kifejezések, amelyekből néhányat itt felsorolunk.

„Sóhajtozik (*ánan* hitpo. impf.) az ember, amíg él!“ Jer Sir 3, 39. Az eredetiben ugyan kérdőformában van mondva, de az értelme állító. Cornill szerint a 3. fejezet (az 1-vel) kétségkívül még későbbi eredetű, mint a Siralmak többi része, amelynek keletkezési idejét 586—538 közé helyezi.⁷²

Az ember mulandóságára vonatkozó kifejezésekben különösen gazdagok a Zsoltárok.

Zs 39, 6 szerint „arasznyiak az ember napjai és semmi az ember élete. S a 6. és 12. v.-ben: „minden ember lehellet“. Egymásután három ilyen egy dolgot jelentő kifejezés. De még több is van ugyanebben a zsoltárban.

A 7. v. szerint *celem* = álomkép csak az ember. Hiába szorgalmatoskodik és gyűjt, még az sem adatott meg neki, hogy tudja azt, ki fogja élvezni azt, amit ő összegyűjtött. Ugyanez a gondolat megvan Jézusban Sirach 14, 15-ben is.

Ugyancsak a 39. Zs 13 versében olvassuk, hogy az ember „idegen“ (*gér* = és a már letelepedett bevándorlottat, a törvény védelmét élvező jövevényt jelenti. zsellér) és *tósáb* — jövevény az Isten előtt. A *gér* fogalma alá sorolják az izraeliták a köztük időző idegent, amíg a *tósáb* (gyök: *jásab*) már valamivel többet fejez ki Mindkét kifejezés, a *gér* és a *tósáb* is az ember mulandóságát, semmiségét akarja hangsúlyozni. A *gér* szót hasonló fogalom kifejezésére Zs 119, 19a-ban is megtaláljuk. A 39. Zs-t Gunkel későinek, kb. Jóbball egyidősnek tartja.⁷³

Zs 49, 8—10 szerint az embert a sírtól senki sem válthatja meg. Az ember-

⁷⁰ D. B. Duhm: Das Buch Jesaja 168. o.

⁷¹ Itt jegyezzük meg, hogy Ézs. 2, 22. nem eredeti ézsaiási hely és itt, mint exilium előtti eredetű, nem jöhet számításba; l. D. B. Duhm Jesaja, 1902. 21. o.

⁷² C. Cornill: Einleitung stb., i. m. 1913. 243. o.

⁷³ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 166. o.

nek az a vége, hogy meglátja a *šahat*-ot, a sírt. Ez a zsoltár már didaktikus jelle-
génél fogva is a késői korba tartozik.

Zs 78, 39 szerint az ember csak olyan, mint a *ruah*, amely elmegy, de nem
tér vissza és csak test (*básár*) az ember. Ez a zs. is késői eredetű. Látszik abból,
hogy az Izrael történeti könyveiből vett anyagot milyen szempontok szerint
dolgozza fel.⁷⁴ Parallel hely Zs 78, 39-cel Zs 103, 14–16.

Zs. 88, 16 szerint '*ani vegóvéa*' = nyomorúság és kínlódás a sorsa az embernek
,,ifjúságától fogva'. A *gáva*' ige, amely itt kal part.-ban áll, az új héber nyelvben
is megvan, de ott már *gevi'á*-nak hangzik és jelentése: kimúlni.⁷⁵ A zs. nyelve
erősen a késői zsoltárookra emlékeztet és számos rokonvonást tüntet fel Jóbbal.⁷⁶

Zs 89, 48 szerint rövid az élet és milyen semmire (*šáv^e*) van teremtve minden
ember. A zsoltár témája és stílusa nagyon késői eredetre enged következtetni.

Zs 90, 5–7 szerint az ember élete olyan, mint az álom, *šéná*, amely reggel
szertefoszlik. Olyan, mint a *hacír* = a fű, amely gyorsan elhervad. Éppen ezen a
ponton mutat ez a zs. rokonságot az exilium nagy ismeretlen prófétájával, az
ú. n. Deuteroézsaiaással, aki Ézs 40, 6 kk. hasonlóképp fejezi ki magát, továbbá
Jób 14, 1-gyel, amely körülményekből mindjárt a korára is következtethetünk.

Új képet hoz a gondolathoz Zs 102, 4, 12, ahol ez a panasz olvasható: nap-
jaim úgy eltűntek, mint a füst (*'eseb*) és olyanok, mint a *cél natúj* = a megnyúlt
árnyék. Elhervadok, mint a fű: '*ani ká'eseb ibas* végzi panaszát a 12. v.-ben. A zs.
sok hasonlóságot mutat a késői prófécia nyelvvel és felfogásával.⁷⁷

Zs 103, 14 szerint az ember csak '*áfár* = por. Ez a kifejezés nem annyira az
ember lelki, mint testi gyarlóságára vonatkozik.⁷⁸

Zs 119, 84 is az ember napjainak a rövidségét akarja hangsúlyozni a *má*
felkiáltó szócska által is. Didaktikus költemény és biztosan nem Izrael régebbi
szellemi termékei közé tartozik.⁷⁹

Megint csak az árnyék fogalmával illusztrálja Zs 144, 4 az ember napjainak
a rövidségét és e tekintetben utánzása 39, 6 kk; 62, 10; 102, 12 és 109, 23-nak.

Deuteroézsaiaánál (Ézs. 40, 7) olvassuk, hogy az egész nép — nemcsak az
egyes ember, amint eddig láttuk — olyan, mint a fű: '*akén hacír há'am* =
bizony, fű a nép! Kittel (Bibl. Hebraica) törli ugyan ezt a három szót, mert sem
a LXX-ban, sem a Vulgatában nincs benne, ugyanezt teszi Duhm⁸⁰ is, de ennek
a jelen esetben nincs ránk fontossága, mert számunkra mindenképp — bármikor
került is a három szó a mai helyére — azt bizonyítják, hogy a fogság után *tyg*
gondolkoztak a nép sorsáról, életéről.

Idetartozik Ézs 2, 22 is, amely eredeti, Ézsaiástól származó beszédek köze-
pette áll ugyan, de amelyről már az imént mondtuk azt, hogy nem tartozik
Ézsaiás eredeti mondásai közé. Duhm szerint egy kegyes olvasó sóhajtásának a
kifejezése: Hagyjátok az embert! Mennyit ér az, akinek az orrában csak lehellet
van! Az előtteálló versek hatása alatt fakadhatott ajakán ez a sóhaj, amelyet
a pergamenttekercs szélére jegyzett s onnan került bele a szövegbe.⁸¹ De a LXX-
ban még nem található.

Ézs 51, 12 szerint meghal az ember s az embernek fiai olybá tekintetnek,
mint a fű.

Jób 4, 19 szerint az ember teste csak olyan, mint az agyagból készült ház,
vagy kunyhó: *batté hómer* Ez új kép a múlandóság kifejezésére. Valószínűleg
célzás akar lenni az ember porból, földből alkotottságára.

⁷⁴ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 342. o.

⁷⁵ L. Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 1910., e szavakhoz.

⁷⁶ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 382. o.

⁷⁷ D. Dr. Stärk: i. m. 145. o.

⁷⁸ Frz. Delitzsch: Die Psalmen. Leipzig, 1867. 600. o.

⁷⁹ Stärk: i. m. 249. o.

⁸⁰ Duhm: Jesaja, 1902. 260. o.

⁸¹ Duhm: Jesaja 21. o.

A romlandó ház, ill. kunyhó fogalmával, a *dór*-ral, amely a későbbi időkben gyakran a *bájít* helyett volt használatos, fejezi ki az ember semmiségét az ú. n. Ezékiás éneke is (Ézs 38, 7–20), amikor a 12. versben így sóhajt föl: „Kunyhóm lerontatott és elvándorolt tőlem, mint a pásztorok sátora“. Vagyis élete annyi, mint a pásztorok néhány galyból összetákolt primitív kunyhója, amely lerontatik, vagy magától összeomlik, ha a pásztor a nyájával odébb halad. Ez az ú. n. Ezékiás éneke, vagy zsoltára nem Ézsaiástól származik, hanem általános a vélemény, hogy a későbbi, mindenesetre exilium utáni korból való, amikor szokássá vált az ill. emberek lelkivilágát feltüntetni akaró ilyen költeményeket közbeiktatni és beilleszteni az Ó. T. már létező, régibb könyveibe. Ilyenek a most említett Ézs 38, 9–20-on kívül: Anna éneke (1. Sám 2, 1–10) és Jónás zsoltára (Jón 2, 3–10).⁸² Mivel Jób 4, 19-ben és Ézs 38, 12a-ban is tulajdonképen a test egy-egy újabb megjelöléséről, elnevezéséről van szó, ezt a két kifejezést már előbb, a 2. pontban a *básár*-ral és *š'ér*-rel kapcsolatban kellett volna emlitenünk. Mivel azonban a *batté hómer* és a *dór* kifejezések a testre vonatkozóan az Ó. T.-ban nem általánosak s a most említett két helyen is csak mint költői metaphorák jelentésével bírnak, nem említettük őket a 2. pontban, annyival kevésbé, mert értelmileg ide, az élet múlandóságát szemléltetni akaró kifejezések és képek közé tartoznak.

Jób 5, 7 szerint — hogy tovább folytassuk az ember múlandó és nehéz sorsára vonatkozó kifejezéseket — az ember *ámál*-ra = nyomorúságra született, napjai rövidek és telvék nyugtalansággal: *š'ba' rogez* (14, 1). Olyan az ember élete a földön, mint a hadiszolgálatban létel, vagy ahogy Sass Béla fordítja: „gályarabság“⁸³ s napjai olyanok, mint a „robotos“ és mint a rabszolgá napjai, mint a cselédé, aki bérét várja (7, 1–2). Gyorsan peregnék le a napok, mint a takács orsója és reménytelenül eltűnnek (7, 6). Csak tegnapi: *imól* az ember. Ez a szó az assyriban is megvan s ott *timâli*-nak hangzik. Olyanok az ember napjai a földön — folytatja Jób — mint a *cél* = árnyék (8, 9) s rövid életű az asszonytól született ember, olyan, mint a virág, amely nyílik és megint elhervad (14, 1–2). Tehát megint a régi képek.

De új gondolatokkal, illusztrációkkal is gazdagítja Jób a múlandóság kifejezéseit, 9, 25–26-ban, ahol így sóhajt föl: „napjaim gyorsabban futottak, mint a futó... oly gyorsan, mint a nádból font sajkák... mint a saskeselyű, amely lecsap a zsákmányra“. Jób itt nyilván a korabeli három leggyorsabb dolgot említi szárazföldön, vízen és a levegőben, hogy azokkal szemléltesse, mily rövid az élet. Az *'ániijót 'ébeh* a Targum és Hieronymus nyomán a „naves poma ferentes“ lehetettek, vagyis azok az apró hajócskák, amelyek gabonát, gyümölcsöt szállítottak Zoarból a Jordánon. Az *'ébeh* szót ebben az esetben az arab = *abâ* szóval lehetne összeköttetésbe hozni és a papyrusból készült hajókra a βαριδες παπυρινας-ra vonatkoztatni.⁸⁴

A Predikátornál még sötétebb az ember sorsának aláfestése. Ő már nemcsak az egyes ember, nemcsak a nép, hanem az egész emberiség szomorú sorsát látja abban, hogy az egyik nemzetség megy, a másik jön: „Micsodája van az embernek minden fáradozásáért és szíve mindne iparkodásáért?... Minden napja szenvedés és bánat az ő foglalkozása, sőt még éjjel sem pihen az ő szíve (Pr 2, 22–23). — Sötétségben, gyászban, sok keserűségben, fájdalomban és búsulásban telik el az ember életének minden napja (5, 16). És mint keserű ürömöt, az édességgel telt kehelybe úgy vegyíti 11,8-ban a hosszú életnek való örülésről szóló versbe aemento morit, amikor 11, 8-ban így szól „...ha sok évet él is az ember, örüljön neki, de gondoljon a *jémé hajósek*-re, a sötétség napjaira, amelyből sok lesz.

Látjuk tehát, hogy minél későbbi keletkezésű iratokhoz érünk az Ó. T.-ban, annál több a komor szín és az élet múlandóságáról való pesszimiztikus felfogás.

⁸² D. K. Marti: Dodekapropheton. Tübingen, 1904. 252. o.

⁸³ Sass Béla: Jób könyve. Fordítási kísérlet prózában. Debrecen, 1894.

⁸⁴ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob 1864. 132–133. o.

Egészen biztosra vehetjük — amint már előbb is mondtunk —, hogy a külső történések reflexiói ezek az egyre sűrűbben, egyre sötétebben megismétlődő szomorú hangok.

Az élet mulandóságáról való felfogás dolgában sem áll a zsidóság egyedül a népek között, mert ismerünk egy babyloni dalt, amely így szól: „Aki este élt, reggelre halott volt; gyorsan elkövetkezett rá a sötétség és hirtelen zúzatott szét. Ebben a szempillantásban még vidáman játszik, a másikban már sír, mint aki panaszol.“⁸⁵

II. A halál fogalma.

1. A „halál“ szót a Biblia lapjain Isten mondja ki először Gen 2, 17-ben (J.), hogy nyomatékosan adjon annak a parancsnak, amelyet az első emberpárnak adott. E parancs megszegésével okolja meg a Jahvista Gen 3, 19-ben a halál keletkezését. Figyelemreméltó, hogy a Jahvista a bűn következményének tartja a halált. Azért mondjuk ezt így, mert a legtöbb pogány teremtésmythos másképp vélekedik. Ezek úgy tüntetik fel a dolgot, hogy a halál, amely eredetileg nem létezett, valamely tévedés, vagy az isteneknek az emberre való irigykedése folytán keletkezett.⁸⁶

Világosan látszik ez pl. a babyloni mythológiából. A Tell-el Amarnában talált Adapa legenda szerint u. i. Anu azon gondolkodik, hogy miképp adhatná meg Adapának, az „emberiség sarjának“ az örök életet. Anu lakomat rendel a számára, ünnepi ruhát és olajkenetet.⁸⁷ Az étel, amelyet fel fognak szolgálni, az „élet eledel“ (ass.-bab.: akaal balati), az ital pedig az „élet vize“ (mê balati). Ez azonban ezt mondja Adapának: „Mikor An elébe lépsz, a halál eledelét nyújtják néked, ne egyél belőle! A halál vizét kínálják föl neked, ne igyál belőle!“ Így azután Adapa csak a ruhát és az olajat fogadja el, de az ételt és italt visszautasítja. Pedig az: az élet étele és itala volt! Anu így kiált föl: Mit tegyünk vele? (t. i. Adapával.) Életnek eledelét hozának eleibe és nem evett belőle, életnek vizét hozának eleibe és nem ivott belőle.“ Mire Anu csodálkozva kérde Adapától, miért nem ettél és miért nem ittál? talán nem vagy egészséges?, Adapa erre elmondja Ea utasítását.⁸⁸ Adapa tehát Eának, egy isten irigységének lett az áldozata és azért nem kapott halhatatlanságot, mert Ea szándékosan megtévesztette. Dr. A. Jeremias utal arra, hogy Gen 3, 5-ben is az Isten irigykedésének a gondolata csendül ki a kígyó szavaiból.⁸⁹ Zimmern is éleselméjűen igyekszik kimutatni azt, hogy Gen 2.—3. elbeszélései és az Adapa mythos között ezen a ponton is nagy a hasonlóság.⁹⁰ Mi elhisszük, hogy, amikor a héberék ezt a mythost nagyon korán, kb. Kr. e. 1400 körül⁹¹ átvették, akkor még ez a vonás is erősebben benne lehetett. De a Jahvista már máshová helyezi át a súlypontot, t. i. az emberi szív bűnösségére. Szerinte a halál oka az, hogy az ember nem Istennek hitt, hanem inkább a csábító szónak, vagyis inkább a bűnre hajolt, mint az Isten iránt való engedelmességre. Adapánál is hasonló ugyan az eset, ő is bizalmatlan Anu iránt és inkább Eának hisz, de Adapa esetében kimutathatóan Ea isten irigysége okozza azt, hogy Adapa a főntebb leírt módon viselkedik, míg az első emberpár esetében Istennek ilyen rosszindulatú beavatkozásáról nem beszélhetünk, mert amit a kígyó Gen 3, 5-ben mond, az nem írható Isten rovására. Eltekintve attól, hogy ker. szempontból elképzelhetetlennek és az

⁸⁵ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 127. o. és A. Jeremias: ATAO. 576. és Hölle und Paradies stb. c. i. m. 7. oldalain.

⁸⁶ H. Gunkel: Genesis, 1917. 22—23. o. Ugyancsak ő mondja el ezen a helyen, hogy a régiek úgy fogták fel a halált, hogy az az ember lényegéhez tartozik, abból következik. Cicero is egész természetesen tartja, hogy „reddenda est terra terrae“. Úgy látszik, hogy a Papi Codex írója is így fogja fel a halált, mert sehol meg nem okolja. (U. o. 23. és 133. o.)

⁸⁷ Dr. A. Jeremias: Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 1903. 40. o.

⁸⁸ Dr. Varga Zsigmond: Sumir (babyloni) örökség stb. c. i. m. 67—68. o.

⁸⁹ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. c. i. m. 40. o.

⁹⁰ Zimmern: KAT. II. 522. o.

⁹¹ Zimmern: KAT. II. 523. o.

Isten szentségét egyúttal mélyen sértőnek is találánk minden olyan felfogást, amely a halál okát az Isten teremtményei iránt való irigységében akarná keresni, azt hisszük, hogy a Jahvista, aki ismerte az emberi szív szédítő örvényeit: mélyebben kereste és találta meg a halál okának magyarázatát, mint az Adapa mythos.⁹² A halál keletkezésének okára nézve tehát a Jahvistánál nem Gen 3, 5, hanem 3, 17–19 a felelet.

Úgy gondoljuk, hogy ezt azzal is bizonyíthatjuk, hogy az *egész* Szent Írás erre az alapra helyezkedett és más megokolását a halálnak sehol sem találjuk. Nagyon mélynek, nagyon találónak, nagyon megdönthetetlennek és legfőképp nagyon igaznak kellett lennie ennek a tézisnek, hogy annyi évszázad ihletett és mély intuíciónjú embere, mint amennyi a Jahvistától János apokalypsiséig élt nem talált, de nem is keresett a halál okául más indokolást, mint amit a Jahvista mondott. A Gen 2.–3.-ban levő elbeszélések és a babyloni Adapa legenda közt levő összefüggésre a jahvizmus erős monotheizmusa rányomta, mint annyi sok más idegenből jött elemre a maga bélyegét.

Említsük meg még azt is, hogy az assyr-babyloni tradíció — amint ez különben ilyen nagyfontosságú kérdésnél pedig kívánatos lenne —, nem egybehangzóan gondolkodik a halál keletkezésének okáról, bizonyosságául annak, hogy e tekintetben nem volt szilárdan kialakult felfogás Babyloniában. Egy másik babyloni forrás és pedig a Gilgames eposz azzal magyarázza a halál okát, hogy az öreg embert megifjító növényt, amelynek neve: „*šibu iššahir amelū*“ s amelyet Gilgames Utnapistimtől kapott a boldogok szigetén, egy kígyó ellopja tőle a hazafelé vivő úton.⁹³

A Jahvista különben — amint erre az imént utaltunk is — nem áll egyedül avval a megállapításával, hogy a halál a bűn következménye.

Num 16, 30–33-ban azt olvassuk, hogy a Mózes és így Jahve ellen lázadó Korahot, Dathant, Abiramot és házuk népét elevenen elnyeli a föld és mindenestől az alvilágba jutnak. A fenti 3 versben a Pentateuch mind a három forrása képviselve van. Ez a büntetése a bűnnek az egész Ó. T.-ban analogia nélkül van.

A próféták is a bűn következményeképp fogják fel a halált épp úgy, mint a történeti könyvek. Hózs 10, 14 a király halálát jövendőli meg népe bűneiért. Jer 31, 30; Ezék 3, 18–20; 7, 16; 18, 4, 20; 33, 6, 8, 9, 13 stb. mind azt hangsúlyozzák, hogy a bűn után halál jár és hogy az igaz legfeljebb önmagát mentheti meg. (Ez 14, 14, 16, 18, 20; 19, 19.) Ez 3, 18–20-ból látszik, hogy mi a felfogása a prófétának a halál keletkezését illetőleg.

A Zsoltárok könyve is gazdag idevonatkozó adatokban, amelyekre nem terjeszkedhetünk ki részletesen, csak néhány tipikusabb helyet említünk. — A gonosztevőknek még az emlékét is kiirtja Jahve (34, 17); életük felét sem élík meg az ilyenek (55, 24); mint viasz a tűz előtt, úgy vesznek el a gonoszok (68, 3b); kitöröltetnek bizonynal az Élők könyvéből (69, 29), míg ellenben a kegyesek halála drága Isten előtt (116, 15).

A chokma irodalom is ugyanezt vallja. A parázna asszony lépései a „halált tartják erősen“, azaz léptei a halál felé mennek teljes bizonyossággal (Pb 5, 5) és mivel Istennek célja van minden teremtményével, a *rásá*, azaz a gonosz napjára, vagyis a szerencsétlenség és a halál napjára, idejére teremtett a bűnös (Pb 16, 4). 19, 4 pedig ezt mondja: „meghal, aki megveti útait“, vagyis, aki nem vigyáz életének az útjaira, aki nem mérlegeli, hogy milyen úton járjon az életben. Itt már nem olyan világosan van odaállítva a bűn a halál oka gyanánt, de azért

⁹² A halál okául az irigységet ugyan, de a *Sátán* irigységét tünteti fel a Kr. e. 64. körül keletkezett Salamon Zsoltárok, vagy Sap. Sal. írója is, ahol 2, 24-ben ezt olvassuk: *εθύνω διαβόλου θάνατος εισηγήθεν εις τον κόσμων*. És 1, 13-ban hangsúlyozza: *ὁ θςὸς θάνατον ὄβν. ἐποίησεν*. Itt is megint a tradicionális héber felfogás szólal meg.

⁹³ P. Jensen KB. VI. 1. 151. o., 281–293. sor és 253. o. 305–315. sor; továbbá *Zimmermann* KAT. II. 578. o.

keresztülviláglik rajta. A Predikátor is úgy tudja, hogy a gonosz: *beló' 'ittó* = ideje előtt, korán hal meg (7, 17b).

Csak Gen. 4, 11-ben, amely nem eredeti Jahvista forrás,⁹⁴ kap a bűnös Kain átkot a halál helyett, de ez azután olyan súlyos, hogy így kiált fel: „Büntetésem nagyobb, semhogy elviselhetném.“ (4, 13.)

2. Amint az élet Jahve ajándéka, úgy ő az, akitől a halál is jön. Etekintetben is egyetértenek az Ó. T. könyvei. Néhány példát felsorolunk.

Jahve készíti a sírt (*sim qeber*) az ő ellenségeinek (Náh 1, 14b) *Jahve* az, aki a bűnösnek megkegyelmezhet, ha megtér (Éz 18, 23, 32; 33, 11, 14–17). Ha ő ráfúj valakire, akkor törzse, ha alig vert is gyökeret még a földben máris elhervad és elsodorja mint kórót a vihar szele (Ézs 40, 24). Az u. n. Ezékiás éneke, amelynek Ézsaiás utáni eredetéről már szó volt, szintén azt vallja, hogy csak *Jahve* tarthat vissza a pusztulás gödrétől. (Ézs 38, 17b).

Zs 22, 16 szerint és *Isten* fektet a „halál porába“; ő az, aki az embert *jásab* 'ad dakká. és az ő haragja miatt emésztetik meg az ember (90, 7. — A halál úgy áll elő, hogy *Jahve* elveszi a lelket (104, 29, ahol ez az állatokról van mondva). *Jahve* adhatja át az embert a halálnak. „Életemet ne oltsd el!“ imádkozik *Isten*-hez a zsoltáríró 141, 8-ban. Aki *nigzar mijjad Jahve*, azaz *Jahve* kezétől elvágatik, az meghal: 88, 6.

Jób szerint is *Isten* az, aki határt szabott az ember életének, amelyet át nem léphet (14, 5). Ha *Istennek* csak önmagára lenne gondja: „szellemét és lehelletét magához vonná, kimúlna valamennyi teremtmény és ismét porrá lenne az ember“.⁹⁵ (34, 14–15.) Az, hogy népek pusztulnak el hirtelen, hogy éjfélkor vesznek el, nem emberkéz által (*ló bejád*), hanem egy láthatatlan felső hatalom, az *Isten* által történik. *Isten* titokzatos működéséről a földi történelemben szólnak még: Jer Sir 4, 6; Dán 2, 34 (*lá bidájin*); 8, 25 (*be'efes jád*). Ez ugyanaz a kifejezés, mint az Ú. T. οὐ χειροποίητος-a Hébr 9, 11, 24-ben.

3. A halál legáltalánosabb neve az Ó. T.-ban: מָוֶת Mint hasonló hangzású főnevet megtaláljuk az assyr nyelvben is, ahol a *mut*-nak megfelelő gyökből van képezve a: *mātu*, *metū*, *matū*.⁹⁶ A héberben három jelentése van a *mávet*-nek. Jelenti 1. magát a halált, 2. az alvilág megjelölésére szolgál és 3. jelentheti a halálhozó betegséget, kül. a pestist, mint az ass. *mūtānu* és a syr: *mavtono*. Delitzsch szerint a *mávet* név összefüggésben van a holttestnek a halál következében beálló megmerevedésével, ill., az erre való kinyújtással és jelenti a földi életből való eltávozást olyképpen, hogy a fogalomban benne foglaltatik a büntetés, amelyhez az isteni harag gondolata kapcsolódik.⁹⁷

Az ember a halálra elaluszik (*jásab hammávet*⁹⁸ Zs 13, 4). A halál itt tehát, mint alvás, álom van feltüntetve. Hasonlóképp tünteti fel a halált Jer 51,39; *Jób* 3, 13; 14, 12; mind a három exilium utáni hely. Egy másik kifejezés szerint az ember „átadatik“ (*nátan*) a halálnak Zs 118, 18. Az erőszakos halálraadás a *lágah* igével van kifejezve és Pb 24, 11 *lequhím lammávet*-nek mondja azokat a szerencsétleneket, akik *lágah* part. pass.-jével kifejezve megfogattak a halálra. Ugyancsak a Pb.-ek írója azt mondja, hogy az ember *járad* = lemegy, ered.: lefolyik a halálba, ill. az alvilágba *járad mávet* (5, 5). Ugyanő ezt a fogalmat máskor az 'el praep.-val fejezi ki, amennyiben a halálra menőket *jordót 'el-mávet*-nek nevezi (7, 27), míg az előbbi esetben tulajdonképp genitivus viszony áll fenn.

⁹⁴ H. Gunkel: Genesis, 1917., 45. o.

⁹⁵ Sass Béla: i. m. 35–36. o.

⁹⁶ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 22. o.

⁹⁷ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, 1873. 93. o.

⁹⁸ Gunkel megjegyzi, hogy a névelő feltűnő a *mávet* előtt és azt ajánlja, hogy jobb

Baethgennel ezen a helyen: 'Isáná mávet-et olvasni, amely a *pen*-nel kapcsolatban így hangzik: „hogy el ne aludjam a halálra“. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 46–47. o. Ezt a conjecturát ajánlja Kittel Bibl. Hebr. is.

A *járad* ige használata azonban már arra enged következtetni, hogy a P^b. írója a Seolra, a halottak alvilági országára és tartózkodási helyére gondol, mert oda *járad* az Ó. T. nyelvhasználata szerint az ember.

Num 23, 10. (E.) a halál nemét *'aħarít*-tal fejezi ki, amely elsősorban véget, valaminek a végét jelenti és csak itt és P^b. 19, 20-ban fordul elő ezzel a jelentéssel. Az *'aħarít* sohasem ált.-ban a jövőt jelenti, hanem az ember élete végének sorsdöntő kimenetelét, amikor Isten ítélő igazságszolgáltatása kifejezésre jut.⁹⁹ Az *'aħarít* szó ilyen értelmű használata leginkább a késői nyelvhasználat terminologiajához tartozik és van olyan verzió is, amely a Bileám mondásokat — mert Num 23, 10 onnan való — az exilium utáni időből származtatja.¹⁰⁰

A halál elnevezésére szolgál Gen 25, 8, 17; 35, 29-ben a *mávet*-tel kapcsolatban a *gáva* ige is. Ezek a versek a P. C.-ből valók. A *gáva* gyökből képezte az új héber nyelv a *g^évi-á* főnevet, amely kimúlást, halált jelent. Az Ó. T. még nem ismeri ezt a szót. Van ugyan itt is egy gyakrabban előforduló *g^évijjá* főnév (ejin nélkül), de ez 1. testet, 2. holttestet jelent és nem azt a fogalmat, amit az új héber abstr. kt főnév.

Zs 34, 22-ben, egy mindenestre késői időkből származó zs.-ban¹⁰¹ találkozunk a halálnak ismét egy új nevével a *l^émótét*-tal, amelyet Kittel szerint a LXX és Targum alapján: *l^émútat*-nak kell olvasni. Származik a *l^émótá*-ból, ez pedig a *mút* gyökből. Összetett formában fordul még csak elő, mint a *b^éné l^émutá* Zs 79, 11-ben, 102, 21-ben.

A nem-lét, a halál fogalmát fejezheti ki az *'ajin* főnév; stat. estr. *'én*. Egyes szám 1. szem., ill. többes szám 3. szem. suffixummal ellátva használja ebben az értelemben Zs 34, 19 ill. P^b. 12, 7. Ez a főnév az assyrban is megvan, ahol „*janū*”-nak hangzik s jelentése: nem létezik, nincs; *inū* = semmi.

Végül még Dániel könyve utolsó versében találkozunk a halál egy új nevével, ahol Isten ezt mondja Dánielnek *'atta lék laqqéc vetanúah*. Itt *qéc*-nek = vég van mondva a halál és a *núah* = pihenni ige csak itt fordul elő a halál fogalmával kapcsolatban. Az Ó. T.-on kívül — értve ez alatt a kanonikus könyveket —, Jez.-ben Sirach 30, 17-ben is „örök nyugalomnak” van mondva a halál.

4. Az Ó. T. nagyon sokféle formában és kifejezéssel írja körül a halál fogalmát.

a) A legelső: az Isten enuntiatiója a bűnesettel kapcsolatban a Jahvistánál Gen 3, 19-ben: *'áfár 'attá v^éel* — *'áfár túsúb* — por vagy és a porhoz térsz vissza!“ Az értelme: meghalni. A babyloni nyelvhasználat ugyanezt így fejezi ki: *tarū ana řiti*. Náluk u. i. amint azt az I. fej. 2. pontjában láttuk az agyag volt az, amelyből az ember formáltatik. A Gilgames eposz XI. tábla 134. sor, ahol arról van szó, hogy Utnapistim elmondja Gilgamesnek az özönvíz lefolyását, az özönvíz utáni pusztulást így fejezi ki: *kullat tinisiti ana řiti* = agyaggá (földdé) lett az egész emberiség.¹⁰²

b) A Jahvista pregnáns kifejezésének több-kevesebb módosításával fejezik ki a halál gondolatát olyan ó-testamentomi írók is, akik sokkal később éltek, mint a Jahvista. Így pl. Zs 90, 3-ban azt olvassuk, hogy Jahve visszatéríti az embert a porba *šub 'ad dakká*. — Zs 146, 4 szerint a halott: *jásúb l^é admátó* = visszatér az ő földébe, t. i. amelyből vétetett. Zs 104, 29-ben hasonló kifejezés: *jásúb 'el 'áfár* olvasható. Pred 12, 7 is még ebbe a körbe tartozó terminussal fejezi ki magát: *jásób h^é'áfár alhá'árec*. A késői nyelvhasználat u. i. már nem tesz pontos különbséget az *'el* és *'al* praeposíciók használata között. Sőt még 1. Makk 2, 63-ban is érezteti a hatását ez a terminologia, mert ott ezt olvassuk: εστρεψεν εις τον χορὸν αὐτοῦ.

c) Az Elohista úgy írja körül Gen 35, 18-ban a halált, hogy a lélek a halál beálltakor „kimegy”: *jácá*, vagy „kirepül”, ahogy Kautzsch fordítja. U. e. a ki-

⁹⁹ W. Frankenberg: Die Sprüche Göttingen, 1898. 113. o.

¹⁰⁰ C. Cornill: Einleitung stb. i. m. 69. o.

¹⁰¹ H. Gunkel: Psalmen, 1925. 143. o.

¹⁰² P. Jensen: KB. VI. 1. 238—239. o. 134. sor.

fejezés olvasható a *rúah*-chal kapcsolatban Zs 146, 4-ben. Az emberből elszálló lelket valami szárnyakkal ellátott lénynek képzelték. Ez annyival inkább lehetséges, mert a babyloni mythológiában is találkozunk hasonló felfogással.¹⁰³

d) *bó' 'el'abótájv* = atyáihoz bemenni; így írja körül Gen 15, 5 (E) Ábrahám elkövetkező halálát és Pred. 9, 3 is azt mondja, hogy az ember útja *'el-hammétim*, a halottakhoz t. i. megy (*bó'*).

e) Nagyon gyakran használatos az Ó. T.-ban a halál körülírására az ηON ige, ill. ennek niph. perfektuma a *ne'esaf* vagy imperfektuma a *jé'áséf*. Maga az ige a többi sémi nyelvben is megvan; az assyrban: *esépu* = aratni, gabonát gyűjteni, zsidó-aramul: összegyűjteni; az új héber nyelvben pedig *'asúfi*-nak hívják a lelencet, a talált gyermeket. A héberben is elsősorban az a jelentése: összegyűjteni. A halál és *nem* az eltemetés fogalmát fejezi ki az *'ásaf*, amint ez Gen 25, 8, 9-ből jól látható, ahol Ábrahámról 25, 8b-ben azt olvassuk, hogy *jé'áséf el-'ammájv* és közvetlen utána 9a-ban: *vajeqaberú 'ólo* = azután eltemették őt. A temetés, az eltemettetés fogalmát tehát a *qábar* ige fejezi ki és nem az *'ásaf*. Az *'ásaf* ill. ennek formái előfordulnak és a halál körülírására szolgálnak 1., az *'ásaf* egymagában: Num 20, 6 (P. C.), Ézs 57, 1b); 2., *'el-'ammó*-val kapcsolatban: Gen 49, 29; 3., *'el-'ammájv*-val kapcsolatban: Gen 25, 8; 35, 29; 49, 33; Num 27, 13; Deut 35, 20; 4., *'el-'abótájv*-val kapcsolatban: Bir 2, 10; 5., *'el-qibrotájv*-val kapcsolatban: 2. Kir 22, 20. Az *'ásaf* igeformái gyakrabban használatosak az Ó. T.-ban a halál körülírására, mint az előbb említett *bó'* ige.

f) A Királyok könyveinek stereotíp kifejezése a halál körülírására: *jiskab 'im-'abótájv vajiqqábér 'im'abótájv* — elaluvék az ő atyáival és eltemették az ő atyáival; 1. Kir 14, 31; 15, 8, 24; 16, 6, 28; 22, 51; 2. Kir 8, 24; 10, 35; 13, 13; 14, 16, 29; 15, 7, 22, 38; 16, 20; 20, 21; 21, 7; 24, 6.

g) A Deuteronomista így írja körül a halált Józsué búcsúbeszédében: *'anoki hólék bederek kól-haárec* = megyek minden földnek az útján (Józs 23, 14).¹⁰⁴ Ugyanez a kifejezés Gen. 19, 31-ben is előfordul: *ke* praep.-val kapcsolatban, de nem halállal kapcsolatban. A *derek* szót egyébként a proféták is használják a mód, a valamiként való történés kifejezésére, kül. a történelemre való visszautalásoknál pl. Ézs 10, 24, 26; Ám. 4, 10, de abban az értelemben, ahogy a Deuteronomista használja, máshol nem fordul elő. Ugyancsak úgy, mint ahogy Józs 23, 14-ben az imént olvastuk, fejezi ki Dávid is pontosan ugyanazon szavakkal a maga csakhamar bekövetkező halálát: 1. Kir 2, 2-ben. Cornill szerint ez a vers is a Deuteronomistától való.¹⁰⁵ Ezekben a kifejezésekben a *hálak* ige van használva a halál fogalmával kapcsolatban. Pred. 12, 5 is ezzel az igével fejezi ki a halál gondolatát a nála nem feltűnő sötét tónus hozzáadásával: *hálak 'el bét 'ólám* = elmenni az örökös házba. — Jób is a *hálak* igét használja, amikor közeledő halálát így írja körül: *'óraḥ ló-'ásub 'ehelók* = el kell mennem azon az úton, amelyen nincs visszatérés. — Dán 12, 13-ban a halál szintén a *hálak* ige felhasználásával van körülírva: *hálak leqéc* = menni a vég felé. Itt a halál neve: *qéc*. Pred 7, 2-ben a *qéc*-nek megfelelő, már aram keveredést mutató *sóf* szóval találkozunk, amelynek a jelentése ott teljesen azonos a *qéc*-cel és „vég”-et, az összefüggésben pedig halált jelent.

h) 1. Kir 17, 17b) a halált így fejezi ki: *ló nóterá bó ne'sámá* = nem maradt benne lehellet. Tehát, ha a Jahve által az ember orrába lehelt *nīsmat hajjim*-ből nem marad benne, ill., ha ez eltávozik, akkor beáll a halál.

i) A lélekkel való valamilyen történéssel van körülírva a halál fogalma a köv. kifejezésekben:

¹⁰³ Dr. Varga Zs.: i. m. 23. o.

¹⁰⁴ Cornill: Einleitung stb. i. m. szerint Bir. könyve 23. fejezete „tisztán denteronomisztikus”. 89. o.

¹⁰⁵ Cornill: i. m. 119. o.

α) lelket kiontani (*šafak*); Jer Sir 2, 12. Analog kifejezés az assyrban: *tabakū napīšā* = valaki lelkét kiontani, megölni. Az eredeti jelentés valószínűleg a *dám* = a vér kiontását jelenthette, de mivel, amint az előző fejezet 3. pontjában láttuk, a vért a lélek székhelyének képzelték, a kifejezés jogosan azonosítja ebben az esetben a két egymással értelmileg egyenlő *nefes* és *dám* szókat. A *šafak* helyetti ennek synoniájjával, az *árá*-val van kifejezve a lélek kiontása Ézs 53, 12 és Zs 141, 8-ban.

β) a lélek kilehellése, szószerint „kifúvása“ (*náfah*) fejezi ki a halál fogalmát Jer. 15, 9; Jób 31, 39-ben. A *náfah* ige tehát egyformán jelentheti az életprincipium belehelését az emberbe (Gen 2, 7) és a kilehelést, vagyis a halált. Ezek szerint a léleknek a testből való eltávozását a szájon, vagy orron keresztül képzelték, mert ez következik a *náfah* fogalmából. A zsidó apokrif és pseudepigráf irodalomban is találkozunk hasonló felfogással, valamint a parsismusban is.¹⁰⁶

γ) a lélek „kihúzása“ (*sáláh*) jelenti a halált Jób 27, 8-ban; t. i. itt a test a lélek hüvelye gyanánt van elképzelve, amelyből kihuzatlik a halál alkalmával. Delitzsch szerint az indusoknak is van olyan képzetük, amely szerint a test hüvelye (*kosa*) a léleknek.¹⁰⁷

ι) Vannak olyan körülírásai a halálnak, amelyek a *mávet* szót foglalják magában. Így pl. Pb 2, 18 *šahá 'el mávet* = a halálra hajolni. Delitzsch¹⁰⁸ itt a LXX-val az *εθερο*-nak megfelelően *sátáh*-t olvas. Erre azonban nincs szükség, mert a ms. szöveg is jó értelmet ad. — Ézs 53, 8-ban azt olvassuk, hogy Ebed Jahve *nugga*¹⁰⁹ *lamávet* = eltaláltatott a halálra, vagyis halálra sebeztek.

κ) Náhum 1, 12b) az *'abad* igével fejezi ki a halál, az elpusztulás fogalmát. Ugyanő 1, 14-ben a *šim qeber*-rel írja körül a közeledő halált.

λ) Pb. 12, 7-ben a *hafak* = felfordít, elpusztít ige akarja kifejezni a halál gondolatát.

μ) Pred 11, 8 *jemé haħosek* — a sötétség napjainak nevezi a halált.

ν) Nyugati népek közmondásai szeretik a halált, mint a „nagy kaszást“ fel-tüntetni, aki nagy kaszájával kérlelhetetlenül learatja az embereket. Az Ó. T.-ban is megtaláljuk a nyomát ennek a képzetnek. Jer 9, 20 — 21 úgy beszél a halál-ról, mint, aki lekaszálja a mezőt, amelyen Izrael országában az emberélet terem és kéveszámra fognak mögötte feküdni a holttestek. Még a paloták ablakain is felszáll *'álá* a halál és ott is elvégzi a maga pusztításait. De más ó-testamentomi könyvekben is találkozunk azzal a felfogással, amely a halált úgy tünteti fel, mint amely learatja, lekaszálja az emberéleteket. Így pl. Ézs 53, 8-ban ez van mondva Jahve szenvedő szolgájáról *nigzar mé'erez ħajjim* = levágatott az élők földjéről. — Jób 27, 8 pedig a „lélek levágásáról“ (*báca' nefes*) beszél.

ο) Volt úgylátszik olyan fogalom is, amely a halált, mint madarászt (*jáquš*) képzelte el, aki törrel, *móqés*, vagy csapdával, *paħ*, vagy gonosz hálóval *me'cúdá rá'* fogja az embereket. Ilyen helyek pl. Zs 18, 6b; Pb 13, 14, 27; Pred 9, 12. Idetartozik Pb 21, 6 is, mert ott *me'baqqešé mávet* helyett a LXX. és néhány kéz-irat alapján Kittel *móqešé mávet*-et olvas. Úgylátszik, hogy más sémi népeknek is voltak hasonló fogalmaik a halálról, mert a Gilgames eposz XII. tábláján II. col. 29, 30 és III. col. 6, 7, 13, 14-ben szintén olvasunk hálókról és törökről, amelyeknek Eabani áldozatul esik.¹¹⁰

π) Ézs 38, 12-ben (Ezékiás éneke) a küszöbön álló halál az életnek összegöngyölítésével és a fonálnak a tekercsről való levágásával van körülírva. A kép a takács

¹⁰⁶ Böklen: i. m. 11—12. o.

¹⁰⁷ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob stb. i. m. 345. o.

¹⁰⁸ Frz. Delitzsch: Das Salom. Spruchbuch stb. i. m. 65. o.

¹⁰⁹ Így olvassák a ms. szövegben levő *nega'* helyett: Kittel Bibl. Hebr. és Duhm: Jesaja, 1902. 362. 1.

¹¹⁰ P. Jensen: KB. VI. 1.: 261. o.

mesterségből van véve s vonatkozik arra, amikor a lakács elvágja a fonalat és összegöngyölyíti azt, amit megszőtt. Jób is azt mondja 6, 9-ben, hogy bár már tetszenék Istennek őt, t. i. az életfonalát elvágni. Az „életfonál“ eredetileg nincsen benne a szövegben, de annyira hozzá tartozik, hogy Kautzsch és Volz¹¹¹ is fordítják. A babyloniaknál is megvolt az „életfonál“ fogalma, mert a babyloni teremtés mythos IV. táblája 31. sorában Tiamat életének a levágásáról van szó.¹¹²

g) Szintén Jóbnál olvassuk a halálnak még egy körülírását. Jób u. i. meggyötört, haláira vált testét úgy képzei el, mint valami sátrat és a halált pedig olyanak, amely a sátrat tartó kötelet (*jeter*) keresztülvágja, úgyhogy az összeomlik (Jób 30, 11a).

5. A halálnak, mint félelmetes hatalomnak, a nevét és a vele járó fogalomkört sokszor találjuk az Ó. T.-ban a veszedelmek, általában a sötét tónus színezésére felhasználva. Így pl. Jer 18, 23 *'acat le mávet*-ről = halálthozó, azaz gonosz és sötét tervekről beszél. Jer. 5, 16 képletes értelemben *qeber patúah*-nak mondja az ellenség tegezeit, Zs 5, 10 pedig a gonosz emberek száját. Akit nagyon meg akarnak átkozni, annak azt kívánják, hogy már *hajjtm* azaz elevenen jusson a halál országába, vagy a „halál rohanja meg őket“ Zs 55, 16. — A kitaszított, megvetett ember azt mondja magáról, hogy neki *bamétim* = a halottak között van a helye. A szorongatott ember pedig azt mondja: *'émót mávet* = a halál felelmei támadtak rá, Zs 88, 6; 55, 5b).

Idetartozik a צלמות kifejezés is, amelyet közönségesen a „halál árnyékának“ szoktak fordítani. A szó etymológiája azonban még vitás. Az egyik verzió az, hogy a *calmávet* = *cél* + *mávet*. A másik pedig az, hogy a szónak nincs köze a *cél*-hez, hanem a *calam* gyökből ered, mely más sémi nyelvekben is megvan, pl. az arabban *dzalima* = sötétnek lenni, az assyrbán: *salmu* = fekete s ebben az esetben *calmút*-nak, vagy *calmót*-nak kellene olvasni. Schwally¹¹³ és Nöldeke védik a tradicionális *célmávet* etymológiát, míg Budde, Barth és a Gesenius—Buhl¹¹⁴ szótár inkább a *calmót* mellett foglalnak állást. Újabban ismét a *célmávet* etymologia kerekedett felül Hehn nyomán.¹¹⁵ Mi is azt hisszük, hogy ez a helyesebb, mert a LXX. is *σκια θανάτου*-nak fordítja mindig a *calmávet*-et. És ha figyelembe vesszük a régi Kelet azt a felfogását, hogy az árnyékot úgy tekintették, mint egy részét annak, aki az árnyékot veti, akkor ez a körülmény még jobban megerősíti ezt az etymológiát, mert a *cél*-t ebben az esetben a halál lényegéhez tartozónak, vele azonosnak mondhatjuk. Az ótestamentomi helyek legnagyobb részében u. i. mindig ki lehet mutatni, hogy amikor a *calmávet*-ről beszélnek, akkor az mindig a halállal kapcsolatban történik; pl. Zs 23, 4, Jób 16, 16 stb. Sőt Jób 3, 5-ben még personifikálva is van a *calmávet*, mint a születésnap (Jóbé) rokona, aki, amint a rokonok között szokás volt, gyakorolhatja a *geullá*-t, a kiváltást. De meg kell említenünk viszont azt is, hogy vannak az Ó. T.-ban olyan helyek, amikor a *célmávet* nem vonatkozik a halálra, hanem — mint ebben a pontban felsorolt többi kifejezés, úgy ez is — egyszerűen a sötét színek kiemelésére szolgál és sötétséget, vagy nyomorúságot jelent, mint pl. Ézs 9, 1; Jer 13, 16; Zs. 107, 10, 14 stb.

Gyakran előfordul az is, hogy az előbbi pontban említett *móqés* és *pah*, amelyek ott beigazoltan a halál eszközei és szerszámai gyanánt szerepelnek, egyszerűen úgy fordulnak elő, mint amelyeknek nincs vonatkozásuk a halállal. Ézs 8, 14b)-ben pl. Jahveról van mondva, hogy ő lesz a nép *móqés*-e és *pah*-ja. Pb 29, 6, 25 ill. Jer. 18. 22b)-ben sem vonatkozik a *móqés* és *pah* a halálra.

A halállal kapcsolatosan sokszor előfordul: *hósek*, *nésef* 'aráfel, 'aféla, 'alátá, *mahsak* 'ánán, *hasóká*, amelyek mind a sötétséget, annak kül. fajait és fokozatait

¹¹¹ Volz: i. m. 32. o.

¹¹² P. Jensen: KB. VI. 1. 23. o.

¹¹³ Schwally i. m. 194. o.

¹¹⁴ Gesenius—Buhl: Handwörterbuch stb. i. m. a *calmávet* címszó alatt.

¹¹⁵ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 100. o.

jelentik: előfordulnak a halál fogalmával való összetartozás nélkül is. Pl. *hósek* (Ézs 45, 3; 47, 5; 49, 9; a *nešef* Jer 13, 16; Ézs 59, 10b); az *'aráfel*; (Ézs 60, 2; Joel 2, 2; Sof 1, 15b); az *'aféla*; (Ám 5, 20, Sof 1, 15b), Jer 23, 12; Ézs 59 9b); az *'alátá*, (Ezék 12, 6, 7, 12; *maššak*, Ézs 42, 16b), Jer Sir 3, 6; az *'ánán*, (Sof 1, 15b), Joel 2, 2. A *hásóká* aram szó, amely szintén sötétséget jelent, de csak Dán 2, 22-ben fordul elő.

6. A halál erős, 'az (Én én 8, 6) és keserű *mar* (Pred 7, 26). Csak az elbizakodott, hazug és istentelen emberek mondhatják, hogy „szövetséget kötöttek“ a halállal és „szerződést“ a Seollal (Ézs 28, 15), holott a halál elől senki sem térhet ki, még a királynak (Hózs 13, 11), sőt a büszke libánoni cédrusnak, a fáraónak is meg kell halnia (Ezék 31, 14). Váltásdíjat adni Jahvenak a halál ellenében nem lehet és még atyjafia sem válthatja meg az embert a haláltól (Zs 49, 8). Mindenkinék egyformán meg kell halnia, a bölcseknek épp úgy, mint a bolondnak (Zs 49, 11). Még a gazdagokat is, mint a juhokat, legelteti a halál (Zs 49, 15) és a közember, vagy fejedelem, sőt istenszerű lények is meghalnak, Zs 82, 7.¹¹⁶ Senki sem lehet olyan erős, hogy halált ne lásson, vagyis legyőzze azt (89, 49). A sír az, ahová végeredményében minden eljut (Pr. 6, 6) és embernek, állatnak egyformán az a sorsa, hogy porrá legyen (Pr 3, 20).

Gyakran is fordul elő az ember megjelölésére a *bén-mávet*, vagy *béné mávet* kifejezés (1. Sám 20, 31 és 26, 16),¹¹⁷ vagy az *'is mávet* (1. Kir 2, 26).¹¹⁸ A foglyok neve *béné lemútá* Zs. 79, 11; 102, 21, vagy *béné halóf* Pb. 31, 8.

Közel is van a halál az emberhez. „Csak egy lépés (*péša* ἀπαξ. λεγ.) köztem és a halál között“, mondja 1. Sám 20, 3-ban¹¹⁹ Dávid Jonathánnak. A teremtő könnyen elszólíthat, mondja Elihu Jób 32, 22-ben és egy pillanat (*rega'*) alatt hal meg az ember.

Másrészt arra is találunk adatokat, hogy a halál nem következik be azonnal, hanem az Isten megteszi azt, hogy álomban és éjjeli látomásban „visszatartja“ az embert a *šahat*-tól, a gödörtől (Jób 33, 28), vagyis vagy kétszer-háromszor felyelmezteti az embert (29. vers).

7. Az exilium utáni ótestamentumi irodalomban találkozunk azzal a fogalommal, hogy valamint Babyloniában a „sors napjának“¹²⁰ nevezték a halál napját, úgy a héberek is ismerték ezt a fogalmat s ezt az „ő napjának“ (*jómó*) Zs. 37, 13b; Jób 18, 20, vagy „gonosz napnak“ *jóm rá'áh*; Pr 7, 14, vagy egyszerűen „nap“nak (*jóm*) nevezték Abd. 12.

Azzal a felfogással az Ó. T.-ban ugyan nem találkozunk, amely Babyloniában általános volt,¹²¹ hogy t. i. a halál napja sorsvetés által állapíttatnék meg,¹²² de már a Predikátor is azt vallja, hogy *šā*-ja meghatározott ideje van a halálnak (Pr 3, 2). A *zémán* szó, amely az Ó. T.-ban csak az exilium utáni könyvekben

¹¹⁶ Gunkel jegyzi meg ezzel a verssel kapcsolatban, hogy akiknek itt meg kell halniuk, azok tekintettel 82, 1-re: az *'elohim* = istenszerű lények, az *'adal-él*. azaz valamilyen mennyei testület féle tagjai. Erre a felfogásra vannak babyloni paralelek is, pl. Teremtés-mythos III. tábla, 129. k. és IV. 1. kk. sorok. L. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 361—362. és P. Jensen KB. VI. 1. 19. és 21. oldal.

¹¹⁷ Cornill: Einleitung stb. i. m. 112. o. szerint a Jahvistából való.

¹¹⁸ Cornill: Einleitung stb. i. m. 120. o. szerint a Jahvistából való.

¹¹⁹ Cornill: Einleitung stb. i. m. 112. o. szerint a Jahvistától való.

¹²⁰ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 29. o.

¹²¹ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 73. o.

¹²² Beer ugyan azt mondja, hogy „általában az Isten minden újév napján megállapítja a mennyei anyakönyvekből, hogy kinek a nevét kell belőlük ebben az évben kitörölni és a halál angyala könyörtelenül végrehajtja ura utasítását a földön“ (I. G. Beer: Der biblische Hades Tübingen und Leipzig, 1902. 5. o.), de erre nézve Beer nem tud bizonyítékot az Ó. T.-ból felhozni, mert *ilyen* formában ott nincs meg ez a felfogás. De Babyloniában és az Ó. T. *apokrifus* könyveiben már megvan.

fordul elő, megvan a többi sémi nyelvben is. Syrül: *dzaban*, ar.: „*dza manun*“ és „*dzamana*“; ó-perzsa: *zrvan* és *zrvana*=idő, kor;¹²³ ass.: *simānu*=meghatározott idő. A *zeman* vagy *zemán* teljes bizonyossággal a bab.-assyr *simānu*-ból és nem az ó-perzsa *zarvan*-ból származik.¹²⁴ Szó és fogalom tehát Babyloniából kerültek a zsidósághoz. Görögben a *καιρος* szó felel meg neki.

A halál napjának még egy specifikus kifejezésével találkozunk Pr. 9, 12-ben, ahol ez van mondva: *ló'-jédá' há'ádám 'et 'ittó*=nem tudja az ember az ő idejét. Itt a 'ét-nek az értelme ugyanaz, mint előbb a *zeman*-nak. A görögben *χρονος*-szal szokták fordítani, Hieronymus „finem suum“-ot fordít a fenti versben.¹²⁵ A 'ét u. i. a ráköv genitivussal gyakran jelenti azt az időpontot, amikor valakinek a sorsa változik, a leszámolás terminusát, a terminus ad quem-et.¹²⁶

8. A halál hatásáról az Ó. T. könyveinek majdnem kivétel nélkül az a véleménye, hogy a halál egyenlő a teljes megsemmisüléssel. A test porrá lesz, a lélek pedig elszáll új élet reményeire és lehetőségére. Legfeljebb mintha annyi látszanék meg a régiebb iratokból, hogy a lelket a holttestnél, majd sírban tartózkodónak képzeltek; később kifejlődik a Seol gondolata, mint a halott lelkének nyugvóhelye. Ezekre a dolgokra azonban csak később fogunk bővebben rátérni.

A halál utáni lét, üdvösség, vagy kárhozat fogalmával az Ó. T. régiebb könyveiben nem is találkozunk. Számukra a halállal vége mindennek és ezért pl. még Isten kiválasztott embereinek halál utáni sorsáról sincs egy eltévedt homályos célzás sehol. Meghaltak, eltemették őket atyáik mellé és ezzel vége. Pl. Mózes halála Deut 33, 5 kk.-ben van megírva és megfigyelhetjük azt, hogy a szerző beszél Mózes halála körülményeiről, arról, hogy milyen jól bírta magát 120 éve dacára is, a nagy gyászról, amellyel megsiratták, sőt ismeretlen sírjáról is, de hogy halála után számára még reméltek volna valamit, arról a Deuteronomium nem szól. Józsuénál is csak az életkor és a sírhely van megnevezve (Józs 24, 29 k.), a halál utáni sorsáról semmi. Ugyanez az eset forog fenn Noé (Gen 9, 29); Ábrahám (Gen 25, 17 k.); Izsák (Gen 35, 29); Jákób (Gen 49, 29); József (Gen 50, 26); Mirjam (Num 20, 1); Áron (Num 20, 28);¹²⁷ Sámuel (1. Sám 28, 3); Dávid (1. Kir 2, 10); Salamon (1. Kir. 11, 43) halálára. Sőt még Jób halála említésekor (42, 17) sem találunk semmi utalást, vagy célzást arra nézve, hogy e kegyes ember számára a halál után még következne valami.¹²⁸ De nem is szabad ilyesmit várnunk, hiszen a halál *s'nat 'ólám*=örök álm (Jer 51, 39, 57) és a halál neve *bét 'ólám* még a Predikátor számára is (12, 5), akinek könyve pedig csak kb. 200 körül keletkezett.¹²⁹

A Jahvista és a Predikátor keletkezési ideje között levő időből számos ó-testamentomi helyet sorolhatunk fel arra nézve, hogy az ember sorsát a halállal teljesen és örökre lezárták tekintették. Ilyenek:

Az ember *lanecah*=örökre elvész (Jób 4, 20). A levágott fa, ha még oly öreg is életre kelhet, de „ha az ember meghal, elterül és ha kimúlik: hol van akkor (Jób 14, 10). Bizony, nem kél fel többé az ember, aki meghalt (14, 12) és azon az úton, amelyen elment, nincs számára visszatérés“ (16, 22b) Jób 7, 7–11-ből is az tűnik ki, hogy csak ebben az életben élvezheti az ember a jót. Ha meghal, többé sohasem lát jót, mondja Jób 7, 7b s megerősíti ezt a Predikátor: „Soha örökké“

¹²³ *Gesenius—Buhl* szótár 15. kiadás 198. o.

¹²⁴ *Zimmern*: KAT. II. 650. o.

¹²⁵ *Frz. Delitzsch*: Hoheslied und Koheleth i. m. 356. o.

¹²⁶ *Frz. Delitzsch*: i. m. 356. o.

¹²⁷ Az eddig felsorolt helyek jórészt mind a Papi Codexből valók, amely nevezetes arról, hogy objektív s hogy csak a rideg tények, számok, sémák érdeklik, de nincs fogékony-sága a reflexiók, az elvonttal való foglalkozás iránt.

¹²⁸ Csak a LXX. tud Jób feltámadásáról 42. 17a-ban: „*γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀνστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστην.*“

¹²⁹ *Cornill*: i. m. 263. o.

(*'ód l'ólám*) nem lesz „részük“ a halottaknak semmiben, ami a nap alatt történik (Pr. 9, 6), mert az ő számukra elkövetkeztek a *jémé hajósek*, amelyekből „sok lesz“ (11, 8). 9, 5-ben még egyszer hangsúlyozza a Predikátor, hogy „semmit sem tudnak a holtak“.

Ami az ember után maradhatna az: az emlékezete. De az sem marad meg, mert nemcsak a gonosz neve töröltetik ki örökre (Zs 9, 6), hanem a kegyes zsoltáriró is arról panaszkodik, hogy: *niskahiti k'émét* elfelejtettek, mint a halottat (31, 13). A meghaltnak a neve kivész (*'ábad sémó*) Zs. 41, 6, ami különösen fájdalmas gondolat volt a régi Kelet embere számára;¹³⁰ még Jahve sem emlékezik róluk „többé“, mert a holtak el vannak szakítva tőle (Zs 88, 6), *l'ólám*, örökre nem lesz emlékezete sem a bölcsnek, sem a bolondnak és a halottak „emlékezete elfeledtetik“ Pb 9, 5b.

Nemcsak hogy megsemmisülés a halál, de az életből sem vihet magával oda semmit az ember, még a kincseit sem (Zs 49, 18). Mezitelenül jött az ember a világra, mezitelenül is távozik innen¹³¹ (Jób 1, 21). Semmit sem vihet az ember magával a halálba abból, amit e földön szerzett (Pr 5, 14–15). Többé-kevésbé ugyan ezt a gondolatot olvassuk Zs. 39, 7-ben is.

A halál hatása az is, hogy *jajrid* azaz elválasztja az élőt a holtaktól (Ruth 1, 17) és hogy a halál által távozó ember arcát az Isten megváltoztatja (Jób 14, 20).

Legfeljebb egy világító pontja van — ha ugyan szabad annak nevezni — a halál hatásáról való felfogásnak és ez az, hogy a halál egyúttal a nagy kiegyenlítő, amely eltörli azokat a különbségeket, amelyek az életben mindenféle tekintetben fennállottak az emberek között. Együtt fekszik a porban (t. i. a sír porában), az, aki boldogan s az, aki elkeseredetten hal meg (Jób 21, 26). Hasonló hangokat hallunk Pred 2, 16 és 9, 2-ben.

Talán mintha mégis lenne egy halvány sejtelem, amely igazán reménységet akar nyújtani az örök elmúlás és örökös sötétség gondolatai között s ez Jóbna az a mondása, hogy a holtak: *'ad-bilti sámajim* — az egek elmúlásáig sem ébrednek fel (14, 12). De akkor mondja mintegy ez a gondolat — akkor, ha ezek majd elmúlnak, a paruzia idejében: el fog jönni a halottak új reggele! Tényleg — majd látni fogjuk az V. fejezetben — a halottak feltámadásának a gondolata mint az utolsó idők, messiási várakozások egyik mozzanata ölt testet a kegyesek várakozásában. Különösen Dánielnél látjuk ezt jól, akinél, az Ó. T.-ról szólva, legtökéletesebben nyer kifejezést a halál utáni megújulás gondolata.

Egyelőre azonban csak azt láttuk, hogy a régiek épp úgy, mint a későbbiek, a halál hatását a teljes megsemmisülésben látták. A test porrá lesz és a lélek? Az Ó. T. régebbi könyvei teljes tájékozatlanságban hagynak bennünket arra nézve, hogy mi sorsa lesz a léleknek a halál után. Nem sokkal többet tudunk meg a Predikátortól sem, aki ezzel a skeptikus kérdéssel tér napirendre a lélek sorsa fölött: „Ki tudja, hogy felfelé, vagy lefelé megy-e az ember lelke?“ (Pr. 3, 21.)

Mindenesetre figyelemreméltó dolog, hogy amilyen gazdag tud lenni a héber fantázia egyéb dolgok (pl. egy theophania) kiszínezésében, éppen olyan szegény ott, ahol útját állja a sír. Ettekintetben nagyon elütnek az ó-testamentomi képzetek a többi régi keleti vallások felfogásától, amelyekben, mint pl. az egyiptomban, babyloniban, de különösen a parsismusban¹³² a lélek halál utáni útjára vonatkozólag a képzetek egész gazdag sorozatával találkozunk, amelyek mind azt bizonyítják, hogy ők a halált nem tekintették teljes megsemmisülésnek. A régi izraelita azonban csak azt hiszi, amit lát. Amit nem lát, arról az életnek

¹³⁰ Gunkel: Die Psalmen, 1925. 175. o.

¹³¹ Teljesen hasonló felfogás uralkodik a parsismusban; I. J. J. Modi: The funeral ceremonies of the parsees their origin and explanation. Bombay, 1905. 19. o.

¹³² Nagyon érdekes és részletes ismertetését találjuk a parsismus tanításának az emberi lélek halál utáni útjáról *Böcklen* i. m. 9—27. oldalain. Ezekkel azonban itt nem foglalkozhatunk, mert nincsenek velük parallel gondolatok az Ó. T.-ban.

eme nagy realistái nem is gondolkoznak. Csak lassan-lassan kezd Izraelben, ill. a zsidóságban kialakulni oly felfogás, amely a halottaknak is valamelyes árny-szerű életet enged meg a minden élő nagy gyülekező helyén: a Seolban és csak az ó-testamentomi vallásos fejlődés legvégén találkozunk olyan gondolatokkal, amelyek áttörik a halál mindeneket megsemmisítő hatalmának a vaspáncélját és a feltámadást hirdetik.

III. Temetkezési szokások és a halotti kultusz.

1. A halott általános neve az Ó. T.-ban **קָוֶת** (gyök **קָוַת**) plur. **קָוֶתִים**¹³³ Még más neveik is vannak azonban a halottaknak. Így pl. nagyon általános a halottakat **יֹרְדֵי בֹרַי**-nak, sírbaszállóknak elnevezni (csak Ezékielnél pl. egymástól nem messze hatszor van meg ez a kifejezés: 26, 20; 31, 14, 16; 32, 18, 24, 25); a *járad* igében itt már benne van a valahová (a *Seolba*) való leszállás gondolata. Ámos pedig 6, 10-ben pl. *'acámim*-nek nevezi a holtakat, ami feltűnő, mert *'ecem* gyakoribb plur. formája nőnemű végződéssel bír. A LXX. is *'acemótám*-ot látszott olvasni, ami arra utal, hogy eredetileg ezen a helyen is *métim* állhatott.¹³⁴

Az eltemetés term. technicusa: **קָבַר**. Ez az ige a héberben, aramban, arabban, assyrban egyformán azt jelenti: eltemetni. A temetést **קְבוּרָה**-nak hívják (Ézs 14, 20; Jer 22, 19), de ugyanez a szó jelentheti a sirt is Gen 47, 30 (J.), Dt. 34, 6; 2. Kir 9, 28; 21, 26; 23, 30 stb. A gyászoló ház neve: *bét marzéah* (Jer 16, 5), vagy *bét 'abél* (Pr. 7, 2, 4).

A sír leggyakoribb neve: **קֶבֶר**: Num 19, 16 (P. C.), Ézs 53, 9 stb. Nagyon gyakori elnevezése még a sírnak a **בֹרַי** pl. Ézs 38, 18; Ezékiel főntebb említett helyei, továbbá Zs 28, 1; 30, 4; 88, 5; 143, 7; Pb. 1, 12; 28, 17 stb. De a *bór*-nak még más jelentései is vannak (ciszterna, gödör, börtön). Ritkábban használatosak a sír fogalmának a jelölésére és csak átv. ért.-ben: a *bájit* Pr (15, 5b); Zs 49, 12); a *šúhá* Jer 18, 20, 22; Zs. 35, 7 k; ez a szó ugyan elsősorban gödröt, mélységet jelent, de az összefüggés szerint a fenti két helyen sírnak is fordítható. Ézs 38, 17b-ben a sír: a pusztulás, a megsemmisülés gödrének, azaz *šahat belin*ek van mondva, amelyet Kittel szerint *šahat belija'al*-nak kell olvasni. — Sirt jelenthet a *šahat* szó is, amely helyett Jer Sir 4, 20 és Zs 107, 20-ban *šehil* olvasható, de amely helyett Budde és Kahan mindkét helyen az egyszerűbb *šahat*-ot olvassák.¹³⁵ — A *miškebáh* rendes jelentése: nyugvóhely, ágy (pl. Zs. 149, 5), de átvitt értelemben jelentheti a sirt is, mint nyugvóhelyet (Ézs 57, 2). Gödröt, mélységet jelent még a *šúhá* (Jer 2, 6; 18, 20, 22; Pb 22, 14, 23, 27); a szó gyöke *súah*, az assyrban *'asahati* felel meg neki; a többi sémi nyelvben is megvan ez a szó. Hasonló jelentése van még a *gúmac*-nak is (Pr 10, 8), amely *ἄπ. λαρ.* az Ó. T.-ban. Szó van még az Ó. T.-ban a *jarketé bór*-ról, a sír belsejéről, vagy a Seol széleiről (Ézs 14, 15, Ez 32, 23), továbbá a legmélyebb sírről, vagy a sír fenekéről a *bór tahtit*-ről Zs 88, 7; Jer Sir 3, 55. Ézs 14, 19 pedig az *'abné bór*-ról, a sír köveiről beszél.

2. Az életből eltávozott embernek lefogták a szemét (Gen 46, 4. E.) és megcsókolták az arcát (Gen 50, 1 P. C.). Csak ezen a két helyen van szó az Ó. T.-ban ilyesmiről, tehát nem tudjuk, hogy általános szokás volt-e, vagy sem?

Hogy miként foly le az izraelita temetés, arra nézve az Ó. T.-ból nagyon

¹³³ A Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 513. o. szerint a *nécer* főnév is νεκρος-t jelent a LXX.-ban.

¹³⁴ D. K. Marti: Dodekapropheton Tübingen, 1904. 204. o.

¹³⁵ Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 812. o.

szükszavú adataink vannak. Az Ú. T. már sokkal több adatot tartalmaz pl. Ap Csel 9, 37; Márk 16, 1; Luk 24, 1; Ján 19, 39; Máté 27, 59; Márk 15, 46; Ján 11, 44 stb. A halálesettel kapcsolatos gyászritualet pontosan ismerjük, de magát az eltemetési aktust még annyira sem, mint pl. a babyloniaknál, akiktől maradtak fenn számunkra nemcsak a temetés lefolyását tartalmazó feliratok, hanem még képek is.¹³⁶ Még többet tudunk a parsi temetési ritualiakról.¹³⁷

Az ásatások, amelyek Palesztinában történtek, a többek között a temetés lefolyására is világosságot derítettek. Ezekből tudjuk meg, hogy a hébereknél a halottak *eltemetése* volt szokásban és nem az elégetés, vagy a csendesség tornyába (Dakhma¹³⁸) való kihelyezés, mint a parsismus híveinél. A sírokat rendszeren nem a földre vájták, hanem felhasználták sírkamrákul a mészkő hegységekben előforduló sok, természetalkotta barlangot s ahol ez nem volt, a sziklába vájták a sírt. A *bór* jelentése is a sziklavágás fogalmát foglalja magában, mert első jelentése sziklába vajt ciszterna. A halottakat, amint azt az ásatásoknál megállapították,¹³⁹ felhúzott térdekkel fektették a földre,¹⁴⁰ az előkelőbbeket néha alacsony kőpadra, vagy a földre fektették és köréjük kövekből egy kis kerítést raktak. A halott bebalzsamozása nem lehetett általános szokás, mert csak Jákób és József halála alkalmából olvassuk, hogy bebalzsamozták (*hánat*) őket (Gen 50, 2, 26 J. és E.). A balzsamozást kifejező *hánat* ige nem is fordul többször elő az Ó. T.-ban. Minden bizonnyal ezen a két helyen is azért van csak szó róla, mert úgy Jákób, mint József Egyiptomban haltak meg és az egyiptomi szokások szerint látták el a holttesteket, amelyeket különben később még haza, Palesztinába, kellett szállítani. — Koporsót sem volt szokásban használni a halott számára, hanem kendőbe burkolva temették el. Csak Józsefről olvassuk a Genesis utolsó versében, hogy őt Egyiptomban *'árón*-ba fektették. Ez a szó csak itt jelent az Ó. T.-ban koporsót (Gesenius—Buhl szótár szerint: „Mumienkasten“). József is bizonyára azért kap koporsót, mert Egyiptomban ez is hozzátartozott kül. az előkelő halottak eltemetéséhez. Egyébként azonban sehol sem olvasunk az Ó. T.-ban koporsóról. Babyloniában és a mazdahívóknél sincs szokásban. Barlangok mellett régi, használaton kívül helyezett ciszternákat is használtak fel síroknak.

A kultúra haladásával a héberék a phöníciaiaktól megtanulták a csákánnyal és vésővel való bánást és ettől az időtől fogva szokásba jönnek a sziklába vajt sírkamrák, mint temetkezési helyek. De mivel ez nagyon költséges volt, csak a gazdagabbak engedhették meg maguknak, míg az egyszerűbb emberek halottaitkat továbbra is a barlangokba temették.

A halottak elégetése nem volt szokásban. Legfeljebb csak gonosztevőknél tették meg azért, hogy ezzel is kifejezést adjanak annak, hogy nem érdemel olyan sorsot még a halálban sem, mint a rendes életű ember (Lev 20, 14; 21, 9 (P. C.), Józs 7, 15, 25). Beer azt állítja, hogy a gonosztevőket azért égették el, mert „a tűz a testtel együtt a lelket is megsemmisíti, vagyis sietteti azt, hogy a lelke a Seolba menjen“.¹⁴¹ Ezzel azonban nem értünk egyet, mert 1. sehol sem találunk az Ó. T.-ban adatot arra nézve, hogy a tűz a lelket megsemmisítené, 2. sehol sem találunk adatot arra nézve sem, hogy a tűz siettetné a léleknek a Seolba szállását. Ezeket Beer legfeljebb csak feltételezi. Megtörténik ugyan az is, hogy nem gonosztevőket is elégetnek, így égetik el pl. Jábes polgárai 1. Sám 31, 12

¹³⁶ Dr. Mahler Ede: Babylonia és Assyria. Budapest, 1906. 182. kk. lapjain találunk erre nézve bő leírásokat, továbbá dr. A. Jeremias: Hölle und Paradies bei den Babyloniern Leipzig, 1903. 10. oldalán.

¹³⁷ J. J. Modi B. A.: The funeral ceremonies of the Parsees, their origin and explanation Bombay, 1905. 2—26. oldalain foglalkozik ezzel.

¹³⁸ E. Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Persischen Eschatologie Göttingen, 1902. 21. o.

¹³⁹ L. ezekre nézve: Lic. dr. I. Benzinger: Hebräische Archäologie. Tübingen, 1907. 127. kk. lapjai; dr. P. Volz: Die Biblischen Altertümer Calw und Stuttgart, 1914. 322. kk. 1. és dr. G. Keizer: Bijbeelzche Archeologie Utrecht, 1914. 152—153. o.

¹⁴⁰ Ez volt a szokás Babyloniában is, l. dr. Mahler Ede i. m. 182. o.

¹⁴¹ G. Beer: i. m. 18. o.

szerint a filiszteusok elleni harcban elesett Saul és fiait is, de ez a rendkívüli situáció parancsoló nyomása következtében történhetett így, csontjaikat azonban eltemették és a gyászrituálét is megtartották értük. Rendkívüli időkben, pl. járványok idején is, szokásos lehetett a megégetés, erre enged következtetni Ám 6, 10, ahol ugyan a szöveg nincs teljesen rendben. Ézsaiás az assyr sereg számára látja a máglyát elkészítve (30, 33). Ézs 33, 12, ahol szintén elégetésről van szó: utánczása Ám 2, 1-nek.¹⁴² Az elégetést a *sáraf* ige fejezi ki, azt pedig, aki végzi Ám 6, 10 szerint: *m^csaréf*-nak nevezik. Juda királyai közül Asanak a temetése van a szokott rövid stereotíp szavak helyett valamivel részletesebben leírva, mert azt olvassuk róla 2 Krón 16, 11 kk-ben, hogy fűszerekkel és jóillatú kenetekkel teli ágyra fektették és „nagy égetést rendeztek érte“. De világosan látszik, hogy *nem* Asa holttestének az elégetéséről van szó, mert a 14. v. így kezdődik: *vajjiqberuhú* = „azután eltemették stb.“ Tehát csupán az említett fűszerek elégetéséről lehet szó.¹⁴³ Bertholet¹⁴⁴ és Beer¹⁴⁵ is ezen a véleményen vannak. Az izr. felfogás tehát az eltemetés és nem a megégetés mellett foglalt állást és ezt megtartotta a vallás egész fejlődése folyamán. Hogy az eltemetés felelt meg a héber gondolkodásnak, látszik már a Jahvista ama szavából: „por vagy és porrá kell lenned“ (Gen. 3, 19.) Az ember a földből való, a földhöz tartozik és oda is tér vissza.

3. Rendkívül fontos szerepet játszik az izraelita ember érzés- és gondolatvilágában az eltemetés. Az elképzelhető legnagyobb szerencsétlenség, amely az embert érheti az, hogy holtteste temetetlenül marad. Az ilyen embernek *lelke* sem jut nyugalomhoz és ott bolyong a vidéken, rémítgetve annak békességes lakóit. A temetetlen ember lelke olyan, mint az ártó, gonosz démonok és ezekhez hasonló veszedelmes hatással lehet az élőkre. A temetés — így képzelték régebben — a sírhoz köti az elköltözöttnek a lelkét is és az nem bolyong többé szerte. Az el nem temetetteknek nem is *métim*, hanem *halálím* a neve. Így hívták tulajdonképpen a harcban elesett katonák holttesteit (Deut 21, 1, 2, 3, 6; 1. Sám 31, 1, 8; Ézs 34, 3; Zs 88, 6; 89, 11 stb.), amelyeket teljesen elhanyagoltak s amelyek temetetlenül heverték a csatatéren.¹⁴⁶ Az ilyen *halálím* sorsa még rosszabb volt, mint a *métim*-nek, mert nem részesültek eltemetésben.

Azt a felfogást, hogy a temetetlen halott lelke bolyongásra van kárhozthatva, megtaláljuk Babiloniában is, ahol: „az idegen földön elesett katonát hozzátartozói azért temették el jelképesen hazai földben is, hogy lelke az örökös bolyongás veszedelmétől mentesüljön“.¹⁴⁷

Minden izraelitának szent kötelességévé volt téve a holtak eltakarítása. Idegen, a határban talált holttestet, amelyet megérinteni félnek, úgy temetik el, hogy köveket dobálnak rá, amíg azok azt teljesen elfödik. Különösen gonosztevőkkel bántak úgy el, hogy lelküket, amely bizonyára még veszedelmesebb, mint a közönséges halottaké, a súlyos kövek által is a holttesthez bilincseljék, hogy onnan el ne mozdulhasson és ne árthasson. Így olvassuk Józs 24, 26-ban, hogy a Jahvenak szentelt hadizsákmányt megdézsmáló Ákánt nemcsak megkövezik, hanem „egy nagy kőrakást“ raknak föléje. A Papi Codex megkövezést ír elő a káromlóra (Lev 24, 14). A pártütő Absolon fölé is „hatalmas kőrakást“ halmoznak fel (2 Sám 18, 17).

Aki a holttestet nem temeti el, azt Jahve büntetéssel sújtja (Ám 2, 1). Nagyon súlyos bűnök esetén, aminő pl. a bálványimádás volt, azt a büntetést helyezi kiállításba Jeremiás, ill. a denteronomisztikus redaktor¹⁴⁸ Juda királyai, főemberei,

¹⁴² B. Duhm: Jesaja, 1902. 212. o.

¹⁴³ S. Oetli: Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia. Nördlingen, 1884. 107. o.

¹⁴⁴ D. A. Bertholet: Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. Tübingen, 1914. 11. o.

¹⁴⁵ Beer: i. m. 18—19. o.

¹⁴⁶ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 383. o.

¹⁴⁷ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 24. o.

¹⁴⁸ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia, 1901. 85—86. lapjai szerint ez a hely nem Jeremiástól való.

papjai és Jeruzsálm lakói számára, hogy csontjaikat a sírból kihozzák és mint a szemetet kidobják a mezőre (Jer. 8, 1 kk.). Ugyanez a gondolat olvasható más szavakkal, Jer 16, 4—5-ben is, ahol szintén nem eredeti elem,¹⁴⁹ de azért számunkra mégis van jelentősége, mert látjuk belőle, hogy Izrael az el nem temettetést, ill. a síri nyugalom megzavarását a legsúlyosabb büntetésnek tartották. Az is marad mindvégig a zsidó ember gondolatvilágában. Zs 53, 6 azt mondja, hogy Isten „szétszórja a csontjait“ azoknak, akik ellene támadnak. A chaldeai királynak is azért van a többi, már az alvilágban levő királynál rosszabb dolga, mert nem volt királyi temetésben része (Ézs 14, 19—20). A többi király trónján ül az alvilágban is, körülvéve alattvalóitól, a bábéli király alatt pedig „rothadás van és férgek a takarója“ (Ézs 14, 11). Még a különben oly szkeptikus Predikátor számára is olyan fontos az eltemetés, hogy azt, akinek ez nem jut még a „torzszülőtnél“ is szerencsétlenebbnek tartja, még abban az esetben is, ha minden földi jóban része volt is. (Pr 6, 3). Érdekes, hogy ez a hely még a szinte hihetetlenül bő gyermekáldást is, amely pedig oly fontos szerepet játszott a héber ember gondolatvilágában, értékben alája rendeli az eltemetésnek, amely szerinte is mindennél fontosabb. Ugyancsak a Predikátor, mint rendellenes dolgot említi, mint amely neki is feltűnt, hogy látott istenteleneket, akik eltemetettek (8, 10).

A síri nyugalom megzavarásától való félelemre vezethető vissza az is, hogy a sírokat nem a laza földbe ásták, hanem a holtakat barlangokban, sziklákba vájt sírokban helyezik el, amelyeknek nyílását súlyos kövekkel le lehetett zárni, úgy, hogy a szertebarangoló mezei vadak nem tudtak hozzáférni.

A babyloniaiak is nagy fontosságot tulajdonítottak a temetésnek és az el nem temetett holttestekről, ill. az ilyen holtak lelkeiről éppen úgy gondolkoztak, mint az Ó. T.¹⁵⁰ A síri nyugalom megzavarásától ők is nagyon féltek. Ha az assyrok, vagy babyloniaiak a legyőzött ellenséget különösen meg akarták alázni, akkor lerombolták a sírjaikat, hogy a halottak nyugalmát megzavarják. Dr. A. Jeremiasnál olvassuk :¹⁵¹ „Assurbanipál mondja el, hogy Susa elfoglalása után a szentélyeket lerontotta, a királyok mauzoleumait elpusztította és napvilágra tárta. „Királyaik temetkezési helyeit leromboltam, csontjaikat magammal vittem Assyriába, halotti lelkeiket ezáltal nyugtalanságba döntöttem és megfosztottam őket a halotti áldozatok és a libatio lehetőségétől“. Sanherib sem elégszik meg azzal, hogy a szerencsétlen Merodachbaladan vagyonát és alattvalóit viteti el hajókon, hanem még elődeinek csontjait is kivéti a sírból“. Ne csodálkozzunk tehát azon, ha a babyloni királyok némelyike hasonló sorstól félve, temetkezési helyül a hozzáférhetetlen Eufratesmenti mocsarakat választotta, amint ezt Arianus elmondja és a feliratok megerősítik. A párisi és berlini múzeumokban egész sereg agyaghenger felirat található, amelyek babyloni sírokból valók s melyeken több-kevesebb változtatással egyre ez a szöveg ismétlődik : „Minden időkre ! Mindig ! Örökre ! A jövőre nézve ! Ha megtalálnák ezt a koporsót, ne tartsa meg magának senki, hanem helyezze vissza a helyére ! Aki ezt olvassa és megtartja és így szól : visszaviszem ezt a koporsót a helyére, az találjon jutalmat ezért a jócselekedetért, amelyet cselekedett : legyen neve fent áldott, alant pedig halotti lelke ihassék tiszta vizet“.¹⁵² Eschmunazar sarcophagján pedig az olvasható, hogy aki őt síri nyugalomban megháborítja, annak „ne legyenek gyökerei odalent, sem ágai odalent“. Vegyis életfája pusztuljon ki teljesen.¹⁵³

A parsismus híveinek felfogása és az Ó. T. közt azonban e tekintetben óriási a különbség. A parsik u. i. nem temetik el halottaikat, sem el nem égetik, mert

¹⁴⁹ D. B. Duhm : Das Buch Jeremia, 1901. 138. lapjai szerint ez a hely nem Jeremiástól való.

¹⁵⁰ Dr. Varga Zsigmond : i. m. 24. o.

¹⁵¹ Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 1903. 13—14. o.

¹⁵² Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 13—14. o. ; továbbá ugyancsak az ő ATAÓ. c. könyve 1916. 612. o. és Friedrich Delitzsch : Das Land ohne Heimkehr, 1911. 14. és 34. o.

¹⁵³ Frz. Delitzsch : Das Buch Hiob i. m. 233. o.

úgy a föld, mint a tűz szent elemek náluk, hanem az ú. n. „csendesség tornyaiban“ kiteszik őket a szabadba, ahol a holttest a sasok és keselyűk martaléka lesz. S amíg a mazdahívők számára ez az eljárás a „legtermészetesebb és legelfogadhatóbb“,¹⁵⁴ addig az Ó. T. emberei számára az elképzelhető legborzalmasabb fenyegetés az, hogy holtteste az ég madarainak a martalékává lesz (Jer 16, 4b). Ezt gátolja meg önfeláldozó módon Rizpa (2. Sám 21, 10).

4. A temetéssel kapcsolatban szokás volt gyászolni: 'ásáh 'ébel (Ez 24, 17). A gyászolási időt *jemé 'ébel*-nek hívták (Gen 27, 41). A halottak megsiratását és meggyászolását a *sáfad* és *bákáh* igékkel fejezték ki (Gen 23, 2 P. C.) Gunkel figyelmeztet arra, hogy ezen a helyen ez a két ige nem Ábrahámnak Sára halála fölötti személyes érzelmeinek kifejezése akar lenni, mert a P. C. íróját az ilyen személyes dolgok nem érdeklik, hanem sokkal inkább az előírt gyászceremoniák betartásáról van itt szó. A *bó'* ige pedig vonatkozik a sírkamrába való bemenetelre, ahová Ábrahám azért megy be, hogy a gyászritualét megtartsa.¹⁵⁵

Milyenek voltak a gyással egybekötött ceremóniák?

A halálhírt hozó hírnöknek, — ha a halál a házon kívül történt — a ruhái megvoltak szakgatva és feje földdel volt behintve s úgy hozta a gyázhírt: *begádájv qeru'im va'adáma 'al-r'óšó* (2. Sám 1, 2). A gyázhír hallattára a házbeliek is megragadják ruháikat és megtépik azokat (*qárac*) s azután gyászolnak (*sáfad*) és sírnak (*bákáh*) meg bőjtölnek (*cúm*) 'ad-ha'ereb—estig (2. Sám 1, 11—12). Ez a szokás már az Elohistánál is megtalálható, mert Gen. 37, 34a) szerint Jákób is megtépi fia fölött érzett gyászában a ruháját.

Szokás volt a *šim* felöltése is, amit *šim šaq*-nak (Gen 37, 34), vagy *hagar šaq* nak (a *šaq*-ot felővezni) hívtak (2 Sám 3, 31). A *šaq* dűrva anyagból készült agyék-kötény volt és rendes tartozéka a gyászoló öltözékének. Eredetileg az alsóbb néposztály, szolgák, zsoldosok rendes viselete volt kül. Syriában és az Ó. T. is említi, mint az assyr katonák ruhadarabját (Ézs 5, 27; Ez 23, 12). Ilyen *šaq*-ban járt Ézsaiás is (20, 2), mert ez és az ezzel rokonértelmű 'aderet šé'ar általában a próféták, a magukat az Istennek szentelő emberek öltözéke volt és már Illés is ezt hordta (2 Kir 1, 8).

A gyászszertartáshoz tartozott még az is, hogy a gyászoló nem kente meg magát olajjal, mint máskor szokta (2 Sám 14, 2 J.), hanem: *náfal 'al-panajv 'arcá* (Józs 7, 3), azaz: arccal a földre borúlt, vagy *jásab láarec*—leült a földre (Jer Sir 2, 10), vagy a hamuba ('éfer), mint Jób (2, 8), vagy Jónás (3, 6) és vagy *záraf 'áfár 'al-rošó* (Jób 2, 12), vagy egy más igével: 'aláh 'áfár 'al-r'óšó (Ez 27, 30, Jer Sir 2, 10) vagy: *hitpalás 'áfár 'al-róšó* (Mik 1, 10), mely kifejezéseknek mind az az értelme, hogy földet hinteni, szórni a fejére. Néha hamuval szokták ugyanezt tenni, amint pl. Támárról olvassuk: *tiqqah 'éfer 'al-r'óšáh*. (2. Sám. 13, 19)

A gyász kifejezésére szolgált a hajadonfövel és mezítláb való járás, a szakál elfedése és a gyászkenyér evése. Következik ez abból, hogy amikor Jahve megtiltja Ezékielnek a felesége haláláért való gyászolást, azt mondja neki: *pe'éreká hábús*¹⁵⁶ 'alejká ún'alejká tásim beraqlejká v'elo ta 'ate 'alsáfám velehem 'abélim¹⁵⁷ ló' r'ókél = kösd turbánod a fejedre, húzd lel saruidat a lábaidra, ne fedd be szakáladat és ne egyél gyászkenyeret. Ez 24, 17. Mindezen tialalmak ellenkezőjének a megtevése hozzátartozott Ezékiel korában a gyászceremoniához.

A fej elfedéséről, ill. beburkolásáról olvasunk még 2. Sám 15, 30; Jer 14,3; Eszt 6, 12, ahol Dávid és kísérete, Jeruzsálem előkelő emberei ill. Hamán fedik el a fejüket. Egyik helyen sincs gyász, ill. halálesetről szó, de minden valószínűség szerint a fejnek ezen elfedése szokásos volt a halotti ritualében.¹⁵⁸

¹⁵⁴ J. J. Modi i. m. 1. o.

¹⁵⁵ H. Gunkel: Genesis, 1917. 275. o.

¹⁵⁶ Így olvasandó *Kittel* Bibl. Hebr. szerint.

¹⁵⁷ Így olvasandó *Kittel* Bibl. Hebr. szerint.

¹⁵⁸ Fr. Schwally i. m. 150. o.; Benzinger i. m. 129. o.; Beer i. m. 17. o.

A gyással kapcsolatban szokás volt a haját és a szakált, ill. azok egy részét levágni. A term. technika ennek a *qarah*, ill. *galah*. A nyírott szakálnak neve: *megulléhé zákán* Jer 41, 5. Ezzel a szokással még Jer 16, 6; 47,4; Ézs 22, 12; Mik 1, 16; Éz 27, 31; Jer 48, 37; Ézs 15, 2; Deut 14, 1; Lev 19, 27-ben is találkozunk. Az utóbbi két hely már a Papi Codex tiltakozása ezzel a Jahve vallásával nyilván össze nem egyeztethető szokás ellen.

De nemcsak a szakált és a haját vágják le, hanem a testbe is bemetszetik a késsel a gyászolás alkalmával. Term. technica ennek: *gádad*, amely ilyenkor a *hithpoel* formájában használatos. Még Jeremiás korában is szokásban volt: 16, 6; 41, 5; 47, 5. A szokás nyilván a kanaanita baalkultusból ered, mert 1 Kir 18, 28-ban a Baal papjai is ezzel akarják magukra felhívni a Baal figyelmét. — A Deuteronomium ez ellen is tiltakozik (14, 1), úgyszintén a Papi Codex is (Lev 19, 28 és 21, 5).

Nagyon általános szokás volt a halálesettel kapcsolatban a *siratás*. Ezt a szokást épp úgy ismeri az exilium előtti, mint fogság utáni zsidóság. Legfeljebb általánosabb és szervezettebb lesz az exilium után. A siratás lényege a *qiná*=gyászdal (Jer 9, 19). A traditio szerint már Dávid ilyen gyászdalban siratja meg Sault és Jonathánt (2. Sám 1, 19–27) és Abnert (2. Sám 3, 33–34). Szó van még a siratásról, ill. a gyászdalról 1 Kir. 13, 30; Ám 5, 1 kk.; 8, 10; Jer 9, 10 kk.; 22, 18; az exilium után pedig Zak 12, 11 kk.; Pred 12, 5b; 2. Krón 35, 25.

Amint az Ó. T. több helyéből látszik, voltak határozott, megállapított szöveggel bíró siratóénekek. Jeremiás fel is sorol néhányat, ill. azok kezdőszavait. Ilyenek voltak a *hói 'ádon*=óh, uram!, vagy a: *hói 'ahi*=óh, bátyám!, amelyeket férfiak és a *hói 'ahóti*=óh, nővérem! kezdetű, amelyet nők felett volt szokás tartani. A *hói 'ahi* kezdetűvel 1 Kir 14, 30-ban is találkozunk. Amint látjuk, mindegyik siratóének a *hói-hói*-al kezdődik, amely talán a fájdalmas zokogás hangutánzó szava akar talán lenni, mit nálunk az óh-óh! A gyászének egyre jobban fejlődött lépést tartva a kultúra és az izlés fejlődésével és Zak 12, 11 kk.-ből, mintha azt lehetne már következtetni, hogy akkor már ismerték az antiphonián alapuló énekeket. A gyászéneknek ekkor már meghatározott *metruma* van és pedig az ú. n. *qiná* strófa (2. Krón 35, 25).

A siratást (*mispéd*) nemcsak a halott hozzátartozói végezték, hanem az exilium előtti korban találkozunk a hivatásos sirató asszonyokkal. Egészen bizonyosan ezekre céloz 9, 19-ben Jeremiás, amikor arra szólítja fel őket, hogy tanulják meg tőle a *qiná*-t, amelyet ő az ország pusztulására költött. A hivatásos siratóasszonyok neve: *meqónanót* (gyök *qin*) Jer 9, 16. — Ám 5, 16b-ben *jóde' é nehi*-nek vannak mondva a siratók s már a névből látszik, hogy hivatásos siratókról van szó (v. ö. *jádá'*). — De hivatásos gyászolókat jelentenek a *sófdim*, akikkel már egy exilium utáni iratban, a Predikátornál, találkozunk (Pr 12, 5b)). Ezek már férfiak, akik a gyászzenét szolgáltatják, lat. *siticines* és okvetlen hozzátartoznak az exilium utáni zsidó temetéshez. Temetéskor a gyászmenet egyik alkotórészét képezik. A talmudi irodalomban bővebben van róluk szó, ahol számuk, szerepük stb. részletesen szabályozva van,¹⁵⁹ ezt azonban mi most — tekintettel, hogy csak az Ó. T.-ről van szó — figyelmen kívül hagyhatjuk.

Az azonban már inkább érdekel, hogy Babyloniában is ismerték a siratóembereket és asszonyokat, amint ez az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 57. sorából kitűnik, ahol „*amiluáši'*“, ill. „*šinništuáši'*“ volt a nevük.¹⁶⁰

Szokás volt a halálesettel kapcsolatban a bőjt (*cóm*), amely 1. Sám 31, 13 szerint hét napig, 2. Sám 3, 35 szerint csak napnyugtáig tart.

Végül említsük még meg, hogy a temetkezési szokások közé tartozik a halotti tor is. Ennek neve Hózs 9, 4-ben *lehem 'ónim*; Jer 17, 7-ben: *lehem 'ónim* (Kittel szerint) és Ez 24, 17-ben az, ami Hózséásnál, vagy *lehem 'abélim* (Kittel conjecturája).

¹⁵⁹ Frz. Delitzsch: Hoheslied und Koheleth 403—404. o.

¹⁶⁰ P. Jensen: KB. VI. 1. 90. o.

Maga a gyász ideje, a *jémé 'ébel* hol hét napig tart (1. Sám 31, 13), hol csak egy napig (2. Sám 3, 35), hol meg *jámim rabbim* = sok napig, azaz bizonytalan ideig, mint Jákob gyásza Józsefért (Gen 37, 34 J.).

Talán a kül. súlyos gyász megjelölései akarnak lenni ezek a kifejezések: *'ábel-ém* = az anyáért való gyász Zs. 35, 14, vagy a: *mispéd 'al-hajjáhid* — az egyetlen gyermekért való gyász.

A gyással kapcsolatos eme ceremóniákat azonban nem tartották be végig mindig és mindenhol, hanem hol az egyiket, hol a másikat hagyták el, vagy tartották be. Leginkább szokásban voltak: a ruha megtépése és a *saq* felöltése, a haj eltávolítása és a siratás.

Meg kell említenünk azt, hogy mindezeket a temetkezési szokásokat majdnem kivétel nélkül megtaláljuk Babyloniában is.¹⁶¹ Már a gyászolás fogalmát kifejező szó ugyanaz az assyrban is mint a héberben, t. i. a *sapād* = *sájad*. A babyloniak is kendőkben temették el halottaikat; a hozzátartozók ott is megtépték ruháikat. Papsukal, az istenek követe „gyászkendővel“ jelenik meg az „Istar alvilágba szállása“ c. mythosban.¹⁶² Ismerték a siratást, amint az imént láttuk a hivatásos siratóasszonyokat, sőt férfiakat is. sőt megvolt Babyloniában az antiphonián alapuló gyászdal, úgy, mint az Ó. T.-ban amint azt Zakariásnál láttuk. A gyász ideje Babyloniában is többnyire hét napig tartott. Ők is lenyírták a hajukat, késekkel vagdossák testüket, a földre vetik magukat stb. egyszóval ugyanazokkal a ceremóniákkal találkozunk, mint amelyeket előbb az Ó. T.-ban megállapítottunk.

Mielőtt a köv. pontra rátérnénk, említsük meg, hogy arra nézve, hogy a gyász *színe* a fekete lett volna, mint nálunk, kifejezetten nincsen adat az Ó. T.-ban. Gyászruhákról van szó pl. Zs. 42, 10; 43, 2; Joel 1, 13; Jónás 3, 5, 6, 8 stb., de a színről nincsen szó. De hogy a feketére kell gondolnunk, az következik egyrészt abból, hogy a gyászolást kifejező *qádar* igének az első jelentése: szennyesnek, zavarosnak lenni, azután: ilyen szennyes ruhában járni, gyászolni. Amíg máskor ügyeltek az emberek ruhájuk tisztaságára, most, hogy a földön, vagy a hamuban ülnek ruhájuk gondozatlanná, szennyesé lesz. Így kapta a *qádar* gyök azt a jelentést, hogy: gyászolni. Másrészt abból is következtethetünk arra, hogy a fekete lehetett a gyász színe, mivel a fehér: az öröm, a vidámság, az ünnepesség színe volt. Látszik ez pl. Pr. 9, 8-ból, ahol az van mondva, hogy a gyermekek legyenek mindig fehérbe öltözve s az összefüggésből látjuk, hogy ezáltal a vidámságot akarja kifejezni az író. Ennek ellenkezőjét csakis a fehér szín ellentétjével, a feketével jelképezhették. A talmudban azonban már vannak határozott utasítások, amelyek a fekete szín jelölik meg a gyász színéül.¹⁶³

5. Kérdés most már, hogy mi az értelme a héber temetési szertartásoknak?

Ezen a ponton nem egységesek a vélemények. *Stade* pl. azt vallja (Alttestamentliche Theologia 1905. I. 92 §. 2. pont), hogy a temetkezési szokások „eredetileg arra vonatkozó kísérletek, hogy az elköltözötték lelkeit maguk iránt barátságosra hangolják, bizalmukat felébresszék és a velük való összeköttetést fenntartsák“.¹⁶⁴ *Schwally* is mindig arra igyekszik könyvében, hogy minden egyes temetkezési szokást arra vezessen vissza, hogy a hátramaradottak mind e ceremóniák által kultikus közösségbe akarnak lépni az elköltözöttel.¹⁶⁵ Némely szokás magyarázatánál *Bertholet* is effelé a nézet felé hajlik.¹⁶⁶ Mások, mint pl. *Kamphausen*,¹⁶⁷ ezeket a szokásokat a fájdalom vehemens kitöréseiből keletkezet-

¹⁶¹ Összefoglalások olvasható dr. A. *Jeremias*: Hölle stb. c. i. m. 10. kk. oldalain.

¹⁶² Hátsó oldal 2. sor; i. P. *Jensen* KB. VI. 187. o.

¹⁶³ *Frz. Delitzsch*: Hoheslied und Koheleth stb. 354. o. jegyzetében találunk erre adatokat.

¹⁶⁴ *E. König*: Geschichte der Alttestamentlichen Religion. Gütersloh, 1915. 91. o.

¹⁶⁵ *Schwally* i. m. 6—53. lap.

¹⁶⁶ *Bertholet* i. m. 17. és 18. o.

¹⁶⁷ *Schwally*: i. m. 15. o.

teknek akarják feltüntetni. Beer pedig J. G. Frazer és C. Grüneisen véleményére támaszkodva kijelenti, hogy bár lehetnek a temetkezési szokások indító okai között olyanok is, amelyekben a fájdalom viharos megnyilatkozását kell látnunk, alapszabályként véve valamennyi temetkezési szokás egy motivumra vezethető vissza és ez: *a halottaktól való félelem*.¹⁶⁸ „Az egész izraelita-zsidó halotti ceremoniale eredete a halottak elleni védekezésből vezethető le“ — mondja Beer. Mi is ehhez a felfogáshoz csatlakozunk, nemcsak azért, mivel ezt tartjuk a legkevésbé erőltetettnek, hanem azért is, mivel ezt a magyarázatot a Babyloniából és a parsismusból vett paralelek is igazolják. Már pedig láttuk eddigi fejtegetéseinkből is többször, hogy ezek és az Ó. T. felfogása sokszor egy úton haladnak.

Ha Beer magyarázatát fogadjuk el, akkor az izraelita-zsidó temetkezési szokások, amelyek okvetlenül feltételezik a halott lelkének valamilyen módon való létezését, ezeket jelentik:

A halottnak a lelke valamilyen módon ott tartózkodik a holttest közelében¹⁶⁹ és ez a lélek könnyen bajba döntheti a hátramaradottakat. Ezért szükséges, hogy a halott hozzátartozói olyan átalakításokat végezzenek a maguk külsőjén, hogy a halott fel ne ismerhesse őket. Ezért öltik fel a *saq*-ot, ezt a rendes öltözetüktől oly annyira eltérő ruhadarabot. A ruha megtépése összefüggésben van a sietéssel, amellyel régebbi ruhájuktól meg akarnak válni. A haj és szakál lenyírása is a hozzátartozók külsőjének a megváltoztatását célozza. Emellett a haj és szakál nagyon alkalmasak arra, hogy magukba vegyék a veszedelmet okozó anyagot és ezért legjobb ezeket levágni.¹⁷⁰ A fej, ill. annak egyes részeinek az eltakarása arra szolgál, hogy az embert megvédje a halottakból kiáradó veszedelemtől, amely az orron, vagy szájon keresztül könnyen behatolhatna az élő ember testébe. Hogy tényleg gondolhattak arra, hogy az elköltözött lélek nyílásokban, üregekben ütheti fel a tanyáját, mutatja a Papi Codex azon utasítása, hogy amely sátorban valaki meghalt, ott minden födetlen edény tisztátalannak nyilvánítottassék (Num 19, 15). A siratás és az azzal kapcsolatos ének és zaj szintén a halott szellemének az elriasztását célozzák. A bőjt sem azt jelentené, hogy ezzel a halottnak akarnának kultikus tiszteletet bemutatni, mint inkább azt, hogy tartózkodni akarnak azoktól az ételektől, amelyek a halott közelségében lévén, esetleg tisztátlanokká váltak. A halotti tor, amelyhez az ételeket a házon kívülről hozták, azt célozza éppen, hogy a hozzátartozókat erősítsék általa, hogy t. i. élelemhez s így erőhöz jussanak. Így magyarázza ezt Duhm is Jer. 16, 7-el kapcsolatban,¹⁷¹ amely egyike ama kevés helyeknek, ahol az Ó. T.-ban szó van ilyen halotti torról. Bertholet ugyan itt is szeretné kimutatni, hogy a cél a halottal való *communio*, de ezt a nézetét csak a modern életről, vagy az arabok szokásaiból vett példákkal tudja igazolni, de nem az Ó. T.-ból.¹⁷² Nem sikerül ezt kimutatnia Schwallynak sem, akinek erőltetett magyarázatára nézve, amelyet Jer 16, 7-hez fűz, egyetértünk Beerrel abban, hogy Schwally a célját csak a szövegbe való belemagyarázással tudja elérni.¹⁷³ Ez a szöveggel való önkényeskedés, amelyre Beer csak céloz, abban áll, hogy Schwally könyve 72. oldalán azt mondja a *náham* ígéről, hogy az az aram nyelvben ezt a jelentést vette fel: halotti áldozatot bemutatni. De Jeremiás idejében — mert ez a vers 16, 7-ben kétségkívül az övé — semmi okunk sincs arra, hogy a *náham* ígének annak aram jelentését tulajdonítsuk és ne az eredeti hébert. Hisz Jeremiás korában még nem kezdődött meg az aram nyelv hatása a héberre. A héberben pedig a *náham*-nak sohasem volt az a jelentése, amely az aramban van, t. i. halotti áldozatot bemutatni, hanem: megvígasztalni, amint azt pl.

¹⁶⁸ Beer: i. m. 16—17. o.

¹⁶⁹ Hasonló felfogás létezett a babyloniaknál is, l. erre nézve dr. Varga Zsigmond i. m. 24. o. A parsik pedig az Avesta egy helye alapján (Yast 22, 2.) azt hiszik, hogy a lélek 3 napig még a fej körül tartózkodik. L. erre nézve Bötken i. m. 11—12, 19, 27. oldalait.

¹⁷⁰ Bertholet i. m. 3—4.

¹⁷¹ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia, 1901. 139. o. és C. Cornill: Das Buch Jeremia, 1905. 204. o. Ezt a véleményt vallja König is i. m. 88. o.

¹⁷² Beer: i. m. 18. o.

¹⁷³ Beer i. m. 18. o. 3. jegyzet.

2. Sám, 12, 24-ből látjuk, amely Cornill szerint a Jahvistától való.¹⁷⁴ Schwally tehát tendenciózusan bánik a szöveggel, hogy a maga teoriáját keresztül-erőszakolja.

Hogy jó nyomon járunk, amikor a temetési ceremóniákat a halott szellemétől való félelemre vezetjük vissza, mutatja az a zsidó szokás is, amelyre Bertholet mutat rá, hogy t. i. egy-egy haláleset után a halott legközelebbi hozzátartozói elcserélik helyeiket a zsinagógában „kétségkívül azért, hogy ha a szellem keresné őket, ne találja meg a szokott helyükön”.¹⁷⁵

Amidőn a temetkezési szokásoknak ezt a magyarázatot adjuk, nem akarjuk kétségbevonni azt sem, hogy a halotti ritualé ceremóniáiban a veszteség fölött érzett fájdalom szenvedélyes kitörései ne nyilatkozhattak volna meg. Talán erre vezethető vissza a ruhának a megtépése is, amely azonban, mint láttuk, máskep is magyarázható. Csak azt nem fogadhatjuk el, amit Schwally és részben Bertholet is vallanak, hogy a temetkezési szokások eredete és célja a halottakkal való „communio sacramentalis”.

Más keleti népeknél is megállapítható az, hogy temetkezési szokásaik eredete a halottól származható megrontástól való félelemre vezethető vissza. Így pl. azt olvassuk a Gilgames eposzban (VIII. tábla. III. oszlop, 19. sor), hogy Gilgames, amikor látja, hogy barátja szemét többé nem emeli fel, szíve többé nem dobog: letakarja barátját, mint valami menyasszonyt.¹⁷⁶ A menyasszony eltakarása pedig az izraelitáknál azt célozza, hogy megvédjék őt a démonoktól, amelyeknek ált. felfogás szerint ki van téve.¹⁷⁷ Gilgames ebben az esetben szintén démonoktól félhet. Ugyancsak a Gilgames eposz XII. táblája VI. oszlopának 6. és 8. sorában ezt olvassuk: *ša šalantasi ina širi nadât, ikimmasu ina iršitim ul šali* = akinek holtteste a mezőre dobatott, annak halotti szelleme nem nyugszik a földben.¹⁷⁸

Még jobban kitűnik az élőknek a holtaktól való félelme a parsi temetkezési szokásoknál, amelyekről Modi idézett könyvében találunk nagyon érdekes és az izr. képzetekkel egyező nézeteket. „Zarathustra megkérdezte Ahura Mazdát: Óh, Ahura Mazda!... hogyan állhassunk ellen a „*druj*“-nak (gonosz hatalom), amely a halottból rohan rá az élőre? Hogyan állhassunk ellene a „*nasu*“-nak (gonosz hatalom), amely infectiot visz a halottról az élőre?” olvassuk az Avestában (Vendidad X. 1, 2). Tehát náluk is ártó hatást tulajdonítanak a halottaknak, amely ellen védekezni kell. A parsi temetkezési szokások között tényleg sok olyasmit olvasunk, amelyeknek eredete kétségkívül a halottaktól való félelem. Így pl. erre vall az, hogy úgy azoknak az embereknek, akik a halottat a temetésre előkészítik, mint a temetési ceremóniát végző papoknak, a gyász kíséret tagjainak mindig páros számban jelenlevőknek kell lenniök és kezükben, egymás közt kifeszítve az ú. n. „*paiwand*“-ot, egy kendőt, vagy ehhez hasonlót kell tartaniok, amely azt akarja kifejezni és tudomására hozni az őket egymástól esetleg elválasztani akaró, vagy nekik ártani szándékozó halotti szellemnek, hogy ők ketten szorosán együvé tartoznak.¹⁷⁹ Egy ember sohasem maradhat egyedül a halottal.¹⁸⁰ A halottvivő emberek teljesen be vannak burkolva, hogy ne árthasson nekik a halott.¹⁸¹ A tűznek, amelyet a holttest közelében gyújtanak, az a célja, hogy az ártó csirákat szerteűzze.¹⁸² Fából, agyagból, vagy porcellánból készült tárgyakat, bútorokat és edényeket, amelyek a holttesttel egy fedél alatt voltak, elpusztítanak, mivel porozusok lévén, könnyen magukba vehetik a tisztátalanságot, amely a halottból kiárad.¹⁸³ Tehát ugyanaz a felfogás itt, mint Num 19, 15-ben!

¹⁷⁴ Cornill: Einleitung stb. i. m. 114. o.

¹⁷⁵ Bertholet: i. m. 9. o.

¹⁷⁶ P. Jensen i. m. KB. VI. 1. 199. o.

¹⁷⁷ Bertholet i. m. 8. o.

¹⁷⁸ P. Jensen KB. VI. 1. 264—265. o.

¹⁷⁹ Modi i. m. 5, 12, 14, 16. o.

¹⁸⁰ Modi i. m. 12. o.

¹⁸¹ Modi i. m. 12. o.

¹⁸² Modi i. m. 10. o.

¹⁸³ Modi i. m. 15. o.

6. A temetkezési szokások magyarázatával szorosan összefügg az a kérdés, hogy létezett-e Izraelben, vagy a zsidóságban halotti kultusz?

Már, amikor az előző pontban a temetkezési szokások értelmezéséről volt szó, láttuk, hogy vannak olyan vélemények, amelyek szerint ezeknek a szokásoknak egyenesen az a céljuk, hogy kultikus közösséget „communio sacramentalis“-t, létesítsenek az elköltözött és a hátramaradottak között. Az ott mondottakhoz itt még hozzátehetjük azt is, hogy Stade szerint az egész halotti ceremoniale nem egyéb, mint depotenciált halotti kultusz.¹⁸⁴ Stade véleménye nem egyéb, mint Spencer: System der synthetischen Philosophie c. könyvében lefektetett ama nézetnek Izrael vallására való alkalmazása, amely szerint „a világ minden vallása a halotti kultusból fejlődött ki és hogy az első kultushely : a sír, az első oltár : a sírkő volt“.¹⁸⁵ Stade véleményét, amelyet először „Geschichte des Volkes Israel“ 1881-ben megjelent munkájában körvonalozott, csakhamar osztották mások is. Azóta pl. Frey, Grüneisen és König is hozzászóltak e kérdéshez és küll. az utóbbi nem mindenben értett egyet Stadeval. Utóbbi azonban fenntartotta állításait és még élesebben körvonalazva kiadta Alttestamentliche Theologie c. művében (1905). Szerinte a dolog egyenesen úgy áll, hogy a halottak kultusza volt Izrael vallásának az alapja.

A másik oldalon E. König áll, aki viszont azt vitatja, hogy a halotti kultusznak semmi köze sincsen Izrael vallásának az eredetéhez.¹⁸⁶ Mi némi módosítással König véleménye mellé csatlakozunk azért, mert az ő érveléseiben nincs mesterkedés, erőszakoskodás az Ó. T. szövegével, sem belemagyarázása későbbi vallási momentumoknak a korábbi izr. vallásos lelkületbe, továbbá mivel a halottak kultuszára vonatkozó köv. felfogásunkat a babyloni paralelek is igazolják.

Véleményünk szerint Izraelben voltak halotti áldozatok. Ezt igazolják azok a sírleletek is, amelyeket a Taanakban, Gezerben és Palesztina más helyein feltárt sírokban találtak. S ilyen sírleletek nemcsak a kanaanita időkből, hanem a késői zsidóság korából való sírokban is egyaránt szerepeltek.¹⁸⁷ Ezek a leletek többnyire a következők : agyagtálcák, tányérok, korsók, amelyekben némelykor még ételmaradékokat, állati csontokat stb. találtak. Kétségekívül a halotról való gondoskodni akarás szülte azt az elhatározást a halott hozzátartozóiban, hogy halottjukat ezekkel az adományokkal ellátva, megkönnyítsék útját a halottak birodalma felé. Hasonló szokásokkal más népeknél, küll. az egyiptomiaknál is találkozunk, akik nemcsak élelemmel látták el a halottat, hanem a „Halottak könyvéből“ való kivonatokkal is, amelyek kész feleleteket tartalmaztak azokra a kérdésekre, amelyekre neki a halál birodalmában az alvilág ítélő bírái előtt felelnie kell. A görögöknél pedig még egy pénzdarabot is nyomtak a halott markába, amelyet Charonnak kell adnia azért, hogy a Styx vizén átevezzen vele. A babyloniaknál is szokásban volt ez, ők is ellátták a halottat „minden szükségessel, foglalkozási tárgyaival, kedvenc eszközeivel, ruhával, élelemmel“ s ezt részben a sírba helyezték, részben a temetés után áldozati ajándékok felajánlása alakjában eszközölték.¹⁸⁸ Sőt még arra is gondjuk volt, hogy az ételmaradékoknak az utcára való öntése által azok a lelkek, amelyeket „senki nem vett gondozásba, szintén megelégtessenek és a lakók háborgásától tartózkodjanak“.¹⁸⁹ A babyloniak a halottnak étellel való ellátását „kispu“-nak, a libatiót pedig „nak mē“-nek, azaz a víz kiöntésének

¹⁸⁴ König i. m. 85. o.

¹⁸⁵ E. König : i. m. 85. o.

¹⁸⁶ E. König : i. m. 85—96. o.

¹⁸⁷ I. Benzinger : i. m. 128. o.

¹⁸⁸ Dr. Varga Zsigmond : i. m. 24. o.

¹⁸⁹ Dr. Varga Zsigmond : i. m. 27. o. Az erre vonatkozó szöveghely : Gilgames eposz XII. tábla. VI. oszlop 9—12. sor ; — ahol az eredeti szöveg ez :

9. sor : \checkmark sa ikimmasu pakida la isû,

10. sor : \checkmark tamûr atamar,

11. sor : \checkmark sùkulât dikari kusipal akali,

12. sor : \checkmark sa ina suki noda ikkal. P. Jensen : KB. VI. 1. 264. o.

hívták.¹⁹⁰ Wellhausen az araboknál, Oldenberg pedig a parsismus híveinél mutat ki teljesen analog szokásokat.¹⁹¹

Csakis ilyen természetűek lehettek az izraeliták és zsidók halotti áldozatai, tehát lényegében véve nem is áldozások, hanem szeretet sugalta gondoskodás. Ezekre az ételáldozatokra történik célzás Deut 26, 14-ben, ahol az áldozatot bemutató izraelitának ki kell jelentenie azt, hogy a *qódes*-ből, a szentből, azaz a lévítáknak és a szegényeknek adandó terménytizedből semmit sem adott *lemét*-nek, vagyis a halottnak. Látszik nyilván a hely természetéből, hogy eledelről van szó, amelyből a holtaknak is szoktak juttatni, amely körülmény, ha ezt a tizedből vennék el, tisztátalanná tenné az egész *qódes*-t. Zs 106, 28 „ették a holtak áldozatait“, mint a szöveg is mutatja, nem az izraeliták közt szokásos halotti áldozásokat akarja megjelölni, hanem a mcabita Baal Peor tisztületével kapcsolatban történt eseményekre céloz, amelyekről Num 25, 1 kk.-ben van szó.

A szó szoros értelmében vett halotti kultuszról az Ó. T. sehol sem tesz tanúbizonyságot.

Tudjuk, hogy ezzel szemben pl. Marti Deut 26, 14; Jer 34, 5; Ezék 24, 17, 22; 2 Krón 16, 14-el kapcsolatban tényleges, tehát kultikus értelemben vett halotti áldozatok létezésére gondol.¹⁹² De: Deut 26, 14 — amint az imént láttuk — nem erre vonatkozik. Jer 34, 5 egyszerűen a királyi temetés fényűző ceremóniájának egyik pontjára, a fűszerek égetésére vonatkozik, amelynek szintén nem lehet kultikus jelentősége, mert ha kultuszszokás lett volna, akkor ha valamivel egyszerűbb formában is, de a rendes temetéseknel is meg kellett volna lennie ennek a szokásnak, de erre nézve sehol sincs adat az Ó. T.-ban, sem a késői zsidóságnál. — Ezekiel 24, 17, 22 pedig a halotti torra vonatkoznak, amelynek értelméről már szólottunk. — 2 Krón 16, 14-re ugyanaz a megjegyzésünk, mint az imént Jer 34, 5-re.

Ugyancsak Marti az ősök kultuszát szeretné kimutatni az „ú. n. „esztendőnkénti áldozattal“ összefüggésben is,¹⁹³ amelyről Dávid is beszél. 1 Sám 21, 6. 29-ben. De ez az áldozat nem az ősöknek, hanem Jahvenak szólt.¹⁹⁴

Schwally a *teráfim*-okat (Gen 35, 1, 4 (E) és még többször az Ó. T.-ban) szeretné az ősök szobrainak, a halottak kiábrázolásainak megtenni és ezekkel összefüggésben a halottak kultuszát kimutatni.¹⁹⁵ Ámde ezek vagy pogány istenképek voltak (Gen 31, 30), vagy olyanfélék, mint a latin penates (pl. 1 Sám 19, 16) és nem az ősök szobrai. Még Bertholet sem, aki pedig több vonatkozásban hajlik Schwally elméletei felé, tehát még ő sem meri ide követni Schwallyt.¹⁹⁶

Tudjuk, hogy ennek az elméletnek a hívei az Izraelben szokásos levirátus vagy sógorházasságot (Deut 25, 5—10) is szeretik olyan módon magyarázni, hogy ennek célja is az lett volna, hogy az utód nélkül elhunyt után is maradjon gyermek, legfőképpen azért, hogy legyen, aki a halotti áldozatot érte elvégezze.¹⁹⁷

Sehol az Ó. T.-ban nem találunk olyan adatot, amely ezt megerősítene, hanem ennek a szokásnak egyszerűen az a magyarázata, hogy az elhunyt nevének a fönntartásáról akartak ilyen módon gondoskodni. Világosan látszik ez Deut 25, 6-ból, ahol azt olvassuk, hogy az első fiú, aki ebből a házaságból származik: *nem* a sógor, ez esetben az igazi atya, hanem az elhunyt *bátya* gyermekének számíttatik, azért, hogy: *ló' jimmáhe semó mijjirsá'él*, azaz hogy ki ne vesszen a neve Izraelből. A név ugyanis a régi Izrael felfogása szerint azonos az egyénnel, aki azt hordozza s ha a név él, akkor ő is él. Tehát a halál után való továbblétezés valamilyen sajátságos sémi árnyalatával van itt dolgunk és nem azzal, hogy amint Schwally

¹⁹⁰ Zimmermann: KAT. II. 640. o.

¹⁹¹ E. König: i. m. 87. o.

¹⁹² D. K. Marti: Geschichte der israelitischen Religion Strassburg, 1907. 51. o.

¹⁹³ D. K. Marti: Geschichte der israelitischen Religion Strassburg, 1907. 120—121. o.

¹⁹⁴ König: i. m. 73. o.

¹⁹⁵ Schwally i. m. 36. o.

¹⁹⁶ Bertholet: i. m. 35. o.

¹⁹⁷ Schwally: i. m. 28. o. és Bertholet i. m. 33. o.

mondja, legyen utód, hogy „a halott ne nélkülözze a köteles tiszteletet.¹⁹⁸ Az arabok is hiszik a gyermekeikben való továbbélést, mert egy arab közmondás ezt mondja: „*men chalaf el-weled el fâlih ma mât* — aki egy nemes gyermeket hagy hátra, nem halt meg.¹⁹⁹ Azt azonban elismerjük a babyloni sírfeliratok nyomán hogy Babyloniában igen nagy szerepet játszottak az utódok éppen abból a szempontból, hogy a halott ne szenvedjen a sírban semmiben, kül. vízben szükségét. Az utód szerepe itt a „Wasserspender“.²⁰⁰ Valószínűleg erre a motívumra vezethető vissza Nebukadnezarnak az a tette, hogy a Jeruzsálem eleste után menekülés közben elfogott Cedekiás királynak a fiait a király szeme előtt vágatja le, míg őt magát életben hagyja (2 Kir 25, 7). Babyloni gondolkodás szerint ezzel megfosztotta őt azoktól, akik sírját, ill. halotti szellemét gondozhatnák. Azt, aki a halott lelkét az áldozatokkal gondozza a babyloni feliratok *pa-kida*-nak hívják, azt pedig, aki vízzel látja el: *nâk-mê*-nek, sumiril: *adea*-nak hívják.²⁰¹ A héber nyelv is ismeri a *pâqid* szót, a *pâkad* gyökből, de a héberben: alkalmazottat, hivatalnokot jelent. A babylonihoz hasonló jelentése: nincsen.

Tudjuk, hogy az ősök kultusza elméletének a hívei szeretnek hivatkozni az ú. n. „ősök sírjaira“ (pl. Sára, József, Ráchel és Debora) és ki akarják mutatni azt, hogy ezek a sírok egyben kultikus helyek is voltak, ahol az illető halottaknak annak rendje és módja szerint állítólag áldozatokat mutattak volna be.²⁰²

Ezt azonban az Ó. T.-ban sehol sem lehet a szövegből bizonyítani, még Debora sírjával kapcsolatban sem (Gen 35, 14 E.), mert a vers szövegéből feltétlenül világosan látszik az, hogy Jakob ama cselekedete, hogy a követ olajjal megkeni, onnan nyeri indító okát, hogy Jákob ott az Istennel beszélt, tehát az áldozás Jahvenak szól és nem Deborának. Gunkel is azt mondja, hogy az Elohista Jákob cselekedetét, áldozását: nem mint valamely istenségnek szólót tekinti.²⁰³

Ellene mond annak, hogy az Ó. T.-ban a szó kultikus értelmében vett halotti áldozat lenne feltalálható, az a körülmény — erre Bertholet figyelmeztet²⁰⁴ —, hogy: az *igazi* áldozásokhoz mindig kérés is csatlakozik és hogy az igazi kultusz okvetlenül kultuszhelyen folyik le. Már pedig azokból a helyekből ahol az Ó. T.-ban a halottaknak való áldozati ajándékokról van szó, sem az egyiket, sem a másikat a szövegbe való önhatalmú belemagyarázás nélkül kimutatni nem lehet. A halottakhoz nem intéztek kéréseket s a sír sem volt kultuszhely. Az a körülmény, hogy a mai Keleten vannak szent sírok, még nem hatalmaz fel bennünket arra, hogy ugyanezt visszavetítsük az Ó. T. korába, mert az izlám történetében is ki lehet mutatni, hogy a szentek kultusza később fejlődött ki és eredetileg nem létezett.²⁰⁵

Az izraelita és zsidó halotti áldozásoknak tehát az az indítóoka, ami a babyloniaké: a halott szelleméről való gondoskodni akarás egyrészt félelemből, hogy vissza ne térjen, másrészt szeretetből, hogy a halott hosszú útján szükségét ne szenvedjen. Az első ok lehetett az eredeti, ebből fejlődött ki a második, amely végül helyet ad annak az állapotnak, amikor az emberek már csak végzik a rituálet, de annak okát, értelmét, eredetét nem tudják, amikor t. i. szokássá, vagy divattá lesz valamelyik funkció.

És még egy dolog szól az ellen, hogy az Ó. T. nem ismeri a kultikus halotti áldozásokat és ez az, hogy ha a jahvizmusnak ténylegesen fel kellett volna vennie a harcot ezekkel az áldozásokkal, mint vetélytársaival, akkor a Jahve vallás legrégebb vallás-erkölcsi irataiban (Ex 20, 22–23, 33 (E.) és 34, 10–26 (J.)

¹⁹⁸ Schwally: i. m. 28. o.

¹⁹⁹ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob i. m. 383. o.

²⁰⁰ Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr i. m. 36. és 39. o.

²⁰¹ Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr. i. m. 39. o.

²⁰² Schwally: i. m. 58. o.

²⁰³ H. Gunkel: Genesis, 1917. 382. o.

²⁰⁴ Bertholet cikke: „Totenverehrung und Trauergebräuche“ címszó alatt a Religion in Geschichte und Gegenwart c. lexikon V. köt. 1301. kk. hasábk.

²⁰⁵ E. König: i. m. 96. o.

okvetlenül polemiát kellene találnunk a halottak, ill. ősök kultusza ellen.²⁰⁶ Ennek azonban nyoma sincs sehol. A Deuteronomium és a Papi Codex ugyan síkra szállanak két temetkezési szokás ellen, amint fentebb láttuk — Deut 141b α ; Lev 19, 28; 21, 5b-re, ill. Deut 14, 1b β és Lev 21, 5a-ra gondolunk — de ennek sem az az oka, mintha az ill. ceremóniákban halotti kultuszt látnának, hanem egyszerűen a Jahve vallás híveihez nem méltó, pogány eredetű szertartást látnak benne. — A parsismus szent irata szintén ehhez hasonló okból tiltja meg a mazdaizmus híveinek a siratást azt mondván, hogy a könnyek Ahrimán műve (Vendidad 1, 19). Egy másik hely szerint a halottért ontott könnyek patakot képeznek, amelyek meggátolják a halottat a Cínvat hídján való átkelésben (Sadder 96 és Ardai Viraf 16, 17. 10).²⁰⁷

A halottak istenekként való tiszteléséről szóló elmélet védői fel szokták hozni állításaik bizonyítására azt, hogy az Ó. T.-ban több helyen világos nyomai láthatók a *nekromantiának*, amikor a halottak lelkeit orakulum céljaira megidézték. A helyek, amelyek itt számba jöhetnek: 1. Sám 28, 7 kk; Ézs 8, 19; 57, 9; 65, 4; szó van továbbá még a halottidézőről: Deut. 18, 11; 1. Krón 10, 13 és 2. Krón 33, 6-ban is. Nagyon nagy hangsúlyt helyeznek ezen elmélet hívei arra, hogy a halott lelke — ebben az esetben Sámuelről van szó —, 1. Sám 28, 13-ban אֲלֹהִים-nak van mondva, ami amellett bizonyítana, hogy az elköltözötteket isteneknek tekintették. Lássuk csak sorra a helyeket és iparkodjunk azok helyes értelmét megállapítani.

1. Sám 28, 7 kk.-ből és Ézs 8, 19-ből egész világosan látszik, hogy a halottak megkérdzése nem általános szokás volt, hanem utolsó menedék szokott lenni, akkor, amikor már a legitím orakulum felmondta a szolgálatot, Saul is csak akkor megy Endorba a halottidézőhöz — ezt kiemeli a Jahvista, mert 1. Sám 28, 3—15 tőle való²⁰⁸ —, amikor Jahvetől már semmiképp sem kap feleletet (1. 6. és 15. vers) s akkor is éjjel megy Endorba és álruhában (8. v.), hogy rá ne ismerjenek. Ézsaiás pedig méltatlankodva vágja oda, hogy vajjon a népnek a halottak lelkeit és a varázslókat illik-e megkérdezni a jövőt illetőleg, vagy az Istent? A szembeállításból látszik a lebecsmérlés, a nekromantia elítélése.

Ézs 57, 9 a samaritánusok ellen irányul és olyan nekromantiára céloz, amelynek helye nem a zsidóság földjén, hanem az ammonitáknál volt.²⁰⁹

Ézs 65, 4 sem használható fel a nekromantia legitimizálására, mert ezen a helyen 65, 3b-től kezdve azok a megbotránkoztató dolgok vannak felsorolva — többek között a *jásab baqebárim* = a sírokban való ülés is —, amelyek az országban lábrakaptak addig, amíg a nép többi része az exiliumban volt.

Deut 18, 11 a halottidézésre vonatkozó tilalmat, 1. Krón 10, 13 pedig Saul büntetését foglalja magában éppen az endori halottidézés miatt. — 2. Krón 33, 6 pedig Manassé sok istentelenségei sorában említi a halottidézést.²¹⁰

Az első négy hely tehát a halottidézést, mint ténylegesen előforduló esetet tünteti fel ugyan, de oly módon, hogy azokból a nekromantia legitím volta nem igazolható, az utóbbi három hely (Deut 18, 11; 1. Krón 10, 13; 2. Krón 33, 6) jellege pedig szintén elítélő. Nem tartjuk valószínűnek, hogy amikor az Ó. T. vallásáról el lehet mondani azt, hogy „a démonokban való hitet úgyszólván teljesen távoltartotta magától”,²¹¹ akkor nagyobb, vagy akárcsak számbavehető szerepe is lett volna náluk az ezzel a fogalomkörrel összekapcsolható nekromantiának.

Ami most már azt a pontot illeti, hogy a halottakat 'elohim-nak tekintették, mivel az endori *ba'lat 'ób* = halottidéző így nevezi a földből kiemelkedő Sámuel, erre nézve azt az ellenvetést tehetjük, hogy az 'elohim szót az Ó. T. nemcsak az

²⁰⁶ E. König: i. m. 96. o.

²⁰⁷ Böklen: i. m. 12—13. o.

²⁰⁸ C. Cornill: Einleitung stb. i. m. 112—113. o.

²⁰⁹ B. Duhm: Jesaja 1902. 390. o.

²¹⁰ B. Duhm: Jesaja 1902. 431—432. o.

²¹¹ Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr 1911. 27. o.

Isten, hanem kivételesen : az ember megnevezésére is használja. Így Ex 4, 16-ban az van, hogy Mózes Áron számára olyan lesz, mint *lé'lohim* = mint valami Isten. Sámuel is éppen úgy Isten embere volt, mint Mózes, ezen az alapon tehát őt is megilletné ebben a rendkívüli esetben ez a név annyival is inkább, mert Sámuel mint egész életében, úgy most is azonosítja magát Jahve dolgával és közeli pusztulást jövendől a megriadt Saulnak. Ne hagyjuk figyelmen kívül azt sem, hogy az *'elohim* szó semmiesetre sem akar bennünket a halotti szellem igazi lényére nézve megtéveszteni, hiszen még mielőtt *'elohim*-nek mondaná az asszony, Sámueelt olvassuk a 12. v.-ben : *vatére' haissá 'et-šemú'el* — és látá az asszony *Sámueelt*. Fellengős kifejezésekben elvétve a királyt is szokás volt *'elohim*-ként apostrophálni. Zs 45, 7.²¹² König még Zs 82, 6-ra hivatkozik, amely helyen szerinte „Isten földi képviselői“ vannak *'elohim* névvel illetve,²¹³ de ez a hely nem használható fel érvel, mert Gunkel szerint ezen a helyen tényleg istenszerű lényekről van szó.²¹⁴ De különben is a halotti szellemet, amelynek neve *'ób* plur. *'óbót* : sehol máshol nem nevezi az Ó. T. *'elohim*-nak csak I. Sám 28, 13-ban. Általánosítani tehát ebből az egy esetből nem lehet.

Figyeljük meg azt is, hogy ahol az Ó. T.-ban a halottidézés esetével találkozunk, ott vagy háború idején veszik igénybe (I. Sám 28) vagy olyan nemzeti csapás után, amilyen az exilium volt a zsidóságra. (Ézs 57, 9; 65. 4), de olyan rendszeres halottidézések és varázslások, amelyek Babyloniában voltak s amelyekről számos varázsszöveg maradt fenn számunkra²¹⁵, az Ó. T. nem tud. Itt csak rendkívüli idők és események közepette találkozunk a nekromantiával. Az ilyen rendkívüli idők pedig bizonyos valláserkölcsei hanyatlást, egészségtelen pszichológiai tüneteket szoktak magukkal hozni s az ilyen időkben fordulhattak elő a nekromantia esetei. Izrael történetében is beigazolt dolog, hogy a csapások kilóditják helyükből a néprendes gondolat — és érzésvilágát. Utalunk erre nézve Jeremiás 44. fejezetére, ahol azt olvassuk, hogy a mizpai kolónia Egyiptomba vándorolt tagjai dacára Jeremiás energikus figyelmeztetésének, áldozatokat mutatnak be nem Jahvenak, hanem a *malkat haššámajim*-nak, az ég királynőjének, Istarnak. Ezékiel 8, 14 pedig arról tesz bizonyosságot, hogy Jeruzsálem eleste után szokásba jöttek ott a pogány vallásokat jellemző Tammuz siratások. A veszedelemtől megriadt lelkek — ez a magyarázata ezeknek az abnormitásoknak — addigi istentiszteletükben keresik a hibát s új ösvényre akarnak lépni. Így akarták ismét mások ugyancsak az exilium viharától összeroncsolt lelkük nyugalmit a halottidézők, varázslók bűbájoskodásával megszerezni. Nem új jelenség ez, minden nagy katasztrófa, a világháború után is ki tud ilyeneket mutatni a psychopathologia.

A halottidézés ténye, amely — amint annak egyes leírásából látszik — élénken emlékeztet a hasbeszélők művészetére,²¹⁶ nem hozható fel tehát érvel a halottak istenekként való tisztelésére.

A temetkezési szokások, a gyászrituale egyetlen pontja sem árulja el azt, hogy benne a reménységnek valami sugára csillanna fel arra nézve, hogy van feltámadás, hogy lesz még megújulás. Nem, az izr.-zsidó gyászszokások a halott eltávozott lelke visszatérésének a meggátlását célzó ceremóniák sorozata, de

²¹² H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 194. o.

²¹³ König : i. m. 89. o.

²¹⁴ Gunkel : i. m. 360., 362. o.

²¹⁵ Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 27—31. o.

²¹⁶ Az *'ób* = szellem pl. Lev. 20, 27. szerint a halottidézésben volt s onnan beszélt ki. Maga az *'ób* név, amely nemcsak a héberben, hanem az assyrban is, ahol *zaqiqu*-nak hangzik a halotti szellemen kívül : tömlőt is jelenthet. Tehát valamilyen tompa hangra akar emlékeztetni, mint hangutánzó szó. Ézs. 8, 9. szerint az *'ób* és a *jae'ónim* cirpelnék és mormolnak, azaz: *meca'efim* és *mahgíd*. Az *'ób* birtokában volt valamilyen férfinak vagy nőnek s azt, aki ilyenmel birt. hívták *ba'al*, vagy *ba'alat 'ób*-nak. Volt egy másik nevük is és pedig : *jid onim* = a tudók. Halottidézőket jelent Ézs. 19, 3-ban az *'ilim* (gyök *'átat* = halkán zúgni, mormolni). Ez a szó ἄπ. λεγ. az Ó. T.-ban.

mélyebb, transcendentális, az örök életre vonatkozó perspektívájuk nincs és még csak vígasztaló motívumokat sem lehet bennük találni.²¹⁷ Sőt az egész ceremonia arról beszél, hogy az *életnek* a halállal visszavonhatatlanul vége van.

Számunkra fontos ezzel a fejezettel összefüggően az, hogy az Ó. T. felfogása azt tanítja, hogy a lélek, a halott lelke, a halál után a testtől különválva létezik, nem semmisül meg a testtel, hanem a körül, vagy valahol a közelben tartózkodik. A halottak lelkének tartózkodási helyéről lesz szó a köv. fejezetben.

IV. A halottak nyugvóhelye. A Seol.

1. A halott első nyugvóhelye úgy a test, mint a lélek számára a régi felfogás szerint a sír volt. Ép így gondolkoztak a sumírok is.²¹⁸ A lélek, amelynek a rendes temetés megtörténeése következtében nem volt oka arra, hogy a felvilágban bolyongjon, szintén ott tartózkodott a régi vallás hite szerint a sírban, ahonnan alkalmilag fel is idézhető (1. Sám 28, 3 kk.), vagy életjelt is ad magáról, ezzel mintegy rendkívüli katasztrófák közeledését jelezve, mint Ráchel lelke (Jer 31, 15).

Azt a nagy összetartozandóságot, amely a régi Izraelt a törzsi rendszerben és alkotmányban jellemzi, átvitték a halottakra is és valamint az élő magános embernek, egyénnek a régi Izraelben szüksége van a törzs, a nemzetség, a család védelmére, amely nélkül el sem képzelhető, úgy ezt a képzetet a halál utánra is folytatva megalkották azt a fogalmat, hogy az egy családhoz, nemzetséghez tartozóknak egy közös temetkezési helyüknek is kell lennie és ez : a családi sírbolt. Akik az életben együvé tartoznak, együtt kell lenniök a halálban is. Dávid is kiemeli ezt a Saul és Jonathánról mondott gyászénekekben (2 Sám 1, 23a).

Izrael egész történetén végighúzódik az a gondolat, hogy az egy családból valók testének közös helyen kell pihennie. A Jahvistától kezdve fel a Krónikákig mindenhol találunk rá adatokat.

Jákób és József nem akarnak Egyiptom földén eltemetve maradni, hanem atyáik sírjában akarnak pihenni. Gen 47, 30 (J) és 50, 25 (E). Ábrahámról (Gen 25, 8 P. C.), Izsákról (Gen 35, 29 P. C.), Jákóbról (Gen 49, 29, 33 P. C.), Mózesről (Num 27, 13 és 31, 2 P. C.) mind-mind az van mondva, hogy *jé 'ászfú l'ammájv* = népükhöz gyűjtöttek, vagy *jábó'ú 'el-'abótájv* = bementek atyáikhoz, mint pl. Ábrahámról mondja Gen 15, 15 (E). A királyokról is azt olvastuk, hogy *jiskébú 'et*, vagy *jiskébú 'im 'abótájv*, pl. Dávidról (2 Sám 7, 12 és 1 Kir 2, 10); Salamonról (1 Kir 11, 43); Jerobeamról (1 Kir 14, 20); Rehabeámról (1 Kir 14, 31); Abiáról (1 Kir 15, 8). Asáról (1 Kir 15, 24); Baasáról (1 Kir 16, 6); Omriről (1 Kir 16, 28). Józsiásról 2 Kir 22, 20 és 2 Krón 34, 28-ban azt olvassuk, hogy Jahve ezt mondja neki: *'osif'ka 'al 'abótejká és ne'esajtá 'el-qibrótejká*. Barzilai, akit Dávid magával akar vinni udvarába, Jeruzsálembé, inkább odahaza akar maradni, hogy atya és anyja sírjában *'im qeber 'ábi ve'immi*, ahogy ő mondja. pihenhessen annak idején. 2 Sám 19, 38. Még az öngyilkos Ahitophelről is fel van jegyezve, hogy *beqeber 'ábijv* = atyái sírjába temették 2 Sám 17, 23. Sámuelről az van feljegyezve, hogy Rámában, az ő városában (*be'iró*), vagyis szülővárosában, odahaza temették el. Tehát ő is őseihez került. Amikor Jahve az iránta való engedetlenséget meg akarja büntetni, akkor ezt mondja a parancsát megszegő prófétának *ló' tábó' niblátéká 'el-qeber 'abótejká* = nem megy be a te holttested atyáid sírjába, vagyis nem otthon fognak eltemetni. Az ú. n. prófétalegendák e helyéből, amely későbbi, mint a Deuteronomium²¹⁹ nagyon jól látszik a családi sírbolt magas értékelése.

Zs 49, 20 is így fejezi ki magát: *'ad-dór 'abótájv jábó'*²²⁰ = elmegy atyái nemzetségéhez. Még a Deuteroézsaiás korából való²²¹ Ézs 14, 2–22 költemény írója is

²¹⁷ A parsismus halotti ceremóniáiban igen. L. *Modi* i. m. 14. o.

²¹⁸ Dr. Varga Zsigmond : i. m. 27. és 81. o.

²¹⁹ Cornill : Einleitung stb. i. m. 124. és 127. o.

²²⁰ Így olvassák *Kittel* : Bibl. Hebr. és H. *Gunkel* : Die Psalmen, 1925. 213. lap.

²²¹ B. *Duhm* : Jesaja XVIII. o.

annak tulajdonítja Babel királyának elvettett állapotát, hogy nem úgy nyugszik sírjában, mint a többi király, akik tisztességben (*b^ekábód*) és ami most itt a legfőbb: *'is-b^ebétó* = mindegyik a maga házában pihen, míg ő nem egyesült *'áhad* atyáival a temetésben, *biq^ebúrú* (Ézs 14, 18 és 20).

Csak természetes, hogy a közös nyugvóhely ily magas értékelése mellett mindenki arra törekedett, hogy családja és a maga számára ilyet létesíthessen. Ezért van az, hogy Ábrahám, aki saját szavai szerint csak *gér v^etósáb* = idegen és letelepedett jövevény Chet fiai között Kirjat-Arba-ban (Hebronban): Sára halála alkalmával arra törekszik, hogy feleségét ne olyan helyre temesse, amely a másé, hanem *'ahuzzat qeber-t*, vagyis olyan sírt akar szerezni, amely örökre az ő és nemzetsége tulajdona marad (Gen 23, 4 P. C.). Meg is veszi a Machpela barlangját s az egész vásárlási aktust a Papi Codex körülményesen elbeszéli, azért, hogy a későbbi kor számára, amely nagy súlyt helyezett a saját, családi sírhelyre, — minden kétséget kizáró módon bebizonyítsa azt, hogy Ábrahám, bár jövevény és idegen volt Hebronban, mégis saját, jogérvényesen megvett temetkezési hellyel bírt.²²²

Ez a családi sír rendszeren a saját lakóház közelében, az ahhoz tartozó területen volt, mert Joabot is *b^ebétó* temetik el. Juda királyainak temetkezési helye is a palotában volt és pedig amint Ezék 43, 7 kk.-ból kitűnik falszomszédságban a templommal. Tehát még Ezékiel korában is dominált a családi sírbolt gondolata, sőt amint láttuk Zs 49, 20 és Ézs 14, 18, 20-ból, még a fogság után is egészen természetes volt ez a gondolat. Hogy Ezékiel 43, 7 kk.-ben tiltakozást olvasunk a családi sírboltnak a házon belül való elhelyezése ellen, annak csak éppen erre a speciális esetre, t. i. Juda királyainak temetkezési helyére vonatkozólag van érvénye. Eredete abban a Deuteronomium által megindított szellemi mozgalomban keresendő, amely a jeruzsálemi templomot helyezi a kultusz középpontjába és azt félti, — úgymint 43, 8-ban Ezékiel is — a profanizálástól. Egyébként, amint láttuk, az ősi temetkezési sírhely fontosságát még a Papi Codex is hangsúlyozza.

Azokat a nyilván nagyon szegény sorsban levő embereket, akiknek nem telt *'ahuzzat qeber-re* a *qib^er^e b^ené ha'am*-ba, a közrendű emberek, a vulgus profanum sírjaiba temették. Hogy ilyen létezett, azt látjuk Jer 26, 23-ból. Büntetésből is szoktak embereket odahelyezni, legalább ez olvasható ki a fenti helyből, ahol a haragvó Jojakim az Egyiptomba menekült, de onnan visszahozott Uriás prófétát egy kedvezőtlen jóslat miatt levágtatja és ebbe a tömegsírba nem is temetteti, — hanem *šalak* = dobattja. Hogy a gonosztevők számára tényleg külön helyek, olyan temetőárokfélék léteztek, bizonyítja az Ebed Jahve dalok ez a helye: *jittén 'et r^ešá'im qibró v^et'ásir b^emótó*²²³ = a gonoszoknál adtak neki sírt és az istenteleneknél, amikor meghalt (Ézs 53, 9a). Még ez az 5. sz. első felében keletkezett²²⁴ bibliai hely is, amellet, hogy az Ebed Jahvet ért nagy megaláztatást fejezi ki, egyúttal világosságot vet arra, hogy még akkor is szerencsétlenségnek tartották azt, ha valaki nem került az őt megillető helyre, nemzetségéhez (*dóró*), népéhez (*'ammó*), vagy atyáihoz (*'abótájv*).

2. Lassanként azonban ébredezni kezd egy másik felfogás, amely a halottak, ill. azok lelkei, árnyai számára egy közös nagy tartózkodási helyet képez és ez: a *Seol*. Szórványosan már az exilium előtti időkben is találkozunk a *Seol* megemlítésével, de a reá vonatkozó adatok túlnyomó része, majdnem minden, amit róla tudunk, csak a fogság utáni iratokban található meg. Úgy látszik, hogy a héberek nagyon sokáig nem bírtak fogékonysággal az ilyen képzetek iránt, holott pl. a szomszédos Egyiptomban nagyon fejlett alvilági fogalmakkal találkozunk már a legrégibb időktől kezdve. Az izr. ember nagyon sokáig nem gondolkozik

²²² H. Gunkel: Genesis i. m. 274. o.

²²³ A vers első felében álló *qibró* miatt ezen a helyen a LXX-val *b^emótó* olvasandó a *b^emótájv* helyett. L. Kittel: Bibl. Hebr., ahol még más konjekciók is olvashatók.

²²⁴ B. Duham: Jesaja, 1902. XVIII. o.

az ember halál utáni sorsáról és abban a hitben él, hogy az ember teste és lelke egyformán a sírban pihen és a síri álm zavartalan nyugalmára helyezi a fősúlyt. Ebbe a gondolkozásmódba azután az exilium hoz gyökeres változást.

Annyi bizonyos, hogy az Ó. T.-ban a Seolra vonatkozó felfogás nem úgy fejlődött ki, mint ahogy azt dr. Varga Zsigmond Babyioniára nézve kimutatja, ahol t. i. a sírnak és az alvilágnak egyező ideogramma van,²²⁵ hanem az erre vonatkozó gondolatok kívülről, elsősorban Babyioniából kerültek a zsidósághoz.

Bertholet ugyan lehetségesnek tartja azt is, hogy a seolfogalom Izraelen belül fejlődött ki és pedig oly módon, hogy amikor a családok, nemzetségek egész néppé nőttek ki magukat, vagyis kialakult az egész népnek, mint összetartozandóságnak a fogalma, akkor ezt átvitték a halottakra is és ott is egy olyan országot alkotott képzeletük, amelyben mint idefönt, az élők, úgy odalent a holtak egy nagy halottak országában mind együtt lennének.²²⁶

Bertholet eme teoriája ellen három kifogásunk van: 1. Akkor, amikor a seolképzetekkel tömegesen találkozunk, Izrael népe, mint ország, már nagyon szerény szerepet játszik és idegen államok vazallusa, amiből önként folyik a nép államalkotó, összetartozó érzésének, öntudatának a gyengülése; 2. hogy ha a Seol az izr. nép, ill. a zsidóság gondolatvilágában tényleg csak *egy* nép, t. i. az izraelita, tartózkodási helye gyanánt szerepelt volna, mint a földi ország pendantja, akkor miért van szó arról, hogy odakerül a babyloni király (Ézs 14, 4 kk.), vagy a fáraó és népe és a többi pogány nép is (Ezék 32, 16 kk.)? és 3. hogy ha tényleg önállóan és Izraelen kívül fejlődik a seolfogalom, akkor miért nincsenek önálló izraelita jellemvonásai és miért majdnem kizárólag — amint erre alkalmunk lesz a következőkben rámutatni — babyloniak? Bizonyosnak tartjuk tehát, hogy a seolfogalom babyloni hatás alatt jött létre.

Megerősít ebben a feltevésünkben maga az Ó. T. tudósítása. Erre a körülményre Friedr. Delitzsch hívta fel a figyelmet.²²⁷ 2 Kir 17, 24-ben u. i. azt olvasuk, hogy Assur királya (ebben az esetben Sargonról van szó) a 722-ben Kr. e. elesett Samária lakóinak helyébe — akiket a 6. v. szerint Assyriába deportált — Babel, Kutha, Awwa, Hamath és Sepharwaim városokból hozott új lakosokat, akik nemcsak magukkal hozták istentiszteletüket és vele isteneiket, hanem azokhoz, ahogy a szerző nyomatékosan kétszer is megmondja '*ad hajjóm hazze generációkon keresztül ragaszkodtak is* (2 Kir 17, 34a és 41). A Királyok könyvének ez a fejezet Cornill szerint a babyloni fogság második felében keletkezett.²²⁸ Tehát szerzője úgy tudja, hogy Samária új lakói még akkor is, az ő napjaiban is a hazulról hozott kultuszt tartják, bár valami kevés a Jahve vallásból is ragadt rájuk. És mi volt az a kultusz, amelyet Assyriából magukkal hoztak? Azt olvassuk a 30. v.-ben, hogy a fent felsorolt városok lakói új hazájukban is elkészítették régi isteneiknek szobraikat, így a Kuthabeliek *Nergal* isten szobrát készítették el: '*an^ešé kút 'asú 'et-nérgal*. Bennünket most csak a kuthaiak, ill. az ő *Nergal*juk érdekel, a többi városok isteneivel nem törődünk. Ki volt *Nergal*? *Nergal* senki más, mint Ereškigalnak, az alvilág istennőjének a férje, maga is alvilági isten, akinek kultusz-helye éppen Kutha volt.²²⁹ Tehát ezt az alvilági istent és ennek a kultuszát honosítják meg Samáriában Kutha volt lakói. *Nergal* nemcsak az alvilág, hanem a járványok és a pestis istene is, amelyek babyloni fogalmak szerint mind az alvilágban székeltek.²³⁰ Akármilyen csekélyre szorítkozott is abban a korban a közlekedés, egészen bizonyosra vehetjük, hogy azok a sporadikus helyek, ahol az Ó. T.-ban a fogság előtt a Seol nevével és fogalmával találkozunk: innen, a régi Kutha, most Samária lakóivá lett egykori polgáraitól veszik eredetüket. Ha nem így volna,

²²⁵ Dr. Varga Zs.: i. m. 27. és 81. o.

²²⁶ L. Bertholet cikkét „Tod und Totenreich im A. T.“ címszó alatt a Religion in Geschichte und Gegenwart lexikon V. köt. 1250. kk. hasáb.

²²⁷ Friedr. Delitzsch: i. m. 27—28. o.

²²⁸ C. Cornill: Einleitung stb. i. m. 127. o.

²²⁹ Dr. Varga Zsigmond: i. m. 81. o.

²³⁰ Zimmern: KAT. II. 412. o.

akkor miből magyarázzuk azt az elvitathatatlan tényállást, hogy az Ó T. ama helyein, amelyek kimutathatólag régebbiek, mint az őket feldolgozó történetírók (pl. Debora ének Bir. 5. stb.), semmi nyomát sem találjuk a seolfogalomnak, hanem azok kb. abban az időben jelennek meg az Ó. T. lapjain, amikor ezek az assyr gyarmatosok már Samáriában vannak?

Mert az exilium *előtt* a köv. ó-testamentomi helyeken találkozunk a Seol nevének említésével:

Gen 37, 35; 42, 38; 44, 29, 31; Num 16, 30, 33. Ezek a helyek a Jahvistából valók. S ha a Jahvista keletkezését Cornillal 850—625 közé helyezzük,²⁹¹ akkor semmi akadálya annak, hogy már a Jahvista is ne szerezhette volna tudomást ezekről az Assyriából jött fogalmakról.

A köv. exilium előtti hely, amelyben a Seolról szó van Ám 9, 2, amely Kittel Bibl. Hebr. szerint törlendő, de még ha meghagyjuk is, akkor sem bizonyít sem ez a hely, sem a következő éspedig Hózs 13, 14, ahol szintén a Seolról esik szó, fenti véleményünk ellen, mert hiszen valamely ó-testamentomi fogalom eredetét mi úgy sem tudjuk naptári pontossággal visszamenőleg megállapítani. Különben is Kutha lakóinak Samáriában való megjelenése csak intenzívebbé tehetette azt az assyr befolyást, amelynek már előbb is érezhetőnek kellett lennie, hiszen tudjuk, hogy pl. Jehu, Izrael királya már 842-ben hűbéradót fizet II. Sal-manassarnak. A két nép tehát már régebben is érintkezett egymással.

Végül az exilium előtti időben még Ézsaiás említi a Seolt 5, 14; 7, 11;²³² 28, 15, 18-ban. Ami keveset ő mond a Seolról, azokat a fogalmakat ő is kaphatta azon befolyás révén, amely hazájában már az ő fellépése előtt érezhető volt etekintetben.

Ezek az exilium előtti ó-testamentomi helyek semmi esetre sem olyan sokoldalú megvilágításai a seolfogalomnak, mint ahogy azt az exilium utáni iratokból megállapíthatjuk, amiből az következik, hogy az exilium nagyban hozzájárult ennek a gondolatkörnek a kifejlődéséhez. A Kuthabeliek Samáriában bizonyára megtették a magukét, hogy istentiszteletüket népszerűsítsék, de még többet tett az exilium, amikor a nép egy tekintélyes része s velük éppen az írástudó és képzett emberek is elkerültek arra a földre, ahol ezek a fogalmak régi időktől kezdve erőteljesen ki voltak fejlődve. Ott kibontakozott előttük a néppel való közvetlen érintkezésből, az előkelőbbek és műveltebbek számára pedig a babylon föld írásos emlékeiből az a gazdag fogalomkör, amellyel ez a nép az alvilágról, annak berendezéséről, isteneiről stb. rendelkezett. S amíg az Ó. T. azon helyei, amelyek a fogság előtti időkből valók, majdnem teljesen színtelenek, (a Jahvista pl. csak annyit mond a Seolról, hogy oda jár ad az ember; Ám 9, 2 és Ézs 7, 11 a Seolt csak mint a legmagasabbnak, az égnek az ellentétéül használja, vagy 5, 14-ben (Ézsaiás) a Seol torkáról beszél) addig az exilium utáni könyvek seolfogalma sokkal színesebb és gazdagabb.

Mielőtt azonban ezekre rátérnénk, beszélnünk kell a Seol szó eredetéről és a Seol ó-testamentomi neveiről.

3. A שְׁאוֹל szó etymológiája nagyon bizonytalan. Vannak, akik a *šá'al* gyökkel akarják összefüggésbe hozni, amelynek jelentése ebben az esetben is „be-követelni, ítéletre beszólítani” lenne. Így gondolkozik Dr. A. Jeremiás: Die babylonischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode c. munkájában.²³³ A *se'ól*

²³¹ C. Cornill: Einleitung stb. i. m. 52. o.

²³² Ézs. 7, 11-ben a *se'álá* helyett *Aquilla, Symmachus és Theodotionnal* Kittel Bibl. Hebr. szerint *se'ólá*-t kell olvasnunk. A punctátorok nyilván attól féltek, hogy az erre kiválóan alkalmas helyből esetleg a nekromantia szerez magának támpontot s hogy ezt ne lehessen innen kiolvasni, azért pontozták a *se'ólá*-t: *se'álá*-nak. L. B. Duhm Jesaja 50. oldal.

²³³ Fr. Schwally: i. m. 59. o. jegyzet,

szó tehát ebből az igéből képezett főnév lenne s jelentené azt a helyet, ahová a lelkek ítélethozatalra beköveteltetnének. Ha azonban a héber seolfogalmat jól megvizsgáljuk, azt látjuk, hogy abban nincs olyan motívum, amely világosan arra engedne következtetni, hogy ott a lelkek fölött ítélet tartatik. Frz. Delitzsch²³⁴ a *še'ól*-t egy *šá'al*, ill. *šal* gyökből akarja leszármaztatni és a gör. *χαλασ-* (gyök *χαλάω*) összefüggésbe hozni s ebben az esetben „mélység“ volna a *še'ól* szó jelentése. De: *šal* a Gesenius—Buhl²³⁵ szótár szerint a *šáláh* gyökből származik és „vétket“ jelent, a *šá'al*-nak pedig nincsen olyan jelentése, amely megfelelne a görög *χαλάω* = leereszt-nek. — Megpróbálkoztak azzal is, hogy a szó eredetét a babyloniban keressék, így Delitzsch és utóbb Jastrow is azt állították, hogy a *še'ól* szó az assyr „*su'álu*“-ból származik, de Jensen kimutatta azt, hogy ilyen assyr szó minden valószínűség szerint nem létezik.²³⁶ Beer²³⁷ és Jensen²³⁸ arra gondolnak, hogy a *še'ól* szó az assyr „*sillan*“-nal = nyugot áll valamilyen összefüggésben, mert a Seol is nyugaton feküdt. Erre nézve azonban Beer is csak az ó-testamentomi psendepográfusokból tud bizonyítékot felhozni (Énoch 22, 1), de az Ó. T. ezt sehol sem mondja. Az Énoch könyvének állítása pedig lehet későbbi, az Ó. T. utáni módosulása a fogalomnak, amelyet nem azonosíthatunk az Ó. T. nézeteivel. — Ugyancsak Jensen az assyr „*šilu*“-t = valamiféle szoba, vagy helyiség, proponálja.²³⁹ De ez sem valószínű, mert a héber *še'ól* fogalma nem szobának, hanem inkább országnak képzelel el az alvilágot. A *še'ól*-nak megfelelő, minden tekintetben kielégítő babyloni szót még nem sikerült találni s amikor Zimmern, Gunkel, Marti és Grüneisen mégis babyloni eredetűnek tartják, akkor érvelésüket nem annyira filológiai okokkal támogatják, mint inkább avval a következtetéssel, hogy a seolfogalom egész complexuma babyloni eredetű lévén, magának a szónak az eredetét is ott kell keresni.²⁴⁰ Meg kell elégednünk tehát addig, amíg az újabb ásatások esetleg erre nézve is tájékoztatást nyújtanak azzal, hogy a *še'ól* „az izraeliták sajtáságos szava a halottak országának a kifejezésére, amelynek etymológiája ismeretlen“.²⁴¹

Az alvilág leggyakrabban előforduló nevei az Ó. T.-ban a következők:

a) *še'ól*, amely az exilium előtti iratokban csak tizenegyszer fordul elő (Gen 37, 35 (J.); 42, 38 (J.); 44, 29, 31 (J.); Num 16, 30, 33 (J.); Ám 9, 2; Hózs 13, 14; Ézs 5, 14; 28, 15, 18),²⁴² de annál nagyobb számban ötvennél is többször (53-szor) található az exilium utáni iratokban. Már magában véve ez a körülmény is mutatja, hogy a Seolra vonatkozó felfogás a fogság utáni időben kezd kibontakozni. Vegyük hozzá még azt, hogy a Seol többi nevei is jórészt csak az exilium utáni iratokban találhatók.

b) a Seol megnevezésére szolgál a *mávet* szó is, amely elsősorban természetesen a halált jelenti. A régi próféták még ezzel a szóval fejezik ki a Seol fogalmát, jelezve ezáltal a jellegét is. Így Ézs 28, 15-ben és Hózs 13, 14-ben találjuk a *mávet* szót az alvilág megjelölésére. Későbbi korok is átveszik a *mávet* szót a Seol synonymiája gyanánt és így teljesen egyenragúvá lesz a *še'ól*-lal: Zs 6, 6; 22, 16; Jób 28, 22; 30, 23; 38, 18. Sőt Zs 9, 14-ben már a *še'aré mávet*-ről van szó, mint a ha-

²³⁴ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch i. m. 93. o.

²³⁵ Gesenius—Buhl: Handwörterbuch über das A. T. 15. kiad. 1910. A *šal* címszó alatt.

²³⁶ Zimmern: KAT. II. 636. o.

²³⁷ Beer: i. m. 15. o. jegyzet.

²³⁸ Zimmern: i. m. 636. o. és 5. jegyzet.

²³⁹ Zimmern: i. m. 636. o. és 5. jegyzet.

²⁴⁰ Beer: i. m. 16. o. jegyzetében mondottaktól lehet ezt a következtetést levonni.

²⁴¹ Gesenius—Buhl: Handwörterbuch stb. i. m. 15. kiad. 1910. a *še'ól* címszó alatt.

²⁴² 1. Kir. 2, 6., 9-ben is előfordul a *še'ól* szó, de 1. Kir. 2, 5—9. Cornill szerint eredetileg aligha volt benne a 2. fejezetben, tehát nem eredeti. L. Cornill: Einleitung. 119. o.

lottak birodalmának kápiról; Pb 7, 27 pedig a *haderé mávet*, a halottak országa belső szobáinak (*heder*) a kifejezésére van a *mávet* szó használva.

c) Zs 16, 10 *šahat*-nak nevezi az alvilágot. A szó első jelentése: sír. Ez a főnév csak exilium utáni könyvekben fordul elő s hogy az alvilág jelölésére is felhasználják, annak talán az az oka, hogy a Seolt olyannak képzeleték, mint amelyben sok sír van, sőt semmi egyéből sem áll, mint csupa sírból. Ilyennek képzeleték még Ezékiel is az alvilágot, v. ö. Ezék. 32, 22. Ez a zoltár exilium utáni eredetű.²⁴³ A babyloni „gigunu” szó is jelentheti a sirt és az alvilágot.²⁴⁴

d) Zs 71, 20-ban találkozunk a Seolnak egy olyan nevével, amely ilyen értelemben *ἀπ. λεγ.* az Ó. T.-ban, A *tehómót* u. i. ebben az összefüggésben bizonyosan az alvilág vizeire vonatkozik s mivel össze van kapcsolva a *há'árec*-cel, ezért az *'erec*, amely különben mindig földi értelemben vett látható földet, ill. országot jelent: ebben az esetben az *alvilág* megjelölésére szolgál. A *tehómót* sem áll többször stat. constr.-ban az Ó. T.-ban: csak itt Kittel ki is javítja *tahtijjót*-ra, de nincs szükség a szöveg megváltoztatására, mert anélkül is jó értelmet ad. A zoltár Izraelnek politikai bajjaiból való menekülésére vonatkozik,²⁴⁵ tehát minden valószínűség szerint késői eredetű. A babyloniaknál is találkozunk az alvilágnak „*ersitum*”, vagy „*irsitum*” megjelölésével, pl. az „Istar alászállása az alvilágba” c. mythos 1. sorában.²⁴⁶ A sumirban a „*kur*” és „*ki*” szintén országot és földet jelentenek és mint ilyenek használatosak (összetételekben) az alvilág kifejezésére.²⁴⁷

e) Zs 94, 17. és 115, 17 a Seolt *dúmá* névvel jelölik meg. A *dúmá* gyöke a *dúm*, amelynek synonymája a *dámam* = hallgatni. A Seol egy tulajdonságát, a szó szoros értelmében vett halálos csöndet, amely az alvilágban uralkodik emeli ki ez a szó. A Zoltár 94. Beer szerint III. Artaxerxes idejéből való lehet a 115-ik pedig kétségkívül exilium utáni.²⁴⁸ Érdekes, hogy a Biblia utáni zsidóság már personifikálta is a *dúmá*-t és megtette a halottak országa parancsolójának, akinek ugyanaz a tiszte, mint a Kuránban a Maliknak.²⁴⁹

A Zs. 88.-ban, amely nagyon gazdag a Seolra vonatkozó adatokban az alvilág következő neveivel találkozunk:

f) a 7. vers *mécólá*-nak nevezi. A szó eredeti jelentése mélység, kül. a tengeré (Ex. 15, 5; Jónás 2, 4 stb.). Itt a költő a Seolban levő vizekre gondol s ezzel a fogalommal jelöli meg pars quo toto az egész alvilágot. Ez a szó csak ezen a helyen használatos az alvilág kifejezésére.

g) A Seol egy másik jellegzetes vonását, a sötétséget használja Zs 88, 7 a halottak birodalmának a megjelölésére, amikor azt: *mahasakim*-nak nevezi. A *mahasak* gyöke *hosek* = sötétség. Hasonló fogalommal a sumirban is találkozunk, ahol az alvilág *gig-unu*-nak van mondva s amelyben *gig* = éjszaka, *unu* = hon, hajlék, tehát *gig-unu* = a sötétség hajéka.²⁵⁰ Ugyancsak a *mahasakim* szóval jelöli meg a Seolt Zs 143, 3.

h) Zs. 88, 12 *qeber*-nek nevezi az alvilágot. A *qeber* máskor mindig sirt jelent, de itt az alvilágot, tehát ebben az értelemben *ἀπ. λεγ.* az Ó. T.-ban. Ismét az a felfogás, amely a sír fogalmát bővíti ki alvilággá, mint az imént a *šahat*-nál láttuk s amely felfogást a Seolról keletkezett primitív fogalmak közé sorozhatunk, mert a későbbi seolfogalom jóformán teljesen levetette azt, hogy valami összefüggésben lenne a sírral. — A *qeber*-nek megfelelő bab.-sémi szó a *kabru*, mert *nabbaru* = temetés, héb. *qebúrú* (gy. *qábar*).

i) Ugyancsak a 12. v. *'abaddón*-nak nevezi a Seolt. Ez a szó kizárólag csak

²⁴³ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 52. o.

²⁴⁴ Friedr. Delitzsch: i. m. 37. o.

²⁴⁵ D. dr. W. Stärk: i. m. 145. o.

²⁴⁶ P. Jensen: KB. VI. 1. 81. o.

²⁴⁷ Dr. Varga Zs.: i. m. 81. o.

²⁴⁸ Lic. H. Keszler: Die Psalmen. München, 1899. 205. és 245. o.

²⁴⁹ Beer: i. m. 5. o.

²⁵⁰ Dr. Varga Zs.: i. m. 81. o.

exilium utáni könyvekben fordul elő. A szó gyöke az *'abad* = elveszni, elpusztulni. Tehát a Seolt arról az oldaláról világítja meg, hogy az „a pusztulás helye”, ahogy Károli helyesen kifejezi. Az *'abaddon* az, ami a görögöknél a *ταρταρος*, amelyről 2. Pét 2, 4-ben is szó van, vagy ami az *ἄβυσσος* Ján. jel. 9, 11-ben. Jelenti a Hades legmélyét, az Ó. T.-ban pedig a *š'ól tahtit*-et, vagy *š'ól tahtijot*-ot, kül akkor, ha parallel van említve a *š'ól*-lal úgy, mint pl. Jób 26, 6 ; Pb 15, 11 ; 27, 20. Ha egymagában áll, akkor annyit jelent, hogy : Seol. Még Jób 28, 22-ben is találkozunk vele.

j) Zs 88, 13 *'erec n šijjá*-nak = a feledés földjének nevezi a Seolt. A *n šijjá* = elfeledés csak itt fordul elő és az alvilág arra a sajátságára akar rámutatni, hogy ott a halottak mindent elfelednek és semmiről sem tudnak többé. A fogalom különben élénken emlékeztet a görög hadeszfelfogás Lethe képzetére.²⁵¹ A *n šijjá* gyöke *násáh* elfeledni, amelynek megfelel az arab *nasah* és az ass. *nāšu*. Ennek dacára sem találunk a sumir-babyloni alvilágfogalmak között olyan vonást, amelyből azt lehetne következtetni, hogy ők is a feledés birodalmának látták az alvilágot. Itt talán inkább már a görög világ befolyása kezd mutatkozni és lehet, hogy nem messze jár Delitzsch a valóságtól, amikor Jób könyve költőjét teszi meg ennek a zsoltárnak a szerzőjéül tekintve a kettő között fennálló nagy tartalmi és nyelvi közösségre.²⁵²

Jób könyve is nagyon gazdag a Seolra vonatkozó adatokban. Ezek közül mi most csak a Seol elnevezéseit soroljuk fel :

k) Jób 10, 21-ben : *'erec hósek v'calmávet*-nek nevezi azt a helyet, ahová elmegy s ahonnan többé nem tér vissza (*ló' 'ásúb*, ahogy ő mondja), tehát nyilván a Seolt. Tehát a Seol ismét, mint országfogalom, *'erec* jelenik meg, mint j) alatt és mellette két jellegzetes vonása a *hósek* és a *calmávet*, amely helyesebben : *cél-mávet*-nek olvasandó. Jób 10, 21-et azért kell különösebben is megemlítenünk, mert nemcsak azon a ponton egyezik a sumir-babyloni alvilágfogalommal, hogy a Seolt szintén országnak képzeli el (*'erec* — sum. *kur* ; ass. bab. *irsit*), hanem abban is, hogy ezt az országot olyannak látja és tudja, hogy ezt mondja róla *'élék v'lo 'asub* — elmegyek (t. i. oda) és nem térek többé vissza (t. i. onnan). Jóbnak ez a felfogása szószerint egyezik a sumir : *kur-nu-gi* és az assyr-babyloni : *irsit la tári* fogalmával, mert mind a két kifejezés azt jelenti : „ország, amelyből nincsen visszatarérés”.²⁵³ Az „Istar alászállása az alvilágba” c. mythos első sorában találkozunk mindjárt ezzel a kifejezéssel, továbbá a 64. sorban is,²⁵⁴ amelyet Friedr. Delitzsch 1911-ben megjelent műve a : „Das Land ohne Heimkehr” címévé is választott.

l) Házának, ill. *béti* — házának mondja Jób a Seolt 17, 13a-ban, míg 30, 23b-ben ezt a nevet adja neki : *bét meód l'kól-haj* — minden élő gyülekező háza. Az utóbbi gondolatot fejezi ki, de más szavakkal Hab 2, 5b-ben azt mondja, hogy a Seol, ill. a halál : *jeesóf 'élaiv kól-hagóim* magához gyűjti az összes népeket. A babyloniban is találkozunk olyan kifejezéssel, amely a héber *bájt*-nak megfelelő „*bítu*” szóval jelöli meg a halottak birodalmát, mint itt Jób. Az imént említett „Istar alászállása az alvilágba” c. mythos kezdetén a 4, 5 és 7. sorban egymásután olvassuk a „*bítu*” megjelölést, amely mindannyiszor az alvilágra vonatkozik.²⁵⁵ Az alvilágot Babyloniában még „*bit Tamuzi*”-nak is hívták.²⁵⁶

m) A Seol *ἄπ. λεγ.* megjelölése Pb 27, 20-ban : *'abaddó*, amely az i) pontban már említett : *'abaddon* rövidebb formájául tekinthető.²⁵⁷ Gyöke ennek is : *'abad* — elvész. A kri *'abaddó*-t olvas, u. ezt olvassa Kittel is, vagy pedig az *'abaddon*-

²⁵¹ H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 383. o.

²⁵² Frz. Delitzsch : Die Psalmen, 1867. 537. o.

²⁵³ Dr. Varga Zs. : i. m. 81. o.

²⁵⁴ P. Jensen : KB. VI. 1. 81. és 85. o.

²⁵⁵ P. Jensen : KB. VI. 1. 81. o.

²⁵⁶ Zimmern : KAT. II. 636. o.

²⁵⁷ Úgy, mint a teljesebb *megiddón* helyett a rövidebb *megiddó* lett használatos Megiddó város nevéül.

a teljesebb formát. Hogy ugyanazt jelenti, mint 'abaddó, bizonyítja a Targum Jonathani is, amely ezt a szót *bét 'abdóná*-nak, a pusztulás házának és a *mótá 'eniná* — a második halál helyének értelmezi.²⁵⁸

n) Az ú. n. Jónás imádságában (Jón 2, 3—10), amely még a kb. 300 körül keletkezett Jónás könyvének is későbbi eredetű²⁵⁹ találkozunk 2, 7a-ban a *qic'bé hárim* kifejezéssel, amely helyett Kittel szerint talán *qic'bé háárec* olvasandó. — Ebben az esetben nem annyira az extremum montiumról lenne itt szó, ahogy a Vulgata fordítja, hanem a föld legmélyebb mélységeiről, vagyis a Seol egy új nevével lenne itt dolgunk. Erre enged következtetni a Marti által ajánlott conjectura és versösszevonás.²⁶⁰ Annnyival inkább valószínű, hogy ez a kifejezés a Seol megjelölésére akar szolgálni, mert az Ó. T.-ban a halottak országát a föld legmélyén fekvőnek képelték. V. ö. a *tahtijjót háárec* kifejezést pl. Ézs 44, 23; Zs 63, 10 és az Ú. T.-ban: τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς Ef 4, 9.

o) Végül még egy kifejezést kell említenünk, amely szintén a Seolt jelenti s amelyet az ú. n. Ezékiás-énekében (Ézs 38, 9—20) olvasunk.²⁶¹ Ézs 38, 11-ben u. i. már a chokma irodalom absztrakt fogalmaihoz hasonló szóval, a *hedel*-lel jelöli meg a Seolt, amely a *háadal* igéből ered és: megszűnést, elmúlást jelent. Értelem szerint tehát rokon az 'abaddon-nal, ill. 'abad-dal.

Láttuk tehát, hogy a Seol nevére vonatkozó kül. kifejezések fejlődésen mentek keresztül, amíg az egyszerű *mávet*-től eljutottak a *hedel*-ig. Láttuk azt is, hogy a Seolnak mindegyik neve, annak valamilyen sajátosságát igyekszik kiemelni.

4. Említettük az előző pontban a *d*), *j*) és *n*) alatt mondottakban, hogy az Ó. T. a Seolt országnak 'erec, képzelel. Megerősít ebben bennünket egy egész sor más fogalom is, amelyek ugyancsak a Seolra vonatkoznak s amelyeknek csak úgy van értelmük, ha a Seolt tényleg országnak tekintjük.

A Seol, mint ország, a föld mélyében fekszik, még mélyebben, mint a tengerek (Jób 26, 5), amelyek tehát körülzárják. Mint ilyennek a neve: 'erec *tahtijjót* = unterirdische Gebiete (Kautzsch). Mint ilyen *taht* = alant van. Ézs 14, 9-ben szemben áll az élők földével, amelynek neve 'erec *hájjim* (pl. Jer 11, 19; Ez 26, 20; 32, 23, 24; Ézs 58, 8; Zs 116, 9 stb. s amely fent van *taht* *háššemes* és ellentéte kül. az égnek, amellyel szemléltetésképp sokszor szembe is van állítva (pl. Ám 9, 2; Zs 139, 8). Hogy a Seol *lent* fekszik, bizonyítja az is, hogy aki odamegy, arról az mondatik, hogy *járad* assyru *aradu* = lefolyni, lemenni; ha pedig erőszakos halálról van szó, mint pl. Ez 32, 20-ban, akkor ez a *másak* = húzni, *lehúzni* (t. i. a Seolba) igével van kifejezve.

Arról, hogy *hol* van a Seol bejárata: az Ó. T.-ban nincsen szó sehol. Beer egy ótestamentomi apokrifus helyre (Énoch 22, 1) való utalással nyugaton keresi a Seolt, ill. annak bejáratát,²⁶² de az Ó. T. erről még nem tud semmit. Még a Példabeszédek írója sem tud erre pontosabb választ adni, mint hogy *ma'ttá* = lefelé van a Seol (15, 24). Jób is úgy tudja 10, 22-ben, hogy ország a Seol és pedig 'erec 'éfátá *k'mó 'ófel calmávet vatófa' k'mó 'ófel*, vagyis olyan ország, ahol a sötétség olyan, mint az éjfél, ahol a halál árnyéka honol s ahol olyan a sötétség, mint az éjszaka sötétje. Egyszerre négy rokonértelmű főnévvel fejezi ki Jób a halottak országának komor és vígasztalan sötétségét, „ahol a halál árnyéka chaotikusan borúl mindenre, ahol nincsenek szilárd körvonalak, ahol nem lehet rendszeren megkülönböztetni semmit“.²⁶³

²⁵⁸ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, 1873. 446. o.

²⁵⁹ K. Marti: Dodekapropheten, 1904. 252. o.

²⁶⁰ K. Marti: i. m. 283. o.

²⁶¹ Ezt a helyet azért hagytuk utoljára, mert Duhm Ézsaiás könyvének ezt a részét már nyelve miatt is az Ó. T. legkésőbbi részei egyikének tartja s amely véleményéhez lényegében — ha némi fentartással is — Stärk is csatlakozik. L. D. B. Duhm: Jesaja, 1902. 247. o. és Stärk i. m. 198. o.

²⁶² Beer: i. m. 15. o. jegyzet.

²⁶³ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob, 1875. 142. o.

A babyloni fogalmak szerint is a föld mélyében van az alvilág, l. pl. a Gilgames eposz XII. tábla, III. oszlop 28. sor,²⁶⁴ de nem a tengerek alatt, hanem azok fölött. Ez kitűnik akkor, ha a héber és babyloni kozmikus képzetéről rajzolt két képet összehasonlítjuk egymással.²⁶⁵

Ebbe az alvilágba is *le* kell menni: „*aradu*“²⁶⁶ Hogy hol van az alvilág bejárata, arra a babyloni szövegek már adnak felvilágosítást. Assurbanipál egy imádsággyűjteményében olvasható u. i. egy, a halott szellemétől megszállt és gyötört ember imádsága, amelyben az van, hogy ez az ember, miután mindennel ellátta a halotti szellemet, amire annak az úton szüksége lehet: *nyugatra* küldi az alvilágba. A babyloniak nyilván nyugaton képzeltek el tehát a Seolt és annak bejáratát.²⁶⁷

Arra is vannak adataink, hogy az Ó. T.-hoz hasonlóan ők is országnak képzeltek el a halottak birodalmát. Erre vall, amint láttuk, az alvilágnak *kur*, ill. *ersitu* (íršit) elnevezése. Friedrich Delitzsch ugyan azt állítja, „hogy a sumirok az alvilágot egy beépített nagy földalatti városnak képzeltek“ de dr. Varga Zsigmond rámutat arra, hogy ez a következtetés alaptalan és az ország fogalma a helyes“.²⁶⁸

Arra is vannak bizonyítékaink, hogy a babyloniak is komornak, sötétnek hitték ezt a földalatti országot. Az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 4. sora: *ifl*-nek, komornak mondja az alvilágot, amelyben: „*ša iribušu la ašu*=aki oda belép, nélkülözi a világosságot (7. sor), vagy ahol: *nuru ul immaru, ina ifuti asbu*=világosságot nem látnak és sötétségben ülnek (9. sor).²⁶⁹ De ezeken az adatokon kívül már az alvilág ilyen sumir neve, mint az imént említett *gig-unu*= az éjszaka, a sötétség hona is azt bizonyítja, hogy a sumirok (babyloniak) és az Ó. T. felfogása e tekintetben teljesen egyeznek.

Pb 7, 27 beszél a *darké še'ól*-ról, a Seol útairól. Volt tehát olyan képzet is, amely úgy tudta, hogy az alvilágba egy út vezet; v. ö. Pb 2, 18b; 5, 5; Zs 88, 4b, amelyek szintén erre céloznak. Ez a *darké še'ól* nyilván az ellentéte akar lenni az *'órah hajjim*-nak (Pb 5, 6a). Az assyrban az *alaktu* felel meg az *'órah* ilyen alkalmazásának.

A halottak birodalmának természetesen kapui is vannak. Ezek a *še'aré še'ól* Ézs 38, 10, vagy *še'aré mávet* Zs 19, 14; 17, 18; Jób 38, 17. Ezeken a kapukon zárok vannak, amelyeknek neve *baddé še'ól* (Jób 17, 16), ill. *berihé háárec* Jón 2, 7, mely utóbbi helyen értelmét tekintve, szintén kétségtől a Seol záraitól van szó.

Az alvilágnak a babyloni szövegekben is: *dalti*=kapui és *sikkuri*—zárai vannak, amint azt az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 11. sorából látjuk.²⁷⁰ Sőt a babyloni halottak birodalmának két kapuja van és kapusa is van, amint ezt ugyanezen mythosból megtudhatjuk (42, 45, 48, 51, 54, 57. és 60., valamint 11. sor és még többször van szó a kapusról). A Gilgames eposz XII. táblája III. oszlop 28. sora pedig egy „lyukról“ beszél a földben, amely az alvilág nyílását képezi.²⁷¹

Nagyon gyakori fogalom az exilium utáni ótestamentomi könyvekben az is, hogy a Seolnak vizei, folyói vannak, mint bármely földi, közönséges országnak. Ezékieltől kezdve a Példabeszédekig egyformán találkozunk ezzel a felfogással.

²⁶⁴ P. Jensen: KB. VI. 1. 263. o.

²⁶⁵ Az Ó. T. felfogásának grafikus szemléltetését megtaláljuk: Giovanni Schiaparelli: Die Astronomie des Alten Testaments Gieszen 1904. c. könyve 33. oldalán; a babyloniakét pedig Jensen: Kosmologie der Babylonier c. könyve 3. mellékletén, ahonnan átvette: Bertholet i. m. 42. lapjára.

²⁶⁶ A „Nergal és Ereskigal“-ról szóló mythos 1. rész. 4. sor. L. P. Jensen KB. VI. 1. 75. o.

²⁶⁷ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 1903. 29—30. o.

²⁶⁸ Dr. Varga Zs.: i. m. 82. o.

²⁶⁹ P. Jensen: i. m. KB. VI. 1. 81. o.

²⁷⁰ P. Jensen: KB. VI. 1. 80—81.

²⁷¹ P. Jensen: KB. VI. 1. 262—263.

Ezék 31, 16 szerint vizet, *májim*, isznak a *be'erec tahtit*-ban, a földalatti országban az Éden fái. Zs 18, 5-ben 2. Sám 22, 5-el²⁷² a *heb'elé mávet* helyett *misb'ere mávet* olvasandó, tehát itt is a halál, a Seol hullámairól van szó, az alvilági vizekről, amelyekén át a halott a Seolba megy. Zs 71, 20-ban is *te'hómót háarec*-ről van szó, a földalatti nagy tengerről. Zs 32, 6 6c is erre gondol, amikor *šé'ef májim rabbim* ról „nagy vizek ömléséről“ beszél. Talán erre vonatkozik Zs 36, 7 *te'hóm rabbá*-ja is. Alvilági folyamokról van szó Zs 18, 5-ben a *na'halé belijjaál* kifejezésben és Zs. 42, 8-ban, amikor a zsoltáríró azt mondja *te'hóm 'el-te'hóm qóré'* = hullám hullámhoz kiált, továbbá ezt fejezi ki ugyanebben a versben a *mišbar* = megtörő hullám és a *gallim* = hullám szavak Zs 69, 3b és 16-ban folyam : *šibólet* ragadja el a zsoltáríró. Ugyancsak a folyamra céloz Jónás 2, 4-ben a *ná'har* folyó szó, amely körülvette „Jónást“. A Jóbot elborító *sife'at májim* (22, 11) és a vizek (*jámim*), amelyek a gonoszt utólérik, szintén erre a Seolbeli folyóra értendők. Zs 69, 3 *'imeké májim* és Pb 8, 28 *'énót te'hóm*-ja szintén az alvilági vizekre vonatkoznak.

A babyloniak is ismerik nemcsak a földalatti vizek fogalmát,²⁷³ hanem a „halál vizeit“ is. A Gilgames eposz X. táblája II. oszlopának 25. sorában ezt olvassuk : „bira mi muti“ = mélyek a halál vizei“. „²⁷⁴ Ez a kifejezés még többször ismétlődik pl. 27. sor ; III. oszlop 50. sor stb.²⁷⁵ Az összefüggésből kitűnik, hogy az értelme ugyanaz, mint az Ó. T.-ban, mert ezen a vizen kell előbb Gilgamesnek keresztül hatolnia, Urminin révész segítségével, hogy halhatatlanná lett őséhez, Utnapistimhez eljuthasson. Egy varázsszövegben is van szó a „halál vizeiről“, amelyeket a varázslónak le kell győznie. Hogy a babyloni alvilág fogalomhoz is hozzátartozott a folyó, vagy folyam fogalma, bizonyítja az is, hogy az ásatások alkalmával talált két ú. n. Hadesreliefen az alvilág királynője úgy van ábrázolva, amint egy csónakban térdelve utazik az alvilág folyóján.²⁷⁶

A Seol Én. én. 8, 6 szerint *qóšeh* = szilárd, hajlithatatlan, olyan, akire hatni nem lehet, vagy ahogy ezt másképp kifejezhetnők : ridegen betartja országa szabályait, törvényeit. Egyike ezeknek az, hogy onnan „nincs visszatérés“ *ló-'dšúb* mondja Jób 10, 21-ben. A másik törvénye ennek az országnak, hogy aki oda belép, az oda mindenétől megfosztva mehet csak be, vagy ahogy ugyancsak Jób mondja *'aróm* = mezitelenül (1, 21).

Ugyanezt olvassuk a babyloni alvilágról is. Még Istarnak is, aki pedig istennő, alá kell magát vetnie az alvilág „*parsi labiruti*“-jának, örök törvényének²⁷⁷ s az alvilág hét kapujánál egyenként le kell raknia minden ruhadarabját, az utolsó kapunál még a legutolsót is kénytelen a halottakéval egyenlő sorbsan osztozni.²⁷⁸

A parsismus is ismer „ősi törvényeket“, amelyek szerint a halottak lelkeivel az alvilágban bánnak. (Yast 33, 1.)²⁷⁹

Itt említjük meg, hogy ritkábban találkozunk az Ó. T.-ban olyan felfogással is, amely mintha a Seolt nem országnak, hanem valamilyen személynek képzelné el. Így Hózséás 13, 14 ; Zs 49, 16 ; 89, 49 és többször azt olvassuk, hogy a Seolnak keze (*jád*) van. Ez kétségkívül metaphora, amely a Seol hatalmát akarja jelképezni. Vannak ehhez hasonló metaphorák az Ó. T.-ban többször és más dolgok-

²⁷² 2. Sám. 1—51. eltérésektől eltekintve azonos Zs. 18-al. Általános vélemény az, hogy Sámuel könyvének ez a része nem eredeti és a késői, sőt legkésőbbi időkből való, amikor irodalmi szokássá lett, ilyen énekeket az Ó. T. egyes embereinek az ajkára adni. L. D. Dr. W. Stärk i. m. 2. és 106. o. ; továbbá Gunkel : Psalmen, 1925. 67. o.

²⁷³ Zimmern : KAT.³ II. 350, 651. o.

²⁷⁴ P. Jensen : KB. VI. 1. 216—217. o.

²⁷⁵ P. Jensen : KB. VI. 220—221. o.

²⁷⁶ Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 19. o.

²⁷⁷ „Istar alászállása az alvilágba“ elülső rész 38. sor. L. P. Jensen : KB. VI. 1. 82—

83. sor.

²⁷⁸ Dr. Varga Zsigmond : i. m. 80. o.

²⁷⁹ E. Böklen : i. m. 26. o.

ról is, így pl. Ézs 47, 14-ben a lángnak, Pb 18, 21-ben a nyelvnek tulajdonítanak kezet, ill. hatalmat.

Ézs 5, 14; Zs 141, 7; Pb 8, 3 szerint szája (peh) van a Seolnak, amelyet mérhetetlenül (*beli hóg*) kitarhat. Ugyanezzel a képpel találkozunk Hab 2, 5b; Pb 27, 20; 30, 16-ban. Idetartoznak azok ó. t.-i helyek, amelyek a halált ill. a Seolt olyannak mondják, mint amely *ló' jšba'* = telhetetlen (Hab. 2, 5; Pb 27, 20), amely „egészen (*támám*), vagy élve (*hajjim*) nyeli el az embereket, amely egyike ama négy dolognak, amely sohasem mondja: *hón* = elég“ (Pb 30, 15.). A Seolnak, mint valami személynek az elképzelésére enged következtetni az, hogy Zs 18, 6a a *hebelé še'ól*-ról beszél. Jón 2, 3 a *beten še'ól*-ról, a Seol méhéről tesz említést.

5. Milyen az élet az ó-testamentomi Seolban?

A *jőšebé hedel* = a halál birodalmának lakói között nem lehet „embert“ megpillantani (Ézs 38, 11), mert a sírban elnémul az élet (Jer Sir 3, 53). Akik a Seolban laknak, azoknak neve *joredé bór* sírbaszállók, vagy 'am'ólám nép, amely régen volt. (Ez. 26, 20; 31, 14, 16; 32, 18, 24, 25, 30.) A későbbi idők új szót használnak a fogalom kifejezésére és ez a: **רַפְּאִים** (Ézs 14, 9; 26, 14, 19; Zs. 88, 11; Jób 26, 5; Pb 2, 18; 9, 18; 21, 16.). A *refáim* nem egyebek, mint az árnyéklelkek, a Schemen, a Schattenseele.²⁸⁰ A *refáim* gyöke a *ráfe* = gyengének, erőtlennek lenni s így a *refáim* azt jelenti: a gyengék, az erőtlenek. Duhm azt állítja, hogy a *refáim*-nak nincsen köze a *ráfe*-hez és nem árnyakat jelent, hanem a Jahve által legyőzött óriásokat, akik első lakói lettek az alvilágnak. Tőlük kapták volna állítólag a nevüket annak többi és későbbi lakó is.²⁸¹ Schwally is összeköttetést lát a kettő között.²⁸² König²⁸³ azonban *ráfá'* = *ráfáh* gyökből való származáshoz ragaszkodik. Mi is azt hisszük, hogy a *refáim* árnyakat jelent és nincs köze a mondavilág óriásaihoz. Megerősít bennünket ebben a felfogásunkban az a tény, hogy valahányszor ezzel a szóval találkozunk: annyira hangsúlyozva van mindig az árnyyszerűség, az erőtlenség, hogy nem hisszük azt, hogy a *refáim* gigászokat jelentene. Hiszen, amikor Duhm Ézs 14, 9-el kapcsolatban azt állítja, hogy a *refáim* = óriások, a rákövetkező versben már azt olvassuk, hogy a Seolban levő árnyak azzal fogadják a bábeli királynak közejük leérkező árnyát: *gam 'attá hullétá* = te is gyengévé lettél. A *hullétá* pu. pf. a *háláh*-ból s mint ilyen *אפ.* az Ó. T.-ban.

Néha, kül. az Ó. T.-nak a seolbeli életre vonatkozó régibb eredetű helyein az látszik, mintha az alvilági életet úgy képzelnék, hogy mindenki abban az állapotban marad az alvilágban, ahogyan meghalt. Gen. 37, 35b (E.) szerint Jákób 'abél, vagyis gyászolva akar lemenni a Seolba, vagyis a héber gyász jellegzetes jeleivel magán, pl. a *sak*-kal a derekán és hamuval a fején. Sámuel is úgy van feltüntetve, hogy a földből olyan *me'il*-ben, főpapi köntösben jelenik meg az endori halottidézésen (1 Sám 28, 14), mint amelyet életében is hordott (1. Sám. 15, 27) s amelyben bizonyára eltemették. — Ezékiel (32, 27) is úgy képzeli el, hogy a hősök, *gíbbórim*, úgy szálltak sírba, hogy magukkal vitték harci eszközeiket, fejük alá kard van téve és csontjaik fölé paizs. Egyiptom minden pompájával és „zsibongásával“ száll sírba (Ezék 32, 20). — Ézs. 14, 9 szerint a királyok ott is trónjaikon ülnek. — Néha pedig mintha a régi, a teljes megsemmisülésre vonatkozó felfogás törne még útát magának, amely még ennyi életről sem tud, hanem azt mondja, hogy aki a Seolban van, az alatt az enyészet, a rothadás (*rimmá*), fölötte pedig mint takaró (*mikse*) a férgek vannak (Ézs 14, 11).

Későbbi időkben a halottak lelkeinek a Seolbeli élete még annyi szint sem mutat, mint az imént idézett ó. t.-i helyeken láttuk. *šákab*, *šáqat* és *jásan* = feküdni,

²⁸⁰ Dr. Varga Zs.: i. m. 21. o.

²⁸¹ D. B. Duhm: i. m. 91. o.

²⁸² Schwally: i. m. 64—65. o.

²⁸³ König: i. m. 91. o.

pihenni és aludni (Jób 3, 13–16-ból) ebben benne foglaltatik mindaz, ahogy Jób költőjének a kora a *refáim* életét elképzeli. Az élet, ami ott folyik, a vég-sőkre leredukált élet. Az árnyéklelékek ott nincs tudomása arról, hogy fiait odafent tisztesség éri-e, vagy szégyen? Csak legfeljebb önmagáért kesereg még és fáj árnszerű teste és lelke (Jób 14, 21–22). Csak önmaga számára létezik még benne az öntudatnak valamelyes szikrácskája, de háza népének sorsa már nem érdekli (Jób 21, 21). A Predikátor is azt mondja (9, 5), hogy: *hammétim 'énám jódéim* = a halottak nem tudnak semmit. A Seolbeli élet alacsony színvonalát akarják megjelölni Jóbnak és a Predikátornak azok a kifejezései, hogy a halál és az *'abaddon* csak hallomásból ismerik a bölcseséget (Jób 28, 22) és hogy: *'én ma'asé v'hisbón v'dá'at v'hokma bi'se'ól* = nincs cselekedet (élet), sem értelem, sem ismeret (tudás), sem bölcsesség a Seolban (Pred. 9, 10).

Csak egy helyen olvassuk az Ó. T.-ban azt, hogy a halotti árnyak birodalmában élénkebb élet uralkodik, t. i. Ézs. 14, 4b–21-ben, amely Bábel királyának az alvilágba szállására mondott gúnydal néven ismeretes. Ezen a bibliai helyen, amely kb. Deuteroézsaia korában keletkezett,²⁸⁴ az alvilág úgy van leírva, mint amilyen egy régi keleti falu, vagy város, amikor valami rendkívüli dolog történik benne. Felzudul (9. v.) az egész Seol, mert most érkezik közéjük Bábel királyának az árnya. A nyugvó árnyakat felhajszolja ez a hír, összecsdülnek, sőt még beszélnek is és kárörvendően állapítják meg, hogy a hatalmas királyt, aki az ő romlásuknak is oka volt, végül minden nagyravágyása dacára, sőt éppen az utóbbi miatt, ugyanaz a sors érte, sőt még rosszabb, mint az az övék. Ebben a dalban tehát nemcsak nagyobb életmegnyilvánulások, mozgás, stb., hanem értelem és érzelmek is tulajdoníthatnak a halottak lelkeinek. Ilyen helyen azonban, amely ilyen színes és mozgalmas képét adná a Seolnak, nem találkozzunk az Ó. T.-ban. Itt résztvesznek a halottak szellemei az alvilágban: a felvilág eseményeiben, látják Bábel bukását, de ez kivételes eset az Ó. T.-ban. Az alaphang számukra csak az marad, amit a Predikátor így fejez ki: nem lesz részük (*helek*), örökségük (t. i. a holtaknak) soha semmiben, ami a nap alatt történik (Pred 9, 6).

A Seolban — amint azt Ezékielnél látjuk — bizonyos rend uralkodik a nyugvóhelyek tekintetében. Ezékiel csupa sírból állónak látja az alvilágot, amelyben: *be'ók be'né-'ádám* = az emberek fiainak közepette ott van a büszke libánoni cédrus, a fáraó, is (31, 14, 18). A Seol közepén: *tók se'ól*, a díszhelyen mintegy, vannak az erős hősök. Még csak egy helyet jelöl meg Ezékiel a Seol közepén kívül pontosan, mint ahová szintén egy bizonyos embercsoport jut csak és ez a: *jarketé bór*, a Seol legszélén levő sírok, ahová a kard által megölöttek, *haléle hereb* és a körülméletlenek (*'arélim*) jtnak. Nyilván ezek a legutolsó helyek a Seolban következten a névből is, *jarketé bór*. Megerősíti ezt az is, hogy ide a *halálim* kerülnek, vagyis amint a III. fejezetben láttuk, a csatatéren eltemetés nélkül maradt gondozatlan holttestek árnyéklelkei és az *'arélim*, a körülméletlenek, akik szintén mindig a legmegvetettebbek közé tartoztak Izrael szemében. Ezek körül vannak Assúrnak és seregeinek sírjai, akik szintén a kard által estek el és itt a helye Elamnak is, mert, aki rémületet terjesztett az élők földén, az nem kerülhet a hősök mellé a Seol közepére, hanem oda jut a szélére, a kard által legyilkoltak közé.

Zs 88, 7 is tud: *bór tahtijjót*-ról, legalsó gödörről, mely tehát a rendes helynél még mélyebben fekszik. Talán ugyanezt a fogalmat akarja kifejezni Jer Sír 3, 6 és Zs 143, 3 más szavakkal, amikor a: *mahasakkim mété 'ólám*-ról, a rég megholtak sötétségéről beszélnek. Talán ezek, szerintük, még nagyobb sötétségben vannak, mint azok, akik csak nemrég léptek be a *se'aré se'ól*-on. Ugyanezt a fogalmat, ami a: *jarketé bór*, vagy a *bór tahtijjót*, a Pb írója: *hadere-mávet*-nek, a halál belső szobáinak nevezi (Pb 7, 27b). Látjuk tehát, hogy a Seolnak, mint eredeti közös nagy helynek a fogalma bővül, úgy hogy bizonyos tekintetben a Seol részeiről beszélhetünk.

²⁸⁴ B. Duhm: Jesaja, 1902. XVIII.

A halotti lelkek sumir neve „*udug*“, asszir-babyloni: „*utukku*“ és „*gidim*“, asszir-babyloni: „*etimnu*“. Életük az alvilágban ugyanazon keretek közt folyik le, mint ahogy azt az Ó. T.-ban olvastuk. „A halotti lelkek halál utáni élete nagyon szomorú. Lassú vegetálás, csöndes sorvadás, öröm és gyönyörűség nélküli, kietelen, árnyékszerű élet ez.“²⁸⁵

A babyloni alvilágban: „*ili dalti u sikkuri sapūh ipru*“=az ajtón és zárákon por van, sőt a benne lakozóknak: „*asar ipru bubussunu akašunu tiṭtu*“=por az edelők és agyag az ételők. („Istar alászállása, előrész 11. és 8. sor.)²⁸⁶ Ugyanezekkel a szavakkal olvassuk ezt a Gilgames eposz VII. tábla IV. oszlop 33. sor.²⁸⁷ Az Ó. T.-ban erre nézve ugyan nem találunk közvetlen adatokat, de ott is van szó 'áfár mávet'-ről, amelyben az ember fekszik, Zs 22, 16; Zs 40, 3 a *ti javén*-ről agyagos sárról, 69, 3 pedig a *javén mecúlá*-ról a mélység saráról beszél. Láttuk az előző pontban f) alatt, hogy a Seolt Zs 88, 7: *mecólá*-nak mondja, ami ugyanaz, mint itt a *mecúlá*. Kétségkívül tehát az Ó. T. is úgy képzei, hogy a Seolban 'áfár és javén' vannak. — A syr képzetek szerint is por van a Seol küszöbén (al escufteh)²⁸⁸ Jób Seol fogalmához, aki az alvilágot úgy fogja fel, hogy az nyugalom és a pihenés helye (3, 13–16), szintén találunk parallelt az asszir irodalmi emlékek közt. „Egy assyr levélben panaszkodik egy ember, hogy a király kegyét elvesztette és most nyomorúságban senyved és ezt mondja: Lehajtom fejem a halottakhoz. Azok, akik meghaltak: nyugosznak.“²⁸⁹ Ezékiel 32, 17–32 és Ézs 14, 4b–21, de Jób 3, 14–15 szerint is a királyok is az alvilágban vannak. Ugyanezt olvassuk a Gilgames eposz II. tábla IIIb oszlop 38. sorában, továbbá IVa oszlop 2. sorában és a VII. tábla IV. oszlopának 37. és 38. sorában.²⁹⁰ Amint Ezékiel 32, 21-ben célzás történik arra, hogy a hősök megkülönböztetett elbánásban részesülnek a Seolban, úgy hasonló felfogást olvashatunk a csatában elesettekről a Gilgames eposz befejező sorában. (XII. tábla VI. oszlop 1–12. sor.)²⁹¹

6. A régi felfogás nem tesz különbséget a jók és rosszak halál utáni tartózkodási helyére nézve. Világosan látszik ez pl. a Jahvistánál, ahol Jákóbra épp úgy, mint a Mózes, ill. Jahve ellen lázadó Kóráh és társaira, tehát istenfélőre és gonoszra *egyformán* a Seol van megjelölve, ahová jutni fognak, ill. tényleg jutottak. (Gen 37, 34 és Num 16, 33.) Még Sámuel is azt mondja Saulnak, amikor árnyát Endorban a halottidéző nő megidézi, hogy: „*máhár 'attá úbánejká 'immi*“²⁹² holnap te és fiaid velem lesznek“. (1 Sám 28, 19) Tehát az a Saul, akit Jahve gonoszsága miatt megvet, *egy helyen* lesz Sámuellel, az Isten emberével. Jób is úgy tudja, hogy a sírban, beleértve a Seolt is, együtt pihennek az e földön másokat nyugtalanítók a nyugtalanítottakkal. Ott lesznek, akik bilincseket hordtak ez életben, ott a királyok, a fejedelmek: *qátón veǵádól sām hú'*=kicsiny és nagy egyaránt ott lesz (3, 14–19). Pr 6, 6 szerint is *haló 'el-máqóm, 'ehád hakkól hólék*=nemde minden egy helyre jut? és talán idevonható az a hely is, ahol ezt mondja: „Egy sorsa van az istenfélőnek és az istentelennek, a jónak és tisztának, mint a tisztátalannak, annak, aki áldozik, annak, aki nem áldozik: ahogy a jónak lesz a sora, olyan lesz a bűnösé, azé, aki esküszik olyan, mint, aki nem esküszik“. (9, 2). „Minden egy helyre megy: *kól hólék 'el-máqóm 'ehád*, mondja 9, 20-ban és ideértve a 19. v. szerint még az állatokat is. Ezt azzal okolja meg, hogy „visszatér a porhoz minden, amely a porból

²⁸⁵ Dr. Varga Zs.: i. m. 23–24. o.

²⁸⁶ P. Jensen: KB. VI. 1. 80–81. o.

²⁸⁷ P. Jensen: KB. VI. 1. 188–189. o.

²⁸⁸ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob i. m. 755. o.

²⁸⁹ Dr. A. Jeremias: ATAO. 1916. 566. o.

²⁹⁰ P. Jensen: KB. VI. 1. 138., 141. és 188. o.

²⁹¹ P. Jensen: KB. VI. 1. 264–265. és dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 26. o.

²⁹² A Codex Vaticanus és Alexandrius ezen a helyen ugyan *'immeká nófelim*-et olvasnak, ami lényegesen más értelmet ad (holnap te és fiaid veled együtt elesnek). Azonban nincs okunk arra, hogy az eredeti szöveget megváltoztassuk. *Kittel*: Bibl. Hebr. is meg-
hagyja az *'immi*-t.

vétetett“. Tehát ezeken a helyeken semmi nyoma annak, hogy a Seolban valami ethikai értelemben és érdem szerint való differenciálás lenne.

Érdekes, hogy Ezékiel és utána Ézs 14, 4b–21 írója is már valami erkölcsi érték szerint való osztályozásfélét visz bele a seolfogalomba, amely abban — amint láttuk — eredetileg nincs benne. Ennek az oka az, hogy abban az időben, amikor Ezékiel élt s amikor a zsidóság az exiliumban szinylődött, a lelkek elégtételt kerestek saját mártírjaiknak, másrészt azt keresték, hogy milyen módon alázhatnák meg azokat, akik őket elnyomják s legjobbjaiknak vesztét okozzák. A fegyver hosszú időkre ki volt csavarva a kezükből, tehát más eszközre gondoltak. Ekkor születtek meg Ezékiel (32, 16 — 32-ről van szó) és a valamivel később élt Ézs 14, 4b — 21 ismeretlen költőjének lelkében azok a gondolatok, amelyekben ellenségeiknek azt a sorsot juttatták, amelyet nekik valóságban juttatni nem tudtak és adnak az eredeti seolfogalomnak olyan színezetet, amellyel az eredetileg nem bírt, t. i. a büntetés, a bűnhődés helyévé teszik meg. Ők is érzik azonban a gondolat merészségét s mivel az ő hőseik is ott pihennek : ezeket vagy úgy, mint Ezékiel, a Seol közepére helyezik, a többi pedig a *jarketé bór*-ba jut ; vagy, amint Ézs 14, 4b — 21 költője mondja : az áldozatok tisztességben vannak a Seolban is, a királyok pl. trónjaikon és tisztességben pihennek (Ézs 14, 9 18), az pedig, aki romlásukat okozta, még a sírjából is kivettetik s a sorsa a szó legszorcsabb értelmében vett enyészet. (Ézs 14, 11b). — A *jarketé bór*-t Schiaparelli említett könyve a Seol alatt elterülőnek, annál még mélyebben fekvőnek tünteti fel.²⁹³

Ezékiel 32, 16 — 32 és Ézs 14, 4b — 21-en kívül még több helyen találunk az Ó. T.-ban hasonló felfogást, amelyek létrejöttek minden valószínűség szerint ugyanaz az oka lehetett, ami volt a fenti két bibliai helynek : azt az igazságtalanságot, amelyet e földön láttak és talán elszenvedni kénytelenek voltak, a halál utáni életben fizettetik képzeletükben már előre vissza e földre. Így olvasuk Zs 9, 18-ban, hogy a gonoszok és pogányok *góim*, mind a Seolba kerülnek. Az utóbbi megjegyzés már bizonyítja, hogy nem járunk rossz nyomon fenti feltevésünkkel. A gonoszok a Seolba „némulnak“ *jiddemú* (Zs 31, 18), vagy *betahtijjót háárec* a föld mélységeibe mennek. (Zs 63, 10). Jób szerint a bűnösöket a Seol úgy elragadja, mint a forróság a hóvizet (24, 19). A paráznság olyan bűn, amely *'ad 'abaddon tó'kél*, az Abaddonig eszi, emészti, vagyis végre odajuttatja az embert. (Jób 31, 12a).

A seolfogalomnak ez az oldala az Ó. T. utáni időben még tovább fejlődik és kialakul a pokol fogalma. A Biblia utáni zsidóság már teljesen összekeveri ezt a két eredetileg egymással semmi összeköttetésben nem lévő dolgot, t. i. a Seolt és a poklot és ők már hét, sőt több poklóról is beszélnek.²⁹⁴ Ezeknek azonban az Ó. T.-ban semmi nyomuk nincs.

Hogy Babyloniában voltak-e hasonló képzetek, azt a rendelkezésünkre álló anyag csekély voltára való tekintettel sem A. Jeremias,²⁹⁵ sem Zimmern²⁹⁶ nem merik állítani. Friedrich Delitzsch hajlandó elfogadni azt, hogy a babyloniaknak voltak olyan fogalmaik, amelyek a halottak különböző sorsára vonatkoztak és különösen a Gilgames-eposz záró sorai alapján messzemenő következtetéseket von le, amelyek oda concludálnak, hogy már a babyloniak is ismertek egy forró poklot egyrészt, másrészt egy vízben dús kertet (*παράδεισος*), de fenti két tudós rámutat arra, hogy ez a kérdés még nem érett meg a tárgyalásra.²⁹⁷ Így tehát az ezen a ponton való összehasonlításoktól tartózkodnunk kell. Csak annyit mondhatunk el a Gilgames-eposz XII. táblája VI. oszlop 1—12. sora alapján,²⁹⁸ hogy a csatában elesetteknek a sorsát aránylag a legjobbnak képzelték el, mert ezek jó helyen

²⁹³ G. Schiaparelli : Die Astronomie des AT. Giessen, 1904. 33. o.

²⁹⁴ Beer : i. m. 5. o.

²⁹⁵ Dr. A. Jeremias : Hölle stb. i. m. 1903 24—27. o.

²⁹⁶ Zimmern : KAT.⁸ II. 638.

²⁹⁷ Ugyanazokon a helyeken, amelyek a 295., ill. 296. jegyzetben vannak idézve.

²⁹⁸ P. Jensen : KB. VI. 1. 264—265.

pihennek, tiszta vizet isznak, fejüket atyjuk és anyjuk tartják, míg a temetetlenül maradtak lelke nyugtot nem talál, bolyongania kell és az utcára dobott hulladékokból táplálkozik.²⁹⁹

A parsismus tanítása ezzel a ponttal kapcsolatban egészen világosan különbséget tesz a jók és gonoszok halál utáni sorsát illetőleg. A későbbi Avesta helyek részletesen beszélnek a lélek halál utáni útjáról, a pokol hídjáról, amelyen minden léleknek át kell haladnia, ennek az útnak a veszedelmeiről, a lélek kísértőiről ezen a veszedelmes úton, a lélek birtokáért folytatott küzdelemről, a halott lelkének az ítéletre való megméretéséről, a lélek végső állomásairól, a mennyei ruhákról, illatokról, ételekről stb.³⁰⁰

Ezekkel azonban mi nem foglalkozhatunk, azért, mert az Ó. T.-ban ezekre vonatkozólag nincsenek paralellek. Legfeljebb arra utalhatunk, hogy valamint Yast 33, 1 és Minokh 2, 119, 21 beszélnek a lélek halál utáni megméretéséről, úgy Zs 62, 10; Jób 31, 6; Pb 16, 2; 21, 2 és Dán 5, 25—27-ben is találunk erre vonatkozó célzásokat, amelyek azonban korántsem oly kimerítőek, mint az Avesta fent idézett helyei.³⁰¹ A jó lelkek jutalma a parsismus tanítása szerint: egyesülés a personifikált erényekkel, tehát elsősorban lelki élvezet, de vannak materialis jutalmak is a jó ember lelke számára.³⁰² A gonosz lélek sorsa az, hogy ép az ellenkezőjén megy keresztül a halála után annak, mint ami a jó emberé éri, kínokat szenved, amelyek végre is teljes megsemmisülését okozzák.³⁰³ Érdekes, hogy az Avestában olyan fogalmak is találhatóak, amelyekből az következik, hogy a parsismus nemcsak a jók és a gonoszok helyét ismerte, hanem ismer egy ú. n. középső helyet is, amelyre olyanok jutnak, akik sem nem határozottan jók, sem nem határozottan rosszak.³⁰⁴

7. Némely ótestamentomi helyből azt látjuk, hogy a Seol fogalmával kapcsolatban bizonyos personifikációk vannak. Így pl. már Ézsaiás valamilyen személynek képzei a halált és a Seolt, akivel szövetséget lehet kötni, mint az emberek szoktak egymás között. (Ézs 28, 15). Zs. 49, 15-ben azt olvassuk, hogy a Seolba került lelkeket a halál legelteti *mávet jirém*, úgy, mint a jnhokat szokta legeltetni a pásztor. Jób 3, 5-ben a *célmávet* a halál árnyéka, tehát valami, ami a Seolhoz tartozik van personifikálva, mert *gullá-t* gyakorolhat Jóbra nézve. — 33, 22 a *m^emitim* ről beszél, vagyis a „megfojtókról“, a „halál angyalairól“. ³⁰⁵ Jób 18, 13-ban a : *b^ekór mávet*-ről, a „halál első szülöttjéről“ beszél, aki az összefüggés szerint nem lehet más, mint a halálos betegség, amely miután meggyötörte az embert, kiszolgáltatja a : *melek balahót*-nak, a „borzalmak királyának“, a Halálnak.³⁰⁶ Némelybibliafordítások, így pl. a Károli is, úgy fordítják Pb 5, 9b *'akzári*-ját, hogy abból a personifikált Halál egy új neve, a „Kegyetlen“ látszik kicsendülni. A szöveg tanulmányozása után azonban kitűnik, hogy nem a halálra vonatkozik ez a szó, hanem a felesége megrontásáért bosszút lihegő férjre. Kittel (Bibl. Hebr.) *nókrim*-et olvas, ami az értelemnek szintén jól megfelel.

Ha nem is personifikáció formájában, de az alvilágban levő betegségekre céloz Hózs 13, 14b, ahol Jahve a *d^ebaré mávet*-et és a *qó^ebé š^eól*-t, halál pestiseit és a Seol járványait hívja a gonoszok elpusztítására. Ezeket érti Zs 91, 6 is, amikor a : *deber ba'ófel jahálók*-ról, a sötétségben vándorló pestisről és a *qeteb*-ről, ragályról beszél, amely világos nappal elpusztít s amelytől csak Jahve szabadíthat meg

²⁹⁹ V. ö. Zimmern KAT.³ 637—638. o.

³⁰⁰ E. Böklen : i. m. 32—68. o.

³⁰¹ Böklen : i. m. 54. o.

³⁰² U. o. 24. o.

³⁰³ U. o. 18., 20., 21., 25. és 80. o.

³⁰⁴ U. o. 26. és 56. o.

³⁰⁵ L. Sass Béla : i. m. e helyhez.

³⁰⁶ L. Sass Béla : i. m. e helyhez.

(91, 3). Pb 16, 14 a „halál követőitől“, *mal'aké mávet* beszél. Egészen bizonyos tehát, hogy ezeken a helyeken a Seol urai és parancsolóira vonatkozó fogalmak maradványaival van dolgunk.

Ezen a ponton nagyon gazdag paralelleket találunk éppen a babyloni alvilág fogalmak között, amelyekben sokkal több adat foglaltatik a Seol urairól és személyzetéről, mint a gyér ótestamentomi célzásokban.³⁰⁷

Az alvilág fejedelme a babyloniaknál nem a personifikált Halál, hanem külön uralkodónője van: Ereškigal. „Az ő férje Nergal—Irkalla, aki szintén alvilági isten. Az alvilág személyzetéhez tartoznak még Namtar, a fő kapuőr, kinek parancsnoksága alatt egy Nagab nevezetű személy áll.“ De egy Nedu nevű isten is szerepel a babyloni varázsszövegekben az alvilág kapusa gyanánt.³⁰⁸ Az alvilágnak van egy táblairója, jegyzője is és ez: Geštin-anna (asszyr-bab. Belit-ceri). Ott tartózkodnak az Anunnaki nevű földi istenek, akik az élet vizét őrzik. Sumir (babyloni) felfogás az is, amelyet Hózséásnál és Jóbánál láttunk, hogy az alvilág úgy szerepel, mint a betegségek, a szenvedést okozó gonosz démonok tartózkodási helye, ahonnan garázdálkodó útjukra indulnak s az élők életfolytatását minden módon megkeseríteni igyekeznek“. Ezt bizonyítják az „Istar alászállása az alvilágba“ c. mythos 66 kk. sorai, ahol Ereškigal a következő utasítást adja Namtarnak: „Eredj Namtar és zárd be (Istart) palotámba! — Bocsáss el *hatvan betegséget*, hogy őt megkínózzák: szembetegséget szemekre kézbetegséget kezeire, lábbetegséget lábaira, belsőrészbetegséget belsőrészeire, fejbetegséget fejére, betegséget mindenütt, egész testére!“ — Az alvilágban tartózkodik a halotti lelkek két demonikus megszemélyesítője a „gidim“ és az „udug“ (asszyr-bab. utukku). Az alvilág lakója Isum is, „a felséges öldöklő“. — Jób könyvében szó van a *b^ekór mávet*-ről, a *melek balahót*-nak, a borzalmak királyának, a Halálnak elsőszülöttjéről. A babyloniaknál pedig Labartu, a lázbetegségek démona, de a többi gonosz démonok is úgy szerepelnek, mint An isten gyermekei. — Pb 16, 14 a „halál követőitől“ beszél: egy babyloni szöveg, az Utukku limnuti XVI. tábla 28. sora „Anu a király követéinek“ nevezi a gonosz hét démont. Máskor meg Ereškigal—Namtar sarjadékának neveztetnek. A *deber* és *m^emilim* megszemélyesített főneveknek is vannak assyr paralleljei. A *deber*-nek talán az assyr *dilibiri* felel meg, a *m^emitim*-nek, amely *ἀπ. λεγ.* az Ó. T.-ban az assyr: *mušmūtati* a megölők, amely a hét gonosz démon epitetonjai közé tartozik.³⁰⁹

Az Ó. T. nem tud ennyi és ilyen pontosan meghatározott személyről és részletesen körvonalazott funkcióikról a Seolban. De amennyi adattal találkozunk, azokra nézve, kimutathatók a babyloni paralelek. Valószínű, hogy éltek a babyloniakéhoz hasonló fogalmak Izráelben is, hiszen éppen az ilyen természetű nézetek nagyon gyorsan terjednek és szívósan tartják magukat, azonban a Jahvizmus természetéből kifolyólag ellensége volt minden démon tiszteletnek s ezt a vonást átvette belőle az exilium utáni zsidóság is, úgyhogy az Ó. T. lapjain már alig van nyoma annak, hogy a démonoknak valami különös szepepe lett volna Izráelben. A nép lelkében azonban nagy helyet foglalhattak el. Mutatja ezt az is, hogy amikor azok az erőteljes hatások, amelyeket a régi Jahve vallás gyakorolt a zsidóságra, halványulni kezdenek, akkor a Biblia utáni zsidóság is benépesíti az alvilágot mindenféle angyallal. Szerintük a Seolban vannak s a halottak fölötti hatalmat gyakorolják Jeremiel, Raphael és Uriel (4. Esdr 4, 35 k; Enoch 20, 3, 22; 20, 2.).³¹⁰ Az Ereškigalnak megfelelő szerep Dumara, Arsielre, vagy Nagarsanelre van ruházva.³¹¹ Az Ó. T. erős monotheizmusa még nem engedte meg,

³⁰⁷ Bő adatokat találhatunk erre nézve: dr. Varga Zsigmond i. m. 81—83. oldalain. A köv. bekezdésben mi is erre támaszkodunk és onnan idézünk.

³⁰⁸ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 30. o.

³⁰⁹ L. Gesenius—Buhl szótár 15. kiad. 1910., a megfelelő címszók alatt.

³¹⁰ Beer: i. m. 4. o.

³¹¹ U. o. 5. o.

hogy Jahvén kívül más is legyen, aki bármilyen helyen és formában is, de uralkodjék. — A parsismus poklának is van fejedelme, neve: *Angra Mainyu*.³¹² — A Kuranban a mohamedán pokol urának neve: *Malik*.³¹³

8. Ezen a fejezeten belül kell foglalkoznunk Jahvenak és a Seolnak egymáshoz való viszonyával. Azokon a helyeken, ahol az Ó. T.-ban erről szó van, a legtöbbször azt olvassuk, hogy Jahve nincs vonatkozásban a Seollal és hogy Jahvenak nincs hatalma a Seol fölött. Különösen a Zsoltárokból találjuk sokszor ezt kifejezve.

Zs. 6, 6-ban pl. ez van mondva Jahveről: *'én bammávet zikreká bis'e'ól mi jóde-lák* „nincs a halálban emlékezés rólad és a Seolban ki tisztelhetne téged?“ Hasonló módon fejezi ki magát Zs 30 írója is, amikor a 10. versben így kiált fel: „Mit használ neked (Jahvenak) az én vérem, ha én a gödörbe hanyatlom!“ *hajód'eká 'áfár hajaggid 'amitteká* „Tisztelhet-e téged a por, hirdetheti-e vajjon a te hűségedet?“ Zs 115, 17 is azt mondja: *ló' hammétim jehalelli-jáh veló kól-jór'edé dúmá* „Nem a halottak újjonganak Jahnak és nem azok, akik mind leszálltak a csöndességbe (Seolba), hanem a 18. v. szerint *ve'anahnú n'ebárék jáh*, de mi (t. i. az élők) dicsérjük Jahot. — Zs 27, 4 is csak ebben az életben látja a lehetőségét annak, hogy Jahvet dicsérhesse, mert ezt mondja: *'ahat sa'alti méet jahve 'otáh 'abaqqes' šibti bebét-jahve kól-jemé hajjai* „egyet kérek Jahvetől és egy után áhítom, hogy lakhassam Jahve házában *életem* minden idejében“, mert az Isten csak a halálig *'ad-mút* vezet (Zs 48, 15) és csak az „életben“ (*b'ehéj*) dicsérheti őt az, akinek lelke hálát érez iránta (Zs 63, 5; 104, 33; 146, 2). Zs 71 költője is csak az „öregkorig“ tudja Jahve gondoskodását s arra kéri Istenét, aki ifjúságától fogva vele volt, hogy öregségéig s amíg ősz lesz majd a haja, se hagyja el őt Jahve. Tovább, a halál után, ő sem látja Jahve gondoskodását és nem tud ilyen gondviselésről (Zs 71, 9 és 18).

De hogyan is lehetne Jahve a gondviselője az embereknek a halál után, hiszen Jahve nem emlékezik meg (*ló' zákár*) többé (*'ód*) a halottakról, hiszen: „*hémma mijjád'eká nigzaru* = azok el vannak vágva, el vannak szakítva a te kezedtől!“ vagyis hatalmadból ki vannak véve (Zs 88, 6). Ugyanebben a zsoltárban egy csomó retorikus kérdés van feltéve Jahvenak a halállal kapcsolatban, amelyekre a felelet mind az, hogy: nem!³¹⁴ „Teszeli-e csodát a holtakon? fellátnak-e az árnyak, hogy dicsérjenek téged? beszél-e a sírban a te kegyelmedet és a te hűségedet az Abaddonban? csodáidat hirdeti-e a sötétség és igazságosságodat a feledés országa?“³¹⁵ Csak: *b'érec ha'ajjim* lehet Jahve menedéke (*mahse*) és öröksége, osztályrésze (*heleg*) az embereknek (Zs 142, 6). A föld mélységei, *mehq'éré 'árec*, ugyan Jahve kezében vannak (Zs 95, 4), de a Seolról, vagy Abaddonról nem mondja ezt a zsoltáríró, a *mehqar* pedig sohasem jelent mást, csak mélységet. Csak az életben lehet Jahvet segítségül hívni (Zs 116, 2) s ahhoz, hogy az ember dicsérhesse az Istent: élnie kell (Zs 119, 175). — Még az aránylag késői időkből származó Ezékiás-éneke (Ézs. 38, 9–20) szerzője is úgy tudja, hogy Jah az élők országában látható csak (Ézs 38, 11), de a Seolban nem. Szerinte sem dicséri sem a Seol, sem a halál Jahvét s a *jór'edé bór* sem várják Jahve hűségét, hanem: *haj haj hú' jódeká kámóni hajjom*—aki él, aki él: az dicsér téged, mint én ma (Ézs 38, 19). Mindezen helyekből világosan látszik, hogy Jahve és az alvilág között semmiféle kapocs nincsen s aki a Seol lakója lett, ott nem tisztelheti Jahvét.

Ezzel szemben találunk az Ó. T.-ban olyan adatokat is — bár nem ekkor számban —, amelyek a Seolt úgy tüntetik fel, hogy az is Jahve hatalma és uralkodja.

³¹² E. Böklen: i. m. 73. o.

³¹³ E. Beer: i. m. 5. o.

³¹⁴ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 383. o.

³¹⁵ Gunkel nyomán; i. i. m. 381. o.

kodása alá tartozik. Abban igaza van Beernek,³¹⁶ hogy expressis verbis a Bibliában sehol sincs megírva, hogy a Seolt is Isten teremtette, de arra nézve már nem egy adatot találunk, hogy Jahve relációban van a Seollal. Ám 9, 2-ben ezt mondja a haragvó Jahve a próféta által a samáriaiaknak: *'im jahterú³¹⁷ bis'ól miššám jádi liqqáhém* = ha ők (t. i. a Jahve haragja elől menekülő gonoszak) a Seolba törnék is keresztül magukat, onnan is visszahozná őket kezem! Hózsaiás szerint is hatalma van Jahvenak a Seol fölött. 13, 14-ben azt kérdezi Jahve mintegy önmagától: *miššád še'ól 'eǰdém mimmávet 'eg'álém 'ehi d'ebárejka mávet 'ehi qótábeká še'ól* = „megszabadítsam-e őket a Seoltól, a haláltól megválttam-e őket? (t. i. a bűnös izraelitákat). Hol vannak járványaid, óh, Halál, hol vannak kínjaid, óh, Seol? Tehát Jahve nemhogy megmentené, hanem még rájuk küldi a Seol borzalmait a bűnösökre (v. ö. 14c vers!). Ezt azonban csak akkor teheti Jahve, ha ura azoknak is. — Ézsaiás egy sorsdöntő órában azt mondja a tétovázó Ahaznak Jahve nevében: *še'al l'ká 'ól mé'im jahve 'elóhejká ha'emék še'ólá* = kérj magadnak jelet, Jahvetől a te Istenedtől a Seol mélységeiből (Ézs 7, 11). Tehát Jahve Ézsaiás szerint a Seol mélységei fölött is úr, mert onnan is küldhet jelet. — Num 16, 28–30 szerint Jahve az, aki a lázadó Korahot, Dátánt és Abiramot Mózes szavára a Seolba küldi. Tehát a Jahvista is — mert Num. 16, 28–30 tőle való — hatalmat tulajdonít Jahvenak a Seol fölött. — Deut. 32, 22 szerint így szól Jahve: „tűz lobban fel haragomban és lelángol: *'ad še'ól tahtit*. A deuteronomista szerint Jahve haragja a Seolig elér. — Jób szerint is ura Jahve az alvilágnak. 26, 5 szerint a *refá'im* megremegnek előtte és: *'aróm še'ól negdó v'e'n kesút la'abaddon* = meztelen előtte a Seol és nincs eltakarva előtte az Abaddon. Szerinte Jahve a Seolt felhasználhatja arra is, hogy az embert oda elrejtse, amíg „elmúlik“ haragja (14, 13). Jahve mindenhatóságáról is tud Jób és pedig a Seollal kapcsolatban. 12, 14-ben azt mondja, hogy amit az Isten leront, az nem épül fel, akire ő rázárja az ajtót, nem nyílik az fel, de a 22. vers szerint: „feltárja a sötétségből, ami mélyen el van rejtve és kihozza világosságra a halál árnyékát“. — A Ph írója szerint is: *še'ól v'e'abaddon neged jahve* = Seol és Abaddon Jahve előtt vannak (15, 11a).

Még világosabban és véleményünk szerint az Ó. T.-ban a legszebben fejezi ezt ki Zs 139. írója, amikor a 7–8 v.-ben így szól Jahvehoz: *'aná 'élék mérúheká v'e'aná mippanejká 'ebráh 'im 'essaq sámajim sám 'áttá v'e'acci'á še'ól higgeká* = hová menjek a te lelked elől és orcád elől hová meneküljek? Ha az égre emelkedném, te ott is ott vagy, ha ágyamat a Seolba vetném, ott is jelen vagy! Még a hósek sem boríthatja el Jahve előtt az embert, mert Isten előtt az is világossággá válik (12 v.). Olyan megkapóan szép és tökéletes kifejezései ezek a szavak Isten mindenütt jelenvalóságának, amelyek egy Ámós, Ézsaiás, vagy Jeremiás tollára méltók. Tagadhatatlanul a profétizmus lelke szól belőlük és Ám 9, 2; Jer. 51, 53 valamint Abdiás 4-re emlékeztetnek. Egészen bizonyos, hogy ez a zsoltár, amely a koronája az Ó. T.-ban a Jahve mindentudóságáról és mindenütt-jelenvalóságáról szóló felfogásnak, az erre vonatkozó vallásos gondolkozás legvégén, már szinte az Ú. T. magaslatain áll és jóval az exilium után keletkezett. Ezt Keszler is kénytelen elismerni,³¹⁸ aki pedig nem egykönnyen szokott exilium után izsoltárok elfogadásába belemenni. Ugyanezen a véleményen van Stärk is.³¹⁹ —

³¹⁶ Beer: i. m. 7. o. — Csak 4. Ezsdr. 4, 20-ban olvassuk azt, hogy Isten teremtette az itéletre szolgáló helyeket, tehát nyilván a Seolt is. A középkori rabbik spekulációján alapszik az a tétel, hogy Jahve a teremtés 2. napján teremtette a Seolt. Ezt ők abból következtetik, hogy a 2. teremtésnap leírása után hiányzik Gen. 1, 6–8-ban ez a formula: *vajar^e 'elóhtm ki lób*.

³¹⁷ A *hatar* jelentése: magát keresztül törni pl. egy lyukon a falon keresztül. V. ö. Ez. 8, 8; 12, 5, 7, 12. Itt azt jelenti: magát keresztül dolgozni azon a nyíláson, amely a földről az alvilágba vezet. Marti Dodekapropheton, 1904. 221. o.

³¹⁸ Lic. H. Keszler: i. m. 285. o.

³¹⁹ D. Dr. W. Stärk: i. m. 243. o.

Az Atharvaveda 4, 16 egy töredéke nagyon emlékeztet Zs 139, 1—2, 8—10 verseire, amelyből Brunnhofer azt következteti, hogy ez a zsoltár az Atharvaveda hatása alatt keletkezett. Dr. A. Jeremiás szerint ennek éppen az ellenkezője az igaz.³²⁰ Mi is ezt hisszük, mert e zsoltár gondolatai a Jahveról való prófétai elmélkedés folytatását és befejezését képezik és specifikusan ó-testamentomi jellegük van.

Hogyan magyarázható meg az az ellentétes felfogás, amellyel az egyes ó-testamentomi könyvekben, néha egy és ugyanazon iraton belül, Jahvénak és a Seolnak egymáshoz való viszonyára vonatkozólag találkozunk?

Láttuk azt nagyon sokszor ezen a fejezeten belül, hogy a seolfogalmak erős assyr-babyloni vonásokat mutatnak fel, úgy, hogy minden okunk megvan arra, hogy feltételezzük, sőt biztosra vehyünk azt, hogy a Seolra vonatkozó fogalmak nem autochton izraelita szellemi termékek, hanem kívülről és pedig relative késői időkben kerültek be a héber nép gondolatvilágába. Amikor mutatkozni kezdtek, a jahvevallás tartózkodóan viselkedik velük szemben, mert tudja, hogy eredetüket a pogányságból veszik és félti a jahvevallást az ezekkel a fogalmakkal természetesen karöltve járó halottidézésektől, varázslásoktól stb. Ezért hangsúlyozza annyi ótestamentomi hely, hogy Jahvénak és a Seolnak semmi köze sincs egymáshoz. Rendkívüli alkalmakkor azonban a színezés, az erős hatások kiváltása céljából a Jahve vallás hivatásos képviselői is belevonják gondolatvilágukba a Seolt. De azt Jahve szolgálatába állítják és úgy tüntetik fel, hogy még ezen, az égtől. Jahve lakóhelyétől oly távol eső helyen is hatalma van Jahvénak. Különösen megfigyelhető ez Ám 9, 2; Ézs 7, 10; Zs 139, 8-ban, ahol a Seol egyenesen az ég ellentéte gyanánt van beállítva. A régi prófétákat követik etekintetben a Deuteronomium és a Papi Codex írói is, akik a maguk sablonos kultuszreformjaiknak igyekeznek minél régebbi színezetet adni és szívesen veszik át a prófétáktól azt, ami a jahve-vallás, ill. a zsidóság céljait szolgálja. Így azután ők is, amennyiben nem egyenesen elutasító álláspontot foglalnak el mindazzal szemben, ami a halottakra és a halállal kapcsolatos szokásokra stb. vonatkozik (láttunk erre vonatkozó rendelkezéseket D-től és P. C.-től az előző fejezetben) azt, amit átvesznek a pogány eredetű fogalmakból, a dolog természeténél fogva a jahvizmus szolgálatába állítják. Így jönnek létre Num 16, 28—30 és Deut 32, 22. Láttuk a 6. pontban, hogy amikor Izraelnek nincs módja bosszújának másképp kifejezést adni, szintén a seolfogalom az, amelyeken keresztül szabad folyást enged indulatainak és úgy születnek meg Ezék 32, 16—32 és Ézs 14, 4—21 az exilium korában, vagy kevéssel utána. A fejlődés közben folyik tovább és Jóbon, a Példabeszédeken keresztül eljut oda, ahol Zs 139, 7—8 áll. Ez a zsoltár nem a Deuteronomium, hanem a prófétai tradíciók ápolásának és az Isten lényét kutató évszázados mély vallásos gondolkodásnak az eredménye. Ennek a fejlődésnek az egyes állomásait világosan meg lehet különböztetni az Ó. T.-ban. Ámós az, aki először mondja ki, hogy Jahve a Karmel tetején és a tenger fenekén egyaránt megtalálja a bűnöst (9, 3). Utána Hózeás formulázza meg azt a tételt, hogy Izrael nem rejtőzködhetik el Jahve elől (5, 3). Majd Jeremiás következik, aki szerint szintén nem lehet elrejtőzni Jahve elől (16, 17; 23, 24), mert ő betölti az eget és a földet (23, 24) és még Babyloniában is megtalálhatják őt az igazán keresők (29, 12). Deuteroézsaiás szerint is ő az Isten napkeletől napnyugatig (45, 6) Abdiás 14. szerint a csillagok közül is letaszítja Jahve a gőgöst. Jób költője is azt vallja, hogy Isten mindenkinek a lépését jól látja és előle a gonosztevő nem rejtőzködhetik el a sötétségbe, de még a halál árnyékába sem (34, 21—22) Jahve szeméi mindenkinek az útját látják és minden hely, a jó és a rossz, egyformán az ő szeme előtt vannak (Pb 5, 21; 15, 3).

Ennek a lelki fejlődésnek lassú, de annál erősebb hitet formáló útján jutott el Zs 139 írója Isten mindenüttjelenvalóságának a következményeképp oda, ahová a régi nagy próféták egyszerűen Isten fenségének a lelkükben élő fogalmából kifolyólag jutottak el, hogy t. i. Jahve a Seol ura is. A régi és eredeti seolfogalom

³²⁰ Dr. A. Jeremias : ATAÖ. 1916. 582—583. o.

erről még semmit sem tud. Látni fogjuk a köv. fejezetben, hogy a jahvizmus nem áll meg ezen a ponton, hogy t. i. egyszerűen acceptálja Jahve hatalmát a Seolon és ebbe azután belenyugodják, hanem tovább megy a fejlődés útján, amíg azután a végén kikristályosodik a feltámadás gondolata.

V. A feltámadás gondolata az Ó-Testamentomban.

1. Dacára annak a bebizonyítható körülménynek, hogy a régi izraeliták élenk összeköttetésben állottak kifejlesztett túlvilági életre vonatkozó felfogással rendelkező népekké, pl. az egyiptomiakkal, a lélek halál utáni életére, különösen pedig a feltámadásra vonatkozó gondolatokkal az Ó. T. régi eredetű, még az ősi időkből származó helyein nem találkozzunk sehol. Ennek pl. nem az ótestamentumi iratok egy későbbi, esetleg ilyen irányú tendenciozus redakciója, hanem a héber néplélek sajátossága az oka, amely a realitásokra lévén beállítva, nem foglalkozik azokkal a dolgokkal, amelyek a szemmel nem láthatók és az irracionális világba tartoznak. Láttuk az előző fejezetben, hogy az alvilágra vonatkozó fogalmak is idegen hatás alatt fejlődtek ki Izraelben és a zsidóságban és e fejezeten belül látni fogjuk, hogy ugyanez elmondható a feltámadásra vonatkozó felfogás keletkezéséről és fejlődéséről is. Csakhogy ezek még később és lényegesen más behatások következtében jönnek létre, mint a kétségkívül Babyloniából importált seolfogalom.

Az egész ótestamentumi irodalmon végig kísér bennünket az a gondolat, hogy a halál az ember természetéhez tartozik és végérvényesen véget vet az életnek, így tehát: *akár jutalmat, akár büntetést érdemel az ember, annak e földön, e földi életben kell megnyilvánulnia*, mert túlvilág számára nem létezik s így attól semmit sem várhat. Ennek az állításunknak a bizonyítására számos ó-testamentumi helyet nevezhetnénk meg, de itt csak a jellegzetesebb példákat soroljuk fel annak bizonyítására, hogy az izraelita vallásos gondolkozást mennyire jellemzi csak e földi élet szemelött tartása.

Kezdjük a Jahvistával. Abban az átokban, amelyet Jahve a parancsolatát megszegő emberre mond Gen 3, 19-ben, semmi olyan vonást nem fedezhetünk fel, amely a testi halálon kívül a lélekre vonatkozólag is mondana valamit: *bezé'at 'appejká l'ókalehem 'ad subeka 'el-háadamá ki mimmenná luqqahtá ki-'áfár 'attá v'el-'áfár tásúb*—orcád veritékével egyél kenyeret, amíg visszatérsz a földbe, mert abból vétettél. Mert por vagy es porrá kell lenned⁴. Nincsen ebben semmi olyan árnyalat, amely a lélek sorsáról mondana jót, vagy rosszat, holott már az akkori felfogás szerint is tudják, hogy az ember nemcsak testből, *básár*, hanem *nefés*-ből is áll. Ennek a *nefés*-nek a halál utáni sorsáról nem szól a Jahvista nyilván azért, mert az ő kora még nem foglalkozott ilyen problémákkal. — Ugyanezt a, tisztán csak a testet, a földi életet szemelött tartó vonást látjuk a többi átokban is, amelyeket a Jahvistánál olvashatunk. Gen 9, 25, amikor Nőé úgy átkozza meg fiát, Kámot, hogy *'ebed 'abádím*—szolgák szolgája legyen bátyjai házában, szintén ezt a felfogást tükrözi. — A parancsolatok áthágásával kapcsolatban a Jahvista csak a fizikai halált hangsúlyozza mindig, a lélekről nincsen szó sehol: Gen 38, 7; Ex 19, 12; 34, 7. Sodoma büntetése annak tízeső által való elpusztulása, Gen 19, 24. Testvérgyilkosságért Abimeleket halállal bünteti Jahve; Bir 1, 7. Hasonlóképp, amikor Jahve által mondott áldásokról és ígéretekéről olvasunk: ezek mindig csak a testet tartják szem előtt és földi javakat, sok utódot, gazdagságot stb. helyeznek kilátásba, de a lélek számára éppen semmi ígérést nem foglalnak magukban. Pl. Gen 12, 3—7-ben, ahol az Úr ígérétei olvashatók Ábrahámhoz csak a földről, szaporodásról, birtokolásról, nagy névről van szó, ezeket helyezik kilátásba, de a lélek halál utáni sorsáról, vagy az élet halál utáni folytatásáról semmi szó sincs bennük. Ugyanez áll Gen 13, 14 kk-re. Azok az áldások, amelyeket Nőé mond fiaira, Sémre és Jáfetre, szintén csak a testi életben való boldogságra vonatkoznak. (Gen 9, 26—27) Ábrahám sem lát messzebb, mint a földi élet és ennek

javai, mert figyelemreméltó, hogy, amikor Jahve áldani akarja Ábrahámot, ez azt mondja neki: *'adó'náj 'elóhi má-tittén li v'ánóki hólék 'ariri*=Uram, Istenem, mit adhatnál nekem, hiszen, én gyermektelenül járok. (Gen. 15, 2) Tehát Ábrahám, a ill. Jahvista, gondolatvilágában az van, hogy Jahve csak *olyat* adhat, aminek ő, mint gyermektelen, hasznát úgysem veheti sakkor minek az neki? Ismét csak a régi felfogás: Isten csak a test, a földi élet számára adhat valamit az embernek. Ugyanígy szellemről tanúskodnak: Gen 28, 13 kk., ahol Jahvenak Jákób számára való ígéreteiről olvasunk és Ex 3, 16 k., ahol a Mózesnek, ill. Izrael népének tett általános ígéretekről van szó.

És ahogy ezekről a dolgokról a Jahvista gondolkozik, úgy gondolkozik a Elohista, a Deuteronomista, sőt még a Papi Codex írója is, etekintetben az őket elválasztó évszázadok nem hoztak változást a felfogásukba. Az idevonatkozó ó-testamentomi helyek a következők:

a) A törvények áthágásáért fizikai halál jár: Ex. 21, 12; 29, 19; 22, 20; 32, 27 (E.); Ex 28, 43; 30, 33, 38; 31, 14, 15; Lev 24, 14 k; Num 17, 13 (P. C.); Deut 4, 3; 13, 6; 17, 5, 12; 18, 20; 21, 21; 22, 13; 28, 26; 30, 18. — Idetartozik még Lev 20 (P. C.) is.

b) Tisztán a földi elem hangsúlyozása az áldásokban: Gen 17, 4–8; 17, 19–20 (P. C.); 22, 15; 27, 28–29; 46, 3 kk; 48, 14 kk; Ex 6, 2 (P. C.); 20, 12 (E); Lev 26, 3 kk. (P. C.) Az ú. n. ároni áldásban, amely szintén a P. C.-ből való, sem találjuk semmi nyomát a lélek megáldására vonatkozó intenciónak (Num 6, 23 kk.). Mózes nagy áldásában a 12 törzsre (Deut 33, 1 kk.) hasonlóképp nem. Ilyen helyek még Deut 7, 12 k; 11, 8 k; 28, 1 kk.; 26, 15 stb. — Ugyanez a szempont uralkodik akkor, amikor Jahve az özönvíz után szövetséget köt Nőével és fiaival. (Gen 9, 12, 15 P. C.)

c) Amikor Jahve Mózesnek ad personam ígér, az ígérlet ezt tartalmazza: *'e'ese 'óte'ká legój gádól*=nagy néppé teszek téged Ex 32, 10. (E.)

Érdekes megfigyelni azt is, hogy olyan alkalmakkor, amilyen pl. az álomfejtés, s amikor más népek mágusai és álomfejtői az álmoknak a legtranszcendentálisabb magyarázatokat szokták adni: az Ó. T.-ban ilyenkor is csak az álmok földi vonatkozású értelmezéseiről olvasunk. Így lát Józsefnek az atyja a fia álmaiban (Gen 37, 5 kk. E.) tisztán csak földi vonatkozásokat. Majd, amikor József maga lesz álomfejtővé (Gen 40, 8 kk. és 41, 16 kk. E.), akkor ő is csak ilyen földi vonatkozásokat lát fogolytársai és a Fáraó álmaiban, pedig 41, 38 szerint *rúah 'elohim* volt benne.

De nemcsak a Pentateuchban, hanem a többi történeti könyvben is hasonló felfogással találkozunk, ami természetes is, hiszen a Pentateuch forrásait még ezekben is jórészt ki lehet mutatni. Így pl. megint csak a Jahvista tollából találunk egy tipikus jelenettel, amely arról győz meg bennünket, hogy a Jahvista kora nem hitt a feltámadásban. 2. Sámuel 12, 15 kk.-ben, amely hely a Jahvistától való,³²¹ azt olvassuk, hogy Dávid csak addig bőjtől, amíg Bathsébától született fia beteg. Amint hírül hozzák neki, hogy meghalt, nem sanyargatja magát többé és az ezen csodálkozó szolgáinak meg is mondja, hogy: „Amíg a gyermek élt, addig bőjtöltem és gyászoltam, mert azt gondoltam, ki tudja, hátha megkönyörül Jahve és életben marad a gyermek. De most, hogy meghalt: mi értelme lenne annak, ha bőjtölnék? Vissza hozhatom-e még őt? *'ani hólék 'élajv v'hu' ló'-jásub 'éláj*=Én elmegyek hozzá, de ő nem tér vissza hozzám“ (2. Sámuel 12, 22–23). Vagyis a halállal mindennek vége van, nem tér vissza többé az, aki meghalt. Még egy tipikus helyet olvashatunk ugyancsak Dáviddal kapcsolatban, amelyről arra következtethetünk, hogy az a kor, amelyben írták nem bízott, vagy mondjuk így: nem tudott Istennek a halál utáni igazságszolgáltatásáról, hanem ezen a földön akar magának elégtételt szerezni. Dávid u. i. I. Kir 2, 6, 9-ben azt akarja, hogy ellensége, Zeruja ne „békességgel“, megőszülve szálljon a Seolba.”

³²¹ Cornill; Einleitung stb. i. m. 114. o.

És meghagyja fiának, hogy ne hagyja büntetlenül.³²² Jahve áldásai, ígéretei és fenyegetései Salamonhoz csak olyan kvalitásúak, mint az imént említett és Ábrahámhoz, Izsákhöz, Jákóbbhoz, vagy Mózeshez intézettek voltak. I. Kir 9, 4 kk. olvasható ez, amely hely deuteronomisztikus parallel 3, 5—14-hez.³²³ Figyeljük meg Salamon templomszentelő imádságát I Kir 8, 15—53-ban. Nagyon szép imádság, amelyben Salamon kiterjeszkedik a nép életének minden lehető fordulatára. Leereszkedik a töredelmes bűnbocsánatkérés mélységeibe is, de más javakat, mint a bűnök bocsánatát a lélek számára nem kér és pl. örökéletről nincs benne szó. Az ő számára is *kól-hajjámim* 'áser-hém *hajjim* = mindama napokon, amíg élünk, vagyis csak ebben az életben létezik Jahve tisztelete: tovább nem, mert a halottnak és Jahvenak nincs közük egymáshoz. I Kir 8, 15—53 szintén tisztán deuteronomisztikus.³²⁴ — Amikor Jahve ad personam akar adni Salomonnak és rábízta, hogy mit kérjen. (I Kir. 3, 5—14) akkor ez nem lelke örökéletét kéri, hanem bölcseséget. (9. v.) Bizonyosága ez annak, hogy a Deuteronomium kora, mert abból való az a hely,³²⁵ még nem ismerte ezt a fogalmat. De viszont Salomonnak ez a kérése már haladást mutat Ábrahámnak a Jahvistánál (Gen 15, 2) feltüntetett kérésével szemben, mert Salamon mégis bölcseséget kér, Ábrahám pedig utódot. — Hogy a történelmi könyveknél maradjunk, a bizonyosan fogság utáni időkből származó iratokban sem találunk olyan vonásokat, amelyek a lélek számára kérnének életet. Itt Nehémiás 13, 14, 22, 29, 31; Ezsdrás 9, 6 kk; 1. Krón 29, 9 kk.-re hivatkozunk. Dávid megelégszik azzal, hogy az Isten megígérte, hogy irgalmas lesz a fiához, hogy megépíti a templomot, hogy királyi székét megerősíti stb. *ma-jósiť 'ód dávid 'élejká* = Mit kérhetne még egyebet Dávid tőled, t. i. az Istentől (1 Krón 17, 18). Arra nem is gondol a Krónikák perzsa időkből élő írója, hogy Dávid a lelke számára is kérhetne valamit: az örökéletre pedig még kevésbé.

Még a prófétáknál is ez a földi élet az, ahol az egyes ember, vagy a nép a jutalmat, vagy büntetést elveszi. Az erre vonatkozó helyek:

Ámos 1, 2b, 4—5, 7—8, 10, 12, 14 kk; 2, 5, 13 kk; 3, 11 kk; 4, 6, 7, 9 kk; 5, 5b, 6b, 11, 27; 6, 7, 9, 11, 14; 7, 9, 11, 17; 8, 8, 11; 9, 1, 8; 10, 13—15.

Hózeás: 1, 5; 2, 5 kk, 13 kk; 2, 19 kk; 3, 3 kk, 6; 5, 9, 14; 7, 16; 8, 3b, 7, 14; 9, 6, 11—12, 14, 16 kk; 10, 6, 13 kk; 11, 5 kk; 13, 7 kk, 15; 14, 1, 6—8.

Mikeás: 1, 6—7, 12, 15, 15 kk; 2, 3 kk; 3, 12; 4, 10, 13; 5, 3, 5 kk, 8; 6, 13 kk; 7, 10, 17.

Ézsaiás: 1, 19—20; 3, 10—11; 5, 13.

Jerémiás: 3, 17—18; 4, 7, 10, 27; 5, 6, 10, 14; 6, 1, 12, 19 stb. Jerémiásnak Duhm által eredetinek elismert 1—45. fejezeteiből még kb. 80 ilyen helyet lehetne felsorolni, de még csak két eredeti helyre akarunk rámutatni és pedig 16, 9-re és 31, 12-re, ahol szintén földi jutalom van kilátásba helyezve. A 46—52. fejezetek szintén tele vannak hasonló felfogást tükröző felfogással. Jerémiás még nem tekinti életét sub specie aeternitatis s nem úgy gondolkodik róla, hogy ez csak egy rövid lépés az ő létezésében,³²⁶ mert akkor nem mondaná: *'ehi-li 'immi qibri* = bár sirom lett volna anyám (20, 17b), vagyis, bár sohase születtem volna.

— *Sofoniás*: 1, 2 kk., 11 kk., 17 k. — *Náhum*: 2, 14; 3, 5—6, 11 kk., 15. — *Ezékielnél* is számos helyre hivatkozhatunk arra nézve, hogy a halálontúli igazságszolgáltatás, örökélet és feltámadás gondolatai még nem voltak a próféta horizontjában. Ilyenek pl. 5, 10, 12, 17; 6, 6, 11 kk; 7, 5, 15; 9, 5; 11, 8—10, 17; 12, 14, 20; 28, 25—26; 34, 25; 35, 3, 7; 36, 8; 39, 26 stb. — *Habakuk*: 1, 6 kk; 2, 8; *Deuteroézsaiásnál* szintén találkozunk ezzel a gondolattal: *Ézs* 41, 11 kk; 48, 18; 47, 3, 11; 49, 26, 55, 2b). — *Hageusnál*: 1, 10 kk; 2, 17, 21. — *Zakariás-*

³²² Nyomós okok vannak arra nézve, hogy 1. Kir. 2, 5—9. eredetileg hem volt a 2. fejezetben és csak később került oda. L. *Cornill* i. m. 119. o.

³²³ *Cornill*: i. m. 120. o.

³²⁴ *Cornill*: i. m. 120. o.

³²⁵ *Cornill*: i. m. 120. o.

³²⁶ *B. Duhm*: Das Buch Jeremia, 1901. 168. o.

nál : 1, 17 ; 5, 3 ; 7, 14 ; 8, 4. — *Malakiásnál* : 2, 3, 5, 12 ; 3, 10, 21. — *Tritoézsaíasnál* : Ézs 59, 17b, 18 ; 65, 6—7, 12—13 ; 66, 4, 6, 16, 24. — *Deuterokariásnál* : 9, 9 k k, 16, 17 ; 10, 6, 10, 12 ; 11, 17 ; 12, 7 ; 14, 12. — *Jónásnál* : 2, 4.

Hasonlóképp az Ó. T. költői és tanító könyveiben is nagyon sok helyen azt olvassuk, hogy a büntetés, ill. a jutalom csak a földön várható ; a lélek halál utáni továbbélésének, vagy a feltámadásnak a gondolatát azonban nem ismerik. Így a *Zsoltárokbán*³²⁷ Isten megmentése csak földi értelemben van értve és nem a lélek örökéletének, vagy a test feltámadásának a gondolatával összekapcsolva. Ilyen helyek : Zs 18, 17 : „Isten lenyul a magasból és felvesz engem“, vagy 20. v. „tágas helyre“ kivisz engem. Isten beavatkozása itt a földi életre van vonatkoztatva. Zs. 7, 13, 17 ; 10, 2 ; 12, 4 ; 18, 38 k k ; 21, 9 k ; 28, 4—5 ; 40, 15 k ; 41, 11—12 ; 54, 9 ; 55, 16, 24 ; 56, 10 ; 57, 4b ; 59, 11b ; 63, 11 ; 68, 24 ; 69, 23 k ; 70, 3 ; 71, 13 ; 71, 24b ; 79, 12 ; 104, 35 ; 109, 6 k ; 29 ; 132, 18 ; 137, 8—9 ; 140, 9 ; 143, 9 k, 12 ; 149, 7 földi büntetésre céloznak. Az Urat várók jutalma sem lelki jutalom, hanem a „földet“ öröklik : 37, 3, 9, 11, 22, 29, 34 és az, hogy van ítélő Isten e földön : 58, 12. Akit az Isten magához fogad, az az ő tornácaiban (de nem a mennyekben !) lakozik és megalégítettik az ő házában javaival : 65, 5. Ez a boldogság legmagasabb foka és nem az Istennel való örökkétartó együttlét.³²⁸ Zs 88, 11 egyenesen tagadja Jahve hatalmát a holtak fölött és a feltámadás lehetőségét : *halammétim ta'aséh pele'* = „avagy tessel-e csodát a holtakon ? Vajjon felkelnek-e az árnyak dicsérni Téged ?“ — Markáns példája az istenfélő ember földi megjutalmaztatásának : Zs 128, 1—6. Amit munkájával keres, azt élvezni is fogja — mondja ez a hely — felesége, mint a termő szőlőtő, fiai, mint az olajfa sarjai ; Jeruzsálemet fogja látni egész életében és fiai meg leányai lesznek.

Jób könyvében is világosan látszik, hogy gondolatai — egyes helyek kivételével, amelyekről később lesz szó — nem foglalkoznak még a túlvilági lét problémáival. 5, 20—27 szerint az Isten éhínségben megtartja az igaz életét, a háborúban a kard elkerüli, a gonosz nyelvek nem árthatnak neki, a pusztulástól nem kell félnie, szántóföldje nem lesz köves — ami a legnagyobb szerencsét jelenti Palesztinában — békeségben lakozik, sok gyermeke lesz és teljesen megérve, mint a kalász, vagyis magas életkorban ugyan, de az öregkor nyavalyái és fogyatkozásai nélkül fog sírba szállani, mint ahogy a kéve is idejében (*b^eittó*), azaz érettsége tetőfokán van, amikor behordják.³²⁹ Látjuk tehát, hogy csupa olyan vonás, amely csak a földi jutalmat tartja lehetségesnek a jó és igaz ember számára. Isten igazságszolgáltatása Jób számára Elihu szerint csak földi lehet. Kiszabadíthatná „az inség torkából téres mezőre, ahol nincsen szorongás s ami asztafordra kerül. zsírban úszik“.³³⁰ Viszont a gonosz ember sorsa ez : „Ha sok a gyermeke, kard számára van az és sarjadékai nem laknak jól kenyérral. Megmaradt óveit dögvész temeti el, özvegyei el sem siratják. Ha főveny módjára garmadázza is fel az ezüstöt és készletben tartja, mint sarat, a ruháit — ő tartja készletben, de az igaz ölti fel és ezüstjén a kegyes osztozik meg.“³³¹ (Jób 27, 13 k k.) — Vagyis a gonosz ember minden vagyonát elveszti és az az igazra száll, akit ily módon jutalmaz meg az Isten. De a földi életet meghaladó reménye Jóbnak itt nincsen : az ember örökre (*lanécah*) elvesz s ami reménye van, azt így önti szavakba : „Ha remélek, akkor (azt remélem, hogy) a Seol az én házam. A sötétségben állítottam fel az ágyamat. A sírnak mondom : atyám vagy te és anyám meg testvéreim a férgek.“ (Jób 17, 12—13.) Vagyis ez a reménység nagyon szomorú és sötét remény-

³²⁷ A Zsoltárokat általában exilium utáni keletkezésűeknek tekintjük, de nem foglalkozhatunk keletkezési idejük szerinti osztályozásukkal, mert az erre vonatkozó teoriák egyrészt nem elég szilárdak, másrészt nem is tekintjük feladatunknak az ilyen szigorúan keresztülvitt időrendi osztályozást. Ezért itt és munkánkban még többször is a Zs.-okat számszerinti sorrendben tárgyaltuk, ill. soroltuk fel.

³²⁸ H. Gunkel : Die Psalmen, 1925. 273. o.

³²⁹ Frz. Delitzsch : Hiob 1875. 89—90. o.

³³⁰ Sass Béla : Jób könyve, 1894. 38. o.

³³¹ Sass Béla : i. m. 28. o.

ség és nem is vehető annak s azért méltán teszi hozzá Jób : „Hol van az én reménységem és reményemet ki látja ? A Seol záraihoz megy le (t. i. velem) az én reménységem, amikor a porban minden elcsendesül.“ (Jób 17, 12—16.) Más reménye tehát nincs, mint a közeli halál. Vele együtt a sírba száll a reménysége is, mert ahogy Franz Delitzsch mondja : „a halál remélése a reménység halála“³³² — A halálon túl itt Jób nem remél semmit. Hogy Jób még nem jutott el a feltámadás gondolatához, bizonyítja ez a nyíltan feltett kérdése : „Ha meghal az ember, feltámad-e ? Elvárnék én akkor hadiszolgálatyszerű (*cábá*) életem minden napján, amíg eljön az én felváltatásom“ (Jób 14, 14.) Tehát ha tudná Jób, hogy van : *halifá* = utánpótlás, felváltás számára ebben a hadiszolgálathoz hasonló keserves életében, akkor szívesen elvárna még még bármeddig. Csakhogy ilyen szabadság számára nincsen, ő itt nem tud ilyenről. Az ő halálutáni életre vonatkozó gondolatai még azon a ponton tusakodnak, hogy az új életet csak mint a földi életbe való visszatérést tudják maguknak elképzelni (Jób 7, 9—10). De maga Jób is kénytelen elismerni, hogy ilyen visszatérés nincs (10, 21). De azért nincs igaza a Talmudnak (Bathra 16a)³³³, amikor Jób 14, 14-et úgy magyarázza, hogy szinte Jób eme szavai bizonyítják azt, hogy Jób tagadja a halottak feltámadását. A dolog ugyanis úgy áll, hogy Jób erről még egyszerűen semmit sem tud ; ez a probléma számára még nem létezik. „A halottak sorsának ez a nagy fordulata Jób idejében még nem alakult ki.“³³⁴ Az ő számára az ember sorsa a halál után a Seolbeli árnyszerű élet.

A *Példabeszédek* írója is úgy tudja, hogy : *j šárim jškenú-’árec út mimim jivvatérú báh* — az igazak laknak a földön és a feddhetetlenek maradnak meg rajta, de a : *rešá’im méerec jikkárétú úbógédim jissehú mimmenná* — gonoszok kiirtatnak az országból és a hűtlenek kiszakítanak belőle (Pb 2, 21—22). Az istentisztelet praktikus, *csak* erre a földi életre vonatkozó hasznát pedig így fejezi ki : „Tiszteljed Jahvet a vagyondból való ajándékokkal és minden terményed zsengeivel, mert így lesznek telistele a csúreid és kádjaid musttól csordultig“ (Pb 3, 9—10). Jahve az igaznak *bájit*-ját, lakóhelyét, áldja meg ; a lelkéről nincsen szó (12, 7b). 11, 31-ben világosan ezt olvassuk : *hén caddiq ba’árec ješullám ’af ki-rá’sá ve’hóté*. — ha az igaz e földön nyeri el jutalmát, mennyivel inkább (akkor) a gonosz és bűnös“. A *tób* Jahvétől *rácón* = jóakaratot nyer (12, 2), de a *rácón*-nak semmiféle vonatkozása nincs a lelki javakra.³³⁵ Az igaznak legfeljebb annyi elégtétele van még, hogy megéri az istentelnek elbukását (29, 16)). Két dolog az, amit a böles Agur halála előtt kér s mindkét dolog a földi életre vonatkozik (30, 7—8). A lelke számára, a halál utáni életre ő sem kér semmit.

A *Predikátor* szerint sem lesz a halál után isteni igazságszolgáltatás, lelki jutalom, vagy feltámadás, hiszen „minden *egy* helyre megy (6, 6) és ki tudja biztosan azt, hogy az ember fiának lelke felfelé (*lema’elá*) száll-e és az állat lelke pedig lefelé a földbe ? (3, 21). Csak földi élet létezik, mert ki hozhatja az embert olyan helyzetbe, hogy lássa azt, hogy mi lesz utána ? (*aharáju*). Senki ! (3, 22). Ugyanezt mondja más szavakkal : 6, 12 ; 8, 7 ; 10, 14. Ezért legjobban élvezni az életet (8, 15 ; 9, 79), mert ez az ember osztályrésze (*helek*). Más nincs. Csak a földi vagyon élvezése tesz boldoggá, mert az Isten úgy rendelte, hogy az ember *ló me’ámá* = semmit se tudjon meg abból, ami utána következik (7, 14). Reménye *bitahón* csak addig lehet az embernek, amíg él ; ezért *lekeleb haj hú’ tób min-há’arjé hammét* (9, 4). Feltámadás, ill. az életnek a halál után valamilyen nemű folytatása nincsen, mert a halál (*bét ’ólám*) az emberre nézve.

Ha már most az Ó. T. legkésőbbben keletkezett részeinek egyikét vizsgáljuk, Ézs 26, 14-re gondolunk, amely Cornill³³⁶ szerint Nagy Sándor korából, de Duhm³³⁷

³³² Frz. Delitzsch : i. m. 225—226. o.

³³³ Frz. Delitzsch : i. m. 113—114. o.

³³⁴ U. a. : i. m. 113—114. o.

³³⁵ L. Gesenius—Buhl : Handwörterbuch 15. kiad. 1910. a *rácón* címszó alatt.

³³⁶ Cornill : Einleitung stb. 1913. 162. o.

³³⁷ B. Duhm : Jesaja, 1902. XII. o.

szerint Kr. e. 128-ból, tehát még későbből való, — akkor azt olvassuk ott is: *métim bal-ijhjú rəfá'im bal-jáqumú* = „nem elevenednek meg a holtak és az árnyak nem támadnak fel“. Tehát még ez a hely sem gondol a halál utáni élet lehetőségére, arra, hogy e földi életen túl még lehessen reménység valami megújulásra.

Ennek a pontnak az eredményét összefoglalhatjuk Beer ebben a mondásában: „A földi világ, vagyis ez az élet volt általában az a hely, ahol Jahve a jutalmat, vagy büntetést kiosztotta“,³³⁸ valamint abban, amit Stärk így fejez ki: „Az ótestamentomi kegyességnek nagyon sokszor földi jellege van“.³³⁹

Azért, hogy a feltámadás gondolatának a hátterét kellőképp megrajzolhassuk, egy kissé talán részletesebben időztünk ennél a pontnál. Láttuk azt, hogy a feltámadás és ált. a halál utáni igazságszolgáltatás fogalma eredetileg idegen Izrael vallásában. És ha majd mégis találkozunk velük — aminthogy tényleg vannak erre vonatkozó ó-testamentomi helyek -- akkor ez a gondolat nem a belső vallásos fejlődés eredménye, hanem külső behatások folytán jött létre. Mielőtt azonban erre e fejezet utolsó pontjában rátérnénk, szükségesnek tartjuk azt, hogy előbb azokat az ótestamentomi helyeket elemezzük, ahol az örökélethez, vagy feltámadáshoz hasonló, de ténylegesen nem arra vonatkozó gondolatokat találunk és hogy rákövetkezőleg sorra vegyük azokat az ótestamentomi helyeket, amelyekben már tényleg a feltámadás sejtelve és az utána való vágyódás érzései húzódnak végig. Ezek képezik köv. két pontunknak a tárgyát. Szükségesnek tartjuk ezeket a helyeket és nézeteket külön is tárgyalni, hogy annál tisztábban álljanak előttünk azok a részei az Ó. T.-nak, amelyekben kifejezetten és elvitathatatlanul a feltámadás gondolata nyer kifejezést.

2. Foglalkozzunk most néhány olyan ótestamentomi hellyel, amelyek az örökélethez, vagy a feltámadáshoz *hasonló* gondolatokat látszanak tartalmazni.

α) Gen 2, 7-ben (J) azt olvassuk, hogy: *jicér jahve 'et-háádám 'áfár min-há-adamá vajjippah b'əppaju nišmat hajjim* = teremté Jahve az embert a föld porából és életnek lehelletét lehelte orrába“. Ebbe a versbe szeretik belemagyarázni az örökélet gondolatát, azon az alapon, hogy az ember lelke Jahvetől származik, tehát halhatatlanságra van teremtve, vagy legalább is disponálva. A Jahvista imént rajzolt lelkivilágából azonban az következik, hogy ő ezt a gondolatot nem ismerte és hogy ez a kérdés sem őt, sem korát nem foglalkoztatta. Így tehát azt kell mondanunk, hogy ezekkel a szavakkal a Jahvista csak a lélek eredetének a kérdésére akar felelni, de mélyebb következtetésekre ebből kifolyólag nem gondol. „Azt a gondolatot, hogy az ember halhatatlanságra volt rendeltetve, vagy legalább disponálva, ebbe a gondolatba, amely a lélek eredetét Istenre viszi vissza: legfeljebb beleerőltetni, de belőle levezetni nem lehet, mert csak az élet tényét akarja megmagyarázni, de távol áll tőle is és a régi idők héber emberétől is, hogy ebből már a lélek halhatatlanságát vezesse le“.³⁴⁰ Az azonban feltétlenül igaz e vers alapján, hogy az ember lelke Isten lelkének a belehellése (*náfah*) az emberi testbe, vagyis a lélek Istentől származik.

β) Hózséás 6, 2-ben ezt olvassuk: *jəhajjénú mijjómájim bajjom haššeliši jəqiménú vənihje ləfánáj* = „két nap múlva megelevenít bennünket, a harmadik napon feltámaszt bennünket és élni fogunk ő előtté“. Ez a vers első hálomásra úgy hangzik, mint a bizonyos feltámadás prófécijája. A tradíció gyanútlanul annak is veszi és úgy is magyarázza. Ha azonban ezt a verset abban az összefüggésben olvassuk, amelyben áll, akkor azt látjuk, hogy 5, 15—6, 3, amelynek egyrészét ez a vers is képezi, nem tartozik Hózséás eredeti mondásai közé, hanem egy későbbi interpolátornak a munkája, akinek ezzel az volt a célja, hogy azt a határozott és visszavonhatatlan jahvemondást, amellyel 5, 14-ben Hózséás Efraim pnsztulását megjövendöli: enyhítse, letompítsa. 5, 14-ben u. i. ezt olvassuk: Én olyan vagyok

³³⁸ Beer: i. m. 21. o.

³³⁹ D. Dr. W. Stärk: i. m. 43. o.

³⁴⁰ H. Gunkel: Genesis, 1917. 6—7. o.

Efraim számára, mint az oroszlán és mint a fiatal oroszlán Izrael³⁴¹ háza számára. Én, én rabolok és elmegyek, elhurcolok (t. i. mint oroszlán a prédáját) és nincs szabadítás“. Igy végzi Hózséas a haragvó Jahve nevében, aki nem ismer könyörületet. És most a nyomban rákövetkező versekben Jahve egyszerre megenyhülne és gyógyulást és feltámadást ígérne? Önmagával kerülne ellenmondásba! De ezeken a tárgyi nehézségeken kívül, amelyekre Marti mutat rá,³⁴² vannak nyelvi nehézségek is, amelyekre szintén ő figyelmeztet. Mert 5, 15 *bacar láhem*-je és 6, 1 : *šahar* igéje csak a későbbi iratokban fordul elő. Hózs 5, 14 gondolatát 6, 4 folytatja és ha *így* olvassuk a szöveget, még jobban kitűnik az, hogy 5, 15 –6, 3 interpoláció. Azonkívül véleményünk szerint egy kissé nehézkes is 6, 2-nek a nyelve, mert *hijjá*, ill. *héqim* végeredményben ugyanazt fejezi ki és nincs szükség mind a kettőre. Ez nem Hózséas stílusa. A *jómájim bajjóm haššeliši*—két, három nap, itt általában a „hamarosan, gyorsan, rövidesen fogalmát akarja kifejezni. A próféták nem szoktak ilyen elmosódó, homályos datálásokkal dolgozni. Marti szerint a későbbi szerzőnek Jer 3, 22 kk. szolgált mintául és semmiesetre sem vonatkozhatik a tényleges feltámadásra, mert az értelme az, hogy : „Izrael, amely az exiliumban a halál martaléka lett és olyan volt, mint a halott, újra fel fog támadni“.³⁴³ Ez a vers tehát nem vonatkoztatható a tényleges feltámadásra. Ezt bizonyítja az is, hogy az Ű. T. azon a helyein, ahol Jézus feltámadásáról van szó, sohasem történik hivatkozás Hózséas erre a helyére, bár Hózséásból hatszor is van citátum az Ű. T.-ban. Tehát az Ű. T. írói sem láttak ebben a versben Jézus feltámadására vonatkozó próféciát.

γ) Deut 32, 39-ben ezt olvassuk Jahvehről *'ani 'ámit va'ahajje* = „én ölk és eleveníték“; 1 Sámuel 2, 6-ban pedig ehhez szószerint hasonló kifejezés van Anna énekében : *jahve mémít úmehajje* = Jahve öl és megelevenít. Az előbbi helyen a *hajáh* piel impf. formája, az utóbbi helyen piel part. formája van használva. Ezek a helyek sem jelentik a feltámadást, ill. a Jahve által való feltámasztást mert bár a *hájáh* ige a *mút* = meghal ellentéte gyanánt van használva, a jelentése ezekben az ó-testamentomi helyekben az, hogy Jahve, aki megöl : új életet, vagyis gyermeket is adhat, ami 1 Sámuel 2, 6-ban nagyon jól beleillik az összefüggésbe is.³⁴⁴

δ) Hab 2, 4b-ben ez olvasható : *caddiq be'emúnátó jihje* = az igaz hűsége miatt élni fog. Az *'emúná*-nának itt még aligha van az az értelme, amit Pál tulajdonít neki, amikor ezt a verset Róm 1, 17-ben és Gal 3, 11-ben felhasználva *πίστις*-nek fordítja, hanem héber alapjelentés szerint rendíthetetlenséget, bizodalmat, hűséget jelent. Ez a vers sem a feltámadásra vonatkozik, hanem az életről, az életben maradásról, az igaznak az ítélettől való megszabadulásáról beszél.³⁴⁵

Különösen sok a feltámadás gondolatához hasonló kifejezés a Zsoltárok könyvében.

ε) Zsolt 3, 4-ben ez van : *'attá jahve mérím ró'si*—„te, Jahve vagy az, aki felmagasztalod az én fejemet“. Nincs lelki értelme, egyszerűen annyit jelent, hogy Jahve győzedelmet ad a 2 v.-ben említett ellenségek ellen.³⁴⁶

ζ) Zsolt 11, 7 ezt mondja : *jásar jehezu pánémó*. A szöveg nincs rendben és Wellhausennel, Buddeval³⁴⁷ így olvasandó : *jěšárim jehezu pánájv*— az igazak látják az ő arcát (t. i. Jahveét). Nem Jahvenak az örökéletben való látására vonatkozik, hanem eredetileg az istenség képének, vagy symbolumának a látását, nézését jelenti a szent hely látogatásakor. „Még a héberben is világosan látszik a kifejezés eredeti kultikus jelentése : Ex 23, 15 ; 34, 23 ; Deut. 16, 16 ; 31, 11 ;

³⁴¹ Így olvasva : *Kittel* : Bibl. Hebr. szerint.

³⁴² D. K. Marti : *Dodekapropheton*, 1904. 52—53. o.

³⁴³ *Marti* : i. m. 52—53. o.

³⁴⁴ L. *Gesenius*—*Buhl* : *Handwörterbuch* stb. 15. kiad. 1910. a *hajáh* címszó alatt.

³⁴⁵ *Marti* : i. m. 337. o.

³⁴⁶ *Gunkel* : *Die Psalmen*, 1925. 14. o.

³⁴⁷ *Gunkel* : *Die Psalmen*, 1925. 43. o.

1. Sám 1, 22; Ézs 1, 12. A Zsoltároknak a kifejezés mélyebb tartalmát nyert (v. ö. 17, 15; 42, 3; 27, 4) és jelenti: tudatára jönni Isten közelségének a szentélyben és ott tapasztalni az Isten és szabadítása fölötti örömet (v. ö. Zs 16, 11; 36, 10)“ de nem vonatkozik az Istennek a túlvilágon való látására.³⁴⁸ A kifejezésnek, amint Gunkel megjegyzi s ahogy az Zimmermannél³⁴⁹ olvasható van babyloni parallelje is. Egy Istar hymnusból olvassuk ezt a kifejezést: Óh, Istar, kegyelmes úrnő, rátekintettem orcádra!“ Ahol az: „atamar paniki“=felkerestem szentélyedet. Gunkel szerint az egyiptomiaknál is találkozunk ezzel a kifejezéssel, amely ott ugyanazt jelenti, mint a babyloniban és héberben. Gunkel erre vonatkozólag Erman: Aegyptische Religion 57, 63. és 68. lapjaira hivatkozik.

η) Több megfontolást igényel már Zsolt 16, 10, ahol ezt olvassuk: *ló' ta'azób nafsí bîš'ól ló' tittén hasideká*³⁵⁰ *lire'ót šahat*—nem engedted át lelkemet (életemet) a Seolnak, nem engedted, hogy a te kegyesed meglássa a sírgödröt“. Károli a *šahat*-ot inkább értelem szerint fordítja, amikor ezen a helyen „rothadást“ fordít. Ezt a helyet már Ap. Csel. 2, 25 k. és 13, 55 Krisztus feltámadásával hozza kapcsolatba. Így értelmezik ezt Delitzsch³⁵¹ és Keszler³⁵² is, míg Dillmann³⁵³ és Kittel³⁵⁴ úgy fogják fel, hogy ez a vers azt fejezi ki, hogy az Istennel közösségben levő életben a halálnak nincs hatalma, ill. hogy itt az Istenben való örökélet első sejtésével találkozunk. Bármily szépek is ezek a magyarázatok nem csatlakozhatunk hozzájuk, mert a Zsoltárok műfajok szerinti terminológiájának pontos vizsgálata kiderítette — erre Gunkel mutat rá —, hogy itt nem a feltámadás tanításával, sem az örökélet sejtéseivel van dolgunk, hanem ez a vers csak „hatalmas, diadalmaskodó kifejezése akar lenni annak a biztos tudatnak, hogy a költő a korai és hirtelen haláltól megőriztetik“.³⁵⁵ Ezt a felfogásunkat megerősíti a 11. v.-ben olvasható és a 10. v.-sel összefüggő *'órah hajjim*—az élet ösvénye kifejezés is, amelyre a zsoltárirót Jahve megtanítja. Ez a kifejezés a chokma irodalom — nyelvhasználatához tartozik (v. ö. Pb 2, 19; 5, 6, 6, 23; 10, 17; 15, 24), az itt említett helyeken sehol sem vonatkoztatható ez a kifejezés az örökéletre.

θ) Zs. 30, 4-ben ezt olvassuk *jahve he'elitá min-š'ól nafsí hijjítani mijjór^ede bór*—³⁵⁶ „a Seolból hoztad ki Jahve az én lelkemet és a sírba szállók közül elevenítettél meg engem“. Ez a vers sem vonatkozik a feltámadásra, hanem, amint a második fele mutatja, a halálos betegségből való megmentésre céloz. Gunkel³⁵⁷ szerint nagyon gyakori kép az a Zsoltároknak, hogy a halálos beteg úgy képzeli fantáziájának erős színeivel, hogy már lement az alvilágba és onnan hozta fel Jahve őt (pl. 40, 3). Ezt a képet alkalmazza és dolgozza itt ki a zsoltáriró. Delitzsch ezt a verset szintén a halálos betegségből való gyógyulásra értelmezi.³⁵⁸

ι) Zsolt 31, 6-ban ezt olvassuk: *bejád^eká 'afqíd rúhi páditá 'ótó jahve 'él 'emet*— „a te kezembe ajánlom az én lelkemet, te megszabadítasz engem hű Isten“. A vers első részét jól ismerjük, mint Jézus utolsó sóhajtását a keresztfán (Luk 23, 46). Jézus már mélyebb értelmet ad neki, mint amennyi eredetileg belőle kiolvasható. Mert eredeti értelme az, hogy a zsoltáriró rábizza, átadja lelkét az Istennek és meg van győződve arról, hogy az meg fogja menteni *pádá, a haláltól*.³⁵⁹ Tehát ez a vers is az élet megtartására vonatkozik és nem a halálból való feltámadásra. Jézus megrendíthetetlen istenhíte még a biztos halál közvetlen közelében is ennek

³⁴⁸ Gunkel: Die Psalmen, 1925. 41. o.

³⁴⁹ Zimmermann: KAT.³ 1902. II. 442. o.

³⁵⁰ *hasideká* helyett külföldi kéziratok alapján *Kittel*el: *hasideka* olvasandó.

³⁵¹ Frz. Delitzsch: Die Psalmen, 1867. 148—150.

³⁵² Lic. H. Keszler: i. m. 33. o.

³⁵³ A. Dillmann: Handbuch der Alttestamentlichen Theologie. Leipzig, 1895. 406. o.

³⁵⁴ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 51. o.

³⁵⁵ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 51. o.

³⁵⁶ Kittel: Bibl. Hebr. szerint a LXX., Theodotion, Vulgata és syr verzió alapján így olvasandó.

³⁵⁷ Gunkel: i. m. 128. o.

³⁵⁸ Frz. Delitzsch: Die Psalmen, 1867. 237. o.

³⁵⁹ Gunkel: i. m. 132. o.

a hú Istennek meri ajánlani lelkét. Erre azonban Zsolt 31. írója még nem gondol, mert a *pádítáh*-ban a haláltól való megőriztetés, az 5. v. *rešet*-jéből, hálójából való kiszabadulás bizonyos reménysége cseng. Mennyivel mélyebb e szavak értelme a halál agóniáját szenvedő Krisztusnak az ajakán!

κ) Zsolt 49, 16-ban ez van *'ak 'elohim jifdeh nafsi mijjad-š'ól ki jiqqáhéni* = „de az Isten megmenti az én lelkemet a Seol kezéből (hatalmából), mert megragad engem“. Látszik a kifejezésből, hogy ellentéte akar lenni a 15. v. *mávet jir'eém*-jének = a halál legelteti őket. Vagyis amazok, a gonoszok meghalnak, de a zsoltáríró életben marad. A veszedelemből való szabadulásra és nem az örökéletre vonatkozik. A Seol csak illusztráció mint a ϑ) pontban. Ugyanezt fejezi ki Zsolt 103, 4 *gó'él miššahat*-ja is.

λ) Zsolt 71, 20 : *teħajjéni* = megelevenítesz engem az összefüggés szerint a veszedelemből, a : *cárot rabbót verá'ót* = a sok és nagy szorongatásokból való megmentésre és nem a halálból való megelevenítésre vonatkozik. Hasonló értelme van még : Zsolt 80, 19b ; 85, 7 ; 119, 25, 107 ; 138, 7 és 143, 11-nek.

μ) Zs 73, 23-ban ezt olvassuk : *va'ani támid immák* — „de én mindig veled (Istennel) leszek!“ *'ahaztá tejad j'emi* — „fogod az én jobb kezemet!“ A vers elején álló ḡ adversatívum mutatja, hogy ez a hely ellentétet akarja jelenteni az ezt megelőzőknek, ahol a gonoszok vesztéről van szó. Azok elpusztulnak, de én veled maradok és megfogod kezem, hogy el ne essek. Szemléltető képe az ebben az életben maradásnak és nem az örökkévaló életre vonatkozik.

ν) Zs 73, 24-et sokan értelmezik úgy, hogy a zsoltáríró itt a túlvilági dicsőségben való életre céloz. Így pl. Duhm, Briggs, Stark, Kittel, Kautzsch, amint ezt Gunkelnél olvassuk.³⁶⁰ A vers szövege ez : *ba'acáteká tanhéni ve'ahar kábód tiqqáhéni* „tanácsoddal vezetsz engem és azután dicsőségbe veszel fel engem“. Így első olvasásra a versből tényleg az látszik, mintha a zsoltáríró azt akarná kifejezni, hogy miután az Isten ebben az életben őt tanácsaival vezette és irányította, utána befogadja a mennyei dicsőségbe. Tehát a túlvilági üdvösség bizonyos tudásának a gondolata csendülne meg ebből a zsoltárból. Erről azonban a vers tárgyi és nyelvi vizsgálata után nem lehet szó. Gunkel³⁶¹ rámutat arra, hogy amennyiben a Zsoltárok nyelvhasználata tényleg ismerné ezeket az apokalyptikus kifejezéseket, mint amilyenek „feltámadás“, „örökélet“, „eljövendő äon“, „világítélet“, akkor nyugodtan tekinthetnénk ezt a helyet a feltámadással egybekötött örökéletre vonatkozóknak. Ezeket a term. techn.-okat azonban a Zsoltárok még nem ismerik és csak évszázadokkal később találkozunk velük jórészt már az Ó. T. után való iratokban. Emiatt a tárgyi nehézség miatt nem lehet itt szó az örökéletről. A nyelvi nehézség, amelyet Gunkelen kívül mások is pl. Wellhausen, Graetz és Beer is éreztek és konjektúrákkal javítani igyekeztek,³⁶² Gunkel szerint abban áll, hogy a *kábód* szó az istenfélővel, mint egyénnel kapcsolatban mindig ennek a *földi* és nem túlvilági dicsőségét jelenti pl. Zsolt 3, 4 ; 4, 3 ; 62, 8 ; 84, 12. Tehát itt sem értelmezhető másképp. Végül — és ez nagyon nyomós ok Gunkel állításainak az igazsága mellett — figyelembe kell vennünk azt, hogy a zsoltárírónak éppen azért fáj a maga nyomorúsága olyan nagyon, mert összehasonlítja az istentelenek szerencsés és holdog állapotával. Ha volnának a túlvilágról, az ottani dicsőségről való képzetek, akkor ennek feltétlenül kifejezést is adna már abban is, hogy nem látná földi sorsát olyan sötétnek és nem viselné azt oly nehezen. De az ő számára *csak* ez az élet létezik, *itt* intéződik el a jutalom és a büntetés és nem az örökkévalóságban. Ha tehát ebben a versben az örökélet gondolatait keressük, akkor nem értjük meg a zsoltár szellemét és évszázadokat kitevő anachronizmust követünk el.³⁶³ Kittel (Bibl. Hebr.) is úgy látja, hogy 73, 24b szövege nincs rendben s ő ugyanazt a konjekturát ajánlja, mint Graetz

³⁶⁰ Gunkel : i. m. 315. o.

³⁶¹ Gunkel : i. m. 315. o.

³⁶² Gunkel : i. m. 319. o.

³⁶³ Gunkel : i. m. 319. o.

és Wellhausen. Gunkel azonban nehézkesnek tartja ezt a módosítást és 24b-t így javasolja olvasni: *úbe'órah kábéd t' hazqéni* = és az ösvényen megerősited az én szívemet.

ξ) Zsolt 102, 19–21-ben azt olvassuk, hogy irattassék fel a köv. nemzedék által az, hogy Jahve letekintett a mennyből a földre *l' fattéah b' né hammávet* — hogy kioldozza a halál fiait. Ez a kifejezés Zsolt 79, 11-ből van átvéve és a foglyok megszabadítására vonatkozik, akik különben az ellenség haragjának az áldozatai lesznek. Utóbbi zsoltár eredetét Gunkel az Ezsdrás és Nagy Sándor közötti zürzavaros időben keresi³⁶⁴ és nem lehetetlen, hogy 102, 21 is az ezekben a küzdelmes időkben Jahvehoz való hűségükért fogságba esett zsidóknak a halálból való szabadulására céloz.

o) Zsolt 109, 28 magyar fordításában ez olvasható: „Feltámadnak (t. i. akik engem átkoznak), de szegyenüljenek meg stb.“ A héber szövegben a *qúm* ige van használva, amelynek itt nem az az értelme, hogy „feltámadni“, hanem valaki ellen felállani, valakit megtámadni. Kittel (Bibl. Hebr.) szerint ezen a helyen a LXX.-val: *qámaj jébósú* olvasandó, vagyis a *qúm* ragozott participiuma az 1. sz. suffixummal s az értelem ez lesz: szegyenüljenek meg az ellenem támadók.

π) Zsolt. 118, 17-ben ez van: *ló'-'amút ki-'ehje va'asappér ma'asé jáh* — „nem halok meg, hanem élek és hirdetem Jah cselekedeteit“. Mintha az örökélet birto- kolásának örömkialtása akarna lenni! De nem az. „A pusztulás szélére jutott Izrael diadalkialtása ez. Jahve ugyan súlyosan megpróbálta, megdorgálta, de nem ölte meg.“³⁶⁵ Az az élet, amelyet az Ó. T. és a Zsoltárok is a halál utáni életnek tartanak: nem ismeri Jahve dicséretét, v. ö. Zsolt 6, 6; 30, 10; 88, 11–13. Itt azonban Jahve cselekedeteinek a hirdetéséről van szó. Ezt a Zsoltárok szelleme szerint csak a földön élő ember teheti. Ezekre vonatkozik ez a vers is.

ρ) Jób 21, 32 magyar fordítása nem elég pontos, mert az eredeti szövegnek ilyen módon való visszaadása: „Még ha a sírba vitetik is ki (a gonosz) a sírdomb fölött is él“, könnyen azt a hitet kelthetné, hogy itt a halhatatlanságról és pedig a gonosz emberhalhatatlanságáról van szó. Az eredeti szöveg így hangzik: *hú' liqébarót júbál ve'al-gádiš jišqód* — „kiviszik a temetőbe, de még a sír fölött is örökdik“. A *gádiš*, amely Jób 5, 26-ban kévecsomót jelentett, itt a sírdomb meg- jelölésére szolgál (gyöke *gadaš*) és mint ilyen απ. λεγ. A *gádiš* itt ugyanazt jelenti, mint az arab: „dzsadašun“. S mint ilyen synonymája a „kabrun“ = *qeber*-nek és a sír fölé Keleten emelni szokott kúpólára vonatkozik, vagy a sír fölé felhányt földre. Ezzel a verssel Jób ellen akar mondani egy költői képpel Bildadnak, aki 18, 17-ben azt mondotta, hogy a gonosz nyom és emlékezet nélkül eltűnik a földről. Nem így van — mondja mintegy Jób —, mert noha meghal, még mindig örökdik, mert a sírján emelkedő síremlék, kúpola vagy kő mindig emlékezetébe hozza őt az embereknek. Ez az értelme Jób eme mondásának és nem az, hogy a gonosz a sírja fölött is él. Így magyarázza ezt Frz. Delitzsch,³⁶⁶ akihez Volck³⁶⁷ is csatlakozik. Ezt az értelmet lehet levezetni Sass Béla fordításából is, ahol Jób 21, 32 így hangzik: „Kikísérik a temetőbe és a síremlékén is él tovább.“³⁶⁸ Kittel a *jišqód* helyett plur.-t *jišqódú*-t olvas és valószínű a sírnak valamilyen formá- ban való őrizésére gondol. De ebben az esetben a '*gádiš* helyett is inkább *gedišu*-t kellene olvasni.

σ) Pb 10, 2b-ben ezt olvassuk *cedúka tocił mimmávet* = az igazságosság meg- szabadít a haláltól. Nem a haláltól való általános megmenekülésre vonatkozik, hanem arra, hogy az igazságosságból folyó cselekedetek meghosszabbítják az ember életét. Vagyis, amikor Jahve ítélni jön a *caddiq*-ot, akkor ez egy csomó

³⁶⁴ Gunkel: i. m. 350. o.

³⁶⁵ Frz. Delitzsch: i. m. 667. o.

³⁶⁶ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob 1875. 286—287.

³⁶⁷ D. W. Volck: Das Buch Hiob Nördlingen, 1889. 58. o.

³⁶⁸ Sass Béla: Jób könyve, 1894. 23. o.

jócelekedetre tud rámutatni, amelyek interveniálnak érte a bírónál.³⁶⁹ A *cedáqá* szót a LXX. itt és Deut. 24, 13-ban ἐλεημοσύνη-nek fordítja s az értelme itt tényleg lehet ez a fogalom is. De csak a Biblia utáni zsidóság nyelvében nyerte a *cedáqá* ezt az értelmet.³⁷⁰

γ) *caddiq j^esód 'ólám* Pb. 10, 25b nem azt jelenti, hogy az igaz ember el nem múlik, mert a fundamentoma örökkévaló, hanem azt, hogy maga a fundamentom örökkévaló, mert az Isten az ő fundamentoma, v. ö. Zsolt 125, 1.

δ) Pb 12, 28 így hangzik: *be'óráh cedaqa hajjim v^ederek netibá 'al-mávet*. A Károli fordítás itt ezt mondja: „Az igazságnak útjában van élet és az ő ösvényének útja halhatatlanság.“ Így fordítja nagyjából Delitzsch is, aki itt már az ἀθανασία fogalmának megalkotását látja.³⁷¹ A ms. szöveg azonban nincsen rendében, a vers így nem fordítható le és ezért Kittellel a *netibá* helyett *ló'-tób*-ot olvasunk és az *'al* helyett pedig, amelyre Delitzsch a teoriáját felépíti, kb. 25 kézirat alapján *'el-t* olvasunk s akkor a szöveg így hangzik: „Az igazság ösvényén élet van, de a gonosz út a halálhoz (t. i. vezet). Ezzel azután magától elesik annak a lehetősége, hogy itt a halhatatlanságról lenne szó. Annál is inkább követjük ezt az olvasási módot, mert nemcsak a Kautzsch fordítás, továbbá Volck³⁷² és Frankenberg³⁷³ olvasnak az *'al* helyett *'el-t*, hanem — és ez fő — az összes régi fordítások fel egészen a Graecus Venetusig: εἰς θάνατον-t írnak. Tehát feltétlenül ez a verzió a helyes. Az *'al-mávet*, mint összetétel a halhatatlanság fogalmának kifejezésére lehetetlen a héberben, amint Frankenberg megjegyzi és a gondolat maga (t. i. a halhatatlanságé) idegen fogalom a Példabeszédek egész könyvében.³⁷⁴

φ) *lemá'eláh 'óráh hajjim* = felfelé van az élet útja mondja Pb 15, 24. Frz. Delitzsch ebből a kifejezésből is, mint előbb 12, 28-ból valami magasabbra akar következtetni, mint ami abban tényleg benne foglaltatik és azt állítja, hogy a Példabeszédek írója itt a mennyországra céloz.³⁷⁵ Volz szerint azonban ez a hely nem jelenti azt, hogy a Pb írója már tudott volna a mennyországról, hanem egyszerűen arra céloz, amire a chokma irodalom számos helye, hogy t. i. a *máskil* boldogul, előbbre, feljebb jut, de: *ebben* az életben. Az élet lebeg mindig az író szeme előtt, de ez az élet sohasem lépi át a Pb-ben a földi élet fogalmát.³⁷⁶

χ) Pb. 23, 18 ezt mondja: *ki 'im-jés 'aharít vetiqvát^eká ló' tikkarét* = mert van jövő és a te reménységed nem vágatik el. A jövő és a reménység itt semmi összefüggésbe nem hozhatók a túlvilág fogalmával és képzetkörével, hanem amint a 15 v.-ből látszik az ifjúsághoz intézett buzdítás akar lenni és a 17 v. folytatásaként azt akarja mondani, hogy van jövője, vagyis boldogulása az istenfélőnek is és nem kell irigykedni a bűnösökre, mert az istenfélelemnek is megvan a maga praktikus haszna. Még Delitzsch sem keres ezen a helyen a halálontúli élettel összefüggő gondolatokat.

ψ) Tritoózsaiás azt mondja Ézs 57, 15-ben, hogy Jahve új életre kelti, *hahejá*, az alázatosak és a megtörtek szívét és lelkét. Itt sem a lélek túlvilági életre való felkeltéséről van szó, hanem földi értelemben vett megelevenítésről, amely a 16 v. szerint legfőképp abban áll, hogy Jahve nem perel velük és nem haragszik rájuk többé.

ω) Az ú. n. Jónás énekében Jón 2, 7b találkozunk ezzel a kifejezéssel: *ta'al miššahat hajjaj* = kikúztat életemet a gödörből. Nem a feltámadásra vonatkozik ez sem, hanem mint értelmileg Zs 30, 4-gyel rokon kifejezés: a halálos veszedelemből való szabadulásra.

³⁶⁹ W. Frankenberg: Die Sprüche Göttingen, 1898. 65. o.

³⁷⁰ Volck: i. m. 38. o.

³⁷¹ Frz. Delitzsch: Das Salomonische Spruchbuch, 1873. 255. o.

³⁷² Volck: i. m. 47. o.

³⁷³ Frankenberg: i. m. 81. o.

³⁷⁴ Frankenberg: i. m. 81. o.

³⁷⁵ Frz. Delitzsch: i. m. 255. o.

³⁷⁶ D. P. Volz: Hiob und Weisheit Göttingen, 1921. 145. o.

Végül említsünk meg még néhány főnevet és igét, amelyeknek a mi magyar fordításunk nem ritkán ú.-t.-i hangzást és ennek következtében számukra ugyanilyen értelmet is ad, amelyek eredeti jelentésében azonban ez *nincs* benne.

Ilyenek elsősorban a *jaš'a* gyökből származó *jéša'*, *jéšu'á* és *léšú'á* főnevek, amelyek első jelentése mindig: segítség, szabadítás, de amelyek jelenthetik az Isten segítségét is. „Üdvösséget“ azonban a szó ú.-t.-i értelmében, ahogy Károlinál pl. Zs 18, 36, 24, 5-ben a *jéša'*; 2 Krón 6, 41-ben pedig a *léšú'á* van fordítva: nem jelentenek. Nem a tradicionális magyar fordítás bírálata akar lenni ez a megjegyzés, hanem egyszerűen a fogalmak tisztázását kívánja szolgálni.

Nincsen a szó ú.-t.-i értelmében vett jelentése a köv. szavaknak sem: *miblah*, *tiqáh*, *tóhelet* *biťtahón* = reménység, várakozás (pl. Pb 14, 26; 23, 18; Zs 39, 8; Pb 9, 4).

A *kófer* főnévnek, amelyet Károli helyesen „váltságdíjjal“ fordít (Pb 13, 8) szintén soha sincsen a lélek túlvilági életére vonatkozó jelentése, hanem egyszerűen: pénzt jelent.

A *šákár*-nak = jutalom Pb 9, 5 soha sincsen olyan jelentése, amely a túlvilági jutalomra vonatkoznék.

A *pádáh* igét pl. Ézs 1, 27, 29, 22-ben „megváltani“-val fordítja Károli. A fordítás magában véve nem helytelen, de őrizkednünk kell abban a „megváltás“ ú.-t.-i értelmét és mélységeit keresni.

A *šalam* igének pl. Pb 11, 31; 13, 13 sincsen semmi olyan jelentése, amely a lélek túlvilági megjutalmazására vonatkoznék.

Ezek az ó.-t.-i helyek, kifejezések és szavak azt bizonyítják, hogy az Ó. T. nem ismeri az örökéletet az ember személyével kapcsolatban és tényleg, ha megvizsgáljuk az Ó. T.-t, látni fogjuk, hogy az örökkévalóság szerinte csak *Istennek* van fenntartva. Maga az Isten mondja önmagáról Deut 32, 40-ben: *haj 'ánóki léólám* = „örökké élek én!“ És ha jól megfigyeljük az Ó. T. nyelvhasználatát, akkor azokon a helyeken, ahol a *léólám*, vagy *lánecah* szavak igazi értelmével van dolgunk, ott mindig Jahveval vagy valami hozzátartozó fogalommal kapcsolatban fordul elő. Így pl. *örökké* Jahve neve van elhelyezve az ó templomban (1 Kir 9, 3); *örökké* az ó szava marad fenn (1 Krón 17, 23); az ó neve magasztaltatik fel (24. v.) és *örökké* az ó háza lesz áldott (27. v.); l. még Zs 89, 3; 100, 5; 2. Krón 2, 13; Ezsdrás 3, 11; Zs 9, 8; 41, 14; 89, 33; 45, 7; 93, 2; 48, 9; 52, 10 k; 102, 13; 145, 13 stb., amely helyeken az „örökké“ mindig csak Jahveval áll kapcsolatban. Jahve: Isten ős időktől fogva (*miqqedem*) és nem hal meg (Hab 1, 12a), tehát csak az övé az örökélet. Ezért méltan kérdi ő, az örökélet birtokosa *'abótekem 'ajjé-hém v'hann'bi'im hale'ólám jihjú* = „atyáitok hol vannak és a próféták vajjon örökké élnek-e?“ Az atyáknak, sőt a prófétáknak is meg kell halniuk és csak Jahve szava és törvénye marad meg örökké. (Zak 1, 5) Jób azt mondja Istenről: *mišpar šánájv v'ló' héqer* éveinek száma kinyomozhatatlan (36, 26).

A Zsoltárokból nagyon gyakran találkozunk az 'ólám szóval, kül. az egyes zsoltárok végén, sőt Zs 133, 3 még az élettel kapcsolatban is említi így: *šám civvá jahve 'et-habberáká hajjim 'ad há'ólám* = „ott rendel Jahve áldást, örökéletet“. Az 'ólám szó használatára nézve Gunkel megjegyzi,³⁷⁷ hogy ez a szó Zsoltárokból nem a szó mai és abszolút értelmében veendő. Gyakori végződés ez a Zsoltárokból: l. pl.: 15, 5; 16, 11; 18, 51; 23, 6; 28, 9; 29, 10; 30, 13; 45, 18; 52, 11; 61, 9; 72, 19; 75, 10; 86, 12; 89, 2. stb. A Zsoltárokon kívül is megtalálható imádságok és vallásos énekek utolsó szavaiban (pl. Ex 15, 18.) és annyit jelent, hogy a költő szeme, miután a dalban mindent elmondott, amit lelke érzett, utolsó szavaival a végtelenbe kalandozik. Zsolt 133, 3 végén is csak ez az értelme 'ad-há'ólám-nak.

Ahol mégis az örökélet és az ember fogalma össze van kapcsolva, ott; vagy

³⁷⁷ Gunkel: Die Psalmen, 1925. 50. o.

idegenben szokásos köszönési formulával van dolgunk, mint pl. Neh 2, 3-ban: *hammelek l'ólám jihje* = a király örökké éljen és Dán 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7, 22; *malka' l'almin h'ejj* = király, örökké élj, vagy, ahogy már az I. fejezetben említettük, a hú alattvaló keleti bőkezűségével mért kívánságával uralkodója számára pl. Zs 21, 5; 45, 3; 72, 5; 110, 4.

3. Eddig csupa negatívummal volt dolgunk az Ó. T. örökélet fogalmára vonatkozólag. Az örökélet egyedül Istené, de ha Deut 29, 28-ban azt olvassuk, hogy *hannistarót l'adónáj' elohénú* = „az elrejtett dolgok Jahveéi, a mi Istenünkéi!” akkor látjuk, hogy az embereket mégis csak foglalkoztatta, hogy *má di lehevé' aharé d'ená* = mi lesz ezután? (Dán 2, 29a), bár Jób is kénytelen elismerni, hogy az Istennek olyan elhatározásai ('*écáh*) vannak, amelyeket ember fel nem foghat (38. 2; 42, 3).

S az Ó. T. emberei is — mint minden nép fiai — keresték is ennek a *nistar*-nak a megoldását, a feleletet arra a problémára, amely az ő lelkükben is fel-fel-éledt: vége van-e tényleg az életnek a halállal? nincsenek-e módjai a halál elkerülésének? az igaz ember is épp úgy megsemmisül-e, mint az istentelen? Megannyi probléma, amelyen az Ó. T. legjobbjai gondolkodtak. S annak a sejtelemnek, amely a lelkükben fel-felébredt különböző gondolatok és eszmék formájában adtak kifejezést.

a) A legrégebb képzetek egyike, az *élet fájának 'éc hahajjim* a képzelete, amelylyel Gen 2, 9-ben (J.) találkozunk először. Ennek a fának az volt a tulajdonsága, hogy, aki eszik belőle *haj l'ólám* = örökké él (3, 22). Ha az első emberpár nem szegte volna meg Jahve parancsát, ennek a fának a gyümölcse — mert ebben vélték a régiek megtalálni az örök élet titkát — halhatatlanná tette volna az embert. Az életfájának képzelete nagyon mélyen belevésődött az Ó. T. gondolatvilágába, mert évszázadokkal a Jahvista után — akitől Gen 2, 9 és 3, 22 valók — a Példabeszédek írója újra feleleveníti és sokszor használja ezt a fogalmat, l. Pb 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4; bár nála az '*éc hahajjim* értelme eltolódik a chokma bölcselkedés sajátos irányai szerint. Láttuk azt az I. fej. 4. pontjában hogy az élet fájának a képzelete közös, a mythológiából származó kincse volt a régi Kelet népeinek s itt még csak azt fűzzük hozzá, hogy a sumir Gudea-feliratokon is találtak erre vonatkozó paralleleket. Ott ugyanis szó van a *giš-zi-da*-ról = az igazság fája és a *gis-tin* az élet fájáról, amelyek a feliratok szerint az ég keleti bejáratánál állanak.³⁷⁸ A parsismus is ismeri az élet fája képzetét. Itt a haomafa (Gaokerena) szerepel az élet fája gyanánt, amelynek gyümölcse a haoma nedv, amely a világ végén halhatatlanságot fog adni az összes hívő embereknek. Bundeheš XVIII. 1–6; IX. 6, XXIV, 27, XXVII, 4 Vendidad, XX, 4 k.³⁷⁹

b) Egy másik ilyen fogalom, amelyet az örökélet keresése csirájának kell minősítenünk az „*élet vizének*“ a képzelete. Zs 36, 10 szerint: '*immeká meqór hajjim* = nálad (t. i. Jahvénál) az élet forrásai vannak. Maga a képzet az ősi mesék gondolatvilágából származik és alapja az a csodatevő kút lehet, amelynek vize mindeneket megelevenít. A zsoltáríró szerint az az „élet kútfoje“ Jahvénál van, azaz az övé. Más szavakkal: csak Jahvenak van hatalma életet adni.³⁸⁰ Így dolgozza át és állítja az idegenből vett képzeteket a maga szolgálatába a jahvizmus monoteizmusa. Ugyanezt a kifejezést megtaláljuk: Pb 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22, ahol az eredeti-értelme azonban szintén eltolódott a chokma szellemében.

A profétáknál az élet forrásának fogalma szorosan összefügg az eschatologia eseményeivel, vagyis azzal a fogalommal, amelyen belül a feltámadás gondolata is kifejlődött. Ez a körülmény is bizonyíték amellett, hogy az élet vize ebbe a

³⁷⁸ H. Gunkel: Genesis, 1917. 8. o.

³⁷⁹ W. Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1906 2. kiad. 556. lap.

³⁸⁰ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 151. o.

fogalomkörbe tartozik és az örökélet gondolatával áll összeköttetésben. A csodatevő forrásról Ezékielnél olvasunk legtöbbször 47, 1–12-ben. Ezek szerint a víz Jahve házában a küszöbén ered s onnan kifolyva, lassanként hatalmas folyamdá dága, amelynek csodatevő ereje abban nyilvánul, hogy nemcsak pompás vegetáció támad a partjain, hanem a vize egészségessé teszi a Holttenger vizét is és ott nagy halbőséget támaszt. Hogy az emberi életre milyen befolyást gyakorol, arról Ezékielnél nincsen szó. — Joel 4, 18b is beszél egy *ma'eján*-ról = forrásról, amely szintén *mibbét jahve jecé'* = Jahve templomából jön ki, mint Ezékielnél és pedig *bajjom hahú'* = „azon a napon“, amely a próféták terminológiájában az „utolsó idők“ megjelölésére szolgál. — Zakariás 14, 8-ban pedig ezt olvassuk: *v'hájá bajjom hahú' jecé'ú májim hajjim mirúšalajim* = és lesz az azon a napon, hogy élő vizek jönnek ki Jeruzsálemből. Hogy miben áll ennek az „élő víznek“ a hatása, azt Zakariás sem mondja meg, de ő is az utolsó idők eseményeivel hozza összefüggésbe. Ennek következtében összetartozik az örökéletre vonatkozó képzetekkel. — Jeremiás egy alkalommal, nem eschatologikus dolgokkal összefüggésben: Jahvet mondja: *meqór májim hajjim* = élő vizek forrásának (2, 13b). Az életvizének ezekből az ó-testamentumi helyeiből látjuk, hogy valamint a földi életet Jahvétől származónak tudták, úgy az örökéletet is Istennel kapcsolatban várják, mert önála van a kútforrás (Zs 36, 10), sőt ő maga az élet vize (Jer 2, 13). — Az Ó. T.-ban nincs több utalás az élet vizére, de annál bővebben foglalkoznak vele a pseudepigrafusok (I. Énoch 22, 1 k.) az Ú. T. (János 4, 10, 14 és a Jelenések könyve 7, 17; 21, 6; 22, 1, 17), valamint a zsidó mondakör, amelyre nézve dr. Varga Zsigmondnál találunk adatokat.³⁸¹

Az életvize képzet, amint azt dr. Varga Zs. kimutatja,³⁸² „sumir szellemi alkotás s a sumirok vallásos örökségéből vették át azt az assyr-babyloniak, a Biblia és más népek is“. A csodavíz fölött a babyloniaknál a legfőbb isten An rendelkezik. Az élet vizének assyr-bab. neve: *mê balafi*. Az erre vonatkozó helyek a bab. irodalomban: 1. az Adapa mythos II. szövegdarab előrsze 28 és k. sorai, amellyel már a II. fejezet 1. pontjában foglalkoztunk; 2. az Istar alászállása az alvilágba c. mythos 117. k. sorai, ahol azt olvassuk, hogy az életvize az alvilági Anunnaki birtokában van, akik azt az *Egalgína* nevű palotában őrzik, hogy felsőbb utasítás nélkül senki hozzá ne juthasson. Az életvize An-tól kerülhetett az Anunnaki birtokába, akik azt „csak az ő utasításai szerint használhatták a megélesztésre méltónak ítélt halotton“. Az Istar mythosban Ea parancsára Anunnaki jelenlétében Namtar a főkapuőr hinti meg ezzel a vízzel Istart, aki a betegségek tömegétől mintegy halott már. Istar erre megszabadul minden betegségtől, újra megelevenedik és „előbbi ékessége és egészsége birtokába visszajutva hagyja el az alvilág birodalmát.“ Ugyanennek a mythosnak a 100 és köv. soraiban egy *tömlőről* van szó, amelyben az élet vize őriztetik. Az Istar mythoson kívül a Maqlû varázslási szövegben is találkozunk az életvize képzetével, ahol az életviznek: *mê napištim* a neve. (I. tábla 108. sor.) Az élet vize a sumiroknál kétféleképp volt használható: vagy mint ital hatott, vagy be kellett vele hinteni azt, akit meg kellett eleveníteni. Az élet, amelyet ilyen módon nyert az illető, mindenképpen haláltól mentes, örökélet volt.

Az Ó. T.-ban nem találunk ilyen részletes adatokat az életvizére vonatkozólag, aminek az oka az lehet, hogy azok, akik átvették, érezték e mythologiai képzet pogány eredetét és az arra emlékeztető vonásokat igyekeztek lecsiszolni. Az életvize fölötti hatalmat a monotheizmus hatása következtében Jahve kezébe adták. Az ótestamentumi helyek tendenciája is arra enged következtetni, hogy az „élet vize“ itt is örökéletet van hivatva adni.

A parsismus is ismer ilyen életvize képzetet, mert még ma is szokásban van a parsismus hívei között, hogy „rövid idővel a halál beállta előtt, a haldokló

³⁸¹ Dr. Varga Zs.: Sumir (babyloni) örökség stb. 72. o.

³⁸² U. o.: 67–68. o. Innen vesszük e bekezdés adatait.

emberrel néhány csepp szentelt haoma vizet itatnak“. A haoma növény (amelyből ez a víz készül) a halhatatlanság symboluma“.³⁸³

c) A halál hatalmát egyes istenfélő és Jahve előtt kiváltképpen kedves emberek meg is tudják törni és meghalt embereket életre támaszthatnak. Így olvassuk 1 Kir 17, 17 kk-ben, hogy Illés feltámasztja a zarpathi özvegyasszony fiát, Illés szolgálja Elizeus pedig 2. Kir 4, 20 kk-ben a sunamita asszony fiát támasztja fel. A feltámasztás jellege itt : *csoda*, amelyet csak az Isten kedveltje tud megtenni. Látszik ez világosan abból, hogy Elizeus szolgálja Gehazi nem tudja a feltámasztást végrehajtani, sőt még a próféta botja sem tudja ezt megtenni, bár Gehazi a próféta, egyenes parancsára fekteti annak botját a halott fiú mellé (2 Kir 4, 31). A próféta magának kell eljőnnie és csak neki sikerül a fiút életre támasztania. Tulajdonkép azonban Jahve az, aki a halottat feltámasztja, mert Illés kétszer is hozzá foháskodik, amikor a zarpathi özvegy fiát fel akarja támasztani (1 Kir 17, 20, 21). Sőt 1. Kir 17, 22-ben világosan ezt olvassuk : *vajjišma jahve beqól 'elijáhu vatašab nefes hajjeled 'al qirbó vajjehi.* — és meghallgatta *Jahve* Illés szavát és visszatért a gyermek lelke beléje (szó szerint : középebe) és élt“. A megelevenítés fogalmát ez a vers és az előtte való így írják körül : *šub nefes hajjeled 'alqirbó.* A lélek az, amely visszatérve, megeleveníti a halott testét. Elizeus is imádkozik, mielőtt a feltámasztást megkísérelné (2 Kir 4, 33).

Jirku arra utal, hogy a mindkét feltámasztásban található hasonló vonások, a feltámasztás műveletének, hogy úgy mondjuk, mechanikus kísérő jelenségei, azaz az a körülmény, hogy a próféták háromszor, ill. kétszer ráborulnak a holttestre, hogy Elizeus kezét a fiú kezére, száját a fiú szájára, szemét a fiú szemére illeszti, arra a felfogásra engednek következtetni, hogy itt régi varázsképzetekkel van dolgunk, amelyek szerint az egész testből, de külön a kézből, szájból és szemből magikus erők áramlanak ki, amelyeket egy másik ember keze, szája és szeme képesek felvenni.³⁸⁴ Jirku ezen a helyen megemlíti azt is, hogy „halottak felélesztése a csodatevő testével való érintkezés által nemcsak az Ó. T.-ra szorítkozik, hanem a babyloni tradíciókból is ismeretes“. Erre vonatkozólag citálja *Cun. texts XVI. 5, 189 k-öt*, ahol egy mágus varázsfömléje olvasható a betegség démona ellen, amely így hangzik : „Ha a beteg arcát nyomom és a beteg fölött kiáltozom...“ De világosabb egy másik ilyen varázsló szöveg (*Cun. texts XVI. 2, 69 kk.*) : „Ea, az úr küldött engem, hogy meggyógyítsam a varázslás miatt beteg embert. Az ő liszta varázsfömléjét adta az enyémhez az ő tiszta száját az én számra fektette stb.“ Vagyis a babyloni képzetekből is az látszik, — ami külön az Elizeus által eszközölt feltámasztás formalitásai között jól látható, — hogy „a felélesztési kísérletek annál jobban sikerülnek, ha rendkívüli magikus erőkkel ellátott testrészek egymással érintkezésbe kerülnek“.³⁸⁵

Nincsen lehetetlenség benne, hogy ezen ótestamentumi történetek írói, akik *Cornill*³⁸⁶ szerint 850—750 között írtak, ismertek erre vonatkozó babyloni képzeteket. De ezektől eltekintve is a varázsképzetek otthonosak minden nép fejlődésének primitív stádiumaiban. Ha elfogadjuk is azt, hogy ezeken a feltámasztásokon még a régi varázsképzetek világítanak keresztül, el kell ismernünk azt is, hogy a jahvismus monotheizmusa ezekre is rányomta a maga bélyegét, nemcsak azért, hogy a feltámasztások csak Jahve nevének a segítségül hívása után és következtében mennek végbe, hanem azért is, hogy csak Jahve kiválóan érdemes emberei, kiválasztottjai tudják ezeket elvégezni. A csoda — mert e feltámasztások csodák az Ó. T.-ban — a Jahve-vallás szolgálatába van állítva.

A csoda nagysága még jobban kitűnik egy másik elbeszélésből, amelyet 2 Kir 13, 20 kk-ben olvasunk, ahol az van megírva, hogy éppen egy embert visz-

³⁸³ *J. J. Modi* : „The funeral ceremonies of the Parsees their origin and explanation“ . Bombay, 1905. 4. o.

³⁸⁴ *Dr. A. Jirku* : *Materialien zur Volksreligion Israels.* Leipzig, 1914. 78—86. o.

³⁸⁵ *Jirku* : i. m. 83. o.

³⁸⁶ *D. C. Cornill* : *Einleitung stb.* 124—125. o.

nek eltemetni azon az úton, ahol a már meghalt Elizeus sírja fekszik. Egyszere moabita portyázók tűnnek fel a láthatáron, mire a megriadt halottvivők a holtat hirtelen Elizeus sírjába dobják és ők s az egész gyászkíséret szertefut. Most következik a csoda: *vajjigga' háis b'e'acmót 'elišá' vajehi vajjákom 'al-raglájv* = amikor megérintette az ember Elizeus csontjait, akkor életre kelt és a lábára állt. Ebben az esetben tehát még a már régen halott Elizeus holttestének is csodatevő erő tulajdoníthatik és a csoda foka mindenesetre sokkal magasabb, mint a fenti két esetben, amikor a még élő próféták hajtották végre a feltámasztásokat.

Ismételjük azonban, hogy ebben a három feltámasztási esetben *csodáról* van szó, amelyek tényleges feltámasztásokról beszélnek ugyan, de belőlük általánosítani nem lehet és nem szabad arra következtetnünk, hogy a feltámasztás gondolatának általános hirdetői akarnak lenni. Nem, hanem csupán annak a sejtésnek adnak kifejezést, hogy Jahve egyes kiváló emberei kedvéért és által kivételes módon, csoda által lehetővé teszi valamely még nemrég elhalt ember feltámasztását. Általánosítani ebből azonban nem lehet és nem is szabad. De abban igazat kell adnunk Duhmnak, hogy ezt a feltámasztás lehetőségére vonatkozó gondolat első csirájának lehet tekinteni.³⁸⁷

d) A realitás nagyobb mértéke, mint ezek a csodák, áll a feltámasztás és örökélet keresésének a gondolata mögött ott, ahol a vallásos gondolkozás az igaz istenfélő ember sorsán való elgondolkozás útján haladva akar behatolni a halál utáni lét problémáinak a megoldásába. Általános felfogás volt, kül. a próféták óta, az Ó. T.-ban az, hogy Isten mindenkinek a maga utai szerint fizet és cselekedeteinek a jutalmát vagy büntetését veszi a jó és gonosz egyaránt (pl. Hózs 3, 9; Náh 1, 2b; 1 Kir 8, 39; Zs 62, 13; Jób 34, 11; Pb 24, 12.) Oly felfogás ez, amelynek általános, nemcsak Izraelben létező nézetnek kellett lennie, mert a parsizmus gondolatvilágában is találkozunk vele, ahol a Bundelesh 30. fejezetében van többször kifejezésre juttatva.³⁸⁸ Nem kerülte el azonban az ennek az elméletnek a valóraválását váró embereknek a figyelmét az a körülmény, hogy az életben igazában nem mindig van úgy, hogy t. i. az istenfélő embernek jól megy a dolga, az istentelent pedig szerencsétlenség éri. Ez új problémát adott a lelkeknek, — amelynek megfejtése Zs 73, 16 szerint „fára dságos dolog“ volt a zsoltáríró számára. Vele együtt bizonyára sokan gondolkoztak ezen a keserű és nehéz problémán. „Nem mellékes dolog volt ez a Ó. T. emberei számára, hanem olyan kérdés, amelytől az egész vallás s az ég és a föld látszottak függeni s ez az a kérdés volt: törődik-e az Isten egyáltalán az emberrel, hogy jó, vagy hogy rossz-e, vagy hogy a Zsoltárok nyelvén szóljunk: *jéš dé'ah b'e'eljón* = Van-e tudás a Legmagasabbnál (Zs 73, 11b)“.³⁸⁹ Lehetetlenségnek tartották és az igazságos Isten fogalmával összeférhetetlennek, hogy az igaz ember sorsa csakugyan az lehessen, mint a gonosz emberé. S amikor a földi élet tényleges viszonyai és történései nem adtak kutató elméjük számára kielégítő feleletet, akkor elkezdtek a probléma megoldását a halál utáni életben keresni. Istennek elégtételt kell adni az igaz ember számára. Ha a földi létben ezt nem találták meg, akkor a halál után kellett ennek megtörténnie.

Az isteni igazságszolgáltatás problémája csak az exilium utáni időkben foglalkoztatja az elméket, amint azt a köv. felhozandó példákbl látni fogjuk. Az exilium előtti időkben nem találunk rá adatokat, nyilván azért, mert a fogság előtti mentalitás szerint az egyén, mint ilyen kevés fontossággal bírt a törzssel, az egész nemzettel szemben. Az utóbbinak a sorsa volt a fő s ha ennek jól ment dolga, mellette eltörpült az egyén, az egyes ember esetleges balszerencséje. A próféták tanítása nyomán azonban fejlődni kezdett az individuali-

³⁸⁷ D. B. Duhm: Jesaja, 1902. 368. o.

³⁸⁸ E. Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, 1902. 69, 71, 73. o.

³⁸⁹ H. Gunkel: Die Psalmen, 1925. 312. o.

tás érzése és értéke s amikor az exilium elsöpörte a zsidó önálló államot, Jahvét és annak gondoskodását egyre inkább az *egyénnel* kezdték kapcsolatba hozni s a probléma középpontjába Isten és az *egyes* ember viszonya került. A vallás individualizálódik és most már az egyén az, akivel kapcsolatban kell megoldódnia az isteni igazságszolgáltatás problémájának. Régen a nemzetet érte a jutalom, vagy büntetés, aszerint, amint megérdemelte, most az egyén az, akinek a felelőséget viselnie kell, de aki, ha egyenes úton jár, ha : *jásár, caddiq, hasíd, 'áni*, ha *dáká* összetört, vagy *neké ruah* = összetört lelkű, vagy *š'jal ruah* = meggyötört lelkű és összetört szívű (Ézs 57, 15, 66, 2), akkor biztosra veheti, hogy Jahve rátekint és hozzátér, hogy „megelevenítse“ őt. Ők lesznek a *b'hirim* kiválasztottak, ahogy Tritoézsaiás mondja (Ézs 65, 15) és mivel az életben ezt sokszor hiába várták, kezdtek olyan nézetek kialakulni, amelyeknek az volt a céljuk, hogy a lelkeket megnyugtassák arra nézve, hogy az igaz ember nem olyan elbirálás alá esik a halálban, mint a gonosz. Az igaz ember kivéteket a múlandóság hatalma alól, mert „Jahve szolgáinak fiai megmaradnak“ (er. lakozni fognak) és magvok az Isten színe előtt meg fog maradni mindig (Zs 102, 29). Ha meghal is az igaz : *zare'ó liberáká* magva áldássá lesz, vagyis olyan fogalommal, amelyet az ember csak áldásmondás alkalmával vesz ajkára. Zs 112, 6 ezzel vigasztalja a csüggedőket : *lezéker 'ólám jihje caddiq* = örökkévaló emlékezete lesz az igaznak. Pb 10, 7 szerint : *zeker caddiq liberáká* = áldássá lesz az igaznak emlékezete, vagyis az ilyen ember még halála után is létezik, mert az igazságos ember életére áldólag gondolnak a hátramaradottak és életének áldásos munkája, bizonyára még sokáig fogja éreztetni áldó hatásait, mert *j'hi š'emó l'ólám* (Zs 72, 10). Ezeknek a mondásoknak az értéke akkor látszik meg igazán, ha szembe állítjuk velük azt, ami a gonosz embereknek van kilátásba helyezve a halál után. Így pl. a gonoszok neve Jób 24, 20 szerint elfeledtetik (*ló' jizsakér*) és összezúzatik, mint a fa s nevét legfeljebb az átok alkalmával említik (Ézs 65, 15), amikor majd azt mondják a „kiválasztottak“ : „úgy öljön meg téged Jahve, mint ezt és ezt“ (Ézs 65, 15).

Mindazoknak a fogalmaknak, amelyek az Ó. T.-ban az isteni igazságszolgáltatással foglalkoznak, amelyben az Isten az igaz embert halála után részesíteni fogja, a koronája : Jób 19, 25–27.

Nagyon híres hely ez az Ó. T.-ban, amelyből Hieronymus, Augustinus, Clemens Romanus és Origenes a „resurrectio carnis“ tantételét vezetik le. A szöveg közelebbi vizsgálatából azonban kitűnik, hogy itt nem erről van szó. Sajnos, a szöveg erősen romlott. Helyreállítására — tekintettel arra, hogy nagyon fontos locusról van szó — számos kísérlet történt, amelyek egymástól sokban különböznek. Különböző olvasási módok mérlegelése után, amelyeknek részletezésébe itt nem bocsátkozhatunk, mert nagyon messze vezetne, legelfogadhatóbbnak : A. Dillmann fordítását találtuk, mert ez alkalmazkodik legjobban nemcsak az eredeti szöveghez, hanem annak szelleméhez is. Dillmann versiojának a fordítása így hangzik :³⁹⁰ „De én tudom, hogy az én megváltóm él, aki utánam még lesz, meg fog állni a por fölött. És miután bőrömet lezúzták — ime ezt — testem nélkül fogom látni az Istent. Akit én fogok látni, a magam számára és az én szemeim fogják látni nem egy idegen ; emésztődnek bensőmben az én veséim.“ Ez a fordítás amellet, hogy nem változtat erőszakosan és szükségtelenül sokat a szövegen, megfelel annak a tendenciának, amelyet Jób a szöveg összefüggése szerint kifejezésre akar juttatni. Jóbot, aki ártatlannak tudja magát, nagyon gyötrik barátai, akik mindenáron rá akarják bizonyítani, hogy bűnös, mert különben nem sújtaná őt ennyire az Isten. Jób az Istentől elvetettnek hiszi magát és 16, 18-ban már érzi, hogy ő fog alulmaradni és el fog pusztulni és ezért ártatlansága tudatában így kiált föl *'erec 'al-'ekassi dámi* = „óh, föld ! be ne fedd az én véretem !“ Az ártatlanul kiontott vér ugyanis, amint láttuk az I. fejezet 3. pontjában bosszúért kiált addig, amíg be nincs fedve. Ha a földön nincs, aki bosszút álljon az ártatlanért, akkor Jahve lép fel, mint az ártatlanság tanúja és mint

³⁹⁰ L. Fr. Schwally : i. m. 1892. 109. o.

bosszúló. Ezt a bosszúlót, aki megbosszúlja az elesettet és igazságot szerez neki, hívják *gó'él haddám*-nak, azaz vérbosszúlónak (Num 35, 12). A magát a sir szélén állónak képzelő Jób Jahvét érti a ^{לש} *leš*-je alatt, aki majd igazságot fog szolgáltatni neki. Máskor is olvasunk az Ó. T.-ban olyan esetekről, amikor az elesett, ártatlanul elpusztult ember védőjéül Jahve lép fel. Gen 4, 10-ben (J) Jahve kéri számon Kaintól Ábel vérét, mert ennek a vére felkiáltott hozzá az égbe, Pb 23, 11 az árvák *gó'él*-jéről beszél, aki senki más, mint az Isten. Maga a fogalom eredetileg a jogi term. techn.-ok közé tartozik, mert: *mispát hagg'e'ullá* = a megváltás joga azt a jogszokást jelöli meg, amely szerint az eladósodott egyén ingatlanát, földjét mindig a hozzá vérszerint legközelebb álló rokonnak kellett a törvény szerint magához váltania. A *g'e'ullá*-nak egy jellegzetes esetét olvashatjuk Jer. 32. fejezetében. A *gó'él* fogalmát átvitte Jób a materiálisról az absztraktra és Jahvét, akit már 16, 19-ben is: *'édi bašš'amajim*-nak, mennyben levő tanúnak és *sahadi bamm'eróim* = „magasságban levő kezesem“-nek mondott, most megteszi *gó'él*-jévé, aki majd akkor, amikor ő már nem lesz, vagy „utánam“, ahogy ő mondja, még lesz, mert ő meghal, de a *gó'él*-ja: *haj* = él. De nemcsak él, hanem *qúm* = megáll a por fölött, melyben Jób feküdni fog. A *qúm* term. technica, a tanúk felállásának, ill. megjelenésének, amint azt Deut. 19, 15; Zs 27, 12; 35, 11-ből látjuk, ahol tanúk, továbbá Zs 12, 6; 94, 16; Ézs 33, 10-ből, ahol mentők és segítők felállításáról, közbelépéséről van szó. Addig Jób teste már el fog pusztulni, bőrért leverik, összezúzzák, de teste nélkül is, a szemével fogja Jób látni az Istent. Ő fogja látni és nem egy idegen mondja Jób hangsúlyozottan, amivel azt akarja erőteljesen aláhúzni, hogy bár ő meghal és nem lesz, de lesz, aki igazságot szolgáltatson neki, aki helyreállítsa az ő becsületét, aki bebizonyítsa ártatlanságát. Látszik Jób szavaiból, hogy ezt az igazságszolgáltatást a halál után várja, miután e földi életben az erre vonatkozó reménységet kénytelen volt földadni. Ezután az erkölcsi rehabilitáció után sóvárognak, emésztődnek Jób veséi. A vese a héb. terminológiában, mint az érzelmek székhelye szerepel (Zs 84, 3; 119, 123). Nincs szó itt a test feltámadásáról csak az igaz ember számára való satisfactióról még a halála után is. „A resurrectio carnis“ gondolata ezzel a szentírásbeli hellyel kapcsolatban tarthatatlan, mert eltekintve attól, hogy Jób korában még nem alakult ki a feltámadás gondolata, nyelvi szempontból sem helyes. ha az *'ór*-t a beteg, romlandó testre, a *básar*-t pedig a feltámadó, dicsőséges testre értelmezzük, mint a régi magyarózók, mert a *básar* fogalma ezt kizárja. A *básar*, amint azt az 1. fejezetben láttuk a földből vétetett gyarló test, amely Gen 3, 19 szerint ismét porrá lesz a halál után. Ezt tehát nem lehet a feltámadó test term. techn.-ának értelmezni, hanem csakis az a helyes, ahogy Frz. Delitzsch,³⁹¹ Friedr. Delitzsch,³⁹² Dillmann³⁹³, Sass Béla³⁹⁴ és Schwally³⁹⁵ magyarázzák, hogy a *min-t min* privativumnak tekintik és a *mib'e'sári*-t így fordítják: *testem nélkül*. Azon nem szabad csodálkoznunk, hogy Jób — a rendes *ó*-t.-i felfogással ellentétben — a halála után is látni reméli Jahvet. Hiszen 14, 13 kk-ben, mint vágyódását, sóvárgását önti szóba azt, hogy bár a Seolban Isten csak addig rejtené el, amíg haragszik rá s azután bár újra hívná, milyen örömet felelne neki! 16, 18 — 21-ben pedig, amint láttuk, mint bizonyosságot mondja el, hogy az ő vére ugyan kifolyhat a földre, de a „tanúja“ és „bizonyossága“ a mennyben van. Mindkét helyen tehát Istennel összekapcsoltnak képzei magát halála dacára is. Jóbnak a maga igazságáért folytatott nehéz lelki küzdelmébe nagyon jól beleillik 19. 25 — 27 is és logikusan folytatja 14, 13 — 15, valamint 16, 18 — 21 gondolatmenetét s azok betetőzését képezi.

Arra, hogy hogyan képzei Jób el azt, hogy teste nélkül, de mégis a szemei-

³⁹¹ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob 1875. 252—254.

³⁹² Friedr. Delitzsch: Das Land ohne Heimkehr. 1911. 23. o.

³⁹³ Schwally: i. m. 109. o.

³⁹⁴ Sass Béla: i. m. 21. o.

³⁹⁵ Schwally: i. m. 110—111. o.

vel fogja látni Jahvet Delitzschschel, azt feleljük, hogy nem úgy, mint azt lelki lényekhez illenék, hanem a Seolbeli árnyszerű létezését fokozza fel a hit postulatúmválal életvalóságággá.³⁹⁶ Ne kívánjuk Jóbtól azt, hogy teljesen precizen fejezze ki magát ezekben a dolgokban, mert hiszen az ő könyve nem rendszeres dogmatika, hanem egy halálrasedzett ember lelki tusája a maga igazságaért. A testi kin, amelyet fokoz az a lelki gyötrellem, amit a barátai által való meg nem értetés okoz neki, kényszerítik őt lépésről-lépésre arra, hogy ügyét a földi fórum elől a „mennyei tanúhoz“, kezeshez felebbezze meg, akiben végre is ártatlanságának bebizonyítóját és ezért szabadítóját, megváltóját, *gó'él*-jét látja. De ez a megváltás *g'e'ullá* nem a testnek a porból való feltámadására vonatkozik, hanem az elnyomott, félreértett, halálragyötört ember igazának, ha kell még a halál után is való hebizonyítására. Dillmann szerint itt mint a hit postulatuma jelenik meg az, hogy „ha az isteni világrend törvényei az övéin nem tűnnek ki az életben, akkor a halál utáni életükben kell ezeknek rajta megvalósulniok. Az igazságszolgáltatás gondolata az, amely keresztültörri a földi élet korlátait“.³⁹⁷ Bertholet³⁹⁸ és Bousset³⁹⁹ is legfeljebb a feltámadás gondolata első és bizonytalan derengésének hajlandók csak tekinteni Jób 19, 25–27-et.

d) A köv. lépés ezen az úton, amelyet Isten igazságszolgáltatásának nevezhetnénk az istenfélők iránt az, amikor az Isten belenyúl az igaz ember sorsába és nem engedi azt meghalni, hanem halála előtt elragadja magához. A heb. term. tech. erre nézve a קָבַץ Ilyen esetről csak két ízben olvasunk az Ó. T.-ban és pedig Énochról: Gen 5, 24-ben és Illésről 2 Kir 2, 1 kk. Lássuk sorra ezeket az elbeszéléseket.

Gen 5, 1 kk. a: *séfer tólédót 'ádám*, vagyis Ádámnak a Papi Codex írója által felállított családfája, amellyel részletesen foglalkoztunk az I. fejezet 6. pontjában, amikor a tiz pátriárka életkoráról volt szó. Énoch ebben a sorban a hetedik. Ami vele kapcsolatban feltűnő, az elsősorban az, hogy az ő életkora sokkal kisebb, mint a többi társaié, mert az ő 365 esztendő életkora valósággal eltölpül a körülötte levő közel 1000 éves életidők között. A második dolog pedig ami feltűnő az, hogy amíg a többi pátriárkáról szóló szigorúan sablonos és száraz megemlékezések mind ezzel a kifejezéssel végződnek: *vajjamól* = azután meghalt, addig Énoch élettörténetét ezzel fejezi be az író: *'énnenu ki láqah 'oto 'elohim* = „nem volt többé, mert magához vette az Isten“. Ennek a csodálatos életbefejezésnek az okát a vers első felében kell keresnünk, ahol ezt olvassuk: *jithallék hanók 'et ha'elohim* = Énoch Istennel járt. A többi pátriárkánál ezt nem olvassuk, amiből azonban nem szabad következtetéseket levonnunk ezek vallási életére vonatkozólag, mert az igazság az, hogy a 24. vers első fele az oly rendkívüli módon végződő élet végső momentumának, az Istenhez való elragadtatásnak a magyarázata akar lenni, ill. ebből folyik azután, mint következmény az, hogy Isten elragadta Énoch-ot.

Itt tehát egy Istennel járó ember életének olyan befejezésével állunk szemben, amely nem a halál, hanem a קָבַץ következtében beálló természetfölötti befejezése az életnek: az Istenhez való elragadtatás.

Hogy magyarázható meg Énoch elragadtatása? Az ilyen elbeszélések, amelyek eredetileg mondák voltak, úgy magyarázandók, hogy az elragadott egyén eredetileg isten volt, aki később emberré depotenciálódott és végül ismét istenné lett. Ezt az elméletet látszik támogatni az a tagadhatatlan tény is, hogy Énoch éveinek a száma éppen annyi, mint a napév napjainak a száma, t. i. 365. Fontos körülmény az is, ami szintén a főnti elméletet erősíti az, hogy Énochról az van feljegyezve, hogy az Istennel járt, ami úgy hangzik, mintha valami utalás lenne

³⁹⁶ Frz. Delitzsch: i. m. 254. o.

³⁹⁷ A. Dillmann: Handbuch der Alttestamentlichen Theologie. 1895. 401. o.

³⁹⁸ D. A. Bertholet: i. m. 1914. 53. o.

³⁹⁹ W. Bousset: i. m. 309. o. jegyzet.

a közte és Isten között levő bizalmas viszonyra. Végül Énoch neve is erre az elméletre utal, mert a héber *hanók* a *hának* gyökből ered, amelynek jelentése beavatni, kinyilatkoztatni, gör. *τελειοῦν*⁴⁰⁰ Valószínű az istenség kultikus tiszteletére vonatkozó titkokba való beavatásra céloz Énoch neve.

Ha az Énochról szóló elbeszélés eredetét kutatjuk, akkor figyelmünk önkéntelenül abba az irányban fordul, ahonnan Gen 5 többi anyaga való és ez, amint láttuk az I. fejj. 6. pontjában : Babylonia. Tényleg találunk is egy Énoch történetéhez hasonló elbeszélést, amely Evedoranchosról, vagy Enmedurankiról szól. A két történet, ill. személy közötti hasonlóság amint azt egy Zimmernnél⁴⁰¹ olvasható babyloni szöveg fordítása alapján megállapíthatjuk — abban áll, hogy Enmeduranki is hetedik azon a listán, amelyen a 10 babyloni őskirály szerepel, éppúgy, mint hetedik Énoch a 10 pátriárka között ; hogy 2. Enmeduranki éppen Samašnak, a nap istenének a papja a napisten városában Sipparban ; láttuk, hogy Énoch évei is a napévvel s talán ered. a személye a napisten fogalmával van összeköttesben ; hogy végül 3. Enmeduranki is mindenféle kinyilatkoztatásokat kap kül. az orakulumra vonatkozólag az istenektől, amelyekre fiát is megtanítja és megalapítója lesz ily módon a jövőmondó papok szerzetének, a *bârûti*-nak. Láttuk, hogy Énoch héber neve is a kinyilatkoztatás fogalmát foglalja magában ; Ilyen hasonlóságok mellett nehéz volna ellene mondani annak, hogy az Énoch történetének és alakjának az alapelemei nem Babyloniából kerültek a Papi Codex irójának ismeretkörébe.

Valami speciálisan eredeti vonást azonban tett hozzá a Papi Codex írója, ami nem volt benne az Enmeduranki elbeszélésben és ez az, hogy Énoch *elragadtatott* élete végén az Istenhez. Számunkra most éppen ez a legfontosabb, mert ezáltal akarja kifejezni az Ó. T. gondolatvilága azt a jutalmat, amely Énochnak éppen istenfélelméért kijárt. Zimmern ugyan rámutat arra, hogy Énoch elradadta tásával egyenlő értékű az a körülmény, hogy Enmeduranki felvételét „Samaš és Ramman közösségébe és beavattatott az ég és föld titkaiba“⁴⁰², de úgy ez a felvétel az istenek közösségébe, mint az Enmeduranki osztályrészévé lett kinyilatkoztatások ennek *életében* történtek és nem találunk adatot arra nézve, hogy Enmeduranki a halált elkerülte volna, úgy, mint Énoch. Énoch esetében világosan istenfélelme miatti örökkévaló megjutalmaztatást akar jelenteni elragadása. Enmeduranki esetében erről nem olvasunk. Látjuk tehát ismét, hogy az idegenből vett anyagot hogyan állítja a maga eszméinek szolgálatába a zsidó történetíró.

Mindjárt ezzel kapcsolatban említsük meg, hogy még egy más elragadásról is tud a babyloni irodalom és ezt a Gilgames-eposz őrizte meg számunkra. Ott Utnapistim és felesége ragadtatnak el, akik az özönvízből megszabadultak és tetteknek „olyanokká, mint az istenek“. Az erre vonatkozó adatokat a Gilgames-eposz XI. táblája 198—205. soraiban találjuk meg,⁴⁰³ ahol azt olvassuk Utnapistim elbeszélésében, hogy Bel isten beszállt a hajójába, megragadta a kezét, kivezette őt is és feleségét, akit letérdeltetett Utnapistim mellé, azután megérintette vállukat, kettejük közé lépett és ezt mondotta Bel : „Azelőtt ember volt Utnapistim. Mostantól fogva olyanok legyenek ő és felesége, mint az istenek, mint mi és lakozzék Utnapistim a messzeségben, a folyamok torkolatánál!“ — Az elbeszélést így fejezi be Utnapistim : „Akkor *megragadtak engem* („ilkuinnima“) és lakozni engedtek a messzeségben, a folyamok torkolatánál. Bár ez az elbeszélés nem bir paralelel az Ó. T.-ban, mert a bibliai özönvíz hőse nem ragadtatott el, úgy, mint a babyloni Utnapistim, mégis meg kellett említenünk nemcsak azért, mert elragadásról van benne szó, hanem különösképen azért, mert az az ige, — amellyel Utnapistim az elragadás fogalmát kifejezi, t. i. az „ilkuini“ a *lequ*-ból származik, ez pedig, amint első pillanatra látható, azonos a héber *laqah*-chal.

⁴⁰⁰ I. H. Gunkel : Genesis 135—136.

⁴⁰¹ Zimmer : KAT.³ II. 533—534.

⁴⁰² Zimmer : KAT.³ II. 540. o.

⁴⁰³ P. Jensen : KB. VI. 1. 242—245. o.

A másik elragadás, amelyről pozítíve tudomásunk van, az Ó. T. lapjairól: Illésé, amely 2. Kir 2. fejezetében van leírva. Az elbeszélés sokkal részletesebb, mint az Enoch elragadásáról szóló néhány szavas megjegyzés. Pedig Illés esete is ugyanolyan mennyekbe való elragadás volt, mint az Enoché és a motívuma Illésnél is csak az lehetett, a mit Enochnál mond Gen 5, 24, hogy t. i. Illés is az Istennel járt, az ő követe, az ő prófétája volt mindvégig. Ugyanannak a tárgynak kétféle módon való kezelését látjuk 2. Kir 2-ben és Gen 5, 24-ben. Amaz részletes leírás a mellék- és kísérő körülmények pontos felsorolásával, emez néhány szavas rövid ténymegállapítás. Aligha tévedünk, ha ennek az okát a két tudósítás keletkezési ideje közötti aránylag nagy távolságban keressük. Az Illés történetére vonatkozó adatok Cornill szerint 850—750 között íratlak le,⁴⁰⁴ míg a Papi Codex, amint tudjuk, későbbi eredetű és bizonyosan csak 444 óta lehet kimutatni a létezését. A legendáris anyagot tehát az exilium utáni történetíró nagyon óvatosan kezeli s abból csak a legszükségesebbet mondja el, míg az Illés és Elizeus történetek századokkal előbb élt írója még elfogulatlanul elmond mindent a legapróbb részletekig.

Illés mennyekbe ragadtatását 2. Kir 2, 1 így írja körül: *b'ha'alót jahve 'el- 'elijáhú bas'ará hassámájim*—amikor Jahve Illést viharban a mennyekbe emelte. Tehát itt az *'aláh* ige van használva. Később a *láhah*-chal is találkozni fogunk. Az elragadás viharban történik, amelyről többször olvassuk, hogy benne a régiek felfogása szerint jelen van Jahve. Pl. Jóhhoz is a viharból beszél (Jób 38, 1). Illés tudja, hogy el fog ragadtatni és ezt a נִלְחַח igével fejezi ki (2. Kir 2, 9—10), de tudják ezt a betheli és jerichói „próféták fiai” is, akik Illés elragadását szintén a *láhah* igével jelölik meg (3. és 5. v.) és kérdik Elizeustól, hogy ő tudja-e, hogy ennek az eseménynek ma kell megtörténnie? Elizeus is tudja. Illéssel úgylátszik Jahve tudatta, mert az ő parancsolatának engedelmeskedik, amikor Gilgalból előbb Bethelbe, onnan Jerichóba, majd a Jordánon túlra megy. Dacára annak, hogy Illés háromszor is figyelmezteti, hogy hagyja őt magára Elizeus kitar mesterrel mellett. Az elragadás valahol ott játszódott le a Jordántól keletre eső vidéken. Illés és Elizeus beszélgetnek egymással, amikor — mindezt Elizeus jól látja — egyszerre *rekeb 'és vesúsé 'és*—tüzes szekér és tüzes lovak jelennek meg és elválasztják őket egymástól és „felvitett Illés a viharban a mennyekbe”. Elizeus fájdalmas felkiáltásban tör ki és ruháit megszakítja, amikor Illést távozni látja maga mellől.

Azt a körülményt, hogy Elizeus Izrael szekereinek és lovagjainak nevezi a a prófétát (12. v.) és hogy Illés tüzes szekeren és lovakkal ragadtatott el, amely mint a vihar szele robogott vele tova, Gressmann úgy magyarázza, hogy „Illés, aki eddig Jahve csatáit vívta a földön, most a csillagok hadiszekeren robog az égen keresztül, hogy mint Jahve hű harcosa, beléphessen a mennyei seregek közé”,⁴⁰⁵ mert a „hősök, akik magukat a földön kitüntették, haláluk után felvétetnek a mennyei seregekbe s akkor „tüzes szekeren” robognak a mennyen keresztül és odafönt harcolják meg Jahve harcait. A régi Izrael csak Illést méltatta erre a tisztességre”.⁴⁰⁶ Hogy nem érzéki csalódások okozta látszólagos dolgokkal, hanem Illés tényleges elragadtatásával van dolgunk, bizonyítják a 16—18. v.-ek, amelyek szerint 50 férfi 3 napon keresztül hiába keresi Illést, az egész vidéken.

Minden kétséget kizáró módon látjuk tehát, hogy voltak Izraelben olyan képzetek, amelyek azt akarták bizonyítani, hogy Isten belenyúl az ő kiválasztottjainak a sorsába és nem engedi még a halált sem diadalmaskodni rajtuk. Ez a két példája a *láhah*-nak mutatja, hogy az Ó. T. is ismeri a halhatatlanság lehetőségeit, de általánosítani s ebből az örökélet és a feltámadás gondolatának általános elterjedettségére következtetni nem szabad, mert a történetek eléggé hangsúlyoz-

⁴⁰⁴ Cornill: Einleitung stb. i. m.1 913. 125. o.

⁴⁰⁵ H. Gressmann: Die älteste Geschichtschreibung und Prophetie Israels. Göttingen, 1910. 286. o.

⁴⁰⁶ U. o.: 18. o.

zák, hogy csak nagyon kivételes egyéniségekkel, egy Énochhal és egy Illéssel, cselekedett csak így Jahve, nyilván csak azért, hogy kiváló hűségüket ezzel megjutalmazza. De számunkra értékesek e történetek, dacára annak, hogy nagyon kivételes esetekről van bennük szó, mert bizonyítják azt, hogy a halál elkerülésének lehetőségére való gondolatok Izraelben tényleg, ha sporadikusan is, de léteztek.

Érdekes megemlíteni azt, hogy Duhm⁴⁰⁷ egy harmadik elragadás esetét is feltalálni véli az Ó. T.-ban és ez Ebed Jahve elragadása. Ézs 53, 8-ban u. i. ezt olvassuk: *mé'ócer úmimmispat luqqah* = az elnyomtatásból és ítéletből kiragadtatott. Duhm abból a körülményből, hogy a *luqqah* ige használata és értelme ebben az esetben ugyanaz, mint Énoch és Illés történeteiben, következteti azt, hogy az Isten Ebed Jahvet is elragadta a nyomorúságból és ítéletből, ami alatt büntető ítéletet ért a késői nyelvhasználat. Hogy hová ragadta el, azt az Ebed Jahve-dalok írója nem tudja megmondani, mert közvetlen a *luqqah* ige használata után így szól: *'el-dóror mi jesóhéah* = ki tudja kikutatni az ő helyét. A *dór* ebben az esetben Duhm szerint nem a sírt, sem Ebed Jahve nemzetségét jelentené, hanem azt a helyet, ahol Ebed Jahve most van, amelyet senki sem ismer. De lényeges különbség van — s ezt Duhm is kénytelen elismerni — egyfelől Énoch és Illés, másfelől Ebed Jahve elragadása között, mert amíg amazoknál kifejezetten a testben való elragadtatásról van szó, addig Ebed Jahve esetében csak a lélek elragadásáról (*loqéah*) lehet szó, mert 53, 9-ben említés történik Ebed Jahve sírjáról, ahová testét a gonosztevők és hazugok közé helyezték.

Duhmnak ez ellen az elmélete ellen sem tárgyi, sem nyelvi szempontból kifogást emelni nem lehet és így Ebed Jahvenál is az Istentől való elragadás esetét kell elfogadnunk, ha mindjárt ez az elragadás formailag különbözik is az előző két esettől. Az eredeti képzet módosulhatott is idők folyamán s a test sorsával nem törődve, az Istentől adott lélek (Pred 12, 7) megmentésére és elragadtatására helyezte a fősúlyt. Bárhogy legyen is, ez az Ebed Jahveval történő kivételes esemény ismét csak erősíti azt a felfogásunkat, hogy a *loqéah* esetei csak Isten előtt kiválóan kedves emberekkel kapcsolatban fordulnak elő. Mindenkiel nem, mert nem mindenki Énoch, Illés vagy Ebed Jahve.

4. Bár, amint azt az előző pontban láttuk, a zsidóság körében is voltak olyan gondolatok, amelyek a halál elkerülésének lehetőségére, az örök életre és a feltámadásra vonatkoztak, a feltámadás gondolata nem a theoretikus mérlegelések és logikus következtetések útján fejlődött ki Izraelben, hanem lelki küzdelmekből született meg prófétai érzésű lelkek mélyén. Láttuk, hogy már Jóbot odáig emeli az isteni igazságban vetett hite, hogy rendületlenül hiszi azt, hogy ártatlan haláláról tanúbizonyságot fog tenni halála után az Isten, mint az ő *gó'él*-je. S amikor Jób sorsa egy egész nemzetet sújtott, amikor Jahve ügyéért egész sora a nemzet legjobbjainak szállt sírba, akkor fejlődik ki a Messiás eljövételéről szóló tanítás, amelyhez az ítélet és az azt követő feltámadás gondolatai kapcsolódnak. Dániel könyvében fogjuk ennek a gondolatnak a legvilágosabb kifejezését megtalálni az oda vezető út azonban Ezékiel 37-ik fejezetén és Ézs 26, 19-en visz keresztül. Először ezekkel a helyekkel kell foglalkoznunk.

Az exilium előtt a feltámadás gondolata nem volt általános tudat Izrael népénél. Legfeljebb homályos sejtések, vágyak mutatkoztak, de ezek is, amint az előző pontban láttuk, inkább az örökélet, mint a halálból való feltámadás felé orientálódtak. Amikor azután az exilium tönkretette az önálló zsidó államot és amikor az annak új életre kelésére vonatkozó remények csak nem akartak megvalósulni, akkor hovatovább úrrá lett a lelkeken és közfelfogássá lett egy csüggeteg, lemondó érzés, amelynek Ezékiel kortársai így adnak hangot: *jáb'su 'acmóténú v'ab'dá tiqváténú nigzarnú lánú* = megszáradtak csontjaink és elpusztult a mi reménységünk! (Éz 37, 11.) Ezt a csüggetegséget ellensúlyozni lép

⁴⁰⁷ D. B. Duhm: Jesaja, 1902. 361—362. o.

fel Ezékiel és Jahve határozott parancsára és nevében (12. v.) elmondja nekik azt a grandiózus víziót, amelyet lélekben átélt. Egy völgyet lát lelki szemeivel, amely tele van nagyon sok emberi csonttal, amelyek *jebésú meód*—nagyon el vannak száradva. Jahve megkérdezi tőle, hogy *hattihjená ha'acmót ha'élle* = vajjon új életre kelhetnek-e ezek a csontok? Abból a felelethől, amelyet Ezékiel Jahve erre a kérdésére ad, látszik, hogy a feltámadás lehetőségének gondolata Ezékiel korában még nem ment bele a köztudatba, mert Ezékiel így felel: *jahve 'attá jádá'ttá* = Jahve, te tudod! Tehát Jahvera és az ő hatalmára bizza a választ, ő nem mer rá felelni. Ha őlt volna már az ő korában a feltámadás gondolata a lelkekben, akkor Ezékiel kétségkívül így felelt volna Jahve kérdésére: igen. De így csak mint Jahve eszköze és szószólója vesz részt Ezékiel a most következő csodálatos dolgokban s szerepét, tennivalóit Jahve mondja meg és adja szájába. Jahve megbízásából Ezékiel most így szól ünnepélyesen (*nábá'*) az elszáradt csontokhoz: „Ti elszáradt csontok, halljátok Jahve szavát! Így szól Jahve ezekhez a csontokhoz: Bizonyára, én lelket (*rúah*) öntök ezekbe a csontokba. Idegeket rakok a csontokra, húst adok rátok, bőrrel vonlak be benneteket és lelket adok nektek és élni fogtok...“ S amikor Ezékiel ezeket Jahve nevében elmondta, zúgás támadt, a csontok egybekapcsolódtak, idegek nőttek rajtuk, hús fődte be és bőr vontta be őket. De lélek még nem volt bennük. Ekkor Jahve parancsára Ezékiel ünnepélyesen kiált a szélhez, hogy: *mé'arba' rúhót bó'i háruah ú'ehi baharúgim v'jihju* = a négy szél irányából jöjjön a lélek és leheljen rá ezekre a megömlöttekre, hogy éljenek! És amikor Ezékiel ezt a megbízást is elvégzi, akkor lélek is költözik a testekbe és lábukra állnak és egy „föltötte nagy sereg“ lett belőlük. S amikor Ezékiel már elvégezte a munkát, akkor Jahve azt mondja neki, hogy azok, akiket ime most feltámasztott: *kól-bét jisráél* — Izrael egész háza.

A vízió tendenciája tehát világos: a gyászoló és csüggeteg lemondásban már minden szebb jövőről lemondott Izraelnek meg kell belőle látnia, hogy Jahve még az elszáradt csontokba is képes új életet önteni, vagy ahogy Jahve maga mondja: *'ani pótéah 'et-qibrótékem v'ha'aléti 'etekem miqqibrótékem 'animi v'hebé'ti 'etekem 'el-'ade'mat jisrá'el* = én megnyitom sírjaitokat és felhozlak benneteket sírjaitokból nemem és beviszlek benneteket Izrael földre. Mert a feltámadásnak nemcsak az a célja Ezékielnél, hogy az élet megújuljon, hanem hogy a feltámasztott, új életre keltett nép visszakapja hazáját: Izrael földjét. Ezzel, az ő korában szinte a hihetlenséggel határos supranaturális képpel akarja Ezékiel bebizonyítani, hogy Jahve még akkor is tud segíteni népén, amikor az már minden reményét feladta. Ezékiel ennek a nemzeti gondolatnak a szolgálatába állítja az ő feltámadás-fogalmát. A feltámadás nála tisztán Izrael népére vonatkozik és annak politikai értelemben vett megújulását akarja symbolizálni vele. Hogy nem az idők végén való általános feltámadásra gondol Ezékiel ebben a fejezetben, az kitűnik magából az elbeszélés anyagából is, mert világosan meg van mondva, hogy 1. azok, akik feltámadnak a *harúgim* = a meggyilkoltak, az erőszak miatt elhullottak és nem ált. a halottak (9 v.); hogy a feltámadottak *kól-bét jisrá'él*-nek vannak mondva (11 v.) és hogy 2. a feltámadást az Izrael földjére való visszatérés követi. Már a régi egyház írásmagyarázói sem látták ebben a fejezetben a halottaknak az idők végén való feltámadásának a megjövendölését s az újabb magyarázók közül: Dillmann,⁴⁰⁸ Schwally,⁴⁰⁹ Beer,⁴¹⁰ König,⁴¹¹ Bousset⁴¹² sem tulajdonítanak neki nagyobb jelentőséget, mint azt, hogy Izrael történelmi helyreállításáról van benne szó s hogy azt akarja kifejezni, hogy Isten adandó esetben még a halottakat is fel tudja támasztani. Még legjobban méltatja Ezékiel ezt a fejezetét Dillmann, aki azt mondja, hogy „a rég megholtak megelevenítésének mozzanatai

⁴⁰⁸ Dillmann: i. m. 405. o.

⁴⁰⁹ Schwally: i. m. 114. o.

⁴¹⁰ Beer: Den bibl. Hades, 1902. 24. o.

⁴¹¹ E. König: Geschichte der Alttestamentlichen Religion 1915. 612. és 468. o.

⁴¹² Bousset: i. m. 309. o. jegyzet.

a legaprólékosabb részletekig ki vannak dolgozva és érzéki plasticitással elgondolva s mutatják azt, hogy a próféta lelke foglalkozott egy ilyen esemény lehetőségével“.⁴¹³

A köv. ó. t.-i hely, ahol már nem kép, hanem tényleges valóság a halottak feltámadására vonatkozó hit: Ézs. 26, 19. Ez a vers Ézsaiás könyvének ama fejezeteiben fordul elő — a 24–27. fejezetekről van szó —, amelyekről általánosan elfogadott nézet az, hogy nem Ézsaiástól, hanem egy későbbi írótól valók. Cornill⁴¹⁴ Nagy Sándor kora körül, Dillmann⁴¹⁵ legkorábban az exil. utáni első évszázadban keresi e részek keletkezési idejét. Duhm⁴¹⁶ még későbbre teszi a keletkezési időt, amely szerinte VII. Antiochus Sidetes halálozási éve, azaz: 128 Kr. e. Ezek szerint Ézs 24–27 még későbbi keletkezésű lenne, mint Dániel könyve. Mi ebben a tekintetben nem csatlakozhatunk Duhm véleményéhez azért, mert a rendelkezésünkre álló kritikai eszközök fogyatékossága és megbízhatatlansága mellett nagyon kockázatos dolog valamely szentírásbeli hely keletkezésének évre való pontos megjelölése akkor, ha ezt a szöveg maga kétséget kizáró módon nem bizonyítja. Ilyen megdönthetetlen érvek azonban Ézs 24–27-ből nem hozhatók fel. Ezért inkább Dillmann és Cornill véleményét tartjuk elfogadhatónak azért, mert abban a korban, amelyben ők keresik e fejezet keletkezési idejét, szintén meg voltak adva a tárgyi lehetőségei annak, hogy Ézs 24–27 keletkezessenek. Ézsaiás könyve ezt a részét tehát feltétlenül, Duhm ellenére. Dániel könyve keletkezése *elő* és nem *mögé* helyezzük.

Ézs 26, 8-ban a nép Jahvehoz intézett imádsága kezdődik, amelynek folyamán a nép nevében beszélő bizalommal szól arról, hogy Jahve fog nekik szabaddulást adni, amint hogy eddig is ő volt, aki megsegítette őket. Más urak uralkodtak fölöttük eddig, mint Jahve, de ők csak Jahvet tudják uruknak. Azután arról beszél az imádkozó, hogy hogyan szaporította Jahve természetes úton az ország lakosságát. De mivel még így is kevesen vannak a 19. versben, ezt kéri az imádkozó: *jih'ejú méteka nebeláti jeqúmún háqicú verannénú šokené 'áfár ki tal-'órót talleká váárec re'fáim tappil.* = éljenek a te (az Istené) halottaid, támadjanak fel az én (a népé) holttesteim. Ébredjete és újjongjatok, akik a porban laktok, mert világosságnak harmata a te harmatod és árnyéklelkeket szül a föld“. Vagyis, a feltámadás be fog következni: élni, újjongani fognak, akik most még a föld porában alusznak s amint a harmat a növényvilágot, úgy eleveníti meg a fény harmata a földben lévő *re'fáim*-okat.

Ebben a versben már nem mint kép szerepel csak a feltámadás gondolata, hanem hit árán megszerzett valóság. „Rég ápolt, biztos hit szólal meg ebben a versben és nem a kételyek közül magát előküzdő reménység.“⁴¹⁷ Az, aki ezt a verset írta, mint bizonyosságról beszél a feltámadásról, amely be fog következni. A holtak feltámadásáról van szó általában és nem csak a meggyilkoltakérol, vagyis a holtak egy fajtájáérol, mint Ezékiel 37-ben. De ezek a holtak nem valamennyi halottja a világnak, hanem csak azok, akik Isten és a nép halottjai közé számíthatók. A többi halott 26, 14 szerint nem támad fel. Vagyis a feltámadás hite itt is partikulárisztikus, mint Ezékielnél.

A *tal' órót* világosság harmata kifejezés, amelynél Schwally az *'órót*-ot, mint érthetlent elejti,⁴¹⁸ Dillmann és Duhm különféleképp magyarázzák. Dillmann szerint az értelme az, hogy Isten megelevenítő ereje, amelyet a hajnal világosságából harmat alakjában juttat az elepedt növényeknek, ez a harmat legyen ezen halottak számára a feltámadás harmatává.⁴¹⁹ Duhm pedig arra gondol, hogy

⁴¹³ Dillmann: i. m. 405. o.

⁴¹⁴ D. C. Cornill: Einleitung, 1913. 162. o.

⁴¹⁵ Dillmann: i. m. 405. o.

⁴¹⁶ Duhm: Jesaja, 1902. 144. o.

⁴¹⁷ Duhm: Jesaja, 1902. 157. o.

⁴¹⁸ Schwally: i. m. 115. o.

⁴¹⁹ A. Dillmann: i. m. 406. o.

itt annak a Talmudban található képzetnek a csirájával van dolgunk, amely szerint a hetedik égben őrzött harmat megelevenítheti a holtakat.⁴²⁰ Egy kissé merész spekuláció, de lehetetlenség nincsen benne, mert egyrészt az efféle fogalmak gyökerei nagyon messze szoktak visszanyúlni, másrészt, mert az 'ór tényleg a világosság, a fény, az ég fogalmával kapcsolja össze a *fal*-t, a harmatot.

Figyeljük meg azt a számunkra nagyon fontos körülményt, hogy a feltámadás gondolata Ézs 26, 19-ben a *parusia* gondolatával összekapcsolva jelenik meg. Maga az egész kis könyv, Ézs 24–27 erősen eschatologikus természetű és közvetlen azután, hogy az imádkozó a fönti 19. v.-ben kifejezést adott annak, hogy várja, mint bizonyosságot a halottak feltámadását, olvassuk, hogy a népnek még egy kis ideig várnia kell reménysége valóra válásával, mert előbb még kivonul Jahve, hogy megbosszúlja a gonoszságokat a föld lakóin (26, 20). Ezt a napot az író 27, 1-ben *jóm hahú'*-nak „ama napnak“ mondja, amely kifejezés egyike azoknak, amelyeket az Ó. T. az utolsó idők és paruzia idejének a megjelölésére használ. A feltámadás gondolata tehát Ézs 26, 19-ben az apokalypsis eseményeivel van összefüggésbe hozva és ezért szükségesnek látjuk röviden kitérni arra, hogy milyennek képzei az Ó. T. az „utolsó idők“ lefolyását.

Az utolsó nap, ill. idők term. technicusa az Ó. T.-ban a *jóm jahve*, vagy a *jóm hahú'*, vagy egyszerűen *jóm*. Találkozunk az '*ét hahi*' kifejezéssel is, amely ugyanezt jelenti. Kísérő jelenségei többek között a sötétség és viharborulat (Ám 5, 18, 20; Joel 2, 2 a rémület és pusztulás, amelyek egymást érik (Ezék 7, 26). De a legfontosabb vonás számunkra az utolsó nap karakterisztikumai között az, hogy ez a nap az *ítélet napja*, vagy ahogy Ézs 34, 8 mondja a bosszúállás napja (*jóm náqám*), amikor Jahve leszámol ellenségeivel. Már Hozseas is így beszél róla (9, 9) s azután megtaláljuk ezt a vonását más prófétáknál is, sőt rajtok kívül is az Ó. T.-ban. Ilyen helyek pl. Ézs 2, 12 kk; 3, 18; 4, 1–2; Ezék 30, 3; Joel 4, 2, 12; Zs 96, 13a, 98, 9; Jób 24, 1; Pred 11, 9; 12, 14 stb. De nemcsak földi ellenségeivel, a gonosz emberekkel számol le akkor Jahve, hanem az égi lények világára is kiterjeszti büntetéseit (Ézs 24, 21 kk; Zs 82, 7) és leszámol a sátán personificatióival a leviathánnál és a szörnyekkel is és nagy, rettenetes kardjával vet véget nekik (Ézs 27, 1), vagy az utolsó ítéletkor tőle elinduló hatalmas tűzfolyamba fojtja és égeti meg (Dán 7, 11). Megsemmisíti a halált is (Ézs 25, 8).

A *jók* számára azonban jutalma van Jahvének az utolsó napon és itt kapcsolódik bele a *jóm hahu'*, illetőleg a *jóm jahve* fogalmába a feltámadás gondolata.

Dán 12, 1–3-ban ezt olvassuk: Abban az időben (*báét hahi'*) Mikael az angyalok nagy fejedelme feláll majd Dániel népe fiainak a védelmére és olyan idei jönnek a szorongattatásnak (*ét cárú*), amilyenek még sohasem voltak. De akik a könyvbe be vannak írva: megszabadulnak. Ez a könyv nyilván az Élet könyve, amelyről az I. fejezetben már volt szó. És most jön az, ami számunkra a legfontosabb: *rabbim mijj'séné 'ademat-'ájar jáqicú 'elle l'hajjé 'ólám v'élle lah'arajót l'dir'ót 'ólám* = „Sokan, a föld porában alvók közül felébrednek, ezek az örök életre, amazok a gyalázatra és az örök utálatra.“ S azután folytatja a jók megjutalmaztatását ezekkel a szavakkal: *v' hammaskilim jazhirú kezóhar háráqit'á úmaediqé hárrabbim kakókábim l'ólám vá'ed* = a bölcsék pedig ragyogni fognak, mint a mennybolt ragyogása és akik sokakat igazságra vezettek, mint a csillagok örökkön örökké“.

Ez a részlet a koronája az ó.-t.-beli feltámadásról szóló helyeknek. Ha Ézs 26, 19 haladást jelentett Ezékiel 37-tel szemben, úgy itt még lényegesebb a fejlődés Ézs 26, 19-cel szemben. Amíg ott a feltámadásnak végeredményében véve az volt a célja, hogy a gyér lakosságú ország benépesedjék, tehát politikai cél, itt már erkölcsi motívumok dominálnak. Ott csak Isten népe támasztatott fel, vagyis a jók, itt „sokan“ (*rabbim*) és ezek között, amint láttuk, gonoszok is. Az utolsó ítélet most a feltámadottakon is végrehajtatik, mert világosan meg van mondva, hogy nem egy sorsra támadnak fel. Ezek örök életre — amazok gyalá-

zatra és örök utálatra. Mind a két ítélet örökre szóló: az élet is, a gyalázat is. A gonoszokkal azután löböt nem is foglalozik Dániel. Minden figyelme a bölcsek és az igazak felé fordul. S amíg Ezékiel és Ézs 26, 19 tendenciája a megjutalmazásban végeredményében földi jelleggel bír, addig Dániel szerint a „bölcsek úgy ragyognak, mint a „menybolt fényessége“ és az igazak „mint a csillagok örökkön örökké“. Esményi magasságok azok, ahová Dániel az ő hőseit helyezi.

Mi a háttere Dániel eme ideális felfogásának? Amint tudjuk Dániel könyve Antiochus Epiphanes vérvizataros napjaiban keletkezett és ezeknek a reflexei verődnek vissza könyvében. Izrael idegen járom alatt nyög, amely e zsarnok uralkodó fékevesztett önkénye következtében még nehezebb a vállán, mint valaha. Antiochus Epiphanes a legérzékenyebb pontján sebzti meg a népet. Jahve ezt nem nézheti nyugodtan — gondolták — neki bele *kell* avatkoznia és küszöbön van az „ő napja“ és jönnie kell a messiási időknek. S ha ez eljön, vajjon ne hozzon-e elégtételt azok számára, akik az üldözések közepette mártírhalált haltak? Vajjon egy lesz-e a sorsuk azoknak, akik hűek voltak mindhalálig, azokkal akik cserben hagyták a szent ügyet. Nem! Feltámadnak „sokan“ — nem mind! — jók és gonoszok egyformán, de a gonosz örök gyalázatra jut, az igaz pedig örök életre és ragyogni fog az örökkévalóságig. Dániel tehát keresztülviszi a jók és gonoszok ethikai értelemben való osztályozását az „utolsó napon“. Ézs 26, 19 nem tud erről s ált. ítéletről semmit.

Látjuk tehát, hogy még Dánielnél sem találjuk meg a *minden* ember feltámadására vonatkozó felfogást. Schürer⁴²¹ azt állítja, hogy Dánielnél már az általános, mindenkire kiterjedő feltámadásról van szó. De „általános“ feltámadásról legfeljebb abban az értelemben lehet szó, hogy jók és gonoszok támadnak fel, de nem zsidók és pogányok együttvéve. A feltámadottak Dánielnél is — látszik ez jól a szövegből is és az összefüggésből — csupán csak a zsidók. A bölcsek és az igazak: a hithű és mártírhalált halt zsidók, a gonoszok: a vallásukhoz, nemzetükhöz hűtelen, pártütő zsidók.⁴²² Még Dániel kora után is tartja magát a partikularisztikus feltámadástan, l. pl. Enoch könyve 22, 13; 62, 8; 91, 9; 92, 3 és csak az ó. t.-i pseudepigráf irodalom könyveiben, az ú. n. Benjámin Testamentom 10. fejezetében; 4. Ezsdr. 7, 32-ben és Baruch apokalypsis 42, 7-ben találkozunk az általános feltámadás gondolatával.⁴²³ Ezek a könyvek azonban már kimutathatóan a Krisztus utáni időkből valók, úgyhogy az Ó. T. gondolkodását meghaladó felfogások létrejöttében minden valószínűség szerint már a kereszténység tanításának a hatása mutatkozik.

Említsük meg még azt, hogy Dániel könyve legvégén, 12, 13-ban még egyszer találkozunk a feltámadás kétségen felül álló megemlékezésével, ahol magának Dánielnek van kilátásba helyezve a feltámadás. Dán. 12, 13-ban u. i. ezt mondja Jahve Dánielnek: *'attá lék laqqéc v'tanuah v'ta'amód l'góral'ká l'qéc hajjámín* = „Te pedig menj a vég felé: pihenni fogsz s azután feltámadni, osztályrészedül az idők végén.“ Tehát a feltámadás term. techn.-a az Ó. T.-ban: עָמַד. A feltámadás itt már a kegyesek — mert Dániel is ezek közül való — *góral*-ja, szó szerint: sorsvetés útján nekik jutott osztályrésze gyanánt van feltüntetve és — ez is nagyon fontos — a *beqéc hajjámín* a napok végén bekövetkezőnek van megjelölve. Dániel könyvéből tehát kétséget kizáró módon meg lehet állapítani, hogy a halottak feltámadása az eschatológia egyik momentuma.

Ha összehasonlítjuk Dániel feltámadásgondolatát az Ézs 26, 19-ben olvashatóval, akkor első pillanatra feltűnik az, hogy Dániel erre vonatkozó gondolatai nemcsak sokkal részletesebbek, mint ami Ézs 26, 19-ben olvasható, hanem egy új momentumot kapcsolnak bele a feltámadás gondolatába és ez a feltámadással egyidejűleg történő ítéletnek a gondolata. Az Ézs 26 és Dániel könyve közötti

⁴²¹ L. E. Böklen: i. m. 110. o. jegyzet.

⁴²² E. Böklen: i. m. 111. o.

⁴²³ Böklen: i. m. 110. o.

időben a feltámadás gondolata nagy fejlődésen ment keresztül, amelynek közbeeső állomásait nem ismerjük, mert a feltámadás Dánielnél már mint kész dogma tárul elénk. Hogyan lehetséges ez? Nem valószínű, hogy belső fejlődés eredménye lenne Dániel feltámadás teoriája, mert ha voltak is csirák Izrael vallásában, amelyek nem zárták ki a feltámadás lehetőségének a gondolatát: nem látjuk a fejlődés vonalát, amely Ezékiel 37. és Ézsaiás 26. sokkal alacsonyabban álló felfogásától Dánielig vezet. Már pedig ennek akkor, ha egy gondolat belső, a valláson belüli fejlődéséről van szó, valami nyomának kellene lenni abban a nagyszámú ó-t.-i iratban, amelyek az exilium és Dániel könyve közötti időben keletkeztek. Ilyen nyomra azonban nem találunk, mert Jób 19, 25–27-et is legfeljebb egy halál utáni erkölcsi rehabilitáció hitbéli postulatumának tekinthetjük. Ha tehát belső fejlődés így nem alakíthatta ki a feltámadás gondolatát, akkor külső, a zsidósághoz kívülről jövő behatásokra kell következtetnünk.

Honnan jöhettek ezek az idegen behatások, amelyek azután olyanná formálták a feltámadás gondolatát, amilyenek azt Dánielnél látjuk?

Mivel a halál utáni élettel kapcsolatos ó-testamentumi és babyloni felfogás között oly nagy a rokonság s az utóbbiak befolyása az izraeliták gondolatvilágára, amint láttuk kétségekívül bebizonyítható, első pillanatra itt is Babyloniára irányul a figyelem s vannak is, akik azt gondolják, hogy a zsidóság a feltámadás gondolatát Babyloniából kapta. Ezt következteti pl. Beer is abból, hogy a Babyloniában tartózkodó Ezékielnél hallunk az Ó. T.-ban először kifejezetten a feltámadásról.⁴²⁴ Közéleti vizsgálódás után azonban arra az eredményre jutunk, hogy ez a fogalom nem Babyloniából kerülhetett a zsidósághoz, mert a babyloniaknak olyan feltámadás képzetek, ahogy az Dánielnél megjelenik tudunkkal nem voltak. A babyloniak inkább a lélek halhatatlanságának a gondolatát kultiválták s ha találkoznak is náruk az istenek mellékeve gyanánt a *muballit mīti* = aki a halottakat megeleveníti⁴²⁵ jelzővel akkor ez aligha mond valamit a halottak feltámasztására vonatkozólag, mert ennek a kifejezésnek az értelme általában „a halálos betegeket meggyógyítani”.⁴²⁶ Ráadásul ez a jelző rendszeren nap- és tavasz-istenek neve mellett található,⁴²⁷ ami mindjárt arra mutat, hogy ezzel a kifejezéssel a természet évenkénti megújulására s nem halottak feltámasztására céloztak. Még a Nimibhez intézett szavak: *ša ana arallē šūrudu paqaršu tultura* = aki levitetett az alvilágba, annak testét te újra visszahozod, sem vonatkozik a feltámadásra, mert ez csak képes kifejezése a nagyon szorongatott ember megmenekülésének.⁴²⁸ Ilyen értelemben veendő kifejezésekkel az Ó. T.-ban is találkozunk, amint azt nemrég láttuk.

Jensen a Gilgames eposz X. táblájának a befejező soraiból, ahol a halottak sorsának a meghatározásáról van szó, a halottak feltámadására vonatkozó remények nyomát látja, de Zimmern rámutat arra, hogy Jensen következtetései nem jó nyomon járnak.⁴²⁹ A. Jeremias szerint is túllő Jensen a célon akkor, ha a Gilgames eposz tendenciáját abban látja, hogy „az élet és halál felől aggódva kérdősködőt kitanítsa és Eabaninanak az eposz végén feltételezendő feltámadásának példája által a feltámadás boldog reménységének a tudatával töltse el”.⁴³⁰ Az alvilág istenének Ninazu = a gyógyítás ura nevéből sem lehet levezetni a feltámadás gondolatát, amint azt Jensen KB. VI. 1. 535. o. szeretné.⁴³¹ Az életvizének képzele sem bizonyít a feltámadás elméletének világos létezése mellett, mert 1. Istar, akit vele meghintenek s aki erre feléled, isten és nem ember, 2. Istar

⁴²⁴ Beer: i. m. 25. o.

⁴²⁵ Babyloni teremtés-mythos utolsó tábla előrésze 12. sor. L. P. Jensen: KB. VI. 1. 34–35 o.

⁴²⁶ Zimmern: KAT.³ II. 639. o.

⁴²⁷ A. Jeremias: Hölle stb. 33. o. és Zimmern: KAT.³ 639. o.

⁴²⁸ Zimmern: KAT.³ 639. o.

⁴²⁹ Zimmern: i. m. 637. o.

⁴³⁰ A. Jeremias: Hölle stb. 1903. 34–35. o.

⁴³¹ Zimmern: i. m. 639. o.

még nem is halott, hanem betegségekől ugyan agyongyötört, ékességétől megfosztott, de csak „mintegy halott“ volt.⁴³²

Már nagyobb súllyal esik a latba az elragadás (*leku*) esete, amiben, amint az előbb láttuk Utnapistimnek és feleségének volt része az özönvíz után s akit Bel olyanná tett, „mint az istenek“. De ez, amellett, hogy nem a feltámadásról van benne szó, nem is hozható fel annak bizonyítására, hogy ilyen lett volna az általános felfogás, mert épp úgy, mint a Bibliában Énoch és Illés esetei a nagy kivételt jelentik a halálnak egyetemlegesen alávetett emberi sors alól, úgy Utnapistim esete is kivétel Babylonban és semmi irodalmi adatunk arra nézve nincsen, hogy ezt a sorsot várták ők minden ember számára. — Még az sem érv a babyloniak feltámadáshitére nézve, hogy egyes királyokat haláluk után szobor alakjában kiábrázolnak, deificálnak és asztralis istenként imádnak, mert amellett, hogy erre nézve csak a régi babylon történetből vannak adataink, az ékiratok semmi támpontot nem nyújtanak arra nézve, hogy egyes királyokon kívül más, közönséges embereket is hasonló módon tiszteltek volna haláluk után. Nem tartjuk valószínűnek azt sem, hogy az ú. n. Tammuz ünnepek hozzájárultak volna a feltámadás gondolatának kifejlődéséhez és népszerűsítéséhez Babyloniában. Mert a Tammuznak, a tavaszi vegetáció istenének elmúlása és újra feltámadására szolgáló ünnepek a természet, a növényvilág pusztulása és új életre kelésével álltak kapcsolatban és tisztán *ennek* megsíratására, ill. megünneplésére szolgáltak és nem valószínű — adatunk nincsen rá —, hogy ehhez, a természetben lefolyó megújuláshoz reflexiókat kapcsoltak volna az *embernek* halál után való megújulására nézve. A régi kelet sémi embere számára, ha nem is lehetetlen, de mindenesetre szokatlan lenne ez a dedukció. Ők a természet dolgait veszik úgy, ahogy jön, de nem fűznek hozzá absztrakt spekulációkat. — König is „nagyon kétséges dolognak“ tartja a feltámadás gondolatát a babyloniaknál.⁴³³

Ezek után úgy képzeljük, hogy ha a görög tradíció mégis úgy tudja, hogy a chaldoknál nemcsak a halhatatlanság, hanem a feltámadás hite is létezett,⁴³⁴ akkor két eset foroghat fenn: 1. vagy nem találták még meg az ásatások az a babyloni irodalmi anyagot, amelyre a görögök ezt a nézetüket alapítják, vagy 2. az értesültségük nem volt kifogástalanul pontos, ami az akkori történetírás fokán szintén nem tartoznék a lehetetlenségek közé. Mi az eddig elmondottakon kívül már csak azért sem hisszük, hogy a feltámadás gondolata Babyloniából került az Ó. T.-ba, mert amint láttuk a feltámadás gondolata szoros összefüggésben van az Ó. T.-ban az utolsó idők, a messiási várakozás, a világítélet, egyszóval az eschatologikus fogalmakkal. Ezekre vonatkozólag pedig igazán nincsenek eddig még babyloni adatok a birtokunkban. Eschatológiára és apokalypsire vonatkozó irodalmi anyagot eddig még nem sikerült találni Babyloniában. Talán ha majd ez sikerül, módosulni fog az ó.-t.-i feltámadásképzetek Babyloniához való viszonyára nézve fennálló és ma még általánosan negatív tendenciákat mutató felfogás is.

Más irányban kell tehát keresnünk azokat a relatiókat, amelyek az ó.-i feltámadás képzetek kialakulását befolyásolhatták. Olyan kört, népet, vagy vallást kell keresnünk, amelynek *eschatológiája* van. Ebből a szempontból az Ó. T.-ra nézve csak a perzsa vallás, a parsismus befolyása jöhet számításba. — A tudósok tényleg nagyon régen észrevették már azokat a feltűnő hasonlatosságokat, amelyek a zsidóság és a parsismus között fennállanak. Már Th. Hyde rámutatott erre „*Historia veterum Persarum*“ című 1700-ban megjelent könyvében. de az ő összehasonlításai még nagyon fogyatékos adatokon alapulnak. 1771-ben jelenik meg az Avestának, a parsik szent könyvének első fordítása nyugati nyelven Anquetil du Perron tollából és azóta még fokozottabban megindul a kutatás és

⁴³² Dr. Varga Zs.: Sumír (babyloni) örökség stb. 68. o.

⁴³³ König: i. m. 611. o.

⁴³⁴ Dr. A. Jeremias: Hölle stb. i. m. 1903. 34. o.

buzgólkodás a régi perzsa vallás tanításainak a minél alaposabban való megismerésére. Mivel a két vallás közötti hasonlóság szembeötlő és mélyreható, különféle teoriák alakultak ki ennek a befolyásnak a megmagyarázására. Hyde még a zsidó vallásból vezette le a parsismust és Ábrahámot tartja a régi perzsák első törvényadójának. Még Anquetil du Perron avestafordítása után is voltak olyan vélemények, amelyek az Avestát — annak hitelességét tagadva —, az Ó. T. egy kópiájának tekintették és Zoroastert, a perzsa vallásalapítót, álköntösbe bújtatott Mózesnek. Amikor azután sikerült az Avesta hitelességét minden kétséget kizáró módon bebizonyítani, akkor a tudósok véleménye egyszerre a másik végletbe csapott át és mindenféle analógiákkal azt igyekeztek bebizonyítani, hogy zsidóság a parsismusból vett mindent. Renan (*Histoire du peuple d'Israel* IV., 1893, 156. oldal) annyira megy, hogy azt állítja, hogy „a legmélyebb befolyás, amelynek a zsidóság alá volt vetve a perzsa hatás volt”. Hasonlóképp vélekedik Osk. Holtzmann is, továbbá Kohut és Stave is, míg Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II. 1898 350. o.), bár elismeri, mint történelmi tény a parsismusnak a zsidóságra való befolyását, ezt azonban odamódosítja hogy ez a hatás „talán nagyon csekély méretűre redukálható”. Újabban pedig Söderblom az, aki „La vie future d'après le Mazdésme a la lumière des croyances paralleles dans les autres religions 1901.” c. művében tagadja a perzsa vallás befolyását a zsidóságra, de könyve 320 kk. lapjain mégis befolyásolta a parsismus a zsidóságot, ill. az Ó. T.-t. Így gondolkoznak még Oort, E. Meyer és Wellhausen is, aki szintén nagyon szűkre szabja azt, amit a zsidóság más vallásokból vett át. Sőt újabban is akadtak olyanok, akik éppen úgy, mint annak idején Hyde, most is azt állítják, hogy ha szó lehet a két vallás egymásra való hatásáról, akkor a parsismus vett kölcsön a zsidóságból és nem megfordítva. Így gondolkoznak Spiegel, Harlez és némiképp Darmesteter is, a nagy avesta-fordító.⁴³⁵

A kérdés még ma sincs eldöntve, mert amíg pl. Bertholet⁴³⁶ „egészen önmagától kínálkozóan látja” a parsismus befolyását a zsidóságra, addig Dillmann⁴³⁷ tartózkodó álláspontot foglal el és utal arra, hogy mivel az Avestában csak egy helyen van szó röviden a feltámadásról, a perzsák többi vallásos iratai pedig, amelyekben erről szó van, a Krisztus utáni időkben keletkeztek, nem valószínű a parsismus befolyása a zsidóságra. Schwallynak⁴³⁸ nincs kifogása a parsismus befolyásának a lehetősége ellen, de még valószínűbbnek látja azt, hogy belső fejlődés által jött létre a zsidóságban a feltámadás gondolata. König fejtegetései is arra engednek következtetni, hogy a feltámadás gondolatát a zsidóságon belül való fejlődés által létrejöttek képzelel.⁴³⁹ Ugyanerre az álláspontra látszik helyezkedni König szerint Duhm⁴⁴⁰ is és Kautzsch⁴⁴¹ sem találja bebizonyítottnak a parsismus hatását a zsidóságra, míg Gunkel⁴⁴² (*Reden und Aufsätze* 1913, 167. o.) hajlandó a feltámadást idegen eredetűnek tartani, amely a zsidóságba kívülről került bele. Bousset is feltétlenül a perzsa befolyás mellett foglal állást⁴⁴³ és erre az eredményre jut Böklen is miután részletesen összehasonlította a perzsa és a zsidó-keresztényen eschatológiát egymással.

Mi is azt tartjuk valószínűnek, hogy a parsismus hatása alatt jött létre Dániel-nél és fejlődött tovább az apokrifusoknál és pseudepigráfusoknál a feltámadás gondolata. Ezt bizonyítandó, utalunk nemcsak azokra a hasonlatosságokra,

⁴³⁵ E bekezdés adatai E. Böklen i. m. 1—4. oldaláról valók. Szükségesnek tartottuk zsidóság és parsismus egymáshoz való viszonyára vonatkozóirodalomnak és felfogásoknak ezt a kis történelmi áttekintését adni.

⁴³⁶ Bertholet: i. m. 54. o.

⁴³⁷ Dillmann: i. m. 403—404. o.

⁴³⁸ Schwally: i. m. 149—150. o.

⁴³⁹ König: i. m. 611. kk. o.

⁴⁴⁰ U. o.: 614. o. 2. jegyzet.

⁴⁴¹ U. o.: 614. o.

⁴⁴² U. o.: 614. o.

⁴⁴³ Bousset: i. m. 581. kk. o.

amelyeket a két vallásra nézve munkánk előbbi fejezeteiben sikerült megállapítani s amelyek szintén az érintkezés és befolyás lehetősége mellett bizonyítanak, hanem utalunk itt különösen azokra a messzemenő és mélyreható rokonvonalokra, amelyek a zsidóság és parsismus eschatológiája között vannak. Itt csak az Ó. T. és a parsismus közti rokonvonalokra mutathatunk rá, de még szembe-tűnőbb lenne a hasonlatosság, ha a bizonyítási eljárást kiterjesztenénk az ó.-t.-i apokrifusókból és pseudepigráfusókból meríthető anyagra is. Ezekkel azonban nem foglalkozhatunk, mert nem tartozik szorosan véve abba a körbe, amelyet értekezésünk címe megszab számunkra.

Hasonlítsuk össze az Ó. T. és a parsismus idevonatkozó anyagát.

a) Láttuk, hogy a feltámadás gondolata úgy Ézs 26, 19-ben, mint kül. Dán 12-ben a parusiával kapcsolatban jelenik meg. Egyik alkotórésze, kísérő jelensége a messiási idők történéseinek.

Ugyanezt olvassuk az Avestának a feltámadásra vonatkozó főhelyén:⁴⁴⁴ *Yast* 19, 89. §-ban, ahol, miután a megelőző pontban az istentől adott hatalmas királyi dicsőségről volt szó, amelyet dicsőít a hívő, ezt olvassuk: „ez (t. i. a királyi dicsőség és pompa) csatlakozni fog a dicsőséges megváltóhoz és ennek többi társához, amikor majd tökéletessé fogja tenni az emberiséget, hogy ezután nem fog megöregedni (t. i. az emberiség), sem meghalni, nem lesz az enyészet martaléka, sem el nem rothad, hanem örökké fog élni és virulni és szabad lesz; akkor feltámadnak a halottak és a még élő emberiség bemegegy a halhatatlanságra és minden az ő akarata szerint fog történni“.⁴⁴⁵

Világosan látszik az Avesta eme helyéből — amely nem „egészen rövid és néhány szavas“, amint azt Dillmann állítja,⁴⁴⁶ hogy a mazdaizmus is a messiásuk, akit ők Soshyansnak hívnak, eljövételével kapcsolatban várja a feltámadás bekövetkezését. Dánielnél nincsen szó ugyan a messiás személyéről, de az idők leírása megfelel ott annak, ahogy a messiás eljövételét megelőző időket az utolsó napokat képzelte a zsidóság.

Látjuk az Avesta ebből a helyéből, hogy az emberiség „tökéletessé tevését“ és a feltámasztást a megváltó fogja eszközölni. Erre nincs párhuzam az Ó. T.-ban, de már arra, hogy más személyek is résztvesznek ebben a munkában: van, mert Dán 12, 1-ben azt olvassuk, hogy Michael, a *šar haggádól*—, „a nagy fejedelem“ fel fog állni, hogy segítségére legyen a szorongatott zsidóságnak.

b) Láttuk azt, hogy az utolsó napok egyik jellegzetes eseménye lesz az, hogy a halál uralmának végét veti az Isten (Ézs 25, 8). — Ugyanezt a vonást megtaláljuk az Avesta következő helyein: *Yasna* 48, 1; *Yasna* 19, 89 k; *Bundehesh* 30, 25.⁴⁴⁷

c) Dán 7, 10 szerint tűzfolyam fog hömpölyögni az utolsó napon Isten színe elől, amely azután szerteárad. — *Bundehesh* 30, 17 kk., 31 szintén ilyen tűzfolyamról tud az idők végén, amelyen minden embernek át kell kellnie, jönnek és gonoszoknak egyaránt, de ez az átkelés a jóknak nem fog fájdalmat okozni. Már a Gathak, az Avesta legrégebb helyei tartalmaznak erre nézve világos célzásokat (*Yasna* 51, 9; 31, 3 és 19; 32, 7; 34, 7; 47, 6).⁴⁴⁸

d) Ézs. 24, 21 kk és Zs 82, 7 szerint Jahve az utolsó napon még az égi hatalmasságokat is meglátogatja ítéleteivel — *Bundehesh* 30, 29 kk-ben Ahura Mazda küzd Angra Mainyuval a gonosz incorporációjával s az Amhaspandok, az igaz beszéd: a hazugsággal, az Aëshma-val. A parsismusban is egy részlete ez az eschatologikus fejleményeknek.

⁴⁴⁴ Ezenkívül még a *Bundehesh* könyv 30. fejezetében van szó nagyon részletesen az eschatologia eseményeiről és a feltámadásról, továbbá: *Vendidad*: 18, 51.; *Yasna* 9, 2; 13, 3; *Yast* 11, 17, 22; 13, 57, 74.

⁴⁴⁵ *Böklen*: i. m. 74. o.

⁴⁴⁶ *Dillmann*: i. m. 403. o.

⁴⁴⁷ *Böklen*: i. m. 113. o.

⁴⁴⁸ *U. o.*: 119. o.

e) Dán 7, 11 és Ézs 27, 1 szerint az utolsó ítéletkor Jahve megsemmisíti sátánt, az antikrisztust, a leviathan-kígyót és a szörnyeket. A parsismus ugyanilyen kapcsolatban Angra Mainyu, ill. a Druj, a sátán és a kígyó megsemmisítéséről beszél. Az erre vonatkozó jhelyek Yasna 30, 10 ; 34, 10 ; 44, 13 ; 48, 1 ; Yast 19, 90, 96 ; Bahma-Yast II. 54. és 56.⁴⁴⁹

De nemcsak az eschatologiai dráma egyes pontjaira nézve vannak egyezések a zsidóság és a parsismus tanításai között, hanem közelebbről a feltámadottak jutalmára és büntetésére vonatkozólag is.

1. Dán. 12, 2 szerint a feltámadáskor a feltámadottak ítélet alá esnek s a bölcsek fényleni fognak, mint az égboltozat ragyogása s az igazak olyanok lesznek, mint a csillagok, míg a gonoszok örök gyalázatra mennek, vagyis az előbbi képet folytatva : a fényesen ragyogó igazakkal ellentétben mintegy disztelenek, feketék, csunyák lesznek. A Bundeleshben (30, 107) azt olvassuk, hogy az utolsó ítéletkor a gonosz olyan nyilvánvalóan látható lesz, mint a fehér bárány a feketék közt.⁴⁵⁰ Tehát az ellentétek ugyanolyan módon vannak szembeállítva, mint Dán 12, 2-ben.

2. Ézs 26, 19 szerint a fényharmat „al'órót az, amely feltámasztja a holtakat. Bundelesh 30, 15 is egy szernek, a fehér haomának és a Hodhayaos ökör zsirjának, amelyekből az emberek a feltámadáskor enni fognak, tulajdonítja a halhatatlanságot. Csupán a haomának : Yasna 9—11.⁴⁵¹

Már ezekből és az ezeket megelőzően az ímént említett paralelekből is eléggé kitűnik, hogy a két eschatologia hatással volt egymásra. S a hatás nézetünk szerint a parsismus eschatológiájából indult ki és hatott az Ó. T.-ra és nem megfordítva.

Jól tudjuk, hogy erre az állításunkra ellenvetésül felhozható az, hogy maguk a Gathak, az Avesta legrégebbi részei keveset tudnak a feltámadásról és eschatológiáról s hogy azok részletes leírása csak az Avesta későbbi helyein és kül. az ú. n. Bundelesh könyvében található meg. A Bundelesh pedig csak Perzsiának a mohamedánok által történt elfoglalása után (Kr. u. 651) keletkezett.⁴⁵² Ámde, amíg egyrészt nem szenved kétséget az, hogy azok a fogalmak, amelyeket a Bundelesh feltár, eredetükre nézve nagyon régiek, századokkal idősebbek lehetnek, mint maga a könyv, amely azokat tartalmazza, vegyük figyelembe másrészt azt, hogy azt a vonást, amellyel a feltámadás fogalma az Ó. T.-ban elválaszthatatlanul össze van kapcsolva, t. i. a végítélet és egy eljövendő isteni igazságszolgáltatás fogalmát már a Gathak is tanítják, ahol ez a fogalom a „vidaiti“ szóval van kifejezve (Yasna 46).⁴⁵³ Ez a vidaiti az ú. n. extremum iudicium universale, amelynek a keretébe van úgy Ézs 26-ban, mint Dán 12-ben beleépítve a feltámadás gondolata. De ismerik a Gathak az extremum iudicium particulare-t is, amely az általános ítéletet követi és ezt „aka“-nak nevezik.⁴⁵⁴ Ugyanaz a gondolat, mint Dán 12, 2-ben, ahol a feltámadást az egyének szerint való ítélet követi. Sőt meg van a Gathakban a „frasho kereti“ kifejezés is (Yasna 30, 9 és 34, 15), amely a későbbi parsismusban a feltámadás term. tech.-a lett.⁴⁵⁵ És nem lehetett volna azzá, ha maga a fogalom és a Gathak szelleme ellenkezett volna azzal, hogy a „frasho keretit“ erre használják fel.

Azoknak, akik kétségbe akarják vonni azt, hogy a régi perzsa vallás nem ismerte a halottak feltámadásának gondolatát figyelembe kell venniök azt is, hogy Diogenes Laertius a Krisztus előtti 3. században élt Theopomposra hivatkozva azt mondja, hogy utóbbi már ismerte a mágusok tanítását a feltámadásról.

⁴⁴⁹ Böklen : i. m. 129. o.

⁴⁵⁰ Böklen : i. m. 69. o.

⁴⁵¹ U. o. : i. m. 113. o.

⁴⁵² U. o. : i. m. 69. o.

⁴⁵³ Böklen : i. m. 78. o.

⁴⁵⁴ Böklen : i. m. 79. o.

⁴⁵⁵ Böklen : i. m. 77. o.

Diogenes Laertius u. i. ezt írja: ὅς καὶ ἀναβιώσασθαι κατὰ τοῦς Μάρκουσ φησὶ τοῦς ἀνθρώπουσ καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτουσ καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπιλήσσει διαμένειν. (Prooem. 9.)⁴⁵⁶ És hogy Diogenes Laertius értesülése nem volt légből kapott bizonyítja, hogy Gazai Aeneas (Kr. u. 5. sz.) ezt írja: Dialog. de animi immortalitate 77. o. ugyan-csak Theopomposra hivatkozva: ὁ δὲ Ζωροάστρησ προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνοσ, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασισ ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομποσ.⁴⁵⁷

Ezek szerint a Krisztus előtti 3. században élő Theopompos már tud arról, hogy a mágusoknak már voltak a feltámadásra vonatkozó képzeteik. Ezeknek pedig a mazdaizmus gyökereiben, a Zoroaszter tanítások lényegében adva kellett lenniök, mert az ilyesmi magától nem jön létre. S hogy így áll a dolog, bizonyítja Böklen is, aki azt mondja, hogy bármily általánosságban beszél is a Gathak nyelve az utolsó ítélet dolgairól, a Gathak „feltételezik az egyén túlvilági létezését, sőt feltételezik kétségkívül magát a feltámadás hitét is”.⁴⁵⁸ Az a tény, hogy a régi Gathak is a tűzzel, tűzpróbával kapcsolatban képzeltek el az utolsó ítéletet⁴⁵⁹ és hogy Dán 7, 11 átvette ezt a Bousset szerint specifikus parsi vonást⁴⁶⁰ mutatja, hogy ezen a ponton érintkezésnek kellett lennie a zsidóság és a régi parsismus eschatologikus képzetei között. Tehát a Gathakban is, ha másképp nem, de implicite benne van a feltámadás gondolata s ezek a Gathak a parsizmus vallásos iratának, az Avestának, nemcsak a legrégebb, hanem általánosan elfogadottan magától Zoroastertől származó részletei. Ha tehát már ezek is involválják a feltámadás gondolatát, akkor az Avesta későbbi keletkezésű iratai csak az ősi tradíciót folytatják, amikor a feltámadás gondolatát még jobban kiépítik. Ezzel azután elesik az az ellenvetés is, amely azért nem fogadja el a parsizmus befolyását a zsidóságra, mivel az Avesta keletkezési ideje nincsen még pontosan megállapítva. A Gathak egyidősek vagy nem sokkal későbbiek Zoroasternél.⁴⁶¹ Zoroaster élete és működési ideje pontosan már nem állapítható meg, de Sargon assyr király egy 713-ból Kr. e. származó feliratán már találkozunk a Mazdaka szóval, amely Ahura Mazdának a zoroaster vallás istenének a neve és Zoroastertől származó jellegzetes szó. Ebből Geldner azt következteti, hogy 713-ban Kr. e. a mazda vallás már el volt terjedve Mediában.⁴⁶² Semmi akadályja nem volt tehát annak, hogy a parsismus ne befolyásolhassa a maga kifejlett eschatológiájával, amely régi elemekből táplálkozik, a zsidóságot.

Annyi bizonyos, hogy nincs pozitív adatunk arra, hogy a két nép, zsidó és perzsa között tényleges közeledés létezett volna,⁴⁶³ de Bousset rámutat arra, hogy a parsismus és zsidóság Babylonban és a babyloni síkságon érintkeztek egymással, mert Babylon az exilium óta egyik centruma lett a zsidóságnak, másrészt pedig adatok vannak arra nézve, hogy a parsismus keresztültörte azokat a határokat, amelyek közt régen létezett és előre nyomult nyugat felé és a régi Babyloniában mindenestre uralkodó helyet foglalt el.⁴⁶⁴ Itt érintkezett egymással a két vallás. És mivel a zsidóságban az érintkezés kezdetén — az exiliumban — semmiesetre sem voltak képzeteik a feltámadásra vonatkozólag, az eset csak az lehet, hogy ők vettek fel és nem ők adtak hatásokat. Annyival is inkább így kellett ennek lennie, mivel a parsismus apokalyptikája régebbi, mint a zsidóságé.⁴⁶⁵ Ha a feltámadás gondolata önállóan fejlődött volna ki belülről, a zsidóságból, akkor sohasem lehetne ennek a dogmának annyi megeáfolhatatlanul parsi jellemvonása, mint amennyi tényleg van. Azt nem vonjuk kétségbe, hogy nem voltak meg Izraelben a feltámadás létrejöveteléhez szükséges lelki dispoziciók,

⁴⁵⁶ Böklen : i. m. 102. o. és Bousset i. m. 582. o. 1. jegyzet.

⁴⁵⁷ Böklen : i. m. 102. o. és Bousset i. m. 582. o. 1. jegyzet.

⁴⁵⁸ Böklen : i. m. 78. o.

⁴⁵⁹ Böklen : i. m. 79. o.

⁴⁶⁰ Bousset : i. m. 583. o.

⁴⁶¹ Religion in Geschichte und Gegenwart I. 839. hasáb.

⁴⁶² U. o. : IV. 1364. hasáb.

⁴⁶³ Böklen : i. m. 148. o.

⁴⁶⁴ Bousset : i. m. 548. o.

⁴⁶⁵ Bousset : i. m. 577. o.

hiszen erre e fejezetben belül rá is mutattunk. Azt sem állítjuk, hogy a feltámadás ó.-t.-i dogmája elejétől végig mind idegen elemeket tartalmaz, de azt merjük állítani, hogy idegenből jött hatás volt az, amely a feltámadás gondolatának az Ó. T.-ban található halvány csiráit életre költötte és megtöltötte az üres formákat jórészt a maga koncepcióival.

A feltámadás tanítása Dánieltől kezdve nem tűnik el többé a zsidó irodalomból, hanem egyre fejlődik és fundamentális jelleget ölt. Az Ú. T. idejében már az érdeklődés központjában áll s a vitába, amelyben a farizeusok a feltámadás mellett, a sadduceusok pedig ez ellen foglaltak állást, utóbbiak még Jézust is belevonják, aki természetesen szintén védelmébe veszi a feltámadást (Márk 12, 18 k.). Jellemző a zsidóságra, hogy amikor a feltámadás hite náluk dogmává válik, akkor megindulnak a kísérletek arra nézve, hogy e dogma gyökereit a zsidóságon, ill. az Ó. T.-on belül alapozzák meg. Így olvassuk pl. II. Gamálielről, hogy: „a hitelenekkel való vitájában a halottak feltámadását az Ó. T.-ból vett helyek egy sorozatával éspedig: Deut 31, 16; Ézs 26, 19; Én én 7, 10 és Deut 4, 4 bebizonyította”.⁴⁶⁶ E helyek közül igazában csak Ézsaiás 26, 19 vonatkozik, amint láttuk, a feltámadásra. Hogy a többi helyből különösen Én én 7, 10-ből hogyan sikerült neki ezt levezetnie, azt nem tudjuk, de a rabbinisztikus spekulációk nagyon leleményesek voltak bizonyító érvek kitalálásában. Hogy ezek azután minden tekintetben helyt is állanak-e, az már más lapra tartozik. Mi nem megyünk bele ezek fejtegetésébe, mert ez már nem tartozik kitzűzött feladatunk körébe, hanem azért ezekkel a későbbi rabbinisztikus magyarázatokkal szemben is tartjuk azt az álláspontunkat, hogy bár a zsidóságban, sőt már a Jahvizmusban is voltak a feltámadás hitére vonatkozó dispositiók, ezek legfeljebb az egyes ember adott körülmények között és kivételesen való feltámadására vonatkoztak, de a végítélet és az általános feltámadás hite *kivülről* és pedig: a parsismusból került a zsidósághoz és a parsismus eschatológiájának hatása alatt jött létre. Az Ó. T. azonban még nem tud az általános feltámadásról, csak a partiálisról és partikulárisról. Az általános feltámadás magaslatára csak az Ó. T. utáni zsidóság emelkedik az Ó. T. utáni apokrif és pseudepigraf irodalom apokalyptikus természetű irataiban. Ideálisan tisztává és széppé pedig csak a keresztyénség teszi.

Ezzel elérkeztünk feladatunk végéhez. Logikus egészbe igyekeztük összefoglalni a halál utáni életre vonatkozó összes ó.-t.-i képzeteket, kezdve a földi élet keletkezésére vonatkozó felfogástól a halálon a Seolbeli életen keresztül egészen a feltámadás gondolatáig. Az Ó. T. és a keresztyénség felfogása és hite között ezekben a problémákban sok az érintkezési pont, de az Ó. T. — ami természetes is — messze mögötte marad az Ú. T.-nak. S ha valamiben, úgy a szó legteljesebb értelmében a halál utáni élet problémáira lehet alkalmazni azt a régi mondást, hogy: „Vetus testamentum in Novo patet”.

Amellett, hogy a problémák tudományos megvilágítását akartuk szolgálni e szerény értekezéssel, őszinte vágyakozásunk az, hogy azok lelkében, akik ezt olvasni fogják, az Ó. T.-nak a halál utáni életre vonatkozólag elfoglalt sivar és kevés reménységet nyújtó képeivel kapcsolatban ragyogjon fel még jobban annak a dicsőségnek a gazdagsága, amellyel Isten bennünket a Krisztusban megajándékozott. Legyen szívünket mélységes hálával eltöltő érzése az, hogy amit Hózeás még rémitésül mondott: az Krisztus által diadalkiáltása lett az ő glóriás vitézeinek: „Halál! hol a te fulánkod? Pokol! hol a te diadalmad? Elnyeletett a halál diadalra!... hála az Istennek, aki a diadalmat adja nekünk a mi Urunk Jézus Krisztus által!” (1. Kor 15, 55, 54, 57.)

Dr. Kállay Kálmán.

Hamel Bruininx a soproni országgyűlésen.

Előszó.

A magyar protestantizmus legsötétebb napjait I. Lipót abszolutisztikus uralkodása alatt élte. — A gyászévtized borzalmi felekezeti különbség nélkül ítéletet vonnak maguk után. Az udvar politikája széles körökben ellentétes visszhangot váltott ki maga ellen a külföldi államokban is. A külföldi hatalmak közül sokszor jött segítségére az üldözött magyar protestantizmusnak különösen Németalföld, melynek 1670 óta állandó követe volt Bécsben. E követ (több ízben követek) útján gyakran felemelte tiltakozó szavát a holland köztársaság az üldözöttek érdekében s hogy nem sikertelenül, annak legfényesebb bizonyága annak a két férfiúnak a neve, kik a magyar protestáns gályarab lelkészeket és tanítókat a gályákról kormányuk támogatásával megszabadították. A megszabadítás tényét ugyan de Ruyter admirális hajtotta végre, de nem kevésbé kivette ebből a munkából a maga részét Hamel Bruininx Gellért, a bécsi holland követ, kinek a hit és felebaráti szeretet minden erejére szüksége volt, hogy nagy fáradsággal rábírja kormányát a beavatkozásra s egyszersmind kieszközölje Lipóttól a szabadonbocsátási parancsot.

A gályarabok megszabadítása után a szabadító hős de Ruyter, rövid idő múlva hősi halált halt. A megszabadított, de még mindig száműzetésben levő prédikátorok és tanítók hazatérhetésének kieszközölése s a magyar protestantizmusnak a még egyre fenyegető veszélytől való megmentése Hamel Bruininxre várt.

Az alkalom, midőn szavát felemelhette hittestvéreinek érdekében, 1681-ben kínálkozott számára s ő meg is ragadta ez alkalmat, hogy ha csak lehet, segítségükre legyen.

Jelen tanulmány e beavatkozást óhajtja megismertetni és pedig magának Hamel Bruininxnek 1681-i jelentései és főleg hat terjedelmes rapportja alapján, melyeket kormányának küldött, időről-időre tájékoztatván őket az országgyűlés s általában a magyarországi ügyek állásáról.

A jelentések eredeti példányai a hágai kir. levéltárban vannak elhelyezve; a feldolgozónak kezei közé csak az eredetiekről készített másolatok kerültek, melyeket a másolatok készítője és tulajdonosa dr. Antal Géza dunántúli református püspök kitüntető szívességgel s a tőle megszokott, fiatalokat támogató s törekvéseiket elősegíteni akaró készséggel engedte át használatra. Szabad legyen e helyen is a hála és köszönet szavait feljegyezni jószágáért.

A jelentések és rapportok általában az 1681-i év összes eseményeit főlemlítik. A mindenfelől szállongó hírek, szóbeszéd, udvari pletykák s egyéb „napi hírek” között azonban különösen részletesen leírja a Thököly-féle szabadságharc időnkénti helyzetét, valamint a Sopronban folyó országgyűlés napi eseményeit, kitérve az ott szereplő személyek egyik-másikának jellemzésére, valamint a követnek az országgyűlésen folytatott tevékenységére. A tárgy természete szerint a Thököly fölkelésnek egy ilyen oldalról való beállítása, a különböző más fajta hírek tárgyalása nem szándéka e tanulmánynak, de igen a követ működésének ismertetése éppen az általa adott képek alapján. Helyenként éppen ezért ki kell térnie az országgyűlés folyására is, anélkül azonban, hogy annak egészéről egységes képet nyújtani akarna, — tehát csupán csak annyira, amennyire a helyzet tiszta beállítása érdekében szükségesnek látszik.

Hamel Bruininx Gellért, Németalföld bécsi követe.¹

Az a férfiú, kinek személye e tanulmány középpontjában áll: Hamel Bruininx Gellért, 1616-ban született Hollandiának egy kis városában Heusdenben.² Életéről egészen 1669-ig nagyon keveset tudunk. Szülővárosának prédikátora éppen abban az időben, mikor Hamel Bruininx gyermekkorát élte, Voetius Gisbertus volt, a későbbi nagyírú utrechti professzor s ha Hamel Bruininx későbbi tevékenységének vallási indítékait vizsgáljuk, igaznak kell tartanunk a lehetőséget, hogy ez a nagyhitű lelkipásztor oltotta be a gyermek lelkébe a kálvinizmus nagy igazságait s azok a hatások, melyeket e férfiú lábainál nyert, voltak kísérői élete további folyamán, midőn vallásának üldözött hitvallóit és mátyrjait oly buzgalommal és fáradhatatlan kitartással védelmezte.

Felsőbb tanulmányait valószínűleg Leidenben végezte 1638 körül, hol jogi pályára készült. Iskoláinak elvégzése után közpályára lépett s egyideig, Hertogenboschnak volt bírója (schepen).³ Később, miután a regensburgi birodalmi gyűlésen residensi minőségben képviselte a köztársaságot, kormánya felismerte nagyobbra hívatottságát és diplomáciai tehetségét s ezért 1669-ben a köztársaság ügyeinek képviselőjére, érdekeinek védelmére s céljainak kieszközlésére, mint állandó residens, a bécsi udvarhoz küldetett. Előbb mint residens, majd mint követ működött Hamel Bruininx Bécsben csaknem egészen 1691-ben bekövetkezett haláláig.

A németalföldi köztársaság 1666-ban küldött először követet a bécsi udvarhoz, miután megelőzőleg az első északi háború idején már megjelent a bécsi udvar követe Hágában. Maurits van Nassau és van Beverningk mentek 1666-ban Bécsbe, hogy a császárt a köztársaságot fenyegető francia háborúban egy olyan szerződés megkötésére bírják, melyszerint a német birodalom jóakarátú semlegeségre kötelezze magát a köztársasággal szemben. A két követ működése eredménytelen volt. Ezeknek visszajövele után nevezték ki aztán 1669-ben Hamel Bruininx Gellértet állandó residensi minőségben, aki 1670 szeptember 7-én foglalta el állomását Bécsben. A kinevezés időpontjától — 1669 tavaszától — Bécsbe való megérkezéséig Pfalzban és Lotharingiában időzött Hamel Bruininx, hogy a köztársasággal való szövetségre megnyerje a rajnai fejedelmeket is.

A rajnai fejedelmekkel való tárgyalások után foglalta el aztán 1670 szeptemberében bécsi állomását. A köztársaság kormányától kapott hivatalos instructiója lényegében ugyanaz volt, mint amit Maurits van Nassau és van Beverningk kaptak. Minthogy azonban a köztársaság helyzete Franciaországgal szemben a közbeneső idő alatt rosszabbodott, külön utasításul volt adva számára, hogy, ha csak lehet, vegye rá a császárt — mint a rajnai fejedelmeket is — a „hármasszövetséghez“ való csatlakozásra, vagy legalább is az aacheni béke mellett való kezesség vállalására.⁴

¹ Az egész fejezetre lásd: De Pater, Dr. J. C. H.: De eerste gezant der Nederlandsche Republiek te Weenen. (Overdruk uit Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde) é. n. 's Gravenhage, 85—128. II. — Immich, Dr. M.: Geschichte des europäischen Staatensystems von 1660 bis 1789. München u. Berlin 1905. — Gosses, Dr. I. H. en Japikse, Dr. N.: Handboek tot de staatkundige geschiedenis van Nederland. 's Gravenhage, 1920. — Pokoly József: A protestantizmus hatása a magyar állami életre. Budapest, 1910. — Szilágyi S.: A magyar nemzet története. Hetedik kötet. Budapest, 1898. — Tanárky G.: Magyarország helyzete az európai államrendszerben. Pest, 1866.

² De Pater: i. m. 91. l. 1. jzethben azt mondja, hogy születési éve nem bizonyos. — Miklós Ödön: Holland intervencio a magyar protestantizmus érdekében (1674—1680). Pápa, 1918. 17. l. 1. jzethben Van der Aa.: Biographisch woordenboek der Nederlanden alapján az 1616-os évszámot veszi fel.

³ Miklós Ö.: i. m. 17. l. 1. jzet.

⁴ Hollandiának ekkori állapotára vonatkozólag l. Wallis A. S. C.: Johan de Witt. Történelmi Szemle. 1917., 284. skk.

Mikor Hamel Bruinincx megkezdte működését, célja elérésében oly nehéz akadályokat talált maga előtt, hogy minden próbálkozása szinte hiábavalónak bizonyult. A bécsi udvar magatartása egyelőre lehetetlenné tett minden szövetkezési kísérletet. Mert míg a követ meg volt arról győződve, hogy Európa nyugalmanak legnagyobb akadálya Franciaország, addig a bécsi udvar, a császár tanácsosai, főként a jezsuiták éppen Franciaország mellett akarták hangolni a császárt. A jezsuiták felfogása szerint ugyanis nem volt Európában tartós békekesség várható másképpen, ha csak az egész Európában a római egyház nem lesz az uralkodó. Ennek az érdekében pedig Franciaországtól vártak legtöbbet. Ezek munkálkodása következtében Hamel Bruinincx meggyőződött róla, hogy a császár legjobban szeretné, ha Németalföld és Franciaország úgy kapnának össze, hogy a császárság maga kimaradna a játékból, talán azért, hogy egész erejével a török ellen fordulhatna, vagy talán még inkább azért, hogy a francia — németalföldi háború esetleg olyan fordulatot hozna, melynek következtében, éppen az örökösödésből keletkező zavarok miatt Spanyolország felé kedvező kilátásai nyílhatnak.

Az idő folyásával aztán nagy nehézsége támadt Hamel Bruinincxnek a köztársaság külpolitikájában bekövetkezett változások miatt is. Az akció megkezdésekor a raadpensionaris⁵ Johan de Witt még a „hármasszövetség”-hez való csatlakozás érdekében adott utasítást a követnek. A francia háború megindulásakor azonban e szövetség felbomlott s most már egy a császár és a németalföldi köztársaság közti külön szövetség megkötésére kellett volna utasítani a követet. Hamel Bruinincx hiába sürgette az erre vonatkozó ajánlat elküldését kormányánál. A köztársaság nehéz napokat élt át. A franciák egészen Amsterdამig jutottak már. Az elkeseredett lakosság de Witt Jánoson töltötte ki haragját, kinek megöletése után Oraniai Vilmos került a köztársaság élére. A tenger gátjainak átszakítása mentette meg a köztársaságot a csúfos vereségtől. Mindezen eseményeknek a lezajlása után küldhette csak el a köztársaság a meghatalmazást Hamel Bruinincxnek a szövetség megkötésére vonatkozólag. De ekkorra már nem tudott mérközni a francia befolyással. Ezért aztán társul küldték mellé Németalföldről Heemskerk Konrádot rendkívüli követi minőségben,⁶ akinek a segítségével sikerült végre megkötni a szövetséget 1673 augusztusában Németalföld és a császár között. A szerződés megkötésében — bár állandóan részt vett a tárgyalásokon —, Hamel Bruinincxnek kisebb szerep jutott, a főszerepet Heemskerk vitte abban, ki azután még a szövetség megkötése után is, mintegy másfél évig maradt Bécsben Hamel Bruinincx segítségére s csak 1675 elején utazott vissza hazájába.⁷

Épen ez években folyt Magyarországon a rendkívüli törvényszékek munkája. Az üldözöttek iránt való részvét segítségre ösztönözte a követet s nem is nyugodott addig, míg hosszas fáradozás után rá nem vette a köztársaságot arra, hogy felhatalmazást adjon a gályarabok kiszabítása érdekében teendő közbelépésre. A jó munkát siker koronázta. Folytonos sürgetései következtében kapta meg de Ruyter admirális a köztársaság utasítását a rab lelkészek és tanítók kiszabadítására s folyton megújított emlékirata s kérései vették rá Lipótot, hogy a kiszabadítást kegyelmi levelével helybenhagyta. A németalföldi köztársaságnak az intervencióra nézve ekkor adott felhatalmazása és utasítása — mely akkor Heemskerknek is kiadatott — Hamel Bruinincxnek a további időre is zsinór-mértékül szolgált a magyar protestantizmus érdekében kifejtett akcióiban.⁸

⁵ raadpensionaris = államügyész. Hivatali teendőit stb. illetőleg l. Wallis: i. m. 296. l.

⁶ Hamel Bruinincx és Heemskerk viszonyára: Antal G. Dr.: A holland intervenciók történetéhez. Dunántúli Protestáns Lap, 1923. 51. l. — Miklós Ö.: Válasz Dr. Antal Géza: A holland intervenciók történetéhez című bírálatára. U. ott. 77. l. — Antal G. Dr.: Megjegyzések a válaszra, u. ott. 78. l.

⁷ 1675-ben még gróf Waldeck is megjelent Bécsben, mint Hollandia követe. De Pater, i. m. 104. l.

⁸ Miklós Ö.: Holland intervenció; Harsányi I.: Kocsi Csergő Bálint Hamel Bruinincxről és két munkájáról. Sárospataki Református Lapok, 1911. 13. l. — Thury

A gályarabság megszüntetése érdekében kifejtett tevékenysége után hazájába vágyott, hogy otthoni ügyeit rendbeszedje. 1676 januárjában ment haza s egészen 1677 májusáig otthon is maradt, mely idő alatt a követség ügyeit Knoop János vezette, ki azonban csak kormányának informálását végezte a bécsi udvar ügyeiről küldött jelentéseivel. Hamel Bruinincx visszatérésétől, tehát 1677 májusától kezdve már a rendkívüli követ (extraordinaris envoyé) címet viseli az eddigi residens elnevezéssel szemben.

Az 1678-i nymegeni béke után Hamel Bruinincx helyzete az eddiginél is kellemetlenebb lett a bécsi udvarnál. Bár a császár mindeddig nem nagy mértékben vett részt a Franciaország és Németalföld között dúló háborúban, most mégis nem vette jó néven a két fél között megkötött külön békét. Az udvarnál most már a császári hatalom növelésére akarták felhasználni a háború folytatását. Azonban nem volt kikre támaszkodni a háború tovább folytatásában. Így szövetségesek hiányában, mert még a birodalmi fejedelmek sem támogatták, továbbá a magyarországi folyton erősödő zavarok következtében végre belátták a bécsi udvarnál is a háború tovább folytatásának lehetetlenségét s 1679-ben szintén aláírta a császár is a békét.

A nymegeni béke azonban csak fegyverszünet-féle volt, mely nem tartotta vissza Franciaországot attól, hogy jogosnak és igazságosnak beállított hódításokat (reuniók) ne folytasson Elzászban és Lotharingiában, valamint a Szabad-Grófságban. De a bécsi udvar kezét már ekkor sokkal jobban lekötötte a Thököly-féle szabadságharc, semhogy egy Franciaország ellen újra indítandó háborúra gondolhatott volna.

Egyébként 1679-ben erős pestisjárvány dühöngött Bécsben, ami miatt az udvar ez év júliusában Prágába utazott, hova szeptemberben Hamel Bruinincx is követte az udvart négy gyermekével és szolgálival. A következő évben Prágában is kitört a járvány s ekkor a követ hozzátartozóival együtt a morva hegyek közé menekült s ott föltötte a nyarat. Szomorú nyár volt ez számára. A fekete halál legkisebb gyermekét elragadá. Csak a járvány megszüntével, 1680 végén tért vissza Bécsbe. De ott sem volt sokáig nyugta. A bécsi udvar politikájában nagy változások előszele érzett ekkor.

Lipót számára, ha a magyarországi fölkelést le akarta csillapítani s így keleten biztosságba akarta helyezni uralkodását, nem maradt más választás, mint a magyarok tömérdek sérelmeit — melyeket az udvar eddigi abszolutizmusa ejtett — orvosolni, az alkotmány útjára visszatérni országgyűlés tartása által. Az összehívandó országgyűlés legfontosabb tárgyai kétségkívül a fölkelőkkel kötendő béke s a vallásügy elintézése lettek volna. Bár ekkor már világos volt, hogy az előbbi csak a vallási sérelmek orvoslása után kerülhetett szóba, mert hiszen a legégetőbb sebe a magyarságnak, ami okozta jórészben a fölkelést is, a vallás ügye volt.

Hamel Bruinincxet mindkét kérdés rendkívüli módon érdekelte. Mint a szövetséges állam képviselője, nagyon is óhajtotta a magyar felkelőkkel kötendő béke létrejöttét, hogy ez által a császár kelet felől tehermentesíttessék, ami nem csekély jelentőségű volt egy szövetséges államra nézve. De épp oly fontosnak, sőt valljuk be, hogy — éppen az okok összefüggésének ismerete folytán is, de egyéni érzelmei szerint is — még fontosabbnak tartotta a vallásügy szerencsés elintézését.

Ő meggyőződéses kálvinista volt. Számára a vallás az életnek igen komoly oldalát jelentette. Követségének személyzete nagyon csekély számú emberből állott: egy német és egy holland titkár, meg a szükséges szolgák voltak egész személyzete, — de igen fontos személyiség volt Hamel Bruinincx házában a prédikátor, aki ott hétről-hétre isteniszteletet tartott. Nagy dolog volt ez akkor

E. Dr.: Gályarabjaink megszabditása. Protestáns Szemle, 1909. s 1910. évf. — Rácz K.: A pozsonyi vértörvényszék áldozatai, I. 81. sk. I. — Thury E. Dr.: Adatok a magyar protestáns gályarablétkészek történetéhez. Budapest, 1912. — Liskay J.: A pápai evang. reform. egyház levéltára. Pápa, 1875. stb.

Bécsben. Nem is késtek még 1670-ben mindjárt értésére adni, hogy a házában tartott istentiszteleteken a császár alattvalói nem vehetnek részt. De protestáns nemesek és urak gyakran fordultak meg ez istentiszteleteken. Midőn magával vitt prédikátorát szülőföldjére hívták meg lelkésznek, nem nyugodott addig, míg a köztársasági kormány másikat nem küldött helyére.

Egy olyan ember számára, mint ő, aki teljesen meg volt győződve a protestáns vallás igazságáról, a Bécsben való élet, a birodalomban a vallás ellen folytatott ténykedések, állandó szomorúságra adtak okot. Akkor, amikor Európa nyugati államaiban már a felvilágosodás napja ragyogott, Hamel Bruinincxet Bécsben még mindig a vallásháborúk levegője vette körül. „Látta, hogy a római katolikusok hogyan igyekeznek visszatéríteni mindkét hitvallású evangélikusokat. Szíve vérzett, midőn fülébe jutottak a hírek, hogy mint kergetik el a prédikátorokat, hogyan foglalják el templomaikat és iskoláikat s hogyan hurcolják verpadra nemeseket. Bár mindezt még alig lehet összehasonlítani azzal, ami nemrégiben Németalföldön történt, mégis — úgy tetszett neki — hogy az a tragédia ismétlődik meg Magyarországon, ami nemrégiben Németalföldön játszódott le.”⁹ — Ilyen lelkületű és gondolkozású ember lévén Hamel Bruinincx, megragadta a közlő országgyűlésen kínálkozó alkalmat, hogy a magyarországi protestánsok vallásszabadsága érdekében, ismételten felemelje szavát s a gályarabság idején kipróbált intervenció módját újra megkísérelje felhasználni, — így akarva segíteni szerencsétlen hittestvéreinek szorongatott helyzetén.¹⁰

Hamel Bruinincx az országgyűlésen.

Az országgyűlés tehát hosszas fontolgatások után Sopronba hivatott össze 1681 április 28-ra.¹¹ Bécsből az egész udvar Sopronba készült Bécsújhelyen át az országgyűlés megnyitására. Hamel Bruinincx sem érezte jól magát Bécsben. Menni akart ő is Sopronba, hogy közel legyen azokhoz, akiknek sorsát anyyira szívéen viselte. Április 13-án levelet ír a németalföldi Rendeknek,¹² melyben megfontolás tárgyául ajánlja nekik, hogy vajjon a köztársaság érdekeinek szempontjából nem tartanak-e helyesnek, hogy ő is együtt menjen az országgyűlésre készülő udvarral Sopronba. Megjegyzi, hogy a többi külállamok követői és miniszterei mind mennek az udvarral s éppen azért nagyon feltűnő lenne, ha éppen csak a németalföldi követ maradna el. Kéri a Rendeknek elutazására való engedélyét. Ha pedig nem találnák helyesnek, hogy az udvarral együtt utazzon, akkor azt kéri, hogy engedjék meg neki, hogy legalább egyszer még is elmehessen az országgyűlésre.¹³ Hamel Bruinincx tehát akkor, amidőn felhatalmazásért kormányához fordul, a legegyszerűbb utat választotta, hogy intervencióját megvalósítsa. Biztosra vette, hogy kormánya nemcsak az engedélyt adja meg neki az országgyűlésre való utazásra, de egyszersmind bizonyos utasításokat is ad az

⁹ De Pater: i. m. 112. l.

¹⁰ Miklós Ö.: i. m. előszavában még (1918-ban) azt írja: „... az 1681. évi XXV. t.-c. mint Hamel Bruinincx kézirati jelentéseiből meggyőződtem, az ő közreműködése nélkül jött létre“, de 1923-ban hozzám intézett soraiban már kijelenti, hogy ez tévedés volt részéről. V. ö. még a Dr. Antal és Miklós Ö. i. cikkeket.

¹¹ Az országgyűlésre l; Zsilinszky M.: Az 1681. soproni országgyűlés történetéhez. (Értekezések a történelmi tudományok köréből. XI. kötet. II. sz.) Budapest, 1883. U. ö.: A magyar országgyűlések vallásügyi tárgyalásai a reformatiótól kezdve. III. kötet. Budapest, 1893. — Payr S.: A soproni evangélikus egyházközség története. Sopron, 1917. 480. skk. l. — Angyal D.: Késmárki Thököly Imre. Budapest, 1888. (Magyar Történeti Életrajzok.) — Szilágyi S.: i. m. — Warga L.: A keresztyén egyház történelme, átnézte Zoványi Jenő. II. kötet. Sárospatak, 1906. 651. skk. l. — Pokoly J.: i. m. 356. skk. valamint az ezekben megjelölt irodalom.

¹² Németalföld kormányának neve. v. ö. Wallis: i. m.: 291. l. — jelen tanulmányban is mindig nagy betűvel írva: Rendek, így megkülönböztethető a magyar országgyűlési „rendek“-től!

¹³ Hamel Bruinincx 1681. ápr. 13-án Sopronból kelt jelentése. Dr. Antal Géza kéziratai.

evangelikusok ügyében teendő lépésekre. Merthiszen korábbi jelentéseiben mindig tudósította kormányát a magyarországi állapotokról s különösen a vallás ügyének állásáról. De úgy látszik, hogy a németalföldi Rendeeknek nem volt sürgős az intézkedés, mert a követnek ezt a kérését április 25-i gyűlésükön úgy intézik el, hogy javaslatétel végett a külföldi ügyek bizottságához tették le. Ott azután megfeneklett a kérés.¹⁴

Hamel Bruininx három hónapig várt kormányának a feleletére. De akkor már nem volt türelme a további várakozásra s útnak indult az udvar után. Bécs-újhelyen megállapodva, július 13-án ismét kéri kormányától az április 13-án egyszer már kért engedély megadását. Egyszermind jelenti, hogy abban a reményben, hogy a Rendeek úgyis helyesnek találják az ő elhatározását, útnak indult; egyúttal megjelöli utazásának közelebbi célját is, amit ő a Rendeek által már egyszer amúgyis kijelölt feladatban lát, hogy t. i. segítségére legyen a magyarországi mindkét hitvallású evangelikusoknak elvett temploaik, iskoláik és egyéb egyházi javaik restituciójának kieszközlésében.¹⁵ Úgy látja, hogy erre éppen a már megnyílt országgyűlésen lesz legjobb alkalom.¹⁶ Kéri a Rendeeket, hogy adjanak utasítást a restitució kieszközlésére. Ő addig is a maga részéről kötelességének ismeri, hogy ezt az ügyet ébrentartsa, mert reméli, hogy az országgyűlésen Istennek magyarországi egyházáért lehetséges lesz valamit tennie.¹⁷ A Rendeek e bejelentésre is ugyanolyan természetű határozatot hoznak, mint a három hónappal azelőtt elküldött hasonló tárgyú kérdésre. Javaslatétel végett kiadják Holland és Westvriesland rendeinek.¹⁸

Hamel Bruininx az eltelt három hónap alatt is állandóan informáltatta magát az országgyűlés állásáról s időnkinti jelentéseiben mindarról hűségesen beszámol a Rendeeknek, amit megtudott.

Április 24-én értesíti a Rendeeket, hogy az udvarnál az a terv, hogy a király nyolc nap múlva utazik Bécsújhelyen át az országgyűlés megnyitására.¹⁹ Május 1-én ugyane tárgyról azt írja, hogy az udvar a következő héten szándékozik Laxenburgba utazni, ahol három hétig készül időzni, mely alatt kócsagvadászatot akarnak tartani; a terv most már az, hogy majd e vadászatok után megy a király az országgyűlés megnyitására; ez értesítéshez hozzáfűzi, hogy Bécsben azt az okot hozzák fel a Sopronba való utazás halogatására, hogy a Sopronba rendelt katonai csapatok összevonása körül merültek fel akadályok.²⁰ Több következő jelentéseiben is újabb, meg újabb halasztásokról küld értesítést s újabb meg újabb dátumokat közöl a gyűlés megnyitására.²¹ Végre, május 29-én részletes beszámolót küld az udvarnak Sopronba való bevonulásáról, az országgyűlés megnyitásáról, a királyi pozíciók kiadásáról, az a felett folytatott vitáról s egyúttal megjegyzi azt is, hogy az országgyűlés nem teljes, mert az evangelikusoknak számos követe nem jelent meg Sopronban.²² Június 12-i jelentésében a nádorválasztás előkészületeiről tudósítja a Rendeeket s közli azoknak a neveit, akiket a király a nádori hivatalra kijelölt.²³ Június 18-án már jelenti, hogy Eszterházi Pál lett a nádor, akiről — mint értesül — azt mondják az országgyűlésre egybegyűlt

¹⁴ Resolutien v/d Ho. Mo. Heeren Staten Gen. (a Rendi gyűlések jegyzőkönyve) 1681. ápr. 25-i határozat.

¹⁵ V. ö. Harsányi: i. cikk.

¹⁶ 1681. július 13-i jelentés Bécsújhelyről. (Antal G. kéziratai. Ezentul csak A. G.-vel jelezve.)

¹⁷ 1681. július 27-i „első rapport“. (A. G.)

¹⁸ Rendi gy. jkv. július 25. hat.

¹⁹ ápril 24-i jel. (A. G.)

²⁰ május 1. jel. (A. G.)

²¹ május 8; 15; 18-i jel. (A. G.)

²² május 29-i jel. (A. G.)

²³ június 12. jel. (A. G.) E jelentés szerint. Az országgyűlés összes rendei egy emlékiratot nyújtottak át a királynak, amelyben kérték, hogy jelöljön ki négy személyt, akik közül nádort választhassanak. A király a felterjesztésre kijelölte: 1. a horvát bánt; 2. gróf Eszterházi Pál generálist, 3. gróf Budiani generálist, és 4. gróf Pálffy Miklóst. V. ö. Zsilinszky: Az 1681-i soproni o. gy. történetéhez 29. 1.

rendek előtt, hogy „a magyarok szabadságát egész életében követelte, de ez nem talál mindenkinél hitelre”. Egyszersmind azt is jelenti, hogy Thökölytől követ jött az országgyűlésre, ki magával hozta az egyezkedési feltételeket.²⁴ Június 29-én arról számol be, hogy Thökölynek a választ elküldték.²⁵ Ugyanekkor említi azt is, hogy a sérelmek összeírására kijelölt országgyűlési bizottság hozzáfogott munkájához.

Éppen ennél a pontnál aztán már nem volt türelme Hamel Bruinincxnek továbbra is Bécsben várni be az eseményekről való információkat. Mindaddig, amíg az országgyűlés megnyitása egyre tovább halasztatott, majd pedig egyéb a követet nem annyira érdeklő ügyekkel foglalkoztak az országgyűlésen, csak megelégedett a Sopronból kapott értesülésekkel. De most, hogy a sérelmek összeírására került a sor, félt, hogyha még mindig nem fog hozzá intervenciója megvalósításához — a németalföldi Rendek engedélyére várva —, esetleg végleg elesik annak a lehetőségétől, hogy a magyarországi evangélikusok érdekében tehessen valamit. Bécsben tartózkodva bajos és alig valami reménnyel kecsegtető lett volna bármilyen akció megindítása is. Az egész udvar távol lévén, személyes érintkezésre akár a császárral, akár a tanácsosokkal nem volt lehetőség. Másrészt közelebbről és pontosabban kellett ismernie az evangélikusok ügyének az országgyűlésen való állását, amire megint csak Sopronban lehetett egyedüli alkalom. Elhatározza tehát, hogy Sopronba fog menni. És Bécsújhelyről már a tényt jelenti a Rendeknek.

Mikor aztán Bécsújhelyről Sopronba megérkezett, az volt a legfontosabb kérdés Hamel Bruinincx számára, hogy hogyan kezdjen hozzá akciójához. Mindennek előtt az országgyűlésen megjelent evangélikus rendekkel kellett tanácskoznia, hogy pontosan megismerje sérelmeiket és követeléseiket s hogy megállapodjon velük az együttes munkálkodás módjára vonatkozólag. Csakhogy ennek a tanácskozásnak a kivitele korántsem volt olyan egyszerű dolog. Ha minden további nélkül egyszerűen érintkezésbe lépett volna az evangélikusokkal, az mindkét oldalon esetleg nagy visszatetszést keltett volna és talán már előre veszélyeztette volna Hamel Bruinincx egész tervezett akcióját. Bizonyos, hogy az udvar részéről nemcsak hogy nem jó szemmel nézték volna egy idegen nagy hatalom és különösen protestáns nagy hatalom követének — még ha az a nagy hatalom szövetségi viszonyban állott is a bécsi udvarral — az evangélikus rendekkel való tanácskozását — amint ezt később tényleg kifejezésre is juttatták²⁶ —, hanem találtak volna olyan módot bizonyára arra is, hogy útjába álljanak az ilyen tanácskozásnak s minden abból folyó következménynek s viszont árúlással vádolják miatta az evangélikusokat és sérelmeik bekövetkező tárgyalásánál ütökártyául játsszák ki ellenük a törvényes út ilyen megkerülését. Más oldalról az sem volt bizonyos, hogy az evangélikusok annyi megpróbáltatás és üldözés után vajjon hajlandók lettek volna-e félelem és aggodalom nélkül, avagy egyáltalában is szóba állani a németalföldi követtel, bár annak a tudatában is, hogy az javukat akarja.

Hamel Bruinincxnek tehát nagy tapintattal kellett eljárnia.

Sopronba azzal a reménnyel utazott, hogy — amint több bécsújhelyi információ

²⁴ június 18. jel. (A. G.) A jelentés szerint: Thököly követe a gróf és még más hat felkelő által aláírt és megpecsételt levelet adott át, melynek tartalma az, hogy a fölkelők remélik, hogy a rendek szívükön viselik az ő ügyüket. Ők készek a fegyvert lerakni és magukat engedelmesen ismét a király parancsa alá hajtani a köv. három feltétel alatt: 1. hogy a magyar szabadság a királyi diploma szerint ismét helyreállíttatik. 2. hogy ebből folyólag az evangélikusoknak vallásszabadsága régi állapotába visszahelyeztetik. 3. hogy a töröknek ígért adót az ország megfizeti. — A rendek e levelet felbontatlanul elvitték a királyhoz, ki azt jelenlétükben felbontotta és elolvasta. Elolvasás után a király a pontokra ezt felelte: 1. hogy nem a király, hanem a felkelők törték meg a diplomát és tettek annak ellenére, 2. hogy a vallás szabadgyakorlatát a király nem egyes szerződés, vagy törvények alapján, hanem saját jótetszéséből kívánja helyreállítani, 3. hogy ez a követelés exorbitans és bűnös és salva Majestatis nem teljesíthető.

²⁵ június 29-i jel. (A. G.)

²⁶ szeptember 18-i „ötödik rapport“ (A. G.)

alapján gondolta — az udvart ott fogja találni. Az volt ugyanis a terve, hogy az udvar előzetes tudtával fogjon hozzá tervének megvalósításához. Sopronba megérkezve aztán kellemetlenül lepte meg a hír, hogy Lipót és udvara nincsen ott és rövidesen nem is fog oda visszatérni. A terv ilyen formában tehát nem volt megoldható. Mégis, hogy ne hiába jött légyen Sopronba s hogy valamit mégis végezzen, elhatározta, hogy ha már itt van, felhasználja az alkalmat arra, hogy az újonnan megválasztott nádornál tisztelegjen s a németalföldi szövetséges Rendeik nevében üdvözlje őt új méltóságában. Remélte, hogy ezt az alkalmat módja lesz felhasználni esetleg arra is, hogy az udvar elutazása miatt meghiusult tervét más úton s éppen a nádor közvetítésével megvalósíthatja és így soproni tartózkodásának tulajdonképpen célja érdekében is lehet némi sikere.

Fölkeresi tehát a nádort s miután a maga és kormánya üdvözlétét tolmácsolta előtte, rátért szándékainak ismertetésére is előadván, hogy mit óhajt tenni az evangélikusok vallásszabadságának érdekében. Kéri a nádort, engedje meg neki, hogy az illetékes helyen előadandó intervenciója előtt, információkat szerezessen az evangélikusoktól ügyük állására vonatkozólag, hogy így megtehesse a szükséges lépéseket az evangélikusokat sújtó üldözések enyhítése érdekében, valamint a fogságban és száműzetésben levő predikátorok hazatérése s az elvesztett templomok, iskolák és egyházi javak visszaadása érdekében. Szükségesnek tartja az evangélikusoktól nyerendő információk megszerzését, nehogy helytelen s az igazságtól eltérő híradásokra építve, ferde irányban eredménytelen lépéseket tegyen. Hangsúlyozza azonban — s ez egyrészt diplomáciai ügyességét bizonyítja, mert leplezi vele tulajdonképpen célját —, hogy akiknek nevében felszólal, tehát a németalföldi Rendeiknek intenciója és szempontja ezzel az intervencióval nem más, mint az, hogy Magyarországon a béke és nyugalom helyreállítsák, éppen amaz érdekek miatt, amelyek közös érdekei úgy a németalföldi Rendeiknek, mint Lipótnak. A Rendeik különösen nagy súlyt helyeznek rá, hogy Lipótnak szabad keze legyen keleten! S véleményük szerint ez a nyugalom és béke másképpen helyre nem állítható, csakis ha a magyarok összes sérelmei orvosoltatnak, mely sérelmek közül legfontosabb éppen a vallásszabadságnak az ügye. Az ő véleménye szerint is ennek az elintézésétől függ a magyarországi nyugtalanság lecsillapítása és a béke megkötése. Éppen ennek a kérdésnek teljes megvilágítása miatt óhajt az evangélikusokkal beszélni, de előzetesen nyugodt szeretne lenni affelől, hogy ez a lépése a nádor és a királyi biztosok részéről milyen fogadtatással találkozni. Kéri tehát a nádort, hogy az evangélikusokkal való tárgyalásra adjon engedélyt.

A nádor Hamel Bruinincx emez előterjesztésére először is különös megelégedésének adott kifejezést, ama tiszteletnyilvánítás miatt, hogy őt a követ a Rendeik nevében üdvözlötte s készségesen hajlandónak mutatkozott arra, hogy bármiben is segítségére lehessen. Nagyon helyesnek találta, hogy a követ s így a Rendeik is — annyira szívükön viselik a magyarországi állapotokat s annyira óhajtják a béke létrejöttét — ami különben neki is hő vágya — s azért beleegyezett, hogy Hamel Bruinincx tanácskozzon az evangélikusokkal, hogy informáltassa magát egyházuk és vallási ügyeik állása felől.

Igy jó szerencsével járt a nádornál. Hasonló kéréssel fordult ezután még gróf Nostitzhoz is, aki „az első királyi biztos a magyar országgyűlésen“. Ennek is előadta kérését tehát, de ezt valamivel tartózkodóbbnak találta s felelete sem volt egyenes; ügylátszik nem akarta Hamel Bruinincxnek az evangélikusokkal való találkozását. A követ azonban ő előtte is utalt azokra a fontos érdekekre, amelyek a Rendeik szemei előtt állanak a magyar béke megkötésére nézve, majd hozzáfűzte még azt is, hogy ha másképp nem valósíthatja meg tervét, akkor eredeti szándékának megfelelően, módot fog találni, hogy érveit elmondhassa a császári miniszterek előtt, sőt magánál a császárnál is feltárja azokat. Erre aztán Nostitz is meghátrált és a maga részéről is beleegyezett, hogy a követ tárgyaljon az országgyűlésen megjelent evangélikus rendekkel s így informáltassa magát ügyüknek állásáról.

Ezek után megkezdhette Hamel Bruinincx az evangélikusokkal való tárgyalását. Összeköttetésbe lépett velük s tudomásukra hozta, hogy óhajt velük ügyük állásáról beszélni, hozzátevén, hogy erre a nádortól és a királyi biztostól engedélye van. Az evangélikusok — hogy látszatát is elkerüljék annak, mintha titkos tárgyalásokat akarnának folytatni egy idegen hatalommal — szintén bejelentették úgy a nádornál, mint Nostitznál, hogy óhajtanak a követtel tárgyalni s miután meggyőződtek róla, hogy ez mindkettő beleegyezésével lehetséges, meghívták a követet maguk közé. Hamel Bruinincx meghatározott időben el is ment az evangélikusok gyűléshelyére. Ez egy magtárban volt, melynek közepére egy asztal volt téve, annak egyik oldalára egy széket tettek a követ számára, maguk az evangélikusok pedig az asztal tulsó oldalán levő padokra ültek; a követnek juttatott eme tisztelethely által különösen is kifejezésre akarták juttatni iránta érzett nagyrabecsülésüket.

Igy elhelyezkedve, megkezdhette Hamel Bruinincx a csaknem teljes számban egybegyűlt evangélikus rendekkel való tanácskozást. Először a követ kezdett beszélni. Kifejtette előttük, hogy mi vezette őt abban a törekvésében, hogy velük találkozhassék. Elmondta, hogy szándékozik az udvarnál közbelépni elítelt és száműzetésben levő prédikátoraik megszabadítása-, megnyirbált, vagy elrabolt vallásszabadságuk helyreállítása-, templomaik, iskoláik és egyházi javaik visszaadása érdekében s általában minden őket érdeklő ügyben. — Megdicsérte őket eddigi kitartásukért s buzdította a további állhatatos kitartásra vallásuk mellett, amelyet az evangélisták és apostolok a szegény emberi nemzet üdvösségére rájuk hagytak. Kérte, hogy tartsanak ki abban a hitben és meggyőződésben, hogy Isten nem fogja őket elhagyni, hanem erősíteni fogja őket és áldásával velük lesz, míg elnyomott vallásuk helyreállításán buzgólkodnak. Figyelmeztette őket, hogy teljesen magukra vannak utalva, tartsanak azért össze mindkét hitvallásúak, mert ellenkező esetben ellenségeik megsemmisítik őket. Igérte, hogy támogatásukra lesz s az udvar jóváhagyásával levelezni is fog velük. De kifejezetten megmondta nekik azt is, hogy a Rendek csak azok érdekében hajlandók segédkezet nyújtani, akik királyukhoz, mint ők is, hívek maradtak. Ellenben azok érdekében, akik királyuk ellen fegyvert fogtak, nem léphetnek közbe, bár szívükből óhajtják, hogy a nyugalom és béke helyreálltával azokat is védelmükben részesíthessék.

Az evangélikusok meghallgatván a követ előterjesztését, köszönetüket fejezték ki előtte a németalföldi Rendeknek irányukban megmutatott gondoskodásáért, amit már ezelőtt is tapasztaltak s aminek most is bizonyosságát látják s amennyire csak szavakkal lehetett, kimutatták, hogy mily sokra értékelik ajánlatát. Szeretnék ezt valami módon meghálálni. Minthogy ezidőszertint azonban nincs — és talán igen soká nem lesz még — módjukban, hogy azt megtehessék, ígérték, hogy soha elfeledni nem fogják és kéri a Mindenható Istent, hogy tehetlenségüket az Ő gazdag áldásaival pótolja ki.

A követ előterjesztését illetően pedig azt felelték, hogy sérelmeiket összeírva átnyújtották már Őfelségének s azt a legkegyelmesebb ígéretet nyerték, hogy Őfelsége válaszát a biztosoknak át fogja adni. A papi rend ugyan már is megegyezett, hogy azok esetleges orvoslásának ellene fog mondani. S ezek után a királyhoz intézett felterjesztésüket teljes szövegében átadták a követnek is.²⁷

Ezzel véget is ért az első tárgyalás, mely mint látszik, teljesen informatív jellegű volt. De éppen elégséges arra, hogy Hamel Bruinincx az intervenció érdekében a további szükséges lépéseket megtehesse.

Sopronból Neustadtba tért vissza a követ, hol a titkos minisztereknek²⁸

²⁷ Hamel Bruinincx úgy ezt az emlékiratot, mint az összes többiekét, evangélikusokét és katolikusokét egyaránt, valamint az érkezett királyi válaszokat is megküldötte kormányának legtöbbször szószertint lemásolva, ritkábban pedig kivonatosan ismertette tartalmát.

²⁸ A követ jelentéseiben felváltva használja: a tanácsos és a titkos miniszter kifejezéseket.

előadta a történeteket s megismertette őket ama szándékával, hogy mit óhajt tenni az evangélikusok érdekében, mely előterjesztés azonos azzal, amit Sopronban az evangélikusok előtt már elmondott. A miniszterek közül egyesek nem valami jóindulattal hallgatták a követ közléseit, úgyhogy szükségesnek tartotta érvekkel igazolni eljárásának helyességét. Kifejtette előttük, hogy a szövetséges Rendeknek s így neki sem célja, hogy a király akarata ellenére tegyen valamilyen lépéseket s hogy egyáltalán nem akar Magyarország belügyeibe avatkozni. Szándéka csupán az, hogy az európai állapotok következtében annyira kívánatos béke és nyugalom helyreálljon Magyarországon, hogy így Lipót keze ne legyen lekötve a fölkelőkkel s a törökkel folytatandó küzdelemben. Éppen ezért nagy szükség van rá, hogy elsősorban a híven maradottak jogos kívánságai elégíttessenek ki, nehogy azok is esetleg elpártolván, még növeljék az amúgyis intenzív nyugtalanságot.

Mindemaz érvek hatása alatt a miniszterek helyeselték a követ eljárását, csupán az okozott még náluk nyugtalanságot, hogy ilyen — mégis kívülről jövő — támogatás esetén, az evangélikusok nem lesznek-e elbizakodottá és makacssá s hogy nem lesznek-e esetleg túlkövetelők. Bár a követ ismerte a magyarokat, hogy ettől nem kell tartani, mégis ellenvetésül nem hivatkozott annak a kimutatására, hogy a magyarok sokkal inkább ismerik a törvényt, semhogy jogos kívánalmaikon felül bármit is erőszakoljanak. — hanem ismételten utalt a szövetséges Rendek óhajára a békét és nyugalmat illetőleg. Erre a miniszterek sem akadékoskodtak többé, hanem arra kérték a követet, hogy nagy előrelátással végezze munkáját és az evangélikusokat igyekezzék rábírni, hogy kívánalmaiknál tekintsenek a király és a miniszterek igazságszeretetére — s végül biztatták a követet, hogy a király a szövetséges Rendek „óhajára és közbelépésére kegyesen megfogja adni, ami jogos és illő és semmi többet“.

Hamel Bruinincx tehát remélhette, hogy intervenciója nem talál süket fülekre a legmagasabb helyen sem, bár erősen aggódott a katolikus papság álláspontja miatt, akik úgy kezelték az ügyet, mint teljesen jogtalan és illetéktelen valamit. De erre az esetre elkészült más eredményesebb lépésre is. Egyénileg nagyon tartott tőle már ekkor, hogy az országgyűlés gyümölcstelenül fog végződni.²⁹

A követ ezután néhány napig Neustadtban időzött. Július vége felé azonban, midőn a király 24-én eltávozott Neustadtból, hogy néhány napig Mannersdoriban vadásszon, — ezt az időt felhasználta arra, hogy újra elmenjen Sopronba, hogy személyesen győződjön meg az ügyek állásáról, úgy gondolván, hogy többet tudhat meg egy nap alatt élőszóval, mint három hét alatt levelekből.

Sopronban körülnézve megtudta, hogy a katolikus rendek az evangélikusok által beterjesztett sérelmi felíratra elkészítették és át is adták ellenfeliratukat. Az evangélikusok óhajtván megismerni annak tartalmát, kérték a királyi biztosoktól annak közlését. Ezek azonban megtagadták azzal a megokolással, hogy nem akarnak további replikázásra és duplikázásra alkalmat adni, mert ezzel csak az időt veszítenék s a kedélyek csak jobban elmérgesednének. Legjobbnak találták volna a biztosok, ha az evangélikusok a katolikusokkal megbeszélést tartanának, így talán legjobban megérthetnék egymást. Az evangélikusok azonban ilyen megbeszélésre egyáltalában nem lévén hajlandók, legalább is míg az ellenfeliratot nem ismerik, a nádorhoz mentek, akitől csakugyan sikerült is megszerezniök a katolikus felirat másolatát, mit aztán maguknak is lemásoltak. Siettek a lemásolással, mert tartottak tőle, hogy a nádor esetleg mást fog gondolni és visszakéri tőlük, mielőtt még érdemlegesen foglalkoztak volna vele. Amint-hogy így is történt. A nádor azzal az ürüggyel, hogy valami igazítani való van az ő példányán, visszakérte azt tőlük. De ekkorra már az evangélikusok elkészültek a másolattal. Mikor az evangélikusok a katolikusok feliratát megvizsgálták, elhatározták, hogy velük semmiféle tanácskozásba nem kezdenek, hanem magukat

²⁹ július 27. „első rapport“ (A. G.)

továbbra is a királyi diplomához tartják és megvárják a király határozatát, mert biztosra vették, hogy a király nem akarja őket megfosztani jogaiktól, hanem minden körülmények között ragaszkodni fog a királyi hitlevél, a diploma megtartásához.

Hamel Bruinincx megértve az ügyek állását, úgy vélekedett, hogy az evangélikusok álláspontja helyes és kilátásait is reményteljeseknek találta. Mikor megtudta, hogy az evangélikusok a katolikusok emlékiratára egy a királyhoz intézendő feliratban akarnak válaszolni, buzdította őket, hogy siessenek a felirat elkészítésével, de egyszersmind figyelmeztette is őket, hogy legyenek rá készen, hogy majd őket fogják okolni az országgyűlési tárgyalásoknak ilyen módon való tovább halasztásáért. Egyébként bátorította őket, hogy saját ügyeik felől minden látszat dacára is legyenek jó reménységgel és várjanak türelemmel. Ne gondoljanak rá sem, hogy a kedvező válasz késése miatt eltávozzanak az országgyűlésről — és általában semmi olyasmit ne kövessenek el, ami ügyüknek ártalmára válna. Bármit beszélnek is róluk a katolikusok, tartsanak ki erősen s ezáltal is bizonyítsák be a király iránti hűségüket.

Az evangélikusok hamarosan el is készítették a katolikus sérelmi iratra adott válaszukat s augusztus 1-én küldötteik el is vitték azt a Bécsújhelyen tartózkodó királyhoz. A király — mint augusztus 5-én, visszaérkezésük után elbeszítették —, igen kegyesen fogadta őket és válaszában kijelentette előttük, hogy határozott szándéka megmaradni a diploma mellett és az ő sérelmeiket is aszerint fogja elintézni. Bécsújhelyen a követek ugyanekkor fölkeresték a császári minisztereket is, hogy őket saját ügyeik érdekében — főként a kedvező királyi válasz kieszközlésére — jóindulatra hangolják. E tanácsosok egyike³⁰ több ellenvetést tett kéréseikre. Hogy t. i. különbséget kell tenni a templomok között, hogy ők építették-e vagy nem, továbbá a helyek között, ahol ezek a templomok vannak, hogy laknak-e ott evangélikusok még, vagy pedig már nem s más hasonló ellenvetéseket, bevégezve azzal, hogy a diploma szerinti restitúciót csak a katolikus vallás kára nélkül lehet megadni. Mindezekre az evangélikus küldöttek abban az értelemben válaszoltak, amint azt az éppen benyújtott válaszukban is előadták. — Ugyanekkor Hoher főkancellár affelől kérdezte ki őket, hogy kitől és hogyan kapták meg a katolikusok sérelmi feliratát, mivel annak az evangélikusokkal való közlését, mint hiábavaló és az idő húzására-halasztására szolgáló dolgot, a király megtiltotta. Erre ők minden vonakodás, vagy sépítés nélkül kijelentették, hogy ők a nádorral szemben a katolikusoknak sérelmi iratáért oly erélyesen léptek fel, hogy az nem tagadhatta meg tőlük annak átadását. Jártak a bécsi püspöknél is, ki nagyon szívesen fogadta őket. Mindjárt először arra kérte őket, hogy vele ne mint a császár tanácsosával, hanem mint született magyarral beszéljenek. Elő is adták neki kívánságaikat, hozzá tevén, hogy csakis azokat sorolják elő és csak azokhoz ragaszkodnak, amiket a királyi diploma is biztosít számukra. A püspök válaszában biztosította őket, hogy velük teljesen egyetért, mert a diploma érvényének szerinte is fenn kell maradni.³¹

Mindezekről a küldöttek visszatérése után értesülvén Hamel Bruinincx, alkalmat keresett és talált, hogy újabb beszélgetést folytasson Nostitz gróffal, az országgyűlés állásáról, hogy így a vallásügyet is szóba hozva, előbbre vigye az evangélikusok helyzetét. — Nostitz nem titkolta előtte, hogy neheztel az evangélikusokra, hogy oly makacsul ragaszkodnak követeléseikhez s kifejezte — bár burkoltan — azt is, hogy szívesen látná, ha a követ rávenné őket a katolikusokkal való tárgyalásra. Hamel Bruinincx ez utóbbira azonban kijelentette, hogy csupán információ szerzés céljából jött Sopronba, azért, hogy eredményesebben léphessen közve az udvarnál az elfoglalt templomok és egyházi javak visszaadása érdekében. Rámutatott, hogy nem egyedül az evangélikusok makacssága okozza azt, hogy nem ülnek le a római katolikusokkal egyezkedni, mert hiszen a római katolikus papság olyan módon kezeli őket, hogy azt jó lélekkel

³⁰ Nincs megnevezve. Talán a bécsi püspök? V. ö. Zsilinszky i. m. 52 l.

³¹ augusztus 7. jel. (A. G.)

nem is tehetik. Utalt először is Pater Traut Keresztélynek, a király hitszónokának egy nem régiben mondott prédikációjára, melyben a hitszónok azt mondta, hogy csak akkor lehet állandó és tartós békesség Magyarországon, ha behozzák ott a vallásbeli egységet, ami a Pater magyarázata szerint nem jelenthetett mást, minthogy Magyarországon semmi más vallást nem kell megtűrni, mint egyedül a római katolikust, ami aztán természetesen magával hozza azt is, hogy az evangélikusok vallásszabadságát nemcsak, hogy nem kell helyreállítani, hanem egyenesen ki kell őket irtani. Felemlítette gróf Kollonics bécsújhelyi püspök július 31-i prédikációját is, amelyet Sopronban tartott a Szent György templomban Ignác ünnepén, aki szintén határozottan ilyen értelemben beszélt. Elmondotta prédikációjában — mint a követ Nostitz előtt elismételte —, hogy a régebbi magyar királyok üdvös törvényeket hoztak a római katolikus klérusnak megdönthetetlen hatalmáról, de különösképpen az eretnekeknek a kiirtásáról és a lutheránusok megégetéséről, akik az egész keresztyén világ kárára a törökkel szöveteztek; e törvények értelmében kell eljárni a „lutheránus kereskedőkkel és kálvinista parasztokkal“; el kell venni javaikat, ők pedig menjenek oda, ahonnan jöttek; el kell követni mindent és merni kell mindent a római katolikuskoknak, semhogy ezeknek akármily keveset is engedjenek, vagy valahol megtűrjék őket! Kifejezetten kimondotta a követ, hogy ily „ízetlen és izgató“ prédikációk után ne is várják az udvarnál, hogy az evangélikusok együtt működjenek a katolikusokkal.

Majd felhívta Nostitz figyelmét arra is, hogy az evangélikusok sérelmeinek elintézését nemcsak a mostani országgyűlésen megjelent evangélikusok várják, hanem azok is, „akiknek fegyver van a kezében“. Ez utóbbiakról pedig bajos elgondolni, hogy hajlandók lesznek a trágyalásra, ha azt látják, hogy a híven maradt alattvalókat sem akarják kielégíteni. Elmondta neki azt is, hogy az egész Európa protestáns fejedelmei és rendei figyelnek arra, hogy mi történik az országgyűlésen a magyar evangélikusok vallásszabadságával. Ha tehát az udvar azt akarja, hogy azok jó véleménnyel legyenek felőle és a már kedvezően alakuló véleményt nem akarja eloszlatni, ne veszélyeztesse azt olyan tettek elkövetésével, miní aminők a múltban már megtörténtek. Ezzel kapcsolatban arra is hivatkozott, hogy az egész uralkodóház nagy veszélybe juthat, ha nem igyekszik lecsillapítani a nyugtalan kedélyeket a sérelmek orvoslásával. Végül a következő konzekvenciákat vont le a dolgok állásából: 1. Hogy a királynak ilyen helyzetben csak az lehet hű tanácsosa, aki nem is akar neki más tanácsot adni, minthogy a király az evangélikusokat teljesen elégitse ki; 2. hogy Magyarországon a békét és a nyugalmat csak az ev. sérelmeinek orvoslásával lehet helyreállítani.

Gróf Nostitz mindezekre kijelentette a követ előtt, hogy teljesen egy állásponton van vele. Majd rövid hallgatás után megjegyezte, hogy ez egy minden oldalról összezavart ügy. — Mire Hamel Bruinincx azt felelte, hogy igaz, hogy a dolog nagyon zavaros, de igen könnyen tisztázható, ha a király elhatározza, hogy minden intézkedéseiben a királyi diplomához alkalmazza magát. Akkor könnyű lenne tárgyalni az evangélikusokkal és talán még rá is lehetnek őket venni, hogy engedjenek valamit követeléseikből.

A gróf erre azt felelte, hogy ez viszont elégséges alap lenne arra, hogy az evangélikusoknak összes elvett templomaikat vissza kellene adni s ez súlyos következményekkel járna.

Hamel Bruinincx e kijelentésre belátta, hogy mily messze járnak a király legbizalmasabb emberei is a jogtól és az igazságtól. Megértette, hogy ezek képesek inkább a királyt s az egész uralkodó házat a végveszélybe dönteni, semhogy az evangélikusokkal jog szerint bánjanak. Oly kimondhatatlan gyűlölettel viseltetnek az evangélikusok iránt — mondja a Rendekhez írt jelentésében a követ —, hogy szívesebben maradnak veszélyben, mintsem abból megszabaduljanak, ha a menekülés csak az evangélikus sérelmek orvoslásával érhető el.³²

³² augusztus 3-i „második rapport“ (A. G.)

Ezek után visszautazott Hamel Bruinincx Neustadtba, hogy az ott levő miniszterekkel megbeszélést folytasson az evangélikusoknak adandó satisfactio és restitució dolgában. Tartott ugyanis tőle soproni tapasztalatai alapján, hogy az országgyűlés nem fog a kívánt eredménnyel végződni, ha csak az udvar meg nem érti, hogy a magyaroknak teljes elégtételt kell adni és pedig a királyi diploma szerint. Elhatározta tehát, hogy az ott levőknek ismételten figyelmébe ajánlja az evangélikusok ügyét, miután az általános politikai érdekű sérelmeket mindinkább a vallási sérelmektől látta függőknek.

Először is Hoher főkancellárral beszélt. Hamel Bruinincx előterjesztésére a főkancellár ingerülten válaszolt. A magyarok — úgy mond — megsértették Őfelségének a jóságát ; a király összehívta az országgyűlést és nádort választatott s a magyarok most már ezzel sincsenek megelégedve és a királyt a diplomához akarják kötni ; amikor a király egyik újat nyujtotta nekik, az egész kezét akarják ; a magyaroknak ez az eljárása nagyon okatlan és minden méltányosság ellen való. Egyesek viszont több hatalmat tulajdonítanak a királynak, mint tényleg amekkorára s nagy hangon kiabálnak, hogy ki fognak mindvégig tartani — ha ugyan győzik —, tette hozzá.

Azután a bécsi püspökkel tárgyalt. Ez először azt mondta, hogy a magyarok semmiféle diplomára nem hivatkozhatnak, mivel a katolikus klerus protestált a diplomának vallásügyi pontjai ellen. Erre azonban megfelelt neki Hamel Bruinincx, mondván, hogy az a protestáció teljesen irrelevans, mivel ott van a királyi diplomában a clausula : protestatione cleri non obstante ; meg különben is az a protestáció csak a jezsuiták cselfogása volt és mindenki másnak nagyon meg kell gondolni, ha azt alkalmazásba akarja venni. — Ekkor a püspök más dolgot hozott elő. Ő arról győződött meg — mondta —, hogy számos evangélikus prédikátor prédikációiban igen goromba szavakat használt s vitatkozásaikban is lehetetlen szavakat használnak. Erre viszont azt felelte a követ, hogy ő is járt az evangélikusok között, de semmi bizonyítékot sem talált arra nézve, hogy ez a vád helytálló lenne, de ha még az volna is, ebből semmire sem lehet konzekvenciákat levonni. — Azután rátért a püspök arra, hogy ő semmit sem kíván jobban, minthogy Magyarországon helyreálljon a béke és nyugalom, csak azt nem tudja elképzelni, hogy milyen úton-módon volna ez lehetséges. A követ feleletében utalt előterjesztésére, amelyben már kifejtette, hogy a béke biztosítása egyedül a diploma megtartása által lenne lehetséges és pedig éppen a vallás-szabadságnak előbbi állapotába való visszahelyezése által, mivel a kedélyeket semmi sem nyugtalanítja annyira, mint éppen a vallás ügye, mert hisz a vallás sokkal inkább érdekl az embereket, mint bármi más e világon ; éppen ezért azt gondolja, hogy ha ez várákozásuk szerint elintéztetik, a többi már nem fog nehézséget okozni. A püspök mindezek után kijelentette, hogy megfontolandónak találta mindazt, amit a követ beszélt, ő is úgy gondolja, hogy legnagyobb súly azon fekszik, ami közös érdeke az egész Európának.

A következő napokban aztán előállt a feszült helyzet az országgyűlésen, amidőn már oly nagy fokra hágott az elkeseredés, hogy a legrosszabhtól lehetett tartani. Hamel Bruinincx rettegve attól, hogy minden eddigi tárgyalásai egy oldalról intései, más oldalról buzdításai dacára a két párt közt törésre kerül a dolog, melyből vesztesen az evangélikusok kerülnek ki, elhatározta, hogy megváltoztatja intervenciójának eddigi módját és ennek eredményeként aug. 12-én egy emlékiratot nyujtott be a császárnál,³³ melyben felajánlotta közreműködését a holland Rendek nevében, hogy így az országgyűlés sikerét ezzel is biztosítsa.

Az emlékirat benyújtása után Sopronba utazott, hogy meggyőződést szerezzen a dolgok valódi állásáról. Sopronba megérkezve, úgy találta, hogy ha az evangélikusok a végsőkig ragaszkodnak a királyi diplomához, rövidesen teljesen elveszitenek mindent — mert szemben találják magukkal nemcsak a római kato-

³³ Acta Comititalia Hungarica Soproniesia Anni M. DC. LXXXI. pag. 40. Zsilinszky i. m.-ban nem említi ez emlékiratot.

likusokat, hanem az egész udvart is, sőt az örökös tartományok összes lelkészeit, élükön gróf Kollonicsfal, a „fűjtatóval“, aki a tüzet és a lángot a magyarországi evangélikusok ellen fűjja —, így szolgálatot vélt tenni az evangélikusoknak azáltal, hogy levelet írt hozzájuk, melyben az evangélikusokat mérsékletre intette.³⁴

Amikor az evangélikusok kezébe jutott Hamel Bruininx levele, nem bontották fel azt, hanem elvitték gróf Nostitz-hoz — nehogy azt a vádat emeljék ellenük, hogy idegen hatalommal leveleznek és a királlyal szemben idegen segítséget keresnek s hogy így a lázadással ne vádolják őket. Gróf Nostitz megdícsérte az evangélikusokat a királlyal szemben ilyen módon kimutatott hűségükért, a levelet pedig a király után vitte Vasvárra, ahol azt felbontották és elolvasták s azután a király megengedte, hogy azt az evangélikusoknak átadhatják. Nehány nappal később Nostitz magához hívatta az evangélikusokat s tudomásukra hozva, hogy a levél tartalma nem ellenkezik a király intencióiival, átadta nekik a levelet. A levelet az evangélikusok átolvasták s írásban válaszoltak rá s ezt a választ, miután előbb a nádornál bemutatták, átadták Hamel Bruininxnek.

E levélváltás a hollandi követ és az evangélikusok között eléggé ismeretes, valamint az is, hogy annak semmi jelentősége a gyűlés folytatására nem lett, éppen az evangélikusok állhatatos kitaratása miatt.³⁵

Augusztus közepe táján egyesek a mágnások és a rendek közül Bécsújhelyre küldettek a királyhoz a sérelmek ügyében. A király igen barátságos válasszal bocsátotta el őket, de ennek a fogadtatásnak ellenére a kiadott királyi rendelet egyáltalán nem felelt meg a válasz után várható várakozásoknak s emiatt olyan nagy consternatio keletkezett a gyűlésen, hogy nem sok kellett volna hozzá, hogy az egész gyűlés feloszoljon. Az evangélikusok mérsékletének volt csak köszönhető, hogy komolyabb baj nem történt, ezeknek az indítványára ugyanis elhatározták, hogy utána fognak járni, hogy honnan támadt ez az ellentét a király szóbeli válasza és rendelete között.³⁶

Augusztus 18-án lejött a király Sopronba s remélték, hogy ott tartózkodása hamarosan lecsillapítja a kedélyeket.³⁷

Ekkor azonban ismét újabb bonyodalmak támadtak. Mikor az ügyek tárgyalásánál az országos rendek eljutottak a királyi diplomának 6. cikkéhez, amelyben a vallás ügyéről volt szó, vita kezdődött affelelt, hogy a vallási sérelmek magán- vagy közsérelmek gyanánt vétessenek-é. Ha magánsérelmeknek tekintik, akkor le kell venni az ülés rendjéről, ha ellenben közsérelmeknek veszik, akkor viszont el kell intézni az országgyűlésen. A katolikus papság szívesen látta volna, ha magánsérelmeknek tekintik, de az evangélikus rendek oly erősen érveltek, hogy — a felsőmagyarországi katolikus rendek közreműködésével — elérték, hogy a vallás ügye közsérelmeknek nyilvánítottatott. — Ezután mindjárt át akartak térni az országgyűlésen a következő ügyek tárgyalására. De az evangélikusok felhiva a rendek figyelmét mindazokra, amik a megelőző országgyűlésen történtek — amidőn 1655-ben is elismerték ugyan sérelmeiket közsérelmeknek, de azoknak elintézését a következő országgyűlésre halasztották, a következő 1659-i országgyűlésen pedig ugyanezt tették, az arra következő 1662-i gyűlés pedig határozat nélkül feloszlott —, sérelmeik tehát nemcsak hogy mostanáig elintézetlenül maradtak, hanem az eltelt idő alatt még óriási mértékben meg is növekedtek, ezért, nem akarván ismét így járni, kijelentették, hogy semmi más ügy tárgyalására nem hajlandók addig áttérni, hanem mindenek előtt az ő vallási sérelmeik intéztessenek el. Erre azután az következett, hogy augusztus 23-án

³⁴ Aug. 25. „harmadik rapport“. (A. G.)

³⁵ Szept. 9. „negyedik rapport“. (A. G.) A levél egyébként megvan Act. Com. Sop. pag. 43. — Továbbá: Bod. P. de Felső-Csernáton: *Historia Hungarorum Ecclesiastica*. ed. Rauwenhoff—Prins Tom. II. Lugduni-Batavorum 1890. p. 140. — *Historiae Diplomaticae de statu religionis evangelicae in Hungaria Appendix etc.* MDCCX. p. 171. — Az evangélikusok válasza Bod. P.: p. 142. — *Hist. Dipl.* p. 177. — V. ö. Zsilinszky i. M. 53. skk. 1.

³⁶ Aug. 25. „harmadik rapport“. (A. G.)

³⁷ Aug. 20. jel. (A. G.)

— annak a hozzáfűzésével, hogy attól semmiképpen el nem állnak —, bejelentették, hogy mindaddig nem is vesznek részt a tanácskozásokon, míg ezt el nem érik. Majd aug. 26-án e határozatukat megújították s egyszersmind protestáltak mindaz ellen, ami eddig a gyűlésen tárgyalatni és határoztatni fog. Azonfelül a királyhoz aug. 26-án még egy kérvényt is adtak be.³⁸ — Ezt megelőzőleg történt, hogy midőn az evangélikusok küldöttei a nádornál voltak és templomaik és egyházaik restitúciójáról beszéltek, a nádor Istenre való hivatkozással azt mondotta, hogy „önök nem fogják az önök összes templomait visszakapni“. Az evangélikusok ezt a legkevésbé sem várták ily nagytekintélyű férfiútól.³⁹ Mikor aztán az evangélikusok csakugyan nem jelentek meg a tanácskozásokon — s ezzel dokumentálták, hogy részükről komoly a dolog —, ezt egyes katolikusok és az udvar nagyon szívére vették, aminek az lett a következménye, hogy a personalis („vagy Regnicolarum Praeses, aki a megyékből, vagyis ispánságokból, nemesekből és városokból álló rendeknek az elnöke“) az összes evangélikusokat magához hívta és szemükre lobbantotta, hogy ámbár a király kimutatta irányukban való jóindulatát sérelmeik orvoslására való készségében, ők mégis a királyt nyakasságukkal elkedvetleníteni akarják. Ezért jelenjenek meg a gyűlésen és hozzák helyre mulasztásukat. Biztosította őket, hogy ez engedelmességükkel a király legkegyelmesebb jóindulatát fogják felköltetni; arról is biztosította őket, hogy a király határozatát három napon belül meg fogják kapni, ha részt vesznek a tárgyalásokon. — Az evangélikusok erre azt felelték, hogy ők ragaszkodnak a protestáláshoz és nem járnak be a gyűlésekre, mert már oly régen benyújtották a királyhoz gravamenjeiket, replicájukat s most közelebb requestumukat, aztán kérvényre kérvényt küldöttek feleletért s határozatért s mindeddig még semmit sem kaptak. Különben az egész dolognak az a látszata, hogy jöttek ugyan egyes rendeletek, de ők azokat mégsem kapták meg. Nem tudnak mást gondolni, minthogy a király környezete minden ilyen részükre kiadott rendeletet visszatart, — ezért kötik magukat elhatározásukhoz. Kijelentették azután, hogy a personalis beszédét el fogják mondani azoknak az evangélikusoknak is, akik most nincsenek jelen és ha együttesen megbeszélve a dolgot, úgy látják, hogy a personalis kérelme valami módon összeegyeztethető megbízatásukkal — ki fogják mutatni a király iránt való engedelmisségüket. — Majd a nádornál is jártak, aki biztosította őket, hogy Lipót neki királyi szavára mondotta, hogy a vallási ügyeket még ezen az országgyűlésen okvetlenül elintézteti. A bécsi püspök hasonlóképpen biztosította őket s megígérte, hogy mindenben támogatni fogja ügyüket, ha kimutatják a király iránti engedelmisségüket azért, hogy a tanácskozásokon megjelennek. — Mindezek után aztán az evangélikusok csakugyan bementek újra a gyűlésre s a tanácskozásokon résztvettek. Ekkor, augusztus 29-én, adta aztán ki rendeletét a király, amelyben buzdította az evangélikusokat, hogy csak vegyenek részt a tanácskozásokon s egyszersmind biztosította őket, hogy a vallás ügyét rövidesen el fogja intézni. De e rendeletet olyan clausulákkal rakta meg, melyekkel az evangélikusokat nagyon elkeserítette.⁴⁰

Hogy a római katolikus rendek közül egyesek az evangélikus törekvéseket támogatták, az a fenti eset mellett más alkalommal is előfordult. Körülbelül az időben szó volt a nádori méltóságnak üresedés esetén való helyettesítését illető kérdésről. Eddig az volt a szokás, hogy, ha valamelyik nádor elhalt, az új nádor beiktatásáig a hercegprimás szokta e méltóságot betölteni, ami könnyen alkalmat adott a hivatali hatalommal való visszaélésre s az evangélikusoknak üldözésére,

³⁸ Aug. 26. jel. (A. G.)

³⁹ Szept. 9. „negyedik rapport“. (A. G.) Maga Hamel Brunincx is megjegyzéssel kíséri a nádor eme viselkedését: Ez olyan hihetetlen és egy nádorhoz annyira nem illő, amit egy ilyen nagy tekintélyű embertől nem lehetett várni, bár a nádor a leghevesebb kényur volt azok közül a mágnások közül, akik az evangélikusokat leginkább kényszerítették a római katolikus vallásra; azok közül való ő, akik az evangélikusok templomait elvették, lekipásztoraikkal csufosan bántak és elűzték azokat. Talán ez volt az oka annak is, hogy ő ily heves és hivatalához nem illő támadó kifejezést használt.

⁴⁰ Aug. 31. jel. (A. G.)

amint éppen Szelepcsényi alatt is történt. Ez az érsek eleinte minden erejét megfeszítette arra nézve, hogy országgyűlés ne tartassék, aztán, hogy nádor ne válasszassék — hogy továbbra is saját kezében tartsa e méltósággal járó hatalmat — végre mikor már semmit sem tehetett ellene, keresztülvitte, hogy olyan ember legyen a nádor, akinek nádorsága alatt továbbra is folytatni lehessen az eretnek üldözést. Mindezek miatt történt, hogy az evangélikus rendek kívánságára, az említett katolikus rendek támogatásával csakugyan azt határozták, hogy ezentúl a nádori méltóság üresedés esetén ne a lelkészi kar kezén, hanem a világiaknál maradjon.

Augusztus vége felé a pápai nuncius elnöklete alatt különböző egyházi személyek tanácskozást tartottak, hogy a dolgok alakulása következtében a király vajjon visszaadhatja-e jó lelkiismerettel az evangélikusoknak a tőlük elvett templomokat s egyéb egyházi javakat és arra a megállapodásra jutottak, hogy azok közül egyeseket „ad evitandum majum malum” visszaadhat. Ilyen tanácskozásokat többet is tartottak az említettek. Ezeknek a tanácskozásoknak lett az a következménye, hogy a király is magáévá tette azt a véleményt, hogy a már régtől elvett templomokat nem kell visszaadni s bizonyos szabályt kell felállítani arra nézve, hogy vajjon mennyi időre kell visszamenni, amelyen túl ne is lehessen szó a restitúcióról.⁴¹

A király szeptember 8-án elutazott Sopronból Ebersdorfba.⁴² Elutazását megelőzőleg nagy tanácskozások folytak az udvarnál, hogy vajjon helyes-e a királynak a gyűlésről való elutazása és nem fog-e az a tárgyalások folytatására hátránnyal jární. Végre abban állapodtak meg, hogy a király, nehány olyan tanácsosával, akiknek az országgyűlésen való jelenléte nem föltétlenül szükséges, utazzon el és rendeletben közölje a rendekkel, hogy tíz nap múlva ismét Sopronban lesz. Ez meg is történt. Az udvar felfogása szerint ennek a rendeletnek a kiadására azért volt szükség, mert attól tartottak, hogy a király elutazása — különösen, ha az az összes tanácsosok és miniszterek kíséretében történt volna — az országgyűlési rendek közt olyan megmozdulásokra adott volna alkalmat, aminek esetleg minden oldalról káros következményei lehettek volna. — A király elutazásának okául azt hozta fel, hogy egészségének helyreállítása céljából szarvasvadászatra megy. Ezt ugyan nem fogadták nagy hittel és sokkal inkább azt hitték, hogy a király utazása azoknak a tancására történt, akik a magyar ügyek intézését a saját kezükbe akarták venni — amire legjobb alkalom természetesen a király távollétében nyílt — s akik egyébként is a sérelmi feliratot is már megváltoztatva juttatták a király kezeihez.⁴³

Mikor az evangélikusok értesültek a király elutazási szándékáról, mivel mindaddig még nem kaptak tőle választ ismételt benyújtott emlékiratukra, azért tanácsosnak vélték, hogy az elutazás napján még egy emlékiratot adjanak át a királynak saját kezébe.⁴⁴ Előbb ugyan az volt a tervük, hogy Hamerherr ezredes útján juttatják el emez újabb emlékiratukat a királyhoz, de bővebb megfontolás után jobbnak látták, ha azt saját kezébe ők maguk adják át, mert erős volt a gyanu, hogy eddigi emlékirataik nem jutottak el a királyhoz, hanem azok, akiknek átadták őket, eltüntették azokat. — Valóban így is cselekedtek az evangélikusok s átadták emlékiratukat éppen akkor, amidőn a király kocsiba akart szállni, hogy egy közeli kolostorba menjen ájtatosságra.

Szeptember elején Hamel Bruininx újra felkereste Nostitz grófot és hosszú beszédben ismét kifejtette előtte, hogy a magyarországi békesség gyors és gyökeres helyreállítására mily nagy szükség van s újra rámutatott, hogy ez egyedül az evangélikusok követeléseinek teljesítésével lehetséges. Gróf Nostitznak nagyon kapóra jött a követ újabb felszólalása. Az egész udvart nagyon kellemetlenül érintette már az evangélikusok makacssága és a gróf most hirtelen arra gondolt,

⁴¹ Szept. 9. „negyedik rapport“. (A. G.)

⁴² Szept. 10-i jel. (A. G.)

⁴³ Szept. 18. „ötödik rapport“. (A. G.)

⁴⁴ Szept. 10. jel. és szept. 18. „ötödik rapport“. (A. G.)

hogy talán Hamel Bruinincx útján engedékenységre lehetne őket bírni. Feleletképpen tehát felhívta a követet, hogy ha oly nagyon szíven fekszik a béke helyreállítása, legyen segítségül abban azáltal, hogy beszélje rá az evangélikusokat, hogy hagyjanak fel szélsőséges követeléseitekkel és mondják meg végre: mit volnának hajlandók engedni a békesség kedvéért. — Lássák be az evangélikusok — mondta —, hogyha makacsul ragaszkodnak ahhoz, hogy mindent megnyerjenek, esetleg semmit sem fognak elérni s akkor a béke megkötése is lehetetlenné válik; a katolikusok úgysem fognak belemenni abba, hogy mindent visszaadjanak nekik.

Hamel Bruinincx nagyon jól megértette ebből, hogy mit akar a gróf, de mégsem akarta azt, hogy bizonyos előítéletek figyelembevételével munkálkodjon Isten magyarországi anyaszentegyházáért, — éppen a magyar evangélikusok intenióinak ellenére. Így tehát egyenesen megmondta a grófnak, hogy ő meg van győződve arról, hogy az evangélikusokat nem lehet rábírní a diplomától való elállásra s a katolikusokkal való tanácskozásra. Emlékeztette a grófot, hogy az evangélikusok ezt már többször és kifejezetten megmondották. Mindazáltal készségét fejezte ki arra nézve, hogy mégis megpróbál az evangélikusokkal beszélni, hátha ezzel sikerülne az ügyet előbbre vinni. Hozzátette ugyan, hogy ő már megpróbálta egyszer ezt — célozva az említett levélváltásra —, de az sikerre nem vezetett.

Gróf Nostitz látva a követ hajlandóságát, sietett bővebben kimagyarázni, hogy ennek nem levéllileg kellene történni, hanem szóbeli tanácskozásra gondol és hogy a követnek nem kell szüntelen a jus diplomaticum előítéletére gondolni.

A követ erre azt felelte, hogy szóbelileg hajlandó az evangélikusokkal tárgyalni, de nem mindnyájukkal. Elégnek találja, ha az evangélikusok négy küldöttet küldenek hozzá, kettőt-kettőt a két evangélikus hitvallásúak közül.

Gróf Nostitz beleegyezett a tanácskozásnak ilyen módjába, csak arra kérte Hamel Bruinincxet, hogy közölje e tervet a bécsi püspökkel s tudja meg, hogy az mint vélekednék erről a dologról.

Hamel Bruinincx megpróbált a püspökkel beszélni, de négy napon keresztül nem juthatott be hozzá. Erre elment Nostitzhoz, megmondván neki, hogy nem tud beszélni a püspökkel. Mire Nostitz levéllileg értesítette a püspököt a követ szándékáról, aminek meg is lett a sikere, mert a következő nap végre sikerült találkozni a püspökkel. A püspök mindenben helyeselte Hamel Bruinincx vállalkozását, így a követ hozzá kezdetett akciójához.

Tudtára adta az evangélikusoknak, hogy őket érdeklő ügyben beszélni óhajt velük. Természetesen — ismerve az evangélikus rendek aggodalmaskodását — azt is közölte velük, hogy a beszélgetés tervét a bécsi püspök és gróf Nostitz is helyeslik, tehát ne tartsanak semmitől, sőt felhívta őket, hogy járjanak utána mindkét helyen és győződjenek meg szavai igazságáról. Az evangélikusok fel is keresték úgy a püspököt, mint a grófot, akik igazolták Hamel Bruinincx közléseinek valóságát. De értésükre adták az evangélikusoknak, hogy a megbeszélést a követtel ne mint a németalföldi szövetséges Rendei rendkívüli követével folytassák, hanem csak mint magánemberrel, mert nem óhajtják, hogy a külföldi államok bármelyikével is tanácskozzanak, vagy levelezzenek. Különben gróf Nostitz ezt a követ előtt is kifejezésre juttatta, midőn vele a tanácskozás módjáról értekezett. Sőt arra is megkérte, hogy az evangélikus rendekkel való tanácskozás alkalmával ne hivatkozzék az európai bonyodalmakra, nehogy azáltal az evangélikusok még nyakasabbá legyenek, látva azt a meglehetősen kilátástalan helyzetet, amibe e bonyodalmak révén a király jutott. A követ ez utóbbira nézve megfelelt, tudtára adván a grófnak, hogy erre annyival inkább sincs szükség, mivel már az elmúlt tanácskozásoknál volt alkalma meggyőződni affelől, hogy az evangélikusok nagyon is jól ismerik az európai helyzetet, miután olvassák a különböző jelentéseket a lipcsei újságban.

Az evangélikusok tehát meggyőződván arról, hogy semmi aggodalmaskodásra okuk nincs, késznek mutatkoztak a Hamel Bruinincx-szel való tanács-

kozásra s mindkét hitvallásúakból két-két megbízottat küldtek hozzá, hogy velük értekezzenek.

A tanácskozáson Hamel Bruininx először is ismertette a követek előtt, amik közte és gróf Nostitz között történtek a tanácskozás létrejöttére vonatkozólag — miután előbb vázolta az evangélikusok ügyének állását. Kifejezte előttük, hogy mily nagy hálát érez Isten iránt, hogy alkalmat nyert a velük való tanácskozásra, amidőn szabadon és aggodalom nélkül mindent megbeszélhetnek egymással arra nézve, hogy mi lenne a legüdvösebb Isten anyaszentegyháza szempontjából. Egyszersmind biztosította őket, hogy Isten előtti felelősséggel óhajt nekik olyan tanácsokat adni, amelyek nekik hasznukra válhatnak.

Erre az evangélikus kiküldöttek kifejezték, hogy meg vannak győződve a követ jó szándékáról és irányukban való jóságáról. Bár Nostitz előítéletét ismerik, már pedig ők nem hajlandók azon az áron jó véleményt kelteni benne maguk felől, hogy elálljanak jogaiktól s letérjenek a diploma alapjáról, melyhez mind- eddig szilárdan ragaszkodtak.

Hamel Bruininx a követek eme megjegyzésére megfontolásul ajánlotta nekik, hogy jól gondolják meg, vajjon jelen helyzetükben — amikor oly kevés kilátásuk van éppen a katolikusok ellenkezése miatt arra, hogy teljes restitúciót nyerhessenek — nem volna-e tanácsosabb, ha valamit mégis engednének álláspontjukból. Hiszen az udvarnál máris vétkeseknek tartják őket amiatt, hogy makacsságuk következtében nem lehet folytatni a tárgyalásokat; ilyen vélemény után pedig bajosan fogják ügyüket kedvezően elintézni. Talán jó volna, ha specializálnák, hogy mely templomok visszaadását óhajtják föltétlenül s ne maradnának amellet, hogy általában kérjék azokat. Annál is inkább, mert bizonyosra vehető, hogy Ófelsége nem fogja visszaadni az összes elvett templomokat, iskolákat etc., hanem úgy fog határozni — s e határozatot már a miniszterek is megtárgyalták —, hogy 1. vagy az evangélikusok által épített és alapított templomokat és jószágokat fogja visszaadni, de semmi mást; 2. vagy egyszerűen annyi templom visszaadását fogja elrendelni, amennyi föltétlenül szükséges vallásuk gyakorlására — és nem többet. Éppen azért, mivel a restitúció csak e két alap egyikén fog megtörténni, jó lenne, ha az evangélikusok minden egyes tőlük elvett templomra vonatkozó észrevételüket papírra vetnék és benyújtanák a királynál. Ezáltal megmenekülhetnek a további vádaskodástól, mellyel őket mindben segítségükre lesz, hogy jogos követeléseik teljesedjenek. Megemlítette ugyan a követ, hogy szerinte jogos és helyes eljárás az volna, ha összes templomaik és javaik a diploma értelmében állíttatnának helyre, — de be kell az evangélikusoknak látni, hogy miután ez teljességgel lehetetlen, igyekezzenek legalább azt megszerezni, amit lehetséges. Ők lelkiismeretüket megnyugtathatják affelől, hogy mindent megtettek arra nézve, hogy teljes satisfactiót nyerjenek, de az a körülmény, hogy egyrészt ellenük van az egész udvar s a katolikus rendek, másrészt, hogy oly kevesen vannak s így szavuknak nagyon kevés súlya van a tárgyalásokon, — juttassa el őket annak belátására, hogy bölcebb dolog két rossz közül a kisebbiket választani: bölcebb tehát azokkal a templomokkal megelégedni, amelyeket békésen átadnak, mintsem az összeseket követelni s így kitenni magukat annak, hogy semmit sem kapnak s ráadásul az abból származó sok szemrehányást és panaszt is majd magukra vegyék.

Az evangélikus kiküldöttek azt felelték a jóakarátú — megalkuvást ajánló — tanácsra, hogy sem a diplomában biztosított jogaiktól nem akarnak elállani, sem nem akarják viselni e kitartásukból következő esetleges eredménytelenségre keletkező szemrehányást sem.

A követ látva a határozottságot, mely az evangélikusok részéről így megnyilatkozott, ismételten próbál érvelni előbbi előterjesztésének és javaslatának helyessége mellett. Rámutatott arra, hogy mindazoknak a templomoknak visszaadása, amelyeket most nem kapnak meg, a következő országgyűlésre maradna, amikor majd jobban érvényre tudnák juttatni szavaik súlyát és követeléseik

helyességének bizonyosságát. Ez már azért is előny volna, hogy legalább addig az ideig a katolikusokat ez a kilátás az újabb restitúcióra, megfékezné, nehogy olyasmit kövessenek el, ami miatt majd azokat is vissza kelljen adni, amelyeket most még megtarthatnak. E nézetét fenntartva, természetesen, ha ők mégis más meggyőződésben maradnának, nem akarja őket abban befolyásolni.

A négy kiküldött így megértvén Hamel Bruinincx álláspontját, közölték azt az összes evangélikusokkal. Megtárgyalva annak minden részét, másnap újra Hamel Bruinincxhez jött e négy férfiú s megvitték a követnek az evangélikusok feleletét, amely szerint az ev. rendeknek hosszas tanácskozás után az volt a véleménye, hogy mielőtt még bármilyen újabb módhoz folyamodnának, óhajtják megvárni Ófelsége feleletét amaz emlékiratukra, melyet hozzá benyújtottak, mert úgy vélik, hogy ez számukra a legtanácsosabb s kérték a követet is, hogy egyezzen bele ebbe az elhatározásukba.

Hamel Bruinincx erre hosszas fontolgatás után úgy vélte, hogy leghelyesebb lesz részéről, ha nem szorítja az evangélikusokat tulságosan arra, hogy érveléseit helyesnek tartásuk és elfogadják. Remélte, hogy az idő majd megmutatja azok helyességét sokkal jobban, mint az ő rábeszélése. Egyébként is nem akarta magát kitenni szemrehányásnak és kimondhatatlanul fájlalta volna, ha tanácsa esetleg rosszul ütve ki, nekik fájdalmat okozna. Gondolt arra is, hogy ha megpróbálják a maguk által választott utat járni, úgyis elég korán rá fognak jönni, hogy az nem helyes út. — Azután számításba vette, hogy a körülmények jelenlegi alakulásánál fogva az udvar észreveszi, hogy csak nyerhet vele, ha az evangélikusokat pártul fogja. Más oldalról azonban igazat is adott az evangélikusoknak, mert jól ismerte az udvart és tudta, hogy az udvarnak az a módszere, hogyha engedékenységkel találkozik, akkor még nagyobb szigorúsággal lép fel; a tanácsosoktól semmi határozottságot nem lehet várni. Az udvarnak előbb-utóbb még is rá kell jönni, hogy nincs más tennivalója, ha a feje felett függő nagy veszélyt el akarja háritani, minthogy követeléseiket kielégítse. Tartott ugyan tőle, hogy az udvar esetleg későn fog tudatára ébredni annak, hogy itt tulajdonképpen nem egy, vagy több templomról, hanem Magyarország teljes, politikai és lelkiismereti szabadságáról van szó. Egyik a másik nélkül semmit sem ér, merthisz az evangélikusok politikai szabadságot csak vallásuk elhagyásával nyerhetnek, éppen ezért ragaszkodnak annyira a diplomában biztosított jogaikhoz, mint egyetlen olyan alaphoz, amelyen az ő politikai és lelkiismereti szabadságuk nyugszik, mert ha a diplomát feladják — ellenségeiknek teljesen fegyvertelenül kiszolgáltatnák magukat, akik egy percig sem gondolkoznának rajta, hogy őket elpusztítsák.

Mind Ezeket még egyszer átgondolva, nem akarta újból előszedni amúgy is hiábavalónak bizonyult érveit, ahelyett biztatta őket, hogy a király kegyelme bizonyára elégtételt fog nekik adni és mivel másképpen úgy sem nyerhetik meg kívánságaik teljesítését, bízzák magukat teljesen a király kegyére.

Az evangélikusok a követ biztatására hosszasan válaszoltak. Kijelentették, hogy ők ügyüket csakugyan teljesen a király kegyelmére bízzák azzal a bizonyos várakozással, hogy a király nem fog eltérni a diplomában foglalt teljesítésétől, amire különben is ígéretet tett. Úgy látják ugyanis, hogy a kegyelem az ígéret megtartása nélkül gyöngé és törékeny támaszték az ő szabadságukra, ama rágalmak miatt, amelyekkel ellenfeleik elhalmozzák őket és amelyeket a királynak is továbbadva, annak irányukban való jóindulatát megváltoztatja. Várják tehát a király kegyelmének megnyilvánulását, de azt csak úgy hajlandók elfogadni, ha a diplomában foglaltaktól nem tér el. Tudják, hogy a király ezt magától nem is fogja megtenni, — hacsak ellenfeleik közbe nem avatkoznak. Mert ők tudják, hogy az Isten kegyelme sem választható el az Ő ígéreteitől. Mert a hívők tudják, hogy Isten kegyelmes és ezért bizonyosak affelől is, hogy ígéreteit megtartja, vagy megfordítva, ők tudják, hogy Isten megtartja mindazt, amit ígért s ezért meg vannak győződve az Ő irgalmasságáról. Éppen így bizonyosak a király kegyelméről is s ezért hiszik, hogy ő a diplomában foglalt ígéreteit betölti, vagy ha ezt is megfordítják: mivel tudják, hogy a király — amint ezt előttük ki-

fejezte — meg akar maradni a diplománál, így bizonyosak, hogy részesülni fognak kegyelmében is és remélik, hogy ellenfeleik nem tudják a királyt az ő kitalálásaikkal félrevezetni. Minthogy tehát hiszik, hogy a király irgalmas és állhatatos is ígéreteinek megtartásában, — nem állanak el a diplomától. Hogy ellenfeleik a kitartás miatt őket a rebellio vádjával illetik, — az merő rágalom, mert ellenükben azt semmiképpen be nem bizonyíthatják. Mert ők nem akarnak engedetlenek lenni, sem másoknak kárt tenni. Am érje a bűnösöke' méltó büntetés, ők lelkiismeretük szerint ártatlanok s erre a hatalmas Istent hívják bizonyosságul. Ellenfeleik ilyen rágalomokkal nemcsak vallásuktól és szabadságuktól akarják őket megfosztani, hanem becsületüket is megtámadják, — ők tehát már csak ezért sem állhatnak el a diplomától. Mert ha ők attól elállanak, akkor ezzel bűnösségüket ismernék el, amiért őket méltán érhetné örök szegény. Ők senkil sem rágalmaznak ellenfeleik közül, pedig a klérus tagjai és a mágnások közül sokan vétkesek a rebellioiban, — de viszont másoknak sem engedik, hogy becsületüket beszennyezze. Hiszik, hogy a király is méltányolni fogja az ő hűségüket és meg fogja adni a diploma alapján a kívánt restitúciót. Békét akarnak ők is, de a békeség csak akkor lesz biztos, ha ők megkapják az elégtételt. Nem amnesztiát akarnak, hanem teljes elégtételt. Amnesztiát a bűnösök szoktak kapni és akik amnesztiával szabadulnak meg, azáltal maguk is elismerik, hogy bűnő ők. Ők szüntelenül megmaradtak a hűségben és engedelmisségben — Istent hívják erre tanúbizonyságul — és ezért semmiféle amnesztiára szükségük nincs. Igen, ő szerintük is kell a békeség, de ennek a helyreállítása megtörténhetik anélkül, hogy bárkinek a jó hírnevét és becsületét tönkretegyék és anélkül, hogy az ártatlanokat elnyomják. Tegyenek végre különbséget azok között, akik fegyvert fogtak és azok között, akik hívek maradtak és a királynak diplomában adott irgalmasságába helyezték reményüket és bizalmukat.

A követ meghallgatván az evangélikusok fejtegetéseit, nem tanácsolhatott nekik mást, minthogy ne álljanak el a diplomától és bízzanak a király ígéretében.

Vége szakadván a tanácskozásnak Hamel Bruinincx fölkereste Nostitz grófot s előadta neki a tanácskozásban tapasztaltakat, főként hangsúlyozva, hogy az evangélikusoknak mily rosszul esik, hogy őket a rebellio vádjával gyanúsítják. Az evangélikusok nevében kérte a grófot, hogy legyen segítségükre abban, hogy a király nekik a régóta várt feleletet megadja.

Gróf Nostitz azt válaszolta a követnek, hogy az evangélikusok forduljanak ez ügyben Schwartzenberg herceghez, mert egyedül az illetékes a király távollétében rendelkezni s a fenti kérésre csak ő felelhet.

A követ hűl vitte az evangélikusoknak a gróf válaszát, tetszésükre bízva, hogy fölkeresik-e Schwartzengerget vagy sem.⁴⁵

A követ még azután aznap este visszament a grófhhoz, hogy beszéljen vele a továbbiakról, de a gróf Bécsbe készülvén, nem tárgyalhatott a követtel s a további tanácskozást Bécsből való visszatérése utánra halasztotta.⁴⁶ De úgy látszik, ez végleg elmaradt, legalább is Hamel Bruinincx nem emlékezik méltóbbé arról, hogy újra beszélt volna még gróf Nostitz-cal.

Az evangélikusokkal való tárgyalás után Hamel Bruinincx néhány napra Bécsbe utazott, ügyeinek elintézésére. Utazása alkalmával egy bécsi előkelő miniszter társaságában volt, akivel néhány szót váltott az evangélikusok ügyéről is, előtte is kifejezésre juttatván azon véleményét, hogy a magyarországi béke megkötésének egyedüli lehetséges alapja, ha az evangélikusok teljes elégtételt nyernek.⁴⁷

De már ekkor ekkor készen volt az udvarnál az evangélikusoknak adandó válasz s ezzel a vallásügy elintézését célzó törvénytervezet. Az országgyűlés napról-napra újabb szenzációkat hoz. Hamel Bruinincx éber figyelemmel kíséri tovább is a tárgyalások s az események folyását.

⁴⁵ Szept. 18. „ötödik rapport“. (A. G.)

⁴⁶ Keltezés nélküli jelentés. Németalföldi érkezési dátuma okt. 7. (A. G.)

⁴⁷ Kelt. nélkül, érk.: október 7. (A. G.)

Az evangélikusok tehát ráállottak, hogy a királyhoz felterjesztendő sérelmek tárgyalásánál a vallási pont bővebb elintézése nélkül tovább menjenek a többi pontok tárgyalására, miután biztatták őket, hogy annak kikövetelésében nemcsak a többi rendek lesznek majd segítségükre, hanem a mágnások támogatását is meg fogják szerezni ahhoz.⁴⁸ A mágnások előbb hajlandóknak mutatkoztak erre, később azonban ígéretüket visszavonták. Valószínűleg Kollonics felbújtására történt ez, akinek érvelését: status Evangelicus non esse status, szívesen magukévá tették. Ezen az alapon az evangélikusok sérelmei nem közsérelmek többé, így azokat le kell venni az országgyűlés rendjéről s a templomok tovább is a katolikusok kezén maradhatnak. — A personalis, Orbán István és egyes katolikus urak buzgólkodásával sikerült eloszlatni ezt az ellentétet, ami már-már az országgyűlés teljes sikerét kockáztatta volna és szeptember 7-én az ország összes rendei és a mágnások országos küldöttség által elküldték a sérelmek jegyzékét — a vallásügyi ponttal együtt — a királyhoz. A király éppen ebben az időben volt Ebersdorffban szarvasvadászaton. A sérelmek jegyzékét a királyi biztosok vették át s először ők vizsgálták felül, hogy majd azután küldjék a király után.

A királyi biztosok megvizsgálván a sérelmeket, készítettek egy királyi határozat-tervezetet és a vallás pontja felett is vitatkoztak egymás között.⁴⁹

E szűkkörű megvitatás után meghívtak tanácskozásra néhány prelatust és mágnást is.⁵⁰

Ez egybegyültek aztán a vallási pontot össze-vissza forgatták és megváltoztatták, alaposan megnyírták.

Az ev. rendek látva, hogy e rendelet-tervezet egyáltalán nincs összhangban sem a diplomával, sem a király korábbi ígéreteivel, maguk között tanácsot tartottak és megújították korábbi elhatározásukat, hogy a tárgyalásokon mindaddig nem vesznek részt, míg a királynak a válaszát meg nem kapják. — Az evangélikusoknak e határozatára a katolikusok vádaskodásokkal feleltek, hogy az evangélikusok minden alkalommal okot keresnek, hogy a tanácskozásokat megzavarják és a tárgyalás menetét megakadályozzák; először követelték, hogy a vallás ügyét mindenek előtt tárgyalják, azután ettől eltértek és most ismét arra törekednek. Az evangélikusok mindezt túrték. Az ev. rendek nevében határozatukat Gerhard György Heves és Hont megyék követe jelentette be a következő tartalmú beszéddel:

Rámutatott, hogy mi az oka annak, hogy az evangélikusok az országgyűlés kezdete óta miért sürgették minden más ügyek elintézése előtt a vallásügy elintézését. Ennek oka az, hogy ők azzal a megbizással bocsáttattak el, hogy azt különösképpen sürgessék. Ezért ők különféle módon kérték arra a király határozatát, de azt mindeddig még nem kapták meg. Midőn ők először jelentették ki, hogy instructióikhoz alkalmazkodva, semmi diaetai tevékenységben addig részt nem vesznek, míg emlékirataikra feleletet vagy határozatot nem kapnak, tiltakoztak az ellen, hogy őket azért bárki is rendbontóknak tartsa. Akkor a katolikus rendek a rábeszélésnek minden eszközével megpróbálták őket rábírní, hogy az első öt pont tárgyalásában a többi rendekkel vegyenek részt, megígérve többek közt, hogy a kath. status akkor közben fog jární a királynál a részükre adandó felelet érdekében és a többi közsérelmek között az evangélikus vallás sérelmének elintézésére is segítőkészet nyujtanak. Ezek után — mint ismeretes — az

⁴⁸ Érki.: október 7. (A. G.)

⁴⁹ A kir. biztosok közül jelen voltak: hg. Schwartzenberg; a badeni örgróf; br. Hochengran; gr. Nostitz; gr. Capliers; gr. Kollonics Lipót a neustadti püspök s néhány császári miniszter.

⁵⁰ A meghívottak voltak: gr. Eszterházi nádor; Szechenyi György kalocsai érsek; Szelepcsényi György esztergomi érsek; Gubasóczy János magyar kancellár és nyitrai püspök; gróf Csáky István zágrábi püspök; gr. Draskovich János; id. gr. Zichy István; gr. Maholany János. Ez egybe gyűltekről megjegyzi Hamel Bruinincx: Mindmegannyian Kollonicssal együtt a magyar evangélikusok elleni üldözések megindító 1671. óta. egyszersmind okai minden nyugtalanságnak és gyűlölködésnek, mik Magyarországon voltak s még mindig vannak és Isten tudja mikor lesz végük — kivéve a magyar kancellárt. Okt. 31-i jel. (A. G.)

evangelikus status a többiekkel végezte a munkát, remélve, hogy ama jó eredményt meg fogja nyerni. Azóta is többször sürgették már a feleletet és nem is gondolhatták, hogy amaz ígéretések és biztatások után, ismét régebbi határozatukat lesznek kénytelenek megújítani.

Gerhard után Kapi Gábor felsőmagyarországi kath. nemes beszélt : Minthogy Magyarországon a jólét, nyugalom és békesség főként és mindenekelőtt az evangelikus vallásügy elintézésétől függ, ezért föltétlenül kívánatos az összes magyar rendek számára, hogy az a király határozatával elintéztessék. Ő, bár jó és igaz római katolikus ember, mégis szükségesnek látja kimondani, hogy egy ilyen királyi resolutio nélkül Magyarországon tartós és biztos békét kötni nem lehet ; enélkül a resolutio nélkül ő semmi szín alatt vissza nem akar menni az ő vármegyéjébe, mert enélkül Magyarországot újra felgyújtja a háború lángja — ezt biztosra veszi !

A klerus mégis ellene mondott az evangelikusoknak és arra törekedett, hogy biztatással, sőt hallatlan fenyegetésekkel rábírja őket arra, hogy az ügyükben kiadandó királyi resolutióval csak akkor foglalkozzanak, majdha a tárgyalás rendjén elérkeznek a hatodik articulushoz.

A klérus ez állásfoglalása ellen protestáltak az összes világi rendek és kérték a klérust „az Isten irgalmára“, hogy kíméljék meg a magyar hazát egy bel- vagy külháború tüzétől s ne akadályozzák meg a közjó elintézését ellenmondásukkal.

De a klérus ezzel szemben is megmaradt ellenmondásánál, ami azt a gondolatot támasztotta úgy az evangelikusokban, mint a katolikusokban, hogy a klérus ezzel csak újabb alkalmat keres, hogy az evangelikusokat bevádolhassa a királynál, — mert ha ellenmondásuk következtében ki törne is egy belháború, az evangelikusokat lehetne rebellióval vádolni, ami elég ok volna teljes kiűzésükre és kuszálításukra, ami a római katolikusoknak nagy örömet okozna s keveset törődnének vele, hogy azáltal a királyt is veszélybe sodornák.

A rendek ezután követeket küldöttek a mágnásokhoz, hogy ott előadják, hogy milyen vitát folytattak a klérussal. A főurak közül a nyitrai püspök s magyar kancellár Gubasóczy János, valamint tizenegy praelatus és püspök a rendek álláspontját fogadták el, ezért megbízást kapott a nádor, hogy az evangelikusok kérvényét — mint közvetítő — juttassa el a királyhoz.

A nádor visszajöven a királytól Gerhard Györgyöt és még vagy tizenkettőt az evangelikusok közül magához kéretett s tudomásukra hozta a király jóváhagyását. Elmondta nekik, hogy a király kedvetlenséggel értesült róla, hogy a klerikusok ellentétben állanak az ország többi rendeivel. Éppen azért azt óhajtja, hogy a legközelebbi gyűlésen tegyenek még egy próbát, ha vajjon megtudnak-e egyezni a klérussal és ha nem, akkor a többi három rend menjen a királyhoz deputatióba s meg fogja ismertetni velük a vallás ügyében adandó resolutióját.

Miután a király véleményét a nádor az összes rendekkel megismertette a klérus olyan makacsságot mutatott és oly kifejezéseket használt az evangelikusok és általában a rendek ellenében, hogy azok ismét ragaszkodtak előbbi instanciájukhoz. Erre aztán a tárgyalások menete megakadt, mert nemcsak az evangelikusok, hanem a katolikusok sem akartak bemenni mindaddig a tanácskozó terembe, míg a király resolutióját meg nem kapják. Ez az állapot tartott három-négy napig. Akkor azt hozták fel nekik, hogy tekintsék a király reputációját s ne akarják, hogy a király alattvalóitól kényszerítve legyen kénytelen kiadni resolutióját, ne szabjanak ők a királynak törvényt. Amire ezek azt felelték, hogy nem is gondolnak ilyesmire, mert jól tudják, hogy a király már elkészítette a resolutiót és csak a klérus tartja azt még mindig vissza ; de egyébként elhárítják magukról a vádat, mintha a tanácskozások megszakadásának ők volnának az okai.

Gróf Kollonics is megpróbált a rendekkel beszélni. Magához hívta őket. Elmondta nekik, hogy ő jól tudja, mi mindenben mentek keresztül, de ő, mint a magyar kamara elnöke mindig patronusok és szószólójuk volt és benne mindig védelmezőjüket találják. A király azt akarja, hogy a rendek engedelmesek legye-

nek. Úgy hallja, hogy nem járnak a tanácskozásokra. Ez nem illő dolog. Őket nem azért küldték ide, hogy az akatholikus vallást védelmezzék, hanem csupán az állam közügyeinek intézésére. A vallás pedig, nem köz-, hanem csak magánügy. Ők természetesen munkálkodhatnak a vallás ügyében is, védelmezhetik azt, de nem a nyilvános üléseken, mert ott csak közügyeket lehet tárgyalni. A katolikusok is védelmezhetik a maguk vallását, ebben ő (a püspök!) mindig első volt és mindig első lesz és az akatholikusoknak mindig ellensége marad. Meghagyja hát és megparancsolja nekik, hogy a gyűlésekről ne maradjanak távol, hanem vegyenek azokon részt, a vallásügyet, mint magánügyet tegyék félre s egyedül a közügyekben munkálkodjanak és arról gondolkodjanak inkább, hogy milyen állapotban van az ország, mert a török, a lázadók és még miféle ördögök támadtak ellenünk. Ha pedig egyes követek a gyűléseken továbbra sem jelennek meg, akkor — azt ígérte — császári katonaságot fog helyezettetni székhelyeikre és azoknak a költségeit tőlük és utódaiktól executióval is be fogja hajtatni. Ha nem hinnék el, hogy e fenyegetések nem üres beszédek, kijelentette, hogy majd gondoskodik róla, hogy meggyőződjenek az ellenkezőről.

Kollonics szavaira Ebeczky Tamás azt felelte, hogy nem válaszolhatnak a püspök szavaira, mert kevesen jöttek fel hozzá s nem tesznek ki egy státust. Erre a püspök felindultan mondá: Ti akatholikusok sohasem voltatok országgyűlési status, most sem vagytok és sohasem is fogtok lenni! — Majd a követek ismét utasításaikra hivatkoztak; mire a püspök azt felelte, hogy ők lássák, hogy milyen instructiójuk van, ő is tudja, hogy hogyan hangzik az. Ezzel aztán ott hagyta őket.

A rendek Kollonics viselkedéséből arra következtettek, hogy az a cél, hogy a vallási sérelmeket, melyeket pedig már az összes rendek és a klérus is a közsérlemek sorába iktatott, onnan kivegyék s mint a diplomához nem tartozót önkényesen intézzék el.⁵¹

Mindazáltal, mikor a personalis kijelentette a rendek előtt, hogy a királyi határozat okvetlenül át fog nekik adatni, ha a gyűlésen megjelennek, a rendek újra résztvettek a tanácskozásokon. A personalis ígérete be is teljesedett, mert rövidesen le is jött a király rendelete a vallás ügyet illetőleg is s azt a nádor és a personalistól átvéve, a gyűlésen fel is olvasták. Az evangélikusok azonban a király rendeletével nem voltak megelégedve s tovább is ragaszkodtak ahhoz, hogy a diploma szerinti teljes elégtételt kapjanak, amittől nem voltak hajlandók elállani a klérus fenyegetésére sem — márpedig a felolvasott rendeletet nem tarthatták a diploma értelmében való s így kielégítő elintézésnek.⁵²

A rendeletre adott válaszban újra kérték a teljes satisfactiót és megkérték a nádort is a támogatásra, de míg a nádor támogatásában nem bíztak, tudva, hogy ellenük van érdekelve ő is, — más oldalról semmi jót nem mertek már várni az újabb királyi választól sem.

A kedélyek közben Kollonics ellen nagyon felzudultak, őt tartva a kedvezőtlen királyi válasz okozójának s erősen munkálkodtak az összes rendek az irányban, hogy a püspök a kamarai elnökségről letétesse. — Kollonics is tudta miről van szó, emélfogva mindazokat, akiket ő juttatott be egyes hivatalokba, kényszerítette, hogy a terv ellen foglaljanak állást s őt tartsák meg továbbra is kamaraelnöknek. — Különben — bár éppen ez időtájt az udvar kezgét sem érezte Kollonics — épp oly szerepet játszott ez időben is, mint annak előtte. És bár sokan a király tanácsosai közül is helytelenítették munkálkodását, általában őt tulajdonítva a magyarországi zavarok legfőbb okozójának, — mégis a püspök továbbra is bejárt a tanácskozásokra és részt vett azokban. Mert voltak még ekkor is sokan támogatói az udvarnál is, — sőt talán Lipót is ő reá hallgatott minden kegyvesz-

⁵¹ Kollonicsról írja a követ október 7-i jelentésében: Isten őrizze ettől az embertől Magyarországot és az országgyűlést (mely utóbbi van hivatva rendet teremteni az országban). Ha őt valakivel össze lehet hasonlítani, úgy az ő Magyarországon, aki egykor Granvella Antal volt Németalföldön, de kevesebb bölcsességű és durvább.

⁵² Október 14. „hatodik rapport”. (A. G.)

tettsége dacára is. Ezekkel együtt Kollonics mindenféle fenyegetésekkel riasztotta az evangélikusokat és a katolikusok közül is azokat, akik őket támogatják, így magát a personalist is.⁵³

A püspök, midőn az evangélikusok újra sürgették templomaik és jószágaik teljes restitúcióját, azt felelte nekik: „Azt nem fogjátok megkapni! Azt! Azt nem fogjuk nektek megadni!” — Ilyen és ezekhez hasonló riasztásokra az evangélikusok és a mérsékeltebb katolikusok a nádorhoz mentek és előadták neki mindezeket, hozzátevén, hogy ilyenek után senki őket ne vádolja, ha haza kívánkoznak. De a nádor újra biztatta őket, hogy ne csüggedjenek, mert a király olyan elégtételt fog nekik adni, amivel meglesznek elégedve. Erre aztán lassanként megnyugodtak.⁵⁴

A királyi válasz azonban ismételt visszaküldések után is eredeti formájában maradt. Jóllehet az evangélikusok még sokáig reménykedtek. Ennek a reménységnek a kifejezője volt a hangulat megnyilatkozása a király nevenapján, amidőn az evangélikus templomban Barth lelkes prédikált, prédikációjában hódolatát fejezvé ki a király iránt s egyszersmind hangsúlyozta a restitúcióba vetett reménységét is.⁵⁵

De hiábavaló volt a reménykedés, hiába volt az evangélikusoknak újabb meg újabb felirata, — az országgyűlés mégsem végződött a kívánt eredménnyel rájuk nézve, a teljes satisfactiót, templomaik és javaik teljes restitúcióját, a vallásszabadságot mégsem nyerhették meg.

Hamel Bruinincx mindezeknek már csak tétlen szemlélője volt. Nem nyílt többé alkalm a közbelépésre, — szereplése az országgyűlésen véget ért.⁵⁶

Az országgyűlés után.⁵⁷

Hamel Bruinincx intervenciója a soproni országgyűlésen tehát nem járt a kívánt sikerrel, — de sikertelenül végződött maga az országgyűlés is. Hiába a XXV. és XXVI. törvénycikkek engedményei, csak papíron maradtak azok s végre nem hajtottak. Pedig hol voltak az engedmények attól, amit az országgyűlés evangélikus rendei követeltek, hol maradtak attól, ami jogos és törvényszerű volt? Az országgyűlés ugyan nagy pompával zárult. A királyné koronázásával.⁵⁸ De a protestánsok számára nem volt min örülni. A helyzet a következő években egyre súlyosbodott s beigazolódtak Hamel Bruinincxnek az evangélikus rendekkel folytatott tanácskozása alkalmával mondott szavai: hogy gyakran jobb két rossz közül a kisebbiket választani.

Hamel Bruinincx a későbbi években sohasem tudott szomorúság nélkül visszagondolni a soproni országgyűlésre. Belátta, hogy a magyaroknak igazuk volt akkor, midőn körömszakadtig ragaszkodtak a diplomában biztosított jogaikhoz, de mégis neheztelt rájuk, hogy nem hittek az ő szavainak és nem bíztak a németalföldi Rendeik támogatásában. Hiába volt meg a tapasztalat, hogy a németalföldi Rendeik akarnak és tudnak is rajtuk segíteni, hisz nagyon szépen

⁵³ Nov. 9-i jel. (A. G.)

⁵⁴ Nov. 9-i jel. (A. G.)

⁵⁵ Nov. 23-i jel. (A. G.)

⁵⁶ November 6-i jelentésében ama szándékaról ír a Rendeiknek, hogy a badeni örgróffal szándékozik beszélni, a győri protestánsok érdekében, akikről Kollonics azt jelentette az örgrófnak, hogy biztosan tudja, miszerint azok arra készülődnek, hogy valásukat ismét gyakorolják, kérte az örgróft, hogy mint annak a helynek kormányzója, akadályozza azt meg; Kollonicsnak az örgróf az felelte, hogy nem akadályozza azt meg, sőt ha lehet elősegíti. Hamel Bruinincx nagyjelentőségének tartja az örgróf eme feleletét, mert ebből is, mint egy s más füléhez jutott megjegyzésből arra következtet, hogy az örgróf az evangélikusok kedvében akar járni. Épen ezért szándékoznék vele beszélni. — Valószínű, hogy ez is csak szándék maradt, mert később nem említ az esetről semmit.

⁵⁷ Az egészre l. De Pater: i. m. Zsilinszky, Pokoly, Warga és Szilágyi id. műveit.

⁵⁸ A koronázásról dec. 4-i jelentésében ír a követ. V. ö. Zsilinszky: A magyar o. gy. vallásü. tárgy. III. 490 sk. l.

bebizonyították már a gályarabság alkalmával, most mégsem hittek a követ szavainak! Hiszen jól tudta Hamel Bruinincx, hogy a magyaroknak igazságuk van, jól tudta, hogy a bécsi udvartól nem lehet várni semmit, különösen nem, ha a protestánsok részéről engedékenységet tapasztalnak, — de mégis, mivel az udvarnál bejelentett intervenciója csak akkor járt volna kellő sikerrel, ha az evangélikusok engedékenységet mutatnak, rossz néven vette a követ ez utóbbiaktól, hogy minden kérései és érvelései dacára sem akarták azt megpróbálni.

S éppen ezért maradt a kísérlet sikertelen. Az ez irányban megindított és eredménytelenül végződő tárgyalásokat nem volt többé idő új alapon megindítani. Ismeretes, hogy Hamel Bruinincx nem az a diplomata volt, aki elhamarkodva indul neki valami akciónak. 1675-ben, midőn a gályarabok ügyéről volt szó, csaknem egy esztendei előmunkálatra volt szüksége, míg az egy évvel előbb sikerre nem vezető intervenció után új alapon kezdett megint hozzá a gályarabok kiszabadításához.⁵⁹ Most is a felépített terv az evangélikusok mindenestre dicséretre méltó hajthatatlanságán megdőlve, új alapot kellett volna keresni. Csakhogy erre többé nem volt idő. Az események gyorsan haladtak. Az október 8-i királyi válasz után már semmi kilátása nem lehetett a követnek arra, hogy az események további folyására valaminő hatással lehet.

A válasz készítésének ideje alatt ugyan megpróbálja megtudni, hogy vajjon mit fog tartalmazni s arra vonatkozó gondolatait közli a németalföldi Rendeikkel is, némileg remélve, hogy gondolatainak teljes feltárása után talán a Rendeek találnak módot, hogy valahogyan beleszólhassanak az ügybe s védelmükbe vegyék a magyarországi evangélikusokat. Előterjesztésében elmondja, hogy meg van győződve róla, hogy a királyi válasz hangja döntő jelentőségű lesz a magyarországi ügyek tovább folyására. Tudja, hogy ugyanilyen aggodalmasan várják azt a többi európai hatalmak is, sőt tudja azt is, hogy annak tartalmától teszik függővé, hogy a császárral milyen viszonyban maradjanak. Mindannyian meg vannak győződve arról, hogyha az evangélikusokat továbbra is elnyomják, akkor a magyarországi helyzet továbbra is fenyegető marad, mert az esetben a törökkel s a főkelőkkel való kiegyezés sokkal nehezebb lesz, mintha teljes elégtételt nyujtanak az evangélikusoknak. Másfelől attól is tartanak, hogy vajjon a római katolikus püspökök és praelatusok magatartása nem fogja-e elkedvetleníteni a kedélyeket — mert jól emlékeztek rá, hogy ugyanaz volt az oka ez évszázad kezdetén a Bocskay-féle mozgalomnak és azóta minden másnak — és vajjon az állandóan elnyelt keserűség nem fog-e egyszer kipattanni és nem fognak-e ebben az esetben a még híveknek maradtak is fegyvert ragadni, ami által a Magyarországon így előálló veszély a császár egész hatalmát ott fogja lekötöni s a többieknek egyedül kell megvívni a háborút Franciaországgal szemben. Mindezt megfontolva és föltételezve — írja tovább —, az idegen hatalmak aligha maradnak meg a császárral egy szövetségben. Ezért a császárnak az lenne az érdeke, hogy az evangélikusok ügyét ne csak „akárhogyan“ intézze el, hanem, hogy teljes elégtételt nyujtson nekik. S több különböző ok miatt is ez a kívánatosabb. Ilyen okok: 1. hogy a felfegyverzett felkelőket ez által könnyebben lehetne egyezkedésre bírni; 2. hogy így a katolikusokat is könnyebben ki lehetne elégténi, mivel így az országgyűlést szerencsésen be lehetne végezni; 3. az evangélikusok is legjobban lecsillapíthatók volnának; 4. ez az evangélikusokat arra ösztönözné, hogy segédkezet nyujtsanak az Apaffyval és a főkelőkkel — mint hitrokonaikkal — való béke megkötésére; 5. ezáltal az evangélikusok a katolikusoknak is használnának. — Mindezeknél fogva kéri a követ a Rendeket, hogy járjanak közbe az erdélyi fejedelemnél és a főkelőknél, hogy kössenek békét az udvarral, amely esetben elérhető lesz az egész Magyarországon a békesség, így a császárnak szabad keze lesz s a közös érdeket könnyebben el lehet majd érni. Kéri a Rendeket, hogy hozzanak határozatot arra nézve, hogy miképpen lehetne jó bevégződést biztosítani az országgyűlésnek s miképp történhetnék meg az

⁵⁹ Miklós Ö.: Holland intervencio 19 skk. 1.

evangelikus vallásszabadság helyreállítása s általában hogyan volna biztosítható a béke Magyarországon és hogyan volna megtartható a császár a szövetség érdekei számára.⁶⁰

A Rendekhez intézett ezen kérése azonban nem járt eredménnyel. A Rendek valahogy egyáltalán nem törődnek ezzel az ügyvel. S ha eddig nem adtak utasítást Hamel Bruinincxnek a végzendő intervencióra vonatkozólag, most talán már fölöslegesnek is tartják azt. A követnek ezek után valóban nem lehetett semmi tennivalója.

Félre áll tehát és csupán szemléli tovább a dolgokat. Novemberben pedig már elutazik Sopronból, semmi célját nem látván további soproni tartózkodásának.⁶¹ Egy tapasztalattal több a követ számára! De lelkiismerete nyugodt lehetett. Ő megtett minden tőle telhetőt. Ám a hatalmas ellenfelekkel szemben talán bármínő alapon, esetleg nálánál ügyesebb diplomata is, vajjon érhetett volna-e el sikert? Hiszen szembenállott vele a csaknem mindvégig Kollonicstól sugalmazott udvar, szemben az előkelő római katolikusok, sőt maga az egész római udvar. Vajjon mit lehetett volna várni ezektől az uraktól és hatalmasságoktól olyat, ami a magyar protestánsok érdekeit előmozdíthatta volna.

Kollonicsról sokkal többet tudunk, semhogya a magyar protestantizmussal szemben érzett gyűlöletét különösebben hangsúlyozni kellene. Mit ért ezzel az emberrel és befolyásával szemben az, hogy egyideig talán kegyvesztett lett az udvar előtt, mikor egyrészt éppen kamarai elnökségénél fogva, másrészt a katolikus klérusra gyakorolt nagy befolyásánál fogva olyan pártot teremtett már a maga eretnek-ütő eszméinek, amely nála nélkül is — bár soha meg nem szűnő támogatását élvezve — mindvégig az ő tervei mellett foglalt állást.

Az udvar álláspontja a protestánsokkal szemben nem kevésbé reménytelen-ségre készítő. Az az elkeseredett küzdelem, mit a protestánsoknak s magának Hamel Bruinincxnek is az udvar elfogultságával szemben meg kellett harcolnia, midőn a vallás ügyének magán- vagy közsérelem gyanánt való felfogásáról volt szó, vagyis hogy az szerepeljen-e egyáltalán az országgyűlés tárgyalásain, vagy nem — olyan perspektívát nyit meg előttünk, mely egyáltalán nem teszi kétségesse az udvar álláspontját a protestáns vallásszabadság kérdését illetőleg. Maga a király — minden jó szándékai dacára — sem törődött az egész ügyvel sokat.⁶² Unta már a végefelé az egész gyűlést. Egyetlen dolog volt számára fontos a soproni országgyűlésen s az a királyné megkoronázása volt. Tehetetlensége és nem-törődőmsége teljesen szabad kezet engedett az — akár Kollonicstól sugalmazott, akár nem, de minden körülmények között protestánsellenes császári tanácsosok ténykedésének.

A római szentszék követe Buonvisi nuncius útján gyászos befolyást gyakorolt a gyűlésre s pedig nemcsak a protestánsok vallás ügyét illető kérdésekben. A pápa teljesen ellenkezőt akart, mint Hamel Bruinincx, — teljesen ellenkezőt tehát, mint ami a protestánsok számára kívánatos lehetett volna. S ha éppen a vallásszabadság terén vajmi engedményeket hajlandó is volt tenni, annak az oka az volt, hogy ezzel remélte a maga álláspontjának megnyerhetni a protestáns rendek jóakarátát is. Célja volt pedig: háború a törökkel s béke Franciaországgal. Hogyan lehetett volna ezzel a tervekkel helyreállítani a Hamel Bruinincx által annyira kívánatos magyarországi békét, — amelynek a létrejöttéhez először is a protestánsok teljes kielégítése kívántatott s oly körülmények között, amidőn a protestánsok teljes vallásszabadságát szintén követelő Thököly — a törökkel volt szövetségben?

És a többi külföldi követek? Hallgattak mélyen. Bár magyar részről fordultak pl. a svájci közvetítés megadásáért is,⁶³ egyetlen külföldi követ volt csupán,

⁶⁰ Nov. 21. jel. (A. G.)

⁶¹ November 6-ától már állandóan Bécsből keltezi jelentéseit.

⁶² V. ö. Szilágyi i. m. 348 skk; Lipót jellemzését 12 skk. ll., — valamint Pokoly i. m. VII. s VIII. fejezetek.

⁶³ Harsányi István rimaszdbati lelkésznek 1681 május 24-én Dr. Heideggerhez

aki a magyar protestánsok ügyében segédkezni akart Hamel Bruinincxnek s ez a spanyol követ volt. Természetesen politikai okokból levonva a magyar protestáns vallásszabadsággal járó következmények hasznát saját országa szempontjából. De ő csak kísérletezni tudott. Nem volt módjában tárgyalni a magyar evangélikus rendekkel, nem tudván velük semmiféle nyelven beszélni (csupán spanyolul, franciául és olaszul tudott, — a magyar evangélikus rendek pedig a magyaron kívül latinul és legfeljebb németül tudtak)⁶⁴ tolmács útján elintézni a velük való tárgyalást nem vezethetett sikerre.

Eltételezve egyes katolikus szabadszellelű országgyűlési követ támogatásától Hamel Bruinincx teljesen magára maradt tehát — még az evangélikus rendektől is félreértve — csoda-e tehát, ha intervenciója nem vezethetett a kívánt sikerre? Az a készség, amivel beleegyeztek a nádor, a császári tanácsosok s királyi biztosok abba, hogy Hamel Bruinincx tárgyaljon az evangélikus rendekkel, egyrészt a németalföldi nagyhatalom képviselőjének szólt, akivel szemben mégsem volt tanácsos egyszerűen újjáthúzni, — másrészt pedig azt is remélhették, hogy éppen az ő malmukra fogja hajtani a vizet, ha az evangélikusokat éppen az ő közreműködésével sikerül némi közeledésre bírni. Ez esetben a többi még könnyebben elvégezték volna ők s talán még siralmasabb eredménnyel is járhatott volna az evangélikusokra nézve az országgyűlés.

De vajjon teljesen sikertelen maradt-e hát Hamel Bruinincx intervenciója? Hiábavaló lett volna-e annyi fáradozása? Nem mondhatjuk ki határozottan. Egy eredménye mindenesetre van — ami nem éppen megvetendő mégsem —, hogy t. i. részletes jelentéseivel közrejátszott abban, hogy kormányát s a németalföldi közvéleményt tájékoztatta a magyar ügyek állásáról, ami által legalább is rokonszenvet, vagy részvétet keltett irántunk. Igaz, hogy a németalföldi Rendek azonfelül, hogy nem ellenezték Hamel Bruinincx eljárását, nem igen mutatták ki e rokonszenvet, vagy részvétet, hiszen jelentéseinek a Rendek gyűlésén való tárgyalásai alkalmával az egész 1681-ik esztendőben a magyar ügyeket illetően egyetlen egyszer sem hoznak érdemleges határozatot, a legtöbb esetben egyszerűen a felolvasás után tudomásul veszik azt s négy esetben az ú. n. „hosszú útra“ terelik jelentéseit, kiadván azokat valamelyik bizottságnak javaslatlételt végett (egy esetben⁶⁵ éppen *sürgős* javaslatlételt végett), de amely bizottságoktól soha az a tárgyaló asztalra még egyszer nem került.⁶⁶ De mégis a szövetséges Rendek gyűlésének tagjaiban a megismert nemzet ügyei iránt való részvét legalább megnyilvánulhatott a kint különböző németalföldi egyetemeken tanuló magyar theologus s más diákok irányában⁶⁷, így némi morzsája Hamel Bruinincx itthoni buzgólkodásának mégis a magyar protestantizmus hasznára válhatott. Csekély eredmény azzal szemben, amit Hamel Bruinincx célul tűzött ki maga elé, de nem kell-e ezért is hálát adni Istenünknek.

De ha magát a protestánsok vallásszabadságát szabályozó soproni XXV. és XXVI. törvénycíkket nézzük, el kell ismernünk, hogy minden csekély s a dip-

intézett levele. (A pápai ref. főisk. könyvtárában: Thury-féle kéziratok). Ennek tartalmából: — — — A busongások tengere lecsendesedett, az ápr. 28-án kezdett soproni országgyűléstől mindkét fél reményli a jó békességet. Vajha a békesség fejedelme elhozná végre az óhajtott békét. Kéri, lépjenek közbe a magyarországi Sion békességéért. A török a legtehetősebb szomszéd, ide-oda hajlik, csak a maga hasznát keresi; a fölkelők arany hegyeket ígérnek. Félni lehet, hogy a harmadik fog majd örülni; ezt az egész gyászba borult hazát mindenütt a császári hadsereg szállta meg s úgy ezektől, mint a fölkelő hazafiaktól és a töröktől sarcoltatik — — —

⁶⁴ De Pater i. m. 118 l. 3 jegyzet.

⁶⁵ Jul. 7-én tartott Rendi gyűlésen, de ez sem az intervencióra vonatkozik, hanem a követ szállásán tartatni szokott protestáns istentisztelet körül fölmerült zavarok elintézésére.

⁶⁶ V. ö. Rendi gyűlések jegyzőkönyveit.

⁶⁷ Antal Géza Dr. Tanulmányok. Pápa. 1908. 3 sk. 1. — U. ö. Het dagboek van een Hongaarsch student 1714—16 (Overdruk uit Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde.) 's Gravenhege é. n. (1922?) s ennek ismertetése Dunántúli Protestáns Lap. 1922. 207. l.

lomában gyökerező szabadságot kigúnyoló eredmények mellett is, azoknak megadására közrejátszott Hamel Bruinincxnek munkálkodása is.

A gályarabságot szenvedett, vagy a rendkívüli törvényszékek működése következtében külföldön élő lelkészek nagyrésztben itthon voltak már a soproni országgyűlés idején, de itthon lételük s nyugodt életük nem volt még biztosítva. Mikor 1676-ban Hamel Bruinincxnek sikerült kieszközölni Lipót szabadonbocsátó kegyelmi parancsát, annak záradékában ott volt a kikötés, hogy a hazába többé vissza nem térhetnek.⁶⁸ Hazajövetelük tehát csak titokban történt s jöhetett olyan idő, amidőn számonkérik tőlük ama föltétel megszegését. Hamel Bruinincx 1681-i közbelépésének egyik célja volt, hogy segítsen kieszközölni a prédikátorok hazabocsátását, illetve itthon tartózkodásának lehetőségét. Már első beszélgetése alkalmával a nádor és gróf Nostitz előtt kifejezi ezt a kívánságát, ugyancsak az evangélikusokkal való első tanácskozása alkalmával hangsúlyozza, hogy ez irányban is közre akar működni. Ez a terve természetesen következménye volt az 1676-ban az ő közbelépése folytán előállott helyzetnek s most midőn az országgyűlésen alkalom nyílt szavának újabb felemelésére, igyekezett volna helyesbíteni az akkori lehetőségek mellett teljesen keresztül nem vitt szabadítást. — Ez irányban tesz ugyan említést az evangélikusok által június 25-én benyújtott emlékirat is, de határozott módon nem foglalja szavakba a száműzött prédikátorok szabadonbocsátásának kérdését; további felirataikban is csak általában kéri a sérelmek orvoslását; a szeptember 7-i közsérelmek összeírásának 6-ik pontjában is a vallásügyi sérelmek csak általában megemlítve szerepelnek, mert-hisz azokat mindkét fél külön is beterjeszté; a száműzöttek hazabocsátásának kérése csak december 13-án a nádorral közölt három feltétel között szerepel, amidőn t. i. ama feltételeknek megadásától tették függővé a gyűlésen való további együttműködésüket. Így került aztán a XXV. t.-c. 2. §-ába a vallásukért száműzötteknek szabad hazatérhetése.

Nem állíthatjuk ugyan teljes határozottsággal azt, hogy az evangélikus rendek önmaguktól is ne állították volna fel eme kívánalmat — de tekintetbevéve, hogy a követtel való beszélgetésük előtt —, mely beszélgetés július 13. és július 27. között történhetett —, nem említik határozottan erre vonatkozó kívánságukat, bár tény, hogy mint sérelmet felemlítik a lekipásztorok sok szenvedéseit, száműzetésüket és gályákra való hurcolásukat, — valószínűnek kell tartanunk, hogy annak határozott formában való kifejezésre juttatása és a közsérelmek közé való fölvétele Hamel Bruinincx közbelépésének is köszönhető.

A többiekben azonban, sajnos, nincs módunkban kimutatni még így sem Hamel Bruinincx közbelépésének hatását és reményelt eredményeit. De ha ez nem sok is, mégis valami.

Az országgyűlésen való szereplésével azonban nem ért véget Hamel Bruinincx munkálkodása a magyarországi békekéség megvalósítása érdekében. Még akkor is, midőn a törökökkel való háború már elkerülhetetlennek látszott, a spanyol követtel együtt szinte az utolsó percig buzgólkodott, hogy a fölkelő magyarok és az udvar között megegyezés létesüljön. Még 1683-ban is reménykedett, hogy a békekéség teljes lehet. De értesülései nem igazolódtak helyeseknek, mert valahogy úgy állt a helyzet, hogy a diplomáciai titkokhoz Hamel Bruinincx nehezen tudott hozzáférni. Nem is vált valóra az a téves híradásra épített reménysége sem, hogy Lipót és Thököly kibékülésére irányult akcióját siker koronázza. Rövidesen nagy változások történtek. Megindult a török támadás. Bécsset körülzárták, a császár és az udvar menekült. Hamel Bruinincx is követte az udvart.

1684 júliusában tért vissza Hamel Bruinincx az udvarral együtt Bécsbe. Sok tennivalója nem akadt ott. A török háború teljes erővel folyt s egyelőre nem nyílt kilátás arra, hogy a császár szabadkezet nyerhetne keleten s így Hamel Bruinincx küldetésének folytatására alkalom nyílhatna. Éppen ezért szabadságra ment haza szülőföldjére, honnan csak 1687-ben tért ismét vissza Bécsbe.

⁶⁸ Miklós Ö.: i. m. 39. l. Thury: Adatok 148. l. — Liskay i. m. 41.

Visszatérése után több ízben szót emelt a magyar protestánsok érdekében az udvarnál, különösen is Erdély és az ottlakó protestánsok érdekében, mely utóbbira Apaffy kérte meg a követet, de közbelépése a török győzelmek miatt megmámorosodott udvari tanácsosok rosszakaratán hajótörést szenvedett.

1688-ban a németalföldi köztársaságnak fontos érdekei fűződtek a bécsi követség működéséhez. Amidőn a törökökkel való békétárgyalások kezdődtek, meg kellett védeni a köztársaság érdekeit is. De ezt a feladatot nem Hamel Bruinincx volt hivatva elvégezni. Hop Jakab amsterdami ügyészt bízták meg,⁶⁹ hogy az ügy elintézésére Bécsbe menjen s midőn Hop vonakodott a feladatot vállalni, az államügyész megírta neki, hogy „az öreg úrban (t. i. Hamel Bruinincxben) nemcsak ő nem bízik már, hanem a bécsi udvarnál is kevésbé tudta magát megszerettetni a magyarországi reformátusok érdekeinek heves pártolása miatt”.⁷⁰

Hopnak Bécsbe érkezése intőjel volt Hamel Bruinincx számára, hogy ideje lejárt. Mégcsak a tárgyalásokra sem hívták meg őt. S midőn Hop 1689 júliusában küldetését bevégezve, hazájába tért, nem merték Hamel Bruinincxet egyedül hagyni Bécsben, nagyon gyengének tartva őt a követség ügyeinek ellátására s 1690-ben van Heemskerket küldték ismételtlen oda. Hamel Bruinincx nem bírta tovább, hogy így félretették őt az útból s 1690 szeptemberében elhagyta Bécsset, hogy többé vissza se térjen. A megfáradt, megöregedett férfiú egy évvel később, 1691 szeptember 30-án lehunyta szemeit s megtért atyáihoz.⁷¹

Befejezés.

Hamel Bruinincxnak, e kálvinista diplomatának, a bécsi udvarnál való élete nehéz áldozatokkal telt élet volt. Hazájától távol egy rosszakaratú és előtte ellenszenves környezetben mégis több szolgálatot tett államának, mint az gondolta. Igaz, nem volt elsőrangú diplomata, de alkalom sem volt számára, hogy tehetségeit teljes mértékben kifejthesse. A németalföldi szövetséges Rendek nem használták ki az ő bécsi tartózkodását annyira, mint amennyire kellett volna. Különösen küldetése első éveiben, amidőn még teljes erejével állt hazájának szolgálatába, előterjesztéseit, tanácsadásait semmiibe sem vették, vagy hallatlanná tették. Úgylátszik, mintha néha teljesen elfelejtkeztek volna róla, hogy ő Bécsben van. Semmi különösebb feladatot nem bíztak rá, vagy csak a leg-ritkább esetekben. Amikor rendes körülmények között hetenként kétszer megküldötte jelentéseit, azokat egyszerűen tudomásul vették, választ is alig küldtek rá. Sokszor a követ maga sem tudta, hogy miről is írjon jelentéseiben, mi érdekelné kormányát. Úgy érezte magát, mint aki jelentéseiben teljesen lealacsonyodott közönséges pletyka összeíróvá, friss hírek gyűjtőjévé. Ha valami különösebb munka került volna, akkor rendkívüli követet küldtek annak elintézésére. Szinte érthetetlen, hogy a szövetséges Rendek miért nem küldtek Bécsbe egy másik követet inkább, akire fontos ügyeket is rá mertek bízni.

Rosszul is fizették, úgyhogy nem tudott megfelelőképpen reprezentálni. Lett volna ugyan módjában, mint akkor szokásban volt, fontos titkokat jó pénzért elárulva, jobb körülmények közé jutni, de e puritán ember inkább a maga jószágainak a jövedelmét költötte el,⁷² de mindvégig becsületes és tisztakezű maradt.

Az utasításokban és tájékoztatásokban való hiány nagyon kellemetlen volt a követnek, különösen midőn látta, hogy az ellenében működő bécsi francia követ mennyire tájékozott az európai udvarok álláspontját illetőleg. Megpróbálta

⁶⁹ Miklós Ö.: Hop Jakab bécsi holland követ intervenciója (1698—1700). — Századok 1922 524 l. skk.

⁷⁰ De Pater i. m. 125. l.

⁷¹ Miklós Ö.: Holland intervencio 17. 1. jzet-ben a jelzett forrás alapján tévesen 1693-ra teszi a követ halálát. V. ö. Antal G. és Miklós Ö. cikkeit a Dunántúli Prot. l.ap. id helyén.

⁷² Heusdenben volt egy kis birtoka.

magától is azt a módszert követni, amit a francia követ folytatott : összeköttetésbe lépni a különböző udvaroknál működő követtársaival. Eleinte jól is ment minden, később azonban ettől is eltiltották. Arra volt utalva, hogy várja be a hazáról jövő, gyakran elkéssett, rendelkezéseket.

És Hamel Bruinincx minden akadály és félreértés dacára helyén maradt, mint maga mondá, nem becsvágyból, hanem egyedül a hazája iránt érzett forró szeretetből.⁷³

És mi magyar reformátusok, magyar protestánsok, hálát adhatunk Istenünknek, hogy a helyén maradt s azokban a szomorú és válságos időkben ilyen puritán, igazságos és becsületes férfiú állt segítségünkre. Sok idő fog még bizonyára eltelni, amíg — ha egyáltalán lehetséges — teljes képet alkothatunk Hamel Bruinincxnek a magyar protestantizmus érdekében kifejtett mindennemű ténykedéseiről, de ha egyebet nem tudnánk is meg róla, mint ami már eddig ismeretes s ha azokon a biztatásokon és kitartásra buzdító leveleken kívül, mit oly sokszor intézett magyar protestánsokhoz,⁷⁴ egyebet nem is tudnánk felőle, emlékét mindenkor hálás kegyelettel kell említenünk !

Éljen is emléke soká, mindvégiglen, míg protestánsok lesznek a magyar földön s ha neve nem ragyog is emléktáblán, vagy emlékoszlopon, legyen felírva kitörölhetetlenül szíveink táblájára s hirdesse ott Isten dicsőségét !

Tóth Endre.

PUBLIKÁCIÓ.

Keresztesi József' akadémiai utazása' a' külszországokban. (Autobiographiából.)

(Folytatás.)

3. Az Elector' nagy Residentiája, — mellyet Burgnak hívnak, három Contignátziós, sok folyosós tornyaival. Fejedelmi épület ez. A' bemenetelin ez vagyon belől : *Ingens hoc cernis opus sub Carolo Philippo Elect. reparatum. Etc.* A' Prostpectje van egy felől a' Rhenusra, más felől a' Városnak úttzáira. Vagyon mellette a' Rhénus felől szép kert, mesterséges árnyékos utakkal. Nevezetes itt a' Bibliotheca ; az Udvari Kápolna ; a' Raritét és Natural Cabinet, mellyekben, a' sok tsudálatos dolgok közt láttam mindenféle petrificált, vagy kővé lett dolgokat, halakat, virágokat, füveket, fákat. Külömb-külömbféle tsudálatos Conchiliumokat, csigákat ; pallérozott drága köveket. Jaspis, Onix, Topasius, Hiacinthus, Smaragd. Etc. Mindenféle Metallumokat ; ezek közt körmötzi aranyat is. Abissiniai, Indiai, Szeretsen öltözeteket ; varrott palástokat, süvegeket, csizmákat, korbátsokat, fegyvereket. himvarrásokat. a' magok bőrökben sok állatokat ; vadszamarat ; Baváriai tolvajnak iszonyú kutyáját ; Indiai gyík, Krokodilus, fűrész orrú, pallos orrú és más tsudálatos halakat ; fogakat, tsontokat &c. Spiritusokban sokféle halakat, kígyókat, békákat, krokodilusokat, Salamandrát ; olly kígyót, mellyet a' Szeretsenek imádnak ; Scorpiókat, mindenféle majmokat ; sok tekenős békákat, tekenős disznót &c. &c.

A' Tornátzok vagynak sok Római Antiquitások, Oszlopok, Cippusok. Ara Dianae, Jovis, Mercurii &c. Ezeket azért is felltyebb lehet a' másutt valóknál betsülni,

hogy mindenikre fel van írva, mi volt ? és mikor szerezték.

4. Az Aula mellett, a' volt Jesuiták' 3 Contignátziós nagy épületjek. Ezeknek roppant, drága festésekkel telyes Templomok, három Toronnyal. Az Oszlopai és a benne lévő 7 Oltárok mind merő márványok. ennek mássa nagy földön nints.

E' mellett van az Oskola és egy jeles *Turris Astronomica.*

5. A' Városnak szép, nagy tornyú háza, a' piatzon, mellyen ezen irás : *Cum Justitia et Pietate. a' Tornyán : Numina virtutum nobiscum.*

Ennek végiben egy Templom, mellyben egy Oltár alatt kis koporsóban tartatik a' Sz. Theodorus' teste. Felette az Oltáron ezen aranyos irás : *Corpus Sancti Theodori, Carolus Theodorus Elector Româ redux, sub hoc marmore publicae venerationi exponi curavit A. 1778.*

6. Ezen Piatzon egy drága Monumentum, mellyen Mercurius a' Napot tartja ; Vénus ezt megöleli, Jupiter, Saturnus &c. A' négy oldalán négy víz : Danubius, Rhaenus, Mosella, Nicer, Mosella felett ezen irás : *Carolus Theodorus Pius, Felix Augustus Civium Amor dono dedit. 1767. — A' Rhaenus felett ezen vers :*

Plaudite iam Vestrae tanto sub Principe sorti ;

Vos, quam delicias plus amat ille, suas.

Azon föld' bővségének kifejezésére, van reá faragva búza, szőlő, kukoritza &c.

Más úttzán, árnyékos fák alatt van ismét egy négy szegeletű, tzifra és mesterséges Oszlop régi Római formára, mellynek tetején Saturnus állkaszával és egyéb képek:

⁷³ De Pater : i. m. 127. l.

⁷⁴ Liszkay : i. m. 41—46. II. három, pápai reformátusokhoz szóló levelét említi.

Az oldalain ezek:

Agere, pati Romanum est.
Qui male agit, odit lucem.
Moderata durant.

7. Ekkor épült egy Fejedelmi Zeughauz, Fegyveresház négy Contignázióra felette ilyl írás:

Securitati Publicae
Carolus Theodorus S. R. I. Archidopifer.
Elector, Pius, Pacificus, Felix
F. C. MDCCLXXVIII.

Vagynak itten ezeken kívül más megnézést érdemlő közönséges épületek és szép Templomok.

8. A' kútvizek Mannheimben nem jók.
9. Az Asszonyok itt, és egybűtt is e' tájon, a' templomokban fekete fátyollal egész ábrázatjokat bétédezik. 's á t.

VI. *Vormatia*, Vorms, Imperialis, régi, nagy, de nem szép Város, a' Rhénusnak alsó partján. Sok tornyok vagynak benne; szoros útzái, régi füstös egyenetlen házai, rongyos épületi, a' Frantziák Ao. 1689 ezt is felperselvén és elszegényítvén. Nevezetes ez a) A' Püspökségről és Püspökjéről, a' ki S. R. I. Princeps szokott lenni. A Püspök háza igen szép helyen épült. Vagyon roppant 4 tornyú Temploma. E' mellett vagyon a Cathedrale is: de pusztás; Dominicánusoké, és egyebek.

β) Az Ao. 1521 itt tartatott Gyűlésről, melybe Luther citáltatott. kit midőn kérnének a' baráti, hogy el ne menjen, mert úgy jár, mint Hieronymus Pragensis a 'Constantziai Gyűlésben; azt felelte, hogy ha tudná, hogy annyi Ördög lessz Vormátziában, mint a' mennyi 'sindely van a' házakon, még is el menne. Ezen útjában írta ezt az Éneket: Erős Várunk nekünk az Isten &c.

c) A' Városháza régiséget mutat. Vagynak itt sok Tsászároknak képjeik kőből u. m. Ferdinandus I. Fridericus III. &c. Nem messze hozzá egy új kút, mellyen derék Oszlop a' rajta lévő Justitiával.

VII. Oppenheim igen szép helyen, termékeny földön, egy hegyoldalon épült Városotska. Vormátziához ötödfél órányira az Alsó-Palatinatusban. Pusztások az épületi a' Frantzia rontás után. Nints szinte a' Rhenus mellett, mellyen itt van legelső Repülő-híd.

a) Molnár Albert itt lakott és a' Magyar Bibliát is itt nyomtatta ki.

b) Alól rajta a' Rhenus mellett egy kis erdő' szélibe' In memoriam transitus Rhaeni vagyon Gustavus Adolphus Svétziai királynak Piramis forma magos Oszlopa, a' képe a' tetején.

c) Nivenstein nagy falu ide közel esik. (Folytatjuk.)

KISEBB KÖZLEMÉNYEK.

János evangélioma főbb problémái.

(Bevezetés János evangélioma tanulmányozásához.)

1. A „jánosi kérdés“. Alig van az újtestamentomi tudományban nehezebb feladat, mint az úgynevezett „jánosi kérdésnek“ megoldása. Sok ideig fontos és nehéz kérdés volt János evangéliomával kapcsolatban a mű *hitelességének* a kérdése. A theologusok egy része e tekintetben ma is a hagyomány álláspontján áll és úgy látszik, mintha belső tartalmi tények is támogatnák ezt az álláspontot, az evangéliomban találkoznak részekkel, amelyek azt látszanak igazolni, hogy szerzője a legintimebb viszonyban volt Jézussal. Másfelől azonban az evangéliomnak olyan vonásaival találkoznak, amelyek Jézus életének a synoptikus evangéliomokban foglalt történetével ellentétesek s az evangéliom sok részében egyáltalában nem találkoznak a történeti hűség benyomásával. Épen ezért a theologusok nagy része lehetetlennek tartja azt, hogy az evangéliom Jánostól, a Jézus tanítványától származott volna. Ha tovább figyeljük az evangéliomot, ez ellentétesnek látszó szemlélet után, az ellentéteknek egész sora vonul fel előttünk. Feltalálható az ellentét az evangéliom *formális* oldalain. Külsőleg történeti műnek látszik az, evangéliom a formája, ha közelebb lépünk hozzá olykor a történeti anyag csaknem teljesen szétfoszlik és mégsem veszíti el a történeti értékét. Egy olyan mű formával van benne dolgunk, amely páratlannak látszik

az irodalomban, ami azonban minden szét-húzó vonásánál fogva sem nélkülözi a művészi egység benyomását. Megtalálhatható ez ellentétség a mű *stílusában*. Amíg ugyanis egyfelől azt lehet mondani, hogy az evangéliom stílusa színtelen és a konkrét tényekre nem tekintő, másfelől viszont színes leírásokkal találkozunk abban, amelyek viszont azt látszanak igazolni, hogy a szerzőnek éles volt a tekintete konkrét tények, történeti események iránt. Ugyanezt az ellentétséget ismerhetjük fel az evangéliomban megjelenő *személyek* felett, főképpen a Jézus személyiségén. Itt-ott sajátosan eredeti, igazi történeti vonások csillannak ki képéből, máskor azonban teljesen történetfeletti mystikus ködbe burkolózik alakja, s ugyanilyen rejtélyesek az evangéliom többi alakjai is. Megtaláljuk ez ellentétséget akkor is, hogyha annak *esemény tartalmát* vesszük elemzés alá. Sajátosan változnak abban minden átmenet nélkül történeti és történetfeletti részek s a kutatók hiába szeretnék egységbe hozni a részeket azok mindenképen kisiklanak kezeikből. Ha tovább figyeljük az evangéliomot, az ellentétes vonások tovább halmozódnak s valósággal elcsodálkozunk, ha ez oly sok ellentétet, oly sokoldalúságot hordozó mű *mégis az egység benyomását kelti*. Az evangéliomnak ez a sokoldalúsága és ellentétsége s ezeken felüli egysége mind-mind azt a benyomást keltik, hogy magasfokú szintézisre van szükség, hogy mindezeket az ellentétesnek látszó vonásokat egységre le-

hessen hozni, hogy meglehessen találni az egység titkát.

Ha már most e sok nehézség nyomán el akarunk indulni az evangéliom tanulmányozására, mindenek felett szükségünk van arra, hogy világosan lássunk a problémák között, amelyeket tisztázunk kell s e tekintetben arra kell törekednünk mindenek felett, hogy megragadjuk a fő problémát, amelynek megértése kellő világításba hozhatja az evangéliom összes problémáit. E tekintetben mindenekelőtt azt állapítjuk meg, hogy nem a hitelesség kérdésének eldöntése az, ami megvilágítja az evangéliom problémáit, hanem meggyőződésem szerint az evangéliom *lényeges tartalmának* megragadása az, ami kellő megvilágításba hozhatja az evangéliom minden részét, s ahonnan még a szerzőség kérdése is derülhet világossá.

2. Az *evangéliom tartalma*. Mi tehát az evangéliom lényeges tartalma? Figyelembevételre János evangéliomának fennt vázolt karakterét, érthető, hogy nem könnyű erre a kérdésre felelni. Innen érthető, hogy a theologusok felfogása nagyon különböző arra nézve, hogy mit tartanak az evangéliom tartalmának.

a) A theologusok egyrésze s itt elsősorban az orthodoxusokat említjük, azt mondja, hogy az evangéliom *történelmi* mű s e tekintetben a synoptikusokkal egy sorba állítják azt. Azt mondják ezek a theologusok, hogy János evangélista ki akarta egészíteni a synoptikusokat azokban a részekben, amelyekben azokat hiányosaknak látta. Ezek a theologusok mindenféle eszközt felhasználnak arra, hogy János evangéliomának adatait összhangzásba hozzák a synoptikus evangélisták tudósításaival. Ha azonban evangéliomunkat megvizsgáljuk a synoptikusokkal való összefüggésben, azonnal felárulnak közöttük a *mélyreható különbségek*.¹

α) Feltűnő a különbség a *Jézus beszédeinek külső formájában*. Amíg u. i. a három első evangéliom szerint Jézus egyszerű, rövid, megkapóan szemléletes szavakban szólja az ő evangéliomát, a negyedik evangéliom Jézusának beszéde már a theologus beszéde, sokszor rejtélyes, elvont és színtelen. Eppen olyan különböző a beszédek tartalma. A synoptikus evangéliomokban a Jézus beszédeiben a *témák gazdag sokféleségével találkozunk*, a vallás erkölcsi kérdések színes változatosságával, úgy amint azokat az élet eseményei adják, János evangéliomában azonban *egy a léma*, Jézusnak magának a személye, az egész evangéliom lényegében az ő személyiségének lényegéről, eredetéről, az Atyához való viszonyáról, a mennyből övéihez való eljövételéről szól.

β) Különböző a felfogás a synoptikusok és Ján. között Jézus *messiasságának* a felfogása tekintetében. Amazokban mozgalmas eseményekben bontakozik ki a hit, hogy Jézus

a messiás, sőt még talán a Jézus személyiségében is fejlődés van messiási öntudatát illetőleg. János szerint Jézus mindjárt annak kezdetén messiási öntudattal lép fel, sőt környezete is mindjárt a kezdettől fogva mint messiást ünnepli.

δ) Különbözőképpen gondolkoznak az evangélisták Jézusnak a *néphez való viszonyát illetőleg*. A synoptikusoknál a zsidók konkrét, élő személyekben jelennek meg mint farizeusok, írástudók és sadduceusok, János evangéliomában a zsidók általánosságban említetnek, mint hitetlen zsidóság. Amíg amott Jézusnak a farizeusokkal való ellentéte csak munkája folytatása nyomán kezdett kialakulni, addig itt Jézus mindjárt kezdetben ellentétben áll a zsidósággal. Amíg amott egyes bűneikért, képmutatásukért, dölyfösségükért, a törvény betűjéhez való ragaszkodásukért dorgálja Jézus a zsidókat, itt azért, hogy nem ismerték fel benne a messiást, tehát általában hitelenségükért. Az egymástól ily nagy mértékben különböző evangéliomok összehasonlítása révén megállapítható, hogy e történelmi tudósítások értéke a synoptikusoknál van, megállapítható, hogy evangélistánk fontos pontokban messzibb szakadt a történelmi valóságtól, mint a synoptikusok.

Mégis egyoldalúság volna azt állítani, hogy János evangéliomának semmi történelmi értéke sem volna. Már azért is helytelen volna ez állítás, mert találkozzunk benne olyan részekkel is, amelyek a synoptikusoknál is megtalálhatók s így azok megerősítik a synoptikusok tudósításait, sőt vannak kutatók, akik azt vallják, hogy helyenkint pontosabb történelmi tudósításokkal korrigálja a synoptikusokat János. Ámde nem e szempontokból becülöm én nagyra János evangéliomát mint történelmi művet, hanem azért, mert mélyen megtudja érteni szerzője a keresztyénség igazi tartalmát, mindenek felett pedig azért, mert rendkívül mélyen világít reá a Jézus személyiségének legbelsőbb titkaira.² Ez utóbbi jellemvonásánál fogva János evangélioma rendkívül becses *történelmi értékű mű*. Mindazonáltal valljuk és hirdetjük, hogy szerzőjének nem az volt a főcélja, hogy történelmi munkát írjon, állítjuk, hogy az evangéliomnak *nem történelmi tartalma a fő tartalma*, de hirdetjük, hogy a szerző intenciója szempontjából a történelmi tartalom nyújtása mint *mellékintendencia* feltétlenül szerepet játszott. Így tehát János evangélioma főtartalmát tekintve nem történelmi munka, de történelmi tartalma is van.

ε) Mi tehát az evangéliom fő tartalma? A fenn tárgyalt nehézségekre tekintettel a legtöbb kutató másban keresi az evangéliom tartalmát, mint a történelmi tartalomban. A kutatóknak egyrésze az evangéliomot *taniratnak* tartja s abban fő tartalomképpen tantartalmat keres. Ennek a felfogásnak leg-

¹ Az evangéliom tartalmának mint történelmi tartalomnak kritikájára vonatkozólag l. I. Weisz: Die Schriften des neuen Testaments c. 1 munkájából (II. kötet). Heitmüller: Des Johannes-Evangelium c. kommentárjának bevezetését 685. l.-től.

² E lényeges vonások tekintetében János evangélioma egyezik a synoptikusok tudósításával, amit igazolni lehet úgy, ha János evangéliomának sok gondolatát parallelbe állítjuk a synoptikusok gondolataival, a *gondolatok egybe hangzása* bizonyosság János evangélioma történelmi értéke mellett.

markánsabb képviselője Heitmüller.³ Mielőtt annak bizonyításához kezdene, hogy az evangéliom tanírat, a történetnek antik fogalmára mutat rá. Rámutat arra, hogy az evangéliomok keletkezése idejében még hiányzott a történeti hűség és történeti kritika modern követelménye, a történetnek akkor az volt a célja, hogy általa a jelennek ideálokat nyújtsanak. Tény az, hogy modern szemüvegen nézve a három első evangéliom sem szigorú értelemben vett történeti mű, mert ha el is fogadjuk azt a felölgást, hogy nincs abszolút értelemben vett objektív történetírás, hogy még a legtárgyilagosabb munkákban is megnyílvánul bizonyos egyéni sajátosság, a synoptikus evangéliomok még ilyen értelemben sem objektív művek, azok öntudatosan bizonyos praktikus tendenciával írottak. János evangéliomáról azonban még ilyen értelemben sem lehet beszélni úgy, mint történelmi munkáról. Egyszer már az is figyelemre méltó, hogy János más elbeszélési anyagot nyújt, mint a synoptikusok, míg a régi hagyomány elbeszélés anyaga nagy részben hiányzik Jánosnál, már ebből is látszik, hogy a szerző a történeti anyaggal szemben bizonyos mértékben közönyös s hogy más szempontok vezették evangélioma megírásában és Heitmüller azt mondja, hogy a *tan*, a *tanítás* lebegtek érdeklődése centrumában, hogy a Jézus élete eseményeinek elbeszélései sem történeti tények, hanem bizonyos tanítások symbolumai. Pl. A Lázár feltámasztásáról szóló elbeszélés azt az igazságot symbolizálja, hogy Jézus az élet adója, a vak meggyógyításának története azt, hogy Jézus a fény forrása, az ötezer ember megvendégelése története pedig annak symboluma volna, hogy Jézus az élet kenyere. Hogy a szerző csak tancélokat szolgál, azt Heitmüller az evangéliomfelépítettségével igazolni akarja, ezt látja kifejezésre juttatva annak történetfeletti bevezetésében, a 2—4. fejezetek azon gondolatában, hogy a Jézusban megjelent kijelentés minden eddigi kijelentést meghaladó abszolút kijelentés, az 5—12. fejezetek azon gondolatában, hogy Jézus az élet és világosság. Az evangéliomi forma Heitmüller szerint a *tannak csak kölcsönzött ruhája* s ha az evangéliomban a forma szerint Jézus tanít, a valóságban maga az evangelista az, aki tanít, sőt még az elbeszéléseket is ő komponálta tanításai szempontjai alatt gondolatai kifejezésére.

Hogy pedig mi az evangéliomnak, mint taníratnak karakterisztikus célja, azt magában az evangéliomban látja kifejezésre juttatva Heitmüller és pedig a 20: 31-ben: „Ezek pedig azért írtattak meg, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Istennek fia és hogy ezt hívén, életetek legyen az ő nevében.” Tehát Jézusban, mint Messiásban való hitet akarja megszilárdítani a szerző munkájával, azt akarja bizonyítani, hogy Jézus Krisztus Isten egyetlen fia, hogy az örökkévalóságtól fogva Istennél van, hogy mint logos közvetítője a kijelentésnek és a teremtésnek, hogy Isten s mint Isten fia,

valóságos ember is egyúttal. Heitmüller tehát azt mondja, hogy a szerző *beakarja bizonyítani* a Jézus messiasságát, azután pedig rá akar mutatni arra, hogy *milyen értelemben volt ő messiás és hogy mi a jelentősége.*

Ha az evangéliom tartalmának kutatása közben helyet adtunk annak a felfogásnak, hogy az evangéliomnak történeti tartalma is van, sokkal inkább helyet adunk Heitmüller azon felfogásának, hogy az evangéliom tartalma a *tantartalom*. Kétségtelen tény u. i. az, hogy a szerző az evangéliom sok részében tanítani akar, hogy minden rábeszélő erejét igénybe veszi a célból, hogy olvasóit *meggyőzze* Jézus messiassága felől. Kétségtelen tény, hogy a szerző a munka sok részében *bizonyítani* akar s hogy sokszor épen a bizonyítás eszközeiképpen használja fel a történeti elbeszéléseket.

Azonban az evangéliom főtartalmául még sem fogadhatjuk el a tantartalmat, főtendenciájaképen sem fogadhatjuk el azt a felfogást, mintha abban a szerző mindegyik felett tanítani akarna. Mi az evangéliom tartalmát mélyebb tartalomban látjuk, amely mellett a tanítás eszközi jelentőségű s így addig is, amíg álláspontunkat pozitíve kifejtjük, Heitmüller felfogását csak részben ismerjük el. Elismerjük t. i. azt, hogy az evangéliomnak tartalma is van, elismerjük, hogy a szerző munkájával *melléktendenciaképpen* tanítani is akar.

c) Más felfogással is találkozunk az evangéliom lényeges tartalmának felfogását illetőleg, amelyik talán még közelebb áll a valósághoz, mint az előbbi felfogás. Ha már Heitmüller is hangsúlyozta bizonyos mértékben azt a felfogást, hogy az evangéliomnak *apologetikus és polemikus* tartalma is van, W. Wrede⁴ egyenesen ezekben látja az evangéliom lényeges tartalmát, azt mondja u. i., hogy az evangéliom harcából született és harc céljából íratott. Sajátos dolog az apológiának szerepe a ker. egyház történetében, e tekintetben azt kell megállapítanunk, hogy az apologia oly régi, mint maga az egyház. Ha csak a legkorábban keletkezett iratokat, a Pál apostol leveleit tekintjük, már azokat is felítve találjuk apológiával s e szempont előtérbe helyezése nélkül alig érthetők meg azok. A synoptikus evangéliomokban is igen sok helyen találkozunk apologetikus tendenciával, amíg azonban amott az apológiának szűkebb tere van, itt az apologetikus tendencia nagyon el van hatalmasodva, úgy, hogy Wrede az evangéliom ez apologetikus vonásában látja annak főkarakterét.

Hogy milyen nagy szerepe van János evangéliomában az apológiának, azt már annak *nyelvhasználat*a is elárulja, pl. a *μαρτυρία*, *μαρτυρεῖν* szavaknak a Jézussal való vonatkozásban való használata. Jézus mellett bizonyosságot tesz az Atya, Keresztelő János. Mózes, legtöbb esetben saját maga. E terminologia világos bizonyítéka annak, hogy támadásból, a védelem céljára született az evangéliom. Ha pedig azt kérdezzük, hogy

³ L. J. Weisz i. m. 685. és köv. l. i.

⁴ W. Wrede: Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums 1903.

kik ellen védekeznek, kiknek a támadására felel a szerző, akkor az egész munkán keresztül a zsidóság jelenik meg az ellenségként. A keresztyénség az evangéliom szerzetése idejében erősen eltávolodott a zsidóságtól, azzal szemben magát mint új vallás teljesen önállósította, teljes már a szakítás a zsidó kultusszal, hiszen az evangélista számára: „Isten lélek és akik őt imádják, szükség, hogy lélekben és igazságban imádják“ (4: 24.). Jézus szájában a zsidók törvénye tőle teljesen idegen, a „ti törvényetek“-nek mondja azt. Még jobban meglátszik a zsidóellenes karakter az egyes vitapontoknál. A zsidók elsősorban a Jézus istenfiúságát támadják, ezért a szerző munkája egészen átvonuló törekvése az, hogy a Jézus istenfiúságát igazolja a zsidókkal szemben. Ilyen igazolások a bibliai lokusok, Jézus önbizonyoságtételei, Jézus munkájának bizonyoságtétele. Innen érthető az is, hogy miért fektet a szerző olyan nagy súlyt a csodákra, hogy miért fokozza azokat olyan nagy arányban. A vitának a további ütközőpontja a Jézus élete. Egyfelől a Jézus életében sok olyan vonás van, amit összeegyeztethetetlennek tartottak az ő messiási igényével, pl. az ő galileai származása. Másfelől voltak bizonyos messiási váradalmak, mint postulátumok, amelyekre rácafoltak a Jézus élete körülményei, amelyek miatt aztán támadták a zsidók a Jézus messiás-ságát. További vitapont a Jézus halála. Zsidó felfogás szerint a messiás örökké él, ezért aztán azt kérdezik a zsidók, hogy miért kellett Jézusnak megfeszíttetni, utaltak gyengeségére, a halállal szembeni tehetetlenségére. E támadásokkal szemben a szerző azzal akarja igazolni Jézus isteni voltát, hogy ő előre tudta, sőt akarta is halálát s így vele szemben rettenthetetlen volt.

Általában azt lehet mondani, hogy a János evangéliomában az apologetikus tartalom a túlnyomó s a védelem áll előtérben, mert a keresztyénség a támadott fél. A védelem azonban igen sokszor támadásba megy át. Természetesen elsősorban a zsidóságot támadja a szerző, de nem ritkán a pogánysággal is polemizál, sőt igen sokszor harcba keveredik a szerző más irányzatokkal is, a Keresztelő János követőivel, a gnosticizmussal, doketizmussal, úgyhogy az evangéliom bizonyos részei csak e szempontok szerint érthetők meg.

E körülmények figyelem vétele folytán arra a meggyőződésre jut W. Wrede, hogy az evangéliom apologetikus és polemikus irat s hogy az apologetikus és polemikus tendencia nemcsak egyik-másik rész sajátja, hanem az egész irat lényegét képezi. A János evangéliomáról való ez a felfogás pedig nemcsak a Wrede elszigetelt felfogása, hanem a modern kutatók nagyrésze ebben látja az evangéliom főtartalmát.⁵

Nem vonjuk kétségbe ennek a felfogásnak jogosultságát és nem vitatjuk azt az

állítást, hogy az evangéliomnak legtöbb része az apologetikus szempont figyelembe vételével nyer megvilágítást, mégsem fogadjuk el azt a felfogást, hogy az apologetikus tartalom képezi az evangéliom lényeges tartalmát. Azért nem oszthatjuk ezt a nézetet, mert itt nemcsak egy talán készen levő, az egyházi öntudatba már régóta beplántálódott felfogás védelméről van szó, János evangélioma mindenekfelett a keresztyénség egy speciális pozitív formájának kifejezése, nem annyira a meglévőnek védelme a főtartalom, mint inkább a keresztyénségnek egy nagy személyiség lelkén át való sajátos pozitív megnyilatkozása. Így tehát a Wrede felfogásával szemben is csak azt hangsúlyozhatjuk, hogyha igen lényeges tartalmát is képezi az evangéliomnak az apológia, nem az annak a főtartalma, ha igen fontos tendenciája is az evangéliomnak az apologetikus tendencia, az mégis csak mellék-tendenciája a munkának.

Az eddigi elemzések révén arra az eredményre jutottunk, hogy az evangéliomnak másodrendű tartalmát képezik a történeti, tanító és apologetikus részek, ezeken túl az evangéliomnak még egy mellék-tendenciájára kell rámutatnunk, arra t. i., hogy az *lélítő irat a pogányok számára*,⁶ ha e jelleme nem is érvényesül annyira, mint az előbbieket. E tekintetben az evangélista célját negative és pozitíve akarja elérni, negative annyiban, hogy Jézustól minden nacionalista, zsidó vonást elhárít, pozitíve annyiban, hogy figyelemmel van a hellenisztikus világ szükségleteire és előszeretettel kapcsolódik azok képzetéhez.

Rámutatunk az eddigiekben mindarra, ami az evangéliomnak mellék-tartalmát képezi, most feleljünk arra, hogy miben látjuk mi annak főtartalmát. Már az eddigiekben is rámutattunk arra, hogy ez a tartalom egy bizonyos pozitív tartalom, ha nem is történeti vagy tantartalom az. Mi ezeknél mélyebben látjuk János evangéliomának tartalmát és azt valljuk, hogy az *magának a keresztyénségnek valláserkölcsei tartalma egy nagy személyiség lelkületének sajátos sugár-törésében*. A keresztyénségnek sajátosan egyéni, de rendkívül gazdag tartalmával van e csodálatos munkában dolgunk. Nem történeti tartalom ez a lényeges tartalom, mert nem a Jézus élete történetét és tanításait akarja feltárni a szerző a műben, hanem *Jézusról* magáról akar evangéliomot adni, úgy, amint azt ő lelke mélyén megélte. Ez a főtartalom pedig nem tantartalom, mert *élmények, személyes vallásos tapasztalások gazdag világa az*. Ha pedig még közelebb akarunk férközni ahhoz a lényeghez, amit az evangéliomban kutatunk, akkor annak főtartalmát a *mystikus élmények* gazdagságában találjuk, a mystika pedig János evangéliomában *Kisztus-mystika*, itt pedig mindenek felett az a jellemző, hogy az evangélista Krisztus képének leglényegesebb vonásai a történeti Jézus személyiségéből valók. Innen van aztán az, hogy az evangélista gazdag mystikus élményei révén, mély

⁵ A Jülicher: Einleitung in das Neue Testament c. munkája (Tübingen n. Leipzig 1901) 335. és köv. 1. és. Norden: Agnostos Theos. c. m. (Berlin 1913) 299. 1.

⁶ L. Heitmüller i. m. 685. s köv. 1.

bepillantást nyújt számunkra a Jézus lelki-világának a titkaiba, úgy, ahogyan ezt egyik synoptikus evangélista sem teszi, másfelől azonban bevilágít a saját Jézussal való közösségben meggazdagodott lelki-világába is.

Ha pedig már idáig eljutottunk az evangéliom tartalmának elemzése közben, még csak egy lépést kell tennünk, hogy egész világosan álljon előttünk annak a személyiségnek lelki-világa, akinek az evangéliom gazdag kincseit köszönhetjük. Az evangélista egyik alapjellemező vonása az eddigiek alapján az ő *mystikus* karaktere, a Krisztussal való közösség számára a legfőbb jó. Elmerül a szerző a lélek mélységeiben és különös előszeretettel tartózkodik a lélek rejtett világának csendjében, azután rendkívüli képességei vannak arra, hogy a lélek mélységében meglátott titkokat szemléletes formában kifejezésre juttassa. A csend világában elmerülő, elmélkedő kontemplatív lélek a szerző s épen ezért van meg a képessége a lelki élet kérdéseinek hajszál finom elemzésére. E vonás azonban csak egyik alapvonása a szerzőnek, evangélistánkra épen az a jellemző, hogy a kontemplatív mystikus vonása mellé épen olyan markáns vonásképen járul a *praktikus harc* vonása. E két jellemző vonás egyesülése egy lélekben ritka jelenség, mert a mystikusoknak jellemző vonása a gyakorlatiatlanság, a világtól való elfordulás, az aki csendesben elvonultan szemlélődik a lélek életében lefolyó események fölött, legtöbbször elszakad a valóság talajától, viszont a praktikusok tekintete rendszerint a külső élet eseményein, viszonylatain csúng, ha megakarnak állani a harcok élet talaján, állandóan éber és éles szemmel kell, hogy figyeljék a maguk körül hullámzó életet, épen ezért a praktikusoknak rendszerint nincs érzésük az emberi lélek mély titkai iránt. János evangélista csodálatos módon egyesíti ezt a két vonást, *ime, a János evangéliomában levő utolsó nagy ellenét, minden eddigi ellentéteknek magyarázója s az ellentétes jellemvonások mégis oly csodálatos egységbe jutnak, ez az egység magyarázza az evangéliomban máshol is megnyilvánult egység benyomásait is.* A mystikus János elmerül tekintetével a lélek legrejtettebb mélységeig, e szemlélődés azonban nemhogy elbágyasztotta volna a szerzőt, ellenkezőleg megacélozta a küzdelemre, a csend világából a lelkiélet titkainak hajszál finom elemzője kilép a harc terére s egyik-másik ígéje nyomán szinte halljuk hangos ökölcrapásait, amiket a küzdelem hevében ad. A szerző jellemének e két vonásából érthető az evangéliomnak egyfelől mystikus karaktere, másfelől apologetikus és polemikus tendenciája.

Azt mondtuk az előbb, hogy evangéliomnak főtartalma a keresztyénség valláserkölcsei tartalma egy nagy személyiség lelkén át tükröződve. Most már azt is megállapíthatjuk, hogy János evangélista különösképen alkalmas volt arra, hogy a Jézus evangéliomának tartalmát átélje, mert ahhoz, hogy valaki a Jézus evangéliomát átélje, a

Jézus személyiségével való kongenialitás szükséges. Ha pedig a Jézus személyiségének alapvonalaait vesszük tekintetbe, akkor egyfelől arculatán a mennyei Atya iránti abszolút odaadás vonását látjuk, az Isten atyai világába való elmerülést, másfelől a tökéletes odaadást az élet gyakorlati feladatainak teljesítésére. E megállapításra tekintettel evangéliomunk szerzője fent ismertetett két alapjellemező vonásánál fogva különös mértékben alkalmas volt a keresztyénség *leglényegesebb* tartalmának átélésére. Így tehát lassankint megvilágosodik előttünk János evangéliomának főproblemája, megérthetővé válik, hogy miért volt minden idők nagy személyiségeinek egyik legkedvesebb olvasmánya a János evangélioma. Megértjük, hogy abban rejlik János evangéliomának nagy értéke, mert szerzője arra volt képes, hogy kifejezésre juttassa a keresztyénség egész tartalmát az ő sajátosan egyéni lelkének retortáin át.

3. *A jánosi evangéliom forrásai.* Ha az előbbi fejezetnek az volt a feladata, hogy rámutasson János evangéliomának lényeges tartalmára, itt arra a kérdésre kell felelnünk, hogy minő forrásokból merítette az evangélista az anyagot vallásos világszemlélete számára, hogy minő kifejezési anyagba öltöztette gondolatait, mindennek felett pedig arra, hogy mely forrásokból merítette evangéliomának tartalmát? Ha ebből a szempontból figyeljük a theologusok felfogásait, e tekintetben is igen különböző álláspontokkal találkozunk. Amíg pl. a theologusok egy csoportja és pedig az orthodoxusok csak keresztyén és zsidó forrásokból származónak mondják az evangéliom gondolatait,⁷ addig mások, különösen a vallástörténeti iskola hívei a környező vallások valamelyikében vagy azok közül többen is keresik a jánosi evangéliom gondolatainak forrásait.⁸ Legújabbban pedig több oldalról arra mutatnak rá, hogy az evangéliom semmiképen sem érthető meg a gnosticizmussal való egybevetés nélkül, sőt egy tudós *H. Delafosse*⁹ egyenesen azt állítja, hogy evangéliomunk nem egyéb, mint egy marcionita evangéliomnak katolikus átdolgozása. Melyek tehát az evangéliom forrásai? Már az eddigi megállapításaink is arra utalnak, hogy János evangéliomának főforrását a szerző *személyes vallásos tapasztalásában* kell keresnünk. Az evangéliomra az a jellemző mindenek felett, hogy az nem egy mesteri módon felépített gondolatvilág csupán, hanem bensőséges, boldog vallásos tapasztalásoknak gazdag tárháza. Az evangéliom szerzője egy nagy vallásos személyiség, minden lelki készsége meg volt ahhoz, hogy személyes tapasztalások birtokába juthasson. Erre a nagy vallásos személyiségre azonban épen az a jellemző, hogy ő a Jézus személyiségével van igen bensőséges viszonyban s hogy épen a *történeti* Jézus lelke mélyére pillant be.

⁷ Th. Zahn: Das Evangelium des Johannes. Leipzig 1921.

⁸ Lietzman: Handbuch 2. T. II. B. Die Evangelien W. Bauer: Johannes. Tübingen 1912.

⁹ Le quatrième évangile, traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaires Paris 1925.

épen vele lép bensőséges mystikus viszonyba. Minél teljesebb lehetett közöttük a mystikus egység, annál inkább átáradt lelkébe a Jézus lelki világa kincseinek teljessége. A szerző személyes vallásos tapasztalásában átélte Jézust mint utat, mint igazságot, mint életet, ez átélésében isteni teremlési erőt érzett magában, Jézus által kiragadtatott a halálból az életre, ezért beszél olyan elragadtatott hangon róla, mint útról, mint igazságról, mint feltámadásról, mint életről. A jánosi evangélium főforrása tehát a szerző személyes vallásos tapasztalása, miután azonban a szerző elsősorban a történeti Jézus személyiségével van személyes viszonyban, evangéliomának tartalmát a Jézus személyiségéből merítette.

Ámde nemcsak a Jézus lelkén át, hanem a *Pál apostol* lelkén át is áradt hozzá a keresztyénség szelleme.¹⁰ Pál apostol közvetítésével nyerte meg a szerző a keresztyénség univerzalizmusának a gondolatát, általa a törvénytől való szabadságot. Találnak páli vonásokat a Krisztus-képben is, amíg azonban Pálnál a természetfeletti fény a megdicsőült Krisztus birtoka, addig Jánosnál a mennyei fény Krisztust földi életében is kíséri. A János Krisztus mystikája is sok tekintetben a Páléban érthető meg. A keresztyén hatásokon túl azonban *zsídó* hatások is felismerhetők az evangéliomban. E tekintetben különösképen a *philo*i gondolatvilág ismerhető fel az evangéliomon. E gondolatvilágból érthető elsősorban az evangéliomon végig felismerhető dualizmus, az alexandriai szellem sok tekintetben formálta a szerző Istenről való felfogását, Krisztus képét. Nagy mértékben volt hatással e szellem a szerzőre abban a tekintetben, hogy elszakította őt a történeti valóságtól, innen magyarázható szerző allegorikus magyarázati módja. Más és pedig az előbbiekkal rokon hatásokat is felismerhetünk evangéliomunkban. *Reitzenstein*¹¹ a legfontosabb vallástörténeti hatást a *hellenisztikus mystikában*, specialiter a hermesi irodalomban látja. Az egész evangéliomon keresztül felsimerhető ennek a hellenisztikus mystikának *kifejező anyaga*. A negyedik evangéliom ugyanis akkor keletkezett, amikor a keresztyénség a zsidóságon túl további hódításokra is rá volt utalva, olyan területekre is elhatott a keresztyénség, amely körök erősen át voltak hatva a hellenisztikus mystika hatásai által. Ha a keresztyénség ezeken a területeken is hódítani akart, hozzá kellett simulnia egy sajátos mystikus kegyességhez, amelyik abban a korban különösen divatos volt. Alig gondolható, hogy a keresztyénség fel ne használta volna a mystikus irodalomnak kifejező anyagát. Általában véve elmondhatjuk azt, hogy János evangelista e hatásokkal szemben megőrizte a maga sajátosságát s abban a keresztyénség tartalmát, elmondhatjuk, hogy az új forma keresztyén tartalmat takar, mégis tény gyanánt meg lehet állapítani azt is, hogy a hellenisztikus mystika

tartalmával is hatott a keresztyénség jánosi formájára, sőt bizonyos mértékben egy pár téma megválasztásánál is befolyással volt arra. Innen nyert megvilágítást a logos gondolata az élet, az igazság fogalmait, valamint innen érthetőek sok tekintetben az újjászületés, az ismerés, a látás képzetei is. Végre még csak egy forrásra akarunk rámutatni a jánosi világszemlélet forrásainak kutatása nyomán, amelyre mindenek felett *Grill* mutatott rá János evangéliomáról megjelent munkájában.¹² Ő János evangélioma legtöbb gondolata megértésének kulcsát a *dionysosi kegyességben* látja és kétségtelen tény, hogy az olyan részek, mint a kánai menyegzőről szóló elbeszélés, valamint a Jézusról, mint szállótöről szóló rész, ilyen hatásokból származhattak. Ha ezek után végig tekintünk azon a sokoldalú hatáson, amelynek szövödménye a János evangélioma, ebből a szempontból is igen komplikált és sokoldalú műnek látszik az, ám itt mégis hangsúlyozzuk azt, hogy az *evangéliom e sokoldalú hatás dacára is alapjában homogén tartalmú*. Igazi tartalma a keresztyénség tartalma s e *tartalomnak lényegében csak kifejezési formái az idegen vallásokból származott hatások*.

4. Az *evangéliom szerzője*.¹³ Ha sok titokzatosság takarja János evangélioma tartalmát, ha bonyolultnak látszott a János evangélioma forrásai felőli kérdés is, nem kevésbé nehéz feladat elé állítja az embert a János evangélioma szerzője felőli kérdés. A véleményeknek valóságos útvesztőjével találkozunk itt és csak nehezen lehet a vélemények sűrű bozotjából világosságra jutni. Induljunk hát el a különböző felfogások csapásain és próbáljunk tájékozódni az evangéliom szerzősége kérdésében.

a) A János evangélioma szerzőségét illetőleg még mindig igen sokan támogatják a *hagyomány* álláspontját, amely szerint az János apostoltól, a Zebedeus fiától, származnék. A hagyomány álláspontját pedig igazolni akarják egyszer *külső bizonyítékokkal*, egyházi atyák, apológéták nyilatkozataival. Bár vannak kutatók, akik János evangéliomának János apostoltól való szerzőségét korábbi bizonyságokkal is támogatni óhajtják,¹⁴ mint, főbizonyosságra legtöbben *Irenaeus* (megh. 202.) egyházi atya nyilatkozataira hivatkoznak. Szerinte János apostol Efezusbán írta evangéliomát, amit bizonyít Eusebiusnak (Hist. eccl. V: 8. 1) Irenaeus adv. haer. c. munkájából (III. 1: 1.) vett ez idézete: „Azután János is az Úrnak tanítványa — aki az ő kebelén pihent — kiadta az evangéliomot az ázsiai Efezusbán időzvéen”.¹⁵ Irenaeus megállapítását a későbbi egyházi atyák nemcsak megerősítik, de indokolni is akarják, hogy miért írta meg János evangéliomát. Alexandriai *Kelemen* azt mondja, hogy miután más evangéliomokban

¹² Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums II. K.

¹³ E fejezetre vonatkozólag lásd főképen *Jülicher* i. m. 318—341 l. it.

¹⁴ Dr. Erdős József. Újszövetségi bevezetés (Pápa 1911) 132 l.

¹⁵ Közlöve *Musnai* László: János apoc. magyarázata (Torda 1924) c. műve 29 l.-től

¹⁰ L. Heilmüller: i. m. bevezetését.

¹¹ Poimandres c. munkája. (Leipzig 1904) 245 s. köv. l. it.

közlés tételét *testi* dolgokról, János barátai biztatására a Szentlélek inspirációja alatt egy *lelki* evangéliomot írt. Ugyanezen véleményen van a *Muratori töredék* szerzője is, de külön hangsúlyozza a negyedik evangélista szemtanúi mivoltát és a négy evangéliom egységét.

Ezek között a bizonyágtevők között a legkorábbi és legsúlyosabb Irenaeus. Az ő bizonyágtétele azonban annál súlyosabb, mert ő régebbi és biztos bizonyágtévőkre látszik támaszkodni. Ő t. i. bizonyágtételével *Polykarpusra* támaszkodik, akiről fel van jegyezve, hogy (130 körül) együtt volt Jánossal és Andrással (Euseb. Hist. eccl. V. 20 : 40.), akik az Urat látták.¹⁶ Sőt máshol (Hist. eccl. IV. 14 : 1—8.) Polykarpusnak a Jézus tanítványaival való viszonya oly közelinek van feltüntetve, hogy még püspökségét is tőlük nyerte volna: „Polykarpus is, aki nemcsak, hogy az apostoloktól tanult, hanem apostolok által rendeltetett Ázsiában a smyrnai gyülekezet püspökévé, akit kora ifjúságunkban magunk is láttunk... azt tanította mindig, amit az apostoloktól tanult, amiket az egyház is megőrizett, amik egyedüli igazak”.¹⁷ Tehát oly erőteljesen van itt kiemelve, hogy Polykarpus igazi bizonyágtévő! Ezzel a bizonyággal pedig látszólag az evangéliomnak János apostoltól való származása közvetlen bizonyágtévőre, János apostol kortársára, van visszavezetve.

Ha azonban közelebről megnézzük a Polykarpus bizonyágtételét, akkor megállapíthatjuk azt, hogy ő semmit sem bizonyít a mellett, hogy János az Úr tanítványa *evangéliomot írt volna*. Polykarpus csak azt bizonyítja, hogy ő összeköttetésben volt Kisáziában az Úr tanítványaival, köztük egy János nevű tanítvánnyal, aki szemtanú mivolta miatt, ott kiváló tekintélynek örvendett s késő vénséget ért meg. Tehát csak Irenaeus állítja azt, hogy János az Úr tanítványa írta volna az evangéliomot, így e felfogás nem vihető vissza Jánosnak a kortársára, Polykarpusra. Az azonban kétségtelen ténynek látszik, hogy János Kisáziában késő vénséget ért. Megerősíti ezt *Irenaeus* is e szavaival: „János, az Úr tanítványa, Ázsiában élt Traján császár idejéig.” (Euseb. Hist. eccl. III. 23 : 1.) De János kisázsiai tartózkodását igazolja *Polykrates* efezusi püspök is (190. körül). Szerinte János „aki az Úr kebelén pihent, aki főpap, bizonyágtévő és tanítómester vala”, Efezusbán van eltemetve. Az eddigiekből tehát korántsincs János apostol kortársra által igazolva az, hogy a negyedik evangéliomot ő írta volna. Az eddigi bizonyágtévők csak azt bizonyítják, hogy *Jézusnak egy János nevű tanítványa a késő vénségéig élt Kisáziában s hogy meghalt Efezusbán*.

Ha ezek után az evangéliom szerzőségére vonatkozó további dokumentumokat vesszük szemügyre, egyre honyolultabbá lesz a kérdés. Ha az eddigi dokumentumokból még azt sem lehet pontosan megállapítani,

hogy János a Zebedeus fia volt a Kisáziában késő vénséget ért Jézus-tanítvány (Irenaeus sohasem mondja erről a Jánosról azt, hogy a „Zebedeus fia” apostol” volna vagy „egy a tizenkettő közül”), mások más Kisáziában tartózkodó Jánosról beszélnek, sőt két Efezusbán tartózkodó Jánosról is tudni vélnék. Már Alexandriai *Dionysos* is (200 körül) két Kisáziában tartózkodó Jánosról vél tudni és Efezusbán két János sírjára mutat rá. Egyik Jánost megteszi az apokalypsis szerzőjének, a másikat az evangélioménak s a levelekének. *Dionysos* hipotézisét magáévá teszi *Eusebius* is (Hist. eccl. III. 30 : 6. s köv.) állítólag azért, hogy a különböző szellemű jánosi iratokat különböző szerzőkre vezesse vissza. *Eusebius* azonban korábbi bizonyágtévővel is támogatja ez álláspontját *Papiasra* hivatkozván. Munkájában pedig (Hist. eccl. III. 39 : 1—12.) a következőket mondja Papiasról és a jánosi kérdésről: „Papiasnak öt könyve van, melyeknek címe „az Úr beszédeinek magyarázata”. E munkája előszavában pedig Papias látszólag nem mondja magát a szent apostolok szem- és fültanújának, hanem azt mondja, hogy a hitre vonatkozókat azok ismerőseitől vette át: „nem habozom összeszedni számodra mindazon magyarázatokat, melyeket egykor a vénektől hallottam és jól emlékembe véstem, meggyőződven azok igazságáról... Ha jött valaki a vének követői közül, megfigyeltem a vének beszédeit, mit mondott András vagy Péter, Fülöp, Tamás, Jakab, János, Máté vagy más valaki az Úr tanítványai közül; vagy hogy mit mondanak Aríston és az öreg János, az Úrnak tanítványai. Mert úgy véltem, hogy több haszna van az élő és fennmaradó szónak, mint a könyveknek”.¹⁷ — Papias e nyilatkozatában arra szoktak rámutatni, hogy ő két Jánosról vél tudni, mindkettő az első generáció tagja, egyikből az apostoltól, azonban csak *közvetve* nyeri tudását, a másiktól pedig *közvetlenül*, személyes érintkezés révén. Egyiket a Zebedeus fiának mondják, a másikat egy másik Jézus-tanítványnak, akit *presbiter* Jánosnak neveznek.

Kérdés azonban, hogy Papias e nyilatkozatából lehet-e két Efezusbán tartózkodó Jánosra gondolni. A nyilatkozatot közelebről megfigyelve, lehet következtetni két Jánosról való tudására, de arra egyáltalában nem, hogy mindkettő Kisáziában tartózkodott volna. Ezért a Papias e nyilatkozatának kritikusabb elemzői arra az álláspontra helyezkednek, hogy csak *egy* János tartózkodott Kisáziában. Ez pedig, amint mondják, nem a Zebedeus János, hanem a *presbiter* János volt. A *presbiter* János hipotézisének igazolására hivatkozni szoktak Polykrates fent idézett nyilatkozatára is, amely szerint ő az előbb említettek között előbb Filep apostolt említi, majd az ő leányait és csak utánuk említi Jánost. Feltűnőnek mondják Polykrates nyilatkozatában a sorrendet, miért említi Jánost Filep után, holott ő a nagyobb apostol? Azután azért

¹⁶ Lásd A *Julicher* : i. m. 319. 1.-át.

¹⁷ Közölve *Musnai* i. m. 27. 1-től.

¹⁷ Közölve *Musnai* i. m. 38. 1-től.

is a presbiter János javára szokták latba venni a Polykrates nyilatkozatát, hogy nem tiszteli meg Jánost az apostol jelzővel. Így a Polykrates nyilatkozata által is igazoltnak vélik azt, hogy a presbiter János élt Efezusban s lett ott eltemetve.

Hogy nem a Zebedeus János volt a Kisázsiai tartózkodó apostol, azt azzal is igazolni akarják, hogy ez a János korán mártyr-halált halt. *J. Wellhausen* és *J. Weiss* ezt már Mk 10:35—45-ből is kiakarják magyarázni. Jézusnak a Zebedeus-fiak jövőd sorsáról mondott szavait vaticinium post evetumnak mondják s azt tartják, hogy nem állanak e szavak az evangéliomban, ha az evangéliom keletkezése előtt nem teljesedtek volna be. De más alapon is bizonyítani akarják a Zebedeus János korai mártyr-halálát. *E. Schwartz* Papias egy nyilatkozatára támaszkodik e tekintetben, akinek szájából közli Philippus Sidetes, hogy „Jánost, a theologust és testvérét, Jakabot, a zsidók vesztették el”.¹⁸ Ezt a felfogást megerősíteni látszik a *Syr martyrologiumnak* (egy 411—412-ben keletkezett kódex) egy nyilatkozata, amely szerint János és Jakab együtt haltak volna mártyr-halált. Ezekre tekintettel a legtekintélyesebb tudósok, mint pl. *Boussel*, *Delff*, *Harnack* azt állítják, hogy a Zebedeus János sohasem tartózkodott Kisázsiaiában s csupán személyének a presbiter Jánossal való *felcserélése* folytán került be, mint ilyen, a hagyományba. Valósággal tehát csak egy, a presbiter János élt Efezusban, aki látta ugyan az Urat, de nem tartozott a 12-höz s ez áll a Jánosi iratok háta mögött.

Hogy állunk hát János evangélioma szerzőségének kérdésében? Ha az előbbi felfogást további elemzések tárgyává tesszük, körülötte a nehézségek egész sora támad. Mindenekelőtt az a kérdéses, hogy János a Zebedeus fia mártyr-halált halt volna.¹⁹ Mk 10:35—45-nek e tekintetben semmi része sem lehet bizonyító erőt tulajdonítani. Ha mégis felvesszük Jánosnak Jakabbal együtt történt mártyr-halálát, igen sok bonyodalmat támaszt a Gal. 2:9. v. tartalma, amelyben hivatkozás van Jánosra, mint életben levő oszlop-apostolra, aki alatt természetesen nem lehet másra gondolni, mint a Zebedeus fiura. Nehezen halhatott János mártyr-halált Claudius alatt 43-ban, ha a jeruzsálemi konventen, annak csaknem általánosan elfogadott 48—49. évi időpontja szerint együtt volt Pál apostollal. Ha igaz volna Jánosnak 43-ban állított mártyr-halála, akkor lényegesen megváltoznának a Pál apostol élettörténetére és munkásságára nagyjában elfogadott dátumok. De kétséges azért is e tudósítás, mert semmit sem tud erről a Cselekedetek könyve. Végül azért sem lehet szó szerint venni a Philippus Sidetes közvetítése útján fenmaradt Papias-féle nyilatkozatot, mert ez könnyen félremagyarázhatta Papias nyilatkozatát. Papias esetleg

Keresztelő János haláláról szövegezt, amit ez összetévesztett János apostol halálával.

De nemcsak a János korai mártyr-haláláról szóló híradás kétséges, de kétséges a két János *felcserélésének* hypotézise is. Kétségesé teszi ezt egyszer *Justin Martyr* bizonyosságtétele, aki 130—135 körül Efezusban tartózkodott, aki a Patmos-Efezus Jánosát a Zebedeus fiának tartja. De cserben hagyja Polykratesre való hivatkozás is. Talán csak azért említi előbb a Filep temetési helyét, hogy korábban halt meg, azután pedig nehezen lehet elképzelni azt, hogy a tanítvány alatt „aki az Úr kebelén feküdt”, ne gondolt volna a 12 közül egyre. A presbiter János szereplésére nem elég a Papias nyilatkozata, amikor minden más ellene bizonyít.¹⁹ Különbben is a Papias nyilatkozatára tekintettel meg lehet állapítani, hogy az Úr közvetlen tanítványai és az utánuk említett Aristion és János közt semmi rangkülönbséget nem állít, egyaránt nevezi őket „tanítványok“-nak és „vének“-nek. Némileg a János névnek két helyen való szerepeltetését is meg lehet érteni, Papias az öreg János tanítványa volt, érthető, hogy a tőle és Aristiontól hallottakat megkülönbözteti attól, amit vándorprédikátorok közvetítésével hallott az Úr tanítványaitól. Hogy Aristiont János elébe teszi, ez csak azt mutatja, hogy az ő t. k. tanítója Aristion volt. Bizonyos, hogy nem logikus Jánosnak két helyen való említése, de épen Eusebius bizonyítja Papiasról, hogy nem történeti hűséggel ír. Így a Papias e nyilatkozatából sem lehet szükségképpen gondolni egy presbiter János léteire az apostol mellett és nincs kizárva, hogy ha kettőről is beszél, lényegében csak egyre gondol. Végül még a *hagyományra* is hivatkozhatunk János apostolnak, a Zebedeus fiának, kisázsiai tartózkodása mellett. A hagyomány nem vak és indokolatlan minden körülmények között, különösen akkor, mikor olyan mélyen gyökerező felfogásról van szó, mint Jánosnak kisázsiai tartózkodása.

Az eddigi dokumentumok kritikai elemzése alapján semmi okunk sincs kételkedni abban, hogy *János, a Zebedeus fia, késő vénségéig élt Kisázsiaiában s hogy mint nagy tekintélyű apostol, Efezusban halt meg s lett eltemetve*. Hogyan került ide? Erről semmi bizonyosat nem tudunk, talán a zsidó háború zavarai közben hagyta el palesztinai hazáját, hogy itt végezze missziói munkáját.

b) Kérdés azonban, hogy a *Kisázsiaiában élő apostol az evangéliom szerzője is volt?* Az eddigi dokumentumok a fentebb igazoltaknál többet nem mondanak, legalább is kényszerítő erővel nem. Kérdés, hogy mit bizonyít ebben a tekintetben a *szerrő maga művében foglalt nyilatkozataiban?* Mit mond hát a szerző önmagáról? Kétségtelenül megállapítható, hogy a szerző azzal az igénnyel lép fel, hogy *ő szemtanúja az eseményeknek*: „És az Ige testté lett és Jakozék mi közöttünk és láttuk az ő dicsőségét...” (1: 14., 1 Ján. 1—4.) Hogy mennyire nagy

¹⁸ Papias e nyilatkozata *Musnai* i. m. után van közölve 34. l-től, aki *Harnack* Texteu u. Untersuchungen c. munkájából közli azt.

¹⁹ Papias e nyilatkozatának kritikájaira nézve l. *Musnai* i. m. 35—36. lapot.

¹⁹ Papias e másik nyilatkozata kritikájához lásd szintén *Musnai* i. m. 39—40. lapját.

súlyt fektet a szerző arra, hogy a munka szemtanútól származónak tekintessék, az meglátszik az evangéliom befejezéséből is: „Ez az a tanítvány, aki bizonyoságot tesz ezekről és aki megírta ezeket és tudjuk, hogy az ő bizonyágtétele igaz“ (21 : 24.). De kérdés, hogy ki ez a tanítvány? A 21 : 24. v.-nek a 21 : 20. v.-el való összefüggéséből megállapítható az, hogy „az a tanítvány akit Jézus szeret vala“ és ugyanezzel a megjelöléssel találkozunk a 13 : 23, 19 : 26, 70 : 2.-ben. Ugyancsak ő a 18 : 15-ben nevezett „másik tanítvány“. Korábban általános volt az a felfogás, hogy a kedvenc tanítvány a Zebedeus János. E felfogást támogatni látszik a 20 : 2. v. is, ahol a tanítványok így sorolhatók fel: „Együtt valának Simon Péter és Tamás, akit kettősnek hívtak és Natánél, a galileai Kánából való és a Zebedeus fiai és más kettő és az ő tanítványai közül. „E felfogásból kifolyólag közelfekvő a 21 : 20-ban említett kedvenc tanítvány alatt a Zebedeusok közül egyikre gondolni. De e következtetés nem *szükségképeni*, mert 21 : 2-ből lehet gondolni Natánélre, a „más kettőre“ is. A 21 : 2. v. szerint ez a tanítvány az, „aki nyugodott ama vacsora közben az ő kebelén és mondá: Uram! ki az, aki elárul téged?“ Ezt megerősíti 13 : 23, 25. A synoptikusokról (Mk 14 : 17—25.) most már megállapítható az utolsó vacsorán a 12 volt jelen, ez elbeszélés azonban szintén nem mondja azt, hogy János nyugodott volna az Úr kebelén. Általában az is kérdés, hogy János szemelött tartja e a 12 tanítvány zárt körét? Hányszor tagadja meg János a synoptikusokat! E tekintetben némely nyilatkozatából arra lehet következtetni, hogy igen (6 : 70, 20 : 19, 24, 26.), viszont máshol a tanítványok köre kitágul s a tanítvány fogalma csaknem egy lesz a hívő fogalmával (17. f.). További nehézsége annak a feltevésnek, hogy János a szemtanú az elbeszélő is az, hogy olykor mint egész külön személyről beszél a szerző a szemtanúról (19 : 35.). Az *evangéliomnak a szerzőre vonatkozó nyilatkozataiból tehát sehol sem lehet megállapítani, hogy az János apostol, a Zebedeus fia lett volna.*

Sőt az evangéliom alapos tanulmányozása arról győz meg, hogy a szerző titokzatoságban akar maradni. Nem lehet megállapítani, hogy ha tényleg János apostol a szerző, miért burkolja oly sűrű homályba a maga alakját? hogy miért hiányzik az evangéliomban a személyes emlékezés minden hangja? hogy miért rejt el a szerző minden világos útmutatást a maga személye felől? Erre és a János-evangéliomban található más alakok körül borongó titokzatoságra tekintettel, voltak olyan kutatók, akik azt is kérdésbe vetették, hogy élő személy volt-e ama kedvenc tanítvány. Nem kétséges azonban, hogy élő személyiség volt a kedvenc tanítvány.²⁰ A 21 : 22--23-ből arra lehet következtetni, hogy ez a tanítvány nagyon sokáig élt s hogy az a hit volt elter-

jedve felele, hogy megéri a paruziát, ami nem támadt volna, ha nem élt volna sokáig. Ha tovább figyelünk, ennek a tanítványnak a személyére, megállapíthatjuk, hogy nem apostoli mivolta miatt van nagyra tartva, hanem Jézushoz való közeli viszonya folytán. Mindent egybevetve, azonban megállapítható, hogy az evangéliom fenti vonásainál fogva *nem nyújt világosságot a szerzőség kérdésében, sőt egyenesen homályba akarja azt burkolni.*

c) Miután a szerző önmagáról való nyilatkozatai nem nyújtanak világosságot a szerző személyére vonatkozólag, figyeljük meg az *evangéliom tartalmát* és kérdezzük meg, hogy e tartalomból lehet-e következtetni arra, hogy Jézus közvetlen tanítványa írta volna az evangéliomot?

Az evangéliom tartalmát figyelve, találunk abban vonásokat, amelyek támogatni látszanak azt a felfogást, mintha Jézus közvetlen tanítványa írta volna az evangéliomot. Ebből a szempontból rá szoktak mutatni az evangéliomban található színes, szemléletes leírásokra és azt mondják, hogy csak személyes látásokból származhattak ezek a konkrét vonások az evangéliomban. Rászoktak mutatni némely időmeghatározásokra is, amiket a Jézus élete története szempontjából pontosabbnak tartanak, — mint a synoptikusok tudósításait. Pl. Jézus halála napjával Nizán 14-ét. Mindenekfelett azonban az evangélistának a Jézus személyisége mélyére vetett pillantása mutat nagyon hű történeti meglátásokat s ez látszik legbiztosabb argumentumnak Jézus tanítványi mivolta mellett.

Az evangéliom további szemlélete azonban csaknem lehetetlenné teszi azt a feltevést, hogy az Jézus közvetlen tanítványaitól származott volna.²¹ Az evangéliom némely elbeszélésében csaknem szolgai módon követi a synoptikusokat. Nehezen tehető fel, hogy valaki, aki maga élte át Jézussal az *eseményeket*, azoknak leírásában oly szolgai módon függjön másoktól, akik nem voltak a leírt eseményeknek szemtanúi. Amely részben pedig nem követi a szerző a synoptikusokat, azok már nem keltik a személyes tapasztalások benyomásait, hanem sok tekintetben későbbi theologiai képződményeknek látszanak. Általában nemcsak az események nagyrésze nem kelti a történeti valóságok benyomását, de történetietlenek az *időmeghatározások*, igen sokszor történetietleneknek látszanak a *személyek* is, akik az egyes elbeszélésekben szerepelnek, végül nagyon gyanús a János evangéliomában foglalt jézusi *beszéd*ek történetisége is. Nehezen érthető, hogy Jézusnak közvetlen tanítványa hogyan felejtette volna el a Jézus népies beszédének hangját. Egészen más a Jézus munkásságának *kerete* és Jánosnál, mint a synoptikusoknál és nem kétséges, hogy e tekintetben a synoptikusoknál van az igazság. Megállapítható, hogy ez evangélista nagy mértékben *függ Pál apostoltól*, ami szintén különös, ha a Jézus közvetlen

²⁰ L. F. M. Schtele n. L. Zscharneck : Die Religion in Geschichte u. Gegenwart e. m. Bousset : Johannes evangelium e. jegyzetét a III. k-ban,

²¹ E tartalmi kritikához lásd Heilmüller i. m. bevezetését a *Jülicher* i. m. 329. és köv. lapjait,

tanítványa volt. Megállapítható az is, hogy az evangéliom a *legantisemitább* irat az újtestamentomban. Nehezen érthető az, hogy egy palesztinai zsidó oly nagy változáson menjen keresztül népével szemben, amint ezt evangéliomunkban tapasztaljuk. Jézusról a Zebedeus fiáról fel van jegyezve, hogy *ő egy zsidó-keresztény állásponinak volt a híve* (Gal. 2:9.). Lehetéges-e, hogy e zsidó-keresztény apostol régi keresztény felfogásához oly hűtlen legyen és még a Pál apostolénál is szabadabb keresztény felfogást hirdessen? Mindezek a tartalmi vonások egyenesen lehetetlenné teszik az evangéliomnak János apostoltól való származását. De e tartalmi vonásokon túl még más körülmények is kétséget támasztanak az evangéliom János apostoli származásában. A szerző legtöbbször harmadik személyben említi az események szemtanúját (19:35.). Azután pedig az egész evangéliomon keresztül végigvonuló vonás a szemtanúnak az előtérbe állítása, felmagasztalása. El lehet képzelni azt, hogy egy olyan szellemű író, mint az evangélista, magát így felmagasztalni akarta volna?²² Mind e tényekre tekintettel mi elvetjük a hagyomány álláspontját az evangéliom szerzősége tekintetében s valljuk, hogy *János, a Zebedeus fia, nem lehetett az evangéliom írója.*

d) *Ki volt hát az evangéliom szerzője?* Kényszerítő erejű külső bizonyágtevők nincsenek, a szerző önbizonyágtevőleiből nem lehet biztosan megállapítani a szerző kilétét, a tartalom számos vonása is kizárja azt, hogy az evangéliomnak János apostoltól való szerzőségét elfogadhassuk; *le kell mondanunk hát arról, hogy a szerző személyét megállapítani tudjuk.* Mindazonáltal a tartalomból következtethetünk a korra és a helyre, amikor és ahol az evangéliom keletkezett s amint az eddigi elemzéseink is bizonyítják, a tartalomról megrajzolhatók a szerző személyének alapvonalai is.

Egyszer meg lehet állapítani a tartalomról azt, hogy a szerző korában a kereszténység a világvallás igényével lép fel, az evangéliom Jézusa a világ megváltója. A páli theologia már messze a szerző mögött van, ki van már alakulva az egyház, megvan erősödve az egyházi öntudat, sőt már az egyház egysége is hangsúlyoztatik (19:23.) Erőteljesen érzik az evangélistá kegyességén a hellén szellem hatása az üdv eschatologikus formája leszorul és az immanenssé válik. A láthatáron megjelenik a gnozis. Mindezekre a körülményekre tekintettel a kutatók nagy része az evangéliom szerzőtetési idejét a második század első negyedére teszi. A szerző személyiségére vonatkozólag már sok mindent megállapítottunk. Magas műveltségű, a hellenisztikus szellem által áthatott mély vallásosságú egyéniség lehetett, aki harcoss egyéniségével tevékeny részt vett az egyház missziói munkájában. Ezekhez hozzátehetjük, hogy miután annyira idegen a zsidósággal szemben, már keresztény családból született, ilyen hatások alatt nevedett és a

2—3. ker. generáció tagja lehetett. Az evangéliom szerzőtetési helyét illetőleg a legtöbb kutató Kisásziára mutat rá. Igazolni akarják ezt azzal is, hogy itt igen erős volt a zsidóság befolyása s ezért igen kemény volt a harc is a zsidósággal, amit az evangéliom igazol. Rászoktak mutatni az evangéliom nyelv kincsére gondolatvilágára, amelyet sok részben a kisázsiai talajból vélnek magyarázni.

Ha azonban nem lehet az evangéliomot közvetlen szemtanútól származtatni, nem is lehet a szemtanú bizonyágtevőletétől egészen elszakítani. Az evangéliom tartalma igen lényeges vonásainál fogva arra utal, hogy az evangéliom szerzője mögött egy szemtanú gazdag bizonyágtevőle állott. Hogy ki lehetett ez a szemtanú, azt kényszerűen bizonyítani nem lehet, *de semmi akadály sincs annak, hogy János apostolt, a Zebedeus fiát, tekintsük ennek a szemtanúnak.* Fentebb igazoltuk a külső bizonyágtevők egész sorára támaszkodva, hogy János a Zebedeus fia, késő vénségéig épen Kisásziában élt, ahonnan az evangéliomot is származtatják. Ha a szerző önmagáról való bizonyágtevőletéből nem is lehet erre a Jánosra kényszerűen gondolni, semmi akadály sincs annak, hogy őt tekintsük annak a tanítványnak, „akik az Úr szerető vala“, aki, ha nem is volt szerzője az evangéliomnak, részben szerzőjének is tekinthető, mert nagy mértékben lehetett inspirálója annak. A 12-höz tartozónak tekintti a szerző e tanítványt, amely kört, amint fentebb láttuk, igen sokszor szemelött tartja. Ha pedig Mk 10:37. szerint a két Zebedeus fiú így szólt Jézushoz: „Add meg nekünk, hogy egyikünk jobb kezede felől, másikunk pedig bal kezede felől üljön a te dicsőségdedben“, akkor ezt talán azért tették, mert életben is mellette voltak s így amaz utolsó vacsorán is (13:25.). Így tehát semmi okunk sincs arra, hogy ne a Zebedeus Jánost tekintsük annak a szemtanúnak, aki bizonyágul tekintetik az evangéliomban foglaltak igazsága felől.

Hogyan jött a szerző ahhoz, hogy ezt a szemtanút tegye meg az evangéliom szerzőjének? Mondottuk azt, hogy a szerző kemény harcot folytatott a zsidósággal és hogy a kereszténységnek sok más ellensége ellen kellett védekeznie. Hogy különösen a zsidósággal való harc mily késhegyig menő volt, ezt azonnal meglátja az, aki figyelemmel olvassa az evangéliomot. Ebben a hősiesség küzdelemben a szerző csak úgy számíthatott győzelemre, ha szemtanú nevében szólhatott. Kire támaszkodhatott volna e tekintetben inkább, mint a nagytekintélyű János apostolra, aki késő vénséget ért meg Kisásziában, ki nincs ugyan már az élők között, de ott van a hívők emlékezetében, akivel ő hosszabb ideig együtt lehetett, akinek révén megismerkedhetett az evangéliommal, a Jézus személyiségével s akivel *bensőleg, lelkileg annyira összeferrott, hogy közössé lett látásuk.* Ezért szólhatott hát így: „*láttuk az ő dicsőségét*“ (1:14.), vagy „*Ami kezdetől fogva vala, amit hallottunk, amit szemekkel láttunk, amit szemléltünk és kezeinkkel*

²² L. Schiele—Zscharnack i. m. fent idézett fejezetét.

illetünk, az életnek Igéjéről" (1Ján. 1:1.). Ilyen alapon érthető egyfelől az, hogy az biztos kalauz a Jézus személyiségének megismerésében, másfelől pedig a távolságból, amelyben a szerző az eseményektől él, az áhitatból, amellyel a Jézus alakját körülveszi, az apologetikus érdekből, amellyel az evangéliomot védelmezi, érthető a Jézus személyiségének természetfelettibe való növekedése és sok történetietlen vonása.

Mátyás Ernő.

Csokonai kálvinista búcsúztatói.

Debrecen legnagyobb fiának alkotásai közt néhány „kálvinista búcsúztató“ is akad. Így nevezi a halotti verseket egy Kazinczyhoz írott levelében (1804 jún. 14.): „De, ha minden 100 Rftra, ami a jóltevő Széchenyi és Festicics famíliától számomra jön, egy-egy Kálvinista Búcsúztató akad, mint a Czinderyné 100 frtjára, úgy sem pénzem, sem kedvem nem lesz.“ A Czinderyné számára írt vers (az I. k. 259., 262. lapjain olvasható) 1798-ban készült. Ezenkívül költőnk életében napvilágot látott még a Sárközy (Terézia) k. a. halálára írt vers (1801-ben írta), a prózában írt Amaryllis, melyet Zeininger debreceni patikarius Anna nevé leányának elhalálozásakor (1802. XII. 31. után, előbeszédje szerint 1803. I. 8.) írt, az Erdődi Lajoshoz 1801. júl. 7-én írt vers (I. 324. l.), a Kerekes halálára 1802-ben írt költemény (I. 326.), a palatinusné halálára írt magyar s latin verseken kívül a Daphne című (I. 279.) s a Lélek halhatatlansága, amelyet 1804-ben írt s mondott el Rhédeiné Kohányi Kácsándi Terézia felett. A két legnagyobb terjedelmű az Alkalmatosságra írt versek legvégén egymás mellett foglal helyet.

Ezeket kívül azonban vannak más halotti versei is költőnknek. 1 Genius kiadás II. kötetének 362. lapján olvasható a Mihályfalvi István prókátor utolsó tisztességétéleire írt vers, amelyet 1794 aug. 29-én szerzett Csokonai poeseos praceptor. Ennek két részlete már előbb is napvilágot látott. A 235. lapon „Mindig közel van a halál“ címmel 22 versora olvasható az Akademia 30. számú kodexéből, a 148. lapon a „Kész légy a halálra“ c. részlet Abafi Figyelőjéből (X. 234. l.), mely néhány verspárryi töredék a II. 363. lapon levő szövegből. Az előbbiben is van eltérés, itt pedig 8 sorral meg van toldva. E részek tehát hitelesen költőnk versei. Mihályfalvi István Debrecen senatora volt 4 évig s Csokonai elbúcsúztatója feleségétől (kivel 24 évig éltek együtt) Fodor Zsuzsánnától, fiától, Jonáthántól, nagynénjétől s nagybátyjától, rokonaitól, végül a várostól. A verset a debreceni collegium R 702 a jelzetű kézírata őrzi. Ferenczi nem tud róla.

2. Kétségtelen hiteleségű verse Csokonainak a Fényes István halálára írt vers is. (II. 327). 1794 dec. 1-én írta, mint a költészet tanítója. Nagykőrösről Debrecenbe jött tanulni Fényes István, felvévén, mint Mihályfalvi István is, Pallas népének zöld ruháját. Majd fejét kalmárságra adta. —

1883-ban tagja lett a 60 személyek tanácsának. Felesége Hadas Juliánna volt (16 évig éltek együtt), kitől József nevű fia született. Költőnk elbúcsúztatója tőlük, valamint sógorának özvegyétől, majd Pozsonyban lakó öccsétől, Nagykőrösön lakó testvérétől, a tanácstól s a kalmári társaságtól. A Fényes István epitaphiumát is ő írta meg. (Az Akad. 37. a. sz. kéziratából van kiadva.) E két hiteles búcsúztató szerkezetét vizsgálva, látjuk, hogy a bevezetésben bölcselkedő gondolatokkal foglalkozik az élet múlandóságáról, a közepén van a búcsúztató, végül pedig a Jézus felviszi lelkét az égbe a halottnak. Mindkét halotti verset a hit melege hatja át. (kivéven a 149. lapon közölt részlethez csatolt sorokat, melyekben az élet kihasználására buzdítja az olvasót s arra, hogy a templomra s papra való gondolatát az utolsó napra hagyja).

Kérdés, hogy a többi halotti búcsúztatóban vannak-e olyan gondolatok, kifejezések, előadási sajátságok, amelyek Csokonai szerzőségére mutatnának?

A Genius-kiadás II. k. 331—361. lapig „Szomorú halotti versek“ c. alatt közöl 11 halotti búcsúztatót, úgyhogy a 327. laptól 366. lapig terjedő része a kiadásnak (tehát 40 oldal), csupa halotti verseket tartalmaz. E 11 verset az Akademia 28. sz. kéziratából vizsgáljuk, amely ezeken kívül tartalmazza még a Rózsa, Venusi harc c. költeményeket s a Gersont is. E darabok pedig 1795 előttről valók. Az előtábla belső lapján ez áll: Csokonai keze írásai. Datumul a Szomorú halotti versek előtt „1798. szept. 3.“ olvasható.

Ha költőnk életét vizsgáljuk, látjuk, hogy 1798. szeptemberében Sárközinél volt s a Mihály-napi álom c. költeményét szept. 30-án Nagybajomban írta. A kézírás nem a Csokonaié. Lehet, hogy ő purizálás végett odadta 1798-ban valakinek, mint a Gersont is, (amelyet 1799-ben szept. 1-én elő akart adni Csurgón). De 1798-nál mindenesetre előbbi időből valók, sőt a 4. sz. az R. 702. aa. sz. debreceni kézirat szerint a Fodor Gersoné, aki azt Fráter Zsófia halálára csinálta, ha a kettő egyezik.

Hogy e kérdésben dönteni próbáljunk, nézzük röviden a versek tartalmát és szerkezetét.

1. vers (331. l.). Nagyon szép gondolat olvasható benne, mely többször ismételve a Halál himnusának „Elmegyek meghalni“ sorát juttatja eszünkbe: Neked is véged lesz, mint másnak vége lett. Horatiusi gondolatok vegyülnek biblikus gondolatokkal. Szól egy *asszonyról*, aki kétszer ment férjhez, másodszer olyanhoz, akinek már voltak gyermekei, kik közül az egyik házasember volt.

A 2. vers (334.) szintén nőről szól, akinek esküdt férje előbb halt meg; félévre rá ő is meghalt s most búcsúzik férjes s gyermekes leányától és árváitól. Nehány sora (Ti temető helyek... Ti holtaknak csontjai... Ti gyászos oszlopok... 334.) emlékeztetnek a „Sírhalomok, ti ködleppte kertek...“ kezdetű versére (I. 456.).

A 3. számú vers (337.) főgondolata: a szegényt és gazdagot egyformán forgatja az élet tengere. Szól egy özvegy férfiről, aki kevés ideig élt házasságban.

A 4. számút Fráter Zsófia temetésére csinálta Fodor Gerzson. Ez 110. verspárból áll. (Összevetendő a debr. és akad. kézirat szövege.)

Az 5. számú (340. l.) egy asszonyt búcsúztat, kinek atyja is, férje is senator volt. Egyik leányának a férje pap volt. Népies gondolat benne: aki megsért, bekötözi a sebet (a népdal szerint: aki megszomorít, meg is vigasztal).

A 6. számú (344. l.) szerint a halál nem mindig rémes s csak Éva bűne miatt támadt az emberre. Egy férfiről szól, aki mint atyja is, katona volt, majd tudománnyal használt a hazának.

A 7. számú (347., 249. l.) verset az Akademia 30. s 28. sz. kézírata őrzi. Egy férfiről szól, akinek férjes leánya van, aki a debreceni iskola Pallasa, oktatója. Van egy másik férjes leánya is. Maga szélütésben halt el.

A 8. számú egy asszonyról szól, egy Tabitáról, aki özvegyi sorban halt meg. Férje, aki pennájával s bíróságával szolgálja a népet, szintén meghalt. Fia lesz helyette a nép támasza, a szegények atyja.

A 9. számú vers (351.) szerint a halál már ellenségünk. Egy 67-ik életévét betöltő özvegy nőről szól, akinek gyermekei s unokái vannak. E versben említés történik pestisről is, mely az Amaryllis jegyzete szerint (I. 336.) 1795—6-ban grassált a délvidéken. Ha ez nemcsak általánosságban szól, hanem élményre utal, akkor az 1795—96. évre mutat, mint keletkezési időre.

A 10. sz. vers (355. l.) tanulsága ez: Múlik az élet. A halál nem kímél senkit. Egy papról szól, aki szolgálata 6-ik évében halt meg. Érdekes, hogy allúsiói is a szónokokról vannak véve (Cicero, Salamon, Demosthenes, Ulixes, Diogenes). Csak az feltűnő, hogy 1749-ben született s 1792-ben lett pap, 43 éves korában! Pedig első diák volt s külföldi utakat járt. Felesége maradt, sőt anyja is túlélte.

A 11. számúnak gondolata ez (359 l.): bújdosunk a földi téreken. Férfiről szól s akinek felesége s házasságban élő gyermekei voltak.

A „Szomorú halotti versek“ némelyikében is felismerhető Horatius hatása. — Ime, néhány hely:

- II. 332. Már akár királyi méltóságban
légyünk,
Akar a kunyhóban koldúskenyért
égyünk...
Divesne prisco natus ab Inacho
... An pauper et infima de gente
... Sub divo moreris. (II. 3.)
Hiába, nem leszünk katonák, hiába
Nem ülünk a veszni induló gályába...
Frustra cruento Marte carebimus,
Fractisque rauci fluctibus Hadriae
(II. 14. 13.)

- II. 338. A szegényt, a királyt egyképen
forgatja
Enaviganda, sive reges
Sive inopes erimus coloni.
(II. 14. 12.)
Sortitur insignes et imos. (III. 1. 15.)
- II. 332. Neked is véged lesz, mint másnak
vége bú.
Omnes codem cogimur. (II. 3.)
- II. 333. Itten kell hagyni a drága örökséget,
Itten, ha férj vagy, a kedves
feleséget.
Linquenda tellus et domus et placens
Uxor. . . (II. 14. 21.)
Más veszi kezébe a több maradékot.
Absumet heres Caecuba dignior.
(II. 14.)
- II. 333. Rakás aranyaid tőled elmaradnak.
Cedes coemptis saltibus et domo
Villaque
Cedes et exstructis in altum
Divitiis potietur heres. (II. 3.)
- II. 356. A halál mindenre vet sorsot.
II. 3. 26-7. sors exitura
III. 1. 16. movet urna nomen.
III. 1. 15. sortitur insignes et imos.
- II. 352. Így ejti el Hectort, sőt magát
Achillest...
Abstulit clarum cita mors Achillem.
(II. 16.)
- II. 346. Mulandó életet adó vén Tithomunk.
Longa Tithonum minuit senectus.
(II. 16.)
- II. 356. Hol van Demotshenes, Cicero.
Ulixes, Diogenes.
Hic superbum (Tantalum atque
Tantali) genus coercet. (II. 18.)
- II. 355. Azt mondják, valakik a föld színén
állnak
Egyenként prédái lesznek a halál-
nak. Aequa tellus
Pauperi recluditur
Regumque pueris. (II. 18.) (Le is
fordította.)
- II. 356. Kiket sem a szépség, sem az okos
elme
Meg nem szabadított sem Isten
félelme,
Az ékesen szólást mindenek cso-
dálják...
Non Torquate, genus, non te
facundia, non te
Restituet pietas. (IV. 7. 23.)

Ha megtekintjük e versek szerkezetét, látjuk, hogy mindenik 3 részből áll. A bevezetésben valami tanulságról elmélkedik, a tárgyalásban van a búcsúzás, a befejezésben a nyugodt elválás s a vigasztalás, amely néhol jó kívánsággal, néhol intéssel változik. Ez utóbbi csoportba lehetne sorolni a „Szüntelen közel van a halál“ c. verset is (II. 3.), mely ugyan nincs a halotti búcsúztatók közt, de hangulata, Pandora említése ezek közé sorolja (II. 346. l.). A 6. és 9. sz. versben olvasható hatások ismétlések (A lelket, a lelket tökéletesítsed, 347. Az árvák, az árvák... légyenek függesztve szivedre, 354.) egy szerzőre vallanak. A 2. vers ismétlése, a Lilla egy helyére (I. 456.), a „Mara“ szó (I. 340.) az Alkalmatosságra írt versek

egy helyére (I. 260.), a „merő“ szó (II. 352.), a Csókók egy passzusára (II. 391., 476., 451. l.), a testé-kereste rimelés (II. 250., 330.) hiteles költeményekre, Atlas, skeieton emlegetése (I. 279., 357., II. 249., 338.) szintén erre utal. S az a körülmény, hogy az Álom (II. k.), a Lélek halhatatlansága, Erdődihez, Fényes és Mihályfalvi halálára írt versek, valamint e szomorú halotti versek mind 12-esekben vannak (eltekintve a Lélek halhatatlanságának egyes részeitől) írva, elhíhetővé teszik, hogy Csokonai írta őket. Csak a Fodor Gerzsonnak tulajdonított vers tesz bennünket óvatossá. Toldy (1844: XC.) azt mondja, hogy valamely pap barátja számára készítette ezeket, azért hagyta üresen a nevek helyeit. Egyes helyeken (II. 250.) a Sárvári Pál halotti verséhez hasonlít a rimelés (álom, találom, Régi okir. és lev. tára 1906. IV.) (Nem kedvezek, úgymond, nagyknak vagy kicsinynek, II. 355.) V. ö. az R. 349. sz. debr. kéziratral.)

Olvasva a verseket, eszünkbe jut Nagy Sándornak az Achilles sírján mondott szava: Óh boldog ifjú, aki éneklődül egy Homerost találtál. A magyar költőt 100 forinttal fizették ki s azt sem mindig adták!

Gulyás József.

Pótlások a tiszántúli ref. egyházkerület jegyzőkönyveinek regestáihoz.

Ahhoz az „Adalékok a tiszántúli ev. reformált egyházkerület történetéhez“ c. kiadványhoz, melynek címlapján Tóth Sámuel van megnevezve kiadóként, de amelynek egész tartalma a Révész Imre munkásságának eredménye, már jelent meg egy egész füzetnyi pótlás Borovszky Samutól, még pedig az 1597-től 1679-ig fölszentelt lelkészek névsora és egyházközségeik kimutatása. Az alábbi, szintén az első jegyzőkönyvből vett pótlások kisebb jelentőségűek, de akad közöttük egy pár érdekes is.

1. Az 1597. jan. 16-án tartott közzsínaton jelen volt Csorba István esperes az érmelléki egyházmegyében viselte ezt a tisztséget s ábrányi lelkész volt, viszont Böszörményi Mátét tévesen írja maga a jegyzőkönyv is óvári lelkésznek vári (mezővári-i) helyett.

2. Az 1600. nov. 25-én tartott közzsínaton jelen voltak még a következő „jeles“ lelkészek: Szinyérváraljai Mihály „montensis“,¹ Dobrai Máté „misztensis“,² Simándi Boldizsár váraljai, Liszka Demeter megyesi, Vári Tamás csegeri, Félegyházi István tasnádi, Némethi Ferenc daróci lelkészek.

3. Az 1601. dec. 6-án tartott zsinaton jelen voltaknak egyike nem „Paulus Egipalensis“, hanem „Paulus Csehi pacensis“ (vagyis palcensis = pálcai) esperes. A követ-

¹ Vagyis bányai, de inkább felsőbányai, mint nagybányai, mert ez rivulinus. míg amaz mediomontanus, esetleg mediomontensis.

² Mindenestre miszti, de nem tudom, hogy melyik „miszt“-tel kezdődő nevű községet kell érteni alatta. Szatmárnémeti Mihály (I.) 1661-ben Sárospatakon a Pósházi elnöklete és szerzősége mellett tartott értekezést többek közt „Alsómiszt“ város tanácsosainak ajánlotta.

zők pedig kimaradtak a felsoroltak közül: Sárosi András varannói esperes személyesen, Kállai Albert ungvári esperesnek a követe, Hodászi Lukácsnak is a követe, továbbá Czeglédi János, Kecskeméti János, Daróczy János.

4. Az 1604. febr. 23-án tartott közzsínaton megjelent esperesek egyike nem Báthori, hanem Károlyi.

5. Az 1629. nov. 25-én tartott közzsínaton a következő esperesek vettek részt: Újhelyi Pannicida István beregi, Diószegi Márton érmelléki, Debreceni D. István nyíri, Putnoki János debreceni, Viski Márton ugoccai, Hiripi Tamás alföldi, Szepsi Koroc Gáspár szatmári, követeik által pedig Czeglédi János ecsedi (Budai János által), Decsi István váradai (Thuri János által), Ilovai Gáspár (a jenői papok által); úgyszintén a következő „jeles“ papok: Karászteleki Mihály, szatmári várben, Váli Miklós kevéssel előbb szatmári esperes, Kőrösi István kevéssel előbb máramarosi esperes, Válaszúti Pál kevéssel előbb sárosi senior.

6. Az 1631. szept. 7-én tartott zsinaton jelen voltak a következő esperesek: Diószegi Márton, Debreceni Dormány István, Viski Márton, Szepsi Koroc Gáspár, továbbá Lévai János nagybányai esperes, Ilovai Gáspár jenői esperes, Szepsi Menyhért máramarosi esperes, nemkülönben a következő kiválóbb papok (akademikusok és korosabbak): Thuri Sze. János váradai, Simándi Mihály előbb ráckevei superintendens,³ Tolnai Peter debreceni, Ságbi Mihály szatmári, Karászteleki Mihály ecsedi, Váci Péter zilahi.

7. Az 1633. febr. 3-án tartott zsinaton részt vettek a következő esperesek: Budai János erdődi pap középszolnoki esperes, Lévai János nagybányai pap és esperes, Viski Márton f.-ardói pap ugoccai esperes, Szepsi Koroc Gáspár németi pap szatmári esperes, Szilvási Márton csehi pap szilágyi esperes, míg a máramarosi és alföldi teljesen távol maradt, a beregi, nyíri és jenői pedig követeket küldött. Jelen voltak még a következő kiváló férfiak: Kismarjai Pál debreceni pap, Pécsváradai Péter váradai pap, Szántai Mihály nagybányai collega, Simándi Mihály derecskei pap, Putnoki János nánási pap, Jenei Mihály szatmári pap, Váci Péter zilahi pap.

8. Az 1634. jún. 18-án tartott zsinaton megjelentek: Pannicida István beregi, Debreceni D. István nyíri, Budai János közép-

³ Dunamelléki püspökségéről ez év tavaszán mondott le s akkor jött a tiszántúli kerületbe. Azonban tévedés a beregi egyházmegye emlékkönyvéből Földváry: Adalékok... I. k. 112. lapján idézett az az állítás, hogy 1632—9. a beregi egyházmegyében espereskedett. Az itt alább következő két évi följegyzés szerint ugyanis 1633 elején derecskei is 1634 közepén nánási pap volt, a beregi esperesi tisztelet pedig 1629-től, vagy még előbbtől még 1638-ban is Újhelyi Pannicida István töltötte be. Az 1646-iki szatmárnémeti nemzeti zsinaton beregi esperesi minőségben megjelent Kolosi Dániel beregszászi lelkésznek viszont Arda Pál volt az esperes-elődje, s mint ilyenhez még 1645 májusában hozzá írt levelet Miskolci Csulyak István szemléni esperes. Mindamellettt nincs kizárva, hogy az 1638 és 1645 közötti években valameddig csak ugyan töltött be esperesi tisztelet Beregben Simándi

szolnoki, Jenei⁶ János nagybányai, Diószegi Mihály bihari, Viski Márton ugocsai, Koroc Gáspár szatmári, Debreczeni Gergely érmelléki esperesek s a következő kiváló lelkészek: Simándi Mihály nánási, Putnoki János váradi, Kismarjai Pál debreceni („collega“), Dobrai Bálint szőlősi, Jenei Mihály szatmári, Szántai Mihály nagybányai („collega“).

9. Az 1635. jún. 17-én tartott zsinat résztvevői az esperesek közül: Debreceni D. István nyíri, Diószegi Mihály bihari, Csengeri József szilágyi, Debreczeni Gergely érmelléki, Pécsváradi Péter jenei, a többiek árvíz miatt maradtak távol. Az ezen a zsinaton kizárt Gyöngyösi Pál, aki nem-sokára visszavétetett, Bagamérba lett visszavéve.

10. Az 1635. nov. 18-án tartott zsinaton jelen voltak: Debreczeni D. István nyíri, Lévai János nagybányai, Koroc Gáspár szatmári, Pécsváradi Péter jenei, Csengeri József szilágyi, Debreczeni Gergely érmelléki, Ráczkevi Máté makói, Szilágyi Mihály túri esperesek személyesen, a bihari, középszolnoki és beregi esperesek követeik által.

11. Az 1638. jún. 6-án tartott közszinaton a következő esperesek vettek részt: Pannicida beregi, Debreceni D. István nyíri, Lévai nagybányai, Viski Márton máramarosi, Diószegi bihari, Csengeri szilágyi, Debreceni G. érmelléki, Jenei Mihály szatmári, Medgyesi István jenei, Dobrai Bálint ugocsai, Szilágyi Mihály karcagújszállási, meg a középszolnokinak a követe: Dobrai István.

12. Az 1638. szept. 23-án tartott zsinaton a tisztáninneni kerületből az Adalékokban megnevezett három esperesen kívül mások is vettek részt, de a jegyzőkönyv nem sorolja fel őket.⁵

13. Az 1639. jún. 25-én tartott zsinaton a következő esperesek voltak jelen: Debreczeni D. I., Viski M., Diószegi M., Csengeri I., Debreczeni G., Jenei M., Dobrai B., Medgyesi J., Rozgonyi Balázs középszolnoki esperes erdődi lelkész, Szilágyi M. és Nagymihályi Lukács békési esperes.

14. Az 1650. jún. 26-án tartott zsinaton jelen voltak: Dobrai Bálint középszolnoki esperes károlyi lelkész, Váci András debreceni esperes szoboszlói lelkész, Medgyesi István szatmári esperes és lelkész, Selyei István máramarosi esperes huszti lelkész, Kolosi Dániel beregi esperes beregszászi lelkész, Mislei Mihály érmelléki esperes székelyhidi lelkész, Némethi Gál János ugocsai esperes feketeadói lelkész, Albensis Mihály bihari esperes keresszegi lelkész, Nagyari Benedek jenei esperes és lelkész, Tótfalusi István szilágyi esperes zilahi lelkész, Váci János (András fia) kisszolnoki esperes kállai lelkész, Szilágyi Mihály túri esperes ványai lelkész, Losonczy István csongrádi esperes mezővásárhelyi lelkész.

15. Az 1650. szept. 4-én tartott zsinaton megjelentek: Váci A., Medgyesi I., Mislei M., Némethi Gál J., Albensis M.,

Nagyari B., Tótfalusi I. és Diószegi Dávid középszolnoki esperes erdődi pap, a többieknek pedig a követői.

16. Az 1651. jún. 18-án tartott zsinaton megerősített új esperesek közül Gönczi Mátyás felsőbányai, Belényesi János pedig vajai pap volt s innen Bátorba ment.

17. Az 1657. márc. 11-én tartott zsinaton jelen voltak: Gönczi Mátyás nagybányai esperes felsőbányai lelkész, Tótfalusi István szilágyi esperes zilahi lelkész, Némethi Gál János ugocsai esperes nagy-szőlősi lelkész, Veresmarti István máramarosi esperes técsői lelkész, Kolosi Dániel szatmári esperes némethi lelkész, Mislei Mihály érmelléki esperes félegyházi lelkész, Ramocsaházi András középszolnoki esperes erdődi lelkész, Várallyai Lőrinc nyíri esperes ibrányi lelkész, Krizbai János beregi esperes beregszászi lelkész, Komáromi István bihari esperes telegdi lelkész, továbbá Herczegszőlősi István karcagújszállási és Ráczkevi Máté köröséri espereseknek a követői.

18. Az 1659. jún. 25-én tartott zsinat tárgyalta Lippai Sámuel károlyi lelkésznek a válóperét s elválasztotta a feleségétől.

19. Az 1664. júl. 13—14-én tartott zsinat nemcsak az Adalékokban felsorolt három esperest erősítette meg tisztségében, hanem Patai András szabolcsi esperest is.

20. Az 1675. jún. 23-án tartott zsinat Fonyi János mándoki és Kisvárdai János szentmártoni papot fejeztette.

21. Az 1677. jún. 27—28-án tartott zsinaton hét esperes személyesen, hárman levél által, a magyar szilágysági⁶ követeik által volt jelen, hárman pedig teljesen hiányoztak.

22. Az 1680. jan. 28-án tartott zsinaton Körmendi Péter ecsedi esperesnek van mondva s a házassági ügyben említett papleánynak János az atya.

23. Az 1689. júl. 3-án felszentelt Nógrádnak keresztneve Benedek, Dobosi Mihály Gellára (Gerla), Debreczeni István Rokszinba szenteltetett.

24. Az 1693. okt. 2-án felszentelt Némethi István nem Csaholcon, hanem Csaholyban volt pap.

25. Az 1694. nov. 21-én felszentelt Szentmártoni István Teremiben lelkészkedett.

26. Az 1695. jún. 26-án tartott zsinaton a következők szenteltettek fel:

Polgári István Dadára, Váci István Püspökibe (Akadémikusok.)

Pankotai Sámuel Varsolcra, Vecsei András Bagosra, Kálnai András Sámsonba, Pércsi Mihály Asszonyvásárra, Ónadi István Hencidára, Losonczy György Kakucsra, Szőnyi Gergely Nagykerekibe, Debreczeni István Hegyközpályiba, Vecsei Ferenc Berekböszörménybe, Liskai Ferenc Kisjenőre, Pálczai Gáspár Vásárhelyre, Újlaki Miklós Pusztáújlakra, Majtényi Zsigmond Csanálosra, Dobolyi Péter Kótajra, Vásárhelyi Gábor Patóházára, Szőlősi András Sályba, Vári János Csegöldre, Szilágyi György (meg-

⁵ Tollhiba Lévai helyett.

⁶ A Zemplénből még jelen voltak nevei megvannak Zoványi: Puritánus mozgalmak. . . . 34. lap.

⁶ Ebből azt lehet következtetni, hogy a Szilágyságban nemcsak magyar, hanem román ref. egyház-megye és esperes is volt.

nevezetlen helyre), Hiripi András Szamosbecsre, Árvai András Vérvölgyre, Bányai Pál (megnevezetlen helyre).

27. Az 1702. júl. 2-án kezdődő zsinaton Fülöpörsé felszentelt pap vezetőkéneve nem Láczi, hanem Pávai s az utána következőnek nem Hosdási, hanem Hosdái a neve.

28. Az 1705. jún. 21-én kezdődő zsinat-

ton Almási Zsigmond nem bizonyos, hogy Batárra szenteltetett föl, olvasható úgy is, hogy Bátorra.

29. Az 1709. júniusában tartott zsinat nem 29-én volt, hanem 2—3-án.

30. Az 1712. szept. 28-án felszentelt Gyöngyösi György kétségtelenül Perencesben volt pap.

Zoványi Jenő.

KÜLFÖLDI SZEMLE.

Friedrich Heiler : Sadhu Sundar Singgh. Ein apostel des Ostens und Westens. III. Auflage. Verlag von Ernst Reinhardt. München 1925. Ára 5 aranyárka.

Friedrich Heiler: Apostel oder Betrüger ? Dokumente zum Sadhustreit Mit einem Geleitwort von Erz bischof Nathan Söderblom. Verlag von Ernst Reinhardt. Ára 4 aranyárka.

Sadhu Sundar Singh : Zu des Meisters Füszén. Evangelischer Missionsverlag Stuttgart, 1923. Ára ?

Sadhu Sundar Singh : Gotteswirklichkeit. Agentur des Rauhen Hauses Hamburg. Ára 2.40 aranyárka.

Söderblom Náthánnak, a vallástörténéz szemével vizsgálódó nagy svéd theologusnak kétségtelenül igaza van, amikor azt állítja, hogy a mai Indiának három legnagyobb személyisége Rabindranat Tagore, a költő, Mahatma Gandhi, a szabadság harcosa és Szadhu Szundar Szing, az apostol.¹ Rabindranat Tagore egy csapásra ösmeretessé lett Európaszerte, amikor megkapta a Nobel-díjat s a legolvasottabb írók közé tartozik nálunk Magyarországon is. Mahatma Gandhi politikai küzdelmei révén jutott az érdeklődés előterébe s különösen Romain Rollandnak róla írt könyve tette nagyon népszerűvé köztünk is. A legkevésbé ösmerlő nálunk Szadhu Szundar Szing, az apostol, akinek pedig a legtöbb mondanivalója van számunkra.

Szundar Szingre csak a háború után terelődött rá a keresztyénség figyelme, még pedig főleg 1920 óta, amikor első ízben látogatta meg Európát. A vele foglalkozó irodalom eleinte nem tudományos szempontok szerint igazodott, azokat teljesen figyelmen kívül hagyta s eléggé megbízhatatlan volt. Az első tudományos értékű, róla szóló életrajz két tudós munkája, akiknek egyike, B. H. Streeter az angol és a másik A. J. Appasamy a hindu tudományosságot képviselte.² Munkájuk a valláspsychologia módszerével dolgozó komoly munka, amely lényegesen hozzájárult Szundar Szing egyéniségének megértéséhez. Söderblom Náthán említett munkája nagyon értékes adalékokkal járult a Szundar Szingre vonatkozó anyaggyűjtéményhez, de megelégedett azzal, hogy a közrebocsátott anyagot néhány megjegyzéssel kísérte. Heiler életrajza égető szükségletet elégit ki, mert feldolgozza mindazt, amit

Szundar Szingről tudunk és a modern theologus módszerével kidolgozott teljes és megbízható képet ad nekünk Szundar Szing életéről, egyéniségéről és jelentőségéről.

Heiler mindenekelőtt Szundar Szing életrajzát adja és bár ennek az objektív életrajznak is nagy az értéke, könyve mégis általa lett hézagpótlóvá, hogy Szundar Szing vallásos életének és ebből sarjadó theológiájának — használnunk kell ezt a szót, ha Szundar Szing tiltakozik is ellene, adja részletes ismertetését és kritikai méltatását. Amikor ezeket a fejezeteket olvassuk, nem tudunk betelni az afölött való örömmel, hogy éppen Heiler vállalkozott Szundar Szing vallásos és theologiai arcképének megrajzolására. Heiler mind az imádságról írott „standard work“-ja által,³ mind a buddhista, „elmerülés“-rőlszóló tanulmánya által⁴ fölkészült erre a nehéz feladatra. A könyv egyik legmesteribb fejezete az imádságról szóló. Kimutatja Heiler, hogy Szundar Szing keresztény imádkozó életében és az imádságra vonatkozó felfogásában következetes s nincs semmi közössége sem a brahmanizmussal, sem a buddhizmussal. Véleményünk szerint helyesen oldotta meg Heiler feladatának a másik részét is, amely Szundar Szing theológiájának taglalását hozza. Fejtegetései meggyőzőnek bennünket arról, hogy Szundar Szing a nagy öntudatlan theologusok sorába tartozik. Világosan domborodnak ki előttünk Szundar Szing theológiájának sajátos vonásai. Akik eddig egyoldalulág csak a német, vagy angol theologia szemüvegén át vizsgálták a theologiai problémákat, azok meglepetve, sőt talán egyenest megütközéssel fogják olvasni Szundar Szing újszerű gondolatait Krisztusra, vagy a bibliára vonatkozólag. Sok ellenmondás fog megszólalni Szundar Szingnek „történetietlen“ álláspontjával szemben, amely nem tudott helyet találni egy történelmi egyházban sem és amelyet bizonyos szálak a római katholicizmushoz fűznek s amely viszont minden erős protestáns vonása mellett sem minősíthető protestánsnak. — Sajátos Szundar Szingnek a Krisztusban való kijelentésre vonatkozó felfogása is. Az a Szundar Szing, akinek vallásos élete s theológiája egyaránt a meghatározottabban christocentricus, úgy látja, hogy Isten a pogányságban is kijelentette magát. Aki végig-

¹ *Sundar Sing's Budskap* utgivet och belyst av Nathan Söderblom. Stockholm. Hugó Gebers Förlag.

² B. H. Streeter and A. J. Appasamy: *The Sadhu*. A study in Mysticism and Practical Religion. London. Macmillan 1921.

³ *Friedrich Heiler: Das Gebet*. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 5. Auflage Verlag von Ernst Reinhardt, München.

⁴ *Friedrich Heiler: Die buddhistische Versenkung*. Eine religionsgeschichtliche Studie. 2. Aufl. Verlag von Ernst Reinhardt, München.

gondolja és végigharcolja mindazokat a gondolat-csatákat, amelyekbe Szundar Szing es életrajzírója belekényszerítenek bennünket, már jóval előbb, mint azt Heiler teszi, meg fogja állapítani Szundar Szingnek nagy jelentőségét, amelyet talán ma még nem is látunk teljes nagyságában. Készséggel elfogja ismerni Szundar Szing jelentőségét India s a keleti és nyugati kereszténység számára egyaránt. Szundar Szingben a kereszténységnek egy olyan nagy alakja topant hirtelen, váratlanul élénk, akinek a helyét már most is a legnagyobbak sorában kell kijelölnünk.

Heiler könyvének különös érdekességét az a körülmény ad, hogy Szundar Szing újszerű teológiája itt Európában a svéd teológiában alter ego-jára talál. Amikor Szundar Szing érdeklődése szinte kizárólagosan az élő, örök Krisztusra, a ma reális, ható és megtapasztalható Krisztusára irányul és a történeti Jézust sokkal csekélyebb érdeklődéssel figyeli, amikor Szundar Szing az Írásnak, mint Krisztushoz vezérítő eszköznek szinte csak átmeneti jelentőséget tulajdonít a keresztény életben s keresztény megismerésének folyton buzgó forrását az élő Krisztussal való közösségben találja meg, akkor annak az Európában most figyelmet és érdeklődést ébresztő svéd theologianak részszókat hangoztatja, amelyet Svédországban az ifjabb Billing püspök inaugurált,⁵ a vallástörténész és egyházpolitikus Söderblom alkalmazott⁶ és a systematikus Aulén foglalt csodálatos művészettel fölépített dogmatikai rendszerbe.⁷ Ha tudjuk, hogy Heiler Söderblom tanítványa, nemcsak azt fogjuk megállapítani, hogy a Szundar Szing iránt való érdeklődést mesterétől vette át, hanem meg fogjuk érteni azt is, hogy Heiler Söderblomhoz hasonlóan azért foglalkozik olyan egyszerűen Szundar Szinggel, mert annyi ellenmondást kiváltó teológiájuknak tőlük teljesen függetlenül támadt igazolását látják benne.

Heiler másik, szintén ismertetésünk tárgyát képező műve minden érdekessége mellett is eléggé visszataszító olvasmány. A könyv tulajdonképpen okmánytára annak a harcnak, amelyet Róma indított Szundar Szing ellen. Róma őrállói ugyanis azt látták, hogy Szundar Szingben egy olyan egyéniség jelent meg, aki szinte odakívánkozik az Acta sanctorum lapjaira, de mivel meg kellett állapítani, hogy nem foglalhatják le a maguk számára, megindították ellene a harcot és minden igyekezetükkel be akarták szennyezni, meg akarták tépni az evange-

⁵ Einar Billing: *Herdebref till Prästerskapet i Wästerås stift.*

⁶ Söderblom Nánán vallástörténeti és a mult évi stockholmi ökumenikus zsinatban kicsúcsosodó egyházpolitikai munkássága igazán csak ezen a sajátosság svéd theologian keresztül érthető meg.

⁷ Gustav Aulén: *Den allmänliga Kristna tron. Svenska kirkans diakonistyrelses bokförlag. Stockholm, 1923.* Fontosak ennek a nagy műnek prolegomenái is: *Några principfrågor i „den allmänliga kristna tron. Megenlert a Kristendomen och var tid című folyóiratban Lund 1923.* Jellemző Aulén nagy műakájának már a címe is. Nem Saját egyházának, hanem az általános keresztény hitnek dogmatikáját adja. Ha Szundar Szing dogmatikáját írta, ő is csak ezt a célt tűzné ki maga elé.

liumi szentségnek azt a köntösét, amely ékesíti. Heiler ismeri Szundar Szinget, bátran tűzbe teszi érte a kezét és a történetíró nyugodtságával közrebocsátja a Szundar Szing ellenindított rágalomhadjáratnak egész anyagát. A rágalmakra, a vádakra természetesen megfelel és a könyv elolvasása után is tisztán és fehéren áll előtünk a mai India apostolának fenkölt alakja. S ha a Szundar Szinggel szemben alkalmazott harcmódor visszataszító is, a könyv mégis nagyon tanulságos. Nemcsak azért, mert jobban megismerjük általa Szundar Szinget, aki kész elhordozni a rágalom gyalázatát is, hanem azért is, mert egy nagyon szemléletes eseten tanulmányozhatjuk a római katolikus gondolkodásmódot és harcmódot.

Szundar Szing beszédei, amelyeket angol nyelven „At the Master's Feet” címen adott ki, németül Pohl missziói inspektor fordításában jelentek meg. Talán ez Szundar Szing legerőteljesebb beszédgyűjteménye. Aki meg akar ismerkedni igehirdetésével, az ebben a hat beszédben megismerkedhetik Szundar Szing legjellegzetesebb gondolataival. Az egyes beszédek Isten mindenüttjelenvalóságának megtapasztalhatóságáról, a bűnről és a megváltásról, az imádságról, a szolgálatról, a kereszt és a szenvedés tilkáról és végül a mennyországról és a poklóról szólnak. Szundar Szingnek, az igehirdetőnek jellemzésül talán megemlíthetjük, hogy Szundar Szing a keresztény igehirdetés történetében is messze kinagasló egyéniség. Beszédeit minden mesterkedés teljes hiánya, fönséges bibliai egyszerűség és valami megdöbbentő, határozottan bibliainak mondható szemléletesség jellemzi.

A „Gotteswirklichkeit” című kötetke Szundar Szinget, mint az emelkedés emberét ismerteti meg velünk. Éppen ezért ez a könyvecske sokat feltételez. Csak az fogja haszonnal olvashatni, aki ismeri Szundar Szing gondolatvilágát. Szundar Szing itt nemcsak a legfontosabb keresztény igazságokat tárgyalja, hanem tárgyal bizonyos filozófiai kérdéseket is. Szól a filozófiáról és az intuícióról, a vedantáról és a pantheizmusról, a szabad akaratról stb. Szundar Szing gondolatait gyönyörűségeen formált, átlátszó kristályokként sorakoznak előttünk ezekben a tömör fejezetekben. Szundar Szing mestere annak, hogy szinte észrevétlenül láttasson meg velünk mély és nagy igazságokat.

Báró Podmaniczky Pál.

Die Beurteilung der Armut im Alten Testament. Pfarrer dr. Hans Bruppacher. XII—120. Friedrich Andreas Perthes. — Gotha-Stuttgart, 1924.

Az ótestamentum egy nevezetes és Izrael szellemi vezetőit is állandóan foglalkoztató kérdését tette vizsgálódás tárgyává e könyv szerzője. Alig van ugyanis kérdés, mellyel annyiszor találkozunk az ótestamentum különböző könyveiben, mint a *szegénység megítélése*. Ott találjuk ezt az izgató problémát a törvény kultikus, egyéni és társadalmi élet sokféleséget szabályozó paragrafusaiiban épűgy, mint prófétáknál is, akik azok között a bűnök között, melyekért ítél-

let hoz Jahve tőle elfordult népére, első helyen említik a szegények és ügyefogyottak elnyomását. A szoltárok, példabeszédek számtalan helye szintén igazolja, hogy mennyire izgatta az izraelitákat mindig a szegénység megítélésének súlyos problémája.

Az ótestamentumi theologusok e század fordulójáig azonban mintha nem méltatták volna elég figyelemre az ótestamentum eme nem egy problémájának megértéséhez kulcsul szolgáló kérdését. A mai századot egyesek úgy jellemzik nem egyszer, mint a szociális mozgalmak és kérdések századát. Ez a század kezdte egyre jobban reá irányítani erre a szociális jelenségre a figyelmet. Különböző népek különböző szaktudósai kutatásuk tárgyává tették Izrael szociális életét és eközben egyre jobban érdeklődésük körébe nyomult a szegénység és megítélésének kérdése. Lelkészek, theologusok és nemzetgazdászok egész sora (Söderblom, Troeltsch, Kittel, Löhr, Weber) tette fejtegetése tárgyává ez Izrael életében nem egyszer centrális jelentőségű kérdést. Most e tisztes sorba beilleszkedik e könyv írója: Bruppacher is. Amint könyve előszavában mondja: ő az izraelita kultúra nemzetgazdasági és szociális részének subjektív oldalával akar foglalkozni. Nem az ótest.-i emberek tényleges szegénységét akarja e művében leírni, hanem azt akarja megmutatni, hogy milyen hatással volt az izraelitákra a szegénység, hogy milyen nyomokat hagyott lelkükben a szükség akár maguk szenvedtek is miatta, akár másoknál figyelhették azt meg.

Bruppacher műve három részre oszlik fel. Az elsőben arról szól, hogy milyen nyomokat hagyott hátra a szegénység az ótest.-ban. Megállapítja, hogy az ótest.-i ember abban mindig valami rosszat látott, már azért is, mert a szegények szomorú, elhagyott állapotban éltek. Ez mindig érezte hatását a társadalmi és jogi életben is. — Megállapítja azt is, hogy az ótest.-i ember szerint a szegénység nem alapszik Jahve akaratán s itt reá mutat azokra a helyekre, amelyek a szegényekkel szemben mindig könyörületes bánásra és igazságosságra buzdítanak s amelyek felhívják a nyomor enyhítésére és szükség megszüntetésére. Izraelben nem mindenki és nem mindig vélekedett egyformán a szegényekről. A gazdagokat az nem nyugtalanította. A viszonyok sem voltak mindig egyformák Izraelben. Kánaánba való bevándorlásuk előtt a szociális élet nem volt a törzsek között komplikált. A szegény és gazdag között alig volt különbség a pusztában. Azonban a letelepedés, a kanaanitákkal és azok gazdasági életével, fényezésével való megismerkedés, a kereskedelmi tevékenységnek az izraeliták között való elterjedése egyre mélyülő szociális elkülönülést vont maga után. A szegények és gazdagok között egyre mélyebb szakadék támadt. A nép e két osztálya között feltáruult úrt a próféták vették először észre, reá világítottak arra a nagy nyomorúságra, melyben a szegények éltek s iparkodtak felébreszteni a gazdagok szunnyadó lelkiismeretét.

Műve második részében a szegénység ótest.-i megítélésének motívumairól ír a szerző. Hogy Izrael népe a szegénységet mindig olyan nagy figyelemre méltatta s hogy annak megítélésében ugyancsak eltért a veje szomszédos népektől, melyekkel sorsa egyébként nemzetgazdasági, politikai és kulturális tekintetben egy volt, nem mondhatjuk, hogy ez azért történt, mintha néki több szegénye lett volna az őt körülvevő népeknél, hanem — amint erre helyesen mutat reá Bruppacher — ennek okát Izrael vallási felfogásában, az ótestamentum ethikai Isten fogalmában s főleg Jahve Istenre vonatkozó tanításában kell keresnünk... Jahve — amint már említettem — ellene van a szegénységnek, az nem az ő akaratából van. Hogy mégis van, ez nem tehetetlenségét és nem hatalmának csorbulását jelenti... A szegénység megléte az izraelita életnek egy másik oldalára irányítja tekintetünket. Nem az Isten, de az ember az oka a szegénység létezésének. Akár egyeseknél, akár tömegeknél találjuk is a nélkülözést és szükségét, annak előidézője rendszerint az emberi nagyra vágyás, gőg és az egymást kihasználni törekvés, — Jahve éppen azért ítéli el ezeket a bűnöket legjobban s ezért veszi az ily bűnökben élőkkel szemben szüntelen pártfogásába a szegényeket és ügyefogyottakat.

Könyve harmadik részében azokat az okokat sorolja fel a szerző, melyek az ótest.-i írók véleménye szerint a szegénység előidézői lehetnek. Itt először is két esetet emel ki a szerző, amelyek azonban az ótest.-i írók szorgosabb érdeklődésének körén kívül esnek, mikor az illetők maguk lustaságukkal, nemtörődömségükkel és élnemtelenségükkel idézték elő a náluk meglévő nyomorúságot, — vagy amikor a sors csapások (férj, szülők halála, éhség és szárazság) következményének lehet tekinteni egyik vagy másik ember nélkülözését. A szegénység ezen esetei azonban nem igen foglalkoztatják az ótest. prófétáit és törvényhozóit. Ezek általánosan tapasztalható jelenségek, ezek a hit világába tartozó esetei az életnek. Van azonban egy esete a szegénységnek, mikor a nép egyik vagy másik tagjának a közösségből való kikapcsolódása, a szolidaritás nem érzése idézi elő mások szegénységét, amikor rideg önzésük által embertársaik elnyomóivá lesznek. Ez a rendkívüli eset az, ami kihívja azután maga ellen az ótestamentumnak mindent az erkölcsi törvények mértéke szerint megítélő egyéneinek, a prófétáknak ítéletét, akik ilyenkor mindig a szenvedő honfitársaik oldalán állva kérelmetlenül ostromozzák e bajokat előidéző honfitársaikat... Található az ótestamentumban a szegénységnek még olyan fajtája is, midőn az az Isten büntetésének tekinthető. Az ilyen esetekben, amelyeknek tárgyalásaival főleg az ótestamentom későbbi könyveiben találkozunk gyakrabban, csak Isten színe előtt való alázatos meghajlást ajánlja az ótest.

Bruppacher munkája — amint látjuk — ez érdekes témának mindegyik oldalára iparkodik kiterjeszkedni. Az Ótest. legkülönbözőbb könyveiből vett példák és idézetek

egész sorával igyekszik állításai igazságát igazolni. Könyve mindenestre értékes és főleg a próféták helyes megismeréséhez jó segédeszköznek bizonyul. Használhatatlanul forgathatja ezt nemcsak a kérdésekben otthon levő szakember, de az élet gyakorlati mezején működő lelkész is.

Tóth Lajos.

Platon Gastmahl neu übersetzt und erläutert von O. Apelt (Der philosophischen Bibliothek Band 81, Leipzig 1926. F. Meiner). 88. l. Apelt, ki Platon összes műveit igen sikerült német fordításban egy gyűjteményben már közrebocsátotta, most egyenként is kiadja a dialogusok fordítását a Philosophische Bibliothek-ben, ahol most már a második Symposium-fordítás jelenik meg rövid időn belül különböző szerzőktől. Kell-e e jelenségeknél beszédebb bizonyosságára utalnunk annak, hogy a német nép érdeklődése újra, most már Kanték és Schleiermacherék óta harmadizben fordul nagy erővel az idealisztikus philosophia halhatatlan megalapítója felé? A német szellem újra Platonban keresi a vezért. S Apelt kiváló kalauz hozzá. Fordítása nemcsak philosophiai és philologiai szempontból pontos, hanem egyuttal könnyen gördülő, élvezetes olvasmány is, mely az eredeti utóérvetetlen stilisztikai szépségeit is megközelíteni igyekszik. A fordítás használhatóságát nagyban emeli a bevezetés a tartalom összefoglalásával s gazdag irodalmi repertoriummal, mely a Symposium-kiadásokat, fordításokat és részletkutatásokat ismereti igen nagy körültekintéssel.

Darkó Jenő.

Ernst Neustadt: Alexander der grosse und der Hellenismus. (Quellensammlung für den geschichtlichen Unterricht an höheren Schulen), 3. Aufl. 1925. Teubner. 32 l. E kis füzet jól összeválogatott szemelvényeket ad német fordításban a görög történetírókból, melyek ügyes elrendezésben a Nagy Sándor birodalmának s az ebből származott hellénisztikus államoknak kialakulását s politikai fejlődését világítják meg. Különös gond van fordítva a vezető személyiségek jellemének (Nagy Sándor, Seleukos, Demetrios), valamint az illető népek szokásainak, tulajdonságainak megvilágítására. Mozaikdarabok ezek a gazdag görög történeti irodalom széles mezejéről, nagyon is különböző természetű és célzatú munkákból összeválogatva, melyek közt a belső összefüggést a tárgy azonossága, illetve rokonsága mellett főleg a szerkesztő rendező keze adja meg. Plutarchos, Arianos, Diodoros Moschion, Appianos, Strabon, Polybios, Makkabeusok könyve, Athenaios neveivel találkozunk e szemelvények felett s csak dicséretre válik a szerkesztőnek, hogy a papyrusokból és feliratokból is közül egyes részleteket. Kár, hogy csak ilyen keveset, mert témája és forrásai egyaránt többre jogosították volna. A történeti oktatásnál azonban, melynek céljait igyekszik szolgálni, így is eredményesen használható.

Darkó Jenő.

Pfennigsdorf Emil D.: Wie lehren wir Evangelium? Ein Methodenbuch auf psychologischer Grundlage für die Praxis des Religionsunterrichts in Schule und Kirche. II-te sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Scholl. Leipzig—Erlangen. 1925. XIV. 323 l. Ára füzve 10, kötve 12 M.

Nitzsche írja valahol: Es wird irgendwann einmal gar keine Gedanken geben als Erziehung. Ezen sokatmondó állításból azt szűrhetjük le gyakorlati igazságul, hogy a nevelés kérdése minden kornak olyan égető problémája, amelynek megoldani kísérése minden emberöltőnek elutasíthatatlan kötelessége, mert a jövő vallása, erkölce, egész szellemi élete ezen alapul. Ez magyarázza azt a világháború óta tapasztalható páratlan lendületet, amellyel a nevelés ügyét előbb akarják vinni úgy az állami törvényhozás, mint az oktatás hivatásos képviselői.

Minden kultúra alapja és háttéré, — amelyből kinő, a vallás. Ezért első fontosságú kérdés a jövő szempontjából a vallástánítás. Ezt átérzik úgy a hitoktatók, mint a vallásos nevelés elméletével foglalkozó tudósok. — Azért jelenik meg napjainkban annyi vallástánítás kérdéseivel foglalkozó munka.

Pfennigsdorf könyve a vallástánítás alapelveinek tisztázására, gyakorlatának reálisabb irányba való vezetésére nagy szolgálatot tenni van hivatva. A bonni professzor ugyanis hitoktatás problémáira oly feleleteket ad, hogy azok a szerző történeti és lélektani biztos alapvetése, mely pillantású fölényes tudása, az újabb irányok túlzásait és egyoldalúságát jól látó és elkerülő mérséklete, a lényegyet megragadó jellemvonása által a vallástánítással foglalkozókat a problémák tisztább meglátására és eredményesebb munkára képesítik. A valláslélektan világánál vizsgálja az evangéliomot, a hitoktatót és a növendékeket. A túlzásba vitt értelmi és érzelmi oldal mellett igen helyesen irányítja figyelmünket az akarat elem nagy jelentőségére. Ezt különösen hangsúlyoznunk kell a mely kedélyű orthodox lutheránus theologusoknál, hiszen egyházában eddig erre époly kis súly esett, mint a gyülekezeti életre való nevelésre. Bár nem írja, de világosan áll előttünk, hogy itt kálvini hatás tapasztalható az akarat és a gyülekezet fontosságának az előtérbe állításában. A vallástánítás célja tehát nem csupán keresztyén személyiségek termelése, hanem az egész gyülekezetet szolgáló, azt építő egyháztagok nevelése. A régi nevelésnek hibája volt az, hogy a gyülekezeti életre nem nevelt. Azért, minthogy az egyes személyiségek magukban állottak, sokan elestek.

Pfennigsdorf a vallástánítás módszerének ismertetésében az elődök eredményeit józan mérséklettel mélyíti. Kabisch és Zurell-n nyomán a vallástánításban fölbecsülhetetlen értékünkre tartja az elbeszélést, a történetet. De nála az öszövétség csak annyiban jó tekintetbe, amennyiben az üdv-történet, amennyiben az újtestamentum megértéséhez szükséges. Azonban arra is figyelmeztet, hogy az elbeszélés nyomán

támadt érzés sok esetben pusztán esztétikai, az ú. n. Phantasiereligion Kabischnál egyoldalú, véglegesnek egyáltalán nem tekinthető megállapítás. A vallás lényege az evangéliom. Ez elsősorban Istennek cselekedetekben nyilvánuló kijelentése és csak másodsorban „Wortoffenbarung“. Azért a vallásos nevelés célja elsőrenden az akaratra hatás.

A könyv 1—185. lapja történet-lélektani alapvetés. Vizsgálja az evangéliom fogalmát, ismerteti a fölmerülő problémákat (1—40. l.), 42—84. oldalon tárgyalja az evangéliom pszichológiáját és tűzi ki a vallásitanítás célját. A 85—148. lapokon megállapítja, hogy az evangéliom megfelel úgy a gyermeki, mint az ifjú léleknek. A gyermek és ifjú lélektana kapcsán előadja, miként vigyük ezek lelkéhez közel az evangéliomot.

A 149—181. oldalak ismertetik a vallásoktatás régebbi és újabb módszereit előnyekkel és hátrányaikkal, a célkitűzés, anyagközlés, feldolgozás, elmélyítés és tettehívás mozzanataira való rámutatással.

A 186—316. lapokon azokat a speciális módszereket beszéli meg, amelyek szerint tárgyalandók a bibliai történetek, közmondások, példázatok, zsoltárok és énekek, a káté, az egyháztörténet, a honi egyház ismertetése és végül a világnézet kérdései.

A tényekre, történelemre, eseményekre és személyekre nagyobb súlyt helyez, mint német kollegái. Általában nem akarja agyonfilozofálni a vallást. Az alapelveket fejtegeti inkább és nem a részletekbe hatol. A vallásoktatásra nem annyira bő anyagot nyújt, mint inkább elveket ad és eszmélésre készít. Nem tankönyv, hanem mély tanulmány. Ez új kiadása gyakorlatibb, mint az első volt.

Az irodalom ismertetésénél csak németnyelvű munkákat idéz, amelyek között csak egy fordított akad.

Szerzőnek egy műve nyelvünkre is le van fordítva. Eme vérbeli gyakorlati teológiai munkája még inkább megérdemli, hogy a vallásitanítás gyakorlói körében minél nagyobb elterjedésre találjon.

Filep Gusztáv.

Dr. Joseph Geysler: Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i. B. 1924. 116 lap.

A német vallásfilozófia utolsó 9 évi termékei közül kétségkívül a prot. R. Otto „Das Heilige“ (először 1917) és kath. Max Scheler „Das Ewige im Menschen“ c. művei (először 1921) gyakoroltak legmélyebb hatást.

Mindkét műből valósággal szuggesztív erő árad felénk, mindegyik tele van értékes új szempontokkal és azonfelül lendületesen van megírva. De a külső hasonlatosságok mellett belsők is kapcsolják össze e két művet és azok szerzőit, amint Scheler sűrűn hivatkozik is Ottóra. Mindegyik a modern *intuicionizmusnak* egy-egy érdekes képviselője, Sch. a fenomenológiai módszer révén, Otto pedig a Kant és Fries ill. Schleiermacher rendszerének érdekes egyeztetése alapján.

Az Otto-féle „divináció“, vagyis intuición és a Scheler-féle „lényegszemlélet“ közt szembetűnő az analóg vonás és e rokon eljárások segítségével próbálják a vallásos érték önállóságát a többi értékkel szemben kimutatni, ellentétben pl. a Böhm K.-féle iránnyal, mely a vallási értéket a logikai, etikai és esztétikai érték summításának fogja fel.

Otto azáltal törekszik célját elérni, hogy a szentségest bizonyos érzelmek komplexumában látja, mely érzelmek tárgyunknak sajátos szint ép a „szentséget“ kölcsönzik, Scheler pedig a vallásos életet az Istenről való közvetlen tudatra vezeti vissza, mely szerinte lényegileg a szeretet aktusa, ez aktusnak csak következménye Isten megismetése.

De nézzük már az ismertetendő művet. Sch. álláspontja kath. körökben sok visszautasítást talált, úgyhogy mintegy megújult az augusztinizmus és tomizmus küzdelme. Talán leghiggadtabb és legvilágosabb bírálója az aristotelesi-tomisztikus alapon álló Geysler. Miután már egy előző művében „Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart 1923.“ foglalkozott az augusztinizmus nyomán haladó vallásbölcsezzel és többek közt az Oratorianus Grartyra mutatott rá, mint a Scheler-féle vallásbölcsezt egyik forrására, most népszerűbben ismerteti és bírálja Sch. nézeteit. Művét általános ismeretelméleti és történeti bevezetéssel kezdi, hogy Sch. vallásbölcseletének az alapját felmutassa. Aztán megismerteti a fenomenologia értelmével, majd sorra veszi Sch. vallásbölcseletének megállapításait a vallásos istenismerés közvetlenségéről, Isten személyiségének levezethetlenségéről, végül az érték és lét, szeretet és megismerés viszonyáról és mindegyikkel szemben kifejti a saját maga álláspontját. Geysler Sch.-el ellentétben diskursív gondolkodó, tehát elvetvén Isten közvetlen megismerésének a lehetőségét, nem győzi eléggé hangsúlyozni, hogy Istent csak közvetve a természet és szellemi élet tényeiből lehet megismerni. Találó kritikát mond a fenomenológiáról és rámutat a Sch. rendszerében feltűnő homályosságokra és következetlenségekre, az érték és szeretetről való felfogást pedig iskolasztkus érvekkel cáfolgatja. Geysler végeredményében, hogy a fenomenológiai út nem oldja meg a vallás filozófia alapkérdéseit, legkevésbé a vallás igazságának a kérdését, hozzájárulhatunk anélkül, hogy az ő merőben racionalista álláspontját is magunkévá kellene tennünk. Ép azért Scheler könyve az ő kritikájával nincsen végeredményben elintézve. — majd máskor talán többet ő róla, mint a kritikusáról.

Szelényi Ödön.

Dr. Wilhelm Platz: Das Forschungsgebiet des Okkultismus. Stuttgart, 1924 163 lap.

A modern okkultizmus napról-napra szaporodó termékeivel szemben a legnagyobb óvatosság kívánatos, még akkor is, ha valamely mű a tudomány színezetében

lép föl. Amint az okkultista kísérletek terén is végtelen sok a kritikátlan könnyelműség, úgy a róluk szóló munkákban is nagyon sok az elharmarkodott általánosítás, merész következtetés és kellő biztosíték nélkül való igaznak tartás. Platz munkája szerencsére nem tartozik egészen ez utóbbi kategóriába és tagadhatatlan érdeme, hogy az összes ideartozó jelenségeket és problémákat felöleli és megvilágítani igyekszik. Amilyen helyes, hogy az okkultizmus tüneményeit két csoportra osztja: 1. pszichikai hatások (pl. jövőndőlés, telepatia, pszichometcia, automatizmus stb.) és 2. fizikai hatások (varázsvessző, telekinézis, materializáció stb.) anyyira meglevését, hogy az első fejezetben az okkult jelenségek előfokaiként említi meg a mediumizmust, hipnotizmust stb., holott a legtöbb parapszichikus és parafizikus jelenség ép a mediumizmus, illetőleg hipnotizmus kapcsán előfordul. Meghatározásai sem elég szabatosak, pl. telepatianak nevezi a clairvoyance-t és gondolatolvasást is, holott a telepatia pontosan a gondolatátvitellel azonos. Legnagyobb fogyatéka azonban, hogy saját álláspontja ingadozik, pl. lehetségesnek tartja a spiritizma teóriát is, továbbá meglehető kritikátlansága, mely még az asztrológiát is elfogadhatónak tartja és a Schrenck—Notzing-féle materializációs illetőleg teleplastikus kísérleteket, melybe annyi tévedés csúszott be (gondoljunk a magyar László ötleplezéseire!) hiteleseknek tartja. Egyébként a jelenség komplexum teljes felölelése, a nagy anyag áttekinthető csoportosítása és a gazdag irodalmi utalások komolyabb művé avatják Platz munkáját.

Szelényi Ödön.

Auk. Oravala: Der Prophet der Wildnis. Eine historische Erzählung vom Durchbruch des Lebens in Finnland. Einzige berechtigte Übersetzung aus dem finnischen von Cornelia Rocholl. 1925. Verlag von J. F. Steinkopf in Stuttgart. Ára 5 márká.

A német könyvpiacnak ez a fölötte érdekes ujdonsága is egyik jele annak, hogy Németország végre odafordította tekintetét észak felé és meglátta, hogy észak keresztvénsége milyen drága kincseket kínál neki. Eddig a nagy dán prófétán, Kirkegaardon kívül legfeljebb csak Skovgaard-Petersen és Ricard Olfert nevét ismerte, de most már hallunk, olvasunk a svéd Aulén merőben új szempontok szerint igazodó theologiai rendszeréről, közkezen forognak Björquist Manfred lánoló lelkesedéstől izzó tanulmányai, beszédei sime megjelenik végre németül is Oravala Ágost finn írónak hatalmas megjelenítő erővel írt regénye, amely a finn nép nagy parasztprofétájával. Paavo Ruotsalainnennel ismert meg bennünket. A németek mentségére meg kell említenünk, hogy Paavo Ruotsalainent, a finnek szomszédjai, a svédek és a dánok is csak most fedezték fel, amikor Oravala regénye dán és svéd fordításban megjelent. Pedig Paavo Ruotsalainen nemcsak az újabb finn történelem egyik legérdekesebb alakja. Olyan típusnak a legjellegzetesebb alakja ő, ame-

lyet meg kell ismernünk és meg kell értenünk, ha meg akarjuk érteni az utolsó század keresztvénségének azt a hatalmas, erőteljes áramlatát, amely itthon a belmisszió terén, künn a pogány misszió szinte beláthatatlan területén annyi nagyot és maradandót alkotott.

Mielőtt Oravala könyvének német fordítását ismertetnénk, rá kell mutatnunk arra, hogy a német fordító egy súlyos mulasztást követett el. Mivel Oravala regénye teljesen új, ismeretlen világba vezetni olvasóit, nemcsak az adott bevezetésnél sokkal terjedelmesebb és részletesebb bevezetést kellett volna adnia, hanem a regényt magát is állandóan jegyzetekkel kellett volna kísérenie, hogy azok, akik a német fordítás révén akarnak Paavo Ruotsalainennel megismerkedni, némileg tájékozódva legyenek. Ezt egy-két adattal nekünk most pótolnunk kell.

Paavo Ruotsalainen, mint egyszerű paraszt család sarja, született 1777-ben és 1852-ben, mint egyszerű paraszt ember halt meg Aholansaari szigetén. Ez a két évszám egy gazdag, a finn nemzeti egyház számára nagy jelentőségű életnek két határköve. — Ruotsalainen akkor született, amikor a pietismus meglevénítő hatásai a finn nép életében már sorvadozni kezdtek, Finnországban is elindult diadalútjára a racionalismus és a pálinka bilincsekbe kezdte verni az ezer tó országának népét. A hamu alatt azonban, amely a pietismus által megindított ébredést takarta, a XVIII. század vége felé izzani kezdett a parázs és a XIX. század elején egyes helyeken újra fellohogott a lelki ébredés tüze. Ekkor ütött Paavo Ruotsalainen órája. Ez az egyszerű paraszt, aki csak ép a nevét tudta leírni, lett annak az ébredésnek vezérő profétája, amely most már — minden túlzás nélkül mondhatjuk — mint a kovász a tésztát, a maga egészében átjárta a finn népet. Akármilyen hihetetlennek látszik is ez számunkra, tény, hogy a finn vallásos, egyházi, sőt theologiai megújulásban is ennek a paraszt profétának jutott a döntő szerep. Vallásos lángész volt a szó legsúlyosabb értelmében. Bibliái elődjait nem tekintve, Böhme Jakabbal és Tersteeggennel állíthatjuk egy sorba. — Fönn, északon, Norvégia paraszt profétája, Hauge, hasonló hozzá. Ezekhez hasonlatosan valami csodálatos intuitív erővel rendelkezett, amely theologiai képzettség nélkül theologussá tette s amely minden pszichológiai felkészültség nélkül olyan lelkipásztori munkára képesítette, amely kiterjedt nemcsak a nép egyszerű fiaira, — hanem a finn nép legelső fiaira is, akik alázattal és hálával zarándokoltak el lelki világoágért és tanácsért „Paavo bátya“ fatörzsekből összerótt szegényes kunyhójába, amelybe a hosszú finn télen át csak annyi világoág szűrődött be a kicsiny ablakon, hogy bibliáját és énekeskönyvét olvasgathatta Paavo.

Ennek a csodálatos életnek legmegkapóbb fejezeteit vonultatja elszemünk előtt Oravala művészi tolla. Látjuk, amint a

fiatal Paavo útra kel, hogy világosságot keressen Högman kovácmesternél, a XVIII. század pietismusának egy kései képviselőjénél. Látjuk, amint a megtalált igazság, mint csontjai közé rekesztett tűz, elindítja a finn tavak és erdők között prófétai útjára. Látjuk, amint felveszi a harcot a mindenfelé fölburjázott tévelygésekkel, amelyekben a pogányságnak még mindig bujkáló tüze lobog fel, hiszen a reformáció még teljesen megtöretlen erejében találta a finn pogányságot. Látjuk, amint Paavo iszonyatos szenvedések tüzeiben tisztul és lesz azzá a lelkipásztorrá, aki minden szenvedést meg tud érteni. Látjuk szenvedéseit, amikor felesége nem tudja megérteni, családja ennek következtében nemcsak festileg, hanem lelkileg is nyomorog és látjuk egyetlen fiának a holtteteménél, aki titokzatos gyilkosság áldozata lett. Majd jönnek a harcok az ébredést megérteni nem tudó és megérteni nem akaró papsággal. Közben természetesen halad az ébredés ügye és magával ragadja a finn lelkipásztorok legjobbjait. Mégis megtörténik az ezer tő országában az is, ami akkoriban Európaszerte megtörténik: Paavo Ruotsalainennek és barátainak meg kell jelenniök az egyházi törvényszék előtt, amely az ébredéshez csatlakozott lelkészek egész sorát hivatalvesztésre ítéli. Végül jön Paavo életének estéje, az öregség sok-sok szenvedésével, amelyet azonban a halál fölött való győzelem zár le.

A német fordító nem a teljes regényt fordította le. Körülbelül csak a felét kapjuk. Kétségtelen, hogy ennek van némi jogosultsága. A dán és a svéd fordítás teljes ugyan, de már a német olvasó közönség nélkülözhet egy s mást a regényből, sőt vannak fejezetek, amelyeket nem is érthet meg, még terjedel-

mesebb jegyzetek segítségével sem. A fordító azonban aligha volt szerencsés a lefordított fejezetek kiválasztásában. A megfelelő bevezetés és a jegyzetek hiánya mellett az is egy nagy fogyatkozása ennek a fordításnak, hogy a kihagyások következtében néha két-két fejezet között olyan úr táton, amelyet nem tud áthidalni az, aki nem ismeri Paavo Ruotsalainen életét.

Mindeme hiányok ellenére is örömmel kell üdvözlönlünk ennek a fordításnak a megjelenését és ajánljuk azt mindenkinek, aki megakar ismerkedni az északi kereszténység történetének egyik legjellegzetesebb fejezetével. Nekünk magyaroknak is nagy szükségünk van arra, hogy megismerkedjünk az északi népek erővel teljes kereszténységével. Meg kell ezt tennünk nemcsak történeti tudásunk teljességének a kedvéért, hanem azért is, mert fenn északon ma is ez a nép-életet átható és nagy alkotásokra képes kereszténység él. A Paavo Ruotsalainen által vezetett mozgalom ma is erős, ma is hódít és nagy munkát végez nemcsak szorosabban vett evangéliumi téren, hanem a nép kulturális nevelése érdekében is, sőt kivette bőségesen a részét a véres finn szabadságharcból is 1918-ban. E sorok írója jelen lehetett e mozgalomnak 1924-ben Lapinlahtiban, Paavo Ruotsalainen szülő-földjén tartott konferencián, amely a finnek szerint — a hely nehézkesen megközelíthető volta miatt — csekély látogatottságú volt, de mégis több, mint 6000 embert gyűjtött egybe. A múlt évben tartott konferencia több mint 10,000 résztvevőt számlált. — Különben ennek az évnek folyamán remélhetőleg megjelenik Oravala regényének magyar fordítása is.

Báró Podmaniczky Pál.

HAZAI IRODALOM.

A magyarországi protestántizmus történelme. Irta: Révész Imre. Kiadja a Magyar Történelmi Társulat. Budapest, 1925. 8. r. 78. l.

Kiegészítő része és egyik legértékesebb darabja ez a munka „A magyar történettudomány kézikönyve” címen megindult, sokat ígérő vállalatnak. Protestáns részről nem lehetett volna ennek megírását jobb kezekre bízni. Ennek a kiváló fiatal tudósunknak, aki erős családi tradíció hatása alatt vált jeles egyházi történetíróvá, minden munkáját nagy lelki haszonnal és gyönyörűséggel olvastam már eddig is. Most pedig e rövid, de tartalma szerint súlyos és értékes művével mintegy megkoronázta eddigi, még alig másfél évtizedes terjedő munkálkodását. Akár a forráskutatás analitikus munkáját végzi, amint ezt Dévai tanítasáról írt mintaszerű monográfiájában látjuk; akár pedig mesteri szintézissel a részletiratok eredményeit foglalja egységbe: egyaránt a hivatott kiváló történetírót ismerjük fel benne. Munkájának utóbbi irányára nézve merész, művészi vállalkozás volt például nemrégiben, hogy „a magyar protes-

tantizmus kis tükrét” negyedfél oldalon merte és tudta papírra vetni. (Prot. Szemle 1925. 10. 1.)

Azok a „száguldó mondatok” és sebtében világító reflektorok, melyeket Rákosi Jenő Ravasz László stílusában fedez fel, mintha Révész Imre könyvében is megvolnának. Mestere a mélyebb szellemtörténeti alapra építő, a lényegét éles szemmel kiváló és helyes szempontok szerint csoportosító tudós munkának és a kevés szóval is sokat mondó, tömör és mégis szemléltető. élénk, a figyelmet lekötő előadásnak. A magyarországi protestántizmus tudományos történetírásáról szóló igen értékes és alapos tanulmányában (Prot. Szemle 1924.) inkább csak arra biztatta munkatársait, hogy adatokat gyűjtsenek, részlettanulmányokat végezzenek. Annál bátrabban tehetett ezt, mert magának is tudnia kellett, hogy az egésznek összefoglalására, a szintézisre pedig majd itt leszen ismét az újabb Révész. Ha szerencsége ezt gondolni nem is engedte, de nekünk örömről és megnyugvásunkra szolgál, hogy van mögöttünk egy jeles fiatal erő, aki ezt a nem könnyű munkát arra való

teljes történeti és filozófiai felkészültséggel jól el fogja végezni. (Kezességül vesszük „A tudom. egyháztörténetírás“ c. korábbi munkáját is. Kolozsvár, 1913.) És most is hálásak vagyunk érte, hogy a kívülről, a Történelmi Társulattól jött megbízásra a hazai protestantizmus történetét és jelentőségét így kiváló, a tudomány követelményeinek megfelelő munkában tudtuk a világ előtt bemutatni. Révész művének értéke különösen akkor lesz szembetűnő, ha összehasonlítjuk dr. Karácsonyi János akad. tag laza szerkezetű, elfogult, száraz és sovány egyháztörténetével (Nagyvárad, 1906.). E téren a gazdag r. kath. egyház is oly szegény, hogy amint Karácsonyi felpanaszolja, negyven év alatt nem jelent meg náluk magyar egyháztörténet.

Csak azt sajnáljuk, hogy tudós történetíróknak keze a Történelmi Társulat által kitűzött cél és a lapszámokig is megvont határok által kötve volt. Mert így nem mindenütt volt elég hely az általa oly lelkesen követelt szellemtörténeti elmélyedésre és megalapozásra. Sok helyen kiérezzük, mily nehéz lehetett a részletekben is teljesen tájékozott íróknak többet nem mondani. — Mily jól esett volna például ott neveket, műveket és jellemző tényeket is olvasni, ahol a szerző túlságos rövidsége kényszerítve, csak „többet, mások“ stb. általános jelzéseket kénytelen használni.

Művének eredetere nézve Révész maga megmondja, hogy ezt mint vázlatot, korábbi „A magyar protestantizmus története“ (Kolozsvár, 1923.) c. ismeretes munkája alapján írta. A kettőnek egymáshoz való viszonyát tekintve, az elsőt felette értékessé teszi, hogy a magyar protestantizmus történetét a kereszténység egyetemes fejlődésének keretébe illesztette bele. Az utóbbi pedig annnyival gazdagabb, hogy bőven és nagy gonddal közli az egyháztört. irodalmat, a forrásműveket és pedig nemcsak elől az Irodalom rovatában, hanem tárgycsoportok szerint az egyes szakaszok után is. Tehát mind a két kiadásnak a maga célja és olvasóközönsége szerint megvan a külön értéke.

Az újabb feldolgozásban is megmaradt a régebbinek felosztása : az alapvetés (1520—1600.), az ellenreformáció (1600—1700.), a felvilágosodás kora (1700—1791.) és a legújabb kor (1791—1914). Maga a szerző is lát ebben hiányt és következetlenséget, de míg történetírásunk jobban el nem mélyül, heurisztikus és didaktikai tekintetben ezt tartja legajánlatosabbnak. Mindegyik korszakban a vallásos élet mélyebb alapjából kiindulva helyes csoportosítással külön szakaszokban tárgyalja azután a külső intézményeket és eseményeket, a protestantizmusnak az államhoz és a római katolicizmushoz való viszonyát (a régebben úgynevezett külső történetet) s az egyházak belső életét (tanfejlődés, theolog. irányok, egyházalkotmány, kultusz, erkölcsi élet, iskolák, vallásos irodalom stb.). S így keretekben, amennyire a rövid vázlat megengedi, igyekszik a fentebbi tanulmányában megszabott

magas követelményeket megvalósítani. — Szellemtörténeti szempontok vezetnek, de e mellett az egyháztörténet theologiai jellegét is híven megőrzik.

Révész a tanulmányában Pál apostolra hivatkozik : „Mert semmit sem cselekedhünk az igazság ellen, hanem csak az igazságért“. (II. Kor. 13, 8.). Ezt nagyon helyesen történettudományi alapelvnek is veszi és szigorúan követi. A polemikus, apologetikus tárgyalási módot nem helyesli, sőt még a pedagógiai célnak sem igen tűri. A tudományos stílus tárgyilagos, előkelő, nyugodt hangján ír. De nem lesz-e ezáltal egy kissé hideggé? Ítélete egyes helyeken mintha több, mint pártatlan volna. A magyar reformáció okai között (a 13. lapon) a szekularizációt például a r. kath. történetírás majd örömmel üdvözli és a sokkal nagyobb és igazabb okok közül Révészról majd csak ezt az egyet fogja idézni. Perényi Péterről, a reformáció első patronusáról mondott ítéletét is (17. l.) túlszigorúnak tartom. Ellenégeivel, rágalmozóival szemben S. Szabó József Perényit eléggé megvédte. Pázmány Péternek „népzete iránt érzett igaz szeretetét“ pedig (32. l.) én olyan tisztának és erősnek nem látom. Jezsuita térítői túlbuzgalmát még a r. kath. Vörösmarty is éppen a hazafiság szempontjából ítélte el. A költő Zrinyi Miklósnak és Széchenyi Istvánnak, mint r. katolikusnak, mégis csak más volt a hazafisága. Pulszky, Wurga L., Pokoly és Acsády másként ítélik meg Pázmányt. — Hittérítő sikerei mellett nem lehet elhallgatni Tillyt és Wallensteint „a főmisszionáriusokat“ (Pokoly J. 412. l.), a fehérhegyi csatát, a szállóigévé lett „cseh nadrágot és sarut“, mint a magyar ellenreformáció elrettentő szimbólumait. Ha túlságos kímélettel szólnunk ellenségeinkről és az üldözésekről, akkor nem látjuk be okát és szükségességét hithőseink szabadságharcainak.

A részletekről még csak néhány szót. Nagyon helyes volt (a 14. lapon) a libetányai Nicolai és Gregori vértanúságát megemlíteni, mert ezt a r. kath. nagy forrásgyűjteményből kihagyták. Igen jó, rövid, tömör és találó az első magyar reformátorok jellemzése. Kár, hogy Stöckel L. kimaradt közülök. Tartalmas, tömör szakasz a reformáció fő- és mellékirányairól szóló. Az Erasmus-féle, a filippista és kryptokálvinista irányokat is jellemzi, csak a fláciánusok maradtak ki. Az énekköltők közül a lutheránus Batizit és a nagy predikátorok közül Magyar Istvánt nem lehet kihagyni. Miksa királyról, Thurzó nádorról többet szeretnénk volna hallani. Az ellenreformáció vérengzései közül a virágzó Csepreg pusztulását az 1223 halottal és a tudós Zyonarics esperes vértanúságát nem lehet elhallgatni, midőn abból a korból annyi erőlködéssel avatták boldoggá az úgynevezett kassai három vértanút. A későbbi gyászos dolgokból kimaradt Wittnyédy neve, sőt Caraffa eperjesi vértörvényésze is. A francia zsoldárdallamok nem oly könnyen terjedtek, mint itt (41. l.) olvassuk. Idősb Révész Imre szerint is csak nehezen és ritka helyen tudták

kitalálni a hangjegyekből a melódiákat. A polemikusok közül kimaradt Magyarai, Zvonarics, Sármelléki Nagy és Lethenyi, a főrangú prot. írók közül pedig Nádasdy Pál gróf az imakönyvével.

A felvilágosodás korát 1700-al kezdeni nálunk korai. Így a magyar pietisták is ide kerülnek, pedig ezek még nem voltak rationalisták. Az egész első élet, a valláserkölcsei állapotok rajzában is éles megfigyeléseket, új szempontokat találunk. Ráday Pál mellett Ostffy Miklós és Mihály is helyet érdemelnek. A legújabb kor egyházpolitikáját is jól tagolva, híven és tömören jellemzi, különösen az abszolutizmus korát rajzolja éles vonásokkal. Mélyen járó és új szempontok szerint igazodó a XIX. század valláserkölcsei életének a rajza. Nyílt szókimondással tárja fel a kedvezőtlen jelenségeket is. Tömör, hű rajzát találjuk meg Bauhofer, Mária Dorottya, a skót ref. misszió és Szabó Aladár kezdeményező munkájának, a központból kiinduló belmisszióknak. A külmisszióknál megemlíthető volna, hogy „külmisszió” címen Scholtz Ödön ágfalvai esperes külön magyar folyóiratot adott ki több éven át. Az uniói törekvések sikertelenségét is igen híven és meggyőzően tárja az olvasó elé. Az orthodoxia és racionalizmus küzdelmére nézve is (71. l.) igen helyes és találó a megállapítása.

Ez a néhány megjegyzés nem von le a műnek fentebb vázolt általános nagy értékéből. Ami hiányzik belőle, az a kiszabott rövidségben talál menséget. A M. Történelmi Társulat Révész Imrének adott megbízásával kilépett az egyházi irodalom iránt tanúsított eddigi elzárkózottságából. Ezt haladásnak vehetjük és örülünk, hogy Révész a bizalomnak szépen meg is felelt. Nagy tárgyilagossága, higgadt, nyugodt hangja, midőn a klerikális sajtó és tankönyvek naponként a legképtelenebb vádakkal támadják egyházunk múltját (Bocskay, Bethlen, a gályarabok lázadók stb.) igazán nagy mérsékletéről, önfegyelmezésről tesz bizonyosságot és magas tudományos színvonalra mutat. De azért Révész sincs biztosítva minden váddal szemben. Hanauer váci püspök új történetírást követelt és a legutóbbi kath. nagygyűlésen Hóman Bálint, a M. N. Múzeum tudós igazgatója is, nem a maga portáján kívánt bizonyos historiai kinövéseket letördelni, hanem arról szónokolt, mennyi sérelmük van e hazában a katolikusoknak a történetírás terén is. Ezeket kell jóvátenni.

De, elhallgatok, hogy el ne rontsam, amit Révész épített. „Weil ich so sanft und leise nicht treten kann“ — valloam be en is Lutherrel a hibámat. Bizony nehéz nálunk polemia, apológia és egy kis pedagógiai buzdítás nélkül tárgyalni az egyháztörténetet, midőn ma is reverzálisok tartják ébren a régi sérelmeket. Nagy érdeklődéssel várjuk, milyen tárgyilagosságot találunk majd „A magyar r. kath. egyház történetében”,

melyet ugyanebben a tudományos sorozatban Lukács József fog megírni.

Payr Sándor.

Nemo: Vallásunk új irányai. Galánta. 1925. Kosmos nyomdai műint. zet. Ára 12 K.

Szerző vallásos alapérzúlete kétségtelen, de az evangélium szelleme úgy, amint az a protestantizmusban kifejezésre jut, teljes öntudatossággal nem hatja át. Nem ismeri azt a boldogító érzést, amely a Krisztus által Istenre talált és Istenével megbékélt ember lelkivilágát eltölti s ezért nem elégtli ki a protestantizmus lényege. Ezért keres újat, Vallásunk új irányait. Ezzel már bizonyos fokú kritikát is gyakoroltunk felette. Ha mindjárt a protestantizmusnak egyik alapgondolata a *semper reformari* és a bibliában hívő lélekkel elmerülő tovább kutatás, olyan irányú fejlődést, amely a reformációnak az Irás alapján és körvonalazott lényegétől eltér és egészen új alapokra fekteti a vallási gondolkozást és vallási érzésvilágot, a magunk részéről helyeselni nem tudunk. Még nyugodtabb időben is problematikus az ilyen vállalkozás, mennyivel inkább a különböző eszmeáramlatok jelenlegi örvénylő forgatagában, — amikor a *szilárd régíhez* való ragaszkodás az egyedül helyes, amikor a filadelfiai gyülekezetnek küldött intést kell megszívlelnük: „tartsd meg, ami nálad van, hogy senki el ne vegye a te koronádat” (Jel. 3, 11.). amikor biztos hajóra s kormányosra van szükség, hogy korunk Szűza és Charybdis e közt átjutva, révpartra kerüljünk.

Szerző a megszállott Felsőmagyarország fia s így megértjük, hogy miután olyan sok megdönthetetlennek vélt intézmény s rendszer megdőlését látta, az ezeréves Magyarország egyik leszakított részén megrendül lelkivilága s azt véli, hogy ott is ingoványon jár, ahol szilárd a talaj. De a subiectív érzés még nem való tényállás s ezért munkája már első elgondolásában hibás s miközben menteni igyekszik a vallás maradó eleméit, épen aközben veszíti el őket. A számítási hibát azonban másként kiküszöbölni nem lehet, mint a munka újrakezdésével s az ev. próbaköve mellett kell szellemi értékeinket megvizsgálni s *így* állapítani meg, hogy a fundamentomra aranyat, ezüstöt, drágakövet építették-e, vagy fát, szénát, pozdorját (I. Kor. 3, 12.). Szerző próbaköve azonban nem az evangélium, hanem a *spirítizmusnak* előtte világos, előttünk zürzavaros tetelei, amelyekkel a Szentírás felett is kritikát gyakorol, tévesen ítélvén meg pl. az evangéliumoknak jellegét és egymáshoz való viszonyát, az ok és okozati viszonyt nélkülöző elmékedéseket nyújtván Istenről, az ősvilágosságról, Jézusról a testet öltött igéről, a szentségekről, csak azért, hogy a tételes vallásosság helyett a keresztienység jövőendő orientációját spirítizma átfestésben mutassa, kimondván, hogy, aki a szellemerkölcsei célszót nem érti meg, vagy egyenesen ignorálja, az kétséget kizárólag elveszik (91. o.) s ezért óhajtja, hogy vallásunk is a szellem s ne a dogma felé

haladjon, nehogy az evolúció összetiporja (u. o.).

Könyve egy szempontból kétségtelenül tanúságos. Felhívja a figyelmet a *spiritizmus*ra azonimmárelkerülhetetlenszükségre, hogy ennek lényegét minél fokéletebben megállapítsuk, mert abban a formában, amelyben szerzőnk is elének állítja, vagy ahogyan csonka hazánkban is több száz, sőt talán ezer spiritizszia körben főként családostól s ezért földi dolgoktól elfordult betege emberek foglalkoznak vele, nagyobb veszedelmet jelent a hitélet tisztaságára nézve, mint akármelyik szintén a történeti egyházak életére törő szekta működése.

Kiss Jenő.

Szinek Sándor: A mi Urunk Jézus Krisztus élete a négy evangéliom szövegével. Szent István Társulat. Budapest. 1925. Ára — korona.

Csak örömmel üdvözölhetjük prot. részről, hogy kath. testvéreink figyelme is egyre jobban a Szentírás felé irányul. Ez az a pont ahol megérthetjük egymást és a hitetlenség közös ellensége ellen közös munkára összefoghatunk. Szinek S. könyve is az Iráshoz, sőt ennek centrumához, Jézus Krisztushoz vezet bennünket s az ő életét állítja elének a négy evangéliom szövegéből és szövegével, a forrásul használt René des Chesnais francia író útmutatásai alapján. Munkája egy új „dia tessaron“, azzal a különbségben Taliántól, hogy a Szentírás szövegén nem változtat, Kritiszabb helyeken jegyzetek formájában világosítja fel az olvasót magától értetődően a római egyház felfogása szerint. Szövegül a Vulgata meglevő magyar fordításainak tekintetbe vételével készült új fordítást használ. Mivel munkája nem tudományos célokra szolgál, hanem a hívő közönség számára készült, azon kérdésre, hogy az ev. kritika mai álláspontján olyan értelmű evangéliom harmóniáról. — mint szerző állít elének, amely szerint az egyik evangélista a másiknak kiegészítésére írta könyvét, szólhatunk-e, itt nem terjeszkedünk ki. Bevezetésül a legszükségesebb archeológiai és földrajzi tudnivalókat nyújtja a szentföldre s zsidó népre vonatkozólag. Prot. ember szemét bántja az egyházi cenzura „nihil obstat“, „imprimatur“ bélyegzője.

Kiss Jenő.

Pruzsinszky Pál: Hugenották. III.: A pásztorok és a nyáj. Egy képpel. Budapest. 1925. A Bethlen Gábor Irodalmi és nyomdai R.-T. kiadása. 75 l. — Hegyaljai Kiss Géza: Nagyasszonyok a magyar reformációban II. A Bethlen könyvtár 9. száma. Budapest, 1925. A Bethlen Gábor Irodalmi és nyomdai R.-T. kiadása. 81 l. Ára előbbinek nincs megjelölve, utóbbié: 10,000 kor.

Egymás mellett akarunk megemlékezni a fentemlített mindkét munkáról, nem csupán azért, mert történelmi tárgyú mind a kettő, de azért is, mert céljuk is közös: gazdagítani akarják magyar protestáns olvasóközönségünk történeti ismeretét, de úgy,

hogy erősítik egyben a protestáns, közelebbről a kálvinista öntudatot. Mindkettőnek olyan a tárgya is, hogy erre különösen alkalmasnak kell mondanunk. Amellett hálás dolog is nálunk úgy a *hugenottákról*, mint *protestáns nagyasszonyainkról* írni, hiszen idevágó irodalmi termékünk úgyszólván alig van. Így hát jó munkát végeztek a szerzők, mikor műveiket megírták, úgyszintén a kiadóvállalat is, mikor e művek kiadására vállalkozott. Ajánljuk is Szemlének olvasóközönségének elolvasásra és terjesztésre egyaránt.

Amikor azonban ezt tesszük, nem mulasztathatjuk el, hogy egy némely észrevétel ne tegyünk, annál is inkább, mert egyfelől reméljük, hogy jelen művek is megfognak jelenni második kiadásban is, de azért is, mert az érdemes szerzők egyike jelzi is (Pruzsinszky), hogy folytatja művét s a másikat is kéri szeretnénk arra: hogy ugyanezt tegye. S örülnénk annak, ha alábbi észrevételeink megszívvelésre találnának náluk.

Pruzsinszky Pál főleg a hugenották üldözésének megindulásáról szól a jelen füzetben a következő alcímek alatt: I. A Támadás. II. Az elesettek. III. Menekülők. IV. Ami megmaradt. (Ezt a kis tartalomjegyzéket jó lett volna befejezésül le is közzölni, aminthogy ezt Hegyaljai Kiss Géza meg is cselekedte!) A négy fejezet között az első és harmadikat sikerültebbnek tartjuk, mint a másik kettőt, ami azonban nem jelenti azt, hogy a másik kettőben ne lett volna gyönyörűségünk. Szokatlanul érintettek azonban egyes kifejezések, amelyek félreértésre adhatnak okot s amelyek légtelbb onnan magyarázhatók meg, hogy szerző kötve érezte magát egy-egy francia okmány kifejezése által s azt próbálta lefordítani. Így pl. a második fejezet címe alapján aligha gondol az olvasó hitüket elhagyó hugenottákra mert az „*elesett*“ szó nem ezt jelenti: ugyanezt mondhatjuk a „*bukások*“ „*elbukottak*“ kifejezésekre is, mert itt is másra gondolhat az ember. Vannak azután egyes helyek, ahol a kifejezések nem egészen világosan árulják el szerző gondolatait pl. 62., 64. l., nem egy helyütt stílusa beszélgető, hogy ne mondjuk pongyola, így pl. mindjárt az előszóban „*nem épen, jobban mondva épen nem*“; vagy: „*Bármily lélekemelő ez (t. i. a hugenották martirologiuma (sic!) mégis egészbevéve egyszínű maléria...*“ A 72-ik oldalon az „*elküldte*“ és „*küldte*“ szavak ütnek egymást. A 74. oldalon „*elkelő eszmé*“ -nek mondja, amint a sorokból ki lehet venni, a *vallásnak az ügyét*. Az említett fogyatékoságon könnyű lett volna szerzőnek segítenie akként, hogy még egyszer figyelmesen átdolgozta volna az egészet. Ebben az esetben világosabb és csattanóbb lehetne a mű befejezése is, mert így csak „*befejeződik*“ az elbeszélés.

A mű jó tulajdonságairól többet lehetne írunk, állapítsák azonban meg azokat maguk az olvasók. Itt csak rámutatunk arra, hogy nagyon jólesett tapasztalunk, hogy a tárgyilagosságot mindenütt meg-

óvja, így tárgyilagosan állapítja meg szerző a szomorú valóságot is, hogy a hugenották között és pedig a lelkészek és hívek között egyaránt, aránylag nagyon könnyen megtántorodtak sokan (31. l.). De rámutat nagyon helyesen ennek az okaira s arra is, hogy a megtántorodottak között főbben később megszilárdultak, mások pedig életfogytiglan vezekeltek hitük meglagadása miatt. V. ö. Pommier Péter imádságát. Nem hallgathatjuk el azt sem, hogy szívünkhez szól a műnek nem egy lapja, pl. 54., 65. l. stb. Helyeselni tudjuk azt is, hogy az egyes szereplőket levelük által is jellemzi: jellegzetesek, pl. Beringhen Tivadar levelei.

Mindezek az említett vonások csak azt bizonyítják, hogy szerző még szebben is megírhatta volna ezt a füzetet, mert írói kvalitásai képesítik erre. Reméljük, hogy a következő füzetnél szerzőnek csupán jeles tulajdonságai fognak érvényesülni.

Egy-két nyomdhiba is akad, de az könnyen kijavítható. „Tamadás“ helyett „támadás“ (7.). „Hugenotta“ helyett „hugenotta“ (25.); „tekintsük“ helyett „tekintünk“ (40. l.); „illeti“ helyett „illetik“ (45.); „aláestek“ helyett: „alá estek“ (47. l.); „istentisztelete“ helyett „istentisztelet“, „áttéřitítettek“ helyett „áttéřitették“; — „leányok“ helyett „leányok“ (67. l.) olvassandó.

Ha le tudja kötni érdeklődésünket *Pruzsinszky*, mikor a hugenottákról szól, nemkevésbé meleg érdeklődésre számíthat *Hegyaljai Kiss Géza* is, amikor a magyar nagyasszonyok megdicsőült alakjait vonultatja el előttünk. Lónyai Anna Kemény Jánosné, Ráday Eszter: gróf Teleki Lászlóné, Pálóczi Horváth Mária, Révai Erzsébet, Petróczy Istvánné vonulnak így el lelki szeremeink előtt; az íróasztalnál pedig Révai Ferencné (Paxi Anna), Bánfi Istvánné (Országh Magdolna), Forgách Imréné (Zrinyi Kata), I. Rákóczi Zsigmondné (Thelegdi Borbála) mutatja be nekünk a szerző, — amint jellegzetes leveleiket írják. Végül „Nagyasszonyok a virágaik között“ c. alatt elvezet bennünket híres-neves asszonyaink várkertjébe, hogy miként gondozzák virágaikat...

Már ez a rövid tartalmi utalás is felbívhatja a figyelmet a jelen mű elolvasására, hiszen kettős lelki haszonnal kecsegtet az: megismerkedünk a letűnt nehéz idők nagyasszonyaival, másrészt ezek a nagy lelkek üzenetet is küldenek a mai nemzedéknek, főleg a mai kor asszonyainak, leányainak. S hogyan is hangzik ez a drága üzenet? Ekképen: a mai asszonyok és leányok csak akkor lesznek igazi utódjai nagy elődeiknek, ha a család, az egyház és a nemzet szolgálatában áldozzák fel, szent áldozatként életüket! Szívünkben kívánjuk, hogy nagyon sok magyar leány s magyar asszony olvassa el *Hegyaljai Kiss Géza* könyvét, hadd vesse fel a kérdést önmagának, amikor e nagy szellemekkel találkozik: ilyen vagyok-e én, vagy: ilyen igyekszem-e lenni? Azt hiszem, az lenne szerzőnek is fáradságos munkájáért

legszebb jutalma, ha a régi Nagyasszonyok követőkre találának.

Lehetetlen azonban fel nem hívunk szerző figyelmét arra, hogy stílusának tömörségére itt-ott nagyobb gondot fordíthatna, másfelől pedig arra is, hogy az írói lendületét, mellyel elindul, tartsa meg mindvégig. Az előbbire példákat lehetne felhozni a bevezetésből, de másuttan is; a másodikra nézve pedig hadd hivatkozzunk a IV., V., VI. szakaszok és az előzők közötti szembeszökő különbségre. Petróczy Istvánné Révai Erzsébet története tulajdonképpen nincs is befejezve, az V. és VI. fejezet pedig elnagyoltnak látszik, mintha még az utolsó simító kézre várna... Érti ezt maga a szerző is, mert a bevezetésben mintha védekezni próbálna előre is.

Kifejezései közül, amelyeket nem tudunk helyeselni, ide jegyezzük a következőket: „lelke csupa lélek“ (32.); „temetése alkalmából“ (a temetés nem alkalom!) (38.); „máglya lobban, bitófa recsen“ (46.) (a bitófának nem a recsenése a jellemző!) „melyet... Barabás Miklós remekelt“ (59.). Lapsus calami-nak kell minősítenünk azt, hogy 1867-ben — szerinte — tíz év óta volt borús a magyar ég.

Az utóbb említett dolgok azonban inkább jelentéktelen apróságok vagy könnyen pótolható hiányok, amelyeknek eltüntetése csak növelné a műnek amúgy is jelentékeny értékét, mely főleg abban áll, hogy felidézi a múlt dicső nagyasszonyait, akiknek dicső példája követésre buzdítja a mai nemzedéket. Bárcsak megértene innen is minden magyar nő a nagy igazságot, melyet Heiszler szavaira szerző így fejez ki: „a nőnek egy korban sem lehet feladata az, hogy a világot pazar csillogással töltsse be, hanem hogy töltsse be azt, ahová Isten által küldetett, a házat...“, — hanem az, hogy „egy nagy meggyőződés ígérete alatt feláldozza magát, hogy ezrek áldása lehessen“, mert „mások boldogításában keresni boldogságot, ez különben is közös sorsa az igaz nőnek Istennek“.

Deák János.

Dr. Ravasz László: Gondolatok. A szerző arcképevel. Harmadik kiadás. Budapest, 1925. 214 l. A Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai R.-T. kiadása. Ára :

Dr. Ravasz László: „Gondolatai“-nak első kiadása 1921 decemberében jelent meg. Nem volt nehéz megjósolni, hogy hamarosan szükség lesz a második és következő kiadásokra is. S csakugyan, az első kiadás szinte hihetetlenül gyorsan: négy hónap alatt elfogyott, úgyhogy 1922 Pünkösöd ünnepére megjelenhetett a második kiadás. A „szép gondolatok után vágyó lelkek“ ezt is elkapkodták s így a „Gondolatok“, szerző újabb gondolataival gazdagítva és bővítve, a múlt évben immár harmadik kiadásban jelent meg! Nem nehéz kitalálni, hogy ennek a kivételes sikernek a titkát mi magyarázza meg: szerzőnek kivételes írói és szónoki kvalitása, illetve inkább talán azt mondhatnánk, hogy *dr. Ravasz László egyénisége*. Aki olvasott tőle egy-egy írásmagyarázatot, meditációt, alkalmi előadást, egy-

házi beszédet vagy írói arcképet, aki hallotta őt beszélni, amint a legmélyebb igazságokat s nem egyszer nehéz hittételeket keresetlen, egyszerű előadásban, de csodálatosan színes, költői nyelven vitte közel hallgatósága szívéhez, az azon csodálkoznék, ha ez a hallgatóság nem vágyott volna megszerezni a maga számára, egyik legkedvesebb olvasmányául ezt a *Breviáriumot*, mely csakugyan „egy egész írói egyéniséget mutat, egy évek hosszú során át felépített világnézet esszenciáját adja“, amint ezt a kiadói előszó oly találatlan fejezi ki.

A „*Gondolatok*“, a csinos kiállítású és szép nyomású kis kötetben, a következő címek szerint sorakoznak egymás után: I. Isten. II. Jézus. III. A Lélek. Kijelentés. IV. A hit. Bűn és kegyelem. Predestináció. V. Ember. Társadalom. VI. Élet. Halál. VII. Öröm. Fájdalom. VIII. A nő. A gyermek. A család. IX. Szeretet. Jótett. X. Hála. XI. Filozófia. Theologia. XII. Imádság. Egyház. XIII. A múlt. Emlékezés. A magyar jövőendő. XIV. Aesthetika. Művészet. XV. Nagy emberek. Itt először a „nagy emberről“ általában, azután Arany Jánosról, Görgey Arthurról, Eötvös Károlyról, Kemény Zsigmondról, Tisza Istvánról, Tisza István és a magyar tragédiáról, Tompa Mihályról, Szent Agostonról (illetve vallomásairól), Széchenyiről, Bethlen Gáborról (és az erdélyi lélekről), Baksay Sándorról, Jókai Mórról olvashatunk csodásan szép és jellemző gondolatokat. Ezt a tartalomjegyzéket nem csupán azért közöljük itt le, hogy ennek kapcsán a kis kötet gazdag és változatos tartalmára mutassunk rá, hanem azért is, hogy kifejezésre juttassuk azt az óhajtásunkat, hogy a legközelebbi kiadásnál jelenjék meg ez a jegyzék is nyomtatásban a „*Gondolatok*“ végén. Nélkülözzük, hogy most ez hiányzik. A felsorolt címek sorrendje felett is lehetne vitatkozni, mert például nem tudjuk belátni: miért következik az „Imádság. Egyház“ ép azon a helyen, ahol jelenleg olvasható. Azután nagyon örültünk volna, ha a nagy emberek sorában olvashattunk volna Petőfiről is, hisz feledhetetlen szép előadást tartott ő róla is dr. Ravasz László.

Nagy örömünkre szolgálna, ha a *Breviárium* tovább bővülne újabb, meg újabb kiadások során s így minél több léleknek, minél több családnak vinné meg a hit, szeretet és reménység biztató, boldog üzenetét.

Deák János.

Bartók György: *Kant.* Az Út kiadása. Kolozsvár, 1925.

Ezelőtt két évvel, 1924-ben ünnepelte a világ Kant születésének kétszázadik fordulóját. A mi irodalmunk sem maradt el a hódolattevésekből; folyóirataink és filozófiai s irodalmi egyesületeink siettek lerónni a tisztelet és hála adóját a königsbergi bölcseletről, aki — akár elfogadja valaki nézetét, akár nem, új állásfoglalásra kényszeríti az elmét az emberi élet örökre azonos proble-

máival szemben. A nagyobb nyilvánosság elé önálló művel azonban csak Bartók tanulmánya viszi Kantot; s ő sem úgy, ahogy tervezte. Ez a mű ugyanis egy nagyobb munka *helyett* jelent meg, amely „széles alapokon nyugvó és a részleteket is figyelmesen vizsgáló“ monográfiának készült, de — szomorú idők szomorú jele — abban a formában nem jelenhetett meg; hogy ez a rövidebb fogalmazás mégis napvilágot láthatott,¹ dícsérete és ígérete Az Útnak és Kolozsvárnak.

A mű tehát egy nagyobb *helyett* jelent meg, de nem egy nagyobb mű kivonataul. Egységes, kerek, *egész* munka, olyan ember munkája, aki tárgya teljes ismerete alapján önmaga szab magának határokat, nem külső tényezők határozzák meg. A rövidebb terjedelem csak azt teszi, hogy tömöríteni kellett anyagát és csak a leglényegesebbet adnia. Ez valami jóleső frisseséget ad a műnek, mint mikor a patakok tovasietni látjuk a gátak közt. Továbbá egy *egységes* nézőpont uralmát viheti keresztül a művön, ami egységessé teszi a Kantról adott képet. Ennek a nézőpontnak megválasztása a legjellemzőbb a műre nézve és nézetem szerint a leghívebben fejezi is ki a Kant filozófiája szellemét. Az alapgondolat u. i., melyből Bartók Kantot magyarázza, az, hogy filozófiája *ismeretelméleti* jellemű, azaz, hogy azt kérdezi: hogyan lehetséges az ismeret mindama területeken, melyekről az emberi lélek tényleg szerez ismereteket, tehát a természetről, erkölcsről, művészetéről, vallásról? Emellett kissé háttérbe szorul a Kant filozófiájának az a jelleme, hogy nemcsak az ismeretről, hanem a tapasztalatról is magyarázatot ad, más szóval, az *ismeretelmélet* mögött ott rejlik *metafizikai* problematika nem nyer olyan magától értetődő tisztázást, hogy akik Kaniban a metafizikust keresik, azaz, az ismeretelméleti kérdések megoldásával a metafizikai ösztönt nem tartják kielégítettnek, — megnyugodnának a megoldásban. De viszont ez az egységesen és következetesen keresztül vitt nézőpont alkalmas arra, hogy hozzászoktassa az elméket ahhoz az iskolához, melyben egyedül lehet a metafizika problémáihoz előkészülni és amelynek az a legfőbb tanulsága, hogy a metafizikai ösztön érett gyümölcse — az ismeretelmélet. A filozófia nem fog merő ismeretelméletté zsugorodni egyszerűen azért, mert az ismeretelmélet nem egy *tanrészlet*, hanem nézőpont és felfogási mód — éppen *ennek* inaugurálása a Kant feledhetetlen és soha többé meg nem kerülhető nagy tette és ennek a ténynek a maga hódító magától értetődőségében való előtárása a Bartók művének filozófiai becsé. Aki Kant lényegébe akar hatolni, megbízható kalauzt talál benne, — míg meg nem kapjuk a másikat, a részletesebbet, melynek megjelenését mielőbb óhajtjuk és várjuk.

Tankó Béla.

¹ Ez is az idők jele.

H. Poincaré: A tudomány értéke, fordította: Kiss Kázmér. (Filozófiai Könyvtár. VII.) Budapest, 1925. Pfeifer F. kiadása. 232. l.

Ez a tanulmány folytatása a Természettudományi Társulat kiadásában 1912-ben megjelent *Tudomány és fellevés* c. munkának, de attól függetlenül is érthető és élvezhető. Ismeretelméleti tanulmány, mely tételeinek igazolására — minthogy 1912-ben elhalt szerzője matematikus volt — matematikai, fizikai, kémiai, asztronómiai és geológiai példákra hivatkozik. Tehát fejtegetéseinek megértéséhez némi filozófiai és matematikai-fizikai iskolázottságra van szükség. Nem könnyű olvasmány a jó magyaros fordításban sem, de aki olvassa, úgy érzi magát, mint az a túrista, aki órákig tartó erőfeszítések után egy magas hegy-csúcsra érkezett s annak bár kissé hűvös, de tiszta levegőjében és messze vidékekre terjedő kilátásában gyönyörködik.

A mű három részből áll: az *első* a matematikai tudományokat tárgyalja (ebben szól a tér és idő fogalmairól is), a *második* a fizikai tudományok módszereit fejtegeti, míg a *harmadiknak* tárgya: a tudomány objektív értéke.

Hogyan teszünk szert tudományos igazságra? s van-e annak értéke? Poincaré szerint az igazság kutatásában függetlennek kell lennünk, megszabáditani lelkünket az előítélettől és szenvedélytől; ellenben, ha cselekedni akarunk, ha erősek akarunk lenni, egyesülnünk kell. Nincs okunk bizalmatlankodni a tudományos igazságban, — mert az nem lehet összeütközésben az erkölccsel, hiszen mindegyiküknek saját külön területe van, amelyek határosak ugyan, de nem keresztezik egymást; az egyik megjelöli a célt, amely felé törekednünk kell, a másik megismerteti az eléréséhez szükséges eszközökkel; nem lehetséges erkölctelen tudomány, se tudományos erkölcs. Az ember ugyan nem tud boldoggá lenni a tudomány által, de nélküle még kevésbé lehetne az. A világ mély harmoniája az egyetlen objektív valóság, e harmonia legjobb kifejezése a törvény, a törvény egyike az emberi szellem legújabb vívmányainak. A tudomány célja nem a dolgok lényegének, hanem a dolgok viszonyainak vizsgálata; a tudomány: viszony-rendszer. E viszonyok objektíve adóttak és az elme számára megközelíthetők. A tudósok nem gyakorlati cél kedvéért művelik a tudományt, előttük érdekesebbek azok a tények, amelyek vagy valamely befejezetlen harmoniát tökéletesítenek, vagy más tények nagy mennyiségét előre jelzik.

Súlyos tételeit szerzőnk mindenütt a tudományok történetéből, a tudósok vizsgálati eljárásából vett érdekes példákkal illusztrálja.

Rácz L.

Várkonyi Hildebrand: Aquinói Szent Tamás Filozófiája. (Filozófiai Könyvtár. V.) Budapest, 1923. Pfeifer F. kiadása. 94 l.

A folyó évben volt a r. kath. egyház

ünnepelt filozófusa, a középkor legnagyobb systematikusa: Aquinói Tamás születésének 700 éves fordulója s így épen alkalomszerű e könyvecskéről megemlékeznünk. Várkonyi H. nagy hozzáértéssel, Tamás műveinek és a róla szóló gazdag irodalomnak, sőt az egész középkori filozófiának gondos tanulmányozása alapján ismerteti a „doctor angelicus” filoz. rendszerét, egymás után bemutatva logikai, metafizikai, természetbölcsészeti, pszichológiai, etikai tanait és theodiceáját, végül hatását. Előadásában mindenütt látható az elfogulatlanságra való törekvés; így nem átalítja kimondani, hogy a középkor filozófiája kompilatorikus jellegű, többé-kevésbé kollektív alkotás s sz. Tamást is a hagyomány (Aristoteles és Albertus Magnus) táplálja; több helyen kiemeli Tamásnak Aristoteles filozófiájával való szoros kapcsolatát („Tamás filozófiájának alapkövei teljesen Aristotelesből vannak véve”), másfelől kora természettudományi felfogásán alapuló s a mai tudományos állásponttal össze nem egyeztethető nézeteit, — de ez utóbbiak tekintetében azzal nyugtatja meg kath. olvasóit, hogy „sz. Tamás természetfilozófiájának érvénye, igazságtartalma független az anyag részleges tulajdonságaira vonatkozó s a korban gyökerező tévedésektől” (55. l.).

Szerzőnk Tamás érdemét 3 pontban látja: első, hogy korának legnagyobb tudósa, aki az eddig szélszórót theol. és filoz. tanokat egységes rendszerbe foglalja össze, amelyben mindent világossá tesz, átincmít, újáteremt, így nemcsak a filozófiának, hanem a theológiának is egységet és rendszerességet kölcsönöz. Második: a tudás és a hit, a filozofia és a theologia különválasztása, az ideálizmus és realizmus összeegyeztetése; harmadik, hogy rendszere alkalmas alap, amelyen a modern tudományos és filoz. kutatások egy keresztyén szellemű filozófiává feldolgozhatók.

Mi protestánsok, bár elismerjük Aqu. Tamás érdemeit, el azt, hogy a középkor filoz. és theol. gondolatai, törekvései ő nála, az ő rendszerében jutottak leghívebb kifejezésre, — mégis Aristoteles filozófiájának, tehát egy idegen elemnek, Tamás művein keresztül a ker. theológiába jutását a ker. theol. fejlődés megfontolásának, a tiszta evangéliumi igazságok háttérbe szorításának tekintvén, nem tartozhatunk Tamás hívei. követői közé, nem is említve azt, hogy a modern tudományos és filoz. gondolkodásnak a Tamás rendszeréhez kötését a mi szabad vizsgálódáshoz szokott gondolkodásunk nem tudná elfogadni. De ez az elvi álláspontunk nem akadályoz annak elismerésében, hogy Várkonyi kollega műve helyes bevezetés Tamás gondolatrendszerének ismeretébe.

Rácz L.

Meumann Ernő: Az esztétika rendszere. Fordította: Várkonyi Hildebrand. Budapest. 1924. (Filoz. Könyvtár VI.)

Meumann Ernő, aki a lélektani kutatás terén szerzett kiváló nevet, főleg a kísérleti

lélektanban, fájdalom, rövid élete végén mint a hamburgi új egyetem kísérleti lélektani intézetének igazgatója, — hét tanumányt szentelt az esztétikának; az egyik *Bevezetés a jelenkori esztétikába*, a másik ez a címben jelzett munka, melyet a Filoz. Könyvtár, szerencsés választással, lefordított. Meg lehet állapítani, hogy az első mű teljesebb és kielégítőbb, mint a második; ebben u. i. sok kérdést csak érint. Későbbre tervezve részletes kidolgozásukat, ebben azonban korai halála (1915) megakadályozta. De a mai formájában is sok belső értéke van a könyvnek, egységes szempontból ad képet a legfőbb problémákról, melyek az esztétikát foglalkoztatják s első tájékoztatásra éppen ezzel válik alkalmassá.

Rendszeres szempontból a mű legelső értéke az, hogy Meumann, bár vérbeli pszichológus, mégis mentes tud maradni a pszichologizmustól, amely minden tudományi, — mihielyt lelki jelenség a tárgya, a lélektan egy fejezetének vagy alkalmazott lélektannak ítélt, tehát a logikát, etikát, esztétikát egyaránt, amely tévedésben Lippe és követői mai napig benne maradtak. Meumann tudja, hogy az esztétikum magyarázata éppen annyira függ az alanytól, mint a tárgytól, azaz hogy tárgyi feltételek idézik elő azt a sajátos alanyi állapotot, melyben az esztétikai szemlélő áll; ezért tudja kellő értékére leszállítani a *beleérés*s sokat vitatott tanát, azért tesz — igen érdekes — kísérletet az alanyi és tárgyi tényezők külön kinyomozására, csak hogy nem viszi részletesen keresztül ezt a pontot.

De annyira mégse lesz hűtelen igazi szerelméhez, a lélektanhoz, hogy ne ezen a mezőn keresse és arassa a legérettebb gyümölcsöket. A lélektani elemzés egyik erőssége és a finom taglalás, mellyel a művészi alkotás is ezzel párhuzamosan az esztétikai tetszés összetett folyamatát szétszedi, hogy megértesse, egyik nyeresége. A másik pedig az, hogy az így nyert megállapítások fényben erőteljes és találó kritikái szervenek alá vonja a modern művészi irányokat és megvilágítja tévedéseiket, leleplezve — nem egyszer valósággal jóltevő kíméletlenséggel — a tehetetlenséget takargató nagy szavak ürességét, amelyekkel még komoly elméket is meg tudtak téveszteni.

Ami egészében véve, nem hatol le a kérdések legmélyére, nem éri el az esztétikai elmélkedés másutt már elért mélységeit (Hamann, Dessoir, Medicus, Dearmer, Böhm Károly stb.), de jelzett értékeinél és világos előadásánál fogva első tájékozódásra valóban alkalmas.

Várkonyi fordítása hű és simulékony, csak néhány műszó hangzik idegenül: *mü-motivum* (77.), úgyhogy az eredeti is az: *Werkmotiv*; — vagy: *közlés igény* (79.); de általában kellemes és folyékony olvasmány.

Tankó Béla.

Imre Sándor: A családi nevelés főkérdései. (Szülők könyvtára 1—3.) Budapest. Studium. 1925. 154 lap.

Nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy Imre legújabb könyve az első ilyenmű munka pedagógiai irodalmunkban. Nem, mintha a házi nevelés egyes kérdéseit nem tették volna szóvá nálunk is, hosszabb-rövidebb cikkekben, de a családi nevelés főkérdéseit összefoglaló művünk eddig nem volt. Másik megjegyzésünk, hogy Imre könyve méltóan sorakozik a külföldi hasonló művekhez, amilyenek pl. a francia Thomas, vagy a német Matthias.

A szerző célja, hogy a szülőknek gyermekeik nevelésére irányuló tevékenységét ösztönöserű és ötletserű foglalkozásból tudatos és tervszerű munkává emelje. Fokozni akarja a szülők felelősségérzetét, serkenteni akarja a nevelés kérdéseiben való gondolkodásra, azért nevezi művét az alcímben „a szülői gondolkodásba való bevezetésnek”. Már említettük, hogy alig van kérdése a családi nevelésnek, melyet Imre meg ne világítana. A család és családi nevelés szabatos meghatározása után gondosan megvizsgálja a gyermeket érő különböző hatásokat, a családi nevelés sikerének feltételeit, a nevelés különböző ágainak (testi, értelmi, erkölcsi) feladatait, a családi nevelés eszközeit (itt hiányát érezzük a vallásos nevelés külön felemlítésének), végre megvizsgálja a gyermek és felnőtt egyénisége közti különbséget és néhány tanúságot von le, illetőleg néhány közeleményt állít fel. Ezek pedig a gyermek egyéniségéhez való alkalmazkodás, az egyéni fejlődés szabadságának a fejlődéssel való lépés tartása, a szülők önnevelésének, a bizalom megőrzésének, szülők és gyermekek személyes viszonyának és a távoli célokra gondolás követelményei.

Imre S. ezen munkájában is mélyen járó és egyben széles látókörű elmének bizonyul. Pedagógiájának és kulturpolitikájának alap gondolata a nemzet magas érdekeire való folytonos tekintettel itt is megvan és élesen érezteti, hogy mikor a családi nevelés a szülők kötelességeit fejtegeti, egyben a nemzet ügyét is szolgálja. A szülők elé ilykép fényes perspektíva tárul azáltal, hogy ők a gyermekért vannak és annak nevelésére áldozzák életüket, magasztos nemzeti feladatot teljesítenek. Egyben-másban talán más nézetten is lehetünk, mint Imre S., mégis azt kívánjuk, hogy e szép és magvas mű minden magyar család asztalán ott legyen.

Szelényi Ödön.

Gergely György: A Hódmezővásárhelyen működött máramarosszigeti református jogakadémia emlékkönyve. Hódmezővásárhely, 1925. 85 lap. Ára 50,000 kor.

A szociológia szerint bármely társadalom fennállását biztosító alaptörvény az ú. n. „alkalmazkodás” törvénye. Ha ezt a megcsontított magyar államra, illetőleg annak tanügyére vonatkoztatjuk, azt kellene mondanunk, hogy a kisebb lakosság kultur-

igényeinek kevesebb iskola felel meg, ami tehát a szakiskolák kevesbítését teszi kívánatosná. És mindezek ellenére a magyar kultúra és magyar közoktatás múltjának ismerője mégis csak fájó érzéssel regisztrálhatja egy-egy nagy múltú intézet kapuinak bezárását. Ilyen fájó érzéssel forgatjuk Gergely Gy. könyvének a lapjait is, melyek a máramarosszigeti református jogakadémia fennállásának utolsó éveit, először a román megszállás alatti székhelyén és aztán a Hódmezővásárhelyen folytatott létküzdelmeket írja le. Ez intézet lassú elsorvadásának a képe szinte tipikusnak tekinthető. Először az idegen barbár hatóságok beavatkozása, a tanárok elszéledése, a hallgatók számának fogyása az „omnia mea mecum porto”-szerű menekülés Csonkamagyarország egy áldozatkész városába, a drágaság emelkedésével fokozódó anyagi terhek növekedése és mégis rövid felpezsdülés az új székhelyen; aztán az 1922. évi VI. és XVII. takarékoskodási törvényekkel elsorvasztó következményei, az igényekkel túlterhelt egyház áldozatkészégének megcsökkenése és végre az ideiglenes „felfüggesztés”, vagyis beolvasztás az egyetlen fennmaradt új jogakadémiába.

Ezeket a mozzanatok az akadémia utolsó igazgatója, dr. Gergely Gy., aki igazán emberfeletti munkát végzett ebben az 5 évben, drámai erővel vonultatja el előttünk. Okmányokat, leveleket, jegyzőkönyveket szólaltat meg, úgyhogy teljesen hiteles képét kapjuk a jogakadémia megszűnésében közrejátszott okoknak. Bármily leverő egészben véve a kép, melyet a szerző elénk állít, két felemelő mozzanatot mégis találunk benne. Az egyik a szerzőnek nemes idealizmusa és törhetetlen hite, mely nem látja a máramarosszigeti jogakadémia sorát végleg elintézetlnek és a másik a magyar vásói közönség ébredő kulturérzéke, mely Hódmezővásárhelyen abban jutott kifejezésre, hogy úgyszólván felekezeti különbség nélkül adakoztak az akadémia fenntartására. Elmondhatnók Arannyal, „hogy nép, mely így becsüli meg *iskoláit*, van abban élni hit, jog és erő...”

Szelényi Ödön.

II. G. Wels : Emberistenek. Fordította : Karinthy Emília. 265 l.

Az emberistenek Utópia lakói, akik közé két utópiai kísérlete folytán, a föld lakói közül néhány eljut s ott, merít ragályt visznek közzéjük, vesztégár alá kerülnek. E vesztégárt Utópia meghódítására akarják felhasználni, de póruljárnak. Egyikük elárulja őket s ezt juttatják vissza legelőbb ugyanazon úton, a földre. Ez a rövid tartalma e vörös fedelű s vörös szellemű regénynek, mely egy kommunista államot fest Marx nélkül. Lakói hiszik ugyan a kimeríthetetlen végtelenségű Istent, de szerző támadja a tételes szokást, a papokat, akiknek képviselőjét bárgyú katolikus papnak tünteti fel. Dühvel támad a kereskedőkre, politikusokra, ellenben megértő szeretettel rajzolja a szegénységben élő tanítókat. Ezek munkája a legfontosabb munka szerinte.

Az eseményt a Wilson-féle Népszövetség korába helyezi, de az már siralmas, szomorú szervvé zsugorodott össze. E regény épügy, mint Új világ a régi helyén című, a mai társadalmi rend kritikáját adja, de nem oly eleven, mint pl. Marslakók a földön című. A fordítás magyarossága ellen is több kifogás emelhető (52. l., 74. l., 104. l. stb).

Gulyás József.

Komáromi János : Pataki diákok. Budapest, 1926. 235 l.

A debreceni diákéletéről Jókai rajzolt nagyszerű képet. Mellette még Kuthy : Egy iskolai kalandja s Móríc Zsigmond : Légy jó mindhalálig c. regénye említhető. A pataki diákéletéről töredékes rajzok jelentek meg (pl. Baksaytól Tifagomen...). Komáromi János megrajzolta a számok hosszas éveiből a diákélet képét egy regényben, melynek cselekvénye tulajdonképpen nincs s hőse sincs. Azonban mégis van hőse : a pataki diákság s van cselekménye : egy iskolai év elfutása. Azonban két szempontból regény ez a mű : a Barla Jóska s a Fehér Pista szempontjából. Az elsőben saját magát festi az író : hogy lesz a gyámoltalan falusi fiúból pataki diák. A másiknak szerelmi regénye, a dalban tett vallomás, Jóska kivallatása a mű legszebb része. Komáromi remekel a fiatal szívek virágba borulásának festésében.

Gulyás József.

Vantel : A plébános úr, meg az új gazdagok. Fordította : Harsányi Zsolt. 213. l.

A modern Franciaország s egyben a katolicizmus politikai szereplésének rajza ez eleven humorú regény. Egy falusi plébánosra a lövészárokban ráragad a bakák nyelve s a szószékről is úgy prédikál, akár falujában, akár a katedrálisban, mint a fronton. A püspöke azért büntetni akarja, de aztán a vezetőknek eszébe jut, hogy választási küzdelemben nagyszerűen fel lehet használni az öreget a parasztság megnyerésére. Egy új gazdag fel is lép s apró adományokkal megnyeri a plébános jóindulatát, aki szívesen áll segítségére a rend embereinek, de csak addig, míg tiszta hite s mocsoktalan jelleme megengedi. Azonban a harc közepén nem siet kellő eréllyel a zászló segítségére, apró furcaságai is vannak, ezért elcsapják, miközben a volt párisi táncosnőt a püspök meleg barátsággal fogadja. — Szatirikus rajza a modern francia népnek e regény, mely a szív keresztységét hirdeti igazi keresztységnek. Rokonszenves alakja még az öreg gróf s a doktor. A fordítás jó, csak néhol kifogásolható (pl. valószínűtlen emyőt mond lehetetlen ernyő helyett stb.).

Gulyás József.

Római útkalauz. Budapest, 1925. 305. l. Római útmutató. Budapest, 1925. (Früchte Ede). 13 a.

Szép emlékek raja zsigong körül, mikor e két útkalauzt forgatog. Az örök város emlékei, amelyeket feledhetetlenül magával visz a látogató. E két kis könyv, bár első-

sorban katolikus egyházi célokat szolgál, egyben hasznos útmutató a szent év zarándokai részére az egész Rómáról. Természetes, hogy mindkettő a Szent Péter templomból indul el s Róma környékével végződik. A Pallas kalauza, Bangha előszavával, terjedelmesebb, alaposabb s a művészet céljait inkább szemelőtt tartja. A Szent István Társulaté kisebb, szerényebb kiállítású, de a magyar vonatkozásokról nem feledkezik meg. Pl. az 58. lapon megemlíti, hogy a Rómában tanuló magyar kispapokat bíbor-

színű ruhájukról kis bíborosoknak, gúnyneven: főtt ráknak említi a római nép. — A Pallas kalauza viszont megemlíti, hogy a protestáns Thaly Kálmán valahányszor Rómába jött, hálából mindig felkereste XI. Ince sírját, akinek segítségével sikerült Magyarországot a török alól felszabadítani. Végig olvasván a két könyvecskét, boldogan tesszük le: egy-két percet mi is töltöttünk, ezúttal képzeletben, Itália derült ege alatt.

Gulyás József.

FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums. Begründet von B. Stade und weitergeführt von K. Marti. Herausgegeben von Hugo Gressmann. Neue Folge. Erster Band. Heft 1/2 és 3/4. 1924. 1/2 Heft. 1925. — Ára minden füzetnek 10 márka, de külön nem kaphatók az egyes füzetek, csak az egész évfolyam együttvéve.

Az ismert ótestamentomi szakfolyóirat az 1924. esztendővel új szerkesztő: *Hugo Gressmann* vezetése mellett indult útnak. A szerkesztőváltás alapján ritkán szokott — különösen tudományos folyóiratoknál — valami lényeges irányváltozást jelenteni, ez alkalommal azonban az a körülmény, hogy *Gressmann* neve áll a *Zeitschrift für die alttestl. Wissenschaft* címlapján, aligha csak azt jelenti, hogy *K. Marti* helyét ő foglalta el a szerkesztőségben. Hiszen ha valaki, akkor *Gunkelen* kívül éppen *Gressmann* képviseli azt az irányt, mely tiszteletben tartva és méltányolva az ótestamentomi tudományok tudományos eredményeit — melyeket az előző évszázad utolsó kettő és a jelen század első évtizedében elért — mégis azt vallja, hogy sok mindent újra. revízió alá kell vennie abban, amire az ú. n. *Wellhausen*-féle iskola a maga rendszerét felépítette. Még ha nem is következett volna be a világháború, akkor is komoly változásoknak kellett itt bekövetkezni, hiszen ennek a tudományos átcsoportosításnak az előjeleit már jó ideje megfigyelhettük. A világháború azonban mintha még siettette volna ezt a revíziós munkát. S meg lehet értenünk, hogy folyóiratunk is ezt tükrözteti.

A másik, amit szintén meg kell említenünk, az, hogy bővült folyóiratunk címe is: az „*alttestamentliche Wissenschaft*“ mellett ott áll a „*Kunde des nachbiblischen Judentums*“ is, ami világosan meghatározza, hogy mely területen dolgoznak azok a tudósok, kik e folyóirat hasábjain szöhoz jutnak. Emellett jól esik megemlítenünk azt is, hogy folyóiratunk ma ismét az ótestamentomi tudományok nemzetközi folyóiratának tekinthető, ami kifejezésre jut abban is, hogy nem csupán német, de angol és francia nyelvű közlemények jelennek meg benne. Ezt minden tekintetben csak helyeselni tudjuk: hadd szólaljanak meg benne a németül nem beszélő tudósok is!

Az 1924. évfolyam négy száma két

füzetben jelent meg. Figyelemre méltó tartalma van mind a kettőnek. Az első füzet természetesen legelőször az új szerkesztő nyitja meg ezen a címen: Az ótestamentomi kutatás feladatai. Itt főleg arra a két kérdésre akar feletet adni *Gressmann*: mily eredményeket ért el eddig az ótestamentomi tudomány s mit várhatunk tőle a jövőben? A múltba visszatekintve, elismeri, hogy az irodalom-kritikai irány mily fontos eredményeket ért el, főleg a thóra forráselemzése tekintetében, de hangsúlyozza, hogy ez a módszer nem vált be a prófétai és költői könyvek kritikájánál. Itt is vannak ugyan e kritikai iránynak maradandó értékű eredményei (*Trito-Ezsaiás*, *Dentero-Zakariás* Joel könyve nem a régebbi, de a legkésőbbi prófétai iratok egyike stb.), de túlzásai itt mutatkoznak leginkább. Egyik legszembeszökőbb túlzása az, hogy az ótestamentomi irodalom jelentékeny részét fogságutáni minősítette, pedig lehetetlen, hogy a zsidóság irodalmi produktivitása a fogság utáni idővel esett volna össze. *Gressmann* szerint az irodalom-kritikai irány már betöltötte hivatását, tehát lezártnak tekinthető. Ezen az úton újabb eredményeket már amúgy se várhatunk. A mostani korszakát az ótest. tudománynak *Gressmann* „előázsiainak“ nevezi, amit úgy értelmez, hogy az Ó-Testamentomot, Izrael politikai s vallási történetét *Elő-Ázsia* története, kulturája, nyelve, vallása alapján kell megérteni, hiszen Izrael egy darabja ennek az előázsiai kulturaközösségnek. Ez az irányzat gazdagabbá, színesebbé tette az ótest. tudományt, de ügyelni kell arra, hogy a közös vonások mellett domborítsa ki Izrael egyéni sajátosságait. Itt azután találóan jelöli meg *Gressmann* azokat a területeket, amelyeken ma elsősorban kell buzgó tevékenységet kifejtenie az ótest. tudományoknak; így hangsúlyozza, hogy újra homlokterbe került a kijelentés problémája; az archaeológiának művelődéstörténeté kell lennie; tisztázni kell a verstani problémákat; a nyelvtanoknak leíró helyett történeti módszert kell követniök. Sürgeti, a theol. ifjúság érdekében, új kis kézi szótárnak megjelenését. Rámutat Izrael története és az ótest. irodalomtörténet főbb problémáira, úgyszintén Izrael vallástörténete és az ótest. bibliai teológia feladataira s arra, hogy mennyiben van bizonyos jogosultsága az utóbbinak is. Végül nyomatékosan kiemeli,

hogy nagy szükség volna az ótestamentumi tudomány methodikájára, mindenek felett pedig arra, hogy az összes nemzetek egyesüljenek ezen a területen újból közös munkára. Mi csak azt tudjuk kívánni a tudós szerkesztőnek, hogy Isten segítse arra, hogy a főtebb csak futólag vázolt munkaterv megvalósítása érdekében a folyóirat is olyan munkát végezhesen, mint aminőt joggal várnak tőle mindenfelé!

Nem lehet célunk, hogy a folyóirat többi cikkeivel is bővebben foglalkozzunk itt, azért csak megemlítjük, hogy nagyon gazdag tartalommal jelent meg mind a két füzet. Az első a szerkesztő fönt ismertetett cikkén kívül *Staerk*-től hoz hosszabb cikket „Zur alttestamentlichen Literarkritik“ cím alatt, amikor is Gen. 1—11. és 15. elemzése és kritikája alapján akarja kimutatni, hogy a Wellhausen-féle irodalmi-kritika már idejét múltnak tekinthető. Sok helyütt nem volt meggyőző az érvelése! Sokkal sikerültebb *Hempel* hallei professzor: „Az izraelita próféták Jahve-hasonlatai“ című tanulmánya, melyben azt a problémát fejtegeti, hogy a próféták milyen hasonlatokban szólnak Jahveről, illetve hogyan lehet ezeket magyarázni. Érdekes az elolvasásra, mert sok új szemponttal találkozunk az ember. Ezután *G. A. Cooke* oxfordi professzor: *Ezékiel 40—48. fejezetének* szövegére és tanítására vonatkozó észrevételeit hozza, — melyekből kiténik, hogy szerző ismeri az idevágó újabb s legújabb irodalmat, különösen *Hermann*-től tanult sokat, kinek *Ezechiel—Studien*-je még 1908-ban megjelent, kommentálja pedig 1924-ben. Szépen jellemzi *Ezékielt*, különösen kiemelve nála azt, hogy nem utópisztikus álmodó ő, de praktikus tervező, amiben igaza is van. — *K. Fullerton* oberlini (Ohio) tanár: „*Jób könyve eredeti befejezése*“ címen hozott nagyon figyelemre méltó tanulmányt, melyben amelletttör lándzsát, hogy a *Jób*-probléma igazi tárgyalása tulajdonképpen csak a 3—19. fejeletben található, a mű eredeti befejezése pedig 38., 39. f. + 40., 3—5. lehetett. — A felvetett problémát *Jób* könyve szerinte sem oldja meg. De hisz „nem azért írt, hogy egy problémát megoldjon, hanem hogy megjelenítse azt“. Olvasnunk kell ezt, nem elég róla pusztán referálni! — „*A Deuteronomium évenkénti ünnepei*“ című értékes közleményt, a nemrég elhunyt *Elthorst* H. I. amsterdami professzor írta. Kimutatja itt, hogy a *Józsás*-féle reform egyik célja az volt, hogy a páska-ünnepet tegye egyetlen ünneppé Izraelben, mint amely egyedül volt vonatkozással Izrael történetére. Különösen ma, az ismét megindult deuteronomiumi vita kapcsán, érdemes ezt az alapos tanulmányt komoly figyelemre méltatni! Az apróbb cikkeket s közleményeket nem is sorolhatjuk mind fel, de külön is felhívjuk a figyelmet a „szerkesztő megjegyzéseire“, hol — egyebek mellett — *Ninive* pusztulásáról közöl új figyelemre méltó adatokat, melyek alapján *Ninive* pusztulását 612-re kell tennünk. A tartalmas füzetet, a még *Marti* által gondosan összeállított könyvészeti

szemle fejezi be, mely tárgykörök szerint csoportosítva közli le az ótest. tudomány körébe vágó művek jegyzékét, úgy látszik 1914—24-ig. — Hasonlóan gazdag tartalmú a folyóirat 3/4 számú és az 1925. évi 1/2 számú füzete is. Az előbbiben főleg a következő cikkek érdemelnek figyelmet: *Gunkel*-től: *Ezs. 33. egy prófétai liturgia*; *Th. Robinson*: *Baruch lekerese* (angol); *F. Duncan*: *Millo és Dávid városa* (angol); *H. Schmidt*: *Hoseás házassága*; *Gressmann*: *Amen-empoe újból megtalált tanítása és Izraelnek jogság előtti példabeszéd-költészete* címen mond el nagyon figyelemre méltó dolgokat. *Caspari*: *Mózesről* írott cikkét, melyben az idevágó újabb történelírás eredményeiről és szempontjairól szól, nagyon nehézkesnek tartjuk.

A Deuterium-problema szempontjából nélkülözhetetlen *Gressmann* és *König* idevágó közleménye. Előbbi *Jósiás* és a *Deuteronomiam* cím alatt szól a kérdéshez; utóbbi pedig: *Megegyezik-e Ex. 20., 24. és Deut. 12., 13. egymással?* — Az 1925. 1/2 füzet mint „*Marti—Heft*“ *Marti* arcképével, sajnos, már csak az ő halála után jelent meg s tartalma a következő: Az első közleményben a szerkesztő szól „a biblia utáni zsidóságra vonatkozó tudomány feladatairól“, úgyhogy ez a cikk tulajdonképpen kiegészítője az előző évfolyam főtebb ismertetett első tanulmányának. Tartalmi tekintetben azonban nagy különbség van a két cikk között! Míg ugyanis amott tényleg az ótest. tudomány mai feladatairól szól, itt a címben említett feladatokról keveset beszél, csupán ott, ahol a hellenista zsidóságról szól, a tanulmány többi része azonban inkább arra mutat rá, hogy milyen szerepet töltött be a nem orthodox zsidóság vallási tekintetben a Kr. előtti 3—4-ik évszázadtól kezdve, körülbelül a Kr. u. 5. századig. Amikor azonban arról szól, hogy mi a mai tudomány állása azokon a területeken, melyeket *Gressmann* az egyes alcímek alatt jellemez (1. A hellenista zsidóság a Krisztus előtti korban. 2. Jao és a varázsvallás. 3. Azonosítása Dionysossal és Sabaziossal. 4. Az astrál zsidóság. 5. A mandáismus vallása. 6. Salamon ódái. 7. A manicháismus és az Islam.) lényegileg mégis rámutat azokra a feladatokra is, melyeket itt a theolog. tudománynak megoldania kell. S ezért csak hálások lehetünk szerző iránt, hogy ezt a kevésbé ismert területet a theolog. tudománynak megismertette a folyóirat olvasóival. Ezt követi „*Az őstörténet (Gen. 1—11.) társadalmopolitikai elemzése*“ *Menes* A.-tól, aki itt azt a felfogást érvényesíti, hogy az egyes bibliai iratok magyarázatánál nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a kérdést sem, hogy milyen társadalmi réteg felfogását tükrözi a szóbanforgó irat. Tagadhatatlan, hogy sok tekintetben előbbre vitte az őstörténet tartalmának megértését. Figyelmet érdemel *W. W. Cannon*: „*Habakkuk 1. és 2. fejezete hitelességéről*“ írt tanulmánya (angol) úgyszintén *Rudolph* W.: *A jogság korabeli Mesiás-ról* szóló, az *Ebed-Jahve* kérdésre vonatkozó „adalék“-ja (Beitrag). Ezután néhány kisebb cikk következik: *Wutzl*-től:

„Elérhető-e a héber ősszöveg? Marmosteintől: I. Sám. 25, 29.; Kuhn G.: *Assumptio Mosis*; Albrecht K.: *Tanulmányok a Machzorhoz* s a közlemények rovata után — Lods A.: Jean Astruc egy német előfutára; Witter Henning Bernhard; Welch A. C.: Megjegyzés, Lev. 21, 1—6.-hoz; Ebeling E.: Egy amorita teremtés-mythos? Szerkesztőtől: Új segédeszközök Jeremiás megértéséhez és a samáriai ásatások —, a fontosabb folyóiratok cikkeinek rövid ismertetése és méltatása zárja a füzetet.

Folyóiratunk e rövid ismertetéséből is kitűnik, hogy *Gressmann* már az eddigiek alapján is elsőrangú szerkesztőnek bizonyult s így a *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft etc.* nagyon jó kezekben van önála. Akik az ótestamentumi és a vele rokon tudományok problémái, mai állása és irodalma iránt érdeklődnek, itt idevonatkozólag kitűnő tanulmányokat s gazdag tájékoztatót találnak, épen azért a *Gressmann* szerkesztette *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft etc.*-t is csak a legmelegebben tudjuk ajánlani a *Theol. Szemle* olvasóinak szíves figyelmébe és támogatásába!

Deák János.

The Record of the Home and Foreign Mission Work of the United Free Church of Scotland. 1925. évi évfolyama. Ez a Skót Egyesült Szabad Egyház quasi hivatalos lapja, amely havi 140,000 példányban jelenik meg. Szerkesztője: *Livingston W. P.* Két kiadóhivatala van: Edinburgban az egyház hivatalos épületében és Glasgowban. Állandó melléklete egy gyermeklap, a „*Greatheart*“ egy íven; maga a lap rendszerint 3 ív terjedelmű.

A lap legnagyobb része természetesen a S. E. Sz. Egyház életének aktuálisait foglalja. Ezek közt azonban első helyen állanak azok az érdekes események, amelyek a pogány, a zsidó és a diaspora (home m.) misszió terén merülnek fel. A tudósítások azonban nem „hírek“ alakjában jelennek meg, hanem rendszeren egy szemtanú leírásának keretében, amelyet a helyszínen felvett fényképek illusztrálnak. Minden új lelkész, misszionárius, vagy új templom és egyházi épület képe ott van a lapban. A General Assembly, vagy valamely más fontosabb egyházi és missziói esemény különös melegséggel és megfelelő terjedelemben van leírva. A lap végén ott találjuk a halálhírek, beiktatások és a pályázati hirdetések listáját. Legvégén néhány sűrűn nyomtatott oldal az adományok nyilvános nyugtázása zárja be a lapot. Ez adományok nem gyülekezeti, hanem közegyházi és missziói célokat szolgálnak.

A vezércikk rendszerint építő tartalmú, de rövid. A szerkesztő „megjegyzései“ fontosabb hírekkel foglalkozva, szintén kevés helyet foglalnak el. Egy külön 1½ oldalas rovat állandóan felszinen tartja az ifjúság lelki gondozásának kérdését, a „*The Kingdom of youth*“ c. rovatban. E rovat igen gyakorlati kérdésekkel foglalkozik. Pl.: a

szerencsejátékok terjedése kérdésével a serdülők között. Jellemző, hogy az egész évfolyamban alig találunk „hivatalos közleményeket“. Nincsenek benne tudósítások egyházmegyei gyűlésekről, a gyülekezetek választásos estélyeiről. Ezeket a napilapok és a gyülekezeti lapok intézik el. Nem esik egy szó sem a politikáról. Csupán egy politikai vonatkozású cikk fordul elő a locarnói egyezményről. A nézeteltérések nyílt levelekben nyernek elintéztést a legudvariasabb hangon. Az egyes bizottságok, különösen a missziói mértékletességi és pénzügyi bizottságok elnökei és titkárai lelkes felhívásokat közölnek s valósággal agítálnak programjaik és a gyűjtendő adományok érdekében. A legutolsó számban pl. hatalmas felhívást olvasunk a S. Sz. E. Egyház 25 éves fennállásának ünneplésére és ez alkalomból 100,000 font sterling gyűjtésére. Ez összegből erősíteni akarják elsősorban a lelkész-alapot, hogy a lelkesi fizetés minimuma legalább 300 fontra legyen emelhető, azután a lelkesi nyugdíj, özvegy- és árva-alapot és végül a missziói alapokat.

Helyet talál a lapban a szépirodalom is. Költeményt elvértve találunk, de egy szép regényt közöl a covenanterek idejéből rajzokkal illusztrálva.

Legérdekesebb cikkei azonban a lapnak a tanulmányok. Az egyik figyelemre méltó sorozatot „*Articles of extra-church systems of faith*“ címen az edinburgi szent György katedrális lelkésze, *Blach Jakob dr.* írta. A sorozat jellemző címei a következők: „Lényeges-e a millenium hite a keresztény emberre nézve?“ „Keresztények-e a mormonok?“ „Kelet és Nyugat keveréke“ (Theosophia), „A modern legalizmus tragédiája“ (Szombatosok-adventisták), „Milliók élnek ma, akik sohasem halnak meg“ (Russelismus), „Plymouth atyafiak“, „A katolikus apostoli egyház“ (Irvingianusok). A sektek tehát ott is foglalkoztatják az egyházi közvéleményt.

Egy másik tanulmány a szerkesztő tollából való, „Az egyház és a nép“ címen, amelyben szemlét tart az egyház szervezetének hite és munkája fölött. Meglepő őszinteséggel mutat rá a bajokra és mulasztásokra. Erélyesen kikel az egyháztagok közönyössége, a világiak apathikus viselkedése ellen. — Panaszkolja, hogy a presbiteri gyűléseken sok a beszéd, az üres vitatkozás, de hiányzik az individuális hajtó erő, amely cselekedni tud; a lelkészekre háramlik minden munka, olyan is, ami lelki szolgálatuk végzésében gátolja őket. Reform-javaslatokkal áll elő, amelyeknek az a lényege, hogy a gyülekezetek tegyék lehetővé, hogy a lelkész a lelkiakkal foglalatossádjék, a világiak (presbiteriek) a szociális téren buzgókodjanak.

Figyelemreméltó továbbá *Blach J. dr.*-nak a szeptemberi számban megjelent ama cikke, amely „*Fundamentalizmus Edinburgban*“ címen egy körlevél ellen foglal állást. E körlevél azon a címen, hogy „az önök táborában sok olyan lelkész van, akiknek a Biblia alapvető (fundamental) elveire nézve

nagyon tág fogalmai vannak“, kéri a címzettet, hogy feleljen az alábbi kérdésekre:

„1. Hiszi-e, hogy a Biblia a maga egészében (entirety) az Isten igéje, hogy a Könyv szerzője a Szent Lélek és az mind igaz a Genezistől az Apokalipszisig?“

„2. Hiszi-e, hogy Jézus Krisztus az Isten fia, az ember egyetlen megváltója és hogy azok, akik elvetik az Úr Jézust, elvesztek?“

„3. Hisz-e a Bibliának az ember eredetére vonatkozó tudósításában (account) és hajlandó-e megszakítani a testvéri közösséget azokkal, akik az ember eredetére vonatkozólag az evolúció teoriáját támogatják“.

Dr. Blach ezt a körlevelet szemtelennek minősíti és azt mondja, hogy csak az ő egyháza hivatalos testülete előtt hajlandó ilyen kérdésekre felelni s kikéri magának és lelkesítársainak, hogy felelőtlen elemek ilyen kérdésekkel illetéktelenül háborgassák őket. Ezenkívül azonban lelkes bizonyosságot tesz hitéről, amely sokkal szélesebb alapokon nyugszik, mint a körlevél elfoguit írójának hite.

Végül meg kell emlékeznem a glasgowi theol. collégium ótest. tanárának, *dr. M' Fadyen*-nek cikksorozatáról, amely a „Biblia és a modern gondolkodás“ címen egyszerű nyelven írt, de rendkívül tartalmas és eszméltető tanulmányokban foglalja össze a bibliai kritika eredményeit. Tanulmánya úttörő példa arra, hogy az istenfélő tudós bibliai kritikája egyáltalán nem discretitálja a Bibliának tekintélyét, annál kevésbé csorbítja annak építő erejét, sőt ellenkezőleg, azáltal, hogy helyes irányt mutat az Irás fôgondolatainak követésére, segít megérteni és megszeretni a lényegét, a Biblia Lelkét.

Még csak azt említem meg, hogy e lapban a zsidó misszióval kapcsolatban, többször szó esik Budapestről, ahol a S. E. Sz. Egyháznak több mint 80 éve van missziói állomása és Erdélyről, ahol éppen a múlt év végén kezdtek missziói munkát Kolozsvárott. Magyar egyházunkról minden alkalommal a testvéri együttérzés hangján ír.

Forgács Gyula.

Philosophie Psychologie, Pädagogik.
Monatlicher Anzeiger aller Neuerscheinungen auf den Gebiete der Philosophie, Psychologie Psychotechnik, Erziehung, Unterricht und Jugendbewegung des in- u. ausländischen Büchermarktes sowie mit ausgewählten Auszügen aus Fachzeitschriften. 1926. 2. Jahrgang. I. A. Barth, Leipzig. Előfiz. ár: évi 2'60 birod. márka.

A folyóirat legfőbb célja: a filozófia, lélektan és neveléstudomány nemzetközi bibliográfiáját adni a művek megjelenése után lehető leggyorsabban. Adatai elég pontosak és megbízhatók. Csoportosításai a következők: I. Filozófiatörténet, általános

bölcsészettudomány. II. Logika és ismeretelmélet. III. Ethika, kulturfilozófia, vallásbölcsezet. IV. Általános lélektan. V. Alkalmazott lélektan. VI. Fejlődés lélektana és kulturlélektan. VII. Pädagogia története és rendszere, tanszemélyzetképzése, iskolaszervezet. VIII. Általános oktatás- és nevelés-tan. IX. Nép'skola és polg. isk. módszertana. X. Magasabb iskolák módszertana. XI. Szakiskolák. XII. Ifjúkor lélektana, ifjúsági mozgalmak. — Az elv az, hogy inkább több művet felvenni, a határkérdések irodalmából, mint egyet is elhagyni a lényegesek közül. A három első füzet (jan., febr., márc.) 482 zakmunkát ír le bibliográfiá és könyvári és szemponjából. — A német szakirodalom lehető teljességgel van képviselve és foglalja el a folyóirat negyötöd terjedelmét. De találunk London, New-York, St. Louis, Páris, Madrid, Wien, Zürich, Gráz, Innsbruck, Prága, Bern, Bazel, Cambridge, stb. kiadótól is számos művet. Magyarul alig. Kivánatos volna, ha a folyóirat körébe vágó magyar művek kiadói érintkezést keresnének a derék kiadócéggel: I. A. Barth, lipcei kiadóval. — Minden számhoz kisebb szakaszt valamely fontosabb műből. Így a máodik szám Palágyi Meryhért válogatott művei 2 ik kötetéből. Itt-ott illusztrációkat is közöl a próbacikkek megvilágítására. Szakembereknek, könyvtáraknak, mint jó és megbízható kalauzt ajánlhatjuk. Kár, hogy a vallás-pädagogia tudományai, valamint a vallás-lélektan disciplinái részére nem vesz fel külön szakcsoportokat, hanem elszórva, a többi közt sorolja föl. Így kerül Niebergall Fr. és Emlen R. 3 kötetes nagy műve: *Der neue Religionsunterricht* a vallásbölcsezet termékei közé, pedig a keresztény gyakorlati élet, káté, énekeskönyv, bibliai szakaszok, életismeret, stb. kérdéseivel foglalkozik a legújabb kötet. A vallás viszonylatában úgyszólván az összes fejzettek alatt találunk műveket. S a filozófiatörténet rovatban egyenesen meglepő ez a nagy és tisztességes, mely az öskereszténység és a középkor nagy vallásos filozófusait és pädagogusait tárgyalja behatóbban. Öröndetes a nagy klasszikus filozófusok kritikai edícióinak kötetekben és értékekben évről-évre gyarapodó száma is. Az első számot W. Stern: a „Die Differentielle Psychologie“ c. monumentális mű szerzőjének arcképe díszíti.

Z. r.

Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses. V. évfolyam, 5. szám. 1925. Szeptember—Október.

Ezt az impozáns külsejű és mindig rendkívül gazdag tartalmú vallástudományi szemlét az újra franciává lett strassburgi egyetem protest. theologiai fakultása indította meg. Őt esztendővel ezelőtt s azóta a francia nyelvű vallási tudományosságnak egyik vezető organuma lett. Theologiai szelleme minden inkább, mint konzervatív: úgy vallástörténelmi, mint vallásbölcseleti tekintetben a tudományos kutatás legmodernebb irányai

jutnak benne szóhoz, azonban mindig igen előkelő komolysággal, az elsődleges értékű tudományosság méltóságát súlyával, így bármely dogmatikai pártállású theologus számára végtelenül tanulságosan. Ez a legújabb, 7 éves füzet tartalmazza először is *Bost Károlynak*, a francia protestantizmus egyik legkitűnőbb történésszének (kinek egy önálló művét ugyanezen számunkban ismertettük) a Cévennes-hegyi hugenotta „prófétákról” szóló tanulmányát, amely teljesen önálló kutatások alapján pompásan világítja meg és helyesen értékeli az üldözött hugenották történetének egyik valláslelektani szempontból különösen érdekes jelenségét: a közöttük ismétellen és szinte ragályszerűen föllépett és terjedt visionarius, hallucinatorius lelkiállapotot, amelyet apokalyptikus képzetek töltöttek el. — Egy, már több számon keresztül folytatódott és most végződő sorozatos publikációban *Pommier J.* adja közre és kommentálja gondosan a nagy Renan Ernőnek hírneves strassburgi és egyéb protestáns tudós theologusokkal (Reuss Edu-

árd, Réville Albert) folytatott óriási becsű tudományos levelezését. — *Cullmann O.* az újszövetségi kutatásokban újabb nagy jelentőségre jutott ú. n. „formgeschichtlich” módszert ismerteti és bírálja részletesen. — *Dallière L.* Baruzi J.-nak San Juan de la Cruz-ról, a katholicizmus és egyik legnagyobb mystikusáról írott könyvét mutatja be alapos kritikai tanulmányban. A gazdag könyvszemle a francia és német prot. és kath. theologiai irodalom legújabb termékeit ismerteti és bírálja, főként a strassburgi és a párisi fakultások nagynevű tanárainak avatott tollából. A folyóiratszemle az európa-amerikai vallástudományi irodalom enémű időszaki termékeinek jóformán egész mezejére kiterjed. Méltó a hálás följegyzésre e helyt is az, hogy ezt a gazdag és szép Revue-t a strassburgi theologiai fakultás már 2 év óta küldi 10—10 *ingyenpéldányban* franciául olvasó magyar protestáns lelkészek, theol. tanárok, főiskolai könyvtárak számára!

Révész Imre.

TUDOMÁNYOS ÉLET.

NAGY KÁROLY.

A f. évi február hó 16-ikán, hosszas és súlyos szenvedés után, 58 éves korában elhunyt kiváló erdélyi püspök, a magyar protestáns theologiai tudományosság ügyének is méltán siratott vesztése. Bár gazdag és változatos életművének oroszlanrészre más, gyakorlati mezőkre esett s névét a történelemben elsősorban, mint a béke és a háború éveinek szóban, írásban és tethben egyaránt nagyhatású református egyházpolitikusa, majd főként, mint Romániához szakított egyházának és népének hitvalló hősiességű lelki kormányzója és védelmezője írta be — mégis, az elmúlt emberöltő folyamán, mint theologus is a legjelentékenyebbek közé tartozott hazánk protestantizmusában, mint lelkipásztornevelő és, tegyük hozzá, mint tudósnevelő pedig kiváltságosan nagy sikerrel és rendkívüli hatással működött a kolozsvári theologiai fakultás professzoraként, a nagyhirű intézet megnyitásától (1895) elkezdve, egészen püspöksége kezdetéig (1918), sőt, mint kisegítő, több szemeszteren át még püspöksége folyamán is — tehát összevissza egy negyedszázadig. Theologiai iránya a múlt század második felében uralkodott német-holland-svájci ú. n. liberálizmus volt, melynek a kitűnő enyedi Kovács Ödön után, mint ennek legkongeniálisabb tanítványa, éppen Nagy Károly volt, nemcsak szűkebb honában, de jóformán egész Magyarország-szerte a legélesebben kiformált, legfényesebb szellemű s legnagyobb gyakorlati hatású képviselője. Világnézeti atyamesteréről Hegelt vallotta, akinek merész röptű és páratlan univerzalizmú dialektikus filozófiája leginkább felelt meg a nagy világösszefüggéseket kereső, szárnyaló, mélyen metafizikus és egyben erősen logikus szellemiségének; a theológiá-

ban, mint vallástörténész és vallásbölcsező, a hegelista Pfléiderer Ottó nyomdokain haladt, mint dogmatikus a Schleiermacher alapvető indításait református irányban továbbfejlesztő Schweizer Sándort követte, mint ethikus különösen Paulsennek köszönt sokat; a Ritschl—Hermann-féle irány hatása — melyet pedig marburgi diák korában elsőkézből kapott — kevésbé érvényesült nála. Mind e modernebb hatások mellett és fölött azonban mély nyomokat hagyott theologiai gondolkozásán magának Kálvinnak a beható tanulmányozása is, amiből több maradandó értékű tudományos dolgozata született meg (Kálvin theológiája 1895., Kálvin mint dogmatikus és ethikus 1909, a Magyar Prof. Irodalmi Társaság Kálvin-émlékkönyvében) s aminek értékes gyümölcse lett ezekenkívül az Institutio első kiadásának általa végzett pompás lefordítása is (M. P. I. T. kiadása 1903.). Mint professzor, feledhetetlen előadó volt, aki kristályos eszméinek és rhapsodikus nyelvezetének ragyogásával, koncepcióinak merész mélységével és dialektikájának páratlan kritikai erejével egyképp le tudta nyugózni hallgatóit, akiket elsősorban gondolkozni, a protestáns keresztény világnézet és életideál mellett apologétikus és polémikus irányban harcolni tanított, erre az utóbbira némesak indításokat, hanem, nagyszerű szónoki és kiterjedt publicistikai tevékenységével, kitűnő példaadásokat is nyújtván nekik. Valóban „sokakat vezért az igazságra”; tanítványai közül — ahogy hirtelen összeszámíthatjuk — legalább 12-re megy azoknak a száma, akik egyetemi, illetőleg theol. akadémiai tanszékekre kerültek, vagy legalább is a theologiai magántanári képesítést szereztek: oly eredmény, amelyet a legutóbbi nemzedékben rajta kívül még csak igen kevés lelkésznevelőnk és egyetemenyi más theologiai főiskolánk sem mutathat föl. A

Nagy Károly nevét mindörökre áldva fogják tehát őrizni a magyar protestáns theologiai tudományfejlődés annálisai is.

Gályarabok ünnepén. A magyarországi református anyaszentegyházunknak Isten iránti hálával emlegetett örök büszkesége, a hitűségnek, lelkipásztori jellemnek örök példaképe s a magyar református nemzeti jellem kialakulásának örök erőforrása marad a magyar református, illetve protestáns gályarab-lelkészeknek egy erőszakos kormányzat igazságtalan ítélletével szemben a Krisztusért és egyházáért vívott hősiesség, halálig kész alázatossága, csodálatra méltó hitvalló ereje. — A folyó évben van harmadfélszázados esztendeje annak, hogy Európa protestáns népeinek rokonszenve, elemi erővel fordul a hitvalló gályarab-lelkészek felé, s az Ő ügyük felkarolása által a szegény elárvult magyar protestáns egyházak, s a sok sebtől vérző magyar nemzet felé. — A gályarab-lelkészek közös szenvedése és hulló mártírverépe pecsételi meg a szent testvériség jegyével a hosszú harcokban és diadalmas békekötésekben együttműködő magyar református és evangélikus egyházat. — A gályarabok szenvedése mutatta meg, hogy a magyar protestáns egyházak isteni akarathól eredő intézmények, melyekben maga a láthatatlan egyházfeje: Krisztus, az örök Főpásztor, viselt gondot hűséges szolgálói elhurcoltatása folytán árván maradt gyülekezetek százairól. — A gályarabok szenvedése földi egyházunk életjogának legfényesebb igazolása, nem vérrel és nem fegyverrel, de a Krisztus ügyéért való alázat, mindhalálig hű tűréssel tud anyaszentegyházunk győzedelmeskedni. Nincs az előkelő világpatronusok hatalma, a sokszor szemünkre hányt földesuri jog tudott itt e házban egyházat konserválni, hanem a Krisztus szolgálói: ez egyszerű és koldus szegény prédikátoroknak vértanuságra kész lelkülete is. — Theológiai oktatásunk egész működésével ezen a történelmi alapon áll. Feladatát akkor végzi legeszményibben, ha olyan hitvalló és önfeláldozó pásztorokat tud nevelni a ma is sok sebtől vérző egyházunknak, mint aminők a gályarabok voltak. — A harmadfélszázados évforduló alkalmából, e sivár jelenben, a dicső múlt és a szebb jövő iránti elengedhetetlen kötelessége Egyházunknak felhívni e haza és elszakított részeinek és az egész művelt protestáns világnak figyelmét és fölraáni lelkiismeretét, hogy hitünket, jellemrőnkét a Krisztus egyházáért és az emberi művelődésért reánk szabott nagy harcainkat karolják föl ma is ugyanazzal a segítő gondnal, áldozatkész testvérséggel. — Hazánk és Egyházunk összetörettetése, szétszakíttatása és bús elhagyatottsága százsoros erővel kötelez, hogy a gályarabok emlékünnepe alkalmából a hazai és külföldi protestántizmus testvéri kapcsolatait újra megerősítsük, s ha lehet újabb kapcsolatokkal növeljük. — Mint ahogyan a Krisztus szenvedésére emlékezésnél nem a kínok és a halál okozóit átkozni, hanem Krisztusnak érettünk halálra kész szerelmét áldani sarkal a hitünk: épúgy a magyar

gályarab-lelkészeknél, Krisztus e hűséges szolgálójánál is, a nagyhatalmú Istent dicsőítjük, ki gyenge erőfőlen édenyei által újra és újra biztat, a halálig hű szolgálatra Egyházunk, Hazánk és Nemzetünk dicsőségére.

A legmagasabb kitüntetésben, az elsőosztályu polgári érdemkereszt adományozásában részesítette a Kormányzó úr Dr. gróf Degenfeld József egyetemes konventi elnököt és a tiszántuli egyházkerületi főgondnokot, a református egyházi közélet és iskolaügy terén kifejtett hosszú és maradandó értékű munkásságáért. Legméltóbbat ért, a méltó kitüntetés. A debreceni kollégium, egyetem, mármárocsizigeti, majd hódmezővásárhelyi s újabban a kecskeméti jogakadémia, középiskolák s népiskolák egész serege, de egyházunknak minden gyülekezete, nemcsak a régi nagy Magyarországon, de romániában és Amerikában is áldással örökítik meg az Ő fáradságtalan gondoskodása és alkotó ereje nyomait. Ad multos annos!

Theológiai Szemle pályatételei. A Theol. Szemle múlt számában meghirdetett versenyvizsgálati feltételeket a Debrecenben tartott theol. tanári konferencia a következőképpen módosította: Az énekeskönyv-pályamunka beadási határideje május 15. A beérkező pályamunkák bírálóiul a konferencia Csikesz Sándor, dr. Pruzsinszki Pál, Marton János, Pongrácz József és dr. Erdős Károly professzorokat jelölte ki. — A versenyvizsgálat a június végén tartandó sárospataki theológus konferenciát megelőző napon fog megtartatni. Így a résztvevők ide is kedvezményes jeggyel utazhatnak. A vizsgálat az összes ott levő professzorok ellenőrzésével lesz megtartva, szigorúan írásban. Az lesz a nyertes, aki minél rövidebb idő alatt minél több kérdésre minél precízebb feleletet ad. Minősítés tekintetében az I. és II. évek kezdőknek, a III. és IV. évek haladóknak nyilváníttatnak. — A versenyvizsgálat anyagát a konferencia a következőképpen módosította: 1. Ótestamentumi haladóknak: csak Hózsás, Amós, Mikeás, Zakariás és Malakiás próféták könyvei bármely helyének a fordítása; 2. Újtestamentumi kezdőknek pedig csak a négy evangélium és az apostolok cselekedeteiről írott könyv bármely helyének a fordítása kívántatik meg. Jelentkezési határidő május 15. — A konferencia az egyes intézetek jelenlévő tagjai útján *felkéri a tanártestületeket, hogy az összes versenyvizsgálati kérdésekre még egyszer annyi kérdést és annak szabályszerű megfejtését is* Csikesz Sándor professzor címére április 30-ig beküldeni szíveskedjenek. A kérdések végleges megállapítására és zárt borítékban lepecsételésére következő bizottság kéretett fel: dr. Baltazár Dezső püspök, elnök, Csikesz Sándor, dr. Varga Zsigmond, dr. Erdős Károly és dr. Kállay Kálmán. A zárt borítékokat a sárospataki versenyvizsgálaton a pataki tanári kar és a vidéki theológiai tanárok jelenlétében bontja fel a theol. tanári konferencia meghívásából Csikesz Sándor. A vizsgálat ezzel kezdetét is veszi...

Ref. Theol. Tanári Konferencia volt folyó évi március hó 30-án Debrecenben. Résztvettek Debrecenből: Dr. Lencz Géza rector, Csikesz Sándor dékán, Dr. Erdős József, Sass Béla, Kiss Ferenc, Csánki Benjámin, Dr. Varga Zsigmond egyetemi professorok, Dr. Erdős Károly, Dr. Kállay Kálmán lelkészképzőintézeti tanárok; Páparól: Pongrácz József, Tóth Lajos, Vasady Béla; Budapestről: Hamar István, Dr. Sebestyén Jenő; Sárospatakról: Marton János, Harsányi István, Dr. Rác Lajos, Dr. Mátyás Ernő theologiai tanárok. A konferencia résztvevői a tszántuli egyházkerület vendégei voltak. A tanácskozás fontosabb tárgyai voltak: az akadémiai tanárok fizetés rendezése, a theologiai doktorátus ügye, a theologus könyvtár ügye, a theologus versenyvizsgálat megtartása, theologusok tanítói oklevele, a latin nyelv oktatása, theologiai órarendek stb. Dél előtt 11 órakor a tanácskozási szünet alatt tisztelgett a konferencia az egyetemes Konvent és a Tszántuli Egyházkerület Elmökségénél. — Hamar István üdvözlő szavaira az elnökség nevében Dr. Baltazar Dezső püspök felelt, s válaszában megkapó szavakkal jellemezte a theologiai tanárok nehéz és óriási fontosságú munkáját, s a maga és elnöktársai nevében megígérte a legteljesebb anyagi és szellemi támogatást. A tisztelgés után a vendégek tiszteletére a theologiai fakultás a dékáni hivatalban villásreggelit adott, mely után a tanácskozás ismét megkezdődött. A konferencia elnöke Dr. Erdős Károly lelkészképzőintézeti igazgató, s jegyzője Marton János sárospataki kollégiumi igazgató lett. Résztvett a konferencián a kecskeméti jogakadémia képviselőjében Dr. Joó Gyula dékán is. Fontosabb határozatok: Megvárja a konferencia a jogakadémiai tanárok fizetésének végleges rendezését s annak megfelelőleg kívánja a theologiai tanárok javadalmának a megállapítását. Dr. Baltazar Dezső, mint a konvent megbízottja tárgyalta a debreceni egyetem hittudományi karával, s e tárgyalás eredményeképpen a theologiai fakultás a theologiai doktori szabályzat módosítása kapcsán hajlandó leszen mindazon hazai, vagy külföldi theologiai akadémiák, vagy fakultások végbizonyítványát elfogadni, amelyek tanulmányi rendje a debreceni fakultás tanulmányi rendjével, vagy a konventi theologiai tanrenddel főbb vonalaiban megegyezik. Enged tehát a theologiai fakultás az egyetemes konvent azon érvelésének, hogy amint a jogakadémia abszolutoriumát a jogfakultások a jogidoktorátus alapjául elfogadják, hasonlóképpen cselekedjék a debreceni hittudományi fakultás is, a többi theologiai abszolutoriumával. — Vszont a theologiai fakultás méltányosnak tartja a konvent megbízottjával Dr. Baltazar Dezső püspökkel együtt, hogy a jogakadémia analógiája tovább is tekintetbe vétessék, s az egyetemes konvent, mint legfőbb tanügyi hatóság mondja ki, hogy amint jogakadémiai rendkívüli tanár csak jogi doktorátussal bír, egyéni lehet, ki záros határidőn belül

köteles szakjából az egyetemi magántanári habilitációt megszerezni, s rendes tanáruul ily egyén alkalmazható: hasonlóképpen kíván assék meg a theologiai akadémiai rendkívüli tanároktól a theologiai doktori oklevél, s a rendes tanáruul való alkalmaztatást óhajtóknál, a debreceni vagy a soproni hittudományi fakultáson szeizett egyetemi magántanári habilitáció bemutatása, s ennek megfelelő megszűneteltesse az egyetemes konvent a theologiai magántanári képesítést. A theologiai konferencia az ügyet pártolólág terjeszti az egyetemes konvent elé.

A theologus könyvtár dolgában ugy határozott a konferencia, hogy kívánatosnak tartja a vállalat anyagi megalapozását és pedig a következő módon: minden beiratkozott theologus fizet évenként 4, azaz négy pengőt, mely összeget az egyes theologiai intézetek igazgatói szednek be és juttatnak el a konferencia által megbízott szerkesztőhöz: Csikesz Sándor egyetemi tanárhoz. Főkéri a konferencia a fenntartó egyházkerületeket, hogy minden theol. tanári állás után 10, azaz tíz pengő, s minden beírt hallgató után 2, azaz két pengő járulékot utadjon ki évenként. Minden olyan hallgató, aki járulékát befizette, ingyen kap évenként egy kiadványt és az évi többi kiadványt pedig rendkívüli kedvezményes áron. Kiadásra kerülnek elsősorban olyan művek, amelyek a vizsgálatokhoz és alapvető tanulmányozáshoz szükségesek. A művek, akár eredetiek, akár fordítottak, csak akkor adhatók ki, ha az öt intézet (t. i. pápai, budapesti, sárospataki theol. akadémiák, debreceni theol. fakultás és a lelkészképző intézet) szaktanárai közül négy, valamelyik műben kifejezetten megegyezett, s két szakprofesszor a szöveget átrevideálta. A szerkesztő támogatására Marton János, Hamar István, Pongrácz József, Dr. Varga Zsigmond, Dr. Erdős Károly tagokból áuló bizottság választatott. Kiadásra kijelöltettek azóta: Cornili ószövetség bevezetése (ford. Harsányi István), Heussi egyháztörténelme (ford. Marton János) és Benzinger héber régiségtana (ford. Dr. Kállay Kálmán). A fordítók jegyzetek alakjában fel fogják dolgozni a főbb magyar theol. irodalmi adatokat is. A theol. versenyvizsgálatról és pályatételről más közleményben szólnunk.

A debreceni theol. tanári konferencia nagy és alapos munkát végzett s ha az egyetemes konvent és az egyházkerületek megértéssel fogadják a konferencia intencióit, úgy hatásában is nagyjelentőségű lesz.

Délután Dr. Lencz Géza rector vezetés alatt a konferencia tagjai megtekintették a debreceni egyetem klinikai telejét, küldött-ségileg tisztelgett a súlyos operáció miatt a sebészeti klinikán beteges fekvő kártárs: Dr. Pokoly József egyetemi tanár előtt. A kirándulás végeztével, a debreceni egyetem nevében, a rector látta vendégül a konferencia tagjait.

ORLE Könyvkiadó alapjára 1925 dec. 14-től 1926 március 3-ig beérkezett pénzküldemények: *Bányay Lajos*, Tatabánya 380. *Kérészy István*, Tiszánána 380. *Fejérváry*

Kálmán, Hoból 380. Papp Albert, Máty 380. Éles István, Tarcal 380. Gaál Ferenc, Poroszló 380. Bokross Elek, Rohod 465. Dr. Baltazár Dezső, Debrecen 380. Szabó Bertalan, Csökmő 380. Potor Elemér, Csenger 50. Szőnyeghy Sándor, Tass 380. Kádár János, Vizsoly 380. Mészáros Lajos, Átány 380. Kiss Lajos, Nagyszokoly 380. Takács Lajos, Dunaszentgyörgy 940. Református lelkészi hivatal, Márók 75. László Zsigmond, Nagysáp 380. Máthé Ákos, Nagytótfalu 380. Kőrössy József, Mekézseny 380. Vargha Kálmán, Kálóz 380. Löke Károly, Szomod 750. Mozsonyi Sándor, Kadarkút 350. Bucsakay István, Legyesbénye 380. Veress Bálint, Hencida 380. Dr. Páhy József, Héh 380. Szabó Imre, Darnó 380. Szücs József, Tiszadada 380. Nagy Kornél, Dunaalmás 380. Eötvös Ferenc, Makád 380. F. Vargha Lajos, Nagyrábé 380. Martsa Imre, Kishodos 380. Kovács Ferenc, Dunaszentbenedek 380. Niklász Viktor, Hernádszentandrás 380. Kará-

csony András, Békés 380. Vitéz Ignác, Kemese 380. Dezza Jenő, Szinpetri 380. Szabó András, Mezőkeresztúr 380. Jakab Lajos, Nagyszekeres 380. Danyi József, Erdőbénye 380. Kiss Lajos, Csésf 845. Komlósi Gábor, Tiszasas 380. Farkas Elek, Gönc 380. Szilvássy Jenő, Hernádbud 380. Szücs László, Héreg 558. Fodor György, Perkupa 300. Szikszay László, Beleg 380. Deák József, Ete 845. Szakács Imre, Morágy 380. Kurdi Béla, Foktó 380. Cseh István, Bodvalenke 180. Nagy Barnabás, Nagyar 380. Cseh István, Bodvalenke 120. K. Nagy József, Szentes 845. Janka Károly, Cigánd 380. Korócsy József, Tiszaberec 380. Szabó Lajos, Nyirbátor 560. Horváth Zoltán, Bitte 380. Bakó Lajos Balatonfőkajár 380. Id. Balogh István, Edelény 380. ezer Cseh István, Bodvalenke 92. Elhelyezve a Belvárosi Takarékpénztár r.-t. debreceni fiókjánál a kimutatott összeg.

SZERKESZTŐ ÜZENETEI.

Mindenkit értesítünk, hogy a „*Theológiai Szemle*“-re csak kétéves (1925 és 1926) ciklusra lehetett eddig és lehet ezután is előfizetni. Aki tehát a kétévre szóló előfizetési ívet aláírta, illetőleg a *Theológiai Szemle* mult évi első számainak elfogadásával magát előfizetőként elkötelezte, az minden körülmények között kapni fogja a lapot és az előfizetési díjért 1926. év végéig anyagilag felel. Negyedéves, féléves, egyéves előfizetőink tehát nincsenek s időközben, a kétéves ciklus lejárta előtt az ORLE nem engedhet ki senkit a kötelezettségből, mert a számos milliókra rugó befektetés terhét kell hordozni! — Mindnyájan felelősek vagyunk erkölcsileg és anyagilag ennek a lapnak életéért és színvonaláért. Kérjük a mult évi előfizetési díjnak a haladéktalan beküldését és erre a mult számunkhoz mellékelt csekklap felhasználását. A folyó évi előfizetési díj részletekben is beküldhető a 41357. számú postatakarékpénztári csekkzámlára.

Jelen kettős számunk tizenegy és fél nagyív terjedelmével 184 oldalon pártatlan teljesítmény a magyar protestáns teológiai irodalom történetében. Gondoskodni fogunk, hogy a külföldi és hazai irodalom rovata a következő számokban még több mű ismertetését foglalja magában.

Kimutatás a „Theológiai Szemle” részére érkezett pénzküldeményekről. (Az összegek ezer koronákban értendők.) — Bányai Lajos Tatabánya 255, Kiss József Pápa 255, Takács Béla Kaposvár 221, Kiss Albert Ároktő 340, Csengődy Lajos Salgótarján 510, Dr. Szelényi Ödön Budapest 225, Szalay Pál Szatmárcseke 255, Csomasz Dezső Mezőtúr 510, Takács József Cegléd 300, Gaál Ferenc Poroszló 340, Dr. Molnár Béla Balmazújváros 255, Karácson András Békés 260, Miklós Géza Szekesfehervár 250, Ref. Reál-

gimn. Karcag 510, Kőváry László Kocsér 255, Bán István Bojt 340, Magocs Károly Irsa 510, Boldizsár György Nyitra 522, Szíjj József Hadház 170, Tanítókép. Könyvtár Nagykőrös 510, Apátsági Könyvtár Zirc 510, Szatmáry Dániel Borsod 255, Ujszövetségi Szeminárium 510, Protestáns labori püspökség Budapest 510, Danyi József Erdőbénye 510, Kozlováry Mihály Hajdúnánás 510, Ambrus György Sósvertike 500, Vallástörténelmi Szeminárium 510, Debreceni ref. egyház parochiális könyvtára 510, Kiss Ferenc Debrecen 510, Kovács Lajos Fehérvárcsurgó 225, Varga Sándor Csákvár 510, Koppányi Gyula Békéscsaba 510, Ref. Főiskolai Könyvtár Pápa 408, Illés Géza Szentlőrinc 340, Fekete István Tiszadob 204, vitéz Komáromi János Budapest 170, K. Mándy Sámuel Budapest 510, Medgyaszay Vince Lepsény 510, Plavetz Gyula Hódmezővásárhely 255, Ráday Könyvtár Budapest 510, K. Nagy József Szentes 250, Tóth Lajos Szekszárd 260, Maresek János Tokaj 250, Szabó József Piskó 255, Juhász László Putnok 120, Szücs József Tiszadada 408, Kapl Béla ev. püspök Szombathely 510, Debreceni ref. főisk. anyakönyvtár Debrecen 255, Szombathy Imre Eperjeske 408, Dr. Juhász László Győrtelek 510, Margocsy István Acsa 510, Szücs József Al órs 510, Kiss István ev. püspök Sámsönháza 510, B. Szabó János Tabajd 340, Erzsébet tud. egy. evang. hittudományi kara Sopron 510, Karácson András Békés 250, Kovács Lajos Fehérvárcsurgó 170, Enyedy Andor Miskolc 510, Rácz Kálmán Pápa 510, Dr. Filep Gusztáv Taktaszada 255, Jávor János Sellye 510, Szalay Pál Szatmárcseke 255, Zilás István Péterszeg 510, Ferenczy Károly Bihar-torda 510, Simon Zsigmond Botyka 510, Pongrácz József Pápa 256, Nagy Márton Szerep 510.

1—2. Heft,
Jahrg. II.

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU.

Debrecen, 1926.
Fastenz.-Ostern.

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

Mitarbeiter: Sigismund Varga Univ. Professor, Debrecen und Joannes Deák Univ. Professor Sopron.

Subskriptionspreis pro Jahr Goldmark 30. 36 Schw. Fr.

Erscheint zweimonatlich. — Verlag des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Vereins (ORLE.)

Inhalt :

Das Wort. A. Csikesz. S. 561.

Aufsätze. S. 562—707. *St. Harsányi*: Leben und Wirken von St. Csulyak Miskolci. *K. Kállay*: Die Vorstellungen des A. T. vom Leben nach d. Tode. *A. Tóth*: Hamel Bruininx auf d. Reichstag v. Sopron 1681.

Veröffentlichung. S. 707—708. Die Notizen *J. Keresztesi* von seiner akademischen Studienreise. (6-te Forts.)

Kleinere Mitteilungen. S. 708—721. *E. Mátyás*: Die Hauptprobleme des Johannesevangelium. *J. Gulyás*: Die kalvinistischen Leichenlieder v. Csokonay. *E. Zoványi*: Zusätze zu den Regesten der Protokolle des reformierten Kirchendistrictes jenseits der Theiss.

Ausländische Literatur. S. 722—728. Fr. Heiler: Sadhu Sundar Singh. Fr. Heiler: Apostel oder Betrüger? S. Sundar Singh: Zu den Meisters Füßen. S. Sundar Singh: Gotteswirklichkeit. Frh. v. P. Podmaniczky. H. Bruppacher: Die Beurteilung der Armut im A. T. L. Tóth. O. Apelt: Platon Gastmahl. E. Neustadt: Alexander d. Gr. u. d. Hellenismus. J. Darkó. E. Pfennigsdorf: Wie lehren wir Evangelium. G. Filep. J. Geysler: Max Schelers Phänomenologie der Religion. W. Platz: Das Forschungsgebiet des Okkultismus. E. Szelényi. A. Oravala: Der Prophet der Wildnis. Frh. v. P. Podmaniczky.

Inlandsliteratur. S. 728—737. E. Révész: Die Geschichte des ungarländischen Protestantismus. A. Payr. Nemo: Neue Richtungen unserer Religiosität. E. Kiss. A. Szinok: Das Leben unseres Herren J. Christus. E. Kiss. P. Pruzsinszky: Die Hugenotten. III. Teil. G. Kiss v. Hegyalja: Grosse Frauengestalten in der ungarischen Reformation. L. Ravasz: Gedanken. J. Deák. G. Bartók: Kant. B. Tankó. H. Poincaré. (Übers. v. K. Kiss): Der Wert des Wissenschaft. H. Várkonyi: Die Philosophie A. Thomas' v. Aqu. L. Rác. E. Meumann (Übers. v. H. Várkonyi): System der Aesthetik. B. Tankó. A. Imre: Die Hauptfragen der Familieneziehung. G. Gergely: Das Gedenkbuch der von Máramarossziget nach Hódmezővásárhely geflüchteten ref. Rechtsakad. E. Szelényi. S. H. G. Wels: Gottmenschen. J. Komáromi: Die Studenten von Sárospatak. Vautel: Der Pfarrer und die neuen Reichen. Reiseführer nach Rom. J. Gulyás.

Zeitschriftenschau. S. 734—740. — Personalia. Vermischtes. Mitteilungen der Redaktion. S. 740—744.

Number 1—2.
Volumen. II.

THEOLOGICAL REVIEW.

Debrecen, 1926.
Lent. Easter

Editor: ALEXANDER CSIKESZ university-professor Debrecen, Hungary.

Chief-contributor Sigismund Varga university-professor.

Chief-contributor John Deák university-professor:

Subscription price Pound 1 8s. or Dollar 7.

Bimonthly periodical. — Publishes the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

Contents.

The Word. A. Cs. p. 561.

Treatises: pp. 562—707. *St. Harsányi*: The life and work of St. Miskolci Csulyak. *K. Kállay*: The opinion of the O. T. about the life after death. *A. Tóth*: Hamel Bruininx in the par at Sopron 1681.

Publication: The notes of Joseph *Keresztesi* during his academical Travel. VI. Part. pp. 707—708.

Smaller Communications: pp. 708—722. *E. Mátyás*: The principal problems of the gospel of St. John. *J. Gulyás*: Csokonay's calvinistic funeral verses. *E. Zoványi*: Supplements to the regests of the transtibiscan reformed churchdistrict.

Foreign Review pp. 722—728. Fr. Heiler: Sadhu Sundar Singh. Fr. Heiler: Apostel oder Betrüger? Sadhu Sundar Singh: Zu den Meisters Füsz n. Sadhu Sundar Singh: Gotteswirklichkeit. Br. P. Podmaniczky. H. Bruppacher: H.: Die Beurteilung der Armut im Alten Testament. L. Tóth. Apelt O.: Platon Gastmahl. Neustadt E.: Alexander der Grosse und der Hellenismus. E. Darkó. Pfennigsdorf E.: Wie lehren wir Evangelium? G. Filep. Geysler J.: Max Schelers Phänomenologie der Religion. E. Szelényi. Platz W.: Das Forschungsgebiet des Okkultismus. E. Szelényi. Oravala A.: Der Prophet der Wildnis. Br. P. Podmaniczky.

Home Literature pp. 728—737. E. Révész: The hist. of the protestantism in Hungary. A. Payr. Nemo: The new directions of our Rellig. J. Kiss. A. Szinok: The life of our Lord J. Chr. J. Kiss. P. Pruzsinszky: The Hugenots III. G. H. Kiss: Matrons in the Hung. reformation. L. Ravasz: Thoughts by. J. Deák. G. Bartók: Kant. B. Tankó. H. Poincaré. The value of the knowledge. H. Várkonyi: The philosophy of St. Thomas of Aquino. L. Rác. E. Meumann. H. Várkonyi: The system of the esthetics. B. Tankó. A. Imre: The chief questions of the fam. education. Gr. Gergely: Memorialbook of the Acad. of law at Máramarossziget—Hódmezővásárhely. E. Szelényi. H. G. Wels: Supermen. J. Komáromi: The students at Patak. Vautel: The vicar and the new riches. Guides to Rome. J. Gulyás.

Review of Reviews: pp. 737—740. — Chronicle: pp. 741—744. — Editorial message: pp. 744.

No. 1—2.
II-me Année.

REVUE DE THEOLOGIE.

Debrecen, 1926.
Jeune—Paques.

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

Comité de rédaction: Sigismund Varga et Jean Deák, professeurs d'université.

Abonnement: 36 francs suisses par an.

Paraissant tous les deux mois. — Publiée par l'Association Nationale de Pasteurs Reformés de Hongrie.

Sommaire :

Méditation. La parole. A. Cs. p. 561.

Etudes: *Et. Harsányi*: P. 562—707. La vie et les oeuvres d'El. Csulyak de Miskolcz. *C. Kállay*: Les idées sur la future dans l'A. T. A. Tóth: L'ambassadeur hollandais G. Hamel Bruininx à la diète de Sopron 1681.

Documents inédits: P. 707—708. Journal de voyage de *J. Keresztesi*, étudiant à l'étranger au XVIII. siècle. (6. Suite.)

Articles et notes: P. 718—722. *Ern. Mátyás*: Les principaux problèmes de l'Évangile selon St. Jean. *Jos. Gulyás*: Les éloges funèbres calvinistes des poète Csokonai. *J. Zoványi*: Données supplémentaires aux „Regests des anciens protocoles du district synodal réformé transtibiscain.

Littérature étrangère: P. 722—728. Fr. Heiler: Sadhu Sundar Singh. Fr. Heiler: Apostel oder Betrüger? Sadhu Sundar Singh: Zu den Meisters Füsz n. S. Sundar Singh: Gotteswirklichkeit. Br. P. Podmaniczky. H. Bruppacher: Die Beurteilung der Armut im A. T. L. Tóth. O. Apelt: Platon Gastmahl. E. Neustadt: Alexander der Grosse und Hellenismus. J. Darkó. E. Pfennigsdorf: Wie lehren wir Evangelium? G. Filep. J. Geysler: Max Schelers Phänomenologie der Religion. E. Szelényi. W. Platz: Das Forschungsgebiet des Okkultismus. E. Szelényi. A. Oravala: Der Prophet der Wildnis. Br. P. Podmaniczky.

Littérature hongroise: P. 728—737. H. Révész: Histoire du protestantisme en Hongrie. A. Payr. Nemo: Orientations nouvelles dans notre religion. J. Kiss. S. Szinek: Vie de notre Seigneur Jésus-Christ. J. Kiss. P. Pruzsinszky: Les Hugenots III. G. Kiss de Hegyalja: Les femmes éminentes du protestantisme hongrois. L. Ravasz: Pensées. J. Deák. G. Bartók: Kant. A. Tankó. H. Poincaré trad. C. Kiss: La valeur de la Science. H. Várkonyi: La philosophie de St. Thomas d'Aquin. L. Rác. H. Neumann—H. Várkonyi: Système de l'esthétique. B. Tankó. A. Imre: Les principaux problèmes de l'éducation de famille. G. Gergely: Album de l'Académie réformée de Droits de Máramarossziget—Hódmezővásárhely. E. Szelényi. H. G. Wels: Les hommes-dieux. J. Komáromi: Les étudiant de Sárospatak. Vautel: M. le curé et les nouveaux riches. Guides de Rome pour voyageurs. *Jos. Gulyás*.

Revue des revues: P. 737—740. — Vie scientifique. P. 741—744. — Editorial. P. 744.

THEOLOGIAI SZEMLÉ

FŐMUNKATÁRS :
VARGA ZSIGMOND.

SZERKESZTI :
CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATARS
DEÁK JÁNOS.

TARTALOM :

D. Erdős József jubileumi szám.

Dr. Erdős Józsefnek hetvenedik életévére. *Csikesz S.* 745. 1.

Az **Íge**. Szentháromság — egy igaz Isten. *D. Dr. Pröhle K.* 746—749. 1.

Tanulmányok: *D. Báró Podmaniczky P.*: A misszió tudományának vázlatja. 750—806. *Dr. Deák J.*: A Deuteronomium kérdésének mai állása. 807—827. *Dr. Halmi J.*: A II. Timótheusi levél. 827—870. *Dr. Máthé E.*: Pál apostol és a misztérium-vallások. 871—900. *Payr S.*: Luther és az egyházi ének. 900—918.

Publikáció: Keresztési József naplójegyzetei akadémiai útjáról. VII. 918—919.

Kisebb közlemények: *Historicus*: D. simai Erdős J. élete és működése 920—924. *Varga Zs.*: A δίδημιζ és στέφανος használata az U. T.-ban. 924—933. *Musnai L.*: Az „Öreg“ János. 934—943. *Kis J.*: Adalékok Pál ap. leveleinek újabb bevezetőkritikai történetéhez. 943—949. *Kállay K.*: Zsidó mesterségek és foglalkozások Jézus korában 949—959.

Külföldi Szemle: 959—975. *Friedrich J.*: Aus d. hetthitischen Schrifttum. *V. Zs.* 959. — *Götze A.*: Ausgewählte heithitische Texte. *V. Zs.* — *Klostermann E.*: Das Marcusevangelium. *Marton J.* — *Rösch K.*: Das N. T. *Kis J.* 960. — *Rohe W.*: Mahatma Gandhi's Welt- u. Lebensanschauung *Kiss J.* — *Albrecht L.*: Der Buddhismus. *P.* 961. — *Felsenstein O.*: Der Christ u. jenseits. *P.* — *Ernst H.*: Der Mensch Gottes. *P.* — *Schäder E.*: Theozentrische Theologie. *Pröhle K.* 962. — *Ritschl O.*: Die ref. Theologie des 16 u. des 17 Jahrhunderts. *R. I.* 963. — *Choisy E.*: Calvin. *R. I.* 964. — *Pannier J.*: Oberlin. *R. I.* 965. — *Bost Ch.*: Histoire des Protestants de France. *Révész I.* — *Monod W.*: Silence et priere. *Labossa L.* 966. — *Bergmann W.*: Religion u. Seelenleiden. *Szelényi Ö.* — *Schönaich Gm.*: Mein Damaskus. *D. J.* 967. — *Sneider F.*: Katholisches Kulturgut als Bildungsstoff. *Szelényi Ö.* — *Führer der kath. Mädchenschutzvereine Deutschlands. D. J.* 968. — *Hildebrand Dietrich*: Das öffentliche Wirken Jesu és Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. *D. J.* — *Bargon A.*: Der Stahlhelm und die kath. Weltanschauung. *Szelényi Ö.* — *Rauch F.*:

E SZÁM ÁRA 20 ARANY KORONA = 340,000 KOR.

ELŐFIZETÉSI DÍJ EGY ÉVRE: 30 ARANY KORONA = 510,000 KORONA.

AZ 1927. ÉS 1928. ÉVRE ELŐFIZETÉSI DÍJ ÉVI 18 PENGŐ (= 225,000 KORONA).

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL A PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK: KÉTHAVONKÉNT.

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

ORSZÁGOS REFORMÁTUS LELKÉSZEGYESÜLET KIADÁSA

Völkerkundlich-Religionswissenschaftlicher Anhang. *Varga Zs.* 969. — Künkel F.: Psychoterapie u. Seelsorge. és Seng H.: Zur Frage d. relig. Heilungen. *M. E.* — Schultz J. Psychiatrie, Psychoterapie u. Seelsorge. *M. E.* 970. — Knabe E.: Die Sexuelle Frage u. d. Seelsorger. *M. E.* Seng H.: Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung. *M. E.* — Müller A.: Ihr sollt keusch u. züchtig leben! *Mátyás E.* 971. — Steiner R.: Das Christentum als Mystische Tatsache. *Mátyás E.* — Strauss A.: Theurgische Heilmethoden. *Szelényi Ö.* 972. — Schön H.: Religion u. Krankhaftes Seelenleben. *Szelényi Ö.* — Blum Ernst: Die Übermacht der Unterbewussten. *Szelényi Ö.* — Zech E.: Die Hellseherin C. Reichart. *Szelényi Ö.* 973. — Czerny A.: Der Artzt als Erzieher. *Sz. Ö.* — Schloen H.: Entwicklung u. Aufbau d. Arbeitsschule. *Sz. Ö.* — Deutsch-Evang.: Gemeinden in Ausland. *Szelényi Ö.* 974. — Schröder O. Aufnahme u. Studium an d. Universitäten Deutschlands. *Szelényi Ö.* — Artaria's Karte der Donaustaaten. *Ecsedi I.* 975.

Hazai irodalom: 975—990. Tóth T.: Levelek diákjaimhoz. 1—5. kötet. *Kiss F.* 975. — Erdős K.: A Didache írásának ideje. *Karner K.* 980. — Heyns W.: Református dogmatika. *Vass V. és Filep G.* 981. — Okos Gy.: Nem hiába jött el a Jézus. *Filep G.* 986. — Victor G.: A gyermek imádsága. *Filep G.* 987. — Ván B.: Napraforgók. *Gulyás J.* — Harsányi G.: Töredékek egy magyar ref. lelkész hányatott életéből. *Gulyás J.* 988. — Az Út apró füzetei. *Gulyás J.* — Haas I.: A boszorkányhit útja. *Zoványi J.* — Szigethy F.: Vidéki versek. *Gulyás J.* 990. — Medveczky K.: A Madách-irodalom egyik problémája. *Gulyás J.* — S. Szabó J.: A debreceni ref. kollégium tanárai és kiválóbb növendékei. *Gulyás J.*

Folyóiratok szemléje: 991—995. Neue Kirchliche Zeitschrift. — Theologie der Gegenwart. *Szlávik M.* — Zeitschrift für Kirchengeschichte. *M. J.* — Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. *r. i.* 993. — Études théologiques et religieuses. *r. i.* — Zeitschrift für den kath. Religionsunterricht. *Karner K.* — Jahrbuch der Erziehungswissenschaft u. Jugendkunde. *Sz. Ö.* 994. — Pädagogische Rundschau. *Sz. Ö.* — Internationale Jahresberichte für Erziehungswissenschaft. *Ö. Sz.* 995. — Die Tatwelt. *Tankó B.*

Tudományos Élet: 995—1002. **Eucken R.** Új theol. doktorok. — Tiszteletbeli theol. doktor. — Theol. Szemle ügye. — Disputa: I. Megjegyzések a „Miskolci Csulyak István élete és munkái“ c. cikkre. *Zoványi J.* — II. Válasz Zoványi megjegyzéseire. *Harsányi J.* — III. Néhány szó Heyns ref. dogmatikájához. *Nyáry B.*

Szerkesztő üzenetei. 1002.

Number 3—6.
Volumen. II.

THEOLOGICAL REVIEW.

Debrecen, 1926.
Christmas.

Editor: ALEXANDER CSIKESZ university-professor Debrecen, Hungary.

Chief-contributor Sigmund Varga university-professor.

Chief-contributor John Deák university-professor:

Subscription price Pound 1 8s. or Dollar 7.

Bimonthly periodical. — Publishes the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

CONTENTS:

The Joseph de Erdős D. D. Jubilee-number.

A. Csikesz: The seventieth year of Joseph de Erdős, D. D. p. 745.

The Word: Ch. Pröhle D., D., Ph. D.: The Trinity — one true God. pp. 746—749.

Studies: Baron P. Podmaniczky D. D.: A sketch of the science of Missions. 750—806. J. Deák Dr.: How the Deuteronomy question stands to-day? 807—827. J. Halmi Dr.: The II. Epistle to Timothy. 827—870. A. Máthé Dr.: The Apostle Paul and the mystery-religions. 871—900. A. Payr: Luther and the sacred songs. 900—918.

Publication: Notes from Joseph Keresztesi's diary on his academy tour. VII. 918—919.

Smaller articles: *Historicus*: The life and work of J. Erdős de Sima D. D. 920—924. S. Varga: The use of the words $\delta\acute{\alpha}\delta\eta\mu\alpha$ and $\sigma\tau\epsilon\phi\alpha\nu\omicron\varsigma$ in the N. T. 924—933. L. Musnai: „Old“ John. 934—943. E. Kiss: Additions to the newer isagogic-critical history of the Epistles of St. Paul. 943—949. K. Kállay: Jewish industry and occupations in the time of Jesus. 949—959.

Foreign Review: 959—975. J. Friedrich: Aus d. hethitischen Schrifttum. S. V. 959. — A. Götze: Ausgewählte hethitische Texte. S. V. — E. Klostermann: Das Marcusevangelium. J. Marton. — K. Rösch: Das N. T. J. Kiss. 960. — W. Rohe: Mahatma Gandhi's Welt- u. Lebensanschauung. J. Kiss. — L. Albrecht: Der Buddhismus. P. 961. — O. Felsenstein: Der Christ u. Jenseits. P. — H. Ernst: Der Mensch Gottes. P. — E. Schäder: Theozentrische Theologie. K. Pröhle. 962. — O. Ritschl: Die ref. Theologie des 16 u. des 17 Jahrhunderts. I. R. 963. — E. Choisy: Calvin. I. R. 964. — J. Pannier: Oberlin. I. R. 965. — Ch. Bost: Histoire des Protestants de France. I. Révész. — W. Monod: Silence et priere. L. Labossa. 966. — W. Bergmann: Religion u. Seelenleiden. Ö. Szelényi. — Gm. Schönaich: Mein Damaskus. J. D. 967. — F. Schneider: Katholisches Kulturgut als Bildungsstoff. Ö. Szelényi. — Führer der kath. Mädchenschutzvereins Deutschlands. J. D. 968. — Dietrich Hildebrand: Das öffentliche Wirken Jesu. — Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. J. D. — A. Bargon: Der Stahlhelm und die kath. Weltanschauung. Ö. Szelényi. — F. Rauch: Völkerkundlich-Religionswissenschaftlicher Anhang. S. Varga. 969. — F. Künkel: Psychoterapie u. Seelsorge. und H. Seng: Zur Frage d. relig. Heilungen. E. M. — J. Schultz: Psychiatrie, Psychoterapie u. Seelsorge. E. M. 970. — Knabe E.: Die Sexuelle Frage u. d. Seelsorger. E. M. — H. Seng: Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung. E. M. — A. Müller: Ihr sollt keusch u. züchtig leben! E. Mátyás. 971. — R. Steiner: Das Christentum als Mystische Tatsache. E. Mátyás. — Strauss A.: Theurgische Heilmethoden. Ö. Szelényi. 972. — H. Schön: Religion u. Krankhaftes Seelenleben. Ö. Szelényi. — Ernst Blum: Die Übermacht der Unterbewussten. Ö. Szelényi. — E. Zech: Die Hellseherin C. Reichart. Ö. Szelényi. 973. — A. Czerny: Der Artz als Erzieher. Ö. Sz. — H. Schloen: Entwicklung u. Aufbau d. Arbeitsschule. Ö. Sz. — Deutsch-Evang.: Gemeinden in Ausland. Ö. Szelényi. 974. — O. Schöder: Aufnahme u. Studium an d. Universitäten Deutschlands. Ö. Szelényi. — Artaria's Karte der Donaustaaten. I. Ecsedi. 975.

Home literature 975—990: T. Tóth: Letters to my pupils voll. 1—5. Fr. Kiss. — Ch. de Erdős: When was the Didache written? K. Karner. — W. Heyns: Dogmatics of the Reformed Church. V. Vass and G. Filep. J. Okos: Jesus did not come in vain. G. Filep. — G. Victor: The child's prayer.

Dr. Erdős Józsefnek hetvenedik életévére.

Ifjú munkatársak gárdája elismeréssel hajol meg sikerekben, érdemekben gazdag ősz-társuk előtt. Nemcsak az Ó-szövetség rendelése ég szívünkben, hogy tisztességadással felkeljünk előtted és orcádat megbecsüljük, hanem az Új-szövetség hálára és szeretetre indító parancsa is : szeretjük benned azt, aki előbb szerettél minket, mert munkában lepergett négy hosszú évtizeded minden éve abban tölt el, hogy magad a tudomány terhét hordozni tanítsad s áldásait másoknak gyümölcsöztesd, hogy így a magyar református egyháznak és protestántizmusnak nyomaidba lépő csapata könnyebben, vidámabban, boldogabban állhassa a harcot. Próféták hirdetik, hogy elvész a nép tudomány nélkül ; a te életed bizonyosság, hogy igazi tudomány sincs prófétai erő nélkül. Anachoréták vonulnak el a világ lármájától, hogy a puszta végtelenjében, egyetlen hangra, az Ige szavára figyeljenek. A te életed bizonyosság, hogy a modern élet sivár lüktetése között is tud az Ige új anachorétákat hívni és egy egész életre eljegyezni. Csak az tud élni boldog egyedülvalóságot, akinek az Ige egyedülvaló boldogsága. Hetven év szédítő magasságára úgy nézünk, mint a völgy erdeje a hófödte oromra. De tudjuk, hogy e távolság nem jelent különálló életet is, ha a szeretet napja ragyogja be mind a kettőt, mert ennek sugárzásában a hó-korona alácsergedezteteti a völgyet öntöző csermelyeket s a megifjodott erdő sudár koronájával körülveszi s suttagó szellővel körülöleli a bérc némaságát. Hadd tekintsük ilyen kiapadhatatlan forrásnak a te négyévtizedes tanári és tudósi működésedet. Hadd szálljon fel a mi suttagó imádságunk és áldáskívánásunk a te szeretettől ragyogó ősz fejedre . . . s onnét is feljebb : . . . a mindnyájunk fölött örök végtelen távlatában és imádandó közelségében ott ragyogó isteni kegyelem felé s hadd legyen imánk és áldásunk összefoglalása az az ige, melyben az általad búvárolt Írás és Confessiok egybeívelődnek s amely igével borulsz le te is ez ünnepélyes órában : „Egyedül Istené a dicsőség“.

Theologiai felfogások változhatnak, tudományos iskolák elhalványodhatnak, módszer, felfogás, problémák és eredmények tekintetében az ifjabb nemzedéket a tiédől áthidalhatatlan közbevettetések választhatják el, de lélekben örök rokonságot tartunk veled, mert mi is azt tűztük ki vezérelvünknek, hogy „egyedül Istené legyen a dicsőség“.

Ezzel a testvéri szeretettel ajánljuk néked e szerény füzetet.

Debrecen, 1926 Ádvent.

Csikesz Sándor.

Az Íge.

Szentháromság — egy igaz Isten.

Egyházi beszéd Szentháromság ünnepére.*

Szentháromság ünnepét ünnepeljük e pünkösöd utáni vasárnapon. Keresztyén őseink igen fontos jelentőséget szántak ennek az ünnepnek és arravalónak tekintették, hogy az egyházi esztendő összes megelőző nagy ünnepeinek az áldását, életadó igazságait, az isteni kinyilatkoztatás egész gazdagságát mintegy gyűjtő- és gyújtópontban összefoglalja s életújító erőként sugározta át az egyházi esztendőnek második, ünnep nélküli felére, melynek vasárnapjait ma is a Szentháromság ünnepe után számítjuk és nevezzük meg. Honnan van mégis, hogy ez az ünnep annyira elvesztette jelentőségét a mai keresztyénség átlagos köztudatában, hogy megmerevedett, érthetetlen s értéktelen hagyománynál alig tűnik fel egyébnek? Ennek az okát nyilván abban kell keresnünk legelőbb, hogy maga a Szentháromságban való hit az idők folyamán — az egyház tanítóinak nem minden hibája nélkül — mindinkább pusztá tanná, pusztá „dogmává“ lett s a tant, a dogmát — katolikus módra — úgy fogták fel, mint jogi törvény erejével bíró pusztá hitszabályt, mely az eleven étellel való kapcsolatát már-már teljesen elvesztette. Így aztán nem csoda, hogy a szentháromságtan — a keresztyén hitélet nagy kárára — teljesen népszerűtlenné vált, olyannyira, hogy aki védelmére kel, könnyen a képmutatás gyanújába kerül, — holott a tan, a „dogma“ s így a szentháromságtan is evangélikus értelmezés szerint nem akar semmi egyéb lenni, mint lehetőleg helyesen megjelölése és értelmes kifejezése annak, ami az eleven vallás eleven tartalmát alkotja, tehát *közös hitvallás*, mely nem is követel a maga számára más jelentőséget, csak azt, amely ezen mivolta szerint méltán megilleti. Hogy tehát a szentháromságtant helyesen értsük és fogjuk fel, vissza

* Az egyetemes keresztyén szentháromságtan vallásos alapjáról akartam értekezni ünnepelt kartársunk tiszteletére s feladatom természetesen magával hozta volna azt, hogy mindenekelőtt az őskeresztyénség lelkivilágában mutassam fel a szentháromságtan vallásos gyökereit. Ezzel rendszeres munkámat bekapcsoltam volna abba a munkakörbe, melyben ünnepeltünk egy emberöltőn át kiváló szorgalommal és eredménnyel dolgozott. Elfoglaltságom, sajnos, megakadályozta eredeti szándékom keresztülvitelét. Időközben Szentháromság vasárnapján prédikáltam s azt, ami tervezett értekezésem magvát alkotta volna, az igehirdetés formájában közöltem a hívők gyülekezetével. A teológiát az étellel, a lélek legbensőbb élményeivel sokkalta szervesebb kapcsolatban levőnek látom, semhogy azt gondolhatnám, hogy ezen gyakorlati beállítás révén ellentétbe kerültem azzal a tudományos feladattal, melyet eredetileg magam elé kitzűztem. *Ritschl* valamikor azt mondotta tanítványainak: „Töröljenek dogmatikámból minden paragrafust, melynek a szószéken vagy a vallásoktatásban vagy egyébként az egyház gyakorlati szolgálatában hasznát nem vehetik“. Mikor a dorpatí *Engelhardt* *Ritschl*nek ezen nyilatkozatáról értesült, jónak látta a következő intéssel fordulni tanítványaihoz: „Tanulmányozzák a dogmatikát alaposan, hogy ne prédikáljanak dogmatikát“. Azt hiszem, *Ritschl*nek is, *Engelhardt*nak is egy-egy vonatkozásban igaza van. Annyi azonban bizonyos, hogy rossz dogmatika, általában rossz theologia az, mely elveszti az elvi kapcsolatot azokkal az igazságokkal, melyeknek hirdetésére a szószéken hívatta vagyunk. A végső ideál pedig ebben a tekintetben kétségtelenül az, hogy a lelkész, mint theologus, a tudományos meggyőződés teljes komolyságával és alaposságával legyen kész helytállani azért, amit a szószéken hirdetni Isten és a lelkek iránt tartozó kötelessége. Mivel egyébként nagyon szerény igényű beszédem ezeknek az elveknek a szemmel tartásával készült s így a gyakorlati homiletával együtt a bibliakutató s a rendszeres theologust is érdekelheti, bátorkodom azt Szemlénk ünnepi számába kartársi tisztelettel felajánlani.

kell mennünk ennek a tannak eleven vallásos gyökerére, az eleven szentháromság-hitre. Ez iránt szolgáljon útmutatásul az az epistolai szentlecke, melyet mai, a szükséghez képest inkább felvilágosító tanításnak, semmint szokásos prédikációnak szánt ünnepi elmélkedésem alapjául választottam.

II. Kor. 13, 13.

Az Úr Jézus Krisztusnak kegyelme és az Istennek szeretete és a Szentléleknek közössége legyen mindnyájatokkal. Ámen.

Felolvasott szentleckénk azon nem nagy számmal levő szentírásbeli helyekhez tartozik, melyekre annak bizonyítása végett szokás hivatkozni, hogy a Szentháromságról szóló tan benne van a Szentírásban is. De kétségtelenül helyesebb volna, ha a Szentírásra nézve nem szentháromságtanról, hanem szentháromság-hitről szólnánk és ezt tartanánk szem előtt. Akkor csodálkozással vennénk észre, hogy a szentháromság-hitnek egyes elemeivel, egyes vonásaival, egyes mozzanataival szinte tele van az egész újtestamentomi Szentírás, ha ez a hit ritkán jut is olyan rövid, tömör kifejezésre, mint felolvasott szentleckénkben. Pál apostol szentleckénk szavaival fejezi be a korintusiakhoz írt második levelét s ha ezt a kinyilatkoztatás igazságainak meglátásában, mélységes nagy gondolatokban, a keresztyén szellem kincseiben, erősen hullámzó emberi érzelmekben oly gazdag levelet végigolvassuk, akkor nagyon élénk benyomást nyerünk affelől, hogy az apostol, mikor levelének a végére ér, szentleckénk szavaival nem valami tant akar olvasóinak tudomására juttatni, nem oktatni akarja őket, hanem befejezésül a legjobbat akarja nekik kívánni, amit csak kívánni lehet, a legteljesebb istenáldást akarja reájuk leimádkozni, amelyről neki, mint a Krisztus apostolának tudomása van, reá akar mutatni arra a legerősebb lelki kapocsra, mely őt olvasóival, korinthusi híveivel egybefűzi s valamennyiüket az egész világ keresztyénségének, a Krisztus anyaszentegyházának tagjaivá avatja s így velük együtt fel akar emelkedni arra a legmagasabb pontra, melyre a keresztyén hívő lélek Isten kinyilatkoztatott kegyelméből felemelkedhetik, hogy maga előtt lássa ennek a kegyelemnek teljes, kimeríthetetlen gazdagságát — és mindennek kifejezésére az apostol legalkalmasabbnak látja azt a néhány egyszerű szót: „A mi Urunk Jézus Krisztusnak kegyelme és az Istennek szeretete és a Szentléleknek közössége mindnyájatokkal.“ Világos tehát, hogy az apostolnak ez a szava nem elméleti tanítás, hanem a közvetlen átélésből, személyes benső tapasztalásból származó, melegen sugárzó, ihletett kifejezése annak a szentháromság-hitnek, mely az apostol lelkét át-meg-áthatja és felmagasztosítja.

Már ebből az általános reátekintésből igen fontos és értékes irányítást merithetünk a szentháromságtan helyes megértésére. A szentháromságtant fonákul fogjuk meg és visszásan fogjuk fel mindaddig, amíg abban csupán olyan elméleti kérdést látunk, melyet az okoskodó ész erejével kell megfejtenünk. Akkor azon törjük fejünket, hogy lehet az egy három és a három egy — és megfeledekezünk arról, hogy az emberi szív, a lélek legbecsesebb, legfelemelőbb, legboldogítóbb élményei azok, amelyeknek a magva a puszta számító, okoskodó ész számára hozzáférhetetlen. A szentháromságtan értelme és jelentősége is csak akkor tárul fel számunkra, ha közvetlenül átéljük az isteni kinyilatkoztatás élet-újító hatását, igazságát.

De a szentleckénkben foglalt apostoli szó nemcsak általánosságban ad helyes útmutatást a szentháromságtan megértésére, hanem közelebből is reámutat arra az ajtóra, melyen át a szentháromságtan valódi értelme és gazdagsága feltárulhat előttünk. Mi már megszoktuk azt, hogy mikor a Szentháromságban való hitünkről vallást teszünk, először az Atyáról szólunk, azután a Fiúról és végül a Szentlélekről s ez kétségkívül a Szentháromságról szóló hitvallásnak legmegfelelőbb, legtermészetesebb, befejezett rendje. De bizonyára megvan a jó értelme annak is, hogy az apostol ebben a jelentős szavában éppen a Krisztust, az Úr Jézus Krisztusnak kegyelmét említi először. Igen, mert a szentháromság-

hitnek legelső, legmélyebb és legerősebb tartóalapja a Krisztus-hit. Ha számot kell adnunk arról, miért vagyunk keresztyének, végsősorban, elhatározó módon csak arra utalhatunk, hogy a Jézus Krisztusban hiszünk, mint megváltó és üdvözítő Urunkban. Keresztyénnek lenni annyi, mint Krisztusban hinni; Krisztusban hinni pedig annyi, mint Istenben hinni. Ez a kettő a mi számunkra egymástól elválaszthatatlan. Így volt ez kezdettől fogva. Az emberiség történetében a legcsodálatosabb tények egyike az, hogy azok, akik Jézussal voltak s őt valóságos emberi mivoltában személyesen legjobban ismerték, utóbb úgy imádkoztak hozzá, mint Istenhez. Ne mondja senki, hogy hasonló dolgok történtek a pogányság területén is. Azok a pogányok, akik nagy embereket, hősöket, királyokat, császárokat, vallásalapítókat istenítettek, jól tudták azt, hogy ők sokistenimádók. Ellenben azok az őskeresztyének, akik a Krisztus nevét segítségül hívták és imádták, sohasem gondoltak arra, hogy ők embert istenítenek s ezzel megsértik az egy igaz Istenben való hitet. Nem, — hanem ők a Jézus Krisztus kegyelmében, bűnbocsátó szeretetében, melyet vére hullásával is megpecsételt, Istennek a kegyelmét, Istennek örök szent szeretetét ismerték fel, Istent, a világmindenség rejtelmes, félelmes, fenséges Urát, szerető mennyei Atyaként ismerték meg a Fiúban s azért a Fiúban az Atyát s az Atyával együtt a Fiút tisztelték és imádták, anélkül, hogy az egy igaz Istenben való hittől csak egy hajszálnyira is eltértek volna, — ami a keresztyénség legrégebb csoportjára nézve, mely a zsidóságból származott, különben is tökéletesen kizárt dolog volt. Ez a hatalmas élmény, az Úr Jézus Krisztus kegyelmének és ebben Isten atyai szeretetének megtapasztalása alkotja tehát a szentháromságtan egyik alapját.

Ezzel a Krisztus-élménnyel pedig együtt jár egy másik, nem kevésbé hatalmas élmény: a Szentlélek és az életújulás élménye. Az őskeresztyénséget mélyen áthatotta annak tudata, hogy a Jézus Krisztusban való hit által egy egészen új életnek a részesévé lett, olyan üdvösséges életnek a részesévé, melyhez fogható sem a zsidóságban, sem a pogányságban nem ismert: „A régiek elmúltak, ime mindenek megújultak!” Ezt az életújulást, ezt az életújító hitet pedig a régi keresztyének teljes tudatossággal és kétségtelen határozottsággal a Szentlélek művének tekintették és úgy értették meg, hogy Isten nemcsak a teremtés és gondviselés műveiben nyilatkoztatja ki magát, mint Atya és a megváltás munkájában mint Fiú, hanem a lelki élet belső világában is munkálkodik, mint Szentlélek, aki a lelkeket titkos belső indításokkal a Krisztushoz s ő benne az Atyához vezeti s egy az örökkévalóságban megdicsőülő új élet közösségében egyesíti. Így hittek az őskeresztyének az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben, tehát egy isteni háromságban és pedig azzal a világos, biztos tudattal, hogy ez a Szentháromság maga az egy igaz Isten.

Ez a szentháromsághit most is elevenen valósul meg mindenütt, ahol kegyelem, bocsánat, új élet után sóvárgó lelkek a Krisztussal s a Krisztusban Istennel találkoznak s a Szentlélek ereje által — akár csodálatosan gyors megfordulás, akár nem kevésbé csodálatos, bár lassú belső fejlődés útján — megújulnak. Akkor „az Úr Jézus Krisztusnak kegyelme“, „az Istennek szeretete“ és „a Szentlélek közössége“ nem pusztá szavak többé a számunkra, hanem a személyes átéléstől meleg kifejezései annak a legfőbb valóságnak, melyet most már minden élet kútfejeként ismerünk. Akkor az isteni életnek és kegyelemnek ezen teljességéről nem is szólhatunk másképp, csak úgy, hogy mélységes hálával és kifogyhatatlan dicsérettel teszünk vallást mindarról, amit Isten mint szerető mennyei Atyánk, a Fiúban mint Megváltónk és a Szentlélek által mint életünk újáteremtője velünk és értünk tett és tesz. Akkor mélységes csodálkozással vesszük észre, hogy a tapasztalás valóságában mennyire eltűnik a pusztá okoskodó észnek az a nehézsége: hogyan lehet az egy három és a három egy, — mert akkor nemcsak okoskodunk a valóságról, hanem benne élünk.

Ez a szentháromsághit különbözteti meg a keresztyénséget minden egyéb vallástól. Ez az Istenség felfogásának és imádásának az a legtökéletesebb formája, mely magasan fölötte áll nemcsak a pogány sokistenimádásnak, hanem akár a

zsidók, akár a mohamedánok *merev* egyistenimádásának is. Ugyanez a szentháromság hit alkotja viszont a legerősebb összekötőkapcsot a keresztyénség különböző felekezetei között s azért a mai szétszakadozottság közepette a keresztyén egység szempontjából megbecsülhetetlen jelentőséggel bír. Azért ehhez a szentháromsághoz nemcsak jó lelkiismerettel, hanem teljes odaadással és határozott elszántsággal ragaszkodunk annyival inkább, mivel jól látjuk azt, hogy ennek a hitnek minden megtagadása elkerülhetetlenül visszalépést jelent akár a zsidóság, akár a pogányság, akár mind a kettő felé egyszerre s aki a dologhoz ért, a történelem lapjain és korunk jelenségei között ennek ezer meg ezer bizonyosságát találja meg.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy amikor szentháromság hitünket valljuk s azt mondjuk, hogy Isten lényegében egy, de személyében három, ezzel az alig nélkülözhető, de nyilván tökéletlen kifejezéssel vagy hasonlókkal a Szentháromság örök lényegének a titkát megoldottuk. Aki hitetlenül okoskodik, mivel lelke távol van Istentől, az előtt természetesen a szentháromságtannak legegyszerűbb elemei is rejtve maradnak s attól erre a tanra nézve romboló bírálgatásnál és gúnyolódásnál egyebet nem várhatunk. De a hívő lélek is, aki az Istenség, a Szentháromság titkainak gondolkodó kutatására vállalkozik, előbbtöbb biztosan odaér ahhoz a kikutathatatlan mélységhez, mely fölött

. . . az értelem mérőnja

Mint könnyű pehelyszál fönnakad, föllebben :

De a lélek érzi, hogy az örvény vonja

S a gondolat elvész csodás sejtelemben. . . .

De aki hívő lélekkel pillant bele ebbe a mélységbe, csak annál mélyebb alázattal borul le a Szentháromság — egy igaz Isten fönnsége előtt, aki minket teremtett, megváltott és megszentelt. Most csak rész szerint van bennünk az ismeret, most még csak tükör által látunk és homályos beszéd által, de egykor majd az örökkévalóságban színről-szinre . . . Akkor megoldódik sok kínos rejtély s az a boldog valóság, mely akkor ámuló szemek előtt feltárul, bizonyára sokkalta dicsőségesebb lényen, mint mindaz, amit e földön hittünk és sejtettünk.

De addig is egyet ne felejtsünk soha : hogy a Szentháromságban való hitünk csak akkor valódi, ha életünknek belülről való folytonos megújulásában nyilatkozik meg. Az egyház ősi rendje is erre akar figyelmeztetni, amikor Szentháromság ünnepére azt az evangéliumi szakaszt tűzte ki szentleckéül, melyben Krisztus Urunk az újonnan születés szükségéről beszél Nikodémussal. Újjászületés, életújulás — óh, milyen nagy szükségünk van erre ! Hogy még természetes jó érzéseinknek és hajlandóságainknak, még természetes honfi érzelmünknek is megnyire szüksége van az Isten Szentlelkétől való újonnan születésre és megtisztulásra, annak nem kiáltó bizonyosága-e azoknak a különben tisztességes embereknek az eltévelyedése, akik elvakultságukban azt gondolták, hogy bűnös eszközökkel tehetnek jót a hazának ? Igazi életújulás minden irányban csak a Szentháromságban való élő hit útján lehetséges. Vajha ez adatnék nekünk ! Azért kívánjuk imádkozó lélekkel : A mi Urunk Jézus Krisztusnak kegyelme és az Istennek szeretete és a Szentléleknek közössége legyen mivelünk mindnyájunkkal most és mindörökké. Amen.

D. Dr. Pröhle Károly.

A misszió tudományának vázlata.

1. §. A misszió fogalma és helye a theologiai tudomány keretein belül.

A vallás Istennek és embernek olyan viszonyulása, amelyben teljes súlya szerint érvényesül Isten prioritása és amelynek az imádság és az áldozat mellett egyik megnyilatkozási formája a vallástétel.¹ Ha ennek alapján a keresztyén vallás Istennek és embernek az a viszonyulása, amelynek alapja a Jézusban, a Krisztusban megjelent kegyelem, akkor az imádság és az engedelmes szolgálatban jelentkező áldozat mellett ennek is egyik megnyilatkozási formája a vallástétel.² A vallástétel háromféle cézzattal történhetik: a) a keresztyén gyülekezet vallást tesz a saját maga épülésére, ez a kultikus igehirdetés; b) a keresztyén gyülekezet vallást tesz azok megnyerése végett, akik a történelmi fejlődés eredményeképen bizonyos szűkebb, vagy tágabb egyházi kereteken belül hozzá tartoznának, de mégsem egyek vele a kegyelem megtapasztalásában; ez az evangelizáció;³ c) végül vallást tesz a keresztyén gyülekezet azok megnyerése céljából, akik a keresztyénségnek mind történelmi, mind földrajzi határain kívül vannak: ez a misszió.

A misszió tehát a Krisztusban megjelent kegyelem megtapasztalásából fakadó vallásos életnek a vallástétel formájában szükségszerűen megnyilatkozó, expansív célzatú tevékenysége.

Ha ezt a meghatározást elfogadjuk, eldöntöttnek tekinthetjük azt a kérdést, hogy vajjon van-e a missziónek helye a theologiai tudomány keretein belül.⁴ Ha a misszió a vallásos életnek szükségszerű megnyilatkozása, akkor a theologiai tudomány, feladata lévén a vallásos élet feldolgozása a maga egészében, nem térhet ki az elől a feladat elől sem, hogy a missziót is vizsgálódásai körébe vonja. Kezdenie kell munkáját azon, hogy mint theologia exegetica a bibliai okmányokat vizsgálva fölveti azt a kérdést, hogy megtalálhatók-e azokban a misszió gyökérszála s ha azt látja, hogy igen, fel kell azokat tárnia. Mint theologia historica a keresztyénség történelmi fejlődését figyelve, a fejlődés következetességének megítélésénél mint döntő kritériumot juttatja szóhoz mindenkor azt a tényt, hogy vajjon érvényesül-e benne szükségszerűségének teljessége szerint az a missziói motívum, amely már a keresztyénség megindulásakor is teljes határozottsággal jelentkezik. A keresztyénség dogmatikai és ethikai bizonyosságait szerves egészbe

¹ Schlatter: Das christliche Dogma. 213., 215., 219., 228., 231. oldal.

² Schlatter: i. m. 304. o.

³ Szándékosan nem használjuk itt a belmisszió, sajnos, általánosan használt terminus technicusát, amint a következő meghatározás sem használja a külmisszió kifejezést. Nem fejtethjük ki ezen a helyen az egyház fogalmát, de utalnunk kell arra, hogy a belmisszió kifejezése ennek a tevékenységnek olyan meghatározását vonja maga után, amely az egyház fogalmával nem egyeztethető össze. A misszió nevében s így fogalmában is mindig az expansív célzatú tevékenység jut kifejezésre.

⁴ Ennek kijelentése nálunk nem fölösleges. Ha valaki abban kételkedik, hogy a missziói tevékenység hozzátartozik a keresztyénség lényeges életnyilvánulásaihoz, kétségét fejezi ki az iránt is, hogy van-e a missziónek létjogosultsága a theologia keretein belül. A külföld theologiai tudománya ezt a kérdést végérvényesen elintéztnek tekinti. És ebben minden irányban egyet ért. A nagy Warneck Gusztáv az érdem, hogy a misszió tudományát a theologián belül önálló és elismert disciplina rangjára emelte. Tudományos hatása e tekintetben kiterjed az egész protestantizmusra. Warneck volt a misszió disciplinájának első professzora Németországban a hallei egyetemen. A katolikus theologia keretén belül Schmidlin münsteri professzoré az érdem, hogy a misszió disciplináját elismert tudományos disciplinává fejlesztette.

foglaló theologia systhematica a misszióra való felhatalmazottság dogmaticai és a misszióra elkötelezettség ethikai tudatát van hivatva kifejteni. A misszió, mint önálló disciplina, a gyakorlati theologia keretein belül lép elénk. A gyakorlati theológiának ugyanis az a feladata, hogy a keresztyénség jelenének képét és jövőjének programját rajzolja meg s így a misszió — akár a keresztyénség jelenét, akár programját tekintsük — a gyakorlati theológiának nemcsak esetleges kiegészítője, hanem elengedhetetlen, a keresztyén élet legbelsőbb lényegéből kifejlődő betetőzése.⁵

*A misszió mint önálló disciplinának mindenekelőtt az a feladata, hogy a maga fogalmát, feladatát, határait definiálja és a theologiai tudomány keretein belül való létjogosultságát kimutassa.*⁶ A missziói munka a maga történetét, exegetikai, dogmatikai és ethikai alapvetését mint kész anyagot veszi át a historica és a systematica theológiától, illetve ezt az anyagot a maga érdekében a saját maga és az illető disciplinák számára feldolgozza. Tulajdonképeni feladatának megoldását azzal kezdi meg, hogy tisztázza a missziói munka célját és kijelöli a cél elérésére alkalmas módszereket és eszközöket. A nem-keresztyén vallásokkal szemben való állásfoglalás nem tartozik feladatai közé, mert ezt a systematica theologia körébe tartozó apologetikának kell elvégeznie, ennek munkáját azonban előmozdíthatja a missziói munka bizonyos tapasztalatainak hozzáférhetővé tételével, az apologetika megállapításait viszont felhasználhatja.⁷ A missziói cél és módszer meghatározása után a misszió munkaterületének állandó figyelemmel kísérése és az egyes területek sajátos feladatának, a mutatkozó nehézségeknek és az elért eredményeknek nyilvántartása a feladatai disciplinánk. Ez a rész a történelemmé érett anyagot folyton az egyháztörténelem missziói részének adja át. A misszió ismertetése eredményezi a disciplina betetőzését adó missziói statisztikát.

Jelen dolgozatunk a misszió disciplinájának *vázlatos* kísérlete. Vázlatos a maga egészében is, de különösen az a bevezető exegetikai, történeti és systhematicai fejezetekben, mivel a rendelkezésünkre álló hely szűk voltánál fogva ezeken a fejezeteken kell megtakarítanunk azt a helyet, amelyet a misszió jelen helyzete gyakorlati szempontból fontosabb ismertetésének kell juttatnunk, hogy róla legalább bizonyos részleteket feltűntető vázlatot adhassunk. Ugyanez a szempont vezet bennünket akkor is, amikor a misszió ismertetését a protestáns misszióra korlátozzuk és a katolikus misszióra vonatkozólag csak a legszükségesebb és legjellemzőbb adatokat említjük.

2. §. A misszió és a biblia.

Izrael népe körében akkor jelentkezett a missziói vágy és reménység, amikor meglátta, hogy Jahve nemcsak az ő, hanem minden népnek Istene.⁸ Ezt a megismerést már *Amos* is megszólaltatja (9 : 2 és 9 : 7), de *Ézsaiásnál* ezzel

⁵ A gyakorlati theologia a jelen képét adja akkor, amikor az egyház ismertetésében (Kirchenkunde és statisztika) az egyházi életet a maga általánosságában, a liturgiában az istentiszteleti életet, a katechetikában az ifjúság nevelését, a homiletikában az igehirdetést ismerteti s az egyházjogban az egyház jogi életének a képét rajzolja meg ; a jövő programját mindenekelőtt a lelki gondozásra vonatkozó útbaigazításban adja a gyakorlati theologia és pedig annak egyrészt az eggyessel, az egyes típusokkal foglalkozó részében, másrészt abban a részében, amely a társadalom egészével foglalkozik s amelyet keresztyén szociológiának is nevezhetnénk. S míg ezek a már tényleg keresztyén egyházi életet élő gyülekezettel foglalkoznak, addig az evangelisztika az elidegenültekre s a misszió a keresztyénségen kívül állókra vonatkozó programot dolgozza ki.

⁶ Richter Gyula, a berlini egyetemen a misszió professzora kísérlete meg először a missziókat mint egységes disciplinának a feldolgozását. *D. J. Richter* : Evangelische Missionskunde. 1920. Warneck két munkában dolgozta fel a misszió anyagát. Az elméletet tárgyalja : *Evangelische Missionslehre*. I—III. II. kiadás 1897. Külön dolgozta fel a missziói munka történetét : *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*. X. kiadás. 1913.

⁷ Richter kísérlete meg említett művében ennek *Missionsapologetik* címen a disciplinába való beillesztését. Ezt az anyagot önállóan Robert Speer dolgozta fel : *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* című művében. Basel. 1914.

⁸ Az itt feldolgozott bibliai anyagra vonatkozólag *l. Richter* : i. m. 6. o. Warneck *Abriss* I. o. s főleg *Missionslehre* I. kötet.

együtt már az erőteljes missziói reménység is szóhoz jut. (Főleg 2 : 1—4,⁹ és 11 : 10, 18 : 7, 19 : 16—25, 25 : 6—8.) Ezt a reménységet hirdeti *Sofoniás* (2 : 11, 3 : 8—10), *Habakuk* (2 : 14).¹⁰ *Jeremiás* prófécijában is megszólal ez a reménység (3 : 17, 4 : 2, 12 : 14—17, 16 : 19). *Ezékiel* reménysége halványabb, mert Jahveban inkább csak a népek bíróját látja (16 : 53, 17 : 23, de ezzel szemben 38 : 16—23, 39 : 6. és 21). A leghatározottabban azonban *Deuterojesaiásnál* (És. 42 : 1—8, 45 : 22—25, 49 : 5, 6, 22—23) és talán még ennél is határozottabban *Tritojesaiásnál* (És. 56 : 3—8, 59 : 18—20, 61 : 17, 65 : 1—2, 66 : 19—20) jelentkezik ez a reménység. A misszióra való elhivatottság tudata tekintetében ez a két utóbbi próféta jelzi a fejlődés tetőpontját. Ennek a szellemnek szülötte *Jónás* tág látókörű, tág szívű könyve. Ezen a nyomon jár *Zakariás* (2 : 14—17, 8 : 20—23, 9 : 9—10). *Malakiásnak* széles a látóköre, de már nem oly határozott a reménysége (1 : 10—11). *Zakariás* utolsó, talán a IV. században elhelyezhető fejezeteiben már csak az ítélet felhőinek tornyosulását látta azok fölött, akik nem imádják Jahvét, a Királyt (Zak. 14 : 16—19).¹¹

A próféták ajkán csupán a próféták látomása, a *zoltárookban* ellenben az a meggyőződés is megszólal, amely Izrael gyülekezetét áthatotta. Megállapíthatjuk a zoltárok alapján, hogy a próféták missziói reménysége erős visszhangra talált Izrael lelkében. A zoltárok nemcsak a mindenek bíróját látják Jahveban (9 : 8—12), hanem a földkerekség, a minden népek Istenét (77 : 15, 47, 97). Ezzel az egyetemes isten-fogalommal együtt jelentkezik a missziói reménység is (86 : 9, 87 : 4—6, 102 : 16—18), amely mind az egyesben (57 : 8—12), mind a gyülekezetben megérlelte a pogányokhoz forduló bizonyágtévő missziói készséget (117 : 96).

Az üdvösség egyetemes rendeltetésének gondolata végigvonul a későbbi irodalmi termékeken is. Jellemzi *Dániel* könyvének látomásait. (Dániel 7 : 13—14, 18 : 27.) A purim ünnepét megünnepeletti az Izraelhez csatlakozottakkal is (Eszter 9 : 26—27), megcsendül *Tóbiás* hálaadó énekében is (Tóbiás 13 : 11—12) és a *Salamon* bölcsesége is látja a bálványok megsemmisülésének idejét, ami természetesen Jahve diadalát jelenti (1 : 11).

Noha a Deutero- és Tritojesaiást követő próféta és különösen az imént említett későbbi irodalom a missziói elhivatottság tudatának erőteljessége és a missziói reménység színessége tekintetében határozott hanyatlást mutat, ezzel a tünettel némiképp ellentétben azt látjuk, hogy az exilium utáni zsidóság, ha nem is szervezett és tervszerű, de tudatos missziói munkát kezd és végez a diaspora messze szétterülő hálója által. Ennek a munkának a gyümölcseire különben már Tritojesaiásnál (Ézs. 56 : 6) és Nehémiásnál (10 : 28) is találunk utalást. Később a zsidó kolóniák rohamos és az anyaországból való kivándorlással eléggé nem magyarázható növekedése is arra enged következtetni, hogy ez a missziói munka jelentékeny számbeli eredményeket is föl tudott mutatni. A farizeusok missziói buzgóságára Jézus is rámutatott (Máté 23 : 15). Ennek a missziói munkásságnak eredményét láthatjuk az első keresztyén gyülekezetben is azokban a személyiségekben, akik a zsidóságon át jutottak el a keresztyénségre.¹²

A misszió ótestamentumi gyökereit nem azért tártuk fel, mintha ezzel akarnók a keresztyén misszió jogosultságát eldönteni. *Csupán azért tartottuk szükségesnek ezeknek a gyökereknek a kimutatását, mert ezzel már eleve kétségtelenné tettük, hogy a keresztyénségnek már elindulásakor is vállalnia kellett a missziói elhivatottság tudatát mint a zsidóságtól reászálló örökséget.* A keresztyénség semmi-

⁹ Guthe véleménye szerint ez a rész nem Ézsaiástól származik, hanem a VI. vagy V. században keletkezett. L. *Kautsch* : Die Heilige Schrift III, kiadás. Ezzel szemben I. *Sellin* : Einleitung in das Alte-Testament 82. o.

¹⁰ Guthe szerint különben ez a vers Ézsaiás 11 : 9. idézése. Azonban mint idézet is figyelemreméltó.

¹¹ Az itt tárgyalt ótestamentumi anyagra nézve lásd Friedrich Sieffert : Die Heidenbekehrung im Alten Testament und im Judentum. Biblische Zeit- und Streitfragen. 4. Serie 3. Heft.

¹² *Sieffert* : i. m. 23. o.

féle formájában sem jelenthet visszaesést a missziói elhivatottságával egyenest kérédkö zsidósággal szemben. Erre azért kell nagy nyomatékkal rámutatni, mert Harnack tudvalevőleg azt a tételt állította föl, hogy a misszió Jézusnak kívül esett a latókören.¹³ Meggyőződésünk szerint a keresztyén misszió lehetősége és szükségessége ma is elválaszthatatlan attól a kérdéstől, hogy volt-e Jézusnak missziói programja vagy sem. Ezért szükséges, hogy meglássuk a Jézust megelőző fejlődésben azt a határozott tendenciát, amely a maga részéről is előkészítette Jézus missziói parancsát.

A missziói parancs (Máté 28 : 18—20) hitelessége számunkra minden kétségen fölül áll.¹⁴ Azonban az a meggyőződésünk, hogy Jézus missziói parancsa nemcsak ezen a helyen jut kifejezésre, hanem teljes határozottsággal kifejezésre jut Jézus egész magatartásában és tanítása teljességében is. Nem lehet célunk, hogy Jézus missziói programját a maga teljességében tárgyaljuk, de bizonyos alapvető tényekre rá kell mutatni. Jézus a maga útegyengetőjének ismerte el keresztlő Jánost és keresztlő János minden félreértést kizárólag úgy szólt Isten országáról, mint amely nemcsak Ábrahám fiait foglalja magában (Máté 3 : 9). Minden kétséget kizárólag kifejezésre juttatta ezt Jézus is (Máté 8 : 11, 21 : 43). Az egész világot Isten országa munkaterének tekintette (Máté 5 : 13—16, 13 : 38). Csak magára nézve ismerte el azt a korlátozást, hogy Izrael elveszett juhaival szemben kell teljesítenie hivatását (Máté 15 : 24). A tanítványok hivatását már a maga teljes egyetemességében határozza meg (Máté 5 : 13—16). A korlátozást azonban magára nézve is csupán időlegesnek tekintette, mert magára vonatkoztatott egyetemes tendenciájú ótestamentumi íráshelyeket (Máté 11 : 5, Lukács 4 : 17, Máté 12 : 39—41). János evangéliumában még határozottabban körvonalazza a maga hivatását Jézus (Ján. 8 : 12, 10 : 16, 12 : 46. stb.). A tanítványok hivatásának egyetemessége szólal meg a főpapi imában (Ján. 17 : 18, 20). Ezekhez a bizonyítékokhoz járul még az a kétségbe nem vonható tény, hogy már a legrégibb evangéliumok létrejöttékor folyamatban volt a pogányok között való missziói munka. Ez a munka s ennek élén Pál a maga határozott, őt olyan világosan a pogányok közé utaló hivatásérzetével lehetetlen lett volna, ha Jézus programja zsidós, partikularisztikus lett volna. Nyugodtan állíthatjuk, hogy Jézus és az ő evangéliuma ellenállhatatlan missziói motívum lett volna a keresztyénség számára akkor is, ha azt határozott missziói parancsba nem foglalta volna is.

Jézus missziói programja Pálban formálta ki magának azt az eszközt, amelynek tökéletességét a magunk szűk keretei között nem méltathatjuk.¹⁵ Meg kell elégednünk azzal, ha Warnecket követve rámutatunk arra, hogy az *evangélium éppen Pál által megfogalmazott formájában par excellence az egész világot átjogó missziói evangélium volt*. Ez az evangélium hirdette az üdv egyetemes szükségességét, mert szerinte mindnyájan vétkeztek ; hirdette a mindeneknek kész kegyelmet, mert szerinte Krisztus váltsága mindeneknek szól, hirdette végül ennek az üdvnek mindenek által teljesíthető feltételét, mert szerinte a bűnös ember hit által a törvény cselekedetei nélkül igazul meg (Róma 3 : 22—24). Ez az evangélium elutasíthatatlan szükségszerűséggel adta Pál elébe az egész emberiséget felölelő missziói programot (Róma 10 : 4—17).¹⁶

A misszió bibliai alapjának ezt a vázlatos ismertetését még csak azzal az általánosan elfogadottnak tekinthető megállapítással zárjuk, hogy a keresztyénség elindulásának történetét tárgyaló újtestamentumi történeti mű, az apostolok cselekedeteiről írott könyv is határozottan missziói tendenciájú, mert hiszen az evangéliumnak az akkori pogányvilág centrumába, Rómába való eljutását tekinti annak a történeti ténynek, amelynek elmondásával feladatát teljesítette s ki-

¹³ Harnack : Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten. II. kiadás. 25. o.

¹⁴ L. erre nézve : Zahn : Das Evangelium des Mattheus. III. kiadás, 722 o.

¹⁵ Pál apostolnak, mint misszionáriusnak a mai missziói munka szempontjából való jelentőségét is kimerítően tárgyalja Warneck János munkája : Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission. II. kiadás. 1914.

¹⁶ L. Warneck : Abriss 3. o.

egésztjük ezt még azzal, hogy az újtestamentumi kánont lezáró prófétai könyv is a missziói reménység hirdetője, amikor az emberiség minden nemzetéből összegyűjtött gyülekezetről szól az evangélista-próféta látomása (Jel. 5: 6—14).

3. §. A missziói kötelezettség tudata kifejlődésének története.

Mivel csupán azt tűztük ki célul magunk elé, hogy a protestantizmus missziói munkáját ismertessük, a missziói kötelezettség tudata kifejlődésének a történetét csupán a reformáció korától kezdve nyomozzuk.

A missziói kötelezettség tudata a *reformáció korának* nemzedékében nem tudott kialakulni.¹⁷ Ha csak a látszatra tekintünk, ezt azzal magyarázhatjuk meg, hogy a reformáció korának theologiai felfogása egyenest megakadályozta a missziói kötelezettség megszólalását. *Luther* szerint a keresztyénség egyetemes hivatását már betöltötte, mert az evangélium már minden népeknek hirdettetett. Az volt a meggyőződése, hogy a világnak már megadatott az alkalom az evangélium elfogadására. A missziói parancsot csak az apostoloknak adottnak tekintette. A reformáció korának különben is az volt a meggyőződése, hogy a világ vége közel van. *Luther* is, *Melancthon* is vallotta azt az elméletet, hogy az emberiség élete három 2000 éves korszakra oszlik fel, s a harmadik, a Krisztussal kezdődő megrövidített s így küszöbön van a világ vége. Ez az eschatologikus világfelfogás sem kedvezett a missziói készség kialakulásának. *Zwingli* nem tekintette a világ evangelizálását bevégeztnek. Elismerte a missziói parancs érvényességét. Talán az idő rövidsége akadályozta meg abban, hogy álláspontjának konzekvenciáit levonja. *Kálvin* egyetért *Luther*rel abban, hogy az evangélium már az egész világnak hirdettetett s hogy az apostoloknak adott megbízás munus extraordinarium, amelyet az apostolok után már senkisé is igényelhet magának. *Kálvin* csak a keresztyén felsőbb-séget látta arra elkötelezettnek, hogy nem-keresztyén alattvalói között az evangéliumot hirdettesse. A missziói kötelezettség tudatának kialakulását azonban csak látszólag akadályozták ezek a sajátságos theologumenonok. A reformáció korának meddősege missziói tekintetben tulajdonképpen abban leli magyarázatát, hogy a protestáns nemzetek még nem kerültek közvetlen érintkezésbe a pogánysággal és viszont a maguk területén minden energiájukat igénybe vette az új evangéliumi egyházak fölépítése.¹⁸

Érdekes, hogy a missziói kötelezettségnek mégis akad szószólója a reformáció korában, még pedig az Angliába szakadt belga *Saravia Adriánus* lelkes episcopalista személyében, aki *De diversis ministrorum gradibus* című munkájában többek között azzal is érvel az anglikán egyház püspöki szervezeté mellett, hogy általa végezhető legcélszerűbben a keresztyénség terjesztése, az egyház kiépítése. *Saravia* szava azonban már csak azért sem találhatott visszhangra, mert éppen abban a korban nagyon erősen vitatott elméletnek az érveléseként hangzott el.

A reformáció kora mégsem záródott le minden missziói kísérlet nélkül. Genf a kalandor *Villegaignon* vállalatával kapcsolatban hajlandó lett volna missziói munkát kezdeni Braziliában. A kísérlet azonban fájdalmas kudarcra végződött. Kudarcra végződött *Wasa Gusztáv* svéd király kísérlete is, aki 1559-ben a lappok között kezdte meg az evangélium hirdtetését.

Az orthodoxia kora minden téren abban látta feladatát, hogy a reformáció korának theologiai hagyatékát a scholastica módszerével kiépítse, így a misszió tekintetében is mindent megtett, hogy a legsajátságosabb elméletekkel igazolja a reformáció korának negatív magatartását. A reformátorok csak megállapították, hogy az evangélium már hirdettetett minden népnek, de az orthodoxia kora

¹⁷ A missziói kötelezettség tudata kifejlődésének történetére l. *Warneck*: Abriss 6. o. *Warneck* különösen *Luther* nézeteit ismerteti részletesen. L. továbbá *Richter*: i. m. 194. o.

¹⁸ *Warneck*: Abriss 31. o.

¹⁸ *Eppler*: Die Gedanken der Reformatoren über die Frömmigkeit und Seligkeit der Heiden. Evangelisches Mission-Magazin 1918. 1.

ezt bizonyította is. A nagy jénai dogmatikus, *Gerhard János* nagy dogmatikájában teljes komolysággal állítja, hogy a tatárok mind evangéliumi keresztyének, India, Egyiptom is telve van keresztyénnel s kétségtelen bizonyítékait látja annak is, hogy Tamás apostol bejárta Kinát is s vitatja, hogy a régi mexikóiaknál és peruiaknál is mindenfelé megtalálható a keresztyénség nyoma. Az orthodoxia korának ezt a meglepő eredményét annál inkább sajnálhatjuk, mert ebben a korban már nagyon határozott szószólói támadtak a missziói kötelezettségnek. Erhardt őgróf (Truchsetz zu Wetzhausen) a wittenbergi fakultást szólította fel nyilatkozattételre a missziói kötelezettség tekintetében. Mindenekelőtt azonban *Weltz Justinian bárót* kell megemlítenünk, aki világos látásával közel egy évszázaddal megelőzte korát és lángoló lelkesedéssel írott munkáiban olyan erőteljesen szól kora keresztyénségéhez, hogy egyenesen a misszió préfétájának nevezhetjük.¹⁹ Kétségtelen, hogy az ő szava és példája nem volt hiábavaló. A következő nemzedékben az ő magvetése kelt ki és érlelődött meg. Nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy *Weltz* nemcsak hirdette a missziói kötelezettséget, hanem maga is útra kelt és Hollandus-Guyanában életét is odaáldozta az evangéliumért. Az orthodoxia korában különben *Weltz* Justiniánon kívül is találunk már misszionáriust. Ilyen *Lübeck* szülötte, *Heiling Péter*, aki 1634-ben Abessziniába ment s ott három évtizeden át munkálkodott. Amchari nyelven irodalmi munkásságot is fejtett ki. Mohamedán beduinok ölték meg. Nem hagyhatjuk különben említés nélkül, hogy *Heiling Péter* ahhoz az ifjú jogászokból álló körhöz tartozott, amelyben az akkor Párisban tartózkodó híres jogász, *Grotius Hugó* ébresztette fel a missziói felelősségérzetet. Jellemző ugyanis erre a korra, hogy a missziói kötelezettség tudata nem theologusokban és lelkipásztorokban, hanem ú. n. világiakban találta meg a maga szószólóit. A XVII. század utolsó negyedében azonban ezek körében is örvendetes fordulat állt be. A német pietizmus atyja, *Spener* meglátta és nyíltan hirdette a keresztyénségnek misszióra való elkötelezettségét. S amikor végére ért a század, a misszióknak nem kisebb előharcosa támadt, mint a nagy filozofus *Leibnitz*, aki a missziói munkát még az 1700-ban alapított berlini tudományos akadémia programjába is felvette. A legsajátosabb egyháztörténelmi jelenségek egyike, hogy kimutathatólag *Leibnitz* volt az, aki *Francke* Ágost *Hermannnak*, a német pietizmus nagy vezérének figyelmét ráterelte a misszióra.²⁰

Mielőtt rátérünk a német pietizmus missziótörténelmi méltatására, körül kell tekintenünk a protestantizmus egyéb területein és meg kell említenünk néhány figyelemreméltó missziói kezdeményezést. *Hollandia* megértette Kálvinnak a keresztyén felsőbbtség missziói kötelezettségéről szóló intelmét s amikor kelet-ázsiai gyarmatai számára 1602-ben megalakította a Kelet-Indiai Kereskedelmi Társaságot, a bennszülött lakosság között való missziói munkát is kötelességévé tette neki. Meg is indult ez a munka, jelentékeny számbeli eredményeket is ért el (a század végén Ceylon szigetén 3—400,000-re, Jáva szigetén 100,000-re rúg a keresztyének száma), de amint a munka megindításakor nem tisztán evangéliumi szempont, hanem a mindenestre emelkedett politikai gondolkozásmód, de mégis emberi mérlegelés parancsára érvényesülő szempont volt a vezető, úgy a munka folyamán is nagyon erős szerepet játszott a politikai hatalom, a politikai hatóságok nem mindig evangéliumi erélyessége, az erőszak és ezekhez hasonló.²¹ *Hollandia* Braziliában is kezdett missziói munkát, de ez rövid kísérletezés után abba maradt. *Svédországban* a hollandus gyarmatpolitikus, *Usselinx* keltette fel a misszió iránti érdeklődést. A nagy Gusztáv Adolfot csak korai halála akadályozta meg abban, hogy gyarmatot szerezzen és ott missziói munkát is kezdjen. *Krisztina* királynő kormánya alatt *Oxenstiernának* sikerült ezt a Gusztáv Adolf lelkét is

¹⁹ *Witz—Oberlin*: Der Österreichische Protestantismus und die Heidenmission. — Evangelisches Mission-Magazin 1917. 2.

²⁰ *Frohnmeier*: Freiherr von Leibnitz und die Mission. Evangelisches Missions-Magazin 1917. 10—12.

²¹ Maga a hollandus *Gunning* is kemény kritikát gyakorol erre a politikai eszközökkel dolgozó missziói munkára nézve. L. *Janwillem Gunning*: Hedendaagsche Zending in onze Oost. Különösen 52. o.

foglalkoztató tervet megvalósítani és a svédek Amerikában a Delavare folyó mentén 1637-ben kolóniát alapítottak. Itt kezdte meg az evangelium hirdetését 1643-ban a svédek első misszionáriusa, *Campanius János*, aki tehát a protestantizmus legelső misszionáriusainak egyike.²² Sokkal több eredménnyel jártak Anglia missziói kezdeményezései. 1620 táján megkezdődik a skót és angol puritánusok Amerikába való kivándorlása s az ezek által alapított kolóniával kapcsolatban kezdte meg mintaszerű missziói munkáját *Eliot János*, akit nemcsak időrend tekintetében kell a protestantizmus legelső misszionáriusának tekintenünk, hanem azért is, mert az ő munkája jelentékeny eredményeket tudott felmutatni. Angliát akkoriban már nagyszabású missziói tervek foglalkoztatták. 1701-ben megszülte a *Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts*, amely nehány emberöltővel később nagy szerephez jut. A nagy angol államférfiúnak, *Cromwellnek*, szintén nagy tervei voltak. Kidolgozta egy hatalmas, az egész világot átfogó *congregatio de propaganda fide* tervét, de halála megakadályozta a nagy terv keresztülvitelében.²³ Még itt kell megemlítenünk *IV. Frigyes dán király* missziói kezdeményezését, amely az akkor dán kézben levő dél-indiai Trankebarban kezdte meg az evangelium terjesztését. A dán király első misszionáriusai *Ziegenbalg Bartholomäus* és *Plütschau Henrik* már a német pietizmus neveltjei, Francke tanítványai voltak.²⁴

A német pietizmus minden téren, így a missziói tevékenység terén is termékenyítőleg hatott a keresztyén életre. A pietizmus korában a misszió vágyak és reménysek tetté értek. Mint említettük már, Dél-Indiában Ziegenbalg és Plütschau hirdették az evangeliumot, a svédek erős akarattal megkezdik a missziót a lappok között s Grönland szigetén másfél évtizeden át hősi kitartással dolgozik *Egede János*.²⁵ Elindul az egész nyugatot és keletet keresztül-kasul szelő missziói útjára az első nagy zsidó-misszionárius, *Schultz István*.²⁶ A kor egyre messzebbre szétágazó missziói életének a lelki központja Halle, ahol *Francke* megindítja az első missziói lapot is, és a legkülönbözőbb országok keresztyénei között gyűjti a missziói munkákhoz szükséges pénzt. A német pietizmusnak missziótörténeti szempontból legnagyobb alakja azonban *Zinzendorf Miklós gróf*, aki lelki atyját, Franckét mind missziói tervének azon koncepciója, mind a tényleg véghezvitt munka tekintetében messze túlszárnyalta.²⁷ Zinzendorf és az általa alapított *herrnhuti testvérség* két évtized alatt többet végzett a misszió terén, mint az egész protestantizmus a megelőző két évszázad alatt. Herrnhutból egyre-másra indultak útnak Zinzendorf küldöttei a szamojédekhez és lappokhoz, a persákhöz és kínaiakhoz Ceylonba és Kelet-Indiába, Konstantinápolyba és Oláhországba, a Kaukázusba, és Egyiptomba. S ha munkájuk némely helyütt nem tudott is meggyökerezni, a legtöbb helyen megvetették lábukat és hegyen épített városokat alkottak. Sajnos, amíg a kicsiny Herrnhutban mind hatalmasabban bontakozott ki az élet, addig rajta kívül Németországban és lassan másfelé is elkövetkezett a racionalizmusnak szomorú korszaka. Racionalista misszionáriusok kimennek ugyan a nagy Ziegenbalg veritékével öntözött Dél-Indiába, de azt az indítványt küldik haza Németországba, hogy jó lenne abbahagyni a pogányok térítését.²⁸

Másfelé is hanyatlás mutatkozik. Hollandia missziói munkája a hollandus gyarmatokon egyre felületesebb, csupán látszatra törekvő munka lesz. Sőt a holland gyarmatpolitika hova-tovább vezérlő elvnek fogadja el a mohamedanizmus pártolásának az elvét és a félhold győzelmesen nyomul előre Hollandus-Indiában.²⁹

²² L. a Lindeberg által szerkesztett : *De svenska Missionerna* című műben Jacobsson cikkét erről a svéd missziói kezdeményezéséről.

²³ *Warneck* : Abriss 51. o.

²⁴ Ziegenbalgra nézve l. *Paul Richter* : *Bannerträger des Evangeliums in der Heidenwelt* I. 1. o.

²⁵ *Egede Jánosra* nézve l. *Paul Richter* : i. m. I. 44. o.

²⁶ L. *Dalmann* : *Kurzgefasstes Handbuch der Mission unter Israel* 112. o.

²⁷ *Paul Richter* : i. m. 25. o. és *Römhöld* : *Im Dienst des Herzn* 112. o.

²⁸ *Warneck* : Abriss 391. o.

²⁹ *Warneck* : Abriss 71. o.

Ez az a kor, amikor az angol egyházban olyan fokra hágott a hitetlenség és az erkölcsi feslettség, hogy Buttler püspök 1726-ban nem akarta elfogadni a primássá való választatást, mert az anglikán egyházat menthetetlennek tartotta. A fentebb említett 1701-ben alapított Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts élete és munkája csak keserves tengődés volt. Egy évszázadon át bevételiei g mutathatnak fel 50 %-os gyarapodást.³⁰

Angliában következett el leghamarább a visszahatás. Wesley és Whitefield igehirdetése megindítja az angol ébredést. Igaz ugyan, hogy ez az ébredés egyrészében, mint az angol államegyházból kiváló methodista felekezet, lemond a kovász dicső hivatásáról, de a Wesley és Whitefield magvetése mindenfelé, a methodista egyház határain túl is kalászbá szökken. Mire a XVIII. század végére ért, Angliában és Skóciában már nyilvánvaló a hajnal derengése. Kezdetét veszi a nagy missziói társaságok megalapítása, amelyeknek munkája azóta az egész világot behálózta. A misszió századának kezdetét is egy missziói társaság megalapításától számítjuk. Az angol baptisták ugyanis Ketteringben 1792-ben alapították meg a maguk missziói társulatát, még pedig a nagy Carey Vilmos hatalmas bizonygatótételétől kényszerítve, aki a misszió első századának határozottan egyik legnagyobb misszionáriusa. 1799-ben már az angol államegyházban is úgy megerősödik az ébredés, hogy az államegyháznak az evangélium által megragadott körei megalapítják a Church Missionary Society-t. 1804 a Brit és Külföldi Biblia-társulat megalakításának éve. 1814-ben az államegyházból kiszakadt methodisták is megalakítják missziói társulatukat. Skóciában az egyetemes zsinat 1796-ban még botorságnak bélyegzi a missziót, mert véleménye szerint ha gondolni lehetne is ilyesmire, t. i. ha itthon már igazán nem akadna semmi dolgunk, akkor is előbb a bölcsélet és a természettudomány alapelveivel kellene megismertetni a pogány népeket. Két évtized alatt azonban annyira megváltozik a skót egyház belső élete, hogy 1824-ben már maga az egyház veszi át a missziói munkát a skót missziói társulatoktól.³¹ Amint Angliában és Skóciában, úgy Németországban is a vallásos ébredés első gyümölcse a missziói kötelezettség fölismerése. Németországban a napoleoni háborúk szenvedései kényszerítették a népet arra, hogy megújult hittel ragadja meg az elfelejtett evangéliumot. Egyre-másra alakulnak az ébredező Németországban a nagy, a versenyt az angolokkal is fölvevő missziói társulatok. 1815 a *baseli*, 1824 a *berlini*, 1828 a *barmeni* és 1836 a *hamburg-brémai* missziói társulatok megszületésének éve.

A megújuló egyházakban előtérbe kerülnek azok a problémák, amelyekkel szemben a maga holt állapotában közönyös volt az egyház. A különben is szabadságszerető skótok nem bírják tovább elhordozni az egyházi életben az állam igáját, megalakítják a skót szabadegyházakat, de ez is vállalja missziói feladatait és lelkesedéssel folytatja az államegyház munkáját, amelyet a maga teljes egészében átvett. Németországban megerősödik a felekezeti öntudat s a hitvallási alapra helyezkedett lutheránusok 1836-ban megalakítják a ma Lipcsében székelő missziói társulatot. A német ébredésnek két, egyéniségében különböző, de felekezeti öntudat tekintetében egy úton járó nagy alakja: Harms Lajos³² és Löhe Vilmos³³ megalakítják a maguk missziói társulatait, az előbbi Hermannsburgban, a másik Neuendettelsauban. Sajnos, részleteket egyáltalában nem érintve csak általánosságban említhetjük meg, hogy az ébredés Hollandiát, Franciaországot, Svájcot és a Skandináv államokat is fölrázza. Mindenütt ugyanaz a jelenség: a kibontakozó keresztyén élet rögtön meglátja missziói elkötelezettségét és megalakítja a maga missziói szerveit. Ki kell mindezt egészítenünk azzal, hogy ez természetesen áll Amerikára nézve is. Amerika keresztyén élete is nagy átalakuláson megy át a XIX. század első évtizedeiben. Ennek a megújulásnak gyümölcsei a csakhamar amerikai arányúvá váló nagy missziói társaságok. 1810-ban alakult meg az

³⁰ Warneck: Abriss 73. o.

³¹ Richter: Missionslehre. 209. o.

³² Theodor Harms: Louis Harms, Leben. Hermannsburg, 1911.

³³ Deinzer: Wilhelm Löhe's Leben. Gütersloh.

American Board of Commissioners for Foreign Missions, ezt követi az amerikai baptisták társulata 1814-ben, ezt viszont 1819-ben az amerikai püspöki methodista egyház társasága s 1837-ben az Egyesült Államok presbiteriánus egyházának hatalmas missziói társulata.

Egyre nyilvánvalóbb lett, hogy a protestantizmus missziói munkássága számára immár elkövetkezett az idők teljessége. Sorra-rendre leomlanak a sorompók, amelyek a missziói munkát akadályozták. Az angol parlament rákényszeríti az Indiát markában tartó Keletindiai Társaságot, hogy 1833-ban a misszióknak megadja a teljes munkálkodási szabadságot. Az angol parlament 1807-ben megtiltja az Afrikából Amerikába való rabszolgakivitelt s 1834-ben az összes brit gyarmatokon eltörli a rabszolgaságot. Igaz, a Kína ellen viselt ópiumháborúk soha le nem mosható foltot ejtenek a nyugati keresztyénségen, de amikor a tiencsini szerződés értelmében 1860-ban Kína kénytelen megnyitni kapuit, azokon az evangelium is bevonulhat. Japán 1853-ban még csupán két kikötőjét nyitja meg Amerikának, de 1858-ban már Angliának is engedni kénytelen, végül teljesen kitarja kapuit és a misszió itt is szabad utat nyer.

Afrika sem marad sokáig az ösmeretlen, a sötét világrész. Megindul Afrika fölfedezése. A fölfedezők sorából meg kell említenünk a nagy misszionáriust, *Livingstone Dávidot*, aki szíve utolsó dobbanásáig misszionárius volt és nagy fölfedező útjait (1850—73) Isten országa szolgálatában tette. A kapuknak ez a mindenfelé való feltárulása új feladatokat láttat meg az immár missziói kötelezettsége tudatában levő keresztyénséggel. Míg a XIX. század első évtizedeiben Óceánia felé fordul az angol missziói munka minden szeretetével, addig India kapui-nak megnyitla után nagy energiával veti magát az indiai missziói feladatokra. Alig nyílik meg Kína, máris ránehezedik Kína száz millióinak sorsa *Hudson Taylor* lelkére s 1865-ben megalapítja Kína számára a China Inland Mission-t. Afrika feltárása bőséges teret nyit a gyarmatosító politikának, de a gyarmatosító törekvések mellett megjelennek Afrikában a missziói kezdeményezések is. Nemcsak a már meglevő nagy német missziói társaságok tekintik kötelességüknek, hogy Németország gyarmatainak munkát vállaljanak, hanem egyenest azzal a céllal alakulnak missziói társulatok, hogy a német gyarmatok lakosságával szemben teljesítsék a német keresztyénség bizonyoságtevő kötelezettségét.³⁴ De megjelennek Afrikában olyan népek küldöttei is, akiket semmiféle gyarmatpolitikai szempont nem kapcsol Afrikához. Hogy a legjellemzőbb példát említsük, 1870-ben Délnyugat-Afrikában az ovambok között megkezdik munkáját a finnek missziói társasága.

A XIX. század a misszió terén minden tekintetben a növekedés és a haladás százada. Ma, amikor már bizonyos távoból ítélni tudjuk ezt a századot és végzett munkáját, higgadt tárgyilagossággal mondhatjuk ki, hogy a protestantizmus pótolta mindazt, amit az elmúlt három évszázad alatt mulasztott. Ha a XIX. évszázadot, mint a misszió évszázadát nem korlátozzuk szorosán vett 100 esztendőre, hanem amint kezdetét még a XVIII. század utolsó éveiben látjuk, úgy lezárulását az 1910-ben Edinburghban tartott világmissziói konferenciában határozzuk meg, akkor ennek az óriási jelentőségű konferenciának adataiból szemléletes képet alkothatunk magunknak a misszió századának végzett munkájáról.³⁵ Az *edinburghi világmissziói konferencia* idején 377 missziói társulat állott munkában a föld különböző pontjain. Ezeket a társulatokat 583 többé-kevésbé független társaság segítette munkájában. A missziói társaságok évi bevétele 30.378,489 dollár volt. Szolgálatukban állott 6388 lelkészjellegű misz-

³⁴ *Julius Richter*: Das deutsche Kolonialreich und die Mission. Basel, 1914. 18. s. köv. oldal.

³⁵ Az *edinburghi konferencia* két hatalmas műben számolt be a misszió munkájának akkori állásáról. Az egyik a bizottságokban előadott tanulmányokat, jelentéseket és megbeszéléseket közlő, illetve ismertető Report 9 kötetben, a másik a *World Atlas of Christian Missions*, amelynek statisztikai táblázataiból vannak véve a következő adatok. Az *edinburghi konferencián* résztvevő Kovács J. István. Beszámolóját a Magyar Ev. Ker. Missziói-Szövetség adta ki.

szionárius s ezeken kívül különböző munkákat végző egyéb missziói munkaerők, úgyhogy a missziói társulatok összes kiküldöttjeinek száma 21,307. Ezek mellett állott 5799 felavatott bennszülött lelkész és 97,184 egyéb bennszülött munkása Isten országának. Folyt a munka 3838 fő- és 34,719 mellékállomáson. A megszervezett keresztyén gyülekezetek száma 18,964 volt és a keresztyének összes száma (a katekhuméneket is számítva) 6.837,736. Az edinburghi világmissziói konferencia abban a tekintetben is fontos határkö a misszió történetében, hogy a protestantizmusnak nemcsak felekezetek és nemzetek, hanem különböző irányzatok szerint is roppant széttagolt, a munkát sok helyütt egyenest bénító módon felaprózódott tevékenysége itt tudott valami egységre jutni. Az edinburghi világmissziói konferencia nagy reménységet ébresztett mindenfelé. Ez a reménység azt várta, hogy a XX. században egységesebben, céltudatosabban fog előretörni a misszió hódító hadjárata. Az edinburghi világmissziói konferencia után azonban hamarosan kitört a világháború. Ez rettenetes megrázkódtatást jelentett a misszió számára is.³⁶ Nemcsak azért, mert a misszió fontos munkamezőit megfosztotta munkásaitól, hanem azért is, mert az egymás ellen irtó háborút viselő nyugati nemzetek a nem-keresztyén világ népei előtt súlyosan kompromittáltak magukat. A világháború lezajlása után mégis azt az értelemmel szinte meg nem érthető megállapítást kell tennünk, hogy a misszió munkája a mi századunk második évtizedében is hatalmas lendülettel törtetett előre. Erről jelen dolgozatunknak az a része fog számot adni, amely szemlét tart majd a misszió egyes munkaterületei fölött.³⁷

4. §. A misszió a mai keresztyénség tudatában.

A dogmatika és az ethika úgy az egyesben, mint a közösségben a történeti fejlődés, a belső történés, a tapasztalat eredménye.³⁸ A misszió történetének, mint az utolsó másfél évszázad keresztyén történelme egyik legjellegzetesebb erének határozottan megállapítható a hatása a mai keresztyénség dogmatikájára és ethikájára. Dogmatikánk és ethikánk missziói elemekre nem csupán azért kell rámutatnunk, mert a misszió egész disciplínájának akarjuk vázlatát adni, hanem azért is, mert dogmatikánk és ethikánk missziói színezete a mi szempontunkból, a missziói munkát végző keresztyénség szempontjából az előbbi fejezetben vázolt fejlődésnek egyik legértékesebb gyümölcse.

A dogmatika azoknak a bizonyosságoknak összessége, amelyek bennünket, mint keresztyén gyülekezeteket, egyesítenek.³⁹ Ezeket a bizonyosságokat oly módon tisztázzuk és határozzuk meg, hogy tekintetünket mindenekelőtt magunkra irányítjuk.⁴⁰ Az ember az első lépést Isten s így a felőle való bizonyosság felé

³⁶ A misszió háborús irodalmából csak a következőket idézzük: *Julius Richter*: Der deutsche Krieg und die deutsche evangelische Mission. Gütersloh, 1911. — *Friedrich Würz*: Menschengedanken und Gottesgedanken über die Mission im Weltkriege. Gütersloh 1915. *Martin Schlunk*: Die Missionsprobleme des Weltkrieges. Bremen, 1915. — *Wegner*: Wie Heidenchristen über die Weltkrieg denken. Evangelisches Missions-Magazin. 1915. 11. — *A. W. Schreiber*: Zahlenmässige Übersicht über die Wirkungen des Weltkrieges auf die deutschen evangelischen Missionen bis zum Herbst 1917. Allgemeine Missions-Zeitschrift. 1918. 5.

³⁷ A római katholicizmus missziói munkásságára nézve talán elég annak megemlézése, hogy a középkor vége felé meglanyhul, de a XV. és XVI. században részint Amerika fölfedezésével kapcsolatban, részint a kezdettől fogva a misszió felé is orientálódó jezsuita rend részéről erőteljes indításokat kap. A XVII. és XVIII. században újra hanyatlásnak indul és csak a XIX. század második felében indul meg újra nagy lendülettel. L. *Schmidlin*: Die katholischen Missionen 30 o.

³⁸ *Adolf Schlatter*: Das christliche Dogma. 11. o. A misszió szempontjának a dogmatikai és ethikai bizonyosságokkal való egybeszövődöttségére nézve nagyon fontos Schlatternek egész theológiáját megalapozó, theológiája programjának tekinthető értekezése: Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. I. 1. Gütersloh, 1897.

³⁹ *Schlatter*: i. m. 11. o.

⁴⁰ *Schlatter*: i. m. 15. o.

is akkor teszi, amikor megérti, hogy Isten teremtése.⁴¹ Az ember Isten teremtésének bizonyul többek között azzal, hogy a vallás, a vallás gyakorlása életének elfojthatatlan szüksége. A vallás gyakorlásának általánosságban három formáját különböztethetjük meg. Ezek : imádság, vallástétel, áldozat.⁴² A vallásos életnek ez a három megnyilvánulása a vallás alap-strukturája s mindjárt itt rámutathatunk arra, hogy a misszió, a vallástételben gyökerezvén, szükségszerű alkotórésze a vallás legprimitívebb formájának is. Amint nincs vallás imádság vagy áldozat nélkül, úgy nincs vallás a vallástételt hódító céllal propagáló misszió nélkül sem. A vallástétel nélkül való vallás csakúgy a halál útján van, mint az a vallás, amely már nem imádkozik és nem mutat be áldozatot.

Az embernek váltságra van szüksége, mert Istentől elválasztja a bűn. A bűn az ember romlása, megrontja magát az embert, de szembeállítja felebarátjával és harcra indítja Isten ellen is.⁴³ Jézus Krisztusban megjelent a bűnös embert megváltó kegyelem. Jézus a Krisztus, aki az embert egyesíti Istennel, egyesíti felebarátjával s egyesíti önmagával is.⁴⁴ Jézus a Krisztusnak ezt az egyesítő munkáját azáltal viszi végbe, hogy létesíti és építi, terjeszti a maga gyülekezetét, királyságát. Számunkra ezen a ponton is világos a misszió szükségszerűsége. Jézusnak, a Krisztusnak királyságát nem tekinthetjük korlátozottnak. Korlátlan az s amikor mi királyságát elismerjük, kötelezőnek kell magunkra nézve elismernünk az Ő minden népeket, az egész világot átfogó hódító akaratát is.

A Krisztus a kegyelem eszközei által végzi munkáját.⁴⁵ A kegyelem első eszköze az apostoloknak adott megbízás volt. Ez a megbízás azonban nem lehet pusztán az apostoloknak adott megbízás, mivel az ige nekünk is adatott. Az ige az egyház ajkán bizonyosátevő igehirdetéssé lesz. A kultusz-formáló pszichológiai törvények itt is érvényesülnek és a keresztyén gyülekezetnek tovább kell adnia azt, amit az igében kap. A Krisztus gyülekezete szolgálatra elkötelezett gyülekezet. Ma már érthetetlen számunkra az a keresztyénség, amely tisztára csak receptív magatartásra törekszik. A receptív magatartás feltétlen szükségszerűséggel maga után vonja az aktivitást. Újra egy pont, amely a missziói kötelezettséget hangsúlyozza.

A kegyelem eszközei magát a kegyelmet kínálják az embernek.⁴⁶ A Krisztusban megjelent kegyelem a bűnös embert megigazító, megváltó, újjászüülő és megszentelő kegyelem. Ez a kegyelem örökkévaló, mert alapja az öröktől fogva való kiválasztottság. Ez a kegyelem nem tűri, hogy korlátozzák. Mivel ez a kegyelem nemcsak megigazít, hanem meg is vált, nemcsak megvált, hanem újjá is szül, sőt megszentel, ez előtt a kegyelem előtt nincs akadály. A misszió leg-erősebb motivuma az a bizonyosság, hogy ez a kegyelem a legmélyebbre sülyedt embert is megigazíthatja, megválthatja, újjászüülheti és megszentelheti. A misszió azonban az örökkévalóság emberi szemmel elérhetetlen távolából is kap motívumot. A Krisztus népének engedelmeskednie kell és az ígét el kell juttatnia mindazokhoz, akik az öröktől fogva elvégezés szerint kiválasztottak.

Ha a kegyelem hatásait vizsgáljuk, szintén teljes határozottsággal lépnek eléink a missziót sürgető szempontok.⁴⁷ A kegyelem hatása a hit : nem szabad tehát elmulasztanunk a kegyelem felajánlását, mert a nem-keresztyén ember nem juthat el másképp a hitre. A kegyelem hatása a megtérés : a kegyelmet tehát oda kell tárunk azok elé, akik még nem tértek meg. A kegyelem hatása a szeretet : szeretet Isten iránt és szeretet az ember iránt ; az Isten iránt való szeretet kötelez az engedelmessegre Isten missziói akaratával szemben és az emberrel szemben való szeretet arra kötelez, hogy ne vonjuk meg tőle azt a kegyelmet, amely minden tekintetben üdvösséget jelent számára. A missziói

⁴¹ Schlatter : i. m. 27. o.

⁴² Schlatter : i. m. 213. o. s köv.

⁴³ Schlatter : i. m. 241. o.

⁴⁴ Schlatter : i. m. 304. o.

⁴⁵ Schlatter : i. m. 384. o. s köv.

⁴⁶ Schlatter : i. m. 477. o. s köv.

⁴⁷ Schlatter : i. m. 524. o. s köv.

paranccsal szemben való engedetlenség tehát a szeretet megtagadása. A kegyelem hatása a reménység: ennek is szüksége van arra, hogy az engedetlenség ne szegje szárnyát, ne homályosítsa el látását. A reménység azt várja, hogy a Krisztus dicsősége mindenfelé nyilvánvalóvá legyen.

Erősen színezi a misszió eschatológiánkat is.⁴⁸ Amikor azt látjuk, hogy az evangélium egyre több és több népnek predikáltatik, látjuk annak az időnek közeledtét, amikor minden népnek hirdettetni fog. A végső dolgok közeledése éleszti felelősségérzetünket és a számadás napjának közelsége fokozza engedelmességünket.

A misszióval kapcsolatban álló ethikai bizonyosságok azokat a vonalakat húzzák meg, amelyek a misszióval kapcsolatos dogmatikai bizonyosságokat az élet tényeivel összekötik.

A keresztyénségnek számot kell vetnie azzal, hogy ma az egész emberiség egy nagy közösséget alkot, amely a tudomány fölfedezései és vívmányai révén a kulturális, a gazdasági élet érdekében minden nemzeti, faji és földrajzi távolságot áthidal.⁴⁹ Lehetetlenség, hogy csupán kulturális hatást adjunk a nem-keresztyén népeknek, csak kereskedelmi érintkezésbe lépünk velük és bizonyágtételre ne nyiljék meg az ajkunk. Amint nem tehetjük meg ezt saját népünknek a keresztyénségtől eltávolodott tagjaival és rétegeivel szemben, úgy nem tehetjük meg a nem-keresztyén népekkel szemben sem.

Fokozza a keresztyén népeknek a nem keresztyén népekkel szemben való missziói kötelezettségét az a körülmény, hogy ezeknek az utóbbi népeknek a mi világunkkal való kulturális és gazdasági téren való érintkezése egyenest rombolólag hat vallási életükre. A nyugatról kelet felé özönlő áramlat megtámadja s halálra sorvasztja a primitív népek vallásait és a kelet nagy kulturvallásait egyaránt. Elég a törökség és a hinduizmus politikai mozgalmaira utalnunk, mindjárt láthatjuk, hogy a keresztyénségnek nem szabad elvonnia az evangéliumot azoktól, akiknek lába alól kidönti életüknek — amúgy is elégtelen és korhadt — fundamentumát. A keresztyénséget tehát első sorban a szeretet indítsa a missziói munkára, ne pedig az az aggodalom, hogy a nem-keresztyén népek máskülönbben kárhözatra jutnak. A keresztyén emberre nézve sem a kárhözattól való félelem a döntő motívum, amely hitre kényszeríti. A keresztyén ember azért hisz, mert a Krisztusban megjelent kegyelem kényszeríti hitre. Ugyanez a kegyelem készíti a szeretetre is, amely a nem-keresztyén népekkel szemben mint missziói munka érvényesül. S mivel a missziói munkának a szeretet a rúgója, a missziói motívumok között éppen ezért nincs helye a megvetésnek, amely a nem-keresztyén népekben nem engedi meglátni az értékeket. A szeretet alázatos s a tapasztalat azt mutatja, hogy az alázatos szeretet meg tudja érteni a nem-keresztyén népeket. A keresztyénséget nem a pogányság hiábavalósága, hanem az a tapasztalat serkenti missziói munkára, hogy a Krisztus kegyelme teljes és dicsőséges s a keresztyénség veszene vele, ha ez a kegyelem a maga erejét és hatalmát nem mutathatná meg a nem-keresztyén népek között is.

A misszió csak akkor tud megküzdeni az eléje tornyosuló nagy nehézségekkel, ha ezen az ethikai magaslaton marad.⁵⁰ Ha hajtó ereje a szeretet, meg fogja látni a szolgálatra készítő különböző alkalmakat. A lélek mellett nem fogja elhanyagolni a testet és az örökkévaló élet szempontjai nem fogják vakká tenni az ideigvaló élet szükségleteivel szemben sem. Így fejlődhetnek a misszióknak orvosi, gazdasági és különböző kulturális ágai. A szeretet alázatossága meg fogja óvni a missziót attól, hogy a maga keresztyénségét mint zsarnoki hatalmat vigye a nem-keresztyén népek közé. A misszióknak meg kell értenie a különböző népek sajátosságait s a zsidó számára zsidóvá, a görög számára göröggé kell lennie. A misszió nem a gyarmatosításnak egyházi ága. A misszió szolgálata alázatos szolgálat, amely vágyva vágyik arra, hogy magát fölöslegessé tegye. Ez akkor következik

⁴⁸ Schlatter : i. m. 582. o.

⁴⁹ Schlatter : Die christliche Ethik. 204. o. s köv.

⁵⁰ Schlatter : i. m. 206. o. s köv.

be, ha a keresztyénség már nem idegen test a nem-keresztyén nép testében, hanem azt magához emeli, vele egygyé lesz s kialakul az illető nép kebelében a lelkiileg, szellemileg és gazdaságilag független egyházi élet. Mondhatjuk tehát, hogy a misszió akkor teljesíti feladatát a keresztyén élet normatívumai szerint, ha missziói munkája a maga egészében s a missziói munka egyes szerveinek egyéni hatásai is mindenütt és mindenkor csak a Krisztusnak rajtunk átsugárzó életét szemléltetik. A misszió tulajdonképpen nem más, mint keresztyén élet. Ilyen értelemben mindenki részese a missziói munkának, mindenki részese az itthoni keresztyénségben is. Az itt világító keresztyén élet valahogyan, valamiképpen eljuttatja a maga sugarait innen a mi világunkból ki a tőlünk messze eső nem-keresztyén világba.

5. §. A misszió célja, eszközei és módszerei.

A misszió *bizonyágtétel*. Ez a meghatározás juttat el bennünket a legbiztosabban a misszió céljának a meghatározásához. A bizonyágtételnek nem lehet ugyanis más célja, mint eljuttatni az igazság elfogadására azt, aki előtt elhangzik. A keresztyén bizonyágtétel Jézus Krisztusról való bizonyágtétel lévén, az a célja, hogy az *egyes* embert eljuttassa Jézus Krisztushoz. Az evangelium alapján álló missziói munka tehát nem a tömegekre, hanem az egyesre irányul. E tekintetben a misszió ma sem változtathat evangeliumi jellemének megtagadása nélkül semmit a pietista misszionáriusok jelszaván, akik elindultak a nagy világba, hogy legalább *egy* lelket megmentsenek a Krisztusnak.⁵¹ Ettől az elvtől nem tágíthat a misszió, noha ma már világosan kell látnia, hogy a lelkek érdekében kezdettől fogva *egyházi* közösség teremtésére kell törekednie. A misszió csak ott végezhet igazán lélekmentő munkát, ahol a Krisztushoz menekült lelkek evangeliumi alapon felépített egyházi közösségben megkapják azt a támaszt, védelmet, munkateret, amely növekedésüknek elengedhetetlen alapfeltétele. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy az evangeliumi misszió csak akkor marad hű önmagához, ha az „*egyház-építés*“ illetően fogalmában való célkitűzését az egyes lelkeken végzett munka útján igyekszik megközelíteni.⁵²

Ha elfogadtuk a misszió céljának ezt a meghatározását, akkor semmi kétségünk sem lehet a felől, hogy az evangeliumi misszió e cél elérésére csak egy eszköz áll rendelkezésre és ez az *ige*. Az igét mindenekelőtt mint a bibliában előttünk levő igét értjük.⁵³ Közel két évszázad missziói tapasztalata, hogy magának a bibliának nyomtatott ígéje is eljuttathatja az embert Jézus Krisztus megismerésére és elfogadására. Ez a tapasztalat és ez a meggyőződés a hajtóereje az evangeliumi keresztyénség egyik legnagyobb missziói vállalkozásának, a Brit és Külföldi Bibliatársulatnak, amelynek mintájára most már a legkülönbözőbb nemzetek között külön nemzeti bibliatársulatok is munkálkodnak. A Brit és Külföldi Bibliatársulat 1804-ben történt megalapítása óta a bibliát egészében, vagy részeiben eddig 566 nyelven, 345 millió példányban hozta forgalomba. Mind a nyelveknek, mind az elterjesztett példányoknak nagyobb része a misszió munkaterületére esik.⁵⁴ A missziói parancs azonban egész határozottan kifejezésre juttatja

⁵¹ A herrnhutiak egyik énekében olvassuk: „Unsre Reis' durch Schnee und Eis geht auch um *eine* Seel' allein“. Richter, Missionskunde 206. o.

⁵² Warneck: Missionslehre III. I. kötet, 243. o. — Richter: Missionskunde 21. o.

⁵³ Ezzel mi korántsem döntjük el a missziói módszertannak a munka megkezdésének mikéntjére vonatkozó problémáját. Sőt módszer tekintetében elismerjük Warneck álláspontjának helyességét: Erst Predigt, dann Schrift. Missionslehre III. II. köt. 162. o. — El kell fogadnunk ezt az álláspontot már csak azért is, mert a bibliafordítás a missziói munkának bizonyos előrehaladottságát tételezi fel. A misszionárius nyelvtanulására nézve J. *Kitching*: Capturing a language. The International Review of Missions, 1916. 115. o. — Érdekes példakkal illusztrálja a nyelvtanulás nehézségeit F. *Büttner*: Auf ungebahnten Pfaden in Kaiser Wilhelms Land. P. Richter: Bannerträger des Evangeliums. II. 143. o.

⁵⁴ L. a Brit és külföldi Bibliatársulat legutolsó évi jelentését: The hundred & twentieth Report of the British and Foreign Bible Society. London, 1924. Ez is, mint a társulat minden jelentése, tények egész sorával bizonyítja azt, hogy maga a biblia is végezhet missziói munkát.

azt, hogy a Krisztus az ígét mint *személyes* bizonyágtételt akarja eljuttatni azokhoz, akik még Őt nem fogadták el. A bibliától elválaszthatatlan az ígét megszólaltató, személyes bizonyágtétel formájában megnyilatkozó igehirdetés.⁵⁵ Az evangéliumi alapon álló misszióknak sehol, semmiféle nehézségek között sem szabad megtántorodnia abban a tekintetben, hogy mást válasszon eszközeül, mint az ígét és az ige hirdetését.

A misszióknak, mivel eszköze az igehirdetés, igehirdetőkre van szüksége. A nem-keresztyén népek közé menő igehirdetők által a keresztyénség bizonyágtétele szólal meg és így bizonyágtétező igehirdetőket a nem-keresztyén népekhez csakis bizonyágtétevésre *képes* és *kész* keresztyénség küldhet.⁵⁶ A missziótörténetnek egyik legfontosabb tanulsága az, hogy a misszió „intézményesen” nem végezhető. Ahol itthon nincsen az egyházban élet, elsorvad a missziói munka még akkor is, ha emberek, intézmények és anyagiak rendelkezésére állanak. Ha egyházi életünkben nem szorult volna annyira háttérbe az interna vocatio, mint elengedhetetlen kellék, nem kellene olyan nyomatékosan hangsúlyoznunk, hogy a keresztyénség a nem-keresztyén népekhez csakis olyanokat küldhet a maga követőiül, akik bizonyágtételét magukévá tették.⁵⁷ Innen van az, hogy a misszió csak ott talál alkalmas munkaerőket, ahol a keresztyénségben elevenen lüktet az élet. Viszont az interna vocationak a misszióban való döntő szerepe azt is megértetheti velünk, hogy a misszió miért lépte át már két évszázaddal ezelőtt azokat az emberi mérlegeleken és hagyományokon alapuló korlátokat, amelyekkel az egyház az evangéliumi szolgálatot körülvette. A legelső misszionáriusok — Eliot, Campanius, Egede, Ziegenbalg — még rendszeres kiképzésben részesült lelkészek voltak ugyan, de Zinzendorf nagy hite már szét merte küldeni a világ minden tája felé azokat a tanulatlan mesterembereket és földműveseket, akiket a herrnhuti ébredés magával ragadott és akik felajánlották magukat a missziói szolgálatra. Zinzendorf hite nem vallott szégyent. Grönland eszkimói között a tanulatlan Beck János éppen úgy megállta a helyét, mint a tanult Egede János. Majd elkövetkezik a misszió századának elején a nagy zászlóbontás s a misszió meginduló hadjáratának élén a zászlót az egykori foltozó varga, Carey Vilmos viszi, aki minden idők egyik legnagyobb misszionáriusa lett s aki a bibliát az indiai nyelvek egész sorára lefordította s a tudományokban is annyira vitte, hogy a kalkuttai egyetemen a szanszkrit nyelv és irodalom mindenek által tisztelt professzora lett belőle. S ahogy megindult a misszió munkája minden vonalon, el is hallgatott minden fontoskodó aggodalmaskodás és seregestül mentek ki a misszió munkamezejére azok a misszionáriusok, akik minimális általános műveltségüket csak a legszükségesebbel kiegészítő szemináriumi képzettséggel indultak a maguk munkaterületére. A nagy Carey esete nem az egyetlen, amikor az ilyen misszionáriusok hűségese munkával mindent pótoltak és theologiai érdemeikért sokan megkapták közülök a theologus legmagasabb tudományos rangját, a theologiai díszdoktorság kalapját. Azonban főleg Németországban hosszú ideig magas válaszfal volt az akadémiailag képzett és az akadémiailag nem képzett misszionáriusok között. A misszió háborús megpróbáltatásai ezt a válaszfalat is lerontották. A munkaterületükről hazaküldött misszionáriusok közül többen lelkészi állásokat foglalhattak el annak ellenére, hogy csupán szemináriumi képzettséggel rendelkeztek. Amint azonban a misszió egyes munkaterületeken mind jobban és jobban meglátja az eléje lépő nagy feladatokat, mind sűrűbben felhangzik az a kívánság, hogy a misszió olyan munkásokat kapjon, akik mindjárt kezdettől fogva a tudomány teljes vértézetében kezdhetik meg a harcot. Vannak a misszióknak bizonyos munkaterületei, amelyek tudományos képzettség tekintetében a lehető legnagyobb igényekkel lépnek fel a misszionáriussal szemben. Ilyen területek mindenek előtt India, Kína, Japán s azok az országok, ahol a misszióknak a mohamedán kultúrával kell szembe néznie. A misszió tudományosan képzett munkaerőket követelő szükségletének a kielégítését tűzte ki céljául a keresztyén

⁵⁵ Warneck : Missionslehre. II. k. 6. o. s. köv.

⁵⁶ Warneck : Missionslehre II. 32. o.

⁵⁷ Warneck : Missionslehre II. k. 141. o.

diákmozgalom kebelében a nálunk is ismert Wilder Róbert által megindított Student Volunteer Movement 1886-ban, amely munkásságának első negyedszázada alatt 4200 egyetemi képzettségű férfit és nőt állított a misszió tényleges szolgálatába.⁵⁸ Nem hagyhatjuk különben említés nélkül, hogy az ú. n. missziói szemináriumok mind magasabbra tűzik ki a célt. Némelyik a misszionárius-jelölteket csak bizonyos, a középiskolát pótló tanfolyam után veszi fel. Vannak szemináriumok, amelyek nagy súlyt helyeznek a klasszikus nyelvekben való képzésre is. Mindezt első sorban a német, holland és skandináv szemináriumokra kell vonatkoztatnunk. Az angolok és amerikaiak a maguk gyakorlatias hajlandóságánál fogva nem ambicionálják ennyire a tudományos képzettséget, ami azonban a tapasztalat szerint nem is válik javára a missziói munkának. A skótok e tekintetben is kiválnak közülök alaposágukkal.⁵⁹

A misszióknak azonban nemcsak ígéhirdetésre van szüksége. Főntebb meghatározott célját nem szabad szem elől tévesztenie, de viszont meg kell látnia azt is, hogy ezt a célt nemcsak a hirdetett, hanem a *cselekedetté* formált ígével is meg lehet közelíteni.⁶⁰ A keresztyénségnek nagyon sok helyen mindenekelőtt dolgozni kell megtanítani a nem-keresztyéneket, már csak azért is, mert kiszakítván őket addigi környezetükből (törzsiükből, kasztjukból), a megélhetést is csak így biztosíthatja nekik. Így fejlődött ki a misszió ipari és földművelési ága, amely most már olyan misszionáriusok kiküldetését tette szükségessé, akik ipari és földműves munkára tudják nevelni a fiatal keresztyéneket.⁶¹ A missziói munka kezdetlegesebb fokozatain a misszionáriusok elláthatták a missziói iskolákban az oktatás munkáját is. Amint azonban kiépült egy-egy területen a misszió oktatásügye s kialakultak a különböző középiskolák, sőt ezek betetőzéseiként különösen a kelet kultur népei között a missziói egyetemek, a misszióknak szüksége lett tanító misszionáriusokra, az elemi iskolai tanítótól kezdve föl az egyetemi professzorig.⁶² Már az első misszionáriusoknak is meg kellett látniok, hogy a nem-keresztyén népek orvosi tudomány és higiénia tekintetben milyen siralmas helyzetben vannak s a misszionáriusok között mind több és több igyekezett segítséget nyújtani nemcsak a lélek, hanem a test számára is. A keresztyén lelkiismeretességnek azonban tisztába kellett jönnie azzal, hogy ez még csak fél-segítség. Misszionáriusok rendszeres orvosi tanulmányokat kezdtek végezni. Angliában egyenest misszionáriusok szükségleteire berendezett ilyen intézetek keletkeztek, de eljött az idő, mikor fel kellett hangzani a jelszónak, hogy a misszióknak rendszeresen képzett orvos-missionáriusokra van szüksége. Sőt ennek a követelésnek még olyan értelemben is módosulnia kellett, hogy a misszióknak bizonyos területeken olyan orvosokra van szüksége, akik a missziói szolgálatra különleges képesítést is szereztek.⁶³ Láthatjuk tehát, hogy a misszió a legkülönbözőbb képzettségű, mivel a legkülönbözőbb feladatokat teljesítő sereggel dolgozik.

Amint a misszió előtt sorra-rendre megnyíltak a nagy munkaalkalmak,

⁵⁸ Richter: Missionskunde 233. o.

⁵⁹ Az egész kérdésre nézve l. Warneck: Missionslehre II. 168. o. — Az edinburghi konferencia erre vonatkozó tárgyalásait a Report V. kötete közli.

⁶⁰ Ez Warneck szerint „das veranschaulichte Wort“. Missionslehre III. 2. k. 29. o.

⁶¹ H. W. Frissel: The value of industrial education. The international Review of Missions, 1915. 420. o. — U. o. Industrial training in Africa, 1914. 336. o. és 742. o.

⁶² Th. H. P. Sailer: The training of educational missionaries. The international Review of Missions, 1914. 557. o.

⁶³ Az orvosi misszióknak saját külön, egyre növekvő irodalma van, amelyet itt nem idézhetünk. Liebendörfer német misszionárius élete és fejlődése jó példa arra, hogy a misszionárius nem elégedhetik meg némi orvosi ismerettel ott, ahol orvosi misszióra van szükség. Liebendörfer életrajzát lásd a P. Richter által kiadott Bannerträger des Evangeliums II. kötetében. Az orvosi misszió szükségességét és hivatását kifejti Fredrick Ysander: Läkarens plats i missionsarbetet. Svensk Missionstidskrift, 1924. 156. o. — Az orvosi misszió gyümölcseit ismerteti J. Kammerer: Garben vom Erntefeld der ärztlichen Mission. I—III. — Az orvosi misszió egyik ágát, a bélpoklos-missziót tárgyalja dr. H. Vortisch—van Vloten: Der Aussätzigen Not in alter und neuer Zeit. — Az orvosi misszió munkásainak kérdésével foglalkozik az edinburghi Riport V. kötetének XI. fejezete. A német missziói körök Tübingenben külön intézetet létesítettek missziói orvosok képzése céljából.

s mind több és több munkaerőre lett szüksége, el kellett fogadnia az ajánlkozó *nők* szolgálatát is, akik az evangéliumi élet megerősödésével egyre nagyobb számban jelentkeztek Isten országa szolgálatára. Németországban a diakonissza-intézmény bőséges munkaalkalmakat nyitott a nők számára, de mivel Angliában ez az intézmény nem tudott meggyökerezni, az angol nők különösen nagy számban jelentkeztek a misszió szolgálatára. A misszióknak annál inkább el kellett fogadnia a nők szolgálatát, mivel a nem-keresztyén országokban a nők evangelizációja, a nők nevelése, a nők között való orvosi munka úgyszólván csakis nők által végezhető. Így érthető, hogy egyes missziói társulatoknál, mint pl. a Kína belső tartományainak evangelizálása terén olyan nagy és hősies munkát végzett China-Inland Mission-nél meglepően nagy a női munkások száma.⁶⁴ A tapasztalat és a gyakorlat e téren is igazolta azokat, akik a hagyományos felfogással szakítva bátran fel merték nyitni szemüket és meglátták az Isten által a nők számára elkészített új alkalmakat a szolgálatra.

Ma a misszióknak 29,188 munkása közül 7625 a felavatott lelkész.⁶⁵ A többi részint lelkészi jelleggel és képzettséggel nem rendelkező férfi, számszerint 3819, részint 9125 hajadon-nő, de szerepel a statisztikában 8619 misszionáriusné is, akik a misszionárius egészen sajátos munkájánál fogva sokkal inkább Isten országa aktív munkásainak tekinthetők, mint a keresztyén országokban a lelkipásztorok feleségei.⁶⁶ Rendszeres orvosi kiképzésben részesült orvos-missionáriusa van a misszióknak 1157, akik közül 356 a nő. Ezek mellett még 1007 ápolónő munkálkodik.

Az még kezdetleges foka a misszióknak, amikor csak a keresztyénség által küldött missziói munkaerők szolgálják Isten országát. Az egészséges fejlődés a kezdet legelső nehézségeinek a leküzdése után megnöveli ezt a sereget a keresztyénségnek megnyert új keresztyének soraiból toborzott munkásokkal. A misszionárius azokat a keresztyéneket, akiket erre lelkileg és szellemileg alkalmasoknak ítél, evangelista-munkára használja fel. Megindul az iskolai munka és a misszionárius az erre alkalmasokat tanítóknak képi ki. Az evangelisták és a tanítók erősödnek és növekednek a munka hűséges végzése útján és a misszió vezetősége a legalkalmasabbakat továbbképzzi és mint lelkipásztorokat állítja az egyes gyülekezetek élére. A misszióknak jelenleg 151,735 ilyen az új keresztyének közül nevelt munkása van. Ezek közül 10,493 a felavatott lelkész, 108,906 egyéb evangéliumi munkás és 30,191 nő. Sajnos, az iskolai munkát végző új keresztyénekre vonatkozólag nem állnak rendelkezésünkre missziói adatok. Ellenben tudjuk, hogy az orvosi misszióknak van 513 férfi orvosa és 99 orvosnője, továbbá 2597 férfi-ápolója és 2861 ápolónője az új keresztyének közül.

A misszió nem mint egyéni vállalkozás lép a nem-keresztyén népek elé. Tartsuk mindig szem előtt, hogy a misszió a keresztyénségnek, a keresztyén gyülekezetnek, a keresztyén egyháznak a bizonyágtétele. Ebből következik, hogy künn, munkaterén is a keresztyén közösség megteremtését kell célul tűznie. A misszió a nem-keresztyén népek között akkor rendelkezik az Isten országa terjesztésére mindenekfölött alkalmas eszközzel, ha nem csupán a misszionárius, mint egy távoli keresztyén közösség bizonyágtéveje, hanem vele együtt az illető népből Krisztusnak megnyert keresztyén egyéniségek is hirdetik az evangéliumot, átsugároztatják azt megújult életükön s ha bizonyágtéveő szavukat, az életükből kiáradó világosságot a mögöttük álló, a saját népük fiaiból és leányaiból gyűjtött keresztyén közösség megsokszorozva veri vissza. A misszió munkaterületén ma 36,246 megszervezett gyülekezet van, amelyek közül 3973 saját maga gondoskodik anyagi szükségleteiről. Magától értetődik, hogy keresztyén közösség lehet

⁶⁴ A China-Inland-Mission munkásainak kétharmada nő.

⁶⁵ Egyszerűség kedvéért megjegyezzük, hogy az összes itt következő statisztikai adatokat a legújabb, *Harlan P. Beach* és *Charles H. Fahs* által kiadott, 1925-ben Londonban megjelent *World Missionary Atlas* idevágó, a 76—81. oldalon található táblázatai alapján közöljük.

⁶⁶ Szemléletes példáját adja ennek *Agnes Fraser*: *A missionary's wife among African women*. *The international Review of Missions*, 1914 456. o.

ott is, ahol a helyzet még nem érett meg gyülekezet szervezésére. A megszerzett gyülekezeteken kívül 50,513 olyan helyet tart nyilván a misszió, ahol Isten igéjét állandóan hirdeti, ahol tehát kibontakozóban van a keresztyén élet. Tovább a statisztika nem mehet a maga megfigyeléseivel. Ha nem volna az annyira korlátok közé szorított emberi megfigyelés az eszköze s számbavehetné azt is, amit a statisztikai adatokat gyűjtő közeg nem látott, talán nem is láthatott meg, ez a szám bizonytalansággal sokszorosán megszorozható volna.

Már is olyan területre léptünk, ahol nagyon érezzük, hogy még a leglelküimeretesebb statisztika is milyen halvány képét adja a valóságnak. S mégis rá kell lépünk a missziói statisztikának arra a területére, amely a legjobb igyekezet mellett is csak nagyon hozzávetőleges képet rajzolhat nekünk. Mivel ugyanis a keresztyén gyülekezet egyes keresztyénekből tevődik össze, számot kell adnunk arról is, hogy az említett gyülekezetekben jelenleg hány keresztyén van. A statisztika felelete erre az, hogy 8.342,378 a keresztyének száma. Ezek közül keresztségben részesült 6.540,830, úrvacsora vételére még nem jogosult 2.783,494, úrvacsora vételére jogosult 3.614,154 s meg nem keresztelt katechumén 1.680,116. A missziói statisztika ugyanis fölveszi a keresztyének számába újabban a katechuméneket is. Az alábbiakban magyarázatát fogjuk adni ennek s most csak azt jegyezzük meg, hogy ez az evangéliumi alapon álló protestáns missziói munkáknál teljesen jogosult.⁶⁷ Ezek a számok nagyon gondos megfigyelések és mérlegelések eredményei s mégis nagyon nyomatékosan rá kell mutatnunk arra, hogy alighanem jelentékenyen nagyobb a Lélek által megragadottak száma.

A keresztyén pesszimizmus, igaz, arra is figyelmeztet bennünket, hogy még a megkereszteltek, még az úrvacsorára jogosultak között is lehetnek olyanok, akik az élet könyvébe mindezek ellenére sincsenek beírva, viszont azonban az ige hatalmában bizakodó keresztyén optimizmus arra int bennünket, hogy lássuk meg a magunk szívekbe nem látó szemének a gyarlóságát és azt ne higyjük, hogy a Lélek munkája anyakönyvi rovatokba szorítható, statisztikai kimutatásokban leltározható. Primitív népek között a primitív viszonyok nehezítik meg a statisztikus munkáját, a kulturnépek között pedig a kulturember magabazárkozó vallási szemérmessége.⁶⁸

A misszió eszközeiről szólva ki kell egészítenünk az eddigieket azoknak az intézményeknek a felsorolásával, amelyeket részint már a misszió munkájába munkásokat kiküldő keresztyénség, részint a missziói munka eredményeképpen előálló új keresztyén egyházi élet teremt meg. Ezek közül az intézmények közül feltétlenül meg kell említenünk az iskolákat. A misszió hatalmasan kiépített iskolai hálózattal végzi a nevelés munkáját. A misszió iskoláiban 2.440,148 a növendékek száma. Az iskola legalsóbb foka az ovoda; ez az intézmény azonban csak egyes területeken lehetséges és szükséges. Mindössze 742 missziói ovoda van s 27,005 gyermeket gondoz. A missziói iskolák tulajdonképeni széles alapépítményét az elemi iskolák alkotják. 46,580 elemi iskolában 2.165,842 gyermek tanul. Ezekben épülnek fel a középiskolák. 1512 középiskolában 121,825 fiú és 55,154 leány részesül nevelésben. Ezeknél a fokozatoknál figyelemreméltó a leány-növendékek elég nagy száma. Ezekben a számokban jut kifejezésre az a nagy munka, amit a misszió a női-nem kulturális és társadalmi emelésének érdekében végez. Van a misszióknak továbbá 295 ipariskolája, amelyekben 4859 fiú mellett 3829 leány nyer kiképzést. Természetesen tanítók neveléséről is gondoskodik a

⁶⁷ A katechumenátus a protestáns misszió különböző munkaterületein nagyon különböző időtartamú. Ahol már erőteljes keresztyén élet van, jelentékenyen rövidebb ideig tart, mint ott, ahol a pogányság még teljesen megtöretlen erejében uralkodik. Ezt nem tekintve, természetesen, egyénenként is változhatik az időtartam. A katechumenátust különben majd mindenütt bizonyos próbaidő előzi meg. Ez a próbaidő és a katechumenátus néha 3—4 évig is tarthat. A katechumenátus alapelveire nézve l. *Warneck: Missionslehre* III., II. k. 232. o. és az *edinburghi Report* II. kötetének II., *Conditions of membership* című fejezetét.

⁶⁸ Arra nézve, hogy a missziói statisztika csupán hozzávetőleges képet alkot a misszió eredményeiről, l. *Warneck* böles fejtegetéseit, *Abriss* 572. o.

misszió. 297 tanítóképzőben 5244 ifjú és 3112 leány készül elő a tanítói pályára. A missziói iskolák betetőzését alkotják a missziói főiskolák. Számuk 101. 22,827 hallgatójuk között 2233 a nő. Külön említjük meg a theologiai főiskolákat és a különböző szükségleteket kielégítő szemináriumokat, bibliai iskolákat. Összesen 461 ilyen van s hallgatójuk 6161 ifjú és 3097 nő. Külön kell megemlítenünk még az orvosi misszióknak a legtöbb helyütt csak most kialakuló ágát, amely orvosokat és ápolókat képez ki. 19 intézetben 663 ifjú és 251 nő készül az orvosi pályára. 72 betegápoló-képzőben 194 férfi és 757 nő készül betegápolónak.

Idetartoznak az orvosi misszió intézményei is, a kórházak és rendelőintézetek. A misszióknak jelenleg 858 kórháza van 31,264 ágyhellyel. Ezekben a múlt évben 389,712 beteget kezeltek. 53,711 nagyobb és 146,133 kisebb operációt végeztek. A missziói orvosok 137,152 beteglátogatást tettek. 1686 rendelőintézetben 10.441,539 esetben adtak orvosi tanácsot. Az orvosi misszió a múlt év folyamán ilyen módon összesen 11.548,808 esetben adta példáját a keresztyén irgalmasságnak. A misszióknak az orvosi misszió intézményén kívül is vannak intézményei, amelyek a keresztyén irgalmasságról tesznek bizonyosságot. Meg kell említenünk mindenekelőtt a misszió kezelésében levő 104 belpoklos-menedékhelyet, amelyekben 10,880 belpoklost kezelnek, akik közül 6498 keresztyén. Ezekkel kapcsolatban a misszió 47 olyan intézetet tart fenn, amelyekben a belpoklosok egészséges és éppen ezért szüleiktől elválasztott gyermekeit nevelik. 32 intézetben 1136 vak és süketnéma gyermeket nevel a misszió. Természetesen árvaházai is vannak a misszióknak, számszerint 361 s azokban 15,106 árva. Mindez természetesen nem tekinthető a misszió samaritánusi munkája teljes képének. Egyes munkaterületeknek megvannak a maguk sajátos szükségletei, amelyekkel szemben a misszió nem lehet közönyös. Kinának menedékhelyekre van szüksége, ahol az ópium rabjait kezelik s máshol, ahol az alkohol végzi romboló munkáját, szükség van az iszásokok számára berendezett menedékhelyekre.

Amikor meghatároztuk a missziói munka célját és felsoroltuk a misszió eszközeit, közvetve feleletet adtunk arra a kérdésre is, hogy mi a misszió munkamódszere. Félreértések kikerülése végett azonban közvetlen feleletet is kell adnunk erre a kérdésre. Ezt azonban nem tehetjük a nélkül, hogy bizonyos ismétlésbe ne bocsátkozzunk. Vissza kell térnünk oda, ahol a misszió tulajdonképeni eszközeül az ígét és az ige hirdetését jelöltük meg. Ez a megállapítás a módszerre alkalmazva azt jelenti, hogy *a misszió munkamódszere az ige hirdetés módszere*, de amint az ige hirdetésnek mint eszköznek való kijelölése nem zárta ki azt, hogy kialakuljon a misszióknak sok águ apparátusa, úgy a módszernek ez az elvi meghatározása sem teszi fölöslegessé azt, hogy a missziói munka módszer tekintetében ne fejlődjék és alkalmazkodják a különböző fajokhoz, kulturákhoz, társadalmakhoz, vallásokhoz.⁶⁹

A módszerre nézve mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy az ígét hirdető misszióknak első sorban is a nem-keresztyén népek *nyelvét* és irodalmát kell tanulmányoznia és feldolgoznia. A misszió e tekintetben roppant nagyarányú munkát végzett és végez.⁷⁰ Kezdődik ez a munka akkor, amikor a misszionárius letelepszik és az ige hirdetés előkészítése képen annak a népnek a nyelvét teszi tanulmány tárgyává, amely között letelepült. Már maga a letelepülés is az ige hirdetés szolgálatában áll, mert az ige hirdető misszionáriusnak nemcsak a nyelvet, hanem magát a népet is meg kell ismernie vallásával, társadalmi berendezkedésével, folklorejával,⁷¹ irodalmával együtt. Ezért lehetetlen, hogy az ige hirdető misszionárius az utazó evangelista életformáját válassza. Idővel szükség van erre is, de csak akkor, ha a misszió elérte a fejlődés bizonyos fokát. A misszionáriusnak különben is munkálkodása kezdetétől fogva teljes határozottsággal

⁶⁹ Warneck: Missionslehre III., II. k. 72. o., 131. o., 172. o.

⁷⁰ Arra nézve, hogy csupán a német misszió csak az afrikai nyelvek területén milyen nagyfontosságú munkát végzett, lásd *Meinhof*: Der Anteil der deutschen Mission an der Erforschung der afrikanischen Sprachen. Allgemeine Missions-Zeitschrift, 1917. 257. o.

⁷¹ A. Werner: The value of folk-lore to missionaries. The international Review of Missions, 1915. 627.,

arra kell törekednie, hogy a *bibliát lefordítsa* annak a népnek a nyelvére, amely között munkálkodik. A bibliafordító-misszionáriusok végzik a misszióban a mártírok mellett a leghősiesebb munkát. Egy-egy bibliafordításra néha évtizedeket, néha egy egész emberéletet kell fordítaniok a nélkül, hogy a zigeének valami gyümölcsét látnák.⁷² A misszióknak semmiképp sem szabad az igehirdetés módszere helyett még átmenetileg sem más módszert választania. A misszionárius kulturát is terjeszt, kulturát terjeszt sok helyütt már azzal is, hogy magának állandó házat épít, de sohasem szabad azt hinnie, hogy a kultúra terjesztése által már Isten országát munkálhatja.⁷³ A misszió módszere mindekor, minden körülmények között az igének bizonyágtétel formájában való terjesztése. Ez olykor csupán arra szorítkozhatik, hogy a misszió csak a biblia szövegét adja az emberek kezébe, kiszélesedhetik sokágú egyházi, iskolai és irodalmi munkává, de igehirdetés marad mindenkor. A misszió minden iskolájának, az ovodának éppen úgy, mint az egyetemnek az evangéliumot kell nyújtania s az orvosi misszióknak sem szabad soha elfelejtenie a külső ember mellett a belső embert. Sőt az igehirdetést még szabatosabban úgy kell meghatározunk, hogy annak a megfeszített és feltámadott Krisztusban megjelent *evangéliumot* kell hirdetnie. Helytelen módszer volna tehát többek között az is, ha a misszió először az ó-testamentumon, a törvényen akarná a lelkeket átvezetni, mielőtt az evangéliumot nyújtaná nekik.⁷⁴

A módszernek illetően meghatározása magában foglalja annak a kimondását is, hogy a misszió mindenkor személyes munka. Bizonyágtétel még akkor is, ha az igehirdető ezekkel és tizezrekkel áll szemben. A misszionárius igehirdetése mindig az egyeshez fordul és az egyest akarja elvezetni Krisztushoz. A misszió módszerének ez a megkötöttsége, a missziói munkát nehéz feladatok elé állítja akkor, amikor az emberek tömegei mozdulnak meg és indulnak el a Krisztus felé. A misszióknak fel kell vennie a küzdelmet ezekkel a nehézségekkel és az evangélium értelme szerint kell győzedelmeskednie fölöttük. Nagyon elenyésző, sajnálatos kivételeknek tekinthető eseteket nem számítva, a protestáns misszió a maga egészében látja a maga feladatát és nem tágit ettől a módszertől. Nem is tágíthat, mert a mi meggyőződésünk szerint Isten országa csakis így, az egyesből kiindulva, az egyesekből mint élő kövekből épülhet. Az evangélium alapján álló misszióknak sohasem szabad acceptálni azt a módszert, amely az egyház kereteit elviszi a nem-keresztyén népekhez, ott azokat felállítja és az embereket egyszerűen beléjük tereli.⁷⁵ Ez, amint már mondtuk, a keresztyénségnek gyarma-

⁷² Meg sem kísérelhetjük, hogy akár csak a legkiválóbb bibliafordító misszionáriusok névsorát ide iktassuk. Példaképp csak két olyan misszionárius bibliafordító munkásságát említjük, akik mindketten egy-egy kis népnek a nyelvére fordították le a bibliát. Az egyik Spieth Jakab, aki az eve nép nyelvére fordította le a bibliát. *Ohly*: D. Jakob Spieth, der Bibelübersetzer des Ewevolkes. Die evangelische Missionen, 1916—25. o., a másik a finn *Rautanen Márton*, az ovambó népet ajándékozta meg a bibliafordítással. (Suomen Lähetysnominia. Helsinki, 1925.) — A bibliafordítás nehézségeire nézve nagyon érdekes példákat mond el *A. Viehauer*: Die Übertragung der biblischen Namen in eine Neger Sprache. Evangelischer Missions-Magazin, 1916. 78. o.

⁷³ *Warneck*: Missionslehre. III. 174. o.

⁷⁴ *Wegner*: Das Gesetz in der missionarischen Verkündigung. Evangelisches Missions-Magazin, 1917. 6. o. — Ehhez a cikkhez eszmecsere fűződött, amelyben a legkülönbözőbb munkaterületeken munkálkodó misszionáriusok részt vettek. — L. továbbá *A. Schlatter*: Das Gesetz und das Evangelium in der Heidenpredigt und in der Christengemeinde. — Allgemeine-Missions-Zeitschrift, 1918. 129. o. és *M. Schlunk*: Gesetz und Evangelium in der Praxis der Heidenmission. Allgemeine Missions-Zeitschrift, 1918. 153. o. — Részletes, különösen Hollandus-Indiára tekintettel levő tanulmány sorozatban foglalkozott ezzel a kérdéssel: Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan? címen *dr. A. M. Brouwer* a Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. 1913—16. évi köteteiben.

⁷⁵ Ez a középkori misszió módszere. Erről a módszerről maga J. Schmidlin, a misszió katolikus theoretikusa és történetirója is elismeri, hogy specifikusan római katolikus módszer. *Schmidlin*: Die katholischen Missionen von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart, 1925. 6. o. — Sajnos, ez a módszer hatott a protestantizmusra is, többek között az anglikánok Society for the Propagation of the Gospel in foreign Parts című már említett társulatára, amely a missziói munka lényegét abban látja, hogy püspökségeket alapít. — *L. Warneck*: Abriss 99. o.,

tosító kísérlete volna. Semmikép sem állítjuk ezzel azonban azt, hogy a misszió ne lehetne szerves összefüggésben az egyházzal és ne lehetne felekezeti színezett. Ez olyan követelés volna, amelyet a misszió nem teljesíthetne. A misszionárius nem tagadhatja meg azt a közösséget, amely kiküldötte. Valamely egyházi közösség jellegzetes vonását át is fogja örökíteni missziói munkájára, még akkor is, ha nem valamely történeti egyháznak a kiküldöttje. Ebben az esetben történeti közösségének felekezeti színezetlensége lesz az a felekezeti színezet, amely munkáját egyéni jelleggel fogja felruházni.⁷⁶

A misszió módszerének lényeges pontja az az elv, amely megkívánja, hogy a felső és gyümölcsöket érlelő keresztyén élet megteremthesse a maga sajátos jellegű formáját. A missziói munkának mindenütt szükségképpen egyház előállása az eredménye. Más kérdés, hogy ez az egyház mikor nyilvánítható nagykorúnak. A misszió munkaterén e tekintetben végletek küzdenek egymással. Szemben állnak egymással a német aggodalmaskodó szigorúság és az angol, illetve amerikai independentizmus. Az utóbbi évek fejleményei, különösen a háború alatt szerzett tapasztalatok tények hosszú sorával igazolták az új egyházi közösségekkel szemben való optimizmust, viszont különösen bizonyos afrikai jelenségek sokakkal megláttatták az independentizmus veszélyeit.⁷⁷

A misszió csak ott munkálkodhatik áldásosan, ahol határozottan érvényesülni engedí az evangélium megalkuvást nem ismerő álláspontját. A misszióknak nem szabad visszariadnia sem a kínai ősök tiszteletétől, sem az indiai kasztrendszertől, sem a mohamedán és a primitív népeknek — különben megtalálható ez Indiában is, Kínában is — többnejűségétől. Bizonyos kasztok lehetnek társadalmi berendezkedések, a kínai ősök tisztelete lehet bizonyos mértékig hazafiaság, de a többnejűséggel szemben a misszióknak a leghatározottabban kell állást foglalnia. Az evangéliumi határozottságnak kell érvényesülnie akkor is, amikor a misszió szembefordul a nem-keresztyén vallásokkal. Meg kell látnia azokban az értékeket, sőt meg kell látnia azokban a λόγος περιποιητός-t, de azért semmikép sem szabad synkretista törekvések útjára lépnie. Történetek e tekintetben sajnálatos kísérletezések, de ezeknek kudarca azt bizonyítja, hogy csak a tiszta evangélium képes a lelkeket megragadni és Isten országának alapjait lerakni.⁷⁸

Sajnos, a protestáns keresztyénség missziói munkája itthon a keresztyénség talaján egy sajnálatos megalkuvás talaján épül fel. Láttuk, hogy a misszió mindenütt az ébredés, a megújulás gyümölcse. Ha ez a megújulás az itthoni egyházakat a maguk egészében megújíthatta volna, az egyházak bizonyára a maguk egészében, mint egyházak, vállalták volna a missziói munkát. Az egyházaknak ez a teljes megújulása azonban nem következett be. Így történt, hogy a missziói munka végzésére külön szervek, *missziói társaságok* alakultak. Vannak kivételek. Judson Adoniram és társai valósággal rákényszerítették egy-

⁷⁶ L. a jelennek és a jövőnek erre a nagy, itt csak érintett problémájára nézve *Warneck*: *Missionslehre* III., III. k. 265. o. Vannak már, különösen Kínában és Japánban olyan egyházi alakulatok, amelyeknek nincs kapcsolatuk a mögöttünk levő történeti fejlődésével. Kínában és Japánban ez az illető népeknek a mi történelmünk iránt való érzéketlenségével megmagyarázható, de kérdés, hogy ez a magyarázat elég biztosítékot nyújt-e ezeknek az alakulatoknak a jövőben való egészséges fejlődésére nézve.

⁷⁷ A háború alkalmat adott új-keresztyén egyházaknak arra, hogy a misszionáriusok vezetésétől megfosztatván (ez német missziói területeken történt), a maguk lábára álljanak és bebizonyítsák arra való jogosultságukat, hogy független egyházi életet éljenek. Különösen Afrikában azonban a szerencsén keresztyének, ú. n. aethiop mozgalma sok helyütt nagyon elszomorító gyümölcsöket érlelt, amikor ez az önállóságot sürgető, Afrikát az afrikaiak számára követelő mozgalom a nyugodt fejlődést egyenest megakasztotta, talán hosszú időre lehetetlenné tette. L. erre a mozgalomra nézve *Warneck*: *Abriss* 304. o.

⁷⁸ Az érintett problémákra nézve nagy bölcseséggel fejtette ki az evangélium álláspontját *Warneck*: *Missionslehre* III., I. k. 286. o. — Bizonyos, hogy ezek a problémák általános érvényű szabályokkal nem oldhatók meg. Más az, ha a többnejű férfi tér meg és más az, ha egy ilyen férfi egyik felesége tér meg. A kaszt problémája is nagyon sokféleképpen alakulhat. Hasonlóképpen az ősök tiszteletéé is. A keresztyénség éppen azzal adja életformáló erejének bizonyosságát, hogy nem szorul merev, az élet sokféleségéhez alkalmazkodni nem tudó törvényre.

házukat arra, hogy álljon missziói munkájuk mögé. A skót államegyház, majd a skót szabadegyház mint egyház vállalták a missziói munkát. A svéd egyháznak is van az egyház testébe beépített missziói szerve. A herrnhuti testvérközség életében is teljesen egybeforradt az egyházi élet és a missziói munka. A protestantizmus missziói munkájának javarésze azonban társulatok kezében van, amelyeknek némelyike nagyon szoros kapcsolatban van ugyan az egyházzal, némelyike azonban nagyon távol áll tőle. A protestantizmus missziói munkáját ma körülbelül 380 társulat végzi. A mögöttük álló anyagi erőforrásokra jellemző, hogy évi bevételük összesen 69.555,148 dollárt tesz ki. Nagyon sajnálatos azonban, hogy a protestantizmus missziói ereje nem egységes. A 380 missziói társulat közül az amerikai Egyesült-Államokra 139 esik. A német kereszténység 29 társaságra osztottan végzi missziói munkáját. Magában Svédországban nem kevesebb, mint 14 társaság van.⁷⁹ Tagadhatatlan azonban az is, hogy a svéd protestantizmus erejét is mutatja ez a tény. Ilyen felaprózottság mellett is micsoda hatalmas munkát képes végezni!⁸⁰

Nagyon nehéz volna szabatos feleletet adni arra, hogy a protestantizmus missziói munkássága mikép oszlik meg az egyes protestáns *felekezetek* között. Nem beszélünk szabatosan, ha azt mondjuk, hogy a német protestantizmus munkássága lutheri egyház munkássága. Nemcsak azért nem mondhatjuk ezt, mert pl. a Bázeli Missziói Társaság Württembergben való erős meggyökerezettsége mellett gyökérszálaít mélyen a svájci, tehát református talajba is bocsátotta, hanem azért se, mert pl. a Barmenben székelő ú. n. Rajnai Missziói Társaság a maga támogatói közé számíthatja a Wuppertal és a rajna-vidék reformátusait. Az azonban tény, hogy a német missziói munkára a lutherizmus nyomta rá határozott bélyegét. A franciák nem nagy kiterjedésű, de mintaszerű munkájában a protestantizmus két főtypusa keveredik. Hollandia missziói munkája kálvinista-, Skandinávia missziója pedig lutheri jellegű, amelybe csak Svédországban keveredett némi angol hatás. A skót szabadegyház munkája minden ízében református. De ha az angol missziói életet akarjuk felekezetek szerint szétválasztani, má. nagy nehézségekbe ütközünk. Határozottan felekezeti jellegűek a baptistáknak, a methodistáknak és a quäckereknek missziói társulatai. Határozottan anglikán, „high church“ jellegű a Society for the Propagation of the Gospel s az ú. n. egyetemi misszió. Világos az angol presbiteri egyház missziójának is a jellege. Kálvinista missziói társulatnak tekinthető a Church Missionary Society, amely az anglikán egyház evangéliumi elemeire támaszkodik. A London Missionary Society a krongregacionalisták társulata. Ellenben alliance alapon áll, tehát felekezetiileg meghatározhatatlan jellegű a China Inland Mission és a vele rokon Regions Beyond Missionary Society. Nincs egységes felekezeti jellege az amerikai missziói életnek. Amerika egyik legnagyobb missziói társulata az American Board kongregacionalista. Hatalmas missziói társaság az Egyesült-Államok presbyterianus egyházának missziói szerve. Ezek mellett azonban ott találjuk az amerikai baptisták, methodisták és evangélikusok missziói társulatait. Tehát az amerikai missziói munka sem tudott az angolhoz hasonlatosan egy bizonyos felekezet hatása alatt, legalább általános jelleg tekintetében, olyan egységesen kifejlődni, mint Németországban. Nagy általánosságban a misszió egészének jellegét úgy határozhatjuk meg, hogy a vezetés napjainkban az angol-amerikai misszió kezében van ugyan s ez a protestantizmus kálvinista típusának érvényesülését jelenti.

⁷⁹ A missziói társulatokra vonatkozó adatokat is a fentebb idézett World Missionary Atlas legújabb kiadása alapján közöljük. A katolikus misszióknak van a katolikus egyházi szervezetbe beépített központi szervezete, a Congregatio de propaganda fidei, azonban a missziói munkásság gyakorlati keresztülvitele itt is a missziói társulatok kezében van, amelyeknek száma kb. 246. Ezek szolgálatában áll 10,000 misszionárius pap, 5000 laikus fráter és 13,000 apáca. Schmidlin szerint a katolikus missziók javára évente kb. 50 millió márka gyűl egybe, ami az ő megállapítása szerint is csupán egynegyede annak, amit a protestantizmus áldoz a misszióra. Schmidlin : i. m. 72. o.

⁸⁰ A missziói társulatok történetét és munkáját részletesen ismerteti Gundert : Die evangelische Mission. IV. Calw. 1903.

azonban a német, skandináv és lutheránus amerikai missziói munkák révén kidomborodik a protestantismus másik típusának, a lutheri típusnak jellegzetes sajátossága is. A két típus egymásba fogódzó egysége adja meg a protestáns világmisszióknak azt az egységes jelleget, amely olyan élesen elüt a nemcsak mellette munkálkodó, hanem sokszor vele szembe is kerülő római katolikus világmisszió jellegétől.

A misszióknak életérdeke, hogy a mögötte álló keresztyén közösségben meg ne lankadjon a keresztyén élet. A missziói társaságok itthon való munkája: a missziói konferenciák, a missziói irodalom éppen ezért számottevő tényezői annak az evangelizáló és mélyítő munkának, amely a fölülről való élet számára állandóan építi a csatornákat. Ha csak az a keresztyénség egészséges, amelyben elevenen él a misszióra való elkötelezettség tudata, akkor a keresztyénségnek hálával kell fogadnia a misszióknak ezt az itthon való munkáját, mert ezzel egészségét, munkaképességét munkálja. Ezért nem állítható szembe egymással „a belmisszió” és a „külmisszió”. Annak a másfél évszázadnak, amióta a protestáns keresztyénség missziói munkát végez, egyik legkétségtelenebb, tények meg nem szakadó sorával bizonyítható tanulsága, hogy a misszió kamatos-kamatostul téríti vissza mindazt, amit az itthoni keresztyénségtől kap. S erre van is módja. Mindazt, amit künn a nem-keresztyének között való munkaterén megtapasztal, hazahozza és itthon az evangéliumi élet felébresztésére és elmélyítésére használhatja fel. S ezt meg kell tennie már a saját érdekében is. Mentől hűségesebben végzi ezt a munkáját, annál inkább remélheti, hogy az itthoni keresztyénség felelőssége teljes tudatával áll munkája mögött.⁸¹

6. §. A misszió mai helyzete.

Amikor elindulunk, hogy szemlét tartsunk a misszió munkatere fölött, nem igazodhatunk egységes szempont szerint. Ha vallások szerint tartanók meg szemlénket, egyes területekről nem kapnánk egységes képet, a földrajzi szempont érvényesítése szintén nagyon megnehezítené helyenként az egységes kép kialakulását. Különböző szempontokat olvasztunk tehát egymásba, amikor a misszió munkaterületét mindenekelőtt két részre osztjuk: a) a kelet kultur-vallásainak és kultur-népeinek területeire és b) a primitív népek lakta területekre.

I. A kelet kultur-vallásai és kultur-népei.

A kelet kultur-vallásai közül külön tárgyaljuk a zsidóságot és a mohamedanizmust. Amint azonban kelet felé haladunk és Indiához érünk, ezt a szempontot nem érvényesíthetjük, mert India inkább ethnikai, mint vallási egység. Ugyanez áll Kinára és Japánra nézve is s ezért ezt a három nagy területet külön-külön tárgyaljuk.

⁸¹ Mi, magyarok, még csak ott járunk, hogy a misszió munkájának ezt az itthoni keresztyénségre való visszahatását gyümölcsöztessük a magunk számára. Ez a szempont adta az indítást a Magyar Ev. Ker. Missziói Szövetségnek, az Ág. Hitv. Ev. Missziói Egyesületnek és a Magyar Nők Missziói Bizottságának megalakítására. Ezek a szervek még nem végeznek közvetlen missziói munkát, hanem csak bizonyos missziói társulatokat támogatnak. A Magyar Nők Missziói Bizottságának van a legközvetlenebb kapcsolata a missziói munkával, mert elvállalta a Liebenzelli Misszióhoz tartozó Vasel Matildról való gondoskodást. Az ugyanezen missziói társaság kötelékéhez tartozó magyar Kunst Irén áldásosan munkálkodik Kinában. Sokat tett a misszió ismertetése érdekében Scholtz Ödön ágfalvai ev. lelkész az általa kiadott Missziói Lapok által. A magyar Ev. Ker. Missziói Szövetség a Hajnal című havi folyóiratot adja ki. A Magyar Prot. Irodalmi Társaság és a Londoni Traktátus Társulat kiadásában több missziói életrajz jelent meg. Dr. Szabó Aladár megírta a Koszorú-füzetekben Livingstone, Forgács Gyula Griffith John, e tanulmány írója Zeisberger és Henry Martyn életrajzát. A Londoni Traktátus Társulat kiadta Egede életét Gyóry Vilmos, Livingstone, Chalmers, Gilmour életét pedig Szabó Zsigmond tollából. Pongrácz József Carey Vilmos életét írta meg. A Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség kiadta Victor János fordításában Mott János híres munkáját: „A keresztyén missziók döntő óráját”. A magyar irodalomban eddig a legrészletesebben dr. Szabó Aladár ismertette a missziót Külmisziói kalauz című, a Magyar Prot. Irodalmi Társaság kiadásában megjelent művében.

1. A zsidóság.

A zsidóság a misszióknak az a munkaterülete, amely a keresztyénség testébe sűrű elágazásaival bele van ágyazva. Ez a tény szolgáltatott alapot arra az érvelésre, hogy a zsidóság között való missziói munka nem is tartozhatik a keresztyénség missziói feladatahoz. Ez az érv azt hangoztatja, hogy a zsidóságnak alkalma van az evangéliumnak hirdetését hallani, mert hiszen a keresztyén templomok kapui nyitva vannak mindenki előtt. Ez az érv azonban minden erejét elveszti azzal a ténnyel szemben, hogy a zsidóság immár második évezrede teljes következetességgel elkülönített kultikus életet él közöttünk.

A keresztyénségnek a zsidósággal szemben való missziói elkötelezettsége, ezt a múlt század közepén hangoztatott érvet nem tekintve is csak az egyéb nem-keresztyén népekkel szemben való missziói elkötelezettséggel együtt tudott érvényre jutni. A reformáció korában a fiatal *Luther* egy 1523-ban megjelent iratában a zsidóság iránt való élénk missziói érdeklődésének adta jelét. Sajnos, e mellett az álláspontja mellett nem tartott ki, hanem engedte, hogy bizonyos zsidókkal szerzett tapasztalatai teljesen ellentétes, az evangéliummal a mi mai megismerésünk szerint össze nem egyeztethető álláspont elfoglalására kényszerítsék.⁸² A protestantizmus nagyban és egészben meg is maradt *Luthernek* ezen a későbbi álláspontján. Csak elvétve találunk jeleket, amelyek a zsidósággal szemben érvényesülő egészséges missziói érzékre engednek következtetni.⁸³ — A pietizmus kora hozta meg a fordulópontot a zsidó-misszió tekintetében is. *Francke* tanítványa, *J. H. Callenberg* 1728-ban Halleban megalapította az Institutum Judaicum nevű intézetet, amelynek az volt a rendeltetése, hogy zsidó-misszionáriusokat képezzen ki. A Halleban nevelődött zsidó-misszionáriusok legnagyobbika *Schultz István*, aki nemcsak a nyugat országaiban, hanem a messze keleten is bőségesen szórta Izrael fiai között az Ige magvát.⁸⁴ Gróf *Zinzendorf*-ban és a hernnhuti testvérközsgben is fölébredt a zsidó-misszióra való készség, noha a zsidó-misszió nem maradt állandó munkaága a herrnhutiaknak.⁸⁵ A nagy ébredés, amely általában megindította a protestantizmus missziói munkásságát, fölkelte a missziói felelősséget a zsidósággal szemben is. 1899-ben megalakult Londonban a *London Society for promoting Christianity amongst the Jews* és ezt követi a XIX. század első felében azoknak az Angliában, majd Németországban, Skandináviában, Amerikában megalakult missziói társaságoknak a sora, amelyek ma is munkálkodnak Izrael népe között. Ezek a missziói kezdeményezések Magyarországot is működésük körébe vonták. *Dr. Keith* és *dr. Black* a szentföldről jövet, ahol a skót zsidó-misszió alapjait vetették meg, átutaztak Budapesten és itt *Mária Dorottya nádorasszony* megértette velük, hogy Pesten is vár rájuk munka. Így született meg 1840-ben a *budapesti skót-misszió*.⁸⁶ Ebben az időben már Európaszerte nagyon figyelemreméltó eredmények mutatkoztak a zsidó-misszióban. A lélekben megújult protestantizmus vezetőinek sorában olyan megáldott életű zsidókat találunk, mint Németországban *Neandert*, az egyháztörténészt, *Philippit*, a dogmatikust, *Stahl*t, az egyházjogászt, *Mendelssohn-Bartholdyt*, a zeneszerzőt;⁸⁷ Hollandiában *Isaac da Costat*, a költőt,⁸⁸ Dániában *Casparit*, az orientalistát. A budapesti skót-misszió olyan kiváló egyéniségeket nyer meg a keresztyénségnek, mint *Saphir Adolfot*, akinek „Krisztus és az írás” című könyve magyar fordításban ma is közkézen forog és *Edersheim Alfrédot*, aki megírja az angol theologiai irodalomnak legterjedelmesebb Jézus-biografiáját. A kelet-európai

⁸² *Harling*: Luther und die Juden. Saat auf Hoffnung, 1917. IV. 106. — U. o. *Hertel*: Luthers Urteil über die Bekehrung der Juden. Saat auf Hoffnung, 1917. IV. 155. o.

⁸³ *Gustaf Dalman*: Kurzgefasstes Handbuch der Mission unter Israel. 15. o.

⁸⁴ *Dalmann*: i. m. 16. o.

⁸⁵ Graf *Zinzendorf* und Rabbi Abraham. Saat und Ernte, 1905. 46. o.

⁸⁶ *Arthur Pierson*: Die neue Apostelgeschichte 258. o.

⁸⁷ *Harling*: Zum Gedächtniss Felix Mendelssohn—Bartholdy's. Saat auf Hoffnung. 1909. II. 51.

⁸⁸ *Lic. de le Roi*: Isaac da Costa, ein holländischer Christ und Dichter.

evangelikus egyházi élet a kelet-európai zsidóságtól kapja egyik legérdekesebb vezéregyéniségét *Gurland Rudolf* személyében.⁸⁹

Munkákban mind jobban kialakul a zsidó-misszió a maga különböző intézményeivel és szervezeteivel. Nagyjelentőségű *Delitzsch* Ferencnek, a lipcei egyetem nagyhírű professzorának munkássága.⁹⁰ Ő alapította meg Lipcsében az *Institutum Judaicumot* azzal a célzattal, hogy a zsidó, főleg a talmudi irodalom ismeretébe vezesse be azokat, akik a zsidóság között való missziói munkára elhivatást éreznek. Nagyfotosságú irodalmi működése is. A tisztaeszlári pör idején teljes tudományos fölkészültséggel szállt szembe a vérváddal. Megalapította a *Saat auf Hoffnung* című kitűnő zsidó-missziói folyóiratot, amely a theologiai tudománynak is kiváló szolgálatokat tett. Korszakalkotó jelentőségű azonban a zsidó-misszió számára, amikor *Delitzsch* 1877-ben kiadta az új-testamentum héber fordítását, amely a zsidó-misszióknak bizonyos munkaterületein nélkülözhetetlen. A zsidó-misszió irodalmi szükségleteinek kielégítése érdekében *Delitzsch* után a legtöbbet *Strack H. L.* tette, a berlini egyetem professzora, akinek *Nathanael* című folyóirata és *Institutum Judaicum*a sok értékes tanulmánnyal segítette elő a zsidóság sajátos vallásos életének megértését.

Idővel kialakulnak a zsidó-misszió különböző mellékágai. Az egyes missziói pontok körül mellékállomások keletkeznek. A misszionáriusok munkatársakat nyerne maguk közül a zsidók közül. Külön zsidó vasárnapi iskolák keletkeznek. Egyes missziói állomásokkal kapcsolatban ipari és egyéb iskolákat alapítanak. Végül különösen Kelet-Európában és Ázsiában, Afrikában a zsidó-misszió is megkapja kiegészítését az orvosi misszióban.⁹¹ Jelenleg 32 missziói társaság munkálkodik a zsidóság között. Szolgálatában 374 munkaerő áll, akik közül 88 a főlvavatott lelkész és 217 a nő. A missziói állomások száma 111. A zsidók közül nyert evangéliumi munkás 176 van. Az elmúlt évben 351 keresztelezés történhetett. A keresztségre 883 készült elő. 26 vasárnapi iskolának 1923 növendéke van, 8 ipariskolában 204 növendék van, 33 egyéb iskolában 3507 növendék. A 16 orvos-misszionárius 5 kórházban, 17 rendelőhelyiségben 132,689 esetben nyújtott segítséget az elmúlt évben.⁹²

A zsidó-misszió előtt álló feladat a zsidóság lélekszámát tekintve nem tartozik a misszió nagyobb feladatai közé. A statisztika a zsidóság lélekszámára nézve nem tud nekünk teljesen megbízható feleletet adni, mert a zsidóság annyira szét van szórva és elég nagy tömegekben olyan országokban is lakik, ahol nem alkalmazták a népszámlálás exact módszereit. A múlt század 90-es éveinek elején 7 és fél millióra becsülték a zsidóság lélekszámát. A század elején *Zeller* 10.860,000-re becsülte, ugyanez időtájt *Krose* 11.036,607-re. Jelenleg a cionizmus vezetőinek becslése szerint 13.000,000-ra tehető a zsidóság száma.⁹³ Vannak, akik ezt a számot túlságosan nagynek tekintik. Ami tehát a zsidó missziót a keresztyénség missziói feladatai egyik legnehezebbikévé teszi, a népnek nem a nagysága, hanem szét-szórtsága. A zsidó-misszió területe nemcsak egész Európa, nemcsak Amerika, Ázsia is egész Indiáig és Afrika mélyen egész Abessziniáig. A nyugat-európai zsidóság mellett a legközelebb esik hozzánk a kelet-európai zsidóság. Ennek nyelve a jiddis, a középfelnémet nyelvnek egyik héber és szláv elemekkel vegyült ága, amelynek tekintélyes irodalma van. Az új-testamentum erre a nyelvre is le van fordítva és a misszióknak már némi keresztyén irodalom is rendelkezésére áll. Ezek, a zsargont beszélők az *askenázim* zsidók. Messzebb esnek tőlünk a spanyol, *szefardim*-zsidók, akik Kisázsiaiban, Palesztinában, Görögországban, Itáliában és Észak-Afrikában laknak. Nyelvük a spanyol nyelv egyik nyelvjárása. A legmesszebb esik tőlünk a zsidóságnak Afrikában és Palesztinában az arabokkal egybeolvadt ága. A legkevésbé ismertek az Abessziniában lakó, amhari nyelvet

⁸⁹ *Rudolf Gurland* : In zwei Welten. Leipzig, 1907.

⁹⁰ *Hardeland* : Professor Franz Delitzsch. Ev. Missionen, 1913. II. 250.

⁹¹ Példa erre : *Missionsarzt dr. P. G. Frohwein* ; Friede über Israel 1918. 2., 9. o.

⁹² *World Atlas of Christian Missions*. 174. o.

⁹³ *Dalman* : i. m. 2. o. közli *Juraschek* számításait ; *Warneck* : Abriss közli 579. o. *Zeller* és *Krose* számításait.

beszélő *falasa-zsidók*.⁹⁴ A zsidóság azonban nemcsak földrajzilag és nyelvileg tagolt. Tagolt különböző vallási irányzatok tekintetében is, amelyek sokkal mélyebbre hatolnak, mint pl. a nyelvi különbségek. A zsidóság vallási élete egyáltalán nem egységes. Az orthodox és neolog zsidók között való különbség, amint azt mi Magyarországon is megfigyelhetjük, sem az elvek, sem a gyakorlat tekintetében nem jelent olyan szakadékot, mint az, amely a falasa-zsidókat a zsidóság többi részétől elválasztja. A falasák nem ösmerik a talmudot, nem használnak phylakteriumokat s életüket csak az ó-testamentumi törvény és nem a rabbini rítus szabályozza. Papjaik vannak és ma is áldozatokat mutatnak be. Nem ösmerik a purim és a templomszentelés ünnepét, ami arra enged következtetni, hogy még a babilóniai fogság előtt kerültek Abessziniába. Mivel azonban a falasák körülbelül csak 100,000-re becsülhetők, sokkal nagyobb jelentőségű az a sajátosság, amely a chassidismus uralma alá került zsidóságot a zsidóság többi részétől elválasztja. A chassidismus az a rokonszenves, elevenebb, mélyebb vallásosságot sürgető irányzat, amelynek gyökerei a XVII. század közepéig nyúlnak vissza.⁹⁵ Lengyelországban akkortájt a zsidóság sokat szenvedett s a két híres kabbalista : Jehuda Chassid és Chaim Malach azt a reménységet ébresztette a meggyötört népben, hogy önsanyargatás által kierőszakolhatja a megváltás eljöttét. Ez az irányzat még nem tudta magával ragadni a zsidóság tömegeit. El kellett jönnie a chassidismus prófétájának, *Izrael Baál-Sem Tob* rabbinak, aki legendás, szinte glóriás alakjává lett a lengyel és orosz zsidóságnak. Vallásossága nem minden pantheismus nélkül való. Hangsúlyozza Isten immanens voltát. Éthikáját is ez a szempont határozza meg. Mindeniben van valami jó s ezért szeretni lehet és szeretni kell, ha bűnös is, mert senki sem sülyedt olyan mélyre, hogy Isten ne formálhatna belőle szentet. Útegyengetőivel ellentétben elvetette az aszkézist s általában minden külsőleges vallásoskodást. A tóra tanulmányozására nézve is az volt az álláspontja, hogy minden ember egy-egy eleven tóra legyen. Az embernek, a nélkül, hogy az érdemszerzés szempontja vezetné, arra kell törekednie, hogy Istennek tiszta manifesztációja legyen. Nem a törvény a fontos, hanem Isten akaratának cselekvése. A vallásos élet lényege az imádságban érvényesül. Sajnos, a chassidismus az idők folyamán mind jobban eltávolodott megindítójának bensőséges vallásosságától. Ma a chassidismus hívei csodaváró hajlamukkal az itt is, ott is feltűnő csodarabbik kész prédái. A chassidismusnál sokkal nagyobb s úgy látszik, nagy mértékben egységesítő jelentőségre tett szert a cionizmus, amely a keleten támadt és ott erősen meggyökerezett chassidismussal szemben nyugatról indult el hódító útjára s ma már mindenfelé növekszik híveinek táborára.⁹⁶ A cionizmus megalapítója, a magyarországi származású *dr. Herzl Tivadar* nagyszabású egyéniség volt. 1896-ban adta ki *Der Judenstaat* című, a cionizmus programját kifejtő munkáját s noha 1904 július 3-án már meg is halt, mégis megérhette, hogy eszméje elindult diadalútjára. Halála után a cionizmus vezéri tisztét a kölni Wolfssohn vette át, aki Palesztinában a virágzó cionista kolóniák egész sorát teremtette meg. A háború előtt ezeknek a kolóniáknak a száma elérte a 40-et, ami természetesen csak nagyon fogyatékos megvalósítása lett volna Herzl eszméjének, ha az ántánt politikája nem látta volna jónak, hogy a cionizmus követelését, a zsidó államot bizonyos korrektívumokkal megvalósítsa. Ez az inkább csak papíron meglevő zsidó állam azonban nem a cionizmusnak a vívmánya. Sokkal nagyobb jelentőségűnek látszik az a tény, hogy a cionizmus a zsidóság széles köreiben fölébresztette a nemzeti, a faji öntudatot és olyan zsidó renaissancenak lett a megindítója, amely életre támasztotta a héber nyelvet és irodalmat s amelynek szimbolumául tekinthető a jeruzsálemi héber egyetem. Öröndetes, hogy a cionizmus mozgalmában bizonyos val-

⁹⁴ A falassa-zsidókra nézve lásd minekelőtt Flad Márton misszionárius önéletrajzát : 60 Jahre in der Mission unter den Falaschas Abbessiniens. Giessen, 1922. Továbbá lásd *Flad* : Johann Martin Flad, Missionar in Abbessinien. Ev. Missions-Magazin, 1915. 10, 417. o.

⁹⁵ *Paul Levertóff* : Aus dem Leben des Israel Baal-Schen. Saat auf Hoffnung, 1918. 1., 7. — U. o. 1909. 3., 140.

⁹⁶ *Schafer* : Der Zionismus. Ev. Missions-Magazin, 1918. 1., 20.

lások elmélyülés tapasztalható. Ennek a mélyebb lelkiségre törekvő cionismusnak *Buber Márton* a vezére, aki ezt a jellemző kijelentést tette: „Palesztina földje nem fog bennünket megváltoztatni, ha mi magunk meg nem változunk”.⁹⁷

A misszió a zsidóságnak ennyire tagolt területén nagyon különböző eredményeket ért el. Érdekes, hogy a szám szerint is megállapítható legnagyobb eredményt a falasa-zsidók között érte el. Az Aszmarában 1904-ben tartott konferencia megállapíthatta, hogy eddig több mint 2000 falasa vette föl a keresztséget s bár újabb statisztikai adatok nem állanak rendelkezésünkre és zsidó részről ellenpropaganda indult meg, tudjuk, hogy a kiváló misszionárius, *Flad Márton* kezdte munka ma is szépen halad előre. Nagy erőssége, hogy már maguk közül a falasák közül is a derék evangéliumi munkások egész csapata állt a Krisztus zászlaja alá.⁹⁸ Az evangélium iránt való fogékonyság tekintetében a falasák után rögtön a kelet-európai zsidók következnek, noha természetesen az ezek között folyó missziói munka statisztikailag szinte egyáltalában nem ellenőrizhető.⁹⁹ Az itt folyó missziói munkának egyik nagy nehézsége, hogy már akkor is küzdenie kellett a zsidó nemzeti öntudattal, amikor a cionismusnak még híre sem volt. Itt az orosz elnyomatás az összetartozandóság olyan erős érzését teremtette meg, amely hatalom maradt még a keresztyénné lett zsidó lelkében is és azt követelte tőle, hogy keresztyén létére is zsidó maradjon! Ennek az irányzatnak jellegzetes megindítója volt a kisenevi *Rabbinovitsch József*s a gyöngülő irányzatnak egyik mellette még említést érdemlő képviselője, az 1917-ben meghalt Lucky Teofilus.¹⁰⁰ Ennek a bizonyos értelemben keresztyén cionizmusnak nevezhető irányzatnak Magyarországon is akadt képviselője a tiszteletreméltó *Lichtenstein Izsák*, tápiószelei rabbi személyében (1825—1908), aki szíve teljességével vallotta, hogy Jézus a Messiás, élete végéig vitatta azt a jogát, hogy mint rabbi is hirdethesse a megfeszített Krisztust, de a keresztyénséghez nem csatlakozott, hanem csupán a „migvé”-ben Jézus nevében való alámerítkezés által keresztelkedett meg.¹⁰¹ Jelentékeny eredményeket ért el különben a zsidó misszió a nyugati zsidóság között is. Itt természetesen még kevésbé lajstromozhatók az eredmények, mint keleten. A zsidó-misszióknak itt teljes önzetlenséggel kell vetnie és bele kell nyugodnia, hogy más arasson. A zsidó-misszió itt az evangéliumot megfelelő formában eljuttatja a zsidósághoz, részint irodalmi úton, részint előadások, bibliaórák útján s a megnyert lelkek beolvadnak a keresztyén egyházba.¹⁰² A zsidó-misszió történetirója, de le Roi a XIX-ik század folyamán ily módon a protestáns keresztyénségbe olvadt zsidók számát 72,000-re becsüli.¹⁰³ A keresztyénséget természetesen a missziói munkának semmiféle ágában sem, így tehát itt sem szabad annak a szempontnak vezetnie, hogy munkája eredményeképpen mit mutat ki a statisztika. A zsidó-misszió éltető gyökere az az Izráel népe iránt való szeretet és a felőle való reménység, amely az apostoli kor keresztyénségét áthatotta és az új-testamentum lapjain olyan erőteljesen szólal meg.¹⁰⁴

⁹⁷ L. Saat auf Hoffnung, 1917. 4., 124. o.

⁹⁸ L. Flad már idézett önéletrajzát és az Ev. Missions-Magazin róla közölt cikkét.

⁹⁹ A kelet-európai zsidóság lelkivilágára nézve lásd *Wilhelm Faber*: Der Kampf des Lichtes mit der Finsternis unter den Juden Osteuropas. Leipzig, 1891. Mély bepillantást enged a kelet-európai zsidóság lelkébe és életébe Gurland Rudolf fentebb idézett önéletrajza.

¹⁰⁰ A zsidó misszióknak erről a sajátságos áramlatáról részletesen szól *Dalman* i. m. 39. L. továbbá *Zöckler*: Christian Theophilus Lutzky. Saat auf Hoffnung, 1917. 1., 2.

¹⁰¹ *Gjessing*: Rabbi Isaak (Ignatz) Lichtenstein. Saat auf Hoffnung, 1919. 1., 3.

¹⁰² A zsidó misszió munkája annyira csak vetés sok helyütt, hogy olykor a keresztyénség magaslataira eljutott zsidó lelkek sem látják a missziói munkával való kapcsolatot. Typus e tekintetben a német dr. Heynemann. L. reá nézve *Wiegand*: Dr. Heynemann und das Judentum, 1909. 4., 145. Saat auf Hoffnung 3., 120. — U. o. *Harling*: Dr. Heynemann und die Judenmission. 157.

¹⁰³ *Johann de le Roi*: Judentaufen im XIX. Jahrhundert. Leipzig, 1899.

¹⁰⁴ Arra nézve, hogy a mai keresztyénség milyennek tekinti az írás alapján a zsidósághoz való viszonyát, lásd többek között a következőket: *Wohlenberg*: Ansprache über Römer 11: 16—24. Saat auf Hoffnung, 1909. 3., 98. — *Römer*: Die Versiegelung Israels. Betrachtungen zur Offenbarung Johannes 4—8. Saat auf Hoffnung, 1918. 1—4. Különösen figyelemre

2. Az izlám.

Kelet felé haladva még Európa területén szembe kerülünk a keresztyénségnek egyik legnagyobb missziói feladatával, az izlámmal.¹⁰⁵ A feladat nagyságát és a vele kapcsolatos nehézségeket mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy az izlám uralma a Balkánon kezdődik, Törökországon, Arábián, Perzsián, Indián keresztül elnyúlik egész Kináig s Afrikában nemcsak északon úr immár második évezrede az izlám, hanem lefelé való terjeszkedésében már-már elérte az Elefántcsont-, az Arany-partot. le délfelé nyomul Kamerunban, Kelet-Afrikában elérte már a Zambezi folyót s előre tolt, folyton erősödő előőrsei vannak Dél-Afrikában is. Érthető, ha a statisztika nem tudja megállapítani, hogy hány millió lelket számlál a félholdnak ez a messze szétterülő birodalma. Zeller szerint 175.290,000. Vele egyidejűleg azonban a múlt század végén Krose 202.048,240 lelket számlál.¹⁰⁶ Talán leginkább megközelítette a valóságot *Zwemer-Westermann* 1914-ben közzétett statisztikája, amely szerint 201.296,696 a világ mohamedánjainak a száma.¹⁰⁷

Nem lehetetlen, hogy amikor a mohamedán-missziót is közéje soroljuk a keresztyénség missziói feladatainak, ellenmondásra találunk. Festhető az izlámnak olyan idealizált képe is, amellyel szemben egy, a keresztyénség abszolút igazságáról lemondó álláspont kétségbevonhatja a mohamedán-misszió jogosultságát. Nekünk ezzel az esetleg megszólaló állásponttal szemben határozottan rá kell mutatnunk arra, hogy az izlám képtelen kielégíteni az uralma alatt levő népek lelki igényeit. Utalhatunk arra, hogy az 1899-ben Mekkában tartott mohamedán kongresszuson 57 pontban maga is fölserolta az izlám hanyatlásának okait. Az azóta történt események még kétségtelenebbé tették az izlám haldoklását. Már a világháború előtt is sokatmondó tény volt, hogy a mohamedánok 83%-a (167.074,330) nem mohamedán többséget uralt. S mivel akkor az ottomán birodalom még 13.278,800 alattvalót számlált, a helyzet azóta csak rosszabbodott az izlám rovására s ma még kétségtelenebb, hogy a mohamedán egyházi- és állami ideál kudarcot vallott, mert magában hordta kezdettől fogva a halál csiráit s csak azért tudott néhány évszázadon át mint látszólag megvalósítható ideál szerepelni, mert nagy energiájú, értékes adományokkal rendelkező népeket tudott igájába hajtani. Világos az is, hogy az izlám államalkotó ereje azért vallott kudarcot, mert nincs jellemalkotó ereje. S jellemalkotó ereje viszont azért nincs, mert nincs benne igaz lelki élet. A keresztyénség és a izlám között lehetnek bizonyos viszonylagos értelemben teológiai és etikai érintkező pontok, de bármilyen nagyra értékeljük is ezeket, nem tagadhatjuk, hogy az izlám ellenlábasa a keresztyénségnek. Bizonyítja ezt az a tény is, hogy az izlám ma újult erővel hirdeti és vívja a harcot a keresztyénség ellen.⁰⁸

Az izlám a nem-keresztyén világnak az a része, amely már a középkori keresztyénség missziói érdeklődését is magára vonta. Nem a keresztért karddal harcoló kereszties hadjáratokra gondolunk, hanem a középkori missziói munkáságnak olyan vonzó egyéniségére, mint *Lullus Raymundusra*, aki vérét is ontotta

mélto a kiváló pedagógus *F. W. Förster* álláspontja : *Betrachtungen zur Judenfrage. Saat auf Hoffnung*, 1917. 3., 70. — Viszont a zsidóságnak a keresztyénséggel, főleg pedig Jézus Krisztus személyével szemben örvendetesen változó álláspontjára nézve érdekes anyagot közöl *de le Roi* : *Neujüdische Stimmen über Jesum Christum* című tanulmányában. Ezeknek a tényeknek a konzekvenciáit vonja le *Stenberg* : *En sovande kristenhet och ett vaknande Israel* című értekezésében, *Svensk Missionstidskrift*, 1924. 210. o.

¹⁰⁵ Az izlamra vonatkozólag a maga általánosságában lásd *Report of the World Missionary Conference*, 1910. IV. 122. o. — *Richter Missionskunde*. 312. o. — *Kathleen Harnett and William Paton* : *The Highway of God*. 109. o.

¹⁰⁶ *Warneck* : *Abriss*. 371. o.

¹⁰⁷ *Westermann—Zwemer* : *A new statistical survey. The Moslem World*, 1914. 145. o.

¹⁰⁸ *Richter* : *Die Lebenskräfte im Islam und Christentum. Allgemeine Missions Zeitschrift*, 1915. 225. o. — Élesebben világítja meg a tényeket *Zwemer* *Kann man von Lebenskräften im Islam sprechen?* című értekezésében. *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, 1915. 377. o. — Ugyancsak *Zwemer* figyelemremélto jelenségről számol be : *The dying forces of Islam. The Moslem World*, 1914. 54. o.

a keresztért.¹⁰⁹ A reformáció korában érthetőleg szintén föltűnt, ha haloványan is, az izlással szemben való missziói kötelezettség tudata, de nem érett missziói cselekedetté. A reformátorok közül különösen *Luther* foglalkozott behatóan az izlással.¹¹⁰ Azonban sem ő, sem az evangelium többi harcosa nem léptek a cselekvés terére, noha a török háború és Magyarországon a török hódoltság közvetlen kapcsolatba hozták a protestantizmust az izlással.¹¹¹ A X-XI. század elején meginduló ébredés és a belőle kibontakozó missziói tevékenység terelte rá igazában a figyelmet az izlámra. Ennek a kornak egyik legnemesebb missziói egyénisége *Henry, Martyn* akinek eredeti munkaterülete ugyan India volt, de akinek szívében hatalmas erővel megszólalt az izlással szemben való felelősségérzet s föl is vette vele a harcot s készséggel föláldozta ebben a harcban fiatal életét. Őt tekinthetjük a protestantizmus első nagy mohamedán-misszionáriusának már csak azért is, mert nemcsak kísérletet tett 1810-ben az evangeliumnak Maskatban való hirdetésével, hanem 1816-ban kiadta az új-testamentum arab fordítását is és így irodalmi téren is megtette az első nagyfontosságú lépést.¹¹² Az ő nyomaiba lépett a német *Pfander*, aki eleinte Georgiában és Perzsiában, majd Indiában munkálkodott s „Az igazság mérlege” című munkájában kiváló irodalmi fegyvert adott a mohamedán misszió kezébe.¹¹³ Sajnos, *Henry Martin* és *Pfander* évtizedekig nem találtak követőkre. Tagadhatatlan, hogy óriási akadályok zárták el a félhold népéhez vezető utat, de tagadhatatlan az is, hogy a keresztyénség bizonyos kishitűséggel visszariadt az akadályokkal való megküzdéstől. A század 80-as éveiben lassan ébredezik az izlással szemben való felelősségérzet. A Church Missionary Society 1886-ban *dr. Harpur* személyében legalább orvos-misszionáriust küld Arábiába s Adenben és Hozdaidában jelöli ki munkaterét. *Dr. Harpur* után csakhamar megjelenik Arábiában a tudós fiatal *Keith Falconer*, Anglia egyik legelőkelőbb arisztokrata családjának sarja, aki azonban csak megkezdhetette nagy lelkesedéssel munkáját, de 1887-ben már a tropikus láz áldozata lett. Azt azonban elérte, hogy egyháza, a skót szabad egyház azóta hűségesen kitart az általa megalapított adeni missziói állomáson. 1891 februáriusában Maskatban, *Henry Martin* egykori munkaterén megjelent Lahore egykori püspöke, a 66 éves *Thomas French*, akinek szívében, minekutána életét az indiai misszió szolgálatában töltötte el, öreg korára gyulladt ki a mohamedánok iránti szeretet, aki azonban már nem bírta az Indiában eltöltött nehéz évtizedek után Arábia éghajlatát s 1891 május 14-én meghalt. Nemes példája lelkesítőleg hatott *Stuart* újjeländi püspökre, aki Perzsiába ment, mint mohamedán misszionárius. A mohamedán-misszió úttörői közül még legalább *Zwemer Pétert* kell megemlítenünk, aki 1898-ban Maskatban halt meg szintén az éghajlat áldozataképpen.¹¹⁴ A mohamedán-misszióknak minden eddigi munkásánál nagyobb szabású úttörője korunkban támadt *Zwemer Sámuel* személyében, aki nemcsak mint misszionárius végez Egyiptom mohamedánjai között úttörő munkát, nemcsak rettenthetetlenségének adta több ízben példáját, amikor a Mekkába özönlő vakbuzgó zarándok-seregeknek is hirdette az evangeliumot, hanem aki nagyarányú irodalmi működésével, az egész világ keresztyénségét, főleg a diákságot megmozgató propagatív munkájával fölébresztette a protestantizmusban az izlással szemben való felelősségérzetet.¹¹⁵

¹⁰⁹ *Zwemer*: Raymdus Lullusun. Wiesbaden.

¹¹⁰ *Barge*: Luthers Stellung zum Islam und seine Übersetzung der Confutatio des Ricoldus. Allgemeine Missions-Zeitschrift, 1916, 79. o.

¹¹¹ *Simon*: Ansätze zur Mohammedaner-Mission im Reformations-Zeitalter. Allgemeine Missions-Zeitschrift, 1917. 129. o. — *Pfisterer*: Eine Hoffnung auf Türkenbekehrung im Reformationsjahrhundert. Evangelisches Missions-Magazin, 1917. 472. o. — *Forgács Gyula*: Cura pastoralis és belmisszió. 180. o.

¹¹² *Gundert*: Die Evangelische Mission. 244. o.

¹¹³ *La Roche*: Karl Gottlieb Pfander. Evangelisches Missions-Magazin, 1917. 503. o.

¹¹⁴ *Richter*: Evangelische Vorposten in Arabien. Evangelische Missionen, 1908. 100. o.

¹¹⁵ *Zwemer Sámuelnek* legismertebb és legjellegzetesebb munkája: Islam, a challenge to faith. New-York, 1907.

Annak, hogy a protestantizmus a mohamedán-misszió megkezdésével ennyire késlekedett, egyik oka mindenesetre az volt, hogy a mohamedán felsőbb-ség alatt álló országokban lehetetlen volt a közvetlen missziói munka, mert az a mohamedán, aki Krisztust elfogadta, életével játszott.¹¹⁶ Egyrészt ezért, másrészt tekintetbe véve azt, hogy a mohamedánok közé beékelte, a századok folyamán szinte teljesen elélettelenedett örmény, szir és kopt keresztyének milyen torzkeresztyénségnek a képét tárják az izlám elé s ezzel néha éppen a legőszintébben kereső lelkeket elriasztják a keresztyénségtől, a protestantizmus missziói tevékenysége ezek felé a keresztyén egyházak felé fordult. Nagyon elfogadhatónak látszott ugyanis az a taktikai elmélet, hogy először ezeket a keresztyén egyházakat kell megtöltenünk evangéliumi élettel, mert ezzel nemcsak ezeken az egyházakon segítünk, hanem egyúttal a legtermészetesebb missziói eszközöket készítjük el arra az időre, amikor a félhold uralma alatt is fölvirrad a vallásszabadság. Ez a nagyarányú munka már a XIX. század második évtizedében kezdetét vette. S néhány évtized alatt egész Észak-Afrikát és Kis-Ázsiát behálózta.¹¹⁷ Nagy misszionáriusok egész sora végzett áldásos úttörő munkát. Abesszinia nagyon rögzös talajnak bizonyult. Jóformán csak a falasa zsidók között arathatott az evangélium, mint fentebb említettük. Nagyon örvendetes eredményt ért el a munka az egyiptomi koptok között, ahol az amerikai presbiteriánusok munkálkodnak s 70 gyülekezetben 40,000 lelket gyűjtöttek össze. Maga a kopt-egyház nagyon tartózkodóan, sőt helyenként ellenségesen viselkedik. Különös említést érdemel az assiuai főiskola, amely elsősorban lelkészeket képez, de egyéb életpályák számára is előkészíti hallgatóit s mivel a hallgatók között mohamedánok is vannak, mohamedán misszió végzésére is alkalma van. Hallgatóinak száma a háború előtt 620 volt. Volt olyan esztendő, amikor ezek közül 80 elfogadta a Krisztust.¹¹⁸ Ázsiában mindenekelőtt Palesztina élénk missziói tevékenység színhelye. Különösen áldásosan munkálkodott itt *Gobbal* püspök. Apróbb protestáns gyülekezeteket a Szentföldnek minden nevezetesebb helyén találunk. Áldásos munkát végzett és végez a *Schneller* által alapított szir-árvaház. Nagy eredményt ért el az amerikai reformátusok által Szíriában végzett munka, amelynek Beirut a középpontja s munkaterülete az arabul beszélő görögök között van. Nevezetes a beiruti egyetem, amelynek hallgatósága olykor 900 főre emelkedik. A misszió itt főleg iskolai munkája révén hatott széles körben. A gyülekezetek úrvacsorára jogosult tagjainak 3000 a száma. Az itt munkálkodó misszionáriusok közül elsősorban *Smith* és *van Dyck* említendő meg, akik 1865-ben kiadták a biblia teljes arab fordítását. Mellettük kiváltak még *Bliss* és *Jessup*.¹¹⁹ Nagy kiterjedésű az American Board Elő-Ázsiában végzett munkája. Ennek már számbelileg is szembevetendő az eredménye, mert 141 gyülekezetében 54,000 lelket gondoz. Az itt működött misszionáriusok közül messze kimagaslik *Riggs*, aki 47 évig munkálkodott s a bibliát örmény, bolgár és török nyelvre fordította le. Itt különben német missziói társaságok is vállaltak munkát s a frankfurti missziói társaság ma is végzi áldásos munkáját. A misszió ezen a területen együtt szenvedett a vérig sanyart, újra meg újra kegyetlenül megtizedelt örmény keresztyénekkal. Ha valahol, akkor itt adta bizonyosságát az izlam annak, hogy nemcsak meg nem zabolázza az emberi indulatokat, hanem egyenest fölkorbácsolja őket. Egy-egy örménymészárlás a nyugati keresztyénséget is újabb meg újabb próbára tette.

¹¹⁶ Jellemző a megtért mohamedánok életrajza. *Jessup* : Kamil Abdul Messiah e Ajetany. Potzdam, 1909. Die Geschichte des Märtyrers Mirsa Ibrahim, sowie einige Berichte aus dem Leben christgläubiger Muhammedaner. Berlin, 1903. — *Awetarianian* : Märtyrer aus den Muhammedanern. Potzdam, 1910. — *Awetarianian* : Die Geschichte eines Muhammedaners, der Christ wurde. Potzdam, 1909. Awetarianian élete utolsó éveit a bulgáriai Filippopolisban töltötte, ahol a bulgáriai mohamedánok között munkálkodott és nagyarányú irodalmi működést fejtett ki.

¹¹⁷ A kelet keresztyénei között végzett missziói munkát különösen *Warneck* ismerteti részletesen : Abriss. 375. o., továbbá *Richter* : Missionskunde. 318. o.

¹¹⁸ *Simon* : Egypten. Allgemeine Missions-Zeitschrift, 1914. 459. o.

¹¹⁹ *Richter (Paul)* : Bilder aus dem 50 jährigen Missionsdienst eines Missionars in Syrien. Ev. Missionen, 1913. 25. o.

Az árvák ezrei várták ilyenkor a keresztyén irgalmasság szolgálatát. Ebből a munkából különben magyar evangéliumi egyesületek (Magyar Nők Missziói Bizottsága, Lorántfy Zsuzsanna-Egyesület, Bethánia) is kivették részüket, amikor a létesített árvaházakban elvállalták egy-egy örmény árva neveltetését. Az említett American Board a Kis-Ázsiával szomszédos nyugat-perzsiái területen is munkálkodik. Rajta kívül még az amerikai presbiteriánusok munkáját kell megemlítenünk. Az itt munkálkodott misszionáriusok közül főleg Fiske Fidéliát, a női misszionáriusok egyik legkiválóbbikát kell megemlítenünk. Az úrvacsorára jogosult keresztyének száma itt 2800, az összeseké 5000. Amint már ebből a futólagos áttekintésből is látható, a protestáns misszió eltért eredeti programjától. Az evangéliumi világosságra eljutott lelkeket protestáns gyülekezetekbe, protestáns egyházakba tömörítette, holott eredeti terve az volt, hogy megindítja és végbe viszi a keleti egyházak reformációját. Programjának erre a megváltoztatására, sajnos, részben a keleti egyházak kényszerítették, amelyek sok helyütt kivetették maguk közül a kovászt, bár azt sem lehet említés nélkül hagyunk, hogy helyenkint a protestáns-misszió sem volt eléggé szelíd, türelmes és megértő a keleti egyházak sajátos tradícióival szemben. A protestáns missziók közül csak az anglikánok „asszíriai missziója“ ragaszkodott az eredeti programhoz, mert sajátos egyház-fogalma alapján a keleti egyházakkal „testvéri“ viszonyt ápol és azoknak egységét nem akarja megbontani. A World Atlas of Christian Missions 1911. évi kiadása szerint Észak-Afrikában és Kelet-Ázsiában összesen 363 megszervezett protestáns gyülekezet van 130,000 taggal, akik közül 36,930 úrvacsora vételére jogosult. 1100 különböző fokú iskolában 66,200 növendék tanul. Mivel a missziói atlasz újabb kiadása ezt a munkát nem tekinti a missziói munkához tartozónak — tagadhatatlanul inkább evangelizatorikus jellegű —, reávonatkozó statisztikát nem közöl és így nekünk is be kell érünk ezekkel az adatokkal.¹²⁰ Lényegesen nem változtak. Észak-Afrikában, közelebről Egyiptomban, azután Szíriában mutatkozhatott növekedés, de ezzel szemben számításba kell vennünk, hogy a törökök hóhérmunkája az örmény-keresztyéneket helyenkint kiirtotta s csak egy részük menekedett meg ez elől a sors elől, más államalakulatok védelme alá jutva. A Törökországból száműzött örmények Görögországban és Bulgáriában találtak menedéket, ahol a Frankfurti Misszió folytatja közöttük munkáját.¹²¹

Az izlam nemcsak azért sürgeti a keresztyénségnek az eddiginél sokkal erőteljesebb missziói tevékenységét, mert az uralma alatt tartott több mint 200 millió lélek ezt méltán elvárhatja, hanem azért is, mert a bomladozás minden jele mellett is van ereje missziói tevékenységre, amely főleg Afrika primitív népei felé irányult.¹²² Az utóbbi évtizedekben különösen Kelet-Afrikában és Nyugat-Afrika egyes pontjain nagy eredményeket ért el az izlamnak ez a missziói munkássága. Segítségére volt a primitív népek vallásosságának az a megrendülése és összeomlása, mely mindenütt bekövetkezik, ahol tért foglal a nyugati kultúra. Az izlam ezt az előnyös helyzetet nem olyan módon használja ki, hogy a szó tulajdonképeni értelmében vett missziói munkásságot fejtene ki. Azért hódít, mert a mohamedán kereskedő, gyarmati hivatalnok, katona némi műveltségnek a látszatát kelti, valóságos meggyőződésének biztonságával esodálatot kelt maga iránt s így szinte észrevétlenül vonja a primitív embert az izlam uralma alá. Ez annál inkább sikerül neki, mivel a primitívek között hódító izlam nagyon lefokozza a maga igényeit.

¹²⁰ Schmidlin a keleti keresztyének közül a római katolikus egyházhoz csatoltak számát 900,000-re becsüli. Schmidlin i. m. 73. o.

¹²¹ A ma is munkálkodó frankfurti missziót ismerteti maga a missziói társaság : 25 Jahre in Orient címen. Frankfurt, 1921. A frankfurti misszió egyik vezetője, Lohmann lelkész érdekes cikkeken ismertette az örmény egyházat és a köztük folyó munkát. L. Lohmann : Die armenische Kirche. Ev. Missionen, 1914. 193. o. — Lohmann : Deutsche Arbeit im Orient. Ev. Missionen, 1914. 248. o.

¹²² Westermann : Das Vordringen des Islams in Afrika. Jahrbuch der vereinigten deutschen Missionskonferenzen. Berlin, 1914. 1. o. — Oldham : The World and the Gospel. V. : The Moslem World and Africa. 108. o.

Néhány igazság elfogadása, néhány ceremonia megtanulása mindaz, amit követel. Nemcsak a többnejűség ellen nem tiltakozik természetesen, hanem megtűri az animizmusnak, a fetisizmusnak tovább való burjánzását is a ráterített mohamedán lepel alatt. Az izlam terjeszkedését több helyütt, így Hollandus-Indiában is, maguk a gyarmati hatalmak is elősegítették abból a téves föltevésből kiindulva, hogy az izlam nevelő hatást fejt ki s így pl. előszeretettel alkalmaztak állami szolgálatban az állami szolgálatot is missziói tevékenységükkel összekapcsoló mohamedánokat. Egyáltalában tagadhatatlanul súlyos mulasztás terheli elsősorban a gyarmatosító hatalmakat abban a tekintetben, hogy nemcsak támogatták állami szerveik az izlam előretörését, hanem missziói szerveik sem voltak éberek s nem előzték meg az izlam misszióját. Ma a keresztyénségnek az a legsürgősebb feladata az izlammal szemben, hogy — elsősorban Afrikának veszélyeztetett pontjain — elébe vágjon a mohamedán propagandának.

Minden missziói tevékenység dacára a belső bomladozás jeleit mutatja az izlam. Ha látjuk, hogy a mai Törökország sorra-rendre szakít a mohamedán hagyománnyal, ha olvassuk, hogy az izlam híres főiskolájának, az El Azhar egyetemnek már nem 15,000 hallgatója van, mint ennekelőtte, hanem csupán 6000, ha az izlam egész területén látjuk az általa vezetett népeknek politikai tehetetlenségét, nem fogunk különösebb jelentőséget tulajdonítani sem az afrikai szervezetlen, sem az indiai szervezett mohamedán propagandának. S ha viszont arról számol be a missziói statisztika, hogy Hollandus-Indiában 45,000-re, az izlam egész területén pedig kb. 100,000-re becsülhető a keresztyénné lett mohamedánok száma, még határozottabb reménységgel fogunk a jövőbe tekinteni.¹²³

3. India.

A protestáns keresztyénségnek Kína mellett India a legnagyobb missziói feladata.¹²⁴ India lakossága az 1921. évi népszámlálás szerint 318.942.180.¹²⁵ Ez a birodalom a lehető legtarkább embertömeget tartja pántjai között.¹²⁶ India népei nemcsak bevándorlott áriákra és benszülött dravidákra oszlanak, hanem ezek ismét népek egész sorára. Mint legnagyobb ék ékelődik közéjük az elzárkózott indiai mohamedánság, amely 68.735.233 lelket számlál, s amely mellett a koláriai hegyi lakók a maguk 4—5 milliójával csekély jelentőségű kisebbséget alkotnak. India két fő-nyelvsaládja is számtalan ágra szakad. India népei körülbelül 120 nyelven beszélnek, amelyek között azonban csak 20 van olyan, amelyet több mint 1 millió ember beszél. Legelterjedtebb közülök a hindi, amelyet több mint 60 millió s a bengáli, amelyet több mint 44 millió ember vall anyanyelvének. S a millióknak ez a tömege vallásilag sem egységes. Az 1921. évi népszámlálás szerint a hinduizmus hívei 216.734.586, ezt követi híveinek számát tekintve a már említett mohamedánizmus, ezt a buddhizmus a maga 11.571.268 hívével s végül az animizmus 9.774.611 lélekkel.²⁷ Hogy az animizmus összefoglaló terminus technicusa milyen sokféleséget takar, sejtethető. S ha itt nem vehetjük is vizsgálat alá a Hátsó-Indiában meggyökerezett s szintén nem egységes buddhizmust, a legnehezebb feladat előtt állanánk, ha az India kétharmadrésze fölött uralkodó hinduizmust akarnók a maga, szinte számba nem vehető sokféleségében jellemezni. Akármennyi felekezetre és szektára bomlik is azonban a hinduizmus, valamennyit jellemzi a hinduista filozófiát megalapozó pantheizmus; az istenségeknek az avatárak tanával összefüggő sokasága, a lélekvándorlás tana és a kasztrendszer. Ez az utóbbi darabolja szét Indiát a legjobban. A kasztok száma az 1901. évi népszámlálás szerint

¹²³ Az izlamot mai állapotában ismerteti *Simon*: Die Welt des Islam und die neue Zeit című műve.

¹²⁴ Indiára nézve a maga általánosságában I. Report of the World Missionary Conference. IV. 156. o. — *Richter*, Missionskunde. 335. o. *Kathleen Harnett and William Paton*: The Highway of God. 17. o.

¹²⁵ World Missionary Atlas. 186. o.

¹²⁶ *Warneck*, Abriss. 384. o.

¹²⁷ World Missionary Atlas. 187. o.

2378, de mivel az egyes kasztok egymás között megint apróbb kasztokra bomlanak, összes számuk 100,000-re is tehető.¹²⁸ Látjuk, hogy a mai kasztrendszer ugyancsak messze távolodott Manu ismeretes négy kasztjától. A kasztokba tartozókon kívül vannak még a kasztonkívüliek milliói. A misszió tehát Indiában minden tekintetben — fajilag, nyelvileg, vallásilag, társadalmilag — a legnehezebb feladatok egész sora előtt áll.

Ezek közül a nehézségek közül a faji, illetve a nyelvi még a leginkább leküzdhető. Ha a Brit és Külföldi Bibliatársulat kiadásában, legutolsó jelentése szerint, Indiának eddig 102 nyelvén jelent meg a biblia egészében vagy részeiben, akkor megállapíthatjuk, hogy nyelvi feladatát már majdnem teljesen megoldotta a misszió.¹²⁹ Sokkal nagyobb a misszió feladata, ha Indiának a kasztrendszer által való széttagoltságára tekintünk. Mivel azonban a kasztrendszer szoros kapcsolatban van az indiai vallásos gondolkozással, ennek a nehézségnek legyőzése elválaszthatatlan az indiai misszió legnehezebb feladatától, amely abban áll, hogy a theismust megérteni nem tudó pantheista gondolkodású, a keresztyén kinyilatkoztatást az avatárak közé sorozó s a bűn fogalmát a lélekvándorlás tanával megerőtlenítő Indiának a személyes Istennek a Jézus Krisztus váltságában való kinyilatkoztatását hirdesse. Tény, hogy India a vallásosság hazája, de tény az is, hogy ez a vallásosság a keresztyénséggel teljesen ellentétes vallásosság, amely a missziót nehéz feladatok egész sora elé állítja.¹³⁰

Ha nem fogadhatjuk is el a hagyománynak azt az állítását, hogy az evangeliumot már *Tamás apostol* is hirdette Indiában, azt mindenesetre elfogadhatónak tarthatjuk, hogy az alexandriai Pantaenus a második század végén eljutott Indiába és ott munkálkodott.¹³¹ Ennek még az ókorban meggyökerezett keresztyénségnek a maradványai az Elő-India keleti partjain lakó szir vagy Tamás-keresztyének, akiknek Rómától független része több mint 300,000-re, Rómával egyesült része pedig több mint 400,000-re tehető. A XVI. században megindul a katolikus egyház missziója, amelynek legkimagaslóbb egyénisége *Xavéri Ferenc*. A XVIII. század folyamán azonban nagyon elhanyaglott a katolikus misszió s csak a XIX. század harmadik évtizedében indult meg újra nagy erővel. A protestantizmus 1706-ban kezdte missziói munkáját, amikor az akkor dán kézen levő Trankebarban IV. Frigyes dán király küldötteiképpen két evangélikus misszionárius: *Ziegenbalg Bartholomäus* és *Plüschau Henrik* partra szálltak. Jól megalapozott munkájuk virágzásnak indult s utódaik közül messzire kimagaslik India misszionáriusainak egyik legnagyobbika, *Schwartz Keresztély Frigyes*. Ez a munka azonban a tamul népre korlátozódott s az egész Indiát átfogó nagyarányú missziói munkát a nagyközött is nagy indiai misszionárius, *Carey Vilmos* partraszállásától, 1793-tól számítjuk. Carey négy évtizedre terjedő munkássága mind az evangelium hirdetése, mind a bibliafordítás, mind a hinduizmus világának tudományos átkutatása, mind pedig a keresztyén elveknek India nyilvános életében való érvényesülése terén korszakalkotó fontosságú. Ő maga a nyelvek egész sorára fordította le a bibliát s az ő nevéhez fűződik többek között a gyermekek Gangesbe való fojtásának és az özvegyek elégetésének véget vető törvényes intézkedés. Érthető, ha ennek a nagy embernek Indiában való megjelenése harcba szólította azokat az elemeket, amelyek Indiában az evangelium terjedése által veszélyeztetve látták a maguk politikai és gazdasági érdekeit. A harc megindult, de 1813-ban az evangelium győzelmével végződött, ami főleg *Wilberforce* érdemének tudható be.

¹²⁸ *Warneck* 385. o.

¹²⁹ L. The CXX. Report of the British and Foreign Bible Society, a 208. o. után következő táblázat.

¹³⁰ A kiváló lipcei misszionárius, *Schomerus*, aki jelenleg a vallástörténelem tanára a lipcei egyetemen, a következő cikksorozatban tárgyalta ezeket a nehézségeket: *Wie predigt man in Indien von der Sünder Allg. Missions-Zeitschrift*, 1917. 309. o. *Wie predigt man in Indien von dem Erlöser und von der Erlösung? Allg. Missions-Zeitschrift*, 1917. 426. o. — *Wie predigt man in Indien von der christlichen Endhoffnung? Allg. Missions-Zeitschrift*, 1917. 385. o.

¹³¹ A következőkre nézve l. *Warneck*: *Abriss* 388. o.

Az Indiát kezében tartó Kelet-Indiai Társaság kénytelen volt megnyitni kapuit az evangélium küldöttei előtt s ezzel az indiai misszió történetében kezdetét vehette a szabad munkálkodás korszaka. A következő évtizedek az alapvető munkának mozgalmas évtizedei, amelyeket 1857-ben a nagy indiai lázadás szakít meg, de amelynek következménye az indiai császárság proklamálása s az a konszolidálódása a közviszonyoknak, amely még kedvezőbbé teszi a misszió számára a fejlődési lehetőségeket. Meg is indul a misszió munkája mind több és több irányban. Így rálép a misszió a nagyfontosságú reform útjára a nők között való munka tekintetében, amikor a máskülönben megközelíthetetlen indiai nők elérése végett női munkásokat állít be. Kibontakozik az indiai misszió nagyarányú iskolai munkája, amelynek alapjait a nagy pedagógus-missionáriusok: *Wilson*, *Anderson* és főleg *Duff* rakják le. *Duff* munkássága fontos azért is, mert az általa vezetett munka érte el az első jelentősebb eredményeket a brahmánok között. A keresztyénség mind számottevőbb tényezővé lesz Indiában, ami az angol kormányköröket arra bátorítja föl, hogy a keresztyén erkölcs szempontjából szükséges, a hinduizmussal szembehelyezkedő reformokat is megkíséreljenek. A század folyamán az indiai misszió mind jobban behálózza egész Indiát, mert a protestantizmus egyre jobban meglátja az Indiában előtte álló feladatokat és sorra-rendre megjelennek Indiában az angol és német misszionáriusok mellett az amerikai, svájci és egyéb nemzetiségű misszionáriusok és misszionárius-nők. Megindulnak a tömegmozgalmak s mire az indiai misszió átlép a XX. századba, föltűnik előtte India krisztianizálódásának reménysége, amely most már nem hiú reménységként, hanem mint kétségtelen tényeknek biztonsággal közeledő következménye világít előtte.

Az indiai misszió a protestantizmus missziói apparátusának ugyancsak számottevő része.¹³² 5682 munkása van, akik közül 1485 felavatott lelkész, 449 tanár, tanító, orvos, ipari misszionárius, 2242 hajadon, illetve özvegy női munkás, akikhez még 1506 férjes asszony járul, az előbbi adatokban szereplő férfiakkal az aktív missziói munkában résztvevő feleségei. Az átmenetileg Indiában tartózkodó missziói munkások száma 97. A missziói munka 920 missziói állomáson folyik. A bennszülött munkások 48,787 főnyi sereget tesznek ki. Közülök 2207 főlavatott lelkész s 14,711 nő. A misszió iskoláiban 648,806 gyermek kap keresztyén nevelést. Elemi iskola van 15,007, ezekben 537,239 növendék, középiskola 588, ezekben 89,442 növendék, 100 ipariskola, ezekben 2707 növendék, 74 tanítóképző, ezekben 2444 növendék. A misszió 37 főiskoláján 11,605 hallgató tanul. Az egyházi és evangéliumi szolgálatra 107 intézet készít elő s ezeknek 2534 hallgatója van. Nagyfontosságú Indiában az orvosi misszió. 111 férfi-orvos és 186 nő-orvos munkása van. Ezek mellett működik 114 bennszülött orvos és 31 orvosnő. 252 kórházban és 511 rendelőhelyen, az elmúlt évben 1.734,305 betegnek nyújtottak 4.691,088 esetben segítséget. Az orvosi képzést szolgálja 3 intézet 187 hallgatóval. A misszió szeretetintézményei közül a 154 árvaházon kívül főleg a 62 bélpoklos-menedékhelyet kell megemlítenünk, amelyekben 5769 bélpoklost ápolnak. 36 intézet neveli a bélpoklosoknak nem fertőzött gyermekeit. A misszió vak- és néma gyermekek számára 10 intézetet tart fenn.

India a misszió olyan területe, ahol az evangélium számbelileg is jelentős eredményeket érhetett el.¹³³ Ma India 7837 gyülekezetében 2.242,798 a keresztyének száma, akikhez azonban — most általánosan elfogadott elv alapján — hozzá vannak számítva a keresztségre előkészítő oktatásban állók, szám szerint 307,392. Az úrvacsora vételére jogosultak száma 811,505. Ezek a számok természetesen nem adják a helyzetnek teljes képét. Kiegészítőleg rá kell mutatnunk arra, hogy a keresztyénség India társadalmában alulról fölfelé halad.¹³⁴ Indiában tehát megismétlődik az, ami a keresztyénség megindulásakor a görög-

¹³² L. a következőkre nézve *World Missionary Atlas*. 76. o.

¹³³ *World Missionary Atlas*. 77. o.

¹³⁴ A kasztokra nézve különösen figyelemreméltó *Stange* értekezése: *Chronik der evangelischen Mission in Indien*. Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz für das Jahr 1915. Leipzig.

római világban történt. Az Indiát annyira jellemző tömegmozgalmak ugyanis első sorban, helyenként kizárólagosan, részint az ú. n. kasztonkívülieket, részint a hegyek között élő őslakosságot ragadták magukkal. A kasztok közül a leg-tartózkodóbb a brahmánok kasztja. Ez a kaszt számbelileg csekély tényező, mert a hinduista lakosságnak körülbelül csak 7%-át teszi ki, de tekintélye ma is nagy. A brahmánok tartózkodása azonban semmikép sem jelenti azt, mintha az evangélium egyáltalában nem mutathatna fel közöttük eredményeket. Ellenkezőleg. India legkiválóbb keresztyénei a műtban és a jelenben egyaránt a brahmánok kasztjából valók. Ha az 1900. évi statisztika 92 keresztyén ügyvédet, 590 orvost, 1098 magasabbrangú állami hivatalnokot és 646 író- és szerkesztőt mutat ki, akkor nagyon valószínű, hogy ezeknek nagy része a brahmánok kasztjából származik.¹³⁵ Sokkal kevésbé zárkózik el az evangélium elől a szudrák kasztja, amely a lakosság 90%-át teszi ki s helyenként, így Dél-Indiában, mindjárt a brahmánok kasztja után következik. Nagyon fontos a fenti számok kiegészítésül annak megemlítése, hogy a misszió nagy eredményeket ért el India női között.¹³³ Ezek az eredmények az iskolai statisztikában szemléltethetők.¹³⁷ Indiában, ahol a hinduizmus s a vele e tekintetben teljes azonos állásponton levő mohamedanizmus is egyenest megtagadja a nőtől az emberi méltóságot s így sokatmondó tény, ha a középiskolák 89,442 növendéke között 20,315 a leány. Még többet mond, ha azt látjuk, hogy a tanítóképzők növendékei között 1047 a nő. S mindennél többet mondanak a főiskolák adatai. A missziói főiskoláknak 354 nő-hallgatója van s Isten országa szolgálatára is 745 nő készül elő. A misszió orvosi főiskoláin meg 45 férfi hallgatóval szemben egyenest 142 nő áll. Az indiai keresztyén nő műveltség tekintetében magasan fölötte áll nem-keresztyén nőtestvéreinek. A háború előtt 10,000 hindu nő közül 76 tudott olvasni és írni, ugyanennyi mohamedán közül csupán 43, de viszont 10,000 keresztyén nő között 1352 volt az írni-olvasni tudók száma, ami nagy eredmény, ha tekintetbe vesszük, hogy az indiai keresztyének nagy része társadalmilag és gazdaságilag nagyon kedvezőtlen viszonyok között él az iskolázthatóság szempontjából.¹³⁸

Az indiai misszió nagy eredményeit akkor fogjuk méltóképen értékelni, ha legalább egy pillantást vetünk India kiváló keresztyéneire. A missziói fejlődésnek bizonyos magasabb foka az, amikor a missziói területen a keresztyénség oda jutott el, hogy a nemzeti élet számára nagy egyéniségeket tud nevelni. India kiváló keresztyénei közül meg kell említenünk legalább az ilyeneket, mint : *Goreh*, *Sesadri*, *Sathianadhan*, *Imadeddin* (a keresztyénné lett mohamedánok közül a legkiválóbb), *Banerjea*,¹³⁹ *Azariah* (az első anglikán püspök). Külön kell megemlítenünk *Sir Radzsa Harnam Szinget*, aki trónját áldozta fel keresztyén hitéért. S végül külön említést érdemel *Szundar Szing*, aki nemcsak a mai keresztyén Indiának legszámottevőbb egyénisége, hanem Rabindranath Tagore és Mahatma Gandhi mellett általában egyik legnagyobb embere ma Indiának s jelentősége a nyugat számára is egyre jobban felismerhetővé válik.¹⁴⁰ Sajnos, itt még főbb vonásaiban sem vázolhatjuk Szundar Szing jelentőségét, csak épen megemlít

¹³⁵ *Warneck*: Abriss. 404. o.

¹³⁶ *Riehm*: Die Erziehung des weiblichen Geschlechtes in Indien. Allg. Missions-Zeitschrift, 1915. 58. o.

¹³⁷ *World Missionary Atlas*. 78. o.

¹³⁸ *Stange* i. m. 150. o.

¹³⁹ *Kali Tscharan Banerjea*. Ev. Missionen, 1907. 245. o.

¹⁴⁰ L. mindenekelőtt magának *Szundar Szingnek* műveit: *Sadhu Sundar Singh*: At the Master's Feet. Translated from the Urdu by Rev. Arthur and Mrs. Parker. — *Sadhu Sundar Singh*: Gotteswirklichkeiten. Aus dem Englischen übersetzt von Frau Sascha Bauer. — *Sadhu Sundar Singh*: Das Suchen nach Gott. Übersetzt und erläutert von *Friedrich Heiler*. — A Szundar Szingre vonatkozó irodalomból csak a tudományos jellegű műveket említjük itt e helyütt: *B. H. Streeter* and *Appasamy*: The Sadhu. A Study in Mysticism and Practical Religion. — *Nathan Söderblom*: Sundar Singhs Budskap. Utgivet och belyst. — *Friedrich Heiler*: Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. — A Szundar Szingh személye körül római katolikus részről támasztott éles vitára nézve l. *Friedrich Heiler*: Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit.

hetjük, hogy ő az az apostoli egyéniség, akiben eddig a legérthetőbben ábrázolódtott ki India számára a keresztyénség. S akinek éppen ezért nemcsak India, hanem a nyugat számára is van mondanivalója. Benne a nyugat olyan apostollal találkozik, aki egyrészt az intellektualista nyugat kételyeivel, másrészt az aktivista nyugat eszmélődéshez nem jutó fölületességével szembehelyezi a kelet és főképen India mélységes bensőségét. S Szundar Szingnek mind a kelet, mind a nyugat számára való nagy jelentőségét abban láthatjuk, hogy ezt minden eklekticizmus nélkül cselekszi. Apostoli tisztaságában hirdeti az evangéliumot, de a mellett annyira keleti formában és az indiai ember lelkén átszűrve, hogy számunkra is teljesen új megvilágításban jelenik meg. De ha India nagy férfiai fölemlítjük, semmikép sem hagyhatjuk említés nélkül India nagy keresztyén asszonyait sem. Az olyan kiváló nők, mint *Toru Datt*, *Kruppabai Sadhianadhan*, *Lilavati Szing* mellett¹⁴¹ főleg a keresztyén Indiának legnagyobb asszonya, az indiai özvegyek anyja, *Pandita Ramabay* emelkedik ki,¹⁴² akinek nagy jelentőségét akkor látjuk meg, ha tudjuk, hogy India még ma is a kaszt tisztaságát védő gyermekházasság hazája s ahol ennek következtében 1911-ben 276,000 volt a 10 és 15 év közötti özvegyek száma, 96,000 az 5 és 10 év közöttieké s 24,000 az 5 év alattiaké.¹⁴³

A fenti statisztikai adatokat még annak a hangsúlyozásával kell kiegészítenünk, hogy Indiában évtizedek óta állandóan emelkedő irányzatot mutat a keresztyénség növekedése. Ezt az irányzatot szemléltethetik a keresztyének számára vonatkozó 10 évenkénti következő megállapítások: 1851: 91,092, 1861: 138,731, 1871: 224,258, 1881: 417,372, 1890: 559,661, 1900: 854,867, 1911: 1.657,035.¹⁴⁴ Ez a növekedés helyenként nagy ugrásokban megy végbe. Az ú. n. Egyesült-Tartományokban 1890-ben 30,321 volt s egy évtized alatt 108,990-re emelkedett a keresztyének száma, a madraszi kormányzóságban 1890-ben 365,912 s 1900-ban már 506,019 a keresztyének száma.¹⁴⁵ Ugyanezt a határozottan növekedő irányzatot állapítja meg a statisztika, amikor az 1911—21. közötti évtizedre nézve India lakosságának 1·2%-os növekedéséről számol be s ezen belül a mohamedanizmus növekedését 3·1%, a buddhizmus növekedését 8%, a keresztyénség növekedését pedig 22·6%-ban állapítja meg, míg a hinduizmus 0·4%, az animizmus meg 5%-os csökkenést mutat.¹⁴⁶

Végül a keresztyénségnek Indiában való helyzetére nézve nagyon jellemző tényként kell megemlítenünk azokat a mozgalmakat, amelyek a keresztyénség hatása alatt keletkeztek.¹⁴⁷ Ilyen kétségtelenül az *arja-szamadzs*, amely a hinduizmus reformját tűzte ki célul, hogy az eredményesebben állhasson ellene a keresztyénség hódításának s amely munkájában egyenest a keresztyénség módszerét utánozza. A keresztyénséggel szemben való ellenséges magatartás tekintetében rokon ezzel a mozgalommal a theosofus mozgalom, amelynek megindítói az angol Olcott és az orosz Blawatzki asszony, jelenlegi vezetője pedig az angol *Besant* asszony, aki a közel jövőben Európába is el szándékozik hozni a Messiásnak designált hindu ifjút, Krisnamurtit. Ezekkel a mozgalmakkal ellentétben barátságos álláspontot foglal el a keresztyénséggel szemben a *brámo-szamadzs* mozgalom, különösen annak megalapítója *Ram Mohan Roy*, olyan jelentős vezető egyénisége, mint *Kesab Csander Szen* s a táborához tartozók közül a mai Indiának legismertebb írója: *Rabindranath Tagore*. Ez a mozgalom a keleti synkretisáló hajlam szülötte s egybe akarja olvasztani India számára a keresztyénséget és a hinduizmust. Ilyen eklektikus személyiség különben a mai Indiának politikai vezére, *Mahatma Gandhi* is, aki maga is vallja a keresztyénség által való befolyásolt-

¹⁴¹ *Raeder*: Indische Frauengestalten. Ev. Missionen, 1915. 4. o.

¹⁴² *Fricke*: Pandita Ramabay. *Richier*: Bannerträger des Evangeliums. II. 89. o.

¹⁴³ *Stange*: i. m. 150. o.

¹⁴⁴ *Warneck*: Abriss. 401. o.

¹⁴⁵ A tömegmozgalmakra nézve l. *Stange*: Die Indische Mission in ihren nationalen Zusammenhängen. Allg. Missions-Zeitschrift. 513. o.

¹⁴⁶ *World Missionary Atlas*. 187. o.

¹⁴⁷ *Warneck*: Abriss. 405. o.

ságát, amit különben egyénisége, sőt politikai programja és harcmodora is elárul.¹⁴⁸

Indiával sok tekintetben azonos és mégis különálló világ Ceylon.¹⁴⁹ Itt a misszióknak 41 állomáson 229 munkása van — közöttük 60 felavatott lelkész —, akik a mellettük álló 3076 főnyi bennszülött sereggel (151 felavatott lelkész) 237 gyülekezetet gondoznak és eddig 64,589 lelket nyertek meg az evangéliumnak.¹⁵⁰

4. Kína.

A misszió legnagyobb munkaterülete. 318.653,000 lelket jelent. Ami azonban a minimumot jelenti, mert a kínai hivatalos megállapítás szerint Kína népessége 436.094,953.¹⁵¹ A nagy eltérés és az ebből következő kínos bizonytalanság azzal magyarázható, hogy Kínában még mindig nem volt lehetséges nyugati módszerrel keresztülvitt, abszolút biztos adatokon felépülő népszámlálás. Még 1910-ben is úgy végeztek Kínában népszámlálást, hogy csak a családokat vették számba s ezeket átlagban 5 tagúnak véve, állapították meg a lakosság számát.¹⁵² Ez az óriási embertömeg minden tekintetben nehéz feladat elé állítja a missziót. Már nyelvileg is, mert Kína egyáltalában nem egységes nyelvterület. A Brit és Külföldi Bibliatársulat, jelenleg körülbelül 20 nyelven terjeszti a bibliát Kínában.¹⁵³ A régi Kínában a venli, az irodalmi nyelv tekintélyes egységesítő kapocs volt ugyan, ami azonban csak nagyon viszonylagos értékű volt a gyakorlati élet szempontjából, lévén a venli holt nyelv. Hasonlóképpen egységesítő kapocs volt a régi Kínában a kínai írás, amely felől azonban nagyon kétséges, hogy vajjon a mai modern Kínában fenn tudja-e tartani uralmát. Amint nyelvileg nem, úgy vallásilag sem egységes Kína népe.¹⁵⁴ A buddhizmus semmiképp nem tekinthető uralkodó vallásnak, de a konfucianizmus épp oly kevéssé. Kína tipikusan a kelet gyermeke, mert vallási tekintetben következetesen eklektikus, szinte egyforma arányban vallja és követi a buddhizmust, a konfucianizmust és taoizmust. E három alatt pedig a Kína lelkéből lelkedzett „vallás”: az ősök tisztelete búrjázik, amely a Fungsui nevű geomantikus elmélettel kapcsolatban a legnagyobb szerepet játssza a gyakorlati életben s legnagyobb akadálya a kereszténység terjedésének. Kína politikailag az 1910. évi forradalom által teljesen megváltoztatta külső formáját, belsőleg azonban maradt az, ami volt évezredek óta. Lényeges változás mindössze az, hogy a konfucianizmus már nem oly értelemben államvallás, mint azelőtt, az állam élén nem a császár, a menny fia áll, mint Pontifex Maximus s a hivatalnokok serege nem papja hivatalból a konfucianizmusnak.¹⁵⁵ A kínai jellem sem változott; ma is a saját erejéből való megigazulás-

¹⁴⁸ A mai India élén álló három férfiúra nézve l. *Söderblom* : Det nutida Indiens tre store män och religionen című értekezését „Sundar Singhs Budskap” című művében. 424. o. — *Stocholm*. Továbbá l. *Bexell Nationella och religiöse strömningar i Indien sasom representerade genom Gandhi, Tagore och Sadhu Sundar Singh*. *Svensk Missionstidskrift*, 1924. 7. o.

¹⁴⁹ *World Missionary Atlas*. 186. o. és 76., 77. o.

¹⁵⁰ *Schmidlin*, sajnos, kikerekített, még pedig fölfelé kikerekített számokat ad. Szerinte India katolikus keresztényeinek száma meghaladja a 3 milliót s ebből egy millió eszék a nyugati partnak még az ókorból származó keresztényen egyházaira. Ez nagyon valószínűtlen növekedés. Az 1911. évi népszámlálás szerint Indiában (Barmát is hozzászámítva) 1.394,000 volt a római katolikusok száma, akikkel szemben akkor 1.657,035 protestáns keresztény állott. Nem valószínű a nagyobb arányú növekedés azért, mert az indiai katolicizmus inkább születtek, mint pogányok megkeresztelése folytán növekszik. L. *Schmidlin* i. m. 74. o. és *Warneck* : *Abriss*. 447. o.

¹⁵¹ Kínára nézve a maga általánosságában is *Report of the World Missionary Conference*. IV. 38. o. — *Kathleen Harnett and William Paton* : *The Highway of God*. 41. o. — *Richter* : *Missionskunde*. 280. o. — A régi, forradalom előtti Kína képét adja és így természetesen sok tekintetben elavult *Smith* : *The uplift of China*. *Edinburgh*, 1907. L. továbbá *World Missionary Atlas*. 184. o.

¹⁵² *Warneck* : *Abriss*. 463. o.

¹⁵³ *The CXX. Riport of the British and Foreign Bible Society* a 256. o. után következő táblázat.

¹⁵⁴ *Warneck* : *Abriss*. 465. o.

¹⁵⁵ *Maurer* : *Der Kampf und die Staatsreligion in China im Jahr 1914*. *Ev. Missions-Magazin*, 1915. 206. o.

ban való bizakodás, a földiekhez tapadt gondolkozásmód és az idegenekkel szemben való bizalmatlanság jellemzi. Érdekes, hogy Kína az izlambnak legmesszebbre előretolt előőrse s ennek még Kinában is sikerült magát a szinkretista törekvések alól kivonnia. Öntudata, különösen az utóbbi időben, bizonyos elszigeteltséget biztosított neki. A kínai mohamedánok száma hozzávetőleges becslés szerint 5 és 10 millió között lehet. A Zwemer—Westermann-féle statisztika Broomhall becslését fogadja el, aki szerint 8.421,000 Kína mohamedánjainak a száma.¹⁵⁶

A hagyomány Kinában is Tamás apostolnak tulajdonítja az úttörés tisztjét, de a történeti valószínűség szerint csak a VII. században a nesztorianusok tudták a keresztyénséget Kinában meggyökereztetni.¹⁵⁷ E mellett szól az 1625-ben Szinganfuban talált nesztorianus emlék. 845-ben azonban Vu-cung császár tilalma végéig szakította a keresztyénség terjedésének. Adataink vannak azonban arra nézve, hogy nesztorianus keresztyének még a XIII. században is találhatók voltak Kinában. A középkor vége felé azonban Tamerlan hadjáratai után megszűnt a nyugatnak Kinával való érintkezése és így keveset tudunk a keresztyénség további sorsáról ott. A XVI. században a jezsuiták folytatták a franciskánus *Johannes de Monte Corvino* munkáját s nagy sikereket értek el, míg a XVIII. században rohamos hanyatlásnak indult munkájuk. A protestáns misszió kezdete a két úttörő angol misszionáriusnak, *Morrisonnak* és *Milnenak* 1807-ben, illetve 1813-ban való partraszállása. Morrison különösen a teljes bibliának kínai nyelvre való fordításával végzett úttörő munkát.¹⁵⁸ Mint úttörőket meg kell még említenünk *Bridgemant* és *Gützlaffot*.¹⁵⁹ Igazi missziói munkát azonban ezek az úttörők nem kezdhettek, mert Kína, a kínai fallal körülvett Kína elzárta előlük kapuit. Csak a partmenti európai gyarmatokban Macaóban, Kantonban vehették meg lábukat és állítólag mindössze 10 kínait keresztelhetek meg. 1842-ben Kína a nankingi szerződésben végre öt kikötőjét megnyitotta a nyugati kereskedelem előtt. Sajnos, erre az ópiumháború kényszerítette, amely a nyugatnak örök szégyene s amelynek sötét árnyéka mind máig kíséri is a missziót, mert hiába, az ilyen alkalommal megnyitott kapun át lépett be Kinába. Kína a nyugati hatalmak fegyvereinek engedve kénytelen volt mind jobban és jobban megnyitni határait az idegenek előtt, de éppen ezért a kínai lelkekben egyre nőtt az idegenek iránti gyűlölet, amely rettenetes vérfürdőkben tört ki (Tiencsin, 1870, a Jancekiang völgyében a 80-as évek végén és Kucseng, 1895). A missziói munka megkezdődik. 1860-ban már kimutathatólag 1200 a keresztyének száma. Amely mértékben mind jobban megnyitult politikailag Kína, oly mértékben vált sürgős szükségévé éppen a beljebb fekvő tartományok misszionálása, amelyekkel szemben az első évtizedekben a partmenti tartományokat részesítették előnyben a misszionáriusok. 1865-ben a nagy angol *Hudson Taylor* éppen ezért megalapította a China-Inland-Mission-t, amely Kína belső tartományainak megmunkálását vállalta el.¹⁶⁰ Mire elérkezik a század vége, Kinát 528 főállomás és 2300 mellékállomás hálózta be s a misszió 2000 iskolájában 37,600 gyermek nevelődik. Különösen a XIX. század utolsó évtizede volt az őrvendetes növekedés évtizede. 1898-ban 99,281-re emelkedik az úrvacsora vételére jogosult keresztyének száma. Serényen folyt a munka irodalmi téren is. A kiváló misszionáriusok közül az említetteken kívül legalább még *Griffith John*¹⁶¹ és *Faber* említendők. Kialakul az orvosi misszió s 1898-ban már 124 missziói orvos és 59 orvosnő munkálkodik. Megjelenik a bibliának fordítása különböző kínai nyelvjárásokon, amelyek közül

¹⁵⁶ *Westermann-Zwemer*: A new statistical survey. The Moslem World. 155. o.

¹⁵⁷ A kínai misszió történetére nézve l. általában *Warneck*: Abriss. 467. o.

¹⁵⁸ *Richter*: Robert Morrison, der Bahnbrecher der evangelischen Mission in China.

Richter: Bannerträger des Evangeliums. III. 125. o.

¹⁵⁹ *Römhöld*: Im Dienst des Herrn. Stuttgart, 1923. 127. o.

¹⁶⁰ *Richter*: China für Christus. *Richter*: Bannerträger des Evangeliums. IV. 154. o. —

Würz: Die China-Inland-Mission. Ev. Missions-Magazin. 1915. 386. o.

¹⁶¹ *P. Richter*: D. Griffith John, der Vater der zentralchinesischen Mission. Ev. Missionen. 1910. 97. o. — Griffith életét *Forgács Gyula* is megírta „50 év Kinában“ címen, a Koszorú füzetekben.

a venli irodalmi nyelvű fordítás *Schereschewsky* püspök műve, 1902-ben készül el. A század fordulója azonban hosszú időkre véres emlékezetű fordulója lett a kínai misszióknak. Ez az év a boxerlázadás éve, amikor az idegenek ellen való gyűlölet minden eddiginél nagyobb vérengzésben tört ki. 134 munkása a protestáns misszióknak s velük együtt 52 misszionárius-gyermek s a kínai keresztyének közül hozzávetőleges becslés szerint 25,000 halt vértanú halált a Krisztusért.^{1 2} — A szomorú esztendő azonban egyúttal örvendetes fordulópontot is jelent. A mártírok vére megtermékenyítette Kína földjét s az evangélium magvetése a század forduló után hatalmasan sudárba szökken, arról nem is szólva, hogy a vértanú halált halt misszionáriusok helyébe újak állottak s a misszió munkásainak serege több mint 100 fővel megnövekedett. Az új század első éveiben jelentkezett a nemsokára elkövetkező nagy változásoknak az előszele. Kína okult a vereségből, amely a kínai-japán háborúban érte s a győzelemből, amelyet Japán az orosz fölött aratott. Kuang Hozü császár hirtelen reformokkal akar segíteni Kinán, de a visszahatás megfosztja trónjától és a hatalom az özvegy császárné Ce-Hszi kezébe kerül. Az idő parancsszavának azonban a konzervatív császárné is kénytelen engedelmessé válni s 1907-ben megtörténik mindenekelőtt a kínai iskola reformja. Kinát most már elfogta a mindenképen haladni akarás láza s a protestáns misszió, amikor megindulásának 100. évében, 1907-ben Sanghaiban ünnepi konferenciát tartott, a rohamosan átalakuló Kinában a nehéz feladatok egész sora előtt találta magát. 1911 októberében végre bekövetkezett az, aminek a lehetőségét talán senki sem hitte volna el. A maradiságáról híres Kinában kitört a forradalom, megdöntötte a mandzsu-császárok trónját s Kína köztársasággá alakult át. A forradalom vezére keresztyén ember, Szun-yat-szen volt.^{1 3} Általában a nyilvános élet előterébe kerültek a keresztyének. Az első parlamentnek 60 tagja, vagyis 10%-a keresztyén volt. A forradalom azonban eddig nem vitte közelebb Kinát a jobb jövődökhöz.^{1 4} Az első elnöknek, a konzervatív hajlandóságú *Yuan-Si-Kainak* a kínai egységet megőrizni akaró kísérlete nem vezetett eredményre.^{1 5} Hosszabb-rövidebb szüneteket leszámítva, ma is polgárháború tartja nyugtalanságban Kinát. Az északi és déli tartományok állanak szemben egymással. Közben a nagy birodalom mindjobban gyöngül. Rablócsapatok garázdálkodnak, békés munkával elhárítható elemi csapások pusztítják a termést, rendszeres egészségügyi politika útján föltartoztatható járványok tizedelik a lakosságot. A konszolidációt előmozdítani óhajtó törekvések mindezekig nem vezettek sikerre. Különösen az sajnálatos, hogy a keresztyén hadsereg élén álló *Feng* tábornagy nem indíthatta meg keresztyén alapon a konszolidáció munkáját.^{1 6}

Kinában jelenleg 7663 munkása van s misszióknak, akik közül 1475 a felavatott lelkész és 4895 a nő. 1293 a nem-lelkész jellegű férfiak és 70 az átmeneti munkások száma.^{1 6 7} A munka 740 állomáson folyik. A bennszülött munkások száma 27,133. Közülök 1966 a felavatott lelkész s 6846 a nő. A misszió iskoláinak 293.143 növendéke van. 7114 elemi iskolában 251,841 gyermek tanul. 333 középiskolának 25,597 növendéke van. A misszió ezenkívül 18 ipari iskolát tart fenn 1065 növendékkal és 42 tanítóképzőt 1364 növendékkal. A misszió Kinában is nagy súlyt helyez arra, hogy főiskolákkal, missziói egyetemekkel tetőzze be iskolai munkáját. 24 főiskolán, illetve egyetemen 2811 a hallgatók száma. Egyházi és evangéliumi szolgálatra képző 125 theologiai főiskolán, illetve bibliai

^{1 6 2} *Merensky* : Christliche Blutzeugen in China. *Richter* : Bannerträger des Evangeliums. III. 148. o.

^{1 6 3} Sun-jat-sen. *Ev. Missionen*, 1913. 1. o.

^{1 6 4} *Genähr* : China nach der Revolution. *Allg. Missions-Zeitschrift*. 49. o. *Voskamp* : Nach den Revolutionsstürmen in China. *Ev. Missionen*, 1914. 1. o. *P. Richter* : Die chinesische Revolution und die Mission. *Ev. Missionen*, 1912. 38. o.

^{1 6 5} *Glühr* : Das China Juan-schi-kai' s. 1898—1914. *Allg. Missions-Zeitschrift*. 476. o.

^{1 6 6} *Marshall Broomhall* : *Kenraali Feng*. Helsinki, 1924. Továbbá *Svensk Mission-tidskrift*, 1924. 174. o.

^{1 6 7} *World Missionary Atlas*. 76. o.

iskolában 3940 a hallgatók száma. Orvosi szolgálatra 11 főiskolán 468 növendék készül elő. Az orvosi misszió szolgálatában 381 orvos és 118 orvosnő áll. Mellettük 307 kínai orvos és 66 kínai orvosnő munkálkodik. A 301 missziói kórházban és 496 rendelőhelyen az elmúlt évben 1.710,931 betegnek 3.439,427 esetben nyújtottak segítséget. A misszió munkájának számbeli eredménye 5424 megszervezett gyülekezet s azokban 795,075 keresztyén, akik közül 252,704 a katechumén és 402,539 az úrvacsora vételére jogsult.

Kínában is alulról felfelé halad a fejlődés, mint Indiában. Isten országa terjed ugyan mindenfelé Kínában, de az erőteljesebb mozdulások inkább a kínai műveltség által nem annyira feszélyezett egyszerű rétegekben, így a nyugat-kínai miaok¹⁶⁸ között és Mandzsuriában¹⁶⁹ voltak észlelhetők. Mandzsuriában különösen Ross és Macintyre¹⁷⁰ munkálkodtak nagy eredménnyel. Mongoliában Pekingből kiindulva hősiés úttörő munkát végzett Gilmour,¹⁷¹ aki azonban, sajnos, nem talált követőkre. Azokban a rétegekben, ahol a kínai műveltség s egyrészt a konfucianizmus, másrészt a buddhizmus s természetesen a taoista gondolkodás is megkötözi a lelkeket, csak nagy akadályok leküzdése után diadal-maskodhatik az evangélium. Mégis jelentékeny eredményeket ért el ezekben a körökben is az evangélium.¹⁷² Ennek bizonyossága az, hogy az evangélium iskolájában a kiváló kínaiak egész sora nevelődött a mai Kína számára. A kiváló kínai keresztyének közül Vang a kiváló közgazdász, Csang-Po-ling, a jeles pedagógus s a kiváló kínai keresztyén asszonyok közül legalább Ahok és Hü King-Eng asszony említessék meg.¹⁷³ Ma Kína keresztyénei közül méltán áll az érdeklődés előterében a már említett Feng tábornagy. A kínai intelligenciának Isten országa számára való megnyerése érdekében nagyfontosságú munkát végzett Mott János, aki az ismeretes amerikai evangelista, Sherwood Eddy kíséretében 1913 január 30-tól 1913 március 29-ig azokat az ismeretes diákevangelizációkat tartotta Kína különböző centrumaiban, amelyek a diákok ezreinek nyújtottak alkalmat az evangélium meghallására s amelyek a diákok ezreit el is vezették a Krisztus mellett való döntésre, mert gondos lelkipásztori munka igyekezett a nyert hatásokat a lelkekben elmélyíteni.¹⁷⁴ A kínai diákmozgalom vezérei közül Ding-li-mei és a nálunk is járt Koo T. Zeng említendők. Ma a kínai intelligenciát mély és erős érdeklődés vonja az evangélium felé.¹⁷⁵ Azok közül a kínai férfiak közül, akik különösen a kínai nemzeti bűn, az ópium ellen vállalták a harcot, különösen Hsi lelkésztt kell megemlítenünk.¹⁷⁶

A keresztyénség terjedése Kínában is határozottan emelkedő irányzatot mutat. A keresztyénség mai állásának megítélésében tekintetbe kell vennünk, hogy Kínában a missziói munka évszám szerint egy évszázaddal, valóságban pedig másfél évszázaddal későbbben indult meg, mint Indiában. A növekedés különösen az utolsó két évtizedben szembetűnő. 1911-ben 287,809 a protestáns keresztyének száma, 1912-ben 324,890 s ma, mint fentebb említettük, 795,075. Az utolsó évtized alatt tehát megkétszereződött a keresztyének száma.¹⁷⁷

¹⁶⁸ Fleck : Die Erweckungsbewegung unter den Miao im westlichen China. Ev. Missionen, 1909. 88. o.

¹⁶⁹ Fleck : Die Erweckungsbewegung in der Mandschurei. Ev. Missionen, 1909. 273. o.

¹⁷⁰ John Macintyre von Haitschöng in der Mandschurei. Ev. Missionen, 1907. 128. o.

¹⁷¹ Büttner : In den Steppen und Einöden der Mongolei. Richter : Bannerträger des Evangeliums. IV. 174. o. — Gilmour életét magyarul megírta Szabó Zsigmond és a Londoni Vallásos Traktátus Társulat adta ki.

¹⁷² Oehler : Die Bekehrung chinesischer Bücherleser. Ev. Missions-Magazin, 1915. 36. o.

¹⁷³ Führende eingeborene Christen. Ev. Missionen, 1915. 227. o.

¹⁷⁴ Die Evangelisationstätigkeit Dr. Mott's und Sherwood Eddy's in Cína vom. 30. Januar bis zum 29. März, 1913. Ev. Missionen, 1913. 161. o.

¹⁷⁵ Koo : The New China, továbbá u. a. : Changing China and the Christian Church a The World Task of the Christian Church című kötet 57. és 105. oldalán. London, 1925.

¹⁷⁶ Pastor Hsi. Ev. Missionen, 1917. 218. o.

¹⁷⁷ A kínai katolikus keresztyének száma Schmidlin szerint több mint 2 millió. Tekintetbe kell vennünk természetesen, hogy a katolikus misszió több mint két évszázaddal a protestáns misszió előtt kezdte munkáját. Schmidlin i. m. 74. o.

5. Japán.

Japán, mint missziói munkaterület nem lakossága lélekszámának köszönheti jelentőségét.¹⁷⁸ Lakosságának száma az 1920. évi népszámlálás szerint 77.005.510.¹⁷⁹ S mégis, tekintve Japán helyzetét a kelet politikai, gazdasági és szellemi életében, Japánnak épp oly nagy a missziói jelentősége, mint Kinának, vagy Indiának. Japánnak, mint missziói munkaterületnek, Kinával és Indiával szemben az az előnye, hogy egységes, nemcsak nemzetileg, hanem nyelvilleg is.¹⁸⁰ Vallásilag is egységesebbnek mondható, mint akár Kína, akár India. A tulajdonképeni nemzeti vallás a sintoizmus, amelynek a legújabb statisztika szerint 118,197 temploma s 64,698 papja van. A sintoizmus a japán hazafiasság vallása, mert legfőbb parancsa a nap istennőjétől származó császár iránt való engedelmesség. Innen van, hogy a sintoizmus még a nyugatról Japánba betolakodó hitelenséggel szemben is fönn tudja tartani a maga uralmát. Mint kultikus vallás különben több apró szektára oszlik. A sintoizmusnak meg kell osztania a lelkek fölött való uralmat a buddhizmussal, amelynek 70,717 temploma s 116,510 papja van.¹⁸¹ Tehát a japán is hódolhat eklektikus hajlandóságának. A japán buddhizmus erős, hajlandó messzemenő reformokra, megegyezésre mind a keresztyénséggel, mind a sintoizmussal s a Japánba is eljutott s ott gyakorlatias etikája révén szerephez jutott konfucianizmussal szemben is. Akármilyen erős is azonban a buddhizmusnak a lelkekre való hatása, a döntő szó az egyes japán életében s a nemzet életében egyaránt azé a sintoista gondolaté, amely a császár személyében látja az ég és a föld kapcsolatát még akkor is, ha azt racionalista okoskodással elhalványítja is s így igyekszik a nyugat által átformált gondolkodása számára elfogadhatóvá tenni.¹⁸²

A keresztyénség katolikus formájában már a XVI. században eljutott Japánba a jezsuiták útján, főleg *Xavéri Ferenc* által.¹⁻³ Ez a misszió nagy eredményeket ért el, de 1637-ben, egy rettenetes keresztyén üldözés évében minden vérbe fojtatott. Japán csak úgy, mint Kína, a legmerevebben elzárkózott nemcsak a keresztyénség, hanem a nyugat gazdasági közeledése elől is. 1853-ban sikerült az amerikai Perry admirálisnak két japán kikötő megnyitását kierőszakolnia. 1858-ban Anglia is kierőszakolta a maga számára Japán kapuinak a megnyitását. Ezzel Japán nyitva lett volna a kereskedelem s általában az Európából, vagy Amerikából jövő hatások számára, de még mindig el volt zárva a keresztyénség számára, mert érvényben volt a XVII. században kiadott az a törvény, amely halálbüntetést szabott annak a japánnak a fejére, aki keresztyén hitre tér. Az első misszionariusok, akik közül különösen *Williams*, *Hepburn* és *Verbeck*¹⁸⁴ kiválóak, csak nagy titokban kezdhették meg 1859 táján munkájukat s egyelőre csak mint angol nyelvmesterek szerepelhettek. Az első japánnak 1866-ban történt megkeresztelése csak zárt ajtók mögött történhetett meg.¹⁸⁵ 1872-ben alakult meg Yokohamában az első protestáns gyülekezet, amelynek azonban csak 11 tagja volt. A keresztyénség terjedését halálbüntetéssel föltartóztató törvény 1873-ban helyeztetett hatályon kívül, de csak az 1880. évi alkotmány adta meg Japánnak a teljes vallásszabadságot. Japánban tehát jóval később vehette kezdetét a szabad missziói munka, mint Kinában. A japán misszió első évtizede azonban olyan lendülettel indult, hogy úgy látszott, mintha pótolni tudná mind a mulasztottat. 1883-ban már 32 állomáson és 93 gyülekezetben folyik a munka,

¹⁷⁸ Japánra nézve a maga általánosságában l. Report of the World Missionary Conference, IV. 73. o. — *Kathleen Harnett and William Paton*: The highway of. Gd. 83. o. — *Richter*: Missionskunde. 400. o.

¹⁷⁹ World Missionary Atlas. 183. o.

¹⁸⁰ A továbbiakra nézve l. *Warneck*: Abriss. 501., 512. o.

¹⁸¹ World Missionary Atlas. 183. o.

¹⁸² *Skovgaard-Petersen*: Aus Japan, wie es heute ist. L. különösen a Dr. Sonoda és Murakami című fejezeteket, 54., 57. o., továbbá 107. o.

¹⁸³ A japán misszió történetére nézve l. *Warneck* 503. o.

¹⁸⁴ *Richter*: Dr. Guido Verbeck. Ev. Missionen, 1907. 217. o.

¹⁸⁵ *Richter*: Zwei Erstlinge der Evang. Mission in Japan. *Richter*: Bannerträger des Evangeliums. II. 160. o.

5000 az úrvacsora vételére jogosult keresztyének száma. Nemcsak alsó és középfokú iskolái vannak a misszióknak, hanem hét szemináriumban készülnek az ifjak az evangélium szolgálatára, akik közül abban az évben már 41 felavatott lelkész volt és 108 szolgált segédlelkésszi minőségben. 1875-ben tért vissza Amerikában és Európában tett útjáról a japán keresztyének egyik legkiválóbbja, *Nisima József*, aki Kyotóban megalapítja a Dosisát, a keresztyén japán egyetemet, amelynek hallgatósága évről-évre növekedik s fennállásának 15. évében 900 főnyire rug. Közben azonban utat talált Japánba a nyugat ú. n. felvilágosodottsága, amely csakhamar hatalommá növekedett Japánban és megakasztotta azt a fejlődést, amely a japán misszió első évtizedében azt engedte remélni, hogy Japán rövidesen meghódol Krisztusnak. A keresztyénség győzelmesen állta a harcot mindaddig, amíg a vele szemben álló ellenséget ellenségnek tekintette. A keresztyének száma növekedett. Még 1883-ban, mint említettük, csak 5000 az úrvacsora vételére jogosult keresztyének száma, 1889-ben pedig már 29,000-re emelkedik. A 90-es évek elején azonban beáll a japán misszióban és a japán keresztyén életben az elhanyaglás. Ennek eleinte színre-szemre épp az ellenkezője nyilvánult. Ezekben az években szökött legmagasabbra Japánban a nyugatot mindenben utánozni akaró láz. Vezető politikusok és pedagógusok egész határozottan hirdették annak a szükségességét, hogy Japánnak keresztyénné kell lennie. Nyilvánvalóvá lett azonban csakhamar, hogy ezek a nyilatkozatok nem tekinthetők az evangélium hívó szavára adott feleleteknek. Nyilvánvalóvá lett, hogy Japán csak éppen egyenrangú akar lenni vallás tekintetében is a nyugattal s mind jobban nyilvánvalóvá lett az is, hogy Japán a keresztyénséget igaz tartalmától megfosztva, mint pusztá formát, lenne hajlandó elfogadni. A XIX. század utolsó évtizedében mind hangosabban lépett a nyilvánosság elé a nyugatról importált ú. n. liberális theologia, amelyet a kelet eklektikus hajlandósága sietett sintoizmus, buddhizmus, összeolvasztani. Japán megmentésére kell megállapítanunk, hogy a kezdeményezés e tekintetben nem japán részről, hanem olyan misszionáriusok részéről indult ki, akik a kereszt kihagyásával vélték Japán számára elfogadhatóbbá tenni az evangéliumot. Ez a kísérlet azonban balul ütött ki. Már csak azért is, mert ebben az évtizedben általában elhatalmasodott Japánban az az irányzat, amely a nyugat materializmusára akarta építeni az életet és minden vallást elvetett. A keresztyénség ebben az évtizedben nem is haladt előre. Itt-ott fordultak elő ugyan keresztelések, de viszont némelyek ki is léptek a keresztyén egyházból. A kongregacionalista gyülekezetekben 1901-ben 10,600 az úrvacsorára jogosult keresztyének száma, ugyanannyi, mint 10 évvel azelőtt. A japán misszió ilyen módon értékes tanulságokkal meggazdagodva léphetett át az új századba. Megtapasztalhatta, hogy a kultúra után való éhség még nem föltétlen ütegyengetője Isten országának. Megtanulhatta, hogy Isten országában a fejlődés csak egyesek megtérésén és újjászületésén át vezet a nagy cél, egy-egy nemzet Krisztus számára való megnyerése felé. Javára vált a japán keresztyénségnek, hogy a kísértések éveiben megerősödött s amikor jött az orosz-japán háború, a japán keresztyének mind a harctéren, mind a harctér mögött becsületet szereztek a keresztyénségnek. Különösen a keresztyén ifjúsági egyesületek diakonusi munkája kényszerítette elismerésre a japán közvéleményt. A keresztyén diákok világszövetsége 1907-ben Tokióban tartotta konferenciáját és ez is jó alkalom volt arra, hogy a keresztyénség jelentőségét megérttesse Japánnal. Ettől az évtől kezdve a missziói statisztika újra emelkedést mutat, ami nyilvánvalólag szoros összefüggésben van a konferencia hatásaival. Már ebben az évben is 2158 lélekkel több lett keresztyénné, mint az előző évben, számszerűen 8623. A következő években a keresztelések számának átlaga 7300 s 1911-ben 83,638-ra emelkedik a keresztyének száma.

A misszióknak ma 1253 munkása van Japánban.¹⁸³ Közülök 332 lelkész, 72 nem lelkész-jellegű férfi munkás, 849 nő ; 20 pedig csak átmeneti megbízatással

¹⁸³ World Missionary Atlas 76. o.

tartózkodik Japánban. A japán evangéliumi munkások száma 3535. Ezek közül felavatott lelkész 950, fel nem avatott férfi munkás 1358 s nő 1227. A misszió alsóbb és felsőbb fokú iskolaügye nem olyan fontos, mint máshol, hiszen Japánban nagyon fejlett az iskolaügye. A misszió iskoláinak 53,345 növendéke van. Ezek közül a 65 középiskolára 23,839 növendék esik, a 16 ipariskolára 1105 és a 9 tanítóképzőre 125. Nagyon fontosak Japánban a keresztyén főiskolák. A 12 ilyen főiskolának 3752 hallgatója van. A 33 egyházi és evangéliumi szolgálatra előkészítő főiskolán 744 a szolgálatra előkészülők száma. Az orvosi misszióknak is csekélyebb a jelentősége az ilyen kultur-államban, mint máshol. 4 missziói orvos van, mellettük 26 japán orvos működik, akik az elmúlt évben a 6 missziói kórházban és 10 rendelőhelyen összesen 10,123 betegnek 42,656 esetben nyújtottak segítséget. A missziói munkának statisztikailag regisztrálható eredménye 1349 gyülekezet, azokban 164,700 keresztyén, akik közül 9729 a katechumén s 134,547 az úrvacsora vételére jogosult. Látjuk, hogy a japán egyház elsősorban a felnőttek egyháza.

Japánra nézve hatványozott mértékben áll az az igazság, hogy a missziói statisztika távolról sem adja teljes képét a keresztyénség helyzetének. Akármilyen örvendetes a keresztelesek számának az emelkedése is, Japánban a keresztyénség ma még sokkal nagyobb súlyú tényező, mint amilyennek a statisztika számai következtetni engedik. Japánnak keserves tapasztalatokon kellett okulnia. Az az irányzat, amely a nyugati materializmus útjaira akarta vezetni, olyan féktelen erkölcsi szabadosságnak nyitotta meg a zsilipjeit, amely megdöbben-tette vezető embereit. Így érthetjük, hogy az eredetileg materialista Itó herceg miért ünnepli a keresztyén diákok tokiói világszövetségének konferenciáját, mint a japán történelemnek egy nevezetes eseményét. Így érthetjük, hogy a nem-keresztyén vezető emberek közül is olyanok, mint *gróf Okuma*, *br. Maeima*, *Ebara*, *Nitobe* miért látták meg a keresztyénség nagy jelentőségét és miért mutatják határozott közeledésnek a jeleit.¹⁸⁷ Csak az volna kívánatos, hogy maga a japán keresztyénség is leküzdje az eklekticizmus kísértéseit, amelynek szószólói voltak a japán theologusok sorában *Matsumura* és *Ebina* lelkészek¹⁸⁸ s növekednék az a határozott bibliai irányzat, amelynek kimagasló lelkész-képviselői: *Koszaki*, *Uemura*, a kiváló evangélista: *Nakada* s a nálunk is járt *Ibuka* és *Honda* püspök.¹⁸⁹ A japán keresztyénségnek kiváló egyéniségei vannak a keresztyén szeretetmunkásság terén is. *Isii*, a japán árvák atyjának nevét érdemelte ki,¹⁹⁰ Hara a fogházmisszióknak áldásos úttörő munkása,¹⁹¹ Yamamuro az üdvhadsereg japán ágának vezetője. A keresztyén asszonyok közül hadd említsük meg legalább *Yajima* asszonyt.¹⁹² A mai Japán evangéliumi munkásai közül messze kimagaslik *Kanamori Pál*, az áldott munkásságú evangélista. Egyéniségét különösen az teszi fölötté érdekessé, hogy végigélte a japán keresztyénség történetét. Megtérése azokba az évekbe esik, amikor a misszió még csak megtúrt jövevény volt Japánban. Tanulmányainak elvégzése után a japán keresztyén egyetem megalapítójának, a nagy *Nisima József*nek lesz munkatársa. Mint theologiai tanár azonban a német liberális theologia, főleg *Pfleiderer* irányzatának hatása alá került s meg-ingott hite a keresztyén kinyilatkoztatásban, mindenekelőtt a Krisztus vált-ságában. Nem tudta lelkiismeretével összeegyeztetni, hogy ilyen hitevesztetten tovább szolgálja az egyházat, elhagyta tanári kathedráját s nagy tehetségét évtizedeken át más irányban gyümölcsöztette. Néhány évvel ezelőtt azonban meghalt keresztyén hitéhez mindvégig ragaszkodó felesége, mire a súlyos megpróbál-

¹⁸⁷ Die neueste Entwicklung Japans. Ev. Missionen, 1912. 199. o.

¹⁸⁸ *Skovgaard—Petersen*: i. m. 80. o. és 88. o.

¹⁸⁹ *Skovgaard—Petersen*: i. m. 94. o., 112. o., 108. o., 125. o.

¹⁹⁰ Der Waisenvater von Japan. Ev. Missionen, 1907. 114. o.

¹⁹¹ A japán fogházmisszióknak nagy föltűnést keltett gyümölcse a halálra ítélt rabló-gyilkosnak, Tokisi Isiinek, megtérése. Megtérése történetét leírta a siralomházban. Megjelent többek között hollandusul is: *Zielenadel in den kerker. De geschiedenis van Tokishi Ishii door hemzelf beschreven in de strafgevangenis te Tokio.*

¹⁹² *Skovgaard—Petersen*: i. m. 128., 133., 145. o.

tatás terhe alatt gyermekei hitének segítségével visszatalált Krisztushoz. Ma, mint evangelista, élőszóval és tollal Japánban és annak határain kívül olyan munkásságot fejt ki, amelynek eredményei párjukat ritkítják.¹⁹³ Végül utolsónak, mint nagyon jellemző képviselőjét egy Japánban nagyon elterjedt típusnak, az Európában is ismert japán újságíró, Kanszo Ucsimurát említjük. Határozott keresztyén egyéniség, de az egyház nélküli keresztyénség propagálását tűzte ki programjául. Egyénisége nagyon hasonló Dánia nagy prófétájához, Sören Kirkegaardhoz. Kanszo Ucsimurának az a meggyőződése, hogy Japán a nyugati egyházalakulattal szemben az egyház nélküli keresztyénséget fogja, mint neki legmegfelelőbbet, elfogadni.¹⁹⁴ A jelenlegi helyzet mindenestre az, hogy Japánban nagy a számuk azoknak, akiket meggyőződésük a keresztyénséghez köt, de semmiféle keresztyén egyházhoz nem csatlakoznak.¹⁹⁵

Jó lesz itt e helyen egy pillantást vetnünk a politikailag is Japánhoz tartozó Koreára, amely mind területre, mind lélekszámra nézve csekélyebb jelentőségű része ugyan a missziói munkaterületének, mert lakossága mindössze 17.264,119,¹⁹⁶ de ahol a misszió az utóbbi évtizedekben olyan eredményeket ért el, hogy azok különös erővel terelik rá figyelmünket Koreára.¹⁹⁷ Már a hetvenes évek közepén megkísérelte Ross, a már említett kiváló mandzsuri misszionárius, hogy Koreába behatoljon. A rendszeres és tervszerű missziói munka akkor vált lehetővé, amikor Amerika kikényszerítette Korea határainak megnyitását.¹⁹⁸ A munka kezdettől fogva nagy sikerrel haladt előre. A főváros, Szöul és északon Pyeng-yang váltak a kibontakozó keresztyén élet központjaivá. 1902-ben már 10,000 volt az úrvacsorára jogosult keresztyének és 21,000 a katechumének száma. 1906-ban vette kezdetét a méltán híres koreai ébredés, amely valósággal ritkítja párját a misszió újabb történetében. Olyan apostoli tűz lobbant föl a koreai keresztyénekben — még pedig a társadalom legkülönbözőbb rétegeiben —, amely erejével és különböző megnyilvánulásaiban egyenest az apostoli kor keresztyénségére emlékeztet.¹⁹⁹ Az ifjú koreai keresztyénségnek nehéz megpróbáltatások tűzét is el kellett szenvednie. A japánok eleinte csak bizalmatlankodva nézték az erőteljesen előretörő és jórészt a szabad Amerika keresztyén életének mintájára formálódó evangéliumi életet, de amikor Ito herceg — aki különben is jóakarattal viselte magát a misszióval szemben — politikai merénylet áldozata lett, összeesküvés vádját emelték a koreaiak ellen s 1911—12-ben fogságba vetették a koreai keresztyének legkiválóbbjait, többek között a koreai keresztyének elismert vezérét báró *Yunt*. A nagy politikai pör rehabilitálta ugyan a koreai keresztyénséget, de helyzetük, mint általában Koreáé, ma is nehéz. Ma Koreában 40 állomáson 598 misszionárius munkálkodik, akik közül 160 fölavatott lelkész és 381 a nő.²⁰⁰ Jellemző a koreai keresztyénségre a bennszülött evangéliumi munkások tekintélyes serege, számszerint 4042, akik közül 566 a felavatott lelkész, 2566 egyéb férfi és 755 a nő. A misszió iskoláiban 51,604 növendék tanul. — 793 elemi iskolában 41,367, 39 középiskolában 5863, 10 ipariskolában 288 és 5 tanítóképzőben 380 a növendékek száma. 3 főiskolának 320 hallgatója van és 16 theológián és bibliaiskolában 541 az evangéliumi szolgálatra előkészülők száma. 2 orvosi intézetben 57-en készülnek elő az orvosi pályára. Az orvosi misszióknak 36 orvos-misszionáriusa van, akik mellett már 10 bennszülött orvos működik.²⁰¹

¹⁹³ Önéletrajza megjelent angolul: Paul Kanamori's Life-Story. Written by Himself. Magyarul megjelent a *Hajnal* 1926. V—X. számában.

¹⁹⁴ *Skovgaard—Petersen*: i. m. 121 o.

¹⁹⁵ A japán keresztyénség eleveenségére nézve jellemző: *Fullton*: The Distribution of Christian forces in Japan. International Review of Missions, 1915. 109. o. — Japánban 90,000 katolikus keresztyén van. *Schmidlin*: i. m. 75. o.

¹⁹⁶ *World Missionary Atlas* 183. o.

¹⁹⁷ Koreára és a koreai misszióra nézve l. *Haegholz*: Korea und die Koreaner. Stuttgart, 1913.

¹⁹⁸ *Warneck*: Abriss. 491. o.

¹⁹⁹ *Meinhof*: Die Erweckungsbewegung in Korea. Ev. Missionen, 1909. 97. o.

²⁰⁰ *World Missionary Atlas*. 76. o.

²⁰¹ *Strümpel*: Einheimische und Missionsärzte in Korea. Ev. Missionen, 1908. 15. o.

24 kórházban és 26 rendelőintézetben a múlt évben 152,276 betegnek nyújtottak 409,282 esetben segítséget. A missziói munka eredménye 2013 gyülekezetben 277,377 keresztyén, akik közül úrvacsorára jogosult 112,059 és katechumén 88,088. Ime, a nagy különbség Korea és Japán közt. Koreában is visszatarthatná a régi kultúra, konfucianista és buddhista jellegű vallásosság — amelyet alsóbb néprétegekben samanizmus tarkít — a lelkeket az evangéliumtól, de itt, noha több mint egy évtizeddel később kezdődött, mint Japánban, a millió mégis jóval több mint 100,000 főnyi többletre mutathat rá Japánnal szemben. Korea krisztianizálódása elé tehát nagy reménységgel tekinthetünk.²⁰²

6. Kisebb jelentőségű ázsiai területek.

Vannak a misszió ázsiai munkaterén olyan kisebb jelentőségű területek, amelyeket itt kell megemlítenünk, mivel nem csatolhatjuk őket a következő, a primitív népekkel foglalkozó fejezethez. Ilyen a francia Indo-Kína, ahol a misszió-
nak 33 munkása van és 6 gyülekezetben eddig 432 keresztyént gyűjthetett össze, akik valamennyien megkeresztelkedtek és úrvacsorára jogosultak.²⁰³ Látjuk tehát, hogy ez a munka egy ponton vesztegel. Ennek magyarázata mindenekelőtt az a türelmetlenség, amellyel a francia gyarmatpolitika itt is, mint mindenütt, megnehezíti az evangéliumi misszió munkáját. Szépen folyik a munka Sziámban, amelynek az a nevezetessége, hogy uralkodója, VI. Ráma, az egyetlen független buddhista uralkodó, aki egyben a sziámi a buddhizmus főpapja. Itt, hozzáértve a laok lakta részt is,²⁰⁴ a misszió-
nak 102 munkása van, közülök 25 főlavatott lelkész, akik mellett 464 bennszülött munkálkodik. Ez utóbbiak közül 14 a lelkész. 54 gyülekezetben 14,846 a keresztyének száma, akik közül 8344 úrvacsorára jogosult és 456 katechumén. A sziámi misszió-
nak különböző iskoláiban 3217 növendék van. Az orvosi missziót 8 orvos-missionárius végzi, akik 10 kórházban a múlt évben 28,723 esetben nyújtottak segítséget. Végül van a sziámi misszió-
nak egy főiskolája is 19 hallgatóval, egy teológiája 38 hallgatóval.²⁰⁵ Végül itt teszünk említést a Filippini szigetekről, amelyeken a misszió-
nak 287 munkása van (68 lelkész), bennszülött evangéliumi munkás van 1997, ezek között 171 lelkész, 573 gyülekezetben 111,299 a keresztyének száma, akik közül 64,184 úrvacsorára jogosult és 8777 katechumén. A misszió iskoláiban 6459 növendék van. Van 54 elemi iskola, 3487 növendékkal, 10 középiskola 1173 növendékkal, 4 ipariskola 1247 növendékkal. Egy főiskola 23 hallgatóval s 11 theologia, illetőleg bibliai iskola 289 hallgatóval. 17 orvos-missionárius működik, ezek mellett 5 bennszülött orvost találunk. 15 kórházban, 20 rendelőhelyen a múlt évben 45,879 betegnek 97,311 esetben nyújtottak segítséget.²⁰⁶

II. A primitív népek.

A primitív népek között való missziói munkát az összes idetartozó területeken közösen jellemzi egyrészt a primitív népek vallásos életének megroppanása a kulturával való érintkezés következtében, a mi nagy lehetőségeket nyitott és nyit meg a keresztyén misszió előtt, ami azonban nagy missziói alkalom az izlám

²⁰² Koreában 90,000 katolikus van. Schmidlin Koreára nézve is azt jegyzi meg, mint Japánra nézve, hogy a katolikus missziói munka nagyon nehezen halad előre. Japánban akadályozza a nemzeti gőg és a materializmus és Koreában a nehéz politikai helyzet. — Érdekes, hogy a protestáns misszió milyen egészen más tapasztalatokat szerzett Koreában. Schmidlin: i. m. 75. o.

²⁰³ World Missionary Atlas. 76. o. Katolikus itt egy millió van, de a katolikus misszió is nagyon érzi a francia gyarmatpolitika egyházellenes irányzatát. Schmidlin: i. m. 74. o.

²⁰⁴ Sziámban a laok között szép munkát végzett Gilvary, a laok apostola. Richter: D. Dan. Mac Gilvary, der Apostel der Laos. Ev. Missionen, 1913. 217. o.

²⁰⁵ World Missionary Atlas. 76. o.

²⁰⁶ World Missionary Atlas. 76. o. Nagyon erős itt a katolicizmus, amely 9 millió lelket számlál, de csak számbelileg, mert Schmidlin is elhanyagoltnak minősíti az ottani egyház állapotát. Schmidlin: i. m. 76. o.

számára is; jellemzi másrészt a primitív népek között való missziói munkát az a szomorú tény, hogy több helyütt a haldoklás kétségtelen jeleit mutató népek között folyik.²⁰⁷

1. Indonézia.

Keletről nyugat felé haladva vesszük sorra a primitív népek között folyó missziói munkának egyes területeit és először is Indonézia felé fordulunk. Ez alatt a név alatt azt a szigetcsoportot értjük, amelynek túlnyomó része Hollandia birtokában van s csak Borneo északi része és Guinea keleti fele áll brit uralom alatt. Missziói szempontból különösen Hollandus-India az, amelyre figyelmünket kell irányítani.²⁰⁸

Hollandus-India lakossága az 1920. évi népszámlálás szerint 49.350,834.²⁰⁹ A maláji fajhoz tartozik és annak három ága különböztethető meg benne: a jávai, a szundai és a madurai. Nagyon tehetséges faj. Ez megnyilvánul még a teljesen érintetlen helyeken is, de főképen ott, ahol lelki és kulturális hatások fölszabadították a lappangó tehetségeket. Nyelviileg eléggé tagolt a lakosság. Elterjedt a jávai nyelv, amely azonban olyan nehezen sajátítható el, hogy határait aligha fogja átléphetni. A szigetvilág mind általánosabban elfogadott közlekedési nyelvűvé az „alsóbbrendű” maláji nyelv lett, amely néhány hónap alatt elsajátítható s amelyet hivatalos nyelvvül is elfogadott a hollandus kormány. Vallásilag, sajnos, majdnem egységes Hollandus-India. A Westermann—Zwemer-féle statisztika szerint lakosságából 35.308,996 mohamedán.²¹⁰

Említettük már, hogy a hollandus-indiai kereskedelmi társaság még a XVII. században megkezdte Hollandus-Indiában a missziói munkát, amelynek minden fogyatékosága mellett is maradt annyi eredménye, hogy a XIX. század első felében újra kezdett missziói munka, amelynek megindításában főleg Heldringnek van nagy érdeme, ezeken az alapokon építhetett tovább.²¹¹ Sőt ezeknek a, XVII. századba visszanyúló gyülekezeteknek nagy része fölvehető volt, mint „gevestigde gemeenten”, a Protestantsche Kerk in Nederland Indie-be, a holland gyarmati államegyházba. Ezeknek a gyülekezeteknek a lélekszáma 1910-ben 279,000 volt, amelyekkel szemben a misszió által szervezett gyülekezetekben 238,000 lélek volt. Az újabb missziói munkásság a XIX. század második tizedében indult meg. A kezdet nagyon nehéz volt. Szumatra szigetén 1834-ben vértanú halált haltak az American Board küldöttei: *Munson* és *Lyman*. Három évtized múlva azonban 1862-ben partraszállt Szumatra szigetén (a Rajnai Missziói Társaság küldöttjeként) a protestantizmus egyik legkiválóbb misszionáriusa. *Nommensen Lajos*, aki rettenthetetlen bátorságával és csodálatosan világos missziói látásával egymaga szíven támadta a Silindung völgyében az Izlam által még el nem ért szumatrai pogányságot.²¹² Az ő és társai munkájának, akik közül főleg *Johansen* és az *ifjabb Warneck* kell megemlítenünk, eredménye a 200,000 főnyi batak keresztyén egyház. Ez az eredmény nemcsak azért fontos, mert most már biztos alapja mindenekelőtt a szumatrai pogányság krisztianizálásának. hanem azért is, mert szemléletesen állítja elénk azt az igazságot, hogy a primitív népek között idején megkezdett missziói munka feltétlenül megállíthatja az izlamot előrehaladásában, sőt, mint azt a szumatrai Padang Bolakban látjuk,

²⁰⁷ A primitív népek vallásos életére nézve l. Report of the World Missionary Conference, IV. 6. o. — *Richter*: Missionskunde. 91. o. — U. a. Das deutsche Kolonialreich und die Mission. 131. o. — Különösen a Hollandus-Indiára, elsősorban a batakokra vonatkozó anyagot dolgozza föl *Warneck* János mintaszerű munkája: Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums. V. kiadás. Berlin, 1913.

²⁰⁸ Hollandus-Indiára, mint missziói munkatérre nézve l. *Janwillem Gunning*: Heden-daagsche Zending in Onze Oost. II. kiadás. Den Haag, 1914.

²⁰⁹ World Missionary Atlas. 185. o.

²¹⁰ *Westermann—Zwemer*: A New Statistical survey. The Moslem World. 154. o.

²¹¹ L. a következőkre nézve *Warneck*: Abriss. 451. o.

²¹² *Joh. Warneck*: 50 Jahre Batakmission. Berlin, 1912.

az izlamnak már-már elfoglalt pozícióit is visszafoglalhatja.²¹³ Ugyancsak a Rajnai Missziói Társaság kezdte meg 1865-ben a missziói munkát a Szumatrával szomszédos Niasz szigetén, ahol néhány évvel ezelőtt támadt erőteljes ébredés s ahol *Sundermann* végzett kiváló munkát.²¹⁴ Aránytalanul kevesebb eredményt ért el a missziói munka Jáva szigetén. Ez a szigetvilág politikai és szellemi középpontja, de egyúttal itt a legtudatosabb és a legagresszívebb az izlam is.²¹⁵ Kiváló munkásokban itt sem volt hiány. *Kam* és *Jellesma* mellett meg kell említenünk az egyszerű laikust: *Emdét*, aki mesterségére nézve órás volt, de Isten áldott eszközének bizonyult Surabájában, Jáva keleti részén.²¹⁶ Egész a legutóbbi időkig rögs munkatér volt Borneo szigete, ahol azonban újabban örvendetes lendületet vett a munka.²¹⁷ Áldott munkatér Celebes szigete, ahol az alifurok között *Riedel* és *Schwarz*,²¹⁸ Közép-Celebesben *Kruyt* és *Adriani* végeztek eredményekben gazdag munkát.

Hollandus-Indiában jelenleg 693 munkása van a missziónak, akik közül 283 felavatott lelkész s akik 217 állomáson munkálkodnak.²¹⁹ A 6659 bennszülött munkás között még csak 55 a felavatott lelkész, ami feltűnő lehet számunkra Ázsia kulturnépeitől jövet, de érthető itt, egy minden természetes kiválósága mellett is kulturátlan népfaj között. A megszervezett gyülekezetek száma 1228, amelyek 779,893 lelket számlálnak. Ezek közül úrvacsorára jogosult 475,848 s katechumén 28,235. A misszió iskoláiban 94,590 növendék tanul. Az 1647 elemi iskolában 91,897, a 14 középiskolában 1625, a tíz ipariskolában 242, a 13 tanítóképzőben 542. Evangeliumi szolgálatra 9 ilyen iskolában 131 az Isten országa szolgálatára előkészülők száma. A 29 orvosmisszionárius mellett már 3 bennszülött orvos is működik. 43 missziói kórházban, 62 rendelőhelyen az elmúlt évben 197,943 betegnek 424,016 esetben nyújtottak segítséget. 8 árvaházban 341 árvát nevel a misszió. 6 intézetben 1003 bélpoklost ápol.²²⁰

2. Afrika.

Afrika még mindig sok tekintetben a földérintetlen Afrika.²²¹ Bizonytalanságban vagyunk többek között lakosságának lélekszámára nézve is. Keane 1908-ban 150 millióra becsülte csupán a néger lakosságot. Az Encyclopaedia Britannica 1910. évi becslése szerint az összes lakosság 170 millió. Az Atlas Hierarchicus csak azt meri mondani, hogy a lakosság úgy 140—200 millió között van. Tekintve, hogy Afrikának jókora része angol kézben van, a legvalószínűbbnek fogadhatjuk el a Statesman's Year-Book 1923. évi becslését, amely szerint 117.814,163 Afrika lakossága. Fajilag nagyon tarka a lakosság. Északon semiták és chamiták laknak, a lakosság zömét azonban természetesen az Afrika egyéb részeit lakó fekete faj alkotja. Ennek egy rohamosan kihaló ága a busmanok ága, ami, tekintve ennek

²¹³ *Joh. Warneck*: Unter den Mohamedanern in der Padang Bolak. Ev. Missionen, 1913. 121. o.

²¹⁴ *Wegner*: Fünfzig Jahre Missionsarbeit auf Nias. Allgemeine Missions-Zeitschrift, 1915. 465. o. — U. a.: Die Erweckungsbewegung auf Nias. Evangelisches Missions-Magazin, 1917. 193. o.

²¹⁵ *Simon*: Neuzeitliche Strömungen im niederländisch-indischen Islam. Allgemeine Missions-Zeitschrift, 1917. 115. o.

²¹⁶ *Nitsch*: Neukirchener Missionsarbeit auf Java und in Afrika. Ev. Missionen, 1912. 145. o.

²¹⁷ *Kriele*: Das Evangelium bei den Dajak auf Borneo. Barmen, 1915.

²¹⁸ *P. Richter*: Vater Riedel und die Alifuren. *Richter*: Bannerträger des Evangeliums. IV. 136. o.

²¹⁹ World Missionary Atlas. 76. o.

²²⁰ Hollandus-Indiában is munkálkodik a katolikus misszió s különösen a kis Szunda szigeteken számolhat be eredményről. (77,000.) A többi szigeteken folyó munkáról Schmidlin nem közöl adatokat. *Schmidlin*: i. m. 76. o.

²²¹ Afrikára a maga általánosságában nézve lásd: Afrika in Wort und Bild mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Missionsarbeit. Calw und Stuttgart, 1904. — *Kathleen Harnett* and *William Paton*: The Highway of God. 130. o. — *Fraser*: The Future of Africa. London, 1911.

a fajnak tehetséges voltát, súlyos veszteség Afrika számára. A négerék két ágra : a szudáni és a bantu ágra oszlanak. Ezek az ágak ismét apróbb ágakra szakadnak. Nagy Afrikának a nyelvi szétszakadozottsága is. Struck 1915. évi becslése szerint összesen 514 nyelv és 319 nyelvjárás különböztethető meg. Ezek közül 10 nyelv és 12 nyelvjárás sémi, 47 nyelv és 71 nyelvjárás chamita, 182 nyelv és 119 nyelvjárás bantu, 264 nyelv és 114 nyelvjárás szudáni, 11 nyelv és 3 nyelvjárás busman.²²² Vallás tekintetében már sokkal egyszerűbb Afrika térképének megrajzolása. Északon a már említett több irányban terjeszkedő izlam uralkodik, amelynek híveit Westermann—Zwemer 42.039,349 lélekre becsüli.²²³ A keresztyénség — minden megkülönböztetése nélkül a kopt, abessziniai, európai (búr, angol) és a missziói munkából eredő keresztyéneknek — körülbelül 10 millió lehet. Afrika lakosságának a zöme animista. Az animizmus rohamosan bomladozik s ez az, ami az izlamot akár öntudatosan, akár öntudatlanul, messze szétágazó missziói munkára sarkalja.

Az afrikai misszió története talán legdicőségesebb szakasza a misszió történetének. Egymást érik itt a hősiességesebb vállalkozások. Talán itt lép elénk a legélesebben a keresztyén misszióknak az a tragikumja, hogy fehér ember s keresztyén az, aki az evangéliumot hirdeti és fehér ember s neve szerint szintén keresztyén az, aki rabszolgakereskedést űz, pálinkát importál, a Kongó lakosait kegyetlen csonkításokkal kényszeríti fokozottabb kaucsuktermelésre. Ha nyugatról indulunk el, már az első missziói terület : Sierra Leone, ez a felszabadított rabszolgák-ból keletkezett államalakulat is ugyancsak nehéz terület az egészségtelen éghajlat következtében.²²⁴ A misszió első 21 éve alatt nem kevesebb, mint 53 munkása lett itt a misszióknak az éghajlat áldozata. A szomszédos Libéria is sok áldozatot kíván. Itt végül is vissza kellett vonulniok a fehéreknek s a munkát szerezsen munkásokra bízniok. Ez lehetséges volt, mert itt is és az előbbi munkatéren is már bizonyos fokig krisztianizált lakosság között indult meg a munka. Megtörtetlen pogánysággal folyik a küzdelem különösen beljebb a parttól az Aranyparton, ahol *Freeman, Zimmermann, Christaller, Riis, Dieterle* és a hős *Ramseyer* végeztek úttörő munkát a Baseli Misszió küldötteiképen.²²⁵ Ezt a munkatert hovatovább egyre jobban szorongatja a part felől a betóduló nyugati „pogányság“, amely iszákosságot és erkölcstelenséget terjeszt. Mégis szép eredményt ért el itt a misszió : 146,112 lelket számlál. A Rabszolga-parton sok, mindenekelőtt az éghajlat okozta nehézséggel viaskodva a Brémai Misszió végez eredményes munkát.²²⁶ Az eve szerezsenek között fölépített keresztyén egyház mintája a bölcsen megszervezett missziói egyháznak. A Nyugati Equatoriális Afrikának nevezett szomszédos terület is sok áldozatot és hősiességet kíván. Kiváló fehér misszionáriusok mellett különösen az apostoli buzgóságú *Crowther Sámuel*, az első szerezsen püspök említhető.²²⁷ Itt, ezen a területen is szép eredményt ért el számbelileg a misszió, amikor 266,509 lelket vezetett el Krisztushoz. Külön kell megemlítenünk a skót misszionáriusok mintaszerű munkáját Ó-Kalabárban. Kamerunban az úttörés munkáját *Saker* végezte, majd a Baseli Misszió vethetett és arathatott is aránylag szépen. Különböző missziói társulatok Kame-

²²² World Missionary Atlas. 191. o.

²²³ Westermann—Zwemer : A new statistical survey. The Moslem World. 1914. 153. o.

²²⁴ L. a következőkre nézve : Warneck : Abriss. 273. o.

²²⁵ Az Aranyparton folyó missziói munka nagy nehézségeire és a jövő súlyos problémáira mutat rá *Jehle* : Was wird aus unsern Missionsschülern auf der Goldküste ? Ev. Missions-Magazin, 1916. 99. o.

²²⁶ *Schlunk* : Acht Freistätten an der Sklavenküste. Ev. Missionen, 1910. 217. o. — A Brémai Misszióra nézve l. *Schreiber* : Bausteine zur Geschichte der norddeutschen Missions-Gesellschaft. Bremen, 1911. — *Schlunk* : Die Norddeutsche Mission in Togo. I., II. Bremen, 1912. — *Müller* : Geschichte der Ewe-Mission. Bremen, 1904. Az itteni problémákra mutat rá *Flothmeyer* : Was wird aus unsern Missionsschülern in Togo ? Ev. Missions-Magazin, 1916. 302. o.

²²⁷ *Zahn* : Samuel Crowther, der schwarze Bischof vom Nigerstrom. *Richter* : Banner-träger des Evangeliums. II. 1. o.

runban összesen 134,334 lelket nyerhettek meg.²²⁸ Kongóhoz érünk most, amelynek felderítése *Stanley* nevéhez fűződik, ahol misszionáriusok hősiessége nagy tetteket vitt végbe. Elég ilyen neveket említenünk, mint *Comber* (családja összesen hat tagot vesztett a Kongóban), *Grenfell*, *Bentley*, *Westlind*,²²⁹ *Richards*,²³⁰ aminek van is eredménye, mert a Kongóban 108,190 lelket számlál a keresztyénség, — de ahol a belga kapzsiság, a kaucsukért, a pénzért semmi kegyetlenségtől vissza nem riadó embertelenség sötét foltot ejtett a nyugati civilizáción.

Az eddigieknél sokkal nagyobb eredményeket mutathat fel a dél-afrikai misszióti munka, ami természetesen magyarázatát leli abban, hogy Dél-Afrika a protestantizmus legrégebb afrikai munkaterülete. Az első herrnhuti misszionárius, *Schmidt György* már 1737-ben le akart telepedni a hottentották között, ami nem sikerült ugyan, de a herrnhuti testvérközséget mégis arra sarkalta, hogy 1792-ben újra kísérletet tegyen a megtelepüléssel, ami akkor sikerült is. Ha Dél-Afrikában széttekintünk, mindenekelőtt az a terület tűnik szemünkbe, amely a világháború szomorú befejezéséig Németország fennhatósága alatt állott: Német-Délnyugat-Afrika. Itt a hererók között *Hahn*,²³¹ a námák között *Schmelen*, az ovambók között a finn misszionáriusok végeztek úttörő munkát.²³² Innen a Fokföld felé fordulva, a dél-afrikai munkatérnek legeredményesebb darabjára érünk. Már 1904-ben 786,725 szerezsen vallotta magát keresztyénnek s ez a szám, különösen most, rohamos növekedésnek indult, mert a legutolsó statisztika szerint 947,229 a dél-afrikai keresztyének száma, akik között 284,693 a katechumén. Ahol ugyanis ilyen nagy a katechumének száma, ott mindig az evangelium iránt való érdeklődésnek különösen reménykeltő fokára következtethetünk. Sajnos, itt ezen a területen nagyon erős a feszültség a fehér és fekete elem között.²³³ Politikailag is feszült a búrok magatartása következtében, de feszült egyházilag is. Az ú. n. ethiop mozgalom a szerezsen egyháznak helyenként még nagyon korai és nagyon veszedelmes önállósítását követeli. Bizakodhatunk azonban benne, hogy a dél-afrikai keresztyénség megküzd ezekkel a nehézségekkel. Jó alapot raktak itt le az olyan kiváló misszionáriusok, mint *Moffat*,²³⁴ *Shaw*, *Kraft*, *Gray*. A német és a skót misszionáriusok helyenként valóságos hegyen épített városokat alkottak. Ilyen többek között *Lovedale*,²³⁵ amelyet a kiváló skót misszionárius *Stewart* alkotott. Natalban szép és eredményes munkát végeztek a különben a zuluk között is munkálkodó hermannsburgi misszionáriusok, továbbá a berliniek közül *Posselt*.²³⁶ Kiemelkedő alakja itt a dél-afrikai keresztyénségnek a kiváló pedagógus: *Dube*.²³⁷ A baszutók között a francia misszionáriusok munkálkodnak s közülök kiválik főleg *Coillard*.²³⁸ Oranje és Transvaal erősen krisztianizálódik.²³⁹ Már 1904-ben 244,636 szerezsen közül 111,960 vallotta magát

²²⁸ *Richter* : Das deutsche Kolonialreich und die Mission. 22. o. — U. a. : Die evangelische Mission in Kamerun. Ev. Missionen, 1911. 177. o.

²²⁹ *Raeder* : Drei Pfadfinder der evangelischen Mission in Kongo. Ev. Missionen, 1909. 1. o. — *Lundahl* : Nils Westlind. Ev. Missionen, 1910. 17. o.

²³⁰ *Fleck* : Banza Manteke. Ev. Missionen, 1913. 265. o.

²³¹ *Richter* : Hugo Hahn, der Baanbrecher der Herero-Mission. — *Richter* : Bannerträger des Evangeliums. IV. 27. o.

²³² *Raeder* : Die Finnische Mission im Ambolande in Deutsch-Süd-West-Afrika. Ev. Missionen, 1909. 193. o. — *Pettinen* : Die Reichsgottesarbeit auf dem finnischen Missionsgebiet in Amboland. Ev. Missionen, 1912. 218. o. — *Pettinen* : Kambonde II. k., Mpingana, 1910. 170. o.

²³³ *Evans* : Black and white in South Africa. International Review of Missions, 1915. 177. o.

²³⁴ *Richter* : Robert Moffat, der Apostel der Betschuanen. — *Richter* : Bannerträger des Evangeliums. III. 67. o.

²³⁵ *Lennox* : Lovedale. Edinburgh, 1903.

²³⁶ *Büttner* : Wilhelm Posselt, der Kaffernmissionar. — *Richter* : Bannerträger des Evangeliums. II. 52. o.

²³⁷ Allerlei Erzieher-Arbeiten in Natal. Ev. Missionen, 1911. 204. o.

²³⁸ *Richter* : Francois Coillard, der Missionar der Barote. — *Richter* : Bannerträger. III. 103. o.

²³⁹ *Grassman* : Probleme und Aufgaben der Mission in Transval, 1910. 25. o.

keresztyének. Százalék tekintetében itt ezen a területen emelkedett egész Dél-Afrikában a legmagasabbra a keresztyénség. A német misszionáriusok virágzó állomásai közül legalább a hermannsburgiak Bethániáját és a berliniek Botsabelóját²⁴⁰ kell megemlítenünk. A becsuának közötti munka minden időkre szóló ékessége, hogy itt munkálkodott a nagyok között is nagy misszionárius, Afrika apostola, *Livingstone Dávid*, aki a bakvenál törzsnek Kolobengben, később Molepololeban hirdette az evangéliumot.²⁴¹ Az itteni keresztyének közül nagyon ismeretessé vált a bamangvatok keresztyén királya : *Káma*, aki megingathatatlan határozottsággal vette föl a küzdelmet a pálinka ellen, amellyel az európaiak meg akarták rontani népét. Rögös terület Brit-Közép-Afrika, ahol az évtizedek óta folyó munka csak néhány száz főnyi eredményre mutathat rá.

Mielőtt kelet felé fordulnánk, egy pillantást kell vetnünk Madagaszkár szigetére, ahol 1820-ban kezdte munkáját a Londoni Misszió, majd pedig norvégok és a francia birtokbavétel után franciák is kezdtek munkát és számottevő eredményeket értek el. Madagaszkár krisztianizálódása akkor indult meg nagy erővel, amikor a keresztyéneknek *I. Ranavalona* királynő alatt való véres üldöztetése után *II. Ranavalona* királynő keresztyénné lett s 1869-ben kezdetét vette a nagy ébredés. A madagaszkári protestantizmus nagyon sokat szenvedett az utóbbi évtizedekben, az evangéliumot végkép szenvedni nem tudó atheista francia gyarmatpolitika részéről. Ma Madagaszkár 3.613,341 lakosa közül 358,609 keresztyén, akik között 90,702 a katechumén, ami szintén a madagaszkári keresztyénség erősen expansiv jellegére enged következtetni.²⁴²

Kelet-Afrika az afrikai munkatérnek legkésőbbben munkába vett területe. 1844-ben kezdte meg az úttörést a hajthatatlan akaraterejű *Krapf* és méltó társa *Rebmann*. Kelet-Afrika számára korszakalkotó Livingstone munkája. *Livingstone* élete utolsó pillanatáig misszionárius volt s mint misszionárius vállalkozott óriási jelentőségű fölfedező útjaira, amelyeknek célja az ő szemében csak az volt, hogy utat nyisson az evangéliumnak és Afrikának a pogányság sötétségében sinylődő, a rabszolgakereskedők prédájául odavetett népéhez eljuthasson Isten országa. Az ő emléke kényszerítő erővel vonta a skót és angol missziói köröket Kelet-Afrika felé. Kiváló misszionáriusok, mint az angol *Steere*, *Smythies*, a skót *Laws*, áldásos munkát végeztek és végeznek. Az újabbkori misszió egyik legnagyobb sikere Ugandához fűződik,²⁴³ ahol az úttörő *Mackay*,²⁴⁴ majd az egyházépítő *Tucker* munkája nyomán fölépült az ugandai keresztyén egyház, amely 145,617 lelket számlál s amelynek élén olyan kiváló keresztyén egyéniségek állanak, mint *Daudi* a király és miniszterelnöke *Kagwa Apolo*. Stratégiai szempontból nagyfontosságú ez az eredmény. Az ugandai keresztyénség ugyanis Kairó és Fokföld között a legbiztosabb támaszpontja lehet az izlam ellen forduló támadásnak, amelynek éppen az izlam által annyira szorongatott Kelet-Afrikában már nem szabad soká váratnia magára. Kelet-Afrikának az a része, amely német kézen volt, német misszionáriusoknak mintaszerűen megmunkált területe. A legtöbb eredményt a Kilimandzsáró alján a dzsaggák között munkálkodó Lipseii Misszió mutathatja föl.²⁴⁵

Ma Afrikának szerencsenek-lakta területein a misszióknak 5638 munkása van, akik közül 1911 fölavatott lelkész s akik 1305 állomáson munkálkodnak.²⁴⁶ Mellettük 41,896 bennszülött evangéliumi munkás terjeszti Isten országát. Ezek

²⁴⁰ *Merensky* : Die Gründung der Missionsstation Botschabelo in Transval. — *Richter* : Bannerträger des Evangeliums. III. 86. o.

²⁴¹ *Büttner* : David Livingstone. — *Richter* : Bannerträger des Evangeliums. I. 169. o.

²⁴² *World Missionary Atlas*. 77. o.

²⁴³ Die werdende Volkskirche in Uganda. *Ev. Missionen*, 1909. 26. o. Die Aussenländer von Uganda. *Ev. Missionen*. 1909. 49. o.

²⁴⁴ *Fricke* : Alexander Mackay, Der Held von Uganda. 196. o.

²⁴⁵ *Gutmann* : Dichten und Denken der Dschagga-Neger. Leipzig, 1909. U. a. : Einwirkung von Sitte und Brauch in unseren afrikanischen Gemeinden. *Allg. Missions-Zeitschrift*, 1916. 11. o.

²⁴⁶ *World Missionary Atlas*. 76. o.

közül 1912 fölavatott lelkész. Az afrikai misszióknak részint helyenként való nagy előrehaladottságára nézve, részint pedig a szerecsen-keresztyének önállósági törekvéseire nézve jellemző, hogy a bennszülött fölavatott lelkészeknek ilyen nagy a száma. A misszió iskoláinak 907,516 növendéke van. 16,301 elemi iskolában 883,234, 167 középiskolában 13,919, 88 ipariskolában 2198, 100 tanítóképzőben 5366. Az egyetlen freetowni főiskolán 24, a 80 theologiai, illetőleg bibliaiskolán 1497 hallgató van. Az orvosi misszióknak 114 orvos-misszionáriusa van. Bennszülött orvos még csupán csak egy van. 107 kórházban 335 rendelőhelyen 508,776 beteg 1.511,344 esetben nyert segítséget az elmúlt évben. Az egész szerecsenek-lakta Afrikában 10,473 gyülekezetben 2.587,478 keresztyén a misszió eredménye, akik közül úrvacsorára jogosult 998,611 és katechumén 721,190. Ennél a számnál is, mint Hollandus-Indiában, tekintetbe kell vennünk, hogy a keresztyének egy része már nem a misszió vezetése alatt áll, hanem a független vagy az anyaország egyházával kapcsolatos egyházban nyert elhelyezkedést.

Az afrikai misszió számára ma a legfontosabb az izlam problémája.²⁴⁷ A keresztyénség legsürgősebb teendője az volna, hogy azon a vonalon kezdje meg a legerőteljesebb missziói munkát Afrika szerecsenei között, amelyen az izlam megkezdte előretörését. Ez a preventív munka a legbiztosabb és meg-alapozhatja azt a támadó hadjáratot, amelynek majd innen kell megindulnia az izlam ellen. A keresztyénség számára ez a hit és az engedelmség kérdése is. A misszió tapasztalatai azt bizonyítják, hogy ahol a kereszt megelőzte a félholdat, a félhold a legtöbb esetben meg sem kísérli a hódítást, mert kudarca felől, saját tapasztalatai alapján, bizonyos.²⁴⁸

3. Amerika.

Amerikában ma a protestáns misszió az eszkimók, az indiánok, bizonyos nyugat-indiai és délamerikai néger-törzsek, végül a dél-amerikai patagonok között munkálkodik. Ezeknek a munkáknak dicsőséges multjuk van, de jelenük helyenként annál szomorúbb, mert a népek, amelyek között munkálkodik, kihaló-félben vannak.²⁴⁹

Eszkimó az 1912. évi becslés szerint összesen 27,700 van. Ebből 10,900 Grönland szigetén, 15,600 Észak-Amerikában és 1200 Szibériában lakik. Lehetséges, hogy ezek a számok nagyon alacsonyak, azonban a legbőségebb becslés sem becsüli az eszkimók lélekszámát 43,000-nél többre.²⁵⁰ Grönland eszkimói között 1721-ben kezdte meg az evangelium hirdetését a norvég *Egede János* lelkész. Munkáját az 1733-ban Grönlandba érkezett herrnhuti misszionáriusok vették át, amikor másfél évtizedes munkájának semmi eredményét sem látva s személyes körülményei által kényszerítve 1736-ban elhagyta Grönland szigetét. A herrnhuti misszionáriusok a vállalt feladatot másfél évszázad alatt elvégezték s 1899-ben elhagyták Grönlandot, a grönlandi egyházat átadva gondozás végett a dán egyháznak.²⁵¹ Labrador, Alaska és Kanada eszkimói között is, részben még a XVIII. századtól kezdődőleg folyik a missziói munka, amelynek munkásai közül *Jackson*, *Duncan* és *Peck* érdemelnek említést. A munka egyes helyeken összefolyik az indiánok között folyó munkával és azzal a nagy nehézséggel küzd, hogy óriás területen messze szétszórva, olykor szinte megközelíthetetlen távolságban vannak egymástól a missziói munka tárgyai.

Haldokló nép az indiánok derék, rokonszenves népe is. Az alaskai indiánusok felől nincsenek biztos adataink. Az 1890. évi statisztika 9510 indiánust említ.

²⁴⁷ *Oldham*: The World and the Gospel. V.: The Moslem World and Africa. 108. o.

²⁴⁸ *Schmidlin* a katechuménekkal együtt 2 és ½ millióra becsüli Afrika katolikusait. *Schmidlin*: i. m. 77. o.

²⁴⁹ L. a következőkre nézve *Warneck*: Abriss. 222. o.

²⁵⁰ *World Missionary Atlas*. 209. o.

²⁵¹ *Bässler*: Die Christenboten in Grönland. -- *Richter*: Bännertrager des Evangeliums. I. 44. o. A herrnhutiek alaskai munkájára nézve l. *Bechler*: 25 Jahre evangelischer Missionsarbeit in Alaska. Ev. Missionen, 1911. 73. o.

Valószínű, hogy azóta még jobban megfogyatkozott a számuk. Kanadában 1917-ben 105,998 indiánust számláltak. Itt mintha növekednék a számuk. 1921-ben 12,558 indián gyermek látogatta az iskolát. A legszamosabb még az Egyesült-Államok indián lakossága : 1922-ben 340,838. Az utóbbi időben itt is növekedés tapasztalható. Átlag 13,500 évtizedenként.²⁵² Látnivaló tehát, hogy az indiánok népében még volna némi életerő. Kérdéses azonban, hogy elég-e ez arra, hogy győzelmesen megküzdjön azokkal a sorvasztó körülményekkel, amelyek az elmúlt századoknak gyászos örökségeként a sir felé vezetik az indiánokat. Nagyon félős, hogy a fehér embernek a rézbőrű emberrel szemben elkövetett orcapirító hibái és vétkei már nem tehetők jóvá. Az indiánok az Egyesült-Államok területén 280 törzsben 161 számukra fenntartott területen élnek. A missziótörténet legromantikussabb fejezetei szólnak az indiánusok között való missziói munkáról. Közöttük munkálkodott még a XVII. században a már említett *Eliot*, majd a *Mayhews*-család, aztán *Brainerd*, *Sergeant*, *Wheelock*, a herrnhuti *Zeisberger*.²⁵³ s a múlt században *Bompas*.²⁵⁴ A missziói statisztika Kanadára és Új-Fundlandra nézve nem választja ketté az indiánokat és az eszkimókat, hanem a kettőjük között folyó missziói munka eredményeképpen említ 28,663 lelket. Az Egyesült-Államok indiánusai közül 35,174 a keresztyén. Ezeket a szomorú számokat olvasva némi vigasztalást nyújt az a valószínű feltevés, hogy a keresztyén indiánusok egy része amerikai protestáns egyházakba kapcsolódott be. Közép- és Dél-Amerika indiánusai között is folyik missziói munka. *Brett*, *Austhin*, *Meyer* és *Smith* végeztek itt nehéz, de áldásos munkát. Paraguaiban a Gran Chaco indiánusai közötti munkája révén *Barbröoke Grubb* vált ismeretessé korunkban.²⁵⁵

Amerikának jóval több mint 10 millió néger lakossága van²⁵⁶ eltagadhatatlan bizonyságaképpen a fehér-faj legnagyobb bűnének, a rabszolgakereskedésnek. Missziói munka a nyugat-indiai szigeteken indult meg a négerék között.²⁵⁷ 1732-ben indította meg a herrnhuti testvérközség, *Dober Leonhard* és *Nitschmann* voltak első misszionáriusai. Mái is hűséggel végzi a munkát. Más missziói társaságok is részt vállaltak az itteni missziói feladatból. A misszionáriusok közül *Coke*, *Burchell* és *Knibb* váltak ki különösen. Kuba szigetén jelenleg 175 munkása van a misszióknak (41 lelkész), akik 368 bennszülött munkással (107 lelkész) egyetemben munkálkodnak s 216 gyülekezetben 15,942 keresztyént gondoznak. Jamaika szigetén 231 a missziói munkások száma (107 lelkész), akiknek 1110 bennszülött munkás segédkezik (208 lelkész). 720 gyülekezetben 133,579 a keresztyének száma. Örvendetes, hogy ezek között 36,140 a katechumén. Nagyobb számban találunk keresztyéneket még a Kis-Antillákon, ahol 149,455 és Trinidad és Tobagó szigetén, ahol 115,966 van a statisztika szerint. Az amerikai négerség nagy tömege már missziói vezetéstől független keresztyén egyházi életet él. Az Egyesült-Államok négersége különben is saját maga végezte el jórészt misszió munkáját. *Warneck* 1913. évi becslése szerint az Egyesült-Államok néger keresztyéneinek száma 8.988,500. Ez a protestáns misszió eredményei között a legnagyobb tétel. Természetes, hogy a néger egyházi életnek is megvannak a maga árnyoldalai. Hogy egyebet ne említsünk, van ott is névleges keresztyénség. A fehér keresztyének azonban legkevésbé jogosultak arra, hogy ezt fekete testvéreiknek szemére vessék. A néger egyházi életben ugyanis a néger jellemnek főleg olyan hibái érvényesülnek hátrányosan, amelyek az évszázados rabszolgaság következményei s amelyek ennek következtében nem tisztára a fekete ember számlájára irandók, hanem a fehérére is. Egyenest a rabszolgaságra vezethető vissza a jellemzilárdsá

²⁵² World Missionary Atlas. 208. o.

²⁵³ *Wallmann* : David Zeisberger, der Freund des roten Mannes. *Richter* : Bannerträger : I. 74. o.

²⁵⁴ *Fricke* : Ein langes Missionstagerwerk im einsamen, wilden Norden Americas. *Ev. Missionen*, 1909. 121. o. — L. az indiánusok között való munkára nézve még *Richter* : Missionsarbeit unter den Indianern des Britischen Nord-Amerika. *Ev. Missionen*, 1908. 145. o.

²⁵⁵ *Strümpfel* : Unter den Indianern des Gran Chaco. (Paraguay.) 1912. 241. o.

²⁵⁶ Az amerikai négerségre nézve l. *Warneck* : Abriss. 246. o.

²⁵⁷ *Warneck* : Abriss. 559. o.

hiánya, viszont ugyanannak visszahatása a szertelen önállóságra való törekvés. A keresztyén kultúra nevelő hatásának hiányát láthatjuk abban, hogy a fekete nagyon sok esetben végkép nem tud uralkodni vágyain és indulatain. Igaz, a szabad afrikai néger jellemében is megtaláljuk többé-kevésbé ezeket a fogyatékosságokat, az amerikai néger jellemében azonban fájdalmasabban érintenek, mert ennek a jellemnek másképp kellett volna fejlődnie a magát keresztyénnek nevező fehér ember hatása alatt, ha az nem rabszolgasorban tartotta volna, hanem testvérévé fogadta volna. Mégis mindezek ellenére az amerikai keresztyén négerség a kiváló egyéniségek egész sorával adta bizonyosságát annak, hogy az evangélium reája nézve is életformáló hatalom. A kiváló négerkeresztyének közül *Dubois* mellett főleg a nálunk is ismert *Booker Washington* érdemel különösen említést, aki tudvalevőleg korunk egyik legkiválóbb pedagógusa és hatalmas nevelőintézete Tuskegeeban nemcsak az alapító pedagógiai genialitását, hanem a fekete fajban rejlő kiváló lehetőségeket is bizonyítja.²⁵⁸

Végül két dél-amerikai munkáról kell megemlékeznünk. Az egyik a herrnhutiak munkája Surinameban, ahol a nagyon kedvezőtlen éghajlat alatt az ottani keverék-nép között munkálkodnak.²⁵⁹ A herrnhutiak ideküldött, körülbelül 370 munkásának majdnem fele az éghajlat korai áldozata lett. A misszionáriusok közül különösen az 1760-ban meghalt Schumann kíván megemlékezést. A másik munka, amely nem maradhat említés nélkül, a kegyes angol tengerésztisztnek, *Allen Gardinernek* munkaterülete lenn Dél-Amerika legvégén, a tűzföldön, a patagonok között.²⁶⁰ *Allen Gardiner* éhhalált halt a patagonokért, a nyomába lépő *Stirling* püspök ellenben nemcsak vethetett, hanem arathatott is már. Világszerte csodálatot keltek ezek az eredmények. A körülbelül 200 főnyi patagon keresztyén gyülekezet még Darwint is arra készítette, hogy elismeréssel hajoljon meg a misszió munkája előtt.

Amerikában jelenleg az összes, a misszió számára tekintetbe jöhető helyeken 729 állomáson 4426 missziói munkás terjeszti Isten országát, akik közül 1304 a fölavatott lelkész. A bennszülött munkások száma 7156, közöttük 1625 a felavatott lelkész. A missziói iskolákban 186,835 növendék tanul. 1686 elemi iskolában 174,165, 129 középiskolában 7062, 28 ipariskolában 1139, 17 tanítóképzőben 618. 4255 gyülekezetben 864,426 keresztyén van, akik közül úrvacsorára jogosult 416,939 és katechumén 86,612.²⁶¹ Ismételten hangsúlyozzuk, hogy ezek a számok nincsenek semmi vonatkozásban a négerék egyházi életével, amely már teljesen függetlenítette magát.²⁶²

4. Oceánia.

Ezen a néven az Ausztráliától délre, keletre és északkeletre elterülő szigetvilágot foglaljuk össze. Olyan területe ez a protestáns misszióknak, amelyen nagy és teljes sikereket ért el s ahol most már kevés a munka és az azzal kapcsolatos probléma. Oceánia bennszülött lakossága Warneck 1913. évi becslése szerint $1\frac{1}{3}$ millió.²⁶³

Polinézia maláj lakói között 1820-ban vette kezdetét a munka. Egy évszázad alatt teljesen elvégezte az evangélium a maga átformáló munkáját. Minden túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az evangélium itt csakugyan csodákat mivel. Az egykori emberevők ma Istennek kegyes gyermekei. Az idetartozó Tahiti szige-

²⁵⁸ Steiner : Dr. Booker Washington. Ev. Missions-Magazin, 1916. 507. o.

²⁵⁹ Baudert : Mission und Sklavenemanzipation in Suriname. Ev. Missionen, 1913. 169. o.

²⁶⁰ Richter : Allen Gardiner und die Mission auf Feuerland. — Richter : Bannerträger. 190. o.

²⁶¹ World Missionary Atlas. 76. o.

²⁶² Schmidlin szerint 100,000 a katolikus indiánusok száma, a katolikus négerké 250,000, végül Brit-Kolumbiában indiánok és eszkimók között 40,000 s Alaskában 10,000 a katolikus. Dél- és Közép-Amerikára nézve nem közöl számadatokat. Schmidlin : i. m. 78. o.

²⁶³ Warneck : Abriss. 530. o.

tén a londoni Misszió már 1897-ben megkezdte a munkát s nagy sikerét jórészt a határozottan az evangelium mellé állott Pomare királynak köszönheti. A Társaság-szigetek egyikén, Rajateán halt vértanú halált 1819-ben Oceánia apostola: *Williams*.²⁶⁴ Teljesen keresztyének az Ausztrál-szigetek, amelyek fölött a Párisi Misszió már csak felügyeletet gyakorol. Teljesen keresztyének már a Hervey-szigetek. Ugyanezt mondhatjuk a Szamoa-szigetéről is.²⁶⁵ Az előbb említett szigetcsoport embereihez hasonlólag a Szamoa-szigetek keresztyénei, főleg a rarotongaiak pompás evangeliumi munkások, akik sokat tettek Isten országának a körülöttük levő szigetekre való terjesztése érdekében. Itt a szomszédságban csak a Gilbert-szigetek fele tekinthető még pogánynak. Keresztyének a Tonga-szigetek, amelyeknek keresztyénei közül *György* királyt kell megemlítenünk, aki világszerte tiszteletet keltett maga iránt keresztyén határozottságával és bölcseségével. Majdnem teljesen keresztyének a Witi szigetek.²⁶⁶ Itt uralkodott a kiváló *Takombau* király. Nevezetes a Tonga-szigetéről való áldott evangelista: *Bulu Joel*.

Melanézia szigetein sokkal később kezdődött a missziói munka, mint Polinéziában. Ezek a szigetekeken átlag még csak a lakosság fele tekinthető keresztyének. Aniva szigetén azonban megérhette *Paton*, hogy a sziget teljesen keresztyénné lett.²⁶⁷ Ugyanezt érte meg *Michelsen* is Tonga szigetén. Azonban a melanéziai sikereknek is martir-vér volt az ára. Nukapu szigetén 1877-ben halt vértanú halált *Patteson* püspök.²⁶⁸ A Bismarck-szigetekre hősies munkát végzett *Brown*. Ezeknek a szigeteknek a keresztyénsége is nagyon biztatóan erősödik. Idetartozik Új-Guinea is, ahol részben már 1855 óta folyik a missziói munka s noha még nem ért el teljes eredményt, már is széles körben mélyreható hatást gyakorol a körülötte levő szigetek lakosságára.²⁶⁹ A rajnai és a neuendetelsaui misszionariusoknak évekig kellett várakozniok arra, hogy a könnyel való vetés után arathassanak. Húsz rajnai missziói munkás az éghajlat áldozata lett, kettő vértanú halált halt. Végre azonban itt is megnyiták a szívek. Ugyanezt tapasztalták az 1872 óta itt munkálkodó londoni misszionariusok. Ezt a szigetcsoportot különben még a mi századunkban is mártyrvér öntözte. 1901-ben halt vértanúhalált Goaribari szigetén *Chalmers*.²⁷⁰

Mikronéziának csekély a lakossága, apadófélben is van, de azért örvendetes eredményeket ért el a misszió itt is: egész szigetek fogadták el az evangeliumot. Ponape szigetén nehéz időkben különösen kivált a bennszülött keresztyének közül Nanpei, a kiváló evangelista.

A fehér ember Ausztrália őslakossága ellen is sokat vétkezett. Mindössze néhány ezernyi bennszülött található még Ausztráliában, akik között a misszió kitartó szerettel munkálkodik. Éppen, mert itt a szó szoros értelmében pusztuló nép között folyik a munka, megemlítendő az olyan hűségesen munkálkodó misszionariusok neve, mint a német *Hagenauer* és az angol *Gribble*. Örvendetes eredményeket értek el Queenslandben a herrnhutiak. Itt sokféle nép összeverődik különben, többek között kínaiak is. Az idesodródott ázsiaiak közül is több ezret Krisztushoz vezethetett a misszió.

Új-Zéland szigetén *Marsden* kezdte meg a múlt század elején az úttörő munkát s utódai közül különösen *Selwin* püspök válik ki. A bennszülött maórik már-már úgy látszott, hogy kivesznek, de újabban örvendetesem emelkedett a

²⁶⁴ *Richter*: John Williams, der Apostel der Südsee. *Richter*: Bannerträger des Evangeliums. I. 120. o.

²⁶⁵ *Paul*: Bilder aus der Christianisierung Samoas. Ev. Missionen, 1907. 1. o.

²⁶⁶ *Kurze*: Bilder aus der Witimission. Ev. Missionen, 1912. 113. o.

²⁶⁷ *Fricke*: John Paton, der Apostel der neuen Hebriden. — *Richter*: Bannerträger des Evangeliums. 168. o.

²⁶⁸ *Garrets*: John Coleridge Patteson. Berlin.

²⁶⁹ *Büttner*: Auf ungebahnten Pfaden in Kaiser-Wilhelmsland. — *Richter*: Bannerträger des Evangeliums. 136. o.

²⁷⁰ *Richter*: James Chalmers, ein Märtyrer der Evangelischen Mission auf Neu-Guinea. — *Richter*: Bannerträger des Evangeliums. IV. 114. o.

népesség létszáma. A maórik népe majdnem a maga teljességében keresztyén, de mivel a munka kezdetén a misszió vezetői nem helyeztek elég súlyt bennszülött munkaerők kiképzésére, az európaiak pedig nem voltak elegendők, egészségtelen irányzatok (adventisták) is útat találtak a gyülekezetekbe.

Az óceániai misszió nyugodt fejlődését megzavarta és helyenként hosszabb időre megakasztotta egyes szigeteknek a franciák birtokába való jutása, akiknek nyomában megjelentek a francia és egyéb nemzetiségű katolikus misszionáriusok. A katolikus misszióknak mint versenytársnak fellépése talán a világmisszió területén sehol sem hagyott oly fájdalmas sebeket hátra, mint itt.¹⁷¹

Ma Oceániában 224 missziói állomáson 688 misszionárius munkálkodik, akik közül 199 felavatott lelkész. A 3823 bennszülött munkás közül 580 felavatott lelkész. A misszió iskoláiban 65,914 növendék van. A 2456 elemi iskolában 63,774, a 16 középiskolában 849, 1 ipariskolában 100, 22 tanítóképzőben 503, 11 bibliaiskolában 432. Orvos-missziót 7 orvosmisszionárius végez. Bennszülött orvos eddig még csak 1 van. 7 missziói kórházban, 26 rendelőhelyen a múlt évben 217 betegnek 5775 esetben nyújtottak segítséget. A 2173 megszervezett gyülekezetben 320,425 a keresztyén, akik közül úrvacsorára jogosult 94,987 s katechumén 159,094.¹⁷² Oceánia bennszülött lakosságának tehát körülbelül $\frac{1}{4}$ része keresztyén, de a katechumének magas száma azt mutatja, hogy a krisztianizálódás biztatóan halad előre.

7. §. A missziói feladat megoldatlan részei.

A misszió munkatere fölött tartott szemlénket ki kell egészítenünk annak a megállapításával, hogy a missziói feladat milyen pontokon vár még ki egészítésre.¹⁷³

Mindjárt Elő-Ázsiára nézve azt kell megállapítanunk, hogy a missziói munkaerők eloszlása nagyon egyenlőtlen. Ázsiai Törökországban — egyszerűség okáért a háború előtti terjedelmében értve — 108 missziói munkás esik 1.000,000 lakosra, míg Arábiában csak 18·6, Perzsiában meg csak 12·5. Északkelet-Afrikában hasonlóképpen 12·4 munkás jut 1.000,000-ra, de Északnyugat-Afrikában már csak 8·75 s ha északról végigtekintünk a nyugati partokon Nigériáig, azt kell látnunk, hogy ott pláne csupán 1·4. Itt a magyarázata annak, hogy miért terjed ott oly rohamosan az izlam, ahol tárt szíveket találna az evangelium, ha elegendő munkás volna. A Kameruntól Délnyugat-Afrikáig húzódó területen már sokkal kedvezőbb a helyzet. 1.000,000 lakosra 13·45 missziói munkás esik. A Fokföldön, Transvaalban különösen élesen szemünkbe tűnik a missziói erők eloszlásának nagy aránytalansága. Itt 353 missziói munkás esik 1.000,000 lakosra. Igaz, az itt elért eredmények is nagyok, de fel kell vetnünk a kérdést, hogy vajjon nem lett volna-e feltartóztatható sok helyütt az izlam, ha az itt felhalmozott erők a veszélyeztetett helyeken vállaltak volna munkát. A becsuának között, Rodéziában már csak 158 missziói munkás esik 1.000,000 lakosra s amint Kelet-Afrikába érünk, ott újra csökkenést látunk a missziói munkások számában, úgyhogy 34·5 missziói munkás esik 1.000,000 lakosra. Az Afrikára vonatkozó adatok tehát kétségtelenül azt bizonyítják, hogy a protestantizmus még mindig nem látta meg a helyzet felelősségteljes voltát Afrikában és nem vette fel a céltudatos és tervszerű harcot az izlammal.

Az erők elégtelenségét, részben egyenlőtlen eloszlását is meg kell állapítanunk más területekre, így Indiára nézve is. Ceylon van a legjobban ellátva, mert ott 73 missziói munkás esik 1.000,000 lakosra. De magának Indiának már egyetlenegy tartománya sem közelíti meg ezt a számot. Legtöbb missziói munkással

¹⁷¹ Warneck: Abriss. 532. o.

¹⁷² World Missionary Atlas. 76. o.

¹⁷³ A fejezetben közölt tényekre és adatokra nézve l. Zwemer Missionslose Länder. Ungelöste Missionsaufgaben. Basel, 1912. Továbbá: Report of the World Missionary Conference. I. 279. o.

rendelkezik még Barma, ahol 1.000,000-ra 19·24 esik, de olyan fontos tartományok, mint Haiderabad 4 missziói munkással, sőt a közép-indiai államok csak 3·65 missziói munkással kénytelenek beérni, ugyanezt a kulcsot alkalmazva. Az az érv nem hozható fel, hogy nagy eredményeket a munkások nagy száma biztosíthat. Ennek ellenkezőjét bizonyítja, hogy a madraszi kormányzóságban, ahol az evangelium munkája olyan szép eredményeket ért el s az egyházi élet teljesen ki van építve, még pedig misszionáriusok gondos felügyelete alatt, mindössze 12 missziói munkás jut 1.000,000 lakosra, ami Ceylonnal szemben jelentékenyen kevesebb munkaerőt jelent. Hasonló egyenlőtlen és hiányos az erők elosztása Kínában. Találunk tartományokat, mint Kueitsout, Hunánt, ahol csak 3, illetőleg 5 missziói munkás esik 1.000,000 lakosra, míg Kangszuban 36 misszionáriusa van 1.000,000 lakosnak.

Azonban, sajnos, nemcsak az erők célszerűbb elosztását kell a misszió sürgős feladatául kijelölnünk. Fájdalommal kell megállapítanunk, hogy vannak munkaterületek, amelyeket még munkába sem vett a misszió. Ilyenek India szomszédságában Afganisztán, Nepal és Butan, ahova még az evangelium egyáltalán be sem hatolhatott. Teljesen el van zárva a misszió elől Tibet s ami eddig történt, mindössze annyi, hogy a határ mentén megtelepedett misszionáriusok kitartó munkával beszivárogtatják az evangéliumot az elzárt határokon keresztül, részint azzal, hogy az utazóknak hirdetik az evangeliumot, részint azzal, hogy keresztényen irodalmat juttatnak az elzárt országba. Ezt a heroikus munkát végzi a Himalája lejtőjén a herrnhutiak egyik előőrse. Tapasztalataink vannak arra nézve, hogy ez a munka nem hiábavaló. Ázsiában még Indo-Kínát is mint olyan területet kell megjelölnünk, amelynek elzárt kapuján erőteljesen zörgetnie kell a protestantizmusnak. Egyik legnagyobb még megoldatlan feladata végül a misszióknak az ázsiai Oroszország misszionálása. Ha hozzávesszük az összes Szibériához tartozó területeket, mint pl. Turkesztánt, Kaukázust, akkor azt kell megállapítanunk, hogy körülbelül 26 millió ember várja itt az evangéliumot.

Mindezt ki kellene egészítenünk, ha hely állana rendelkezésünkre, azzal, hogy az erők egyenlőtlen és hiányos elosztásával járó szomorú tényekre mutassunk rá. Így Japánra nézve is, noha ott 1.000,000 lakosra 19·4 misszionárius esik, ki lehetne mutatni, hogy a missziói erők nagyon egyoldalúan a városokban tömörültek, az intelligenciára vetették magukat és elhanyagolták az alsóbb néprétegeket, amelyeknek a meghódítása pedig, a missziótörténet tanúsága szerint, biztos út felsőbb néprétegek meghódítására. A missziói erők helytelen elosztásának egyik következménye az erők felhalmozódása. Ez következett be Ausztráliában, ahol a legtöbb missziói munkást találjuk, amennyiben 1.000,000 lakosra 436 esik.

Mind a már megragadott feladatok sikeresebb megoldhatása, mind pedig a még teljesen érintetlen feladatok a protestantizmus missziói életének egységesítését sürgetik. Egyedül ez teheti lehetővé az erők helyes elosztását, átcsoportosítását és a feladatok tervszerű és idejekorán való meglátását és végrehajtását. A protestantizmusnak tehát meg kell találni a módot arra, hogy a világháború meg rázkódtatása után visszataláljon az edinburghi világmissziói konferencia emelkedett álláspontjára, amely a háborút megelőző években már is üdvös gyümölcsöket termett.

A misszió még előttünk álló feladatairól szólva, lehetetlen említés nélkül hagynunk, hogy ezeknek véghezvitelére most már a magyarnak is vállalkoznia kell. A magyar protestantizmus immár ébredezik évszázados álmából s itt az ideje, hogy meglássa, mi az ő része a kereszténységre váró nagy missziói feladatokból. S aligha kell messze mennünk, ha a magyarra váró missziói feladatokat keressük. Bizonyos, hogy mindenekelőtt feladatunk a Balkán névleges keresztény egyházainak evangélizálása. A Balkán népei között mindenfelé jelentkező lelki éhség sürgetve sürgeti ennek a munkának a megkezdését. Azonban már a Balkánon is elénkbe lép az a nagy és sürgős missziói feladat, amelyet a magyarság kiváltképpen való missziói feladatának kell tekintenünk. Ez a török népnek

a Krisztus számára való megnyerése. Ha ezidőszerint zárva vannak is a török határok az evangélium követői előtt, annak semmi akadályja sincsen, hogy a török nép között való missziói munka megkezdessék a balkáni törökség között. Kétségtelen, hogy a törökségnek Krisztus számára való megnyerése reánk vár. Ez a mi részünk az izlam ellen megindítandó, a szó legteljesebb értelmében szent hadjáratban. A mi részünk, akiket a törökséghez nemcsak turáni fajrokonság, hanem az a szent, evangéliumi elkötelezettség is köt, hogy az evangélium áldásával kell neki visszafizetnünk azt, amit ellenünk századokon át vétkezett. A török néppel szemben való tartozásunk mellett természetesen nem szabad elfelejtkeznünk arról sem, hogy a jobbra Oroszországban és Szibériában élő finn-ugor testvéreinknek is elkötelezettjei vagyunk. Azok között a kicsiny népek között nagy áldozatokat kívánó feladatok várnak reánk, amelyeknek vállalása arra is alkalmat fog adni nekünk, hogy finn- és eszt testvéreinkkel, akik szintén látják ezeket a reájuk is váró feladatokat, együtt munkálkodjunk és így velük a bennünket elválasztó nagy távolságon keresztül lelki kapcsolatba kerüljünk. Mindezeknek a bennünket *mindenek előtt* kötelező missziói feladatoknak érdekében természetesen vissza kell majd vonulnunk azoknak a munkáknak támogatásától, amelyek most foglalkoztatnak bennünket, amikor még csak készülünk a számkunkra kijelölt munka önálló végzésére. A missziói feladataink végzésére való készülést mindenesetre már most is nagyon komolyan kell vennünk. A meglévő missziói szerveket (Magyar Evangéliumi Keresztyén Missziói Szövetség, Ág. Hitv. Ev. Missziói Egyesület, Magyar Nők Missziói Bizottsága) ki kell építenünk, hogy akkor, amikor elérkezik az idők teljessége s elénk állanak azok, akik meghallották Istennek a misszióba hívó szavát, vállalhassuk ezeknek a misszió munkaterére való kiküldését. Nagy idők nagy feladatait kell akkor a magyar protestanizmusnak megoldania. Meg kell alkotnia a különböző misszionáriusok képzésére hivatott intézeteket s künn a misszió munkaterén missziói állomásokat kell létesítenie, amelyek az őket különböző irányban kiegészítő kulturintézményekkel együtt a magyar protestáns egyházak sajátos bizonyosságát fogják odatárni a testvéreink elé. S ha majd az elvetett mag gyökereket ereszt, kalászbá szökken, termést hoz, ezek az eredmények és tapasztalatok hatalmas megújulás folyamatát fogják megindítani protestáns egyházainkban.

8. §. A misszió eredményeinek értékelése.

A missziói munka eredményeinek helyes értékelésére akkor fogjuk megtalálni a megbízható szempontokat, ha az eredményt a múltnak és a jelennek bizonyos hasonló munkássággal elért eredményeivel vetjük össze.

Mindenekelőtt tekintetbe kell vennünk, hogy a misszió gondozása alatt levő gyülekezetek lélekszáma, a 8.342,378 keresztyén kiegészítendő legalább is az amerikai keresztyén négerék számával, akik missziói munka eredményeképpen keresztyének, de egyházi életük önállósodása következtében már nem szerepelnek a missziói statisztikában. Ezt teljes joggal megtehetjük, mert hiszen az amerikai négerségnek a keresztyénség számára való megnyerése kétségtelenül a keresztyénség missziói tevékenységének az eredménye, ha az a megszervezettségnek nem is olyan formáiban ment végbe, mint máshol. Csak az 1913. évi adat állván rendelkezésünkre, ezt fogadjuk el s a keresztyének imént említett számához hozzáadván 8.988,500 lelket,²⁷⁴ a misszió fölfelé kerekített eredményét 16.500,000 lélekből állapítjuk meg. Megjegyezzük azonban, hogy ez a szám szűkös meghatározás. Első sorban azért, mert nem számítottuk azokat a hollandus-indiai és dél-afrikai keresztyéneket, akik azokon a területeken az egyházi életbe való bekapcsolódásuk következtében szintén a missziói statisztika határain kívül esnek. Szűkös számítás eredménye azonban megállapításunk főleg azért, mert, amint arra rámutattunk, a legfontosabb munkaterületeken (Indiában, Kinában, Japánban) mindig sokkal nagyobb a keresztyénség által megragadottak száma,

²⁷⁴ Warneck : Abriss. 559. o.

mint a mekkoráknak azt a keresztelési anyakönyvek adatai mutatják és az eredmények általunk való megállapításához még azt a szükségszerű megjegyzést is hozzá kell fűznünk, hogy ez az eredmény legbőszesebben számítva másfél évszázad munkájának az eredménye. Ha történetek is missziói kezdeményezések a XVII. és XVIII. században, a protestáns misszió kezdete mégis a XVIII. század vége.

Amikor a másfél évszázad folyamán elért 16 és $\frac{1}{2}$ millió lelket tevő eredményt az őskori keresztyén misszió eredményeivel hasonlítjuk össze, akkor meg kell szívlelnünk egyrészt Warneck figyelmeztetését, hogy más volt a keresztyénség helyzete akkor és más ma.²⁷⁵ Akkor a keresztyénség szemben állt egy hatalmas kultúrával, míg most egy általa teremtett kultúrának hatalmas fegyverzetében veszi fel a harcot a nem-keresztyén népekkel. Ez kétségtelen, de kétségtelen másrészt az is, hogy a keresztyénség akkor egy nyelv, kultúra és vallásos élet tekintetében többé-kevésbé egységes területen érte el a maga eredményeit, a mai keresztyénségnek pedig a kultúrák és vallások egész tömegével kell vállalnia a harcot. Bizonyos elővigyázatossággal megkísérelhetjük tehát az összehasonlítást. Olyanképpen tesszük ezt meg, hogy Harnacknak számunkra legkedvezőtlenebb hipotézisét vesszük alapul, amely szerint a keresztyénség a IV. század elején körülbelül a zsidóság akkori lélekszámának felelt meg s 3—4 milliót számlált.²⁷⁶ *Az összehasonlítás eredménye tehát az, hogy az apostoli és az apostolit követő kor két és fél évszázad alatt alig egy negyedrészt érte el annak az eredménynek, amelyet a mai misszió kimutathat.*

A protestáns világmisszió eredményének helyes értékelését elősegíti az is, ha ezt az eredményt a római katolikus misszió eredményével hasonlítjuk össze, amelyet Schmidlin 12 millióban határoz meg. Itt tekintetbe kell vennünk mindazt, ami mint előny a római katolikus egyház javára írható. Egységessége, anyagi erői, munkásainak nagyobb száma olyan tényezők, amelyek nagy súllyal esnek latba a missziói teljesítőképesség kérdésénél. S nem szabad figyelmen kívül hagyunk azt sem, hogy a katolikus misszió nagyon fontos területeken, így Indiában és Kinában, századokkal megelőzte a protestáns missziót. *Ha tehát a r. kath. misszió mégis 4·5 millióval csekélyebb eredményről számolhat be, ez arra kényszerít bennünket, hogy a protestáns misszió által elért eredményt nagyra értékeljük és benne a protestantismus erejének nyilvánvaló bizonyosságát lássuk.*²⁷⁷

*A misszió eredményei helyes értékelésének természetesen arra kell ösztönöznie a protestantismust, hogy felelőssége teljes tudatára ébredve, felismerje a mi korunknak döntő jelentőségét. Meg kell látnia, hogy a munkatér döntő jelentőségű pontjain mindenütt lerakta annak a fejlődésnek alapjait, amely a küszöbön álló jövőben a missziótörténet legdicsőségesebb korszakaként bontakozhatik ki előtte.*²⁷⁸

Báró Podmaniczky Pál.

²⁷⁵ Warneck : Abriss.

²⁷⁶ Harnack : Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. II. kiadás. II. 277. o.

²⁷⁷ Amikor a misszió eredményeiről számolunk be, minden tárgyunk, a misszió által való megkötöttségünk mellett sem mulasztathatjuk el, hogy rá ne mutassunk a misszióknak arra az eredményére, amellyel magának a missziói munkát végző keresztyénségnek fizet. A misszió nemcsak künn a nem-keresztyén népek között támaszt életet, hanem itthon a keresztyénségben is mind jobban kiterjedő, mind mélyebbre hatoló megelevenítő munkát végez. A misszióknak ezt a jelentőségét semmi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy mindjárt a megindulását követő első évtizedekben — tulajdonképeni megindulását fentebb is a XVIII. század végére tettük, — úgy megpezsdítette az itthoni keresztyénségben az életet, hogy az evangelizációnak, a szeretetmunkásságnak hitet ébresztő, vigasztaló és gyógyító munkája megindulhatott s az élet, a szeretet hatalmas áradatává növekedhetett. A theologia történetét kellene megszólaltatnunk, hogy beszámoljon nekünk azokról a mély hatásokról, amelyek a theologia, még pedig annak minden disciplinája a missziótól nyert. S hasonlóképen kimutathatnánk, hogy a tudományok egész sora, így többek között a földrajz, a néprajz, a nyelvészet, a vallástörténet lekötöztette a misszióknak. A fölfedezők, a tudósok első sorában mindenütt ott találjuk a misszionáriusokat.

²⁷⁸ A keresztyén missziók döntő órája még tart. L. Mott János : A keresztyén misszió döntő órája. Ford. Victor János. Budapest. L. továbbá Skovgaard—Petersen : Den missionshistoriske Situation Verden over. Kjöbenhavn, 1913.

A Deuteronomium kérdésének mai állása.¹

Azok, akik a fönti címet olvassák, bizonyos méltatlankodással vethetik föl magukban a kérdést: mi szükség lehet ma egy már régen letárgyalt s eldöntött ótestamentomi kérdés föllevenítésére?! Így hát legelőször erre a kérdésre kell néhány mondatban feleletet adnunk.

Szükségesnek mutatkozott ennek a kérdésnek a felvetése azért, mert a Deuteronomium-probléma nem olyan másod-harmadrangú kérdés a theol. tudományban, hanem odatartozik ez az úgynevezett központi jelentőségű kérdések közé. Az ótestamentomi tudományban jórészt ettől a kérdéstől, jobban mondva ennek a kérdésnek miként való megoldásától függ az egész ótestamentomi irodalom történetéről, azután az ótest. vallás történetéről való tudományos fel fogásunk s a róla alkotott képünk. De fontosnak látszott ennek az egyébként ismeretes problémának újabb megvilágítása már csak azért is, mert a Deuteronomium-kérdés ma újból korszerű kérdéssé vált az egyetemes theol. irodalomban, amely szükségképpen érdekli a theol. tudománnyal foglalkozóknak vagy az iránt érdeklődőknek legszélesebb rétegét is. Mert az történt itt is, úgyszólván a mi szemünk láttára, ami megtörtént már másutt, más tudományok területén is, hogy oly kérdés került ismét a tudományos érdeklődés és megvitatás homlokterébe, amelyet már rég elintézettnek s véglegesen megoldottnak tekintettek.² De hivatkoznom lehetne talán még egy harmadik szempontra is! A Deuteronomium-féle reform úgyszólván pontosan száz évvel következett be a két izráeli állam közül a nagyobbiknak, a tulajdonképpeni Izráel országának pusztulása után (722—621) s csak néhány évtizeddel előzte meg az előbb említett katasztrófából megmaradt kisebbik államnak, Juda országának az összeomlását: Jeruzsálem pusztulását (586). *Historia est magistra vitae.* Nekiünk minden okunk megvan arra, hogy egyszer már tanuljunk, okuljunk a történetből. Hátha a Deuteronomium kora egy-két üzenetet küld jelenünk számára is!

Azt talán mondanom sem kell, hogy távolról se volt szándékomban az, hogy jelen dolgozat keretében az összes, a Deuteronomiummal kapcsolatos kérdésekkel foglalkozzam. Csak a leglényegesebbekre akartam itt kitérni az alább föltüntetett sorrendben:

I. Van-e szó II. Kir. 22—23-ban kultuszközpontosításról? S ami ezzel szorosan összefügg: történeti szempontból hitelre méltó-e ez a forrás?

II. Követel-e a Deuteronomium (Mózes V. könyve) központosított kultuszt?

III. A Deuteronomiumot találták-e meg Jeruzsálemben Kr. e. 621-ben s ez képezte-e alapját a II. Kir. 22—23-ban elbeszélte vallási reformnak? (Ös-Deuteronomium. Mikor keletkezhetett ez? *Pia fonus stb.*)

IV. Milyen történeti keretek között mehetett végbe a reform? (Manasse, Amon „liberalismusa“. A vallási és politikai nemzeti visszahatás a reform kapcsán. Jósias Nagy-Izráelt akart? Ninive bukása 612. Jósias halála a megiddói csatában 609-ben).³

¹ A történeti igazság kedvéért meg kell jegyezmem, hogy jelen dolgozatnak rövidített kivonatát hasonló cím alatt olvastam fel a Magyarhoni Evang. Lelkészegyesület folyó évi konferenciáján, április 28-án, Szarvason.

² Főleg Oestreicher és Hölscher alább idézett művei adtak okot a deuteronomiumi kérdés revíziójára.

³ A továbbiakra nézve v. ö. az újabb idevágó irodalmat: Bertholet A.: *Deuteronomium.* Freiburg 1899 Erbt W.: *Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda.* Göttingen 1903. *Herrmann*: *Egypt. Analogien zum Funde des Deuteronomiums.* ZAW, 1908. 299. kk.

König E.: *Das Deuteronomium.* Leipzig. 1917.

Kegel M.: *Die Kultus-Reformation des Josia.* Leipzig. 1919.

I. Van-e szó II. Kir. 22—23-ban kultuszközpontosításról? s történeti szempontból hitelre méltó-e ez a forrás?

Azt hisszük, hogy itt sem elégedhetünk meg a szóbanforgó nagyfontosságú történeti tudósítás tartalmi ismertetésével, de helyénvaló lesz, ha azt fordításban a maga egészében leközzöljük. II. Kir. 22₁—23₃₀ fordítása a következő:

„Nyolc éves volt Jósias, amikor királlyá lett és harmincegy évig uralkodott Jeruzsálemben; anyjának neve pedig Jedidá, a Bockatból való Adája leánya. Ő pedig egyenesen cselekedett Jahve szemei előtt, mert mindenben az ő ősének, Dávidnak útjaiban járt s nem tért le se jobbra, se balra.

3. Történt azlán Jósias király tizennyolcadik évében, hogy a király elküldte Sáfánt, a kancellárt, Acaljáhu fiát, aki Mesullám fia volt, Jahve templomába ezzel
4. a meghagyással: Menj fel Hilkiáshoz, a (jő)paphoz, hogy szórja ki a pénzt, amely
5. összegyűlt Jahve templomában, amelyet összegyűjtöttek a küszöbörök a néptől s adják azt a munkások kezébe, akiket Jahve templomába rendelték (s adják azt a munkások kezébe, akik Jahve templomában vannak), hogy kijavítsák a templom romlásait, az
6. ácsoknak, az építőknek, a kőműveseknek, hogy gerendákat s faragott köveket vásároljanak s hogy kijavítsák a templomot. Csakhogy ne számlálják meg velük a pénzt, amit a kezükbe adnak, mert hűségesen dolgoznak ők.
8. Hilkiás (jő)pap pedig így szólt Sáfánhoz, a kancellárhoz: A törvénykönyvet megtaláltam Jahve templomában; azután odaadta Hilkiás a könyvet Sáfánnak, aki
9. elolvasta azt. Ekkor Sáfán, a kancellár, visszament a királyhoz s jelentést tett neki ily módon: a te szolgálid kiöntötték a pénzt, melyet a templomban találtak, azután
10. odaadták a munkásoknak, akiket Jahve templomába rendelték. Együttal közölte Sáfán, a kancellár, a királlyal ezt is: Hilkiás pap adott nekem egy könyvet, — azután fel
11. olvasta azt a király előtt. Mikor pedig a király meghallgatta a törvénykönyvnek a
12. szavait, megszakgatta ruháit, majd Hilkiás papnak, Achikámnak, Sáfán fiának, Akbórnak, Mikájá fiának, Sáfánnak, a kancellárnak és Aszájának, a király miniszterének a következő utasítást adta a király: „Menjetek s kérdezzétek meg Jahvet én miálttam, e nép miatt (és egész Júda miatt) ennek a könyvnek az igéi felől, amelyet találtak, mert Jahve haragja nagy, amely kigyuladt mi ellenünk, mivel a mi atyáink nem hallgattak ennek a könyvnek a szavaira, hogy mindazt megcselekedték volna,
14. ami abban meg van írva (mi jelölünk).“ Erre Hilkiás pap, Achikám, Akbór, Sáfán és Aszaja elmentek Huldá prófétaasszonyhoz, Sallumnak, a ruhatárosnak, Tikvá fiának, aki viszont Harhasz fia volt a feleségéhez, aki Jeruzsálemben, az új városban
15. lakott s beszéltek vele. Ez pedig így szólt hozzájuk: „Igy szól Jahve, Izráel Istene: Mondjátok meg annak a férfinak, aki benneteket én hozzám küldött: Ezt mondja Jahve: „Ime én szerencsétlenséget fogok hozni erre a helyre s annak lakosaira, annak a könyvnek, amelyet elolvasott Júda királya, összes beszédeit, mert elhagytak engem

Stärk V.: Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form. Leipzig 1894.

Steuernagel K.: Der Rahmen des Deuteronomiums. Halle 1894.

Steuernagel K.: Die Entstehung des deut. Gesetzes. Halle 1896. új kiadás 1901.

Fries S. A.: Die Gesetzesschrift des Königs Josia. Leipzig 1903.

Puukko F.: Das Deuteronomium. 1910.

Hempel J.: Die Schichten des Deuteronomiums. Leipzig 1914.

Hölscher G.: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Giessen 1922.

Hölscher G.: Komposition u. Ursprung des Deut. ZAW. 1922. 161—255.

Steuernagel K.: Das Deuteronomium. Göttingen. 1923.

Oestreicher Th.: Das Deuteronomische Grundgesetz. Gütersloh. 1923.

Horst F.: Die Kulturreform des Königs Josia Z D M G. 1923. 220—238.

Gadd: The fall of Niniveh. London, Britisch Museum. 1923.

Staerk V.: Das Problem des Deuteronomiums. 1924. Gütersloh.

Gressmann H.: Josia und das Deuteronomium. ZAW. 1924. 313—337.

Sellin E.: Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. I. Leipzig 1924.

König E.: Stimmen Ex 20₂₄ und Deut. 12₁₃ f. zusammen? ZAW. 1924. 337—346.

Lóhr M.: Das Deuteronomium. 1925.

Welch A. C.: When was the worship of Israel centralised at the temple. ZAW. 1925. 250—255.

Welch A. C.: The death of Josiah ZAW. 1925. 255—259.

Sellin E.: Einleitung in das Alte Testament. Leipzig 1925.

s idegen isteneknek füstölögtettek áldozatot, (azért) hogy ingereljenek engem kezöknek 17. minden cselekedetével; az én haragom azért felgerjedt ez ellen a hely ellen s nem fog csillapulni. Júda királyának azonban, aki benneteket hozzám küldött, hogy meg- 18. kérdezzétek Jahvet, a következőket mondjátok: Ezt mondja Jahve, Izráel Istene: a szavak, melyeket hallottál... Mivel szíved meglágyult s megaláztad magadat (Jahve) 19. előtt, amikor hallottad a 'szavakat', melyeket szólottam e felől a hely felől s annak lakosai felől, hogy tudniillik pusztulássá és átokká lesznek, ruháidat megszakgattad és sirtál én előttem — én is meghallgattak téged —, ez Jahve mondása. Ezért ime én 20. összegyűjtlek téged a te őseidhez, de te békességben fogsz megtérni a te sírodba s szemeid nem látnak semmit abból a szerencsétlenségből, amelyet én hozni szándékszom erre a helyre... A királynak azután megvitték a választ.

Erre a király elküldött és magához gyűjtötte Judának és Jeruzsálemnek összes 23 1 véneit, azután felment a király Jahve templomába s Juda minden férfia és Jeruzsálem 2. minden lakosa ő vele és pedig a papok, a próféták és az egész nép aprajától nagyjáig s fülüik hallatára fölolvasta a szövetség könyvének összes beszédeit, melyet Jahve templomában találtak. Majd odaállott a király az emelvényre s megkötötte a szövet- 3. séget Jahve előtt, hogy (Jahve után járnak, az ő parancsai, bizonyásgtétéleit és rendeleteit megtartják teljes szívvel és teljes lélekkel, hogy) megtartják ennek a szövetségnek szavait, amelyek megíratlak ebben a könyvben; az egész nép pedig ráállott a szövetségre. Ekkor a király parancsot adott Hilkiás (fő)papnak, a második pap(ok)nak 4. és a küszöb őreinek, hogy Jahve templomából hordjanak ki minden tárgyat, amelyek a Baalnak, Asérának és az ég összes seregeinek készültek; azután megégette azokat Jeruzsálemen kívül, a Kidrón mezősején, porukat pedig elvitte Béthelbe. Együttal 5. megszüntette a bálványpapokat, akiket Juda királyai alkalmaztak s akik Juda városaiiban, a magaslatokon és Jeruzsálem környékén áldozatot füstölögtettek, azokkal együtt, akik füstölögtettek (a Baalnak), a napnak, a holdnak, az állatkörnek és az ég minden seregének. Azután kivette az Asérát Jeruzsálemen kívülre, a Kidrón völgyébe s meg- 6. égette azt a Kidrón völgyében és porrá törte s porát a köznép sirjaira szórta. Össze- 7. törte a kedésák házait is, akik Jahve templomában voltak, ott ahol az asszonyok 'ruhákat' szöttek az Asérá számára. Juda városaiból pedig behozatta az összes papo- 8. kat s megfertőztette a magaslatokat, ahol a papok füstölögtettek, Gibeától kezdve Beérsebaig, továbbá ledöntötte a halmokat és a 'balkbálványokat', amelyek Jósuenak, a város parancsnokának kapuja bejáratánál voltak, balkéz felől, amint az ember a város kapuján belép. Csakhogy a magaslatok papjai nem mehettek föl Jeruzsálemben Jahve 9. oltárához, hanem csak kovásztalan kenyeret ehettek atyjokfiai körében. Továbbá meg- 10. fertőztette a Tófetet, amely a Hinnóm (fiainak) völgyében volt, hogy többé senki se áldozza föl fiát vagy leányát tűzön a Molokhnak. Megsemmisítette a paripákat, amelyeket Juda királyai a napnak ajánlottak föl a Jahve templomának bejáratánál, Detan 11. Melekh udvaronc csarnoka mellett és a nap szekerét, amely a parvárimban volt, tűzzel égette meg. Az oltárokat pedig, melyek a háztetön (Acház felházában) voltak, amelyeket 12. Juda királyai készíttettek s azokat az oltárokat, melyeket Manasse készíttetett (Jahve templomának két udvarában) szintén széttörte a király (azután eljutott onnan), porukat pedig odaszóratta a Kidrón patakjába. Azokat a magaslatokat, amelyek 13. Jeruzsálemtől keletre voltak s amelyek az 'olajják' hegyének déli oldalán voltak, amelyeket Salamon Izráel király építtetett Astóretnek, a cidóniak utálatosságának, Kemónnak, Moáb utálatosságának, Milkómnak, Ammón fiai utálatosságának, megfertőztette a király. Továbbá összetörte a maccébákat, kivágatta az asérákat s helyüket 14. emberi csontokkal töltötte meg. Sőt azt a magaslatot (oltárt) is, amely Béthelben volt, 15. melyet Jeroboám, Nebát fia készíttetett, aki bűnbe vitte Izráelt, ezt az oltárt és magaslatot is leromboltatta (s a magaslatot megégette) s porrá zúzatta s az Asérát meg- 16. égette. S amikor Jósiás megfordult és látta azokat a sírokat, melyek ott a hegyen 16. voltak, elküldött s elhozatta a sírokból a csontokat s megégette azokat az oltáron, így megfertőztette azt (Jahve beszéde szerint, amelyet Isten emberre mondott, aki megmondotta ezeket a dolgokat). S ekkor így szólt: micsoda sírhely az, amelyet látok? 17. Annak a városnak aférjiai pedig így feleltek neki: 'ez' Isten emberének a sirja, aki Judából jött s megmondotta ezeket a dolgokat, melyeket te megcselekedtél a betheli

18. oltáron. Ekkor így szólt: Hagyjátok nyugton, senki se háborgassa az ő tetemeit. Így megmentették az ő csontjait annak a prófétának csontjaival együtt, aki Samáriából
 19. (jött). A magasztaloknak összes házait, templomait is, amelyek Samária városaiban vannak, amelyeket Izráel királyai csináltattak, hogy ingereljék (őt), szintén eltávolította Jósiás, miközben ezekkel szemben is úgy járt el, ahogy Bételben cselekedett.
 20. A magasztaloknak összes papjait pedig, akik ott voltak, megáldozta az oltárokon s
 21. embercsontokat égettek el rajtuk, azután visszatért Jeruzsálembe. Ekkor a király a következő parancsot adta ki az egész nép számára: készítetek páskhát Jahvenak,
 22. a ti Isteneteknek, amint meg van írva ennek a szövetségnek a könyvében. Mert nem
 23. rendeztek olyan páskhát, mint ez, a bírák korától fogva, akik bírászkodtak Izráel felett, sem Izráel királyainak, sem Juda királyainak idejében, hanem Jósiás király tizen-
 24. nyolcadik évében rendezték Jahvénak ezt a páskhát Jeruzsálemben. Azonfelől a halott-idézőket, a varázslókat, a teráfokat, a bálványokat és az összes utálatosságokat, melyek Juda országában és Jeruzsálemben találhatóak voltak, kiirtotta Jósiás, azért hogy érvényre juttassa a törvénynek szavait, amelyek megirattak abban a könyvben, melyet
 25. Hilkiás pap talált Jahve templomában. S hozzá hasonló király nem volt ő előtte, aki meglért Jahvéhoz teljes szívvel, teljes lelkével és teljes erejével, Mózes egész törvénye
 26. szerint, s utána sem támadt hozzá hasonló. Csakhogy Jahve nem szünt meg haragudni az ő nagy haragjával, amely fölgerjedt Juda ellen azok miatt a bosszúságok miatt,
 27. melyekkel Manasse bosszantotta őt. Sőt azt mondotta Jahve: Judát is elvetem az ércorcám elől, amiképpen elvettem Izráelt s megvettem ezt a várost, amelyet választottam, Jeruzsálemet s azt a templomot, melyről azt mondtam, hogy az én nevem
 28. legyen ott. S Jósiás történetének többi része s mindaz, amit cselekedett, nincsen-é
 29. megírva Juda királyainak történetkönyvében? Az ő idejében jött föl Nekhó fáraó, Egyptom királya, Asszíría királya ellen, az Eufrátes folyó felé, Jósiás király pedig
 30. kivonult ellene, de amint az meglátta őt, megölte Megiddóban, úgyhogy szolgálai halva vitték el hadi szekerén Megiddóból s elvitték Jeruzsálembe, ahol eltemették őt az ő sírjába; a nép pedig vette Jóacházt, Jósiás fiát, azután felkenték és királlyá tették őt az ő atyja helyett.“

A főnti tudósítás egyszeri átolvasása alapján is könnyű annyit megállapítani, hogy az egész nem származhatott egy író tollából. Elsősorban is külön írói kéztől kell származtatnunk a 23. f.-ben a 29—30. verseket, ismét mástól a 27—28. verseket. Ami azután ezek levonása után marad, az sem egységes és nem is maradt reánk eredeti alakjában. Hogy nem maradt reánk eredeti alakjában, azt bizonyítják már a fordításban szövegkritikai alapon eszközölt javítások. Hogy nem egységes, ezt elsősorban úgy értjük, hogy más szerzőtől származik a történetnek a kerete s ismét mástól a Jósiás király történetét tárgyazó rész, mely hasonlóan a többi királyokról szóló történetekhez, az előbbi keretbe van befoglalva. Az egyes történeteknek a kerete a Királyok könyve szerzőjének, jobban mondva szerkesztőjének műve. Oly jellegzetes ez, hogy reá minden további nélkül rá lehet ismerni. Legfőbb jellemzővonása ennek a keretnek az, hogy szerzője aszerint ítéli jóknak vagy rosszaknak, illetve kegyeseknek vagy vallástalanoknak Izráel és Juda királyait, amint az ú. n. báma-kultusszal szemben viselkedtek.

Bennünket azonban itt nem a keret érdekel, hanem maga az elbeszélés, melyet a Királyok könyvének szerzője többször idézett forrásából: Juda királyainak történeti könyvéből vett egyszerűen át. Átvette ezt a tudósítást, úgy látszik kisebb rövidítéstől eltekintve, a maga egész terjedelmében, mivelhogy érdekelte őt a kultusz-reform históriája, a többiekre nézve azonban szokása szerint idézett forrásához utasít bennünket. Maga a történeti tudósítás két fontos eseményt tárgyal: a törvénykönyv megtalálását és Jósiás király korszakalkotó kultusz-reformját. Stílusbeli különbségek arra engednek következtetni, hogy a tudósításnak ez a két része két szerző műve.

Bennünket azonban itt nem a két eseményről szóló tudósítás stílusbeli sajátosságai s eltérései érdekelnek, hanem mindenekfelett az a kérdés, hogy *hítre méltó-e ez a történeti tudósítás?* Akadtak ugyan egyes, főleg francia, kritikusok, mint D'Eichthal, Horst, Vernes, akik kétségbevonták forrásunk megbízható-

ságát; az ilyen szélsőséges és alaptalan vélemények, illetve állítások azonban elszigetelten maradtak s mondhatjuk, hogy a tudomány előtt II. Kir. 22—23. történeti hitelessége ma már teljesen tisztázottnak és biztosítottak tekinthető. Sőt hozzávetőlegesen meg lehet állapítanunk azt is, hogy kicsoda és mikor jegyezte föl az eseményekről szóló eredeti történeti tudósítást. *Sellin*⁴ valószínűnek tartja, hogy az eredeti feljegyzés 22_{7, 12}. miatt csak Sáfántól vagy az ő fiától származhatik. Ez a körülmény már is támogatja a tudósítás hitelre méltóságát, de ennél a, mégis csak pusztá feltevésnél, sokkal többet jelent az a körülmény, hogy az illetőnek — akár Sáfán volt az, akár más valaki — szem és fültanúnak kellett lennie, akinek az eseményekről szóló tudósítását még Jósiás életében, tehát az elbeszélte események megtörténte után 10—12 év keretén belül kellett feljegyeznie. Így hát joggal állapítja meg *Steuernagel*, hogy: „mivel... az események kortársa volt, így hát az eseményeket nem írásos kútfő nyomán, de saját ismeretei alapján beszélte el és tudósítása annyi hitelt érdemel, mint különben egy kortársé“.⁵

Hogy kortársnak kellett lennie, azt megállapíthatjuk abból, hogy pontosan ismeri a szereplő személyeket, a helyi és idői adatokat; s hogy a történetet az események megtörténte után legfeljebb 10—12 év keretén belül kellett feljegyeznie, arra Huldá prófétaasszony fönmaradt jóslatának szövegéből lehet teljes joggal következtetnünk. A jóslat ma 22_{15—20}-ban olvasható; hogy azonban ez nem maradt fön a maga eredeti alakjában, az következik elsősorban abból, hogy nem hibátlan, de meg abból is, hogy a jóslat mai alakjában már feltételezi Jeruzsálem bukását, holott minden okunk megvan fölteni, hogy Hulda jóslata biztató tartalmú volt. De éppen azért nem maradt fön a jóslat a maga eredeti alakjában: a szomorú események hatása alatt megváltoztatták, módosították azt. Hogy hogyan hangozhatott az eredeti jóslat, azt természetesen ma már lehetetlen megállapítani, azt azonban igen, hogy mely részek tartozhattak hozzá. Így az eredeti jóslathoz tartozhatott: 15a, 18ab⁷, 19a₁₇, 20a_{2b}, ezek között is az a részlet, hogy Jósiás békében fog meghalni, mivel az éles ellenmondásban van 23₂₉-cel, melyszerint Jósiás a megiddói csatában esett el. Már pedig azt nem lehet felteni, hogy Jósiás szerencsétlen halála után bárki is úgy változtatta volna meg a jóslat szövegét, hogy ő békében fog meghalni.⁶

Sőt továbbmehetünk egy lépéssel. A föntiek alapján nem csupán azt állapíthatjuk meg, hogy II. Kir. 22—23. lényeges tartalma szerint még Jósiás életében, tehát 609 előtt keletkezett, de valószínűnek látszik az is, hogy az eredeti Királyok könyve csak a 23₂₅-ig terjedt s így ugyancsak Jósiás idejében kaphatta eredeti alakját. A következő részek és esetleges későbbi toldások származhatnak azután a Jósiás halála utáni időből.⁷

De hát ha ilyen elsőrangú s hitelreméltó tudósítással van itt dolgunk, kérdés, hogy miről is szól az? Föntebb már említettük általánosságban, hogy egy törvénykönyv megtalálásáról és egy kultuszreformról van benne szó; számunkra azonban itt az a fontos, hogy a tudósítás alapján milyen természetű kultuszreformra lehet következtetni: kultusz-központosításra-e, amellyel együtt járt a vidéki kultuszhelyek megsemmisítése vagy csak kultusztiszításra, mely esetben megmaradhattak volna a régi vidéki kultuszhelyek is, mint a Jahve-vallás régente jogosultnak tartott szenthelyei, a reform után is?

⁴ V. ö. Einleitung. 47. l.

⁵ V. ö. Einleitung etc. 368. l. Ide vonatkozólag *Hölscher* is így szól: „Zuerst ist fest zu stellen, dass dieser Bericht in seinem wesentlichen Bestande von vorzüglichem geschichtlichem Wert ist. Das zeigen die unerfindlichen Einzelheiten, die genaue Datierung des Ereignisses, all die genauen Namen der königlichen Beamten, der Prophetin und ihres Ehemannes, des Stadthauptmannes und des Eunuchen, und alle die merkwürdigen Kulteinrichtungen, die Josia beseitigt, wie die Bocksgeisterhöhe, die Sonnenrosse und der Sonnenwagen. Wenn hier nicht eine geradezu authentische Geschichtsüberlieferung vorliegt, so gäbe es überhaupt keine“. *Eucharisterion*. 209. l.

⁶ Azt *Oestreicher* is vallja, hogy „der Gesetzesauffindungsbericht vor dem Todesjahr des Josia niedergeschrieben ist“. I. m. 28. l.

⁷ V. ö. *Steuernagel*, *Sellin*, *Cornill*: Einleitung-ja i. v. fejezeteit.

De Wette óta az volt az általános vélemény, hogy II. Kir. 23. f.-ben a kultusznak Jeruzsálemben való központosításáról van szó.⁸ Újabban azonban Th. Oestreicher⁹ és Hölscher G. tették vizsgálat tárgyává a szóbanforgó két fontos fejezetet és egymástól függetlenül arra az eredményre jutnak, hogy II. Kir. 22—23-ban kultusz-központosításról nincs szó, hanem csupán kultusz-, illetve templomtisztításról. Ha az a megállapítás helytállóan bizonyulna, akkor alapos revízió tárgyává kellene tennünk az ótestamentomi tudománynak csaknem minden egyes tételét, így hát nem mellékes dolog, ha közelebről is megismerjük Oestreicher és Hölscher felfogását. Lássuk azért röviden, hogy mivel érvelnek mindketten s hogy megállhat-e érvelésük s elfogadható-e megállapításuk?

Oestreicher főntebb idézett művében¹⁰ részletesen foglalkozik II. Kir. 22—23. és II. Krón. 34—35. kritikai elemzésével. Először általánosságban szól II. Kir. 22—23. irodalmi sajátosságairól s megállapítja, hogy az ú. n. keret elhagyása után megmaradt részek sem alkotnak irodalmi egészet. II. Kir. 23₄-nél új forrás kezdődik, mely a templomtisztításról szól. Ez a szakasz nem származhatik szerinte a Kir. könyve szerkesztőjétől, mert „23₄ k. az eredeti tudósítás benyomását teszi az emberre“,¹¹ amit Oestreicher nyelvi és stílusbeli sajátosságokkal is bizonyít. Ez a forrás azonban a 14. versen túl, 23₁₅. k. versekben nem jelentkezik tisztán, de az elsővel keverten. Meg kell már itt jegyeznünk, hogy Oestreicher eme megállapításai, amelyek inkább irodalomkritikai természetűek, általánosságban elfogadhatók. De nem mondhatjuk ugyanezt ama megállapításairól, melyekhez a főntebb említett források tartalmi bírálata során jut el.

Az igaz ugyan, hogy II. Kir. 22_{8, 10}-ben kifejezetten nincs arról szó, hogy ugyanazon a napon olvasták el kétszer is a törvénykönyvet, azonban az összefüggés szerint mégis csak ez a valószínű, nem pedig az, amit Oestreicher állít, hogy ez a legvalószínűtlenebb, mivel szerinte több napi időköznek kellett eltelnie a parancs és annak végrehajtása, illetve az erről szóló jelentés között.¹² Általában véve feltűnő, hogy Oestreicher mily határozottsággal tünteti föl nagyon is hypothetikus megállapításait „biztos“ eredményeknek, ami semmiképpen se alkalmas arra, hogy minden további nélkül elfogadtassa velünk állításait. Nincs itt helyünk arra, hogy ezeket az ő megállapításait most sorra vegyük, csak példa gyanánt megemlítjük, hogy szerinte „minden Jahve-thóra eltűnt“ az asszir uralom idején; „nincs kizárva“, hogy még más thórákat is találtak, sőt „kétségtelen“, hogy a Jósiás 18. évében talált thóra ezek között a legfontosabb és a legterjedelmesebb; hogy ez a kifejezés „szövetségekönyve“ azt bizonyítja, hogy a Deut. alaptörvényénél nagyobb¹³ volt a Jósiás idejében megtalált törvénykönyv; viszont II. Kir. 23₈-nek Lev. 17,-tel való rokonsága világosan utal a Deut.-on kívülre s így a Jósiás-féle törvénykönyv nem azonosítható semmiképp se a Deut.-mal; de feltűnő az is, hogy mily röviden intézi el, az eddigiektől eltérőleg, a 23_{1—3}. verseket magában foglaló szakaszt. Pedig, mint majd alább látni fogjuk, ezek a versek döntő szerepet játszanak annak megítélésénél, hogy Jósiás csakugyan nagyszabású, az eddigi gyakorlatot megváltoztató, reformot: kultusz-központosítást hajtott-e végre? Nem akarjuk azt állítani, hogy ezt Oestreicher tendenciózusan cselekedte, de annyi bizonyos, hogy a reformról szóló tudósítás (II. Kir. 23_{4—1}.) Oestreicher-féle értelmezésének nem kedvezett volna az, ha utal arra, hogy Jósiás csak az ország véneivel, szinte azt mondhatnánk: a nemzetgyűlése

⁸ Fel kellene itt sorolnom tulajdonkép úgyszólván az összes műveket, melyek Izrael vallásával vagy politikai történetével, illetve az ótestamentomi irodalommal foglalkoznak. Ezeket azonban szabad itt ismerteknek feltételezmem.

⁹ Oestreicher Theodor: Das Deuteronomische Grundgesetz. Gütersloh. 1923.

¹⁰ V. ö. i. m. 12—65. l.

¹¹ „Ist somit in 23₄ ein Wechsel der Quellen festzustellen“. i. m. 15. l.

¹² „Wer den Orient kennt, wird zugeben müssen, dass die Annahme eines Zwischenraums selbst von mehreren Tagen zwischen Auftrag und Meldung über den Vollzug mehr Wahrscheinlichkeit besitzt, als die von den Verfechtern der De Wetteschen Hypothese vorausgesetzte Eile...“. I. m. 20. l. — „Die Behauptung, es sei an einem Tag mindestens zweimal gelesen worden, ist eine Eintragung und schwebt völlig in der Luft“. Ugyanott.

¹³ V. ö. i. m. 23., 24. l. Utóbbi helyen így: „Somit steht fest...“ etc.

merte vagy akarta megvalósítani a feltalált törvénykönyv alapján végrehajtott reformot. Mert ebből logikailag az következnek, hogy ez a reform nem állott pusztán „kultuszisztításban“. Már pedig Oestreicher itt ezt akarja bebizonyítani, amint az világosan megállapítható az erről szóló fejezet utolsó soraiból is.¹⁴ Mi azonban úgy látjuk, hogy ezt nem sikerült bebizonyítania. Viszont annál értékesebbek előttünk azok a megállapításai, melyek arra vonatkoznak, hogy Jósias reformja nem rövid ideig tartott, ellenkezőleg évekre terjedt az ki s hogy a reformnak erős politikai vonatkozása és jelentősége volt.¹⁵ Oestreicher további fejtegetésének a mi kérdésünkre vonatkozólag nincs is külön fontossága, azért itt a II. Kir. 23,¹⁵—²⁴. és II. Krón. 34—35. f.-ben foglaltatott elbeszélés kritikájával nem is foglalkozunk.¹⁶

Égészen más úton halad Hölscher, úgy II. Kir. 22—23. kritikájánál, mint az egész Deuteronomium-kérdés megítélésénél.¹⁷ A Királyok könyvét Hölscher főleg abból a szempontból tette általában vizsgálat tárgyává, hogy melyek a forrásai s hogyan, illetve ki szerkesztette azt egységes egészé. Az elsőre nézve azt a feleletet adja, hogy az az elbeszélő, melyet a pentateuchusból nagyon jól ismerünk „E“ (Elohista) elnevezet alatt megtalálható a Királyok könyvében is, — megtalálható II. Kir. 22—23. f.-ben is. Ez magában véve nem jelentene sokat kérdésünk elbírálására vonatkozólag, sőt első tekintetre támpontot nyerne ebben a megállapításban a De Wette-féle hypothesis. Hölscher azonban E.-t is, meg Rd.-t is sokkal későbbi időből származtatja, mint azt manapság szokás; szerinte „nemcsak Rd., de E is ifjabbak, mint 586...“¹⁸ Ebben a megállapításban ugyan még nincs kimondva, hogy van-e vagy nincs-e kultusz-központosításról szó II. Kir. 22—23.-ban, azonban Hölscher megállapítja ezt is. Amikor egyfelől forráselemzése folytán eldöntöttnek tartja, hogy II. Kir. 22—23. nem „mese“, másrészt kimondja azt is, hogy az idézett fejezetekben, — éppen mert azok E-hez tartoznak, E pedig nem ismeri a központosított-kultuszt, nem lehetett szó eredetileg kultusz-központosításról s amennyiben egyes versekben mégis a Jahve-bámák, a „magaslatok“ eltávolításáról van szó, ezek nem tarozhattak az eredeti forráshoz: E-hez s így „a magaslatok jogosulatlanságát hirdető deuteronomiumi dogma“ csak később kerülhetett a szövegbe.

Hölscher szerint II. Kir. 23,^a—⁹-et a R toldotta be E szövegébe s ez a régi szöveg semmit sem tudott a vidéki kultushelyek megfertőztetéséről s a vidéki papoknak a jeruzsálemi oltártól való eltiltásáról.¹⁹ Egyetlen magaslati szenthely, melyet Jósias Hölscher szerint elpusztított, a bakdämonok bámája volt Jeruzsálemben (II. 23,8b); Jósias emez intézkedése tehát a jeruzsálemi egyik dämonkultusz ellen irányult. A Jósias-féle reform lényegileg a jeruzsálemi templomnak kanaáni és asszír eredetű berendezéseitől való megtisztításában állott, mely visszahatásképpen jelentkezett Manasse asszírpartí valláspolitikájával szemben.²⁰

A főkülönbség tehát a mondottak szerint Oestreicher és Hölscher föl-

¹⁴ „Seine genaue Durchforschung hat uns gezeigt, dass diese (v. h. die Reform) in der Beseitigung des assyrischen Staatskultes und in der Wiederaufrichtung des Jahvedienstes bestand. Die Kultuszentralisation im Sinne einer Herstellung eines bleibenden Kultusmonopols Jerusalems als Ziel oder doch als ein Ziel der Josianischen Reform ist uns unter den Händen zerronnen. Die Verunreinigung der Jahvehöhen und die Zusammenziehung der Landpriester in der Hauptstadt bilden lediglich eine Episode und sind nichts als eine vorüber gehende Kriegsmassregel gewesen. Nur unter dieser Voraussetzung, werden die Verse des Reformberichts widerspruchlos klar“. I. m. 56. l.

¹⁵ V. ö. 34. és 39. köv. l.

¹⁶ L. i. m. 56. k. és 60. kk. l.

¹⁷ V. ö. Hölscher G.: Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, im Eucharisterion (Gunkels Festschrift zum 60—ten Geburtstage) Göttingen. 1923. 158—213. Továbbá: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Giessen. 1922.

¹⁸ Hölscher: Das Buch der Könige etc. 205.

¹⁹ V. ö. Eucharisterion 209. k. l.

²⁰ V. ö. Eucharisterion 112. l. Joggal jegyzi meg idevonatkozólag Gressmann, hogy „eine derartige Auswahl (ahogy t. i. Hölscher cselekszik) aus der Überlieferung, die sich nicht auf Gründe, sondern Gefühle stützt, ist willkürlich und unmethodisch“. V. ö. ZAW. 1924. 327.

fogása között abban áll, hogy Hölscher elismeri II. Kir. 22—23-ról, hogy benne jelenleg kultuszközpontosításról van szó — de állítja, hogy ez benne későbbi (dtni) toldás —, ellenben Oestreicher, mint láttuk, egységesnek tartja mindkét forrást, de megtagadja az egész tudósítástól a központosításnak a gondolatát is, II. Kir. 23_a—7-et úgy fogja föl, hogy Jósiás hadi veszély miatt ideiglenesen vitette a papokat Jeruzsálembe.²¹

Hol már most az igazság? Van-e szó II. Kir. 22—23-ban kultusz-központosításról? A mi meggyőződésünk az, hogy sem Oestreichernek, sem Hölschernek nem sikerült bebizonyítania azt, hogy Jósiás 621-ben csak úgynevezett kultusz-tisztítást hajtott volna végre.²² Hölscher téved abban, hogy II. Kir. 22—23. forrását a pentateuchus Elohita forrásával azonosítja, mert nem veszi figyelembe sem azt, hogy mily viszony van a Birák könyvében és Sámuel könyvében is E és D között, de feledi azt is, hogy E-nek II. Kir. 17. után nincs nyoma a Királyok könyvében. Hasonlóan Oestreicher is téved, mikor tagadja, hogy Jósiás reformja kultusz-központosítás lett volna, mert semmivel se bizonyítható, hogy II. Kir. 23_a a papok ideiglenes áttelepítésére vonatkoznék. Megfelelnek ő is I. Kir. 11_{32, 36}-ról, amely hely Jeruzsálemre vonatkozik. S mindketten figyelmen kívül hagyják — érthetetlen módon — II. Kir. 23_{1—3}-t, ahol oly fontos intézkedésről van szó, melyet Jósiás nem akart végrehajtani pusztán királyi hatalmi szóval, de „alkotmányosan“ az ország vénei jelenlétében, illetve a nép — vagy nemzetgyűlés hozzájárulása után. Szerintünk ez az egyik döntő bizonyíték a kultusz-központosítás mellett. A másik pedig a páskha ünnepének újszerű megünneplése, amely kétségtelenül abban állott, hogy azt Jeruzsálemben, tehát nem külön-külön a vidéken, hanem a központi kultushelyen: Jahve templomában ünnepelték meg. Nem lehetetlen az sem, hogy a Jósiás-féle törvény csak ezt az egyetlen ünnepet akarta jogosultnak elismerni, mint az egyetlen történeti jellegű ünnepet.²³ Hogy a Deuteronomium emez újítása nem tudott átmenni az életbe, az ismeretes előttünk.

Mindezeket egybevetve, bár elismerjük, hogy Oestreicher és Hölscher kutatásai előbbre vitték sok tekintetben a Deuteronomium problémát a megoldáshoz, de meg vagyunk győződve affelől, hogy ez a megoldás nem következik be úgy, ha a Jósiás-féle reformot megfosztjuk korszakalkotó jelentőségétől, ami a kultusz-központosításban rejlett. S erről van szó II. Kir. 22—23. f.-ben.

II. *Követeli-e a Deuteronomium a kultusz központosítását?* Erre a kérdésre a legújabb időig csak igen-nel tudott felelni a theologiai tudomány s aki elfogulatlanul elolvassa Dtn. 12. fejezetét, az kénytelen is elismerni, hogy ott olyan intézkedésről, illetve követelésről van szó, mely az addigi gyakorlattal ellenkezik. A 12. f. 8. verse ebben a tekintetben egészen világosan beszél, amikor ezt mondja: „Ne cselekedjete ott úgy, ahogy mi cselekszünk most, mindenki úgy, amint jónak látszik neki.“ S a 12. fejezet intézkedése nem áll magában a Deuteronomiumban, hanem megegyeznek vele a Deut. több rendelkezései, így 14_{22—29}, mely a tizedre, 15_{19—23}, mely az első fajzásra s 16_{1—17}, mely a páskha-ünnep megünneplésére vonatkozik. Erre vonatkozólag mondja helyesen Steuernagel, hogy: „Ézt a követelést (tehát a 12. f.) az alaptörvény általánosságban mondja ki és azután külön alkalmazza a tized bemutatására, az állatok első fajzásának feláldozására s az ünnepekre.“²⁴

Nem lehet itt célunk, hogy a Deuteronomiumot a maga egészében vizsgálat tárgyává tegyük. Elegendőnek tartjuk itt, ha megállapítjuk, hogy a Deuteronomium — bár Driver, Hoonacker, Sternberg az ellenkezőjét vitatják — nem tekinthető egységes műnek. Ennek az állításnak az igazolására hivatkozhatnánk

²¹ V. ö. Eucharisterion 206. 1.

²² V. ö.: Gressmann H.: Josia und das Deuteronomium. ZAW. 1924. 313. kk. Welch A. C.: When was the worship of Israel centralised at the temple. ZAW. 1925. 250—255. Sellin E.: Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. 289. kk. Sellin E.: Einleitung in das Alte Testament. Leipzig. 1925. 78. 1.

²³ V. ö.: Elhorst H. I.: Die Deuteronomischen Jahresfeste. ZAW. 1924. 136. kk.

²⁴ Steuernagel: Das Deuteronomium 16. 1.

külső ismertetőjegyekre is, de még sokkal inkább tartalmi érvekre. Itt csak hivatkozunk Steuernagelre, aki i. m. 4—9. lapjain megkísérelte összefoglalni a Deuteronomium elemzésére vonatkozó összes kísérleteket. Ezek a kísérletek vagy hypothesisok sokban eltérhetnek egymástól, abban azonban valamennyien megegyeznek, hogy a Deuteronomium nem egységes s nem keletkezhetett egyszerre. A Deuteronomium keletkezésének problémájára alább még amúgy is ki kell térnünk s itt ezt a kérdést csupán azért kellett érintenünk, hogy a főnti kérdés felvetésével félreértésre ne adjunk okot. Ha azt kérdezzük, hogy követeli-e Deut. a kultusz központosítását? —, ezt úgy is mondhatnánk, hogy a Deut.-ban van-e egyáltalán olyan intézkedés, mely a központosítást megköveteli, vagy: az ú. n. Ős-Deut.-ban benne volt-e a központosítás követelése?

Mivel nézetünk szerint Deut. 12_{13—30}, 14_{22—29}, 15_{19—23}, 16_{1—17}. föltétlenül hozzátartoztak az Ős-Deut.-hoz, a kérdés már most az, hogy ezek a szakaszok kívánják-e a központosítását a kultusznak?

Ennek a kérdésnek közelebbi megvizsgálását ugyancsak Oestreicher Theodor főntebb említett „Das Deuteronomische Grundgesetz“ című munkája teszi szükségessé.²⁵ Ő ugyanis alapos vizsgálat tárgyává téve a Deuteronomiumot s benne főleg ama szakaszokat, melyek általános vélemény szerint a központosításról szólnak, illetve azzal állanak közelebbi vonatkozásban, arra az eredményre jut, hogy az ótestamentumi tudománynak ez a De Wette óta általánossá vált hypothesisa nem más, mint egy nagy tévedés, amelytől épp ezért mielőbb meg kell szabadulnia a tudománynak. Sietünk itt megjegyezni, hogy Oestreicher felfogása nem tudott a maga számára híveket megnyerni. Stärk²⁶ ugyan szinte minden főntartás nélkül elfogadta Oestreicher megállapításait, de viszont a túlnyomó többség nem találta Oestreicher érvelését meggyőzőnek s így hypothesisát beigazoltak.²⁷ Hogy a probléma világosan álljon előttünk Oestreicher megvilágításában is, szükségesnek tartjuk az ő okfejtését itt is közelebbről ismertetni.

Ami Oestreichernél azonnal szembetűnő, az, hogy nem fogadja el az ótest. tudománynak azt a közismert megállapítását sem, melyszerint a Deut. gerince a 12—26. f.-ben keresendő. Műve 66. s köv. lapjain elemzi a Deut. bevezető és befejező fejezeteit s megállapítja már itt, hogy 6₁-től kezdve az ú. n. singularis-darabok már a deuteronomiumi alaptörvényhez tartoztak. Itt találja meg a deuteronomiumi alaptörvény beosztását is: I. Jahve félelme, II. a Jahve-nak szóló istentisztelet, III. Jahve gyülekezetének jogi és szociális rendje.²⁸ Azután megállapítja, hogy se a bevezető, se a befejező részek nem érintik egyszer se a központosítás gondolatát.²⁹ Hát ez az utóbbi megállapítása igaz s annak az ellenkezőjét nem is állította tudtunkkal senki, itt tehát nem mond Oestreicher semmi újat. De már pusztán módszertani szempontból is helytelenül jár el, midőn a bevezető beszédekből, melyek a maguk jelenlegi alakjukban bizonylyan nem tartoztak az Ős-Deut.-hoz, ily döntő megállapításokat igyekeznek levonni. De már maga Oestreicher elárúlja itt is elméletének gyengéjét, illetve sebezhető pontját!

Amikor ugyanis azt mondja, hogy a deut.-i alaptörvény 4₄₄-nek megfelelően 6₄kk-nál kezdődik s itt Isten szeretetén van a hangsúly, továbbhaladva így szól: „Csak a későbbi átdolgozás által bekövetkezett hangsúlyeltolódás s a második plur. bevezető beszédnek a Deut. alaptörvénynek első részébe való betolása nyomta le ezt pusztán bevezetésnek s emelte ki oly annyira Deut. 12. f.-t.“³⁰ De

²⁵ Hölscher munkáira itt nem kell kiterjeszkednünk, hiszen ő nem vonja kétségbe azt, hogy a Dtn. központosított kultuszt követel, csak — fogságinak minősíti a Dtn.-t.

²⁶ Das Problem des Deuteronomiums. 1924.

²⁷ Felemlítjük itt a ZAW. cikkeit s Sellin: főntidézett műveinek i. v. szakaszait, nemkülönben Kittel: Gestalten und Gedanken in Israel Leipzig 1925. c. műve i. v. részét.

²⁸ V. ö. i. m. 72. és 81. l.

²⁹ I. m. 75., 76. l.

³⁰ I. m. 80. l. Ezt különben Oestreicher másutt is elismeri; a 12. f. elemzése kapcsán pl. ezeket mondja: „Die Umstellung ist jedenfalls absichtlich von der Redaktion vorweg genommen worden um dem Abschnitt über den Kultort, der... dieser als besonders wichtig erschein, den starken Akzent zu geben, den er jetzt trägt. 85. l.

ha így áll a dolog, akkor Oestreicher is elismeri, hogy Deut. 12. elsőrangú fontosságúnak tűnik fel már a Deut.-ban s nem csupán De Wette vagy Wellhausen adtak neki ilyen nagy jelentőséget! S beismeri ezzel Oestreicher azt is, hogy ha be lehet igazolni, aminthogy legalább is valószínűvé lehet tenni, hogy 6^k csupán bevezetés, mégha oly becses tartalmú is, azáltal beigazolást nyer az is, hogy Deut. 12. a *főgondolata Deut.-nak*.

A kérdés tehát lényegileg véve ez : megköveteli-e Deut. 12. f. a kultusz-központosítást, illetve a jeruzsálemi templomot tartja-e Deut. 12. jogosult kultusz-helynek? Oestreicher egész érvelése azt akarja bizonyítani, hogy Deut. 12. f. alapjában véve nem mond egyebet, mint amit Ex. 20²⁴. is kifejez; ez a törvényszakasz szerinte legfeljebb bensőségesebbé teszi az istentiszteletet, de távol áll minden újító szándéktól.³¹ Ezt a gondolatot ismétli többször és bizonyítgatja több oldalról. Mielőtt azonban Oestreicher tételét közelebbről szemügyre vennénk, meg kell említenünk azt, hogy Oestreicher a Deut. elemzése során is maga esik abba a hibába, amelyben — nézete szerint — ellenfelei vannak : biztos eredménynek tüntet fel nagyon is hypothetikus dolgokat!³²

Dehát igaza van-e Oestreichernek abban, hogy Deut. 12. nem hoz semmi újat, hanem lényegileg azt mondja, amit Ex. 20²⁴?

Deut. 12¹⁴. így hangzik :³³ Ki im bammâqôm âser jibchar Jahve beachad sebatekha šâm taaleh 'ólôtheekha... Ex. 20²⁴. i. v. része pedig ez : bekol hammâqôm âser azkîr et šemî 'âbô élekhâ ûbêraktikha. — Oestreicher most azt mondja, hogy Deut. 12¹⁴-et így kell fordítani : „an *jedem* Ort, den Jahve erwählen wird aus *irgend einem* deiner Stämme“, magyarul : „Minden egyes helyen, melyet Jahve ki fog választani törzseidnek bármelyikéből...“ Ha ennek a versnek ez volna az értelme, akkor tényleg nem a több szenthely elleni tiltakozást tartalmazná ez a vers, hanem azt a gondolatot, hogy csak a Jahve által kiválasztott helyen szabad áldozni, mint ahogy Ex. 20²⁴. is mondja, oly helyen azonban nem, melyet az ember maga választott. Ehhez az értelmezéshez úgy jut el Oestreicher, hogy a „bammâqôm“ névelőjét egyetemes, általánosító értelemben veszi, a „beachad“ kifejezést pedig distributív értelemben : „bármely egyben“...

Mindenekelőtt el kell ismernünk azt, hogy a névelőnek is, meg az „achad“-nak is lehet ilyen értelme.³⁴ Szóval a héber nyelv szelleme ezt nem teszi lehetővé, mégha ez nem is mondható éppen gyakorinak. A dolog lényege azonban szerintünk nem is annyira, illetve nem csupán ezen fordul meg, hanem azon, hogy mit jelent a „mâqôm“ szó az idézett versek összefüggése szerint. S az az egy bizonyos, hogy míg Ex. 20²⁴-ben a „mâqôm“ szó jelentése egyszerűen „hely“, addig Deut. 12¹⁴-ben ennek a szónak az összefüggés szerint ez a jelentése, hogy : „szenthely“ „kultuszhely“. Ha pedig így áll a dolog, akkor Deut. 12¹⁴. állást foglal a „sok kultuszhely“ ellen, legalább is oly értelemben, hogy minden törzsben a sok kultuszhely közül csak azon szabad áldozni, melyet Jahve kiválaszt.

De Deut. 12¹⁴. nemcsak ezt követeli meg! Ennek a helyes fordítása ez : „hanem azon a (szent)helyen, melyet Jahve ki fog választani törzseid egyikében...“ s így kifejezi azt, hogy egyetlen kultuszhely lesz jogosult a jövőben s nem sok. Hogy ez az egyetlen hely melyik lesz, azt nem mondja ugyan meg, de az mindenki előtt érthető és világos volt úgy is.³⁵ Deut. 12¹⁴. ilyen fordítása és magyarázata ellen hiába hivatkozik Oestreicher Deut. 23¹⁶. k-ra, ahol a rabszolga elmeneküléséről

³¹ „Es ist ganz harmlos ohne jede revolutionäre Absicht“. 102. l. 104. l. : „Jedenfalls der Vers Deut. 12¹³ bringt gegenüber dem alten Altargesetz (Ex. 20²⁴) nichts neues“. — 106. l. : „Von irgend einem Widerspruch zwischen dem Altargesetz von Ex. 20²⁴ und von Deut. 12¹³ f. kann also *keine* Rede sein“. V. ö. még 103. l.

³² Auf den Eingang des dritten Teiles des deut. Grundgesetzes in 16¹⁸ folgte wohl 17⁸⁻¹⁸. etc. 90. l. Der Rest dieses ersten Unterteils... wurde abgeschnitten... 91. l. Pedig hát egyik se biztos!

³³ Deut. 12. fben tulajdonkép három központosítási törvény van!

³⁴ V. ö. az egészhez: König É. : Stimmen Ex. 20²⁴ und Deut. 12¹³ f. zusammen? ZAW. 1924. 337. k.

³⁵ V. ö. még Welch : f. i. értekezését.

van szó. De nem hivatkozhatik arra se, hogy a gyakorlati életben ez a törvény, főleg a nagy távolság miatt, kivihetetlen volt, mert először is Észak-Izráel bukása után, illetve Judeában nem voltak olyan nagy távolságok; de másodsor: már a régi időben is voltak egyes híresebb szenthelyek Izráelben, ahová nagyobb körzetből évről-évre felzarándokoltak az izraeliták, mégha az a szenthely távol is esett. Példa erre Elkána esete. I. Sám. 1. k. — De végül hivatkoznunk lehet arra is, hogy Jósiás király idejében Juda országa bizony meglehetősen kicsi volt s ennek a kicsi országnak a gyakorlatban amúgy is úgyszólván egyetlen jogosult szenthelye volt: Jeruzsálem. Sőt, Jeruzsálem tekintélye századok óta oly nagy volt, de főleg Jesaiás óta oly vonzóerőt gyakorolt még a nem-judai lakosságra is, hogy távolabbi helyről is zárandokoltak oda. Jellemző bizonyossága ennek Jer. 45., melyszerint Sikkemből, Silóból stb. mennek Jeruzsálembe áldozatot bemutatni.

Éppen ezért egyenesen érthetetlen, hogy hogyan érvelhet Oestreicher így: „Ha az istentiszteletre és áldozatra való alkalmat egyetlen helyre, tudniillik Jeruzsálemre korlátozták volna, akkor ez által az önkényességnek és kanaánita kultusznak nemcsak nem vetettek volna véget, hanem egyenesen még elő is mozdították volna azt. Egyszerűen lehetetlen elgondolni, hogy egy törvényadónak eszébe jutott volna azt követelni, hogy egy egész nép elégedjék meg istentisztelete számára egyetlen szenthellyel.“ Itt szerző érvelése igazán nélkülöz már minden alapot. Mert hogy egy helyen könnyebb ellenőrizni az istentiszteleti rendet, mint több helyen s így könnyebb megakadályozni a kanaáni kultusz beözönlését, az mindenki előtt világos lehet. Vagy legalább is az, hogy az által nem mozdítja senki elő a kanaánita kultuszt, ha csak egyetlen kultuszhelyet fogad el jogosultnak.

Az a meggyőződésünk, hogy Oestreicher művének 110. s köv. lapjain nem hogy állítását bizonyítaná, de szinte önmagát cáfolja. Hogy Deut. 17₈k, 18₁k a kultuszhelyek többsége mellett érthetőbb volna, mint a központosítási törvény mellett, ezt nem lehet sehogyse elfogadni.

Érdekes különben itt megállapítani, hogy Oestreicher és Hölscher, kik egyetértenek egymással abban, hogy II. Kir. 22—23. f.-ben nincs szó arról, hogy Jósiás központosítást rendelt volna el, — mennyire eltérnek egymástól a Deuteronomiumra vonatkozó felfogásokban.

Oestreicher szerint II. Kir. 22—23. nem szól kultusz-központosításról. Találtak ugyan a reform kapcsán egy (esetleg több) törvénykönyvet, de az nem volt a Deuteronomium. S a deuteronomiumi alaptörvény — mint fentebb bemutatottuk — szerinte amúgy se követeli meg a központi kultuszt. A deuteronomiumi törvény azonban szerinte nagyon régi!

Hölscher szerint II. Kir. 22—23. nem szól központosításról, akkor nem is találtak törvénykönyvet, az arról szóló tudósítás hiteles ugyan, de amiről szól, az „pia fraus“, mely mögött Hilkiás állhatott. A deuter. alaptörvény azonban szerinte megköveteli a kultuszközpontosítást, csak hogy a Deuteronomium szerinte soha sem volt államtörvény s fogság utáni, körülbelül az 500. év tájáról való!³⁶

Ime ennyire eltérnek egymástól azok, akik II. Kir. 22—23-ra vonatkozóan oly közel jutottak egymáshoz. Ebből azonban máris levonhatunk egy következményt tanulság gyanánt: az igazság alighanem ott kereshető, ahol egyetértenek II. Kir. 22—23. kritikájáról. Ott ellenben túlzásba estek, ahol eltávolodtak egymástól: a Deut.-ról vallott nézeteikben.

Ha fentebbiekben megállapítást nyert, hogy Deut. 12. f. megköveteli a központosított kultuszt, könnyű megállapítani, hogy ezt az alaptörvényt hogyan alkalmazza a Deuteronomium az egyes konkrét esetekre. Ezzel azonban koránt-

³⁶ V. ö. még Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. Giessen. 1922. „Das Deuteronomium machte später den vergeblichen Versuch das Pesach zu einem einheitlichen Tempelfest in Jerusalem umzuwandeln“. 80., 81. és 6. jegyzet. „Bama bezeichnet dann jede lokale Kultstätte; jedoch hat es in altisraelitischer Zeit (vgl. I. Sam. 9₁₂. f.) noch nicht den üblichen Sinn, den es seit dem Deuteronomium bekommen hat“. 72. l. V. ö. még 92. l. 11. jegyzet; főleg pedig a Deut.-al foglalkozó 130. kk. s itt is a 2., 3., 4., 8. és kivált 9. jegyzetét; végül 139. l.

sem akartuk azt állítani, hogy a Deut. minden egyes szakasza a központosítást kifejező főgondolatnak a kifejtése. Sőt, úgylátszik nekünk, hogy csupán ez benne az új gondolat, a többi pedig viszonylag nagyon régi. Erről azonban s általában a Deut. keletkezéséről alább lesz bővebben szó, itt még előbb arra a kérdésre kell feleletet keresnünk: III. *A Deuteronomiumot találták-e meg 621-ben s ez képezte-e alapját a II. Kir. 22—23-ban elbeszélt úgynevezett Jósiás-féle reformnak?* Ezzel összefügg az Ős-Deuteronomium problémája s az ú. n. „pia fraus“ kérdése is.

Az elmondottak után az imént felvetett kérdésre látszólag könnyű feleletet adni, mert ha igaz az, hogy II. Kir. 22—23. szerint Jósiás király egy törvény alapján, melyet akkor találtak meg a jeruzsálemi templomban, a kultuszt Jeruzsálemben centralizálta s ha igaz az, hogy a Deuteronomium megköveteli a kultusz központosítását, akkor a következtetés kézen fekvő: a 621-ben megtalált törvénykönyvnek a Deuteronomiumnak kell lennie, illetve a Deuteronomiumban kell foglaltatnia. Hogy ez a fontos törvény nem mehetett veszendőbe, azt már ab ovo bizonyosra lehetett venni, a kérdés csak az lehetett, hogy ez a törvénykönyv az egész pentateuchus-e vagy annak csupán egy része? Az egész pentateuchus nem lehetett, mert ezt egy napon kétszer elolvasni nem lehet.³⁷ De még hogyha el is gondolhatnánk, hogy az egész pentateuchust felolvasták egy nap alatt kétszer, melyek volnának pl. a Genesisben azok a részek, melyek Jósiás királyt annyira megdöbbenhették? Hozzá meg a pentateuchus nem is egységes a maga kultuszra vonatkozó rendelkezéseit illetőleg s így már csak azért se szolgálhatott a reform alapjául! A reformnak alapját képező törvénynek olyan rövidebb törvénygyűjteménynek kellett lennie, mely egységes s amellet az a főgondolatot, mely a reform végrehajtására okot adhatott, lehetőleg tömören juttatja kifejezésre. Minden alapja megvolt tehát annak, hogy már Chrysostomus (Homil. in Mt. 9.), Hieronymus (Comment in Ez. ad 1₁; adv. Join. I₅.), Gázai Procopius (Scholiae ad IV. Reg. 22-höz) is a Deuteronomiumra gondoltak. Ezt a feltevést tette tulajdonképp magáévá s azután népszerűvé De Wette, aki már 1805-ben is e mellett foglalt állást (Dissertatio critica), 1806-ban pedig közelebb-ről is indokolta azt a felfogását, hogy a Jósiás-féle törvénykönyvnek azonosnak kell lennie a Deuteronomiummal. De Wette hypothesisét azután magáévá tette úgyszólván az egész tudományos világ s Kuenen, de főleg Wellhausen útján ez a megállapítás, mint az ótest. kritika egyik legbiztosabb eredménye, mintegy szilárd alappillére lett az ótestamentomi tudománynak s így nagy befolyással volt az összes ótestamentomi studiumok átalakulására. Irodalmi és vallástörténeti szempontból ehhez igazodtak, illetve innen indultak ki. Beszéltek Deuteronomium előtti és utáni korról, kifejezve ezáltal azt is, hogy a Deuteronomium nyelve s felfogása oly jellegzetes, hogy azt és annak hatását könnyen meg lehet különböztetni bárhol is az Ó-Testamentomban s így aszerint lehet megítélni az egyes szent iratok keletkezési idejét. Igaz ugyan, hogy elhangzottak itt-ott kifogások is ez ellen a felfogás ellen, de ezek az észrevételek nem tudták megingatni a főtebbi tudományos meggyőződést. Azok, akik a De Wette-féle felfogás ellen foglaltak állást, nagyobbára a francia, illetve strassburgi iskolából kerültek ki. Vernes, D'Eichthal, Horst s Cullen valamennyien egyetértének abban, hogy Jósiás reformja sokkal jelentéktelenebb volt, mint aminőnek II. Kir. 22—23. alapján gondolni lehet. Az itt elbeszélt reformnak az alapja szerintük nem is a Deuteronomium volt. A Deuteronomiumot a Jósiás-féle reform után, jóval később dolgozták ki, amikor azután kibővíték újabb elemekkel is. Fries pedig azt a véleményt képviseli, hogy a Jósiás-féle reform előbb jött létre, mint ahogy a törvényt megtalálták (II. Krón. 34—35.) s a Jósiás-féle törvény nézete szerint azonos Ex. 34₁₁—₂₆-tal.

³⁷ Oestreicher ugyan bizonyítani igyekszik azt is, hogy az elolvasás nem történt egy napon kétszer, sőt hogy a szöveg azt se követeli meg, hogy ennek alapján a teljes elolvasásra gondoljunk. De Oestreicher itt is téved. — Hogy Sellin hogyan gondolja azt, hogy: „Von Safan sogar auf seinem Botengange in den Tempel“ — azt nem lehet érteni. Einleitung. 46. V. 6. II. Kir. 22, 8—10.

Újabban, mint fõntebb már említettük a De Wette-féle irány ellentáborát erõsítette meg Oestreicher és Hõlscher erélyes állásfoglalása. Oestreicher és Hõlscher is abban a meggyõzõdésben vannak, hogy a Jõsiás-féle reformhoz a Deuteronomiumnak semmi köze, a különbség kettejük között csupán az, hogy az elõbbi a történeti tudósítás alapján elfogadja, hogy Hilkiás pap talált egy törvénykönyvet, de az szerinte nem a Deut. volt, — az utóbbi pedig azt véli, hogy nem találtak semmit, az egész csak pia fraus volt. Hogy melyik lehetett a reform alapját képezõ törvény, arra nézve nem mond véleményt. A Deuteronomium szerinte jóval késõbb, a fogságban keletkezett. Bármily eszméltetõnek tartjuk is Hõlschernek általában a Királyok könyvére és a 22. és 23. f.-re vonatkozó kritikai elemzését — a lényegre nézve ugyan itt is súlyos kifogásokat lehet felhozni hypothesis ellen —, erõs túlzásnak kell minõsíteniünk abbeli állítását, hogy a Deuteronomium csak a fogságban keletkezhetett. Mert igaz ugyan az, hogy vannak a Deut.-ban késõbbi elemek, fogsági, sõt fogság utáni részletek, de Hõlscher adós maradt annak a tárgyi igazolásával, amit állít. Sõt ha Hõlschernek igaza volna, akkor az ótest. irodalomtörténet s Izráel vallástörténete oly talány megfejtése elõtt állana, melynek megfejtése egyenesen lehetetlen. Hiszen ha a Deuteronomium 500 táján keletkezett, nem tudjuk megérteni, hogy mikor dolgozhatták át a Birák könyvét, Sámuel és Királyok könyvét a Deuteronomium szellemében! Az a körülbelül 50—60 esztendõ, mely az Esdrás-Nehemiás-féle reformig még rendelkezésünkre áll, inkább a P elõkészítésére kellett! De általában Izráel vallásának történeti fejlõdése s ebben magának Ezekiel prófétának a szerepe egyenesen megköveteli, hogy a Deuteronomiumot már 586 elõtt feltételezzük. — Ezekielre fõleg Hõseásnak és a Deuteronomiumnak volt hatása. Ahogy Ezekiel a vidéki bámákat meg-, jobbanmondva elítéli, csak a Deuteronomium hatása alapján érthetõ és magyarázható meg. Ha Ezekiel nem tekinthetett vissza a Deut.-ra, akkor egyenesen érthetetlen volna a próféta sok gondolata, így a lévíták szerepérõl való felfogása is.³⁸ De érthetetlen volna az is, hogy mi tartotta össze a fogságban levõ zsidóságot. Szinte úgy áll a dolog, hogy ha nem tudnánk a fogság elõtti idõtõl a Deut.-ról, akkor egyenesen fel kellene azt tételeznünk, hogy a zsidóság fogsági s fogság utáni fejlõdését megmagyarázzuk s megérthessük.

De ha fõntebb megállapítottuk, hogy II. Kir. 22—23. hiteles történeti tudósítást tartalmaz Jõsiás reformjáról, amelynek egyik lényeges mozzanata a kultusz-központosítás volt s ha felfogásunk szerint ennek a reformnak alapjáu egy a központosítást követelõ törvénygyûjtemény szolgált, kérdés milyen alaki és fõleg tárgyi érveket lehet fõlhozni annak az igazolására, hogy ez a törvénykönyv csakugyan a Deut. volt.

Nem akarjuk az összes érveket itt felsorakoztatni, de megemlítjük a következõket: A törvénykönyv neve II. Kir. 22₃, 11., 23_{24—25}. szerint ספר התורה ugyanez: Deut. 4₄₄, 17_{18k}, 27_{3, 8}, 28_{58, 61}, 29_{20, 28}, 30₁₀, 31_{9, 11—12}. Emellett II. Kir. 23_{2—3}, 21. egyúttal ספר הכרית-nek is nevezi. Ez az elnevezés vagy Ex. 20—23. f.-re vagy a Deut.-ra vonatkozhatik csupán, v. õ. Deut. 5₂, 28₆₉, 29₂₀, 30₁₀. Ezt a nevet azért adhatták joggal a Deut.-nak, mert a Deut. a Jõsiás által létesített törvényes intézkedésnek, a ספר-eknek képezte ez az alapját (II. Kir. 23₁. kk.). Az egyes szavak és kifejezések pedig félreismerhetlenné teszik a történeti tudósítás és a Deut. közötti rokonságot.

Az elmondottakon kívül azonban sokkal fontosabbnak s egyenesen döntõ jelentőségûeknek tartjuk a tartalmi érveket, melyek azt igazolják, hogy azok a reformintézkedések, melyeket Jõsiás király II. Kir. 22—23. szerint foganatosít egy akkor megtalált törvény alapján, a Deuteronomiumból érthetõk meg, sõt egyeseknek csupán a Deut. képezhette az alapját. Így, hogy Jõsiás a maccébákat és aserákat ledöntötte, illetve eltávolíttatta (II. Kir. 23_{6, 10}.), ennek alapját Deut. 16₂₁k képezhette; hogy a kedésák intézményét megszüntette (II. Kir. 23₇.),

³⁸ V. õ. Gressmann H.: Josia und das Deuteronomium. ZAW. 1924. 313—337.

ez Deut. 23₁₈k alapján történhetett ; a bámákat (II. Kir. 23_{8, 15}.) Deut. 12 alapján romboltatta le s ugyancsak Deut. 12₁₅k alapján hajtotta végre ily módon a kultusz-központosítást ; a halottidézők elleni intézkedés (II. Kir. 23₂₄.) Deut. 18₁₀k-re támaszkodhatott ; a Hinnom-völgyének Molokh-oltárának a megfertőztetése (II. Kir. 22₁₀.) Deut. 18₁₀-en alapul ; a csillagimádást, a pogány kultushelyeket (II. Kir. 22_{11—13}.) Deut. 17₂k tiltja ; a páskha-ünnep újszerű, azaz a fővárosban, Jeruzsálemben való megünneplése (II. Kir. 23_{21—23}.) csak Deut. 16_{1—8}. alapján igazolható. Egyetlen ellenmondás II. Kir. 22—23. és Deut. között a vidéki papokra vonatkozó intézkedésben állapítható meg, v. ö. Deut. 18_{6—8}. és II. Kir. 23_{8 a 9}. A Deut. szerint a leviták otthon maradnak régi lakóhelyeiken s csupán ha nekik tetszik, mennek be Jeruzsálembe, ahol azután megélhetést stb. kapnak. II. Kir. 23_{8 a 9}. szerint ellenben mindnyájuknak Jeruzsálembe kell költözködniök, ahol jogot nem kapnak arra, hogy a jeruzsálemi papokkal együtt résztvegyenek az áldozásban. Hogy ennek az ellenmondásnak az-e a magyarázata, hogy a Deut.-nak a vidéki papokra vonatkozó humánus intézkedését a jeruzsálemi, jogaira és jövedelmeire féltékenyen vigyázó, papság nem engedte valóra válni —, az ma még nem tekinthető eldöntöttnek.³⁹ Lehetséges az is, hogy az eredeti Deut. nem követelte meg a papok áthelyezését, de viszont a király a reform sikere érdekében azt mégis elengedhetetlennek tartotta ; másrészt humánus szempontból gondoskodni kívánt az állásuk-vesztette papokról is. A király emez eljárása adhatott okot arra, hogy a Deut. egy újabb kiadásába 18_{6—8}-ot betoldották, de viszont későbbiek ennek a követelménynek az, élet azáltal vették el, hogy Deut. 18₇-ben a יהוה כל kifejezést a közbetoldott יהוה kifejezés által úgy értelmezték, hogy a vidéki kultushelyek (bámák) papjai Jeruzsálemben csupán a leviták jogát gyakorolhatják, de nem a Cádóktól származó papságét.⁴⁰ De bármiképp álljon is a dolog,⁴¹ ez az egyetlen vitás pont a többi, főntebb érintett érvek ellenében, nem döntheti meg azt a meggyőződésünket, hogy a Deuteronomium 621-ben már megvolt, illetve ekkor lett Juda országának állami törvényévé s ennek alapján hajtotta végre Jósias király a II. Kir. 23. f.-ben elbeszél reformot. Ezzel a megállapítással azonban a probléma még nincs megoldva, mert eldöntésre vár még vele kapcsolatban az a kérdés, hogy a Deut. a maga jelenlegi alakjában volt-e a Jósias-féle reform alapja, vagy ha nem, akkor melyik része s végül : hogy mikor keletkezhetett a Jósias-féle reform alapjául szolgáló törvény, mondjuk az Ős-Deuteronomium ?

Hogy a jelenlegi Deut. a maga mostani alakjában nem képezhette a Jósias-féle reform alapját, az ma már, az idevonatkozó kutatások alapján, eldöntöttnek tekinthető. Ezt vallotta már az utóbbi évtizedek alatt úgyszólván egyhangúlag az egész ótest. tudomány, de ezt a meggyőződést Hölscher kutatásai még jobban megerősítették, akinek amaz állításából, hogy az egész Deut. fogsági keletkezésű, annyit el kell fogadnunk, hogy sokkal több szakasz lehet fogsági eredetű a Deut.-ban, mint ahogy azt eddig gondoltuk. Másrészt azonban az is bizonyos, hogy az ú. n. Ős-Deuteronomium Deut. 12—26, 28. f.-ben keresendő. A 6. s köv. fejezetek nem tartoztak a deut. alaptörvényhez. Valaminő bevezetése és befejezése — gondoljunk csak a Hammurábi-törvény analogiájára — volt az Ős-Deut.-nak is, de hogy a jelenlegi bevezető és befejező fejezetek csak idők múltán vették föl mostani alakjukat s terjedelmüket, azt is bizonyosra lehet vennünk.

³⁹ Gressmann ezt nem tartja valószínűnek. V. ö. ZAW. 1924.

⁴⁰ Hölscher fent többször idézett értekezésében ezeket mondja : „Wenn II. 23₈₋₉ eine ungeschichtliche Angabe des Rd ist, so fällt damit der eigentliche Grund für die Gleichsetzung des Josiagesetzes mit dem Deuteronomium hin“. Euch. 211., majd jegyzet alatt megemlíti a Cornill által kiemelt következő két helyet, mely a Jósias törvény és D. azonoságát igazolná : 1. II. 14₆ a Kir. kvében ez az egyetlen idézet a thórából Dt. 24₁₆ ; 2. a szabály, melyre Jeremiás hivatkozik, 34₁₃, nem a Szövetség könyvében van Ex. 21₁₆ hanem hasonlóan D.-ben 15₁₂. Erre azt mondja Hölscher : „Beide Bemerkungen sind richtig, beweisen aber nichts für das vorexilische Alter der spezifisch-deuteronomischen Zentralisationsgesetze“. Eucharisterion. 211.

⁴¹ V. ö. Gressmann : ZAW. 1924. 329. „Es siegte der radikalste Reformgedanke, der noch über das Deuteronomium hinausging“.

Emellett szól — hogy egyebet itt ne is említsünk — már az a körülmény is, hogy a Deut.-nak jelenleg tulajdonképpen két bevezetése és befejezése van.

De ha ilyen módon bizonyos is, hogy a Jósiás-féle törvény Deut. 12—26, 28-ban keresendő, azt még egyáltalán nem mondhatjuk, hogy a kettő egymással azonos is. Elég erre vonatkozólag azokra a rokонтartalmú, de majd egyes, majd többes számú törvényekre hivatkoznunk, melyekre főleg Stärk és Steuernagel, úgyszólván ugyanabban az időben, de egymástól teljesen függetlenül, hívták föl a figyelmet.⁴² Azt a véleményét ma már, úgylátszik, maga Steuernagel is feladta, hogy a jelenlegi Deut. az ú. n. egyes számú (Sing.) és többes számú (Plur.) deuter. szöveg egyesítéséből állott elő. Helyanem a kiegészítő hypothesisnek lesz itt jogosultsága, melyszerint a régibb (Sing.) szöveget idővel kiegészítették (Plur.-ból), sőt az ilyen módon bővült törvénykódexen tovább dolgoztak még a fogságban, talán még azután is.

Anélkül, hogy azt mondanánk, hogy minden tekintetben elfogadható, ideiktatjuk Sellin kritikai elemzésének az eredményét. Eszerint az ú. n. alaptörvényhez, illetve Ős-Deut.-hoz, tartozhatott: 4₄₄, 4_{46—49}, 6_{4—15}, 12_{13—27}, 13_{2—19}, 14_{22—29}, 15_{1—26}, 28_{1—25}, 30_{15—20}; itt természetesen egyes kisebb-nagyobb kései eredetű toldásoktól, mint pl. 20_{1—9}, el kell tekinteni, maga Sellin is megjegyzi azt, hogy ebből a törvénykorpusból több részt már a Jósiás-féle reform után és annak alapján, illetve hatása alatt szövegezettek. Ezt a törvényt, főleg a nyilvános felolvasások alkalmával tovább bővítették egyfelől az intő-tanító részletekkel, paránesisekkel: 5—11. f., másrészt azonban új törvényekkel is. Szerinte még a fogság előtt foglalták E-be s látták el történeti bevezetéssel s apróbb (10_{6k}, 11_{29k}, 27_{1k}) bővítményekkel a következő törvénygyűjteményt: 4_{44—26}, 28_{1—25}, 30_{15—21}. A babyloni fogságban s azután legelebb még apróbb részek járultak hozzá, mint pl. 4_{5—43}, 28_{26kk}, 29—30_{1—14}. — S összehasonlítás kedvéért ideiktatjuk Holscher elemzését is: 1_{1a}, 6_{4—13—15}, 7_{1—2—6—3} b_{—11}, 12_b, 16_a, 17_{—21}, 23_{—24}, 8_{2—14}, 17_{—18}, 9_{1—4}, 5_{—7a}, 10_{12—13}. — 12_{13—14}, 17_{—19}, 21_{—22}, 26_{—27}, 29_{—31}, 13_{2—4}, 6_{—7}, 9_{—10} a_z, 11 8_{—14}, 16_a, b_z, 17_{—18}, 14_{22—23} a_z b_z, 24_a z, 25_{—26} a_z b_z, 27_a z, 28_{—29}, 15_{1—2}, 7_a z b_z, 8_{—11}, 15_{12—15}, 18, 19_{—20}, 16_{1—2}, 5_a, 6_z, 6₇, 9_{—11}, 13_{—15}. — 16₁₈, 17_a z b_z, 3_a, 4_{ab} z, 5_{—7}, 8, 9_a z b_z, 10_a, 11_b, 12, 13, 14, 15_a, 16_a, 17, 20, 18₁, 2_{ab} z, 6_{—8}, 19_{1—2a}, 3_b, 4_{—7}, 11_{—13}, 16, 17_a, 18_b, 19, 20. — 20₁ a_z b_z, 5_{—7}, 9_{—14}, 19_{—20}, 21₁ * 2 * 3 * 4 * 6_{—9}, 10_{—14}, 15_{—17}, 18_{—19}, 20 * 21 * 22 * 23 * 22_{13—21}, 22, 23_{—25}, 26_a z b_z, 27, 28_{—29}, 23_{16—17}, 20_{—21}, 22_{—24}, 25_{—26}, 24_{1—3}, 4 * 5 * 7 * 10_{—13}, 14_{—15}, 17_{—22}, 25_{5—10}, 26_{1—2}, 5_{—11}, 12_{—13}, 14_a, 15_a. — Befejezés = 26₁₆, 17_{ab} z, 18_a z b_z, 28_{1a}, 2_a, 3, 4 * 5_{—7}, 8_a * 12, 13_a, 15 * 16_{—19}, 20_a * 24, 25_a, 43, 44, 30₁₅, 19_b, 20.

A deuteronomiumi alaptörvény, illetve az Ős-Deuteronomium keletkezésének idejére nézve mind a mai napig két felfogás áll egymással szemben. Az egyik tábor, támaszkodva magára a történeti tudósítás szövegére, melyet II. Kir. 22, 23-ben történeti hitelességének találtunk, azt vallja, hogy Hilkiás pap a jeruzsálemi templomban, a templom javítási munkálatai közben, valóban *talált* egy törvénykönyvet. Hogy a jeruzsálemi templomban lehetett egy már régebben ott elhelyezett vagy befalazott törvénykönyv, az egyáltalán nem mondható valószínűtlennek. Mert szenthelyeken szokásban volt az ó-korban, de Izraelben is, törvényeket elhelyezni, sőt szokásban volt, különösen úgylátszik Egyiptomban, a templomok építésekor az arra a templomra vonatkozó okmányokat vagy istentiszteleti törvényeket oda be is falazni.⁴³ Naville ugyan, egyiptomi példákra hivatkozva, arra gondol, hogy Salamon templomépítésekor helyezhették el a templom falába a Deut.-t, azonban II. Kir. 22-ből nem tűnik ki, hogy befalazva volt-e vagy csupán a templom régiségtárából, illetve irattárából került-e elő? Így hát a továbbiakra nézve legtárgyalagosabb találgatásokba egyáltalán nem is bocsátkozni, hanem az „ignoramus“-nál megállapodni. Hogy a megtalálások a törvénykönyv ismeretlen, tehát viszonylag régi volt, az II. Kir. 22-ből kitűnik. Ennek a felfogásnak a hívei: Driver, Kautzsch, Kittel, Steuernagel, Klostermann, Smith—Rothstein, Valeton stb. Sellin álláspontja ebben a kérdésben úgy-

⁴² V. ö. Stärk V.: Das Deut. etc. 1894. *Steuernagel K.*: Der Rahmen des Deut. 1894. Die Entstehung etc. 1896.

⁴³ *Hermann*: Agyptische Analogien etc. ZAW. 1908. 299. k.

látszik ingadozó, mert egymással teljesen ellenkező felfogást árul el két leg-újabbban megjelent művében.⁴⁴

Ezekkel szemben áll azoknak a tábor, akik azt vallják, hogy a megtalálás tulajdonképpen nem más, mint úgynevezett „*pia fraus*“, azaz csak Hilkiás pap tüntette fel úgy a dolgot, mintha találta volna a törvénykönyvet, a valóságban azonban ez nem valami régi irat, de a judai reformpártnak kevéssel 621 előtt kidolgozott törvénykönyve. Erre a „*pia fraus*“-ra az adott volna okot, hogy a Sáfán és Hilkiás vezetése alatt álló reformpárt rá akarta bírni Jósiás királyt a cselekvésre; ezt pedig csak úgy remélhették, ha egy régi, mózesi tekintéllyel bíró törvényre hivatkozhattak, mert alig hihető, hogy a király egy teljesen új reformprogramot magáévá tett volna, illetve hogy annak alapján gyökeres reformokba kezdett volna. Ennek a hypothesisnek a hívei: Reuss, Kuenen, Dillmann, Wellhausen, Stade, Cornill, Holzinger, Erbt, Staerk, Hölscher s mások; nálunk ennek a felfogásnak volt a híve Csengey s tudunkkal ezt vallja Hornyánszky Aladár is.

A kérdés most csak az, hogy melyik felfogás *valószínűbb*? Mert hogy exakt bizonyossággal végérvényesen ma nem lehet eldönteni a kérdést, az bizonyos.

Mindenekelőtt el kell ismernünk azt, hogy az utóbbi csábítóbbnak látszik, bárha döntő érveket nem lehet fölhozni mellette. Ennek a nézetnek a hívei főleg azt hangsúlyozzák, hogy reformokat mindig csakis pontos reformterv szerint lehetett végrehajtani. S ha ennek a felfogásnak lenne igaza, akkor egyet kétségtelenül meg lehetne állapítanunk, tudniillik azt, hogy a Jósiás-féle reform nem volt „véletlen“ műve, melyre egy törvény megtalálása adott indítékot, de jól átgondolt reformtervnek következetes s céltudatos megvalósítása. De vajjon kimutatható-e a Deuteronomium reformcélzata? S a Jósiás-korabeli események indokoltá teszik-e azt a feltevést, hogy egy titokban dolgozó reformpárt ilyen „*pia fraus*“ útján bírta rá a királyt a cselekvésre? Az utóbbi kérdésre majd alább adunk feleletet, itt csak azt kívánjuk megállapítani, hogy a Deuteronomium nem olyan reformtörvény, mint aminőnek e tábor hívei feltüntetik. Oestreichernek abban tökéletesen igaza van, hogy a Deut.-ban van nagyon sok régi alkotóelem, tévedni csak abban tévedett, amikor a Deut. alaptörvényeiről azt állította, hogy azok a maguk egészében összhangban állanak Ex. 20—23-mal⁴⁵ és így újat lényegileg nem tartalmaznak. Ha ugyanis kivesszük a Deut.-ból az ú. n. központosítási törvényt s ezzel összefüggő szakaszokat (tehát a 12. f.-en kívül 14_{22—29}, 15_{9—23}, 16_{1—17}.), úgyszólván semmi sem marad, aminek kimondottan vagy észrevehetőleg reformtendenciája volna. De ha ettől el is tekintünk, azaz ha el is ismernénk, hogy a Deuteronomium elejétől végig magán viseli a reformtörvény bélyegét, több fontos dolgot nem tudunk megérteni és megmagyarázni. Nem tudjuk pl. magyarázatát adni annak, hogy az ú. n. reformpártnak miért kellett várnia a reformmal éppen Jósiás uralkodásának 18-ik évéig, hisz a reformra sokkal alkalmasabbnak kínálkozhatott az az idő, amikor Jósiás még gyámság alatt állott, vagy az az idő, mikor nagykorú lett! Nem szabad felednünk azt se, hogy Jósiásnak könnyű lett volna ezt a törvényt, amely végre is őt kellemetlenül érintette, mert őt magát is, de házát s népét is élesen elítélte, — egyszerűen megsemmisíteni, amint ezt Jojakim megtette Jeremiás tekerésével.⁴⁶ Miért nem tette meg ezt Jósiás is? Nem valószínű az sem, hogy Deut. 18₇. a papok hamisítványa lenne, amikor az nekik ártott s amikor II. Kir. 23₉. szerint nem is járultak hozzá sohase annak megvalósításához; de káros a jeruzsálemi papokra nézve Deut. 18₁₃.k is! — Amikor ennek az iránynak hívei a papok és próféták közötti kompromisszum eredményének tüntetik föl a Deut.-t, nem veszik pl. figyelembe, hogy Deut. 20, 22_{8, 10}, 25₄. stb. nem lehet a próféták és papok kompromisszuma! Végül komolyan meg kell gondolnunk azt is, hogy az ú. n. „*pia fraus*“-ra is csak akkor volna szabad gondolnunk, ha minden jel amellett szól. Mert hiába, a „*fraus*“ mégis csak „*fraus*“ mégha mellé tesszük is a „*pia*“ jelzőt. S itt nem szabad még arra se hivatkozni, hogy a „*megtaláltam*“

⁴⁴ V. ö. Sellin: Einleitung etc. 47. k. s Geschichte etc. 292. l.

⁴⁵ Lásd fentebbi i. v. fejtegetésünket!

⁴⁶ V. ö. Jer. 36₂₂. kk.

kifejezést nem kell oly szigorúan venni, mert hisz az abban az időben olyas frázis lehetett, mint a német nyelvben a „befindet sich“ annak a jelzésére, hogy „van“, — mert találóan mutatott rá Hermann, hogy még az esetben is, ha frázissá lett volna ez a kifejezés a törvényekkel kapcsolatban — ezzé is csak úgy vállhatott, ha eredetileg valóban találtak szent helyeken törvényeket. Ez esetben pedig esetről-esetre el kellene döntenünk, mikor veendő e kifejezés szó szerint s mikor képies értelemben?⁴⁷

Az elmondottak alapján tehát valószínűbbnek, sőt — míg az ellenkezőjét föltétlenül bizonyítani nem lehet — egyedül valószínűnek s elfogadhatónak azt tartjuk, hogy Hilkiás 621-ben tényleg talált törvénykönyvet, megtalálta a Deuteronomiumot. Mert ha a hitelre méltó bibliai tudósítás azt mondja, hogy „találtam“ = **מָצֵאתִי**, nekünk nem lehet azt úgy fordítani s magyarázni, hogy „nem találtam“. Ezt nem szabad tenni még arra való hivatkozással sem, hogy ellenkező esetben legfeljebb „első megcsalatt“ lesz az „első megcsaló“-ból, tudniillik Hilkiásból.⁴⁸

Ha azonban elfogadjuk, hogy a Deuteronomiumot csakugyan találták a templomban Jeruzsálemben, még két kérdés vár közelebbi megvilágításra. Az egyik az, hogy mi van az ú. n. mózesi szerzőség kérdésével? Ez is fraus-e? — A másik: mikor keletkezhetett a 621-ben megtalált Deuteronomium? A két kérdés tulajdonképp egymás nélkül nem is intézhető el, így hát egymással kapcsolatban fogunk ezekre feleletet adni. Először hadd feleljünk a második kérdésre!

Hogy mikor keletkezhetett? Erre a kérdésre a föntiek után csupán a Deut. tartalmából, illetve Izrael vallásának történetéből vett érvek alapján próbálhatunk feleletet adni. A Deuteronomium tartalma nem engedi meg annak a feltevését, hogy ez a törvény a VIII. évszázad végénél, vagy a VII-ik elejénél jóval régebben keletkezett volna. Mert az a körülmény, hogy Izraelnek több kultusz-helye s több áldozati oltára van, Illés prófétát még nemcsak hogy nem bántotta, ellenkezőleg amiatt egyenesen panaszkodik, hogy elpusztították azokat (I. Kir. 18₃₀.) s ő maga is épít oltárt a Karmelen (I. Kir. 18₃₂). A Királyok könyve bizonyossága szerint még Judának kimondottan kegyes királyai is sértetlenül megtúrték a bámákat, Jahvenak eme szent helyeit, szerte az országban I. Kir. 15₁₄, 22₂₄, II. Kir. 12₄, 14₄, 15₄. stb. A legelső király, ki a Királyok könyve szerint a bámák ellen kikel, Ezekiás, v. ö. II. Kir. 18₄. Ő róla beszél el forrásunk, hogy bizonyos kultuszreformot hajtott végre; tudósításunk ellenben nem engedi meg azt a föltevést, hogy Ezekiás, illetve kortársai a Deut.-t ismerték volna, illetve hogy a reformot annak alapján hajtották volna végre. A Moloknak szóló gyermek-áldozat megtiltása ugyancsak a VIII., illetve VII. sz.-ra enged következtetni II. Kir. 16₃, 21₆. — A csillagimádás tilalma (Deut. 17₂.) szintén föltételezi az asszir befolyás korszakát, mert az ennek hatása alatt terjedt el Juda országában is (II. Kir. 21₅). Viszonylag még legrégebbi időt engedne meg a Deut.-nak a macebák, aserák és kedésák elleni állásfoglalása, de erről sem beszélhetünk a IX. század előtt (I. Kir. 15₁₂). Ha mindezekhez hozzávesszük még azt, hogy a Deuteronomium stylusának nyelvezetének hatása csak a VII. század után mutatható ki, minden okunk megvan arra, hogy a Deut. keletkezésének az idejét legkorábban a VIII. és VII. század fordulójára tegyük. Ha pedig figyelembe vesszük azt is, hogy ha Deut. még Ezekiás uralkodása alatt keletkezett volna, semmi akadály se lett volna annak közzétételének, illetve törvényerőre emelésének, szinte egyenesen kényszerítve érezzük magunkat annak a feltevésére, hogy a

⁴⁷ Ez ellen nem bizonyít semmit Hölscher ama megállapítása sem, hogy: „Die Auffindung eines alten Buches bei Einführung irgend eines neuen Gesetzes ist ein für solche Geschichten typischer Zug“. V. ö. Eucharisterion 212., ahol jegyzet alatt hivatkozik Livius XI. 29-re, ahol Numa vallástörvényeinek megtalálásáról van szó, pedig ez az alsóitaliai pythagoreusok kísérlete volt a pyth. tanoknak a római vallásba való becsempészése céljából. V. ö. még ott Wissowa: Religion und Kultur Der Römer 68.; Diels: Sybillinische Blätter. 33., 79. k. — A „találni“ kifejezésre nézve v. ö. ZAW. 1908.

⁴⁸ Cornill: Einleitung etc. 1913. 36. l.

Deuteronomium eredetije Manasse uralkodása alatt keletkezett. Hogy a törvénygyűjteményt nem hozták nyilvánosságra, ez érthető Manassenak vallási synkretismusa és kifejezett asszír barátsága alapján. A szebb jövő reményében elhelyezhették azt a templomban, ahol rejtve maradt circa 60—70 esztendeig, amikor azután a templom javítási munkálatai és egyúttal valószínűleg megtisztítása során⁴⁹ az ismeretlen tekerics előkerült s megindítója lett a kultusz-központosítási nagy reformnak.

A törvény, mely addig csak magánirat volt, ekkor nyert, Jósiás intézkedése folytán, államjogi érvényt. Tartalma szerint olyan törvényeket foglaltak itt össze, melyek vagy érvényben is voltak, vagy legalább mint a mozaizmusból folyó követelmények ismereteseek voltak. Lényege szerint a törvénygyűjtemény eredetét a prófétai körökre vihetjük vissza. Ezek s nem a jeruzsálemi papság foglalkoztak azzal, hogy miként lehetne a közállapotokat Jahve akaratának megfelelően átalakítani.

De ha így áll a dolog, akkor mi van a Deuteronomium mózesi eredetével? Itt mindenekelőtt meg kell jegyeznünk azt, hogy vannak a Deut.-ban olyan helyek, amelyekben Mózesről harmadik személyben van szó s így e részeket maga a Deut. sem származtatja Mózesről. Ezekről eltekintve azonban az egész törvénygyűjteményt nyugodtan tekinthették mózesinek, hiszen Izráelben lényegileg véve mindent: törvényt, kultuszt, Mózes nevével hoztak kapcsolatba. És pedig joggal, mert rakta le meg azt az alapot, amelyen Izráel élete kifejlődött. — A Deut.-ban is az alap is, az elv is mózesi. Olyasformán áll e tekintetben itt is a dolog, mint pl. a technikai tudományok világában: a Stephenson-féle gőzmozdonytól hol van már a mai gépkolosszus, a Morse-féle táviró sem ismerné fel a maiban édes testvérét, Marconi drótnélküli távirója is sok módosuláson esett át csak néhány év alatt is, — mégis Stephenson gőzmozdonyáról, Morse- és Marconi-féle táviróról beszélünk ma is. Épp így mondhatták Izráelben mózesi eredetűeknek a törvényt, mert végeredményben mégis csak ő Izráel szervezője, vallásalapítója, törvényhozója *ναὶ ἐξουχῆ*.

Miután így sorra vizsgálat tárgyává tettük a Deuteronomiummal kapcsolatban fölvetődhető kérdéseket, egy megoldandó feladatunk van még hátra s ez az, hogy a fönti elemzés és kritikai megállapítások alapján az eredményeket összegezzük s képet rajzoljunk a Deuteronomium koráról s magáról a Jósiás-féle reformról. Ezzel tartozunk magunknak már pusztán módszertani szempontból is: az analysis után következnie kell a synthesisnek; de kötelességünk ez azért is, mert a föntiekben csak az egyes részletkérdéseket tehetjük vizsgálat tárgyává s csak most van itt az alkalom arra, hogy a részleteredményeket egységes egészzé összefoglalva, megfelelő kortörténeti keretbe állítsuk be az egészet.

IV. *Milyen történeti keretek között mehetett végre a reform?* (Manasse, Amon „liberalismusa“. A vallási és politikai nemzeti visszahatás a reform kapcsán. Jósiás Nagy-Izráelt akart? Ninivé bukása 612. Jósiás halála a megiddói csatában 609.) Nem is olyan nagyon régen még nagyon vázlatos képet tudtunk megrajzolni arról a korszakról, melybe a Deut. reformja esik s amelyet talán Jósiás-korának lehetne legegyszerűbben nevezni. Csupán egyetlen fontos eseménye volt e korszaknak, melyről többet tudtunk: ez volt a 621-es reform. Az előző korszakot egyszerűen elintéztünk tekintettük azzal, hogy megállapítottuk róla, hogy az Manasse és Amon synkretismusának a kora. A reformról magáról annyit, hogy Jósiás törvényerőre emelte Deut. 12—16.-ot s ennek alapján végrehajtotta a kultusz-központosítási nagy reformot. Tudtunk azután arról, hogy Jósiás 609-ben elesett a Nechó fáraó elleni szerencsétlen megiddói csatában s hogy Nechót is elérte végzete, mert őt meg Karkemis mellett Nebukadrecár győzte le (605), akinek apja Nabopalassar már 606-ban elfoglalta Ninivét s ezzel megbuktatta a nemrég még oly hatalmas asszír birodalmat s megalapította az újbabylón vagy chaldeus birodalmat.

Ebben az ily módon megrajzolt képben azonban voltak bizonyos fogyat-

⁴⁹ Lásd még alább is!

kozások, amelyeket inkább éreztünk, de adatok híján, megmagyarázni s még inkább kiküszöbölni nem tudtunk. Az újabb tudományos munkálatokittjöttek segítségünkre s meg kell állapítanunk, hogy a föntiekben érintett legújabb munkák, főleg Oesterreicheré, nagyban hozzájárultak a kérdés tisztázásához, egy szerencsés ásatási felfedezés pedig egyenesen megmagyarázni segített sok rejtélyesnek látszó dolgot.

Az utolsó nagy asszír uralkodó, Assurbanipal (668—626.) még össze tudta tartani a hatalmas világbirodalmat, sőt a távol álló azt gondolhatta, hogy a birodalom jövője biztosítva van, hiszen éppen Assurbanipal alázta meg Egyiptomot s foglalta el Thebaet. Manasse, Ezekias király utódja, tudatosan és szándékosan folytatott asszír-barát politikát, mert így remélte, hogy kicsi országát békében fönnttarthatja. A politikai függéssel azonban együtt járt az idegen asszír-babyloni valláselemek befogadása is. Azoknak, akik szigorú Jahve-tiszteelők voltak, el kellett hallgatniok. A Manasse-féle vallási synkretismus vagy liberalismus körülbelül azt jelentette, hogy tárt kaput lehetett nyitni az asszír-babyloni isteneknek, a csillagimádásnak, de Jahve kizárólagos tiszteletét nem volt szabad emlegetni. Ezt vallási reakciónak s egyuttal asszír-ellenes mozgalomnak minősítették volna. A vallási synkretismus, mely tehát egy darab politikum is volt, mert kifejezte Judának Asszíriától való függését, — nem kímélte meg a jeruzsálemi templomot sem. Mint annak idején Áházának, ugyancsak politikai okokból is, át kellett alakítania asszír mintára a jeruzsálemi templom oltárát, most Manassének meg kellett engednie azt, hogy necsak a vidéki szenthelyeken, de — s talán elsősorban — Jeruzsálemben is meg legyen az asszír isteneknek is a kultuszuk.

Itt főleg Semesnek a napistennek s Istárnak a kultuszára kell gondolnunk. Hogy milyen fájó szívvel nézhették ezt a Jahve-vallás buzgó hívei s a hazájuk jövődjéért aggódó honfiak, azt könnyű elgondolnunk. De tenni egyelőre nem lehetett semmit. Akik mégis megkíséreltek valamit, azoknak fegyver lett a jutalmuk (II. Kir. 21₁₆). A Manasse halálával bekövetkező trónváltozás nem hozott semmi fordulatot sem politikai, sem vallási tekintetben, Amon két évig tartó uralma alatt, sőt még az ő halála után s a kiskorú Josisás uralma alatt is maradt minden a régiben.⁵⁰ Csak egyet nem szabad azért felednünk : Jahve hű követői, névtelen prófétái tovább adták az elődeiktől örökölt szent hagyományokat s már Manasse idejében egybe is foglalták azokat a követelményeket, melyek szerint a Jahve-vallás uralmát biztosítani lehetne. Ezt a törvénygyűjteményt helyezhették el a jeruzsálemi templomban ; a hosszú ideig tartó synkretismus ideje alatt azonban ez a törvény egészen feledésbe ment.

A 627—26. esztendő azonban nagy változásokat hozott keleten általában s a kicsi Juda országában is. Ebben az időben fenyegeti Asszíriát s egész Elő-Ázsiát a szkyltha-veszedelem, nem lehetetlen azonban az sem, hogy erre az időre esik a médek megerősödése és újabb előretörése is, amely sokkal végzetesebbnek bizonyult az asszír birodalomra nézve, mint a scylthák délfele való előrenyomulása. Assurbanipal halála csak jeladás volt a nagy világbirodalom ellen megújuló támadásoknak, amelyeknek kivédésére Assurbanipal törpe utódai erőteleneknek bizonyultak. Egyszer-kétszer még összeomlottak ugyan a szövetkezett babylon-méd támadások Ninivé alatt, de Ninivé 612-ben végre is elesett s vele megdőlt a nagy asszír világbirodalom. Ninivé bukása évének emez újabb, pontos megállapítása egyik legszenzációsabb eseménye az újabb ásatásoknak.⁵¹

Hogy a fenyegető veszedelmet elhárítsák, Asszíría már jóval 612 előtt megváltoztatta Egyiptom-ellenes politikáját, sőt vele szövetséget is kötött, úgy-látszik oly föltétel mellett, hogy a szövetségi hűség biztosítása érdekében Asszíría Egyiptomnak engedi át szíríai tartományait, amelyeket Assurbanipal halála után Asszíría már amúgy sem tudott tartani. Hogy ez a megváltozott irányú asszír politika hogyan éreztette a maga hatását, azt még alább látni fogjuk. Itt egy-

⁵⁰ Amon meggyilkoltatása alighanem az asszirelleses párt műve volt, azonban Amon megöletése se hozott irányváltozást.

⁵¹ V. ö. *Gadd* : The fall of Niniveh, ismertetését ZAW. 1924. 157. l.

előre meg kell elégednünk az eddigiek megemlékezésével, mert ki kell térnünk annak a fordulathoz a vázolására, melyet az események Judában is eredményeztek.

A 627—26-ik év táján Jósiás király s vele együtt az asszír-ellenes, az mondhatnánk „függetlenségi“ párt, szintén megérezte, hogy jelentős változás állott be az asszír birodalomban s óvatosan kezdte is kihasználni a helyzetet, Asszírria meggyöngyülését, Juda országának politikai függetlenségének a helyreállítására, sőt határainak a régi Izráel országa területe felé való kiterjesztésére s ami tulajdonképpen mindezeknek a kiinduló pontját képezte: Jahve uralmának helyreállítására és ami külsőleg ezzel összefüggött, hogy ne mondják egyet jelentett: Jahve-vallásának s a jeruzsálemi templomnak az idegen elemektől való megtisztítására. Ha főntebb kiemeltük azt, hogy az asszír-vallási elemek befogadása politikai kényszerűség volt, melyet a vazallusi viszony következtében nem lehetett Manasse idejében elkerülni, itt nyomatékosan kell hangsúlyoznunk ugyanezt, hogy az asszír-elemek eltávolítása sokban hasonlított a politikai függetlenségi nyilatkozathoz.

Azok az elemek tehát, melyek II. Kir. 22—23-ban a reformról szólnak, II. Krón. 34—35. f. adataival kapcsolatba hozva így helyezik az eseményeket helyes megvilágításba. A reform tehát nem egyszeri aktus volt csupán s nem is merült az ki a 621-iki eseményekben, hanem elkezdődött az valószínűleg nem-sokára 627 után s folytatódott úgylátszik esztendőkön keresztül. Eredetileg talán alig akart az más lenni, mint egy gyökeres kultusz-tisztítás; az asszír-elemek kiküszöbölése, a jeruzsálemi templomban megtalált törvénykönyv azonban új határozott irányt adott a vallásos-politikai reakció által vezetett reformnak: kultusz-központosítás lett belőle, amely tehát nem elégedett meg az asszír bálványok eltávolításával stb., hanem teljes munkát akarva végezni, törvényvé emelte a Deuteronomiumot. Ennek alapján elpusztították azután a régi vidéki szenthelyeket nemcsak Juda országának, de még a régi Izráel országa területének egy részén is.⁵² A nagy reformnak egyik jelentős mozzanata az Izráel szabadságára emlékeztető nemzeti ünnepnek, a páskhának Jeruzsálemben, az új törvény szellemében való megünneplése volt.⁵³

El lehet képzelni, hogy ezeknek az eseményeknek úgy vallási, mint különösen politikai tekintetben milyen felemelő, sőt fanatizáló hatása lehetett a judai lakosságra, itt is főleg arra a rétegre, amely a Manasse-korabeli politikai-és vallási elnyomatás idején híven kitartott az ősi Jahve-kultusz mellett s ellene volt mindennek, ami idegenszerű. Cofoniás könyvét lehet bizonyosságul hívni arra, hogy várták Juda országában sokan Jahve elközelgető napját, amelyen iszonyatosan megbűnhődnek majd mindazok, akik az idegeneknek behódoltak. Nahum könyve pedig annak a bizonyítéka, hogy mily epedve s bosszúszomjason várták Jeruzsálemben a gyűlölt Ninive bűnhődését, bukását.

Lehetséges, hogy Jeruzsálemben tudtak az Asszírria és Egyiptom közötti szövetségi-tárgyalásokról, az pedig egyenesen lehetetlen, hogy ne tudtak volna arról, hogy egyiptomi csapatok mentek Asszírria megsegítésére keletre. E megváltozott viszonyok között Jósiásnak nem lehetett többé, mint eddig nem egyszer, Egyiptom oldalán a helye. Arról nem szólnak még az adataink, hogy az asszír-egyiptomi szövetség ellensúlyozására nem keresett-e Jósiás kapcsolatot Babylon és Média, az asszír-ellenes szövetségesek felé, az azonban bizonyos, hogy az adott helyzetnek Jósiás levonta 609-ben önmagára és országára nézve minden következményeit, amikor a már levert Asszírria segítségére siető egyiptomi seregnek, mely Necho faraó vezetése mellett vonult az Eufrates felé, Megiddó mellett vakmerően útját állotta. Nem mint asszír-vazallus állja tehát útját az egyiptomi háderőnek Jósiás király, de végső kétségbeesésében, országa függetlenségének védelmére s Jahve segítségébe vetett fanatikus hitétől hajtva — kinek akaratá-

⁵² Nem volt nehéz ezt megtennie Jósiásnak, hiszen Izráel területén Assurbanipal halála óta aligha volt már asszír helytartó és katonaság.

⁵³ Sok valószínűség szól a mellett, hogy a Deut. eredetileg csak azt az egyetlen, ősi izráeli ünnepet akarta megtartani, a többi kannaanai eredetűt pedig megszüntetni. De a hagyomány erősebbnek bizonyult az új törvénytél. V. ö. Elhorst cikkét: ZAW. 1924. 136. kk.

nak a Deuteronomium végrehajtása által, úgy hitte, eleget tett — dobta oda seregét s önmagát a túlerő elé, a biztos megsemmisülésbe.

Az ütközet eredménye nem lehetett kétséges. Nem is tartott soká a csata. Az egyiptomi fáraó serege elsöpörte a kicsi judai sereget, maga Jósiás király is elesett vagy halálos sebet kapott s így vitték hívei fővárosába Jeruzsálembe — eltemetni.

Jósiás halálával elbukott a merész politikai terv, szerte foszlott a Nagy-Izraélról szőtt fényes álom. Megiddónál azonban elbukott a vallási reform s így az annak alapját képező törvény, a Deuteronomium is.

De végleg-e? Nem, csak egyelőre.

Elbukott a Deuteronomium, mikor túlzó nacionalista terveket építettek reá, s vakmerő politikai ábrándokat akartak segítségével megvalósítani. Mert pusztán külső törvénnyel nemzetet megtartani, átformálni nem lehet.

De hatalmas összetartó erőnek bizonyult a Deuteronomium az összeomlás után, a babyloniai fogságban, mikor a csüggedésre hajló zsidókat kellett a Jahve-vallás s a jövődjé számára megtartani.

A Deuteronomium 621-ben és az utána következő években nem tudta úgy átalakítani a judai államot, hogy kikerülhette volna az 586-iki összeomlást, de a fogságba került zsidó néptöredéket meg tudta óvni a megsemmisüléstől. Sőt a Deuteronomiumban kijelölt alapokon indult a zsidóság éppen a fogságban új fejlődésnek.

Dr. Deák János.

A II. Timótheusi levél.

BEVEZETÉS.

„A Filippi levél az utolsó emlék Pál apostol kezéből... Ez az utolsó szava, végrendelete nemcsak a Filippibeliekhez, hanem hozzánk is, kik a Filippibeliek örökségébe léptünk, evangéliumi protestánsokhoz is s ez egyszermind az utolsó biztos nyom is, mely utána marad. Aztán — sűrű s fojtó köd borul útjára...“ Ezt mondja Masznyik, Pál apostolról szóló munkájában.¹

És valóban a Baur hatása alatt levő kritikuskok előtt itt már oly sűrű köd borul az apostol útjára, melyen az ő szemük nem tud áthatolni.

Ha azonban a II. Tim. levelet elfogulatlan kritikával vizsgáljuk és arra az eredményre jutunk, hogy ez a levél hiteles, akkor az apostol élettörténetében jelentős lépéssel tovább jutunk. A ködök birodalmában erős fényforrás gyullad fel előttünk, mely jó darabon fényt vet az apostol útjára és megpillanthatjuk még egyszer Pál alakját, egészen közel az élete végéhez, mikor már ő maga is érzi, hogy az elköltözésnek ideje beállott.² Ha ez a levél hiteles, akkor kezünkben van az apostol utolsó írása, az a végtelenül becses okmány, amit „a megáldoztatásra“ készülve szerzett, az igazi „végrendelet“ az ő szeretett gyermekéhez, fiához lélekben és hitben.³ Felragyog előttünk a bátor harcos, a fáradhatatlan atléta, aki a nemes harcot megharcolta, futását elvégezte és most igaz és boldog reménységgel várja a βραβεῖον-t, az igazság koronáját.

Persze, ez a bevezetés könnyen támaszthatja azt a gondolatot, hogy az alábbiakban könnyed hiszékenységgel fogjuk elfogadni a II. Tim. levél hitelességét, hogy aztán elmondhassuk, hogy mindezen értékes és áhítózott eredményeknek birtokában vagyunk. Am előre megkívánjuk jegyezni, hogy a szabadvizsgálódás protestáns elvének hívei vagyunk és ezt az elvet alkalmazandónak tartjuk úgy a Kánonon belül, mint az azon kívül levő könyvekre. Jelen kutatásunkban is az elfogulatlan vizsgálódás elvét kívántuk alkalmazni. Bennünket nem kötnek sem a hagyomány, sem az ú. n. „történetkritikai“ iskola előítéletei, — mi az igazságot keressük. — Nem tagadjuk el, hogy örülünk, ha az Ú. T. könyveire nézve az egyházi hagyományt igazolva látjuk, de viszont azt is kijelentjük, hogy ennek a hagyománynak kedvéért sem vagyunk hajlandóak az igazságtól elpártolni.

¹ Dr. Masznyik Endre : Pál apostol élete és levelei. Pozsony. 1894. I. 457. lap.

² 4., 6. v. ó. Filippi 1., 21—26.

³ 1., 2.

Levél irodalma.

- I. Nevezetesebb művek az egyházatyák korából :*
Ephraim Syriacus (†373) Comm. in epistulas Pauli. (Ex Armenio in Lat. sermonem translatus. Venitiis, 1893.)
Chrysostomos (†407), In epistulas ad Tim. et Tit. homiliae. (ed Montfaucon. Paris, 1838. Tom. XI.)
Theodorus Mopsuestensis (p430 körül), in epp. B. Pauli Comm. (Swete, Cambr. 1880.)
 Az ú. n. Ambrosiaster Comm. in XIII. epp. Pauli. (Ambrosii Opera Omnia, Milano, 1878. vol. III.)
Pelagius, Comm. in epp. Pauli (410 körül), Hieronymus munkái közé kerülve, erősen megcsönkített állapotban. (Hieron. opp. Paris, 1645.)
 (Középkorban legkiemelkedőbb *Aquinoi Tamás* : Comm. in omnes S. Pauli Ap. epp. ; op. Omnia. Róma, 1882.)
- II. Nevezetesebb művek a Reformáció korából :*
Luther : Scholia et sermones in I. Joannis ep. et adnotationes in epp. Pauli ad Tim. et Tit. (ed. Bruns, Lübeck, 1797.)
Melanchton, Enarratio ep. I. ad Tim. et II. Wittenberg, 1561.
Kalvin : Comm. in epp. Pauli generalis. (ed. Tholuck, Halle, 1831—34. II. kötet.)
- III. Újabbkori nevezetesebb művek :*
- A) *Tanulmányok általában :*
Flatt : Vorlesungen über die Briefe Pauli an Tim. und Tit. 1831.
A. Saintes : Etudes critiques sur les trois lettres Past. 1852.
J. T. Beck : Erklärung des II. Brifes Pauli an Tim. 1879.
Hesse : Die Entstehung N. T.-lichen T. Lichen Hirten Briefe. 1889.
R. Scott : The Pauline epistles (1909).
- B) *Tanulmányok különösen a Páli szerzőség ellen :*
Schleiermacher : Über die sogenannten I. Brief d. Paulus an Tim. Berlin, 1807.
Baur : Die sogen. Past. Briefe. Tübingen, 1835.
Schwegler : Das nachapostolische Zeitalter. 1846.
Hilgenfeld : Das Uhrchristentum. 1855.
Hilgenfeld : Hist.-kritische Einl. i. d. N. T., 1875.
Holtzmann : die Past. Briefe, 1880.
Mac Giffert : Apostolic Age (Internat Theol. Libr. 1897).
Weizsaecker : Das Apost. Zeitalter, 1902.
Pfleiderer : Das Urchristentum, 1903.
Jülcher : Einl. i. d. N. T., 1906.
Von Soden : Urchristl Litt. Gesch., 1906.
Wendland : Hb. zum N. T., 1906.
Peake : Critical Introd., 1909.
Koehler : Die Past-briefe, 1914.
Mofatt : Introd. to the Litt. of N. T., 1920. 395—420. lap.
- C) *Tanulmányok különösen a Páli szerzőség védelmében.*
Planck : Bemerkungen über d. I. Brief an Tim., 1808. (Felelet Schleiermacher munkájára.)
Baumgarten : Die Echtheit d. Past-briefe (felelet Baur munkájára.)
Matthies : Die Echtheit d. Past-briefe (felelet Baur munkájára.)
Good : Authent. des epîtres Past. 1848. (felelet Baurnak franciában).
Menyhárt : Tim-hoz és Titushoz írt levele. 1861. (felelet Baurnak magyarban).
Conybeare—Howsons : The life and epistles of St. Pl. 1868. (460—517. lap.)
B. Weiss : Einl. i. d. N. T., 1886.
M. Dodds : Intrd to N. T., 1888. (167—177. l.)
G. H. Gilbert : Student's life of Paul, 1899.
Zahn : Einl. i. d. N. T., 1906. (I. 402—495. l.)
J. D. Jamies : Genuinenes and autorship of Past., 1906.
Barth : Einl. id. N. T., 1907. (84—109. l.)
Gregory : Einl. i. d. N. T., 1909. (726—734. l.)
Babura : Intrd. in sacros N. T. libros. Esztergom, 1910. (241—45. l., r. k. szerző).
Erdős : Újszövetségi bevezetés, 1911. (422—451. l.)
Mayer : Hauptprobleme d. Past, 1911.
Faine : Einl. i. d. N. T., 1913.
- D) *Egyes külön kérdésekkel foglalkozó nevezetesebb művek :*
Beckhaus : Specimen observationum de vocabulis ἀπὸ τῶν λειπ. etc. 1810.
W. Mangold : Die Irrlehrer d. Past., 1856.
Eylau : zur Cronologie d. Past., 1888.
Steinmetz : Die II. Römische Gefangenschaft d. Ap. Pauli, 1897.
Nägeli : Das Wortschatz Pauli.
Bethune-Baker : Intrd. to the early Church. (Cambridge.)

I. fejezet.

A levél neve. — Helye a kánonban.

Levelünket, mely mai bibliánkban Pál apostol levelei között a 11-ik helyet foglalja el, a felirat ΠΑΥΛΟΥ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ Η ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΔΕΥΤΕΡΑ névvel jelöli, a kritikai szövegkiadások pedig egyszerűen „ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ β“ jelzéssel. Az utóirat is voltaképp így nevezi: ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ ΔΕΥΤΕΡΑ, ΤΗΣ ΕΦΕΣΙΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΠΡΩΤΟΝ ΕΠΙΣΚΟΠΟΝ . . . ΕΓΡΑΦΗ ΑΠΟ ΡΩΜΗΣ . . . κτλ. A legrégebb Codexek (Sin., A., stb.) egyszerűen „Πρὸς Τιμόθεον β-“ -t írnak szintén. D. E. F. G. : Ἀρχεῖται πρὸς Τιμ. β' — Textus Rec. Πρὸς Τιμ. ἐπιστολὴ δευτέρα. — A felirat természetesen nem származhatik Páltól és az is kérdéses, hogy a levél első megnevezését foglalja-e magában, amellyel az első Kánon gyűjtők jelölték a levelet. Mivel az az 1, 2. is Tim.-nak adressálja a levelet, leghelyesebb, ha a szokásos rövid jelzést: „Πρὸς Τιμ. β' (δευτέρα)“ tekintjük megnevezés gyanánt.

Magyar fordítások általában „Pál apostolnak Timotheushoz írott II-ik levele“ névvel jelölik, Károli Gáspár nyomán.⁴ Theologusok röviden Timotheus II.-nek nevezik.

Levelünk neveiről szólva, meg kell emlékeznünk arról a névről is, melyet a két Timotheusi és a Titushoz írt levél együtt szoktak viselni, t. i. a „Pásztori Levelek“ elnevezésről. Ez a megnevezés nem fordul elő sem az inscriptiókban, sem magukban a levelekben, csak az új-testamentumi iratokkal foglalkozó theológusok által adott név. Egyáltalán nem ősrégi, mint azt Heydenreich állította. (Die Past. Pauli, 1826 7. lap), mert pl. Bengel még a négy utolsó Páli levelet egy csoportban foglalta össze, mint egyes személyekhez írt leveleket, szemben a gyülekezetiakkal. Sőt még Schleiermacher (i. m. 1807-ben) és a neki válaszoló Planck (i. m. 1808-ban) sem használja a „Pásztori Levelek“ elnevezést. Mint Zahn és Wohlenberg (Zahn-féle kommentár Past. kötete, 1906., 68. lap) kimutatják, a kifejezést először P. Anton használta 1753-ban“ Exeg. Abhandlungen der Past. Pauli, II .k.-ben. Ettől kezdve aztán hamar elterjedt és közhasználatúvá vált az elnevezés.

Nevezetes, hogy a tipikusan „Pásztori“ kifejezések, mint „Pásztor,⁵ legeltetni,⁶ táplálni, őrizni,⁷ nyájj“,⁸ („ποιμήν βοσκεῖν τερσὲν ποιμαίνει ποιμήν ποιμαίνει“) nem fordulnak elő a levelekben. Az elnevezést mégis inkább találónak mondhatjuk, bár az nem fedi egészen a levelek tartalmát. Másrészt pedig többet is mond, mint amennyit a levelek voltaképp tartalmaznak. E levelek nem adnak részletes szabályokat egy gyülekezet pásztorlására vonatkozólag, sem pedig azt nem mondhatjuk, hogy a pásztorokodás az egyetlen témája a leveleknek. Mégis bizonyos mértékig találó az elnevezés, mert az Ú. T. egy könyve sem mond el annyi irányelvet a pásztori teendőkre nézve, mint e levelek teszik. Az elnevezés azonban a legkevésbé illik a három közül a mi levelünkre. Mindhárom levélben van

⁴ Régi magyar fordításokból a következőket említjük: Komjáthy Benedek Krakkó, 1533: „Az Timotheusnak írt Zenth Pál második levelenek“ (M. T. Akadémia facsimile kiadása 1883-ban) Erdősi Szilveszter János, Újsziget, 1541: „Az Szent Pálnak második levele, mellett az Timotheusnak írt. Azonban Károli nyomán a XVI-ik század óta a fentemlített elnevezés szokásos. Komáromi Csipkés György: „Pál apostol, Timotheushoz II-ik levele“ címet ad, tehát az „írt“ szót kihagyja. Némelyek megjegyzést is fűznek a címhez, pl. Szeniczai Bárány György (Lauban, 1754.) „Pál utolsó levele“. E megjegyzések azonban inkább a fordítók theologiai felfogásához tartoznak, mint a levél nevéhez. Káldi György ugyanazt az elnevezést használja, mint Károli. Menyhárt az „Apostoli Levelek“ fordításában (Debrecen, 1887) röviden, logikusan: „A Timotheushoz írt II-ik levél“ címet adja. Erdős, theologiai munkáiban, többször „Timotheushoz intézett levélről“ beszél. A britt és külföldi bibliatársaság kiadásai-ban, úgy a régebbi (Menyhárt—György—Filó), mint az újabb (Petri elnöklése alatt készült) fordításban a fenti címet találjuk.

⁵ Ján. 10., 11.

⁶ Ján. 21., 15.

⁷ I. Pét. 5., 2.; Ján. 21., 16.

⁸ Ján. 10., 16.

személyes és pásztori elem, de míg a másik két levélben a pásztori van túlsúlyban (különösen az I. Tim.-ben, hol a személyi elem egészen háttérbe szorul), addig a II. Tim.-ben a személyes elem nyomul előtérbe és a pásztori ezzel szemben meglehetősen elenyészik. Ám ne feledjük, hogy a személyi dolgok jórészt olyanok, melyekből az egész gyülekezet, kiváltképp a pásztorok épülhetnek.

* * *

A Kánonban ma a II. Tim. 11-ik helyet foglalja el Pál levelei között. Azonban ez nem volt mindig így.

Justinus martyr († 160 körül), kinél először sejthetjük az Ú. T. Kánon kialakulását, még nem tesz említést a tekintélyes iratok összefoglaló sorrendjéről. Azok között az Ú. T. iratok között, melyeknek ismeretét apológiáiban és dialógusában elárulja, nincs ott a II. Tim., — de mivel egyes helyek úgy mutatják, hogy az I. Tim. és Tit. leveleket ismerte,⁹ alapos okyes van feltételezni, hogy a II. Tim.-t is ismerte, csak nem idézte — hiszen még a negatív kritika is elismeri, hogy a II. Tim. levél hamarább keletkezett a másik két pásztori levélnél.

Marcion a maga eretnek Kánonában a 13 páli levél közül csak tizet vett fel, éppen a három pásztori levelet hagyva el, innen tehát hiányzik a mi levelünk. Marcion azt szinlelte, hogy azért nem vette be a „pásztori leveleket“, mert nem gyülekezeti, hanem egyénekhez szóló levelek, — ám ennek ellene mond, hogy a Filem. levelet felvette. Nyilvánvalónak látszik, hogy Marcion dogmatikai okokból vetette el a leveleket, mivel azok tanítása nem kedvezett az ő gnosztikus irányának, mint erre majd később részletesen rámutatunk.

A Muratóri-féle Kánon-töredék a mai sorrendtől eltérőleg a Filemonét említi a gyülekezeti levelek után, aztán a Titushoz írtat, utoljóra a két Timotheusit, mely elrendezés a keletkezés idejének jobban meg is felel a mai sorrendnél, feltéve, hogy mind e leveleket páliaknak tartjuk. A Muratóri Kánonában tehát levelünk az utolsó, 13-ik helyet foglalja el Pál levelei között. Irenaeus és Tertulianus műveikben többször idézik a II. Timotheust és így hozzá számították a „ΤΑ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΑ“, illetőleg az „Instrumentum Pauli“, gyűjteményekhez De, hogy milyen sorrend szerint számították, nem tudjuk.

Origenes a „Homologoumena“ közt sorolja fel levelünket, épp így az ő nyomán Eusebius. Azonban, mint legrégebb kodexeink mutatják (Sin, A, B.) Keleten a szokásos sorrend úgy alakult ki, hogy a héber levelet, melyet Origenes még Pál egyik tanítványának tulajdonít, a Tessalonikai és Pászt. lev. közé helyezték és így levelünk 12-ik helyet kapta a gyűjteményben, mely ekként 14 levelet számlál.¹⁰

Athanasiusnál voltaképp már ott találjuk a mai U. T. Kánont, csak a sorrend más: a katolikus levelek csoportját a páliak elé teszi s a Csel. után; a páli levelekben pedig a héber levelet az előbb említett helyre, úgyhogy levelünk az ő Kánonában is a 12-ik helyet foglalja el a páli csoportban.

Nyugaton levelünk helye kevesebb ingadozásnak volt kitéve. Nem mintha itt nem ingadozott volna a levelek sorrendje, hanem mivel ez az ingadozás a II. Tim. előtt álló levelek közt folyt le, míg levelünk állandóan megtartotta a 11-ik helyet, tekintettel arra, hogy a héber levelet itt nem tették a Pásztori lev.

⁹ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΠΡΟΣ ΤΡΥΦΩΝΑ VII., lásd Erdős i. m. 431. old. és értekezésünk IV. fejezete C. részében.

¹⁰ Levelünk helyét mindig csak a páli levelek gyűjteményében számítjuk, nem pedig az U. T. könyvei között, mivel az öt újtestamentomi iratcsoport (Evangéliumok, Csel., Páli levelek, Katolikus levelek, Apokalipsis) relatív helyzete sokszor változott, ami az Egyház értékelésén kívül jórészt a nyomtatás előtti technikai viszonyoknak számítandó be, miknek következtében nehezen tudták az egész U. T.-ot egy könyvbe leírni. Könnyebb volt és olcsóbb egy-egy iratcsoportot leírni, mely aztán egy „Könyvet“ tett ki. Mikor aztán ily iratcsoportokból másolták az egész U. T.-ot egy könyvbe, könnyen megtörtént, hogy a csoportok sorrendjét fölcserélték.

elé.¹¹ A fejlődést voltaképp Hieronymus fejezte be, aki a „Vulgata“ eredeti szövegét készítette, úgy a nyugati, mint a keleti egyház Kánonával ismerős volt és annak egységes kialakulásánál közrejátszott.¹² A II. Tm. nála is a 11-ik helyen van a páli levelek között. A döntő szót a kérdésben mégsem Hieronymus, a bibliatudós, hanem Augustinus, a dogmatikus mondta ki, aki zsinatok végzéseivel emelte teljes tekintélyűvé az Ű. T. mai kánonát, mely Kánonban a páli levelek sorrendje is megegyezett már a maival, csak a katolikus leveleké volt eltérő. Az ő befolyásának eredménye voltaképp a II. Tim. mai (11.) helye, a páli levelek Kánonában, mivel ő volt az, aki voltaképp mindig kétkedett a héber levél páli eredete felől és ő hozatta a 397-ben tartott karthagói zsinaton a furcsa határozatot a paulinákra vonatkozólag: „Epistulae Pauli ap. XIII. Eiusdem ad Hebraeos una“.¹³

Ez a határozat aztán útját vágta annak, hogy a héber levél a Pászt. elé kerülhessen.

Érdekes, hogy míg Nyugaton már 400 körül elrendeződött a sorrend, addig a távol Keleten Szíriában egészen más viszonyok voltak még ez időtájt. A IV. század második felében származott Efraim-féle Kánonban három korinthusi levelet találunk, melyeket nem a Rom, hanem a Galata-levél előz meg. A Rom. lev. utána következik és ezt a héber levél követi, úgyhogy a II. Tim. a 13. helyet kapja a gyűjteményben. A 400 körül keletkezett szíriai Kánon pedig ugyanazt a sorrendet tartva, a 12-ik helyre teszi levelünket, mert ez már csak két Kor. levelet számlál. A hosszú ingadozásnak Keleten csak a 692-ben tartott konstantinápolyi zsinat vetett valamennyire véget, amely a mai Kánont legalább a páli levelekre nézve érvényre emelte.

* * *

Excursus : A II. Timotheusi levél előfordulása a kodexekben és fordításokban.

A textus-kritikai apparatus legértékesebb kodexének ma B. codexet (Vaticanus) szokták tartani. Ez azonban nem közli levelünket. Ugyanis a kodex az előbb említett keleti sorrend szerint közölte a páli leveleket és így a pásztori levelek a héber levél utánra maradtak. A kodex vége azonban elveszett és a ma meglévő utolsó lap a Héber Lev. 9., 14-ben végződik : „ⲕⲁⲁⲁ“ (ⲱⲉⲛ) s így a pásztori levelek szövege már nem maradt ránk. Ha a kodex a mai — Augustinus-féle — sorrend szerint írta volna a leveleket, a Héber levél helyett a Tim. leveleket kezdte volna a II. Thess. után és föltéve, hogy ugyanannyi lapja maradt volna, mint amennyi most van, éppen a II. Tim. lett volna az utolsó a kodexben, amely megmaradt volna.

A Codex Sinaiticus egész terjedelmében tartalmazza levelünket. Codex A. szintén.

A C. kodex, nehezen olvasható lévén, hézagosszövegeket szokott csak adni, azonban Tischendorf szorgalmának sikerült az 1., 3-tól „ⲕⲁⲁⲁⲁ“ egész a levél végéig olvashatóvá tenni a szöveget.

A kodex D/2. (Codex Claromontanus) tartalmazza az egész levelet.

G. F. K. L. P. codexek teljesen hozzák levelünket H. pedig (Codex Euthalianus, Turin) fragmentumában 2., 1—9. verseket tartalmazza.

A codex Ⲛ (Batifoli rescriptus Biblioth. Vaticana, saec V. Palimpse. 048.) mindössze az 1., 1—2. és 25. verseket tartalmazza.

¹¹ V.ö., a 382-ben Damasus alatt tartott római zsinat listáját, melyben a páli levelek sorrendje a következő : Rom., I—II. Kor., Ef., I—II. Thess., Gal., Fil., Kol., I—II. Tim., Tit., Héber. (Turner : Journal of Theol. Studies. London, 1900, július.)

¹² Valószínű az ő működésével van összeköttetésben az a müncheni kézirat, mely 400 körül keletkezve, az Ű. T. iratok stichometrikus jegyzékét tartalmazza. Ebben a Pál levelei egészen a mai sorrendben találhatók, azzal a kivétellel, hogy a Tess. levelek a Kol. előtt vannak. A II. Tim. itt is a 11-ik helyen áll.

¹³ Gregory : Einl. i. d. N. T. Leipzig, 1909. 380. lap.

Az amerikaiak büszkesége a codex W. (Washingtonius) — valószínűleg a IV. század végéről, — nem foglalja magában levelünket, mivel csak az Evangéliumok vannak meg benne.

* * *

A Vulgata előtti latin fordítások¹⁴ kézírataiból levelünkre nézve legnevezetesebb a d, a codex Claromontanus latin szövege, mely a hosszabb levelekben ugyan harmonizáltatott a Vulgátával, de egyebütt s így a II. Timotheusban, függetlenül adja a IV. század latin szövegét.

A szír fordítások közül az ú. n. ó-szíriai fordításról maradt codexeink (Syriacus Sinaiticus, vagy „The Lewis Syriac“ (Cairói Codex) nem közlik a II.

¹⁴ A fordításokról lévén szó, illendőnek tartjuk megemlíteni levelünk magyar fordításait is, nem mintha ezek tárgyunk szempontjából fontossággal bírnának, hanem mivel ezt kedves kötelességünknek tekintjük. Tárgyunkkal kapcsolatban más magyar vonatkozású feladatot tartunk megemlítendőnek, t. i. a magyarországi latin biblia-codexek felkutatását és kritikai feldolgozását. A jelen körülmények között azonban ki merne erre vállalkozni?

Hogy ki fordította először magyarra a Tim. II. levelet, voltaképp igen nehéz megmondani. Már régen felmerült (Weszprémi) az a gondolat, hogy az első magyar bibliafordítást sokkal régebbi időben kell keresni, mint azt általában tesszük. Ugyanis a magyarok a görögöktől hallottak először a keresztyénségről. (Erdélyben Gyula lázadása a keleti egyház érdekében!) A görögöknek pedig az volt a szokásuk, hogy amely népet meg akartak téríteni, annak a nyelvére lefordították a bibliát. Hihető, hogy nálunk is így tettek, s az így keletkezett fordítás volt az első magyar biblia, mely levelünket is először adta volna magyar nyelven. E felfogásról nekünk az a szerény véleményünk, hogy bár a dolog nem éppen lehetetlen, mégis először is ez az eszme már elég régen felmerült ahhoz, hogy valamely nyomra vezessen, ha tényleg van mögötte valami. Másodszor pedig a bibliafordítások története azt mutatja, hogy nem szokták az egész bibliát, vagy az egész U. T.-ot lefordítani egyszerre valamely nép nyelvére, hanem először csak egyes részeket, olyanokat, melyekre leginkább szükség van, csak azután következnek az egész U. T., majd a teljes biblia lefordítása. Ha tehát a mi görögjeink fordítottak egyáltalában, akkor sem fordították az egész U. T.-ot, hanem csak egyes részeket, melyek a térítés céljaira a legalkalmasabbak voltak, pl. az Evangéliumokat. Ezért nem tartjuk valószínűnek, hogy a pászt. lev. első magyar fordítása már ebben a korban megtörténhetett volna. Egy másik feltevessel is találkozunk az első magyar bibliafordításra vonatkozólag. A ferenczrendi szerzetesek magyarországi Annalesei azt állítják Mária magyar királynéről, Nagy Lajos leányáról, hogy lefordította a bibliát, még pedig Hedvig lengyel királyné példájára, aki nővére volt és lengyelre fordította le a bibliát. Azonban ez az adat tévedésen alapult, mert az Annales krónikása a Tamás és Bálint fordítását nézi a Mária királyné buzgósgága gyümölcésének. (V. ö. Erdős: Az Újszövetségi Kánon fordításai. Budapest, 1906.)

Az első magyar bibliafordítás dicsősége úgy látszik, mégis a két husszítává lett ferenczrendi szerzetesé, a Tamásé és Bálinté marad, kikről az említett Annales a következőket mondja: „Tunc (1436—39) consilio inno nocte recedentes ad Regnum Moldanum intraverunt, ubi... haeresim praedictam seminantes utriusque testamenti scripta in Hung. idioma idonea transtulerunt. Ezek szerint ők lettek volna a II. Tim.-nek is az első magyar fordítói. Ám ha azokat a codexeket végig vizsgáljuk, melyek fordításuknak töredékeit tartalmazták, a Pászt. leveleknek nem jutunk nyomára. (Bécsi codex: Ruth, Dániel és Kispróféták, néhány Apocr.; Münchener codex: 4 evangelium; Apoc. codex: 56—120 Zsolt.) Így hát nem tudjuk biztosan, eljutottak-e fordításukban az U. T. vége felé levő II. Tim. levélig.

Báthori László, a Mátyás korabeli szerzetes, ki a budai Hárshegyen még most is látható barlangban végezte nagy művét, a relatiok szerint szintén az egész bibliát fordította. Művéről azt hitték, hogy az a Jordánszky-codexben van (Esztergomban), azonban Wolff György kimutatta, hogy Báthory műve a Corvinába került, tehát nem azonos a Jordánszky-codexel, s most nem tudjuk, hol keressük. Lehet azonban, hogy a Jordánszky-codex az elveszett mű hiteles másolata. Az említett codexben az Evangéliumok és Csel. után a Héber lev. következik a Kath. levelekkel és a Jel.-kel Pál 13. levelét mellőzi, mint „nehezen érthetőket“. Varga István (Az U. T. szentírások Critica Historiája és Hermeneuticája, Debrecen, 1816.) azt állítja, hogy Báthori teljes munkája „némelyek szerint meg volna a Paulinusok Elefánt nevű helységben levő kolostorában“ (Nyitra m.). Ám eddig a műnek nem sikerült nyomára jönni. Így aztán nem tudjuk, hogy Báthori László tényleg lefordította-e a II. Tim.-t.

A legrégebb, biztosan kezünkben levő fordítás, a legrégebbi ránk maradt magyar nyelvű nyomtatott könyvben van, mely talán egyáltalán a legrégebb magyar nyelven nyomtatott könyv. T. i. Komjáthy Benedek „Szent Pál leveleinek fordítása“. Krakkó, 1533. A fordításnak magyar szempontból is csak irodalomtörténeti értéke van, amennyiben nyelve nehézkes, változtatásokkal túlterhelt.

Pesti Miszér Gábor csak az Evangéliumokat fordította (1536). — Erdősi Szyveszter János fordítása annál nevezetesebb. Ő már az egész U. T. fordítja (Újsziget, 1541.) az eredeti görögből, bár a Vulgata és más latin fordítások nyoma meglátszik munkáján. Erdősi képzett

Tim.-t. A Peshitában azonban megvan. Ép így a Philoxenos-féle fordításban (VI. század elején).

A Palesztinai fordítás a szír nyelv egy változatát használja, mely közel jár az aramhoz, melyet az Úr Jézus és valószínűleg Pál is használtak. Azonban a fordítás az U. T. minden könyvéből csak töredékeket ad.

A kopt, vagy egyiptomi fordítás (valószínűleg a III. század elejéről) tartalmazza levelünket.

Az aethiopiai fordítás szintén az egész levelünket adja, de nem tudjuk róla, hogy mikor keletkezett. Az aethiopiai nyelv ismerői a IV—VII. század körül ingadoznak (!). Tudományos editio sincs róla. (Az egyetlen kiadás 1548—49-ben jelent meg Rómában, egy aethiopiai szerzetes tollából.)

nyelvész, aki az első magyar nyelvtant is írta (Újsziget, 1539.) és nagy gondot fordított művének nyelvezetére is. A magyar bibliai terminológia kialakulása körül nagy érdemeket szerzett fordításával.

A következő bibliafordítás a Heltaié, melynek Újszövetségi része 1561-ben jelent meg Kolozsvárt. E fordítás már Luthert is használja és szép, folyamatos nyelve tünteti ki, melyért elismerés illeti munkatársait, Ozorait és Vízaknait is.

Méliuszról az a „közfeltevés“ (mondja Erdős), hogy lefordította és kiadta az U. T.-ot (Debrecen, 1567.), de ebből egy példány sem maradt, csak az O. T. fordításából néhány könyv. Ezért nem mondhatunk ítéletet Méliuszról a II. Tim. fordításával kapcsolatban.

Megemlítjük Félégyházi Tamás, Göntzi Kovács György és Bencédi Székely István ezidőbe eső fordításait.

Károli fordításáról (Vizsoly, 1591.) annyi megjegyezni valónk van, hogy az eredeti nyelvek mellett latin fordításokat is használt, melyek közt néhány fogyatékos is volt, pl. Pagninus dominikanus baráté. Mégis levelünket általában jó magyarsággal, világos, kenetes nyelven fordította, bár tekintve, hogy rövid 3 év alatt az egész Szentírást lefordította, ez igazán nehéz feladat volt. Nem is igen lehetett volna elvégezni, ha az eredeti nyelvek mellett nem használt volna latin fordításokat is. Ez az első fordítás, mely versekre van osztva. Az előbbiek csak részekre.

Károli 1608—1832-ig 38 új kiadást ért, melyek közül az elsőt tanítványa: Szenci Molnár Albert rendezte (Hannau, 1608.). Misztótfalusi Kiss Miklós, a vasszorgalmú „fusor, scupltot et typographus“, gyökeres revízió alá vette és remek kiadást készített belőle 1685-ben, mely azonban hazánk akkori mostoha viszonyai miatt legnagyobb részben elveszett. A Brit és Külföldi Bibliatársaság 68 kiadást rendezett belőle, több mint egymillió példányban.

Káldi György fordítását jó magyarsága tünteti ki, de természetesen a Vulgata szerint fordít (Bécs, 1626, Nagyszombat, 1632.).

A Károliéval vetekedő, azt sok tekintetben felülmúló önálló fordítás a Komáromi Csipkés Györgyé, melyet szintén az idő mostohasága nem engedett érvényesülni. (Apaffi ki akarta nyomtatni 1685-ben, de megsokára elhalván, csak 1718-ban jelenhetett meg Leydenben, az előbbi évszámmal.)

A lutheránusok fordításai közül a Torkos Andrásé (Wittenberg, 1736.) és a Szenicei Bárány György ügyes munkája (Lauban, 1754.) említendők. Ez időből (XVIII. század) való egy érdekes kiadatalan U. T. fordítás, melynek kézírata a debreceni kollégium könyvtárában van meg, t. i. Bessenyei, mátyusföldi esperesé, ki a Károli és a Komáromi fordítások, meg az eredeti szöveg összehasonlításával, tehát a rendelkezésére álló legjobb apparatussal dolgozott

A XIX. században róm. kath. részről Tárkányi Béla-féle fordítást kell említenünk. (Eger, 1865.) A protestáns fordítások sorát Ballagi Mór nyitotta meg, ki azonban Ótestamentomi könyveket fordított. Incze Dániel enyedi theol. tanár és Herepei Gergely kolozsvári pap aztán átjavítva a Károli fordítást, bevezetéssel és magyarázó jegyzetekkel kiadták az egész U. T.-ot két kötetben. (Kolozsvár, 1852—54.) A mi szempontunkból nem jön tekintetbe Boleman István fordítása (Pozsony, 1860), mivel csak a Rom. és Kor. leveleket tartalmazza. Ellenben figyelmet érdemel a Menyhárt János debreceni theol. tanaré, amennyiben ő az apostoli leveleket fordította az eredetiből. Tischendorf szövegét használta, világos, érthető nyelven fordított. (Debrecen, 1887.) „Tim.-hoz írt II. lev.“. Kámori Sámuel inkább az O. T. apokrifusokkal foglalkozott, de a bibliát is lefordította. (Pest, 1870.) A század vége felé többen fordítottak részletet a Bibliából (így Kecskeméthy a Biblia Társaság számára a Márk Evangeliumát, Masznyik pedig már ekkor kiadta Pál leveleinek fordítását, benne a mi levelünket is), de legkiemelkedőbb e térben a Biblia Társaság által a Károli-féle fordításon végeztetett revisio 1898. Menyhárt—Győry—Filó által.

Jelen századunk elején ugyancsak a Biblia Társaság megbízásából a Petri elnöklete alatt álló bizottság (Dicsőfi, Erdős, Masznyik, Kecskeméthy, Marton) revidálta a Károli bibliát (1905—6-ban). Masznyik Endre pozsonyi professzor lefordította az egész U.-T. kritikai szövegkiadások alapján egészen modern nyelvezettel. E fordítás első füzeté a háború alatt jelent meg Pozsonyban. Legújabb fordításunk pedig Czeglédy Sándornak, jeles műfordítóknak kiváló munkája (Győr—Tahitótfalu, 1924), mely a II. Tim. magyar arculatát sok ki-fejező arcvonással tette beszédesebbé.

Az armeniai fordítás későn, az V. században készült, de az eredeti görögből és tartalmazza levelünket.

A gót fordítás Ulfilastól (310—380 között élt) származik, de csak töredékeink vannak belőle a páli levelekről. Főcodex a híres Codex Argenteus, Upsalában. E fordításnak azonban inkább a germán filológia szempontjából van értéke, mint a bibliai tudományok szempontjából.

II. fejezet.

Kihez iratott a levél?

Hogy e levél kihez iratott, ez a kérdés voltakép a szerzőség kérdésére adott felelettől függ. Ha a levélnek Pál a szerzője, akkor semmi akadálya sincs annak, hogy az 1., 2-vel egyezőleg Timotheust tekintsük a címzettnek, ha pedig a levelet nem Pál szerezte, hanem később írták azt, akár dogmatikai, akár egyházkormányzati szempontokból, akkor természetes, hogy ez nem Timotheus kedvéért és számára iratott. Ezért tehát nem akarunk a hitelességről szóló fejtegetéseinknek e fejezetben elébe vágni, hanem mivel később igazolandó álláspontunk az, hogy a levelet Pál írta, itt egyszerűen azt akarjuk elmondani, hogy milyen viszonyban állott Pállal Timotheus? — ki volt az a férfiú a szerzőre nézve, kihez a levél iratott?¹⁵

Az áldozatkész és munkás szeretet által jellemzett tanítványi viszony egyik örök szép példája a Timotheus viszonya Pálhoz. Egy felsőbbrendű élet ajándékát nyerte el Timotheus Pál által, s odaadta érte cserébe a mindennapi életét Pálnak, s az „Ő Evangéliumának” szolgálatára. Pál viszont úgy tekintett rá, mint gyermekére, fiára a hitben. Az apostol nem volt üres beszédű ember, s ha valakiről olyan nyilatkozatot tett, mint Timotheusról a Fil. 2., 19., 23-ban, akkor annak mélységes oka kellett, hogy legyen.

A Csel. a 16. 1, 3.-ban hozza őket először össze, mikor Pál a másodiknak nevezett missziói útján Lystrába jön. Ez azonban nem zárja ki, hogy már Pál első otlléte alatt találkoztak, sőt azt sem, hogy Pál prédikálásra tért meg. (I. Kor. 4., 17.) Hiába akarja Holtzmann a Csel. 16. 1—3. alapján azt kimutatni, hogy Timotheust nem Pál térítette meg. Elvégre az apostol nem ismerkedhetett meg mindjárt személyesen mindazokkal, akik prédikálására megtértek. Pál azokat szokta gyermekeinek nevezni, akik az ő igehirdetése nyomán lettek keresztyének (L. I. Kor. 4. 14—15.), Timotheust pedig többször nevezi így (I. Kor. 4. 17.; II. Tim. 1., 2.); az I. Tim. 1., 2-ben pedig ezt olvassuk: „γενεσιφ των φ.”

Tim. pogány atyától származott és zsidó anyától, aki azonban Tim. nagyanyjával együtt keresztyénné lett (II. Tim. 1., 5.). Valószínűleg Tim. megtérítésénél is közreműködött (II. Tim. 3., 14.), sőt már gyermekkorában megismertette az Ótestamentomi írásokkal. (3., 15.) Holtzmann ugyan azt is kétségbevonja, hogy anyja és nagyanyja keresztyének voltak volna,¹⁶ ám ezt az említett helyek helyes exegézise mellett lehetetlen állítani. Mint az I. Tim. 1., 5-ből kitűnik, anyját Eunikének, nagyanyját Loisnak hívták, atyja nevét nem tudjuk.¹⁷

Pálnak valószínűleg feltűnhetett az ifju Tim. (Csel. 16., 3. „τιδεν ηδ λησεν ο Παυλος τον αδελφον εξιλαθειν” Bizonyára örvendező szívvel hallhatta az ifju ajkáról a

¹⁵ Nem vehetjük tekintetbe azt az állítást sem, hogy a 4., 22. („béke veletek”) tanúsága szerint a levél nem egy embernek, hanem többeknek, egész gyülekezeteknek iratott mert pl. a Fil.-hoz írt levél is hasonlóképpen végződik (25. v.): „Az Úr Jézus Krisztus kegyelme a ti lelketekkel”. Mégis bizonyos, hogy egy embernek volt szánva, egészben véve. Természetes azonban, hogy egy olyan levélíró, mint Pál, nem tudta izzolálva nézni azt az embert, akihez a levelet írta, hanem köszöntötte a levélben azokat is, akik a címmel együtt éltek.

¹⁶ I. m. 383. l.

¹⁷ Timotheus születési helye valószínűleg Lystra, ahol Pál megismertkedett vele, ám némelyek (Wiseler, Ottó) a Csel. 20. 4-re hivatkozva azt teszik fel, hogy Derbében született. Csakhogy erre azt lehet felelni, hogy Tim. azért nem jelöltetik meg születése helyével, mert ő már ismerős az olvasó előtt.

vallomásokat, hogy az ő predikálása ragadta őt Krisztushoz, s miután „Lystrában és Ikoniumban levő atyafiak „jó bizonyosságot tettek“ róla, elhatározta, hogy magával viszi. Mivel pogány atyától származott „περιτέμενον αὐτὸν διὰ τῆς ἰουδαίας“, természetesen, a nem keresztyén zsidók miatt, hogy köztük való missziója ne keltsen már előre ellenszenvet és ingerültséget azáltal, hogy egy pogánnyal él közösségben, s azzal jelenik meg zsinagógáikban.¹⁸ Ez az eljárás tehát nincs ellentétben a Gal. 2., 4. és köv.-ben a zsidó keresztyén apostolokkal szemben tanúsított magatartásával, amint azt pl. Holtzmann állítja (i. m. 70. és köv. l.)

Lystrából azután elindult Tim. Pállal, hogy az apostolnak hűséges útitársa legyen változatos, küzdelmes útjaiban. Ifjúsága dacára sokszor bízott rá az apostol nehéz feladatokat, miket helyesen intézett el. Mikor az apostol munkája vagy börtöne egy helyen tartotta fogva, ő volt az apostolnak távolba nyuló keze, hirhordozója és megvidámítója, a szenvedéseinek megosztója.

Lystra után Bereában tűnik fel ismét Tim. a Csel. könyvében (17., 14. és köv.), ahol Pál őt Silással együtt visszahagyja, maga távozván Bereából, a Tessalonikából utána jövő zsidók miatt. Bizonyosra vehető, hogy Lystrától Bereáig is együtt volt az apostollal, csak a Csel. nem tesz róla említést.

Athénbe érkezve, Pál mindjárt üzen érte, hogy jöjjön hozzá, aztán Thessalonikába küldi, hogy az ottani gyülekezet hitét erősítse. Aztán ismét visszatért az apostolhoz Korinthusba.¹⁹

Ezek után csak a több évi efézusi munkálkodás végén említi Timótheust a Csel.,²⁰ mikor is Erastos-sal együtt Macedóniába küldetett, innen pedig az I. Kor. 4., 17.-ből következőleg Korinthusba, honnan azonban a II. Kor. írása idejére visszatért Pálhoz Macedóniába²¹ és a következő tavaszon visszakísérte őt Korinthusba.²² Mikor innen Jerzusálembe utazott az apostol, szintén vele volt Timótheus, mert a Csel. megemlíti,²³ hogy Macedóniából őt is előre küldte az apostol Troásba.

A fogsági levelek bizonyossága szerint²⁴ hűségesen együtt volt az apostollal Rómában és mint a Fil. 2., 19—23.-ból kiténik, az apostolnak az volt a terve, hogy mielőtt ügyének kimenetelét megláthatja, elküldi őt a filippibeliekhez, hogy hírt vigyen és hozzon onnan magával és megvidámítsa őt.

A Timótheusi levelekből úgy tűnik ki, hogy a címzett Efézusban tartózkodik, ahol az apostol a dolgok szellemi vezetése végett hagyta.²⁵ Az I. Tim. úgy mutatja, hogy Pál Efézusból Macedóniába távozott, de az a remény is kifejezésre jut, hogy nemsokára visszamegy oda.²⁶ A II. Tim. azonban már Rómába hívja Timótheust, mert Pál ismét fogoly és végét érzi közeledni. Sürgetve hívja tehát kedves tanítványát,²⁷ hogy még egyszer találkozhasson vele, mielőtt „megáldoztatik“

Ezekután csak egy helyen találunk említést Timótheusról az U. T.-ben, t. i. Héb. 13., 23.-ban, ahol arról értesülünk, hogy fogságban volt (Rómában ?), de kiszabadult.

Az egyházi hagyomány Efézus püspökének mutatja föl Timótheust, nyilván az idézett I. Tim. 1., 3. alapján.

* * *

Az „ifjú“ Timótheusról bizonyos iróniával szokta emlegetni a negatív kritika, hogy „örökifjú“ s még efézusi püspök korában is gyermeknek szólítja őt az apostol : „Τιμωθεῖον ἀγαπητῶ τέκνον“ (II. Tim. 1., 2.). Ezzel, mint mondják, elárulja

¹⁸ V. ö. Csel. : 13., 14., 16., 13. stb.

¹⁹ Csel. 18, 5 ; II. Kor. 1, 19 ; I. II. Thess. 1. 2.

²⁰ 19., 22.

²¹ II. Kor. 1., 1.

²² Róma 16., 21.

²³ Csel. 20., 4.

²⁴ Fil. 1., 1. ; Filemon 1. ; Kol. 1., 1.

²⁵ I. Tim. 1., 3. v. ö. II. Tim. 1., 18.

²⁶ I. Tim. 1., 3. és 3., 14.

²⁷ II. Tim. 4., 9. és 21.

magát a Pásztori levelek írója, mert ezidőben már nem lehetett fiatal Timótheus, ha csakugyan ἐπίσκοπος volt Efézusban. Azonban ez ellenvetés nem helyénvaló, mert Pálra nézve akkor is ἀγαπητὸν τέκνον maradhatott, ha már nem volt is egészen fiatal. Viszont az is valószínű, hogy nem lehetett különben sem valami előrehaladott kora a II. Tim. idejében, ha egészen fiatalon (20—22 éves korában) állott az apostol oldala mellé. Hogy a Pálhoz való csatlakozáskor még ifjú volt, az ugyan nem tűnik ki sem a Csel. elbeszéléséből „μυθητής“ (Csel. 16. 1., v. ö. pl. 21., 16.), sem abból, hogy az apostol őt később „τέκνον-nak“ nevezi (I. Kor. 4. 17.) „ὁ“ helyett,²⁸ ellenben kiviláglik az I. Kor. 16., 20. és köv.-ből, ahol az apostol félti, hogy majd lebecsülik, ifjúsága érzéséből támadó félenksége miatt. A Fil. 2., 22.-ben azt mondja róla az apostol, hogy „mint atyjával a gyermek“, együtt szolgált velem („ὡς πατρί τέκνον“), mely kifejezés inkább arra enged következtetni, hogy Tim. sokkal fiatalabb volt az Apostolnál.

Ami Kölling felfogását illeti Tim. kiváló tudományos műveltségéről és irodalmi képzettségéről,²⁹ erre nézve, adatok híjján, semmit nem állíthatunk, mindössze annyit, hogy erre a nagy tudományos műveltségre sehol sincs vonatkozás és azt a Timotheusra vonatkozó írások sehol nem ígénylik.

III. fejezet.

Beilleszthető-e a levél Pál életébe ?

A támadó kritika egyik első ellenvetése volt a levél hitelességével szemben, hogy az abban vázolt külső körülmények nem illenek be Pál életébe (amint azt a Csel.-ből és a többi levelekből ismerjük). Az adatok azt a benyomást keltik, mintha a szerző a Csel.-ből és a levelekből állítaná össze a keretet. Am a levélnek Pál élettörténetébe való beillesztése nem sikerült, mondják az ú. n. történetkritikai iskola hívei. Azonban az ilyfajta állításoknál azt mindig meg kell gondolnunk, hogy éppen, ha hamisításról van szó, az a hamisító nagyon fog vigyázni, hogy a levél külső körülményei megegyezzenek a már közismertekkel (tehát ez esetben a levelekben és Csel.-ben levőkkel). Hiszen ha már a külső körülmények ellenkeznek a köztudattal, a levél bizonyosan elveszti hitelét és népszerűségét. Másfelől meg mi sem könnyebb egy pseudo-Pálnak (akit különben elég ügyes utánczóknak tekintenek), mint a külső körülményekkel összhangzásba hozni, amit ír.

Lássuk tehát, mik a levelünkben vázolt külső körülmények és Pál életének melyik részébe illenek be ezek ?

Az első fejezet 8., 16., 17. versei és a 4. fej. 6—18. verseiből következőleg az apostol fogságban van, még pedig Rómában (1. 16—17.). Előzőleg azonban Korinthusban, Troasban, Miletusban járt (4. 13., 20.), Korinthusban Erastost, Miletusban Trofimust hagyta, Troasban pedig egy köpenyt, könyveket és hárttyákat („βιβλία καὶ περικνημα“), mely utóbbiaknak elhozására Timotheust kéri. Timotheus az 1., 16—18. és 4., 19. összevetéséből következőleg Efézusban tartózkodik, ám az apostol sürgősen hívja magához, mert meglehetősen elhagyatott állapotban van (4., 9—12., 16., 21.). Hogy Tim. ez útja bekövetkezett-e és mikor, arról semmi tudomásunk sincs, a levélből sem nyerhetünk semmi tájékoztatást. A negatív kritika hívei szemére vetik a levélnek, hogy Fil. 1., 1. Kol. 1., 1. és Filem 1., szerint Tim. az apostollal együtt van római fogságában. Viszont azt is lehetőnek tartják, hogy a szerző a Fil. 2., 19-ből kombinált, hol Tim. elküldése van kilátásba helyezve.

Trofimus Miletusban hagyására az az ellenvetés tehető, hogy a Csel. 21., 19. tanúsága szerint még Jeruzsálemben is együtt volt az apostollal, mikor az utoljára utazott Korinthusból Palestinába.

Demas, akiről Kol. 4., 14.-ben azt olvassuk, hogy Lukáccsal, „a szeretett

²⁸ V. ö. I. Kor. 4. 14., ahol a korinthusiakról mondja: „ὡς τέκνον μου ἀγαπητὸν σου θεῶν.“

²⁹ Der I. Brief Paulus an Tim. 42. s köv.

orvossal“ együtt Rómában van és üdvözetét küldi a gyülekezetnek, a levél szerint elhídegült az apostol, sőt talán az Evangélium ügye iránt és a „jelenvaló világhoz ragaszkodván“, Tessalonikába ment.

Titus, akiről Tit. 1., 5.-ben azt olvassuk, hogy Krétában hagyatott, az apostol mellől Dalmáciába ment; egy Crescens nevű híve pedig Galáciába (4., 10.). (Némelyek, pl. Zahn szerint Galliába, ám a görög szöveg „Εἰς Γαλιτάων“-t mond.)

Az apostol meglehetősen egyedül maradt, csak Lukács van vele, kiről a Kol. 4., 14. is azt mondja, hogy Rómában van. (L. fenntebb.) Márkról, ki a Filem. 24. és Kol. 4. 10. szerint szintén Rómában van, azt mondja a 4., 11., hogy Tim.-nak kell elhoznia magával, mivel az apostolnak „alkalmas a szolgálatra“. Hogy honnan hozza el Tim. Márkot, nincs megemlítve. A Kol. 4., 10.-ből azt lehetne következtetni, hogy talán Kolosséból. Furcsa, hogy bár úgy tűnik fel, hogy Tim. Efézusban van, mégis Tikhikusról azt a felvilágosító megjegyzést olvassuk a 12. v.-ben, hogy Efézusba küldte az apostol. A személyes üdvözlések között a Priscához és Aquillához intézett tűnik fel (4., 19.), tekintettel arra, hogy a Róm. levél szerint akkor Rómában tartózkodtak. A 22. v.-ben üdvözetet küldők jobbára latin nevei szintén a Rómából való küldetés mellett szólnak.

Az a kép, melyet a 4. 6—21. vv. az apostol fogságáról festenek, inkább szomorú, nehéz fogságot, elhagyatottságot tükröztet vissza. Ez a kép nem egyezik a többi fogsági levélben, különösen a Filippi levélben élénk tűnő viszonyokkal. Az 1., 17. dicsérő megjegyzése, mely szerint Onesiforusnak „buzgón kellett keresnie“ Pált Rómában, míg végre megtalálta őt börtönében, de Onesiforus ezt mégis megtette és az apostol bilincseit nem szégyenlette, arra enged következtetni, a 4., 6—21. adataival együtt, hogy ez a fogságban létel nem lehet azonos a Csel. végén leírottal, ahol az apostol, a maga bérelt lakásán, bátran fogadott vendégeket, sőt a zsidók vezető embereit meghívta és egész nap „vetekedett velük“. Azok a halálsejtelmek, melyek 4., 6—8.-ban oly megkapó kifejezést nyernek, szintén nem hasonlítanak a Filippi levél kiszabadulást reménylő hangulataihoz (1., 25. stb.). Ami a köpenyről és könyvekről szóló egészen személyes természetű és a hitelesség jegyét magán viselő kérését illeti, szintén nehezen tudunk eligazodni, ha a Csel.-ben vázolt viszonyokat vesszük alapul. Miért kéri az apostol Troasban hagyott köpenyét csak Rómából, mikor előbb már több telet eltöltött Caesareában és egyet Máltában, miért kéri csak oly hosszú idő múltán a könyveit, mikor azok bizonyára kedvesek voltak neki, s a pergamenekre, úgy látszik, kivált szüksége volt? Azt sem értjük, miért szükséges Tim-t arról felvilágosítani, hogy Erastos Korinthusban maradt, Trofimus pedig Miletusban, hiszen a Csel. 20., 4.-ből láthatólag Tim. együtt volt az apostollal utolsó jeruzsálemi útján, a fogsági levelek tanúsága szerint pedig Rómában is, így hát régen személyes értesülést szerezhetett ezekről a dolgokról. Különben is mi aktualitása volna az ilyen évekkal előbb történt kisebb események megemlézésének?

Ezekből láthatjuk, hogy a II. Tim.-ben elmondott események nem egyeznek a Csel.-ben és a többi levelekben elmondottakkal. A T m. és Márk távollétét Rómából még csak meg tudjuk érteni a Filippi 2., 19. és Kol. 4., 10.-zel való összevetésből, azon sem találunk fennakadni valót, hogy Priscilla és Aquilla a Római levél írása óta visszament Efézusba, sőt a Demás eljárása sem jelent feltétlen ellentétet, csak nem várt újdonságot eddigi adatainkkal szemben. Azonban nem tudjuk összeegyeztetni a Csel.-ben elmondottakkal a Trofimus esetét, érthetetlen lesz előttünk az Erastos hollétének emlegetése, nem tudjuk magyarázatát adni, hogy miért kéri az Apostol hosszú évek múltán az „ott hagyott“ ruhát és könyveket Troasból, végül határozott ellentétet látunk a fogsági levelekben és a Csel.-ben leírt fogság és az itt vázolt között; úgyszintén az apostol kiszabadulást remélő hangulata (Filippi, Filem.) és az itt kifejeződő halálsejtelek között. Ezt a két fogságot annyival is inkább két külön fogságnak kell tekintenünk, mert a Filippi levél a Rómába való megérkezés után hosszabb időre kelhetett csak, mit mutat az apostol kiterjedt sikere az evangelizálásban, továbbá az a körülmény, hogy a Filippibeliek pénzt gyűjtöttek az apostol támogatására, ezt el is küldték Epafrodi-

tustól, aki a levél írásakor már jó idő óta Rómában volt, sőt ott súlyos betegségbe esett és abból fel is gyógyult. A fil. levél tehát inkább a 2 éves római fogság vége felé íródhatott és így nem volna valószínű az az állítás sem, hogy Pál kezdetben könnyebb és eredményekkel biztató fogságának későbbi alakulata az, mely a a levélben leiratik.

Annnyiban tehát igaza van a negatív kritikának, hogy az itt jelzett körülmények nem illenek be az apostol életébe, amint az a Csel.-ben és a többi levelekben el van mondva. Ebből viszont nem következik, hogy az apostol élete nem terjed túl a Csel.-ben elmondottakon és hogy nem kereshetünk levelünk számára helyet az apostol életének ebben a fel nem jegyzett szakában. És ez az eljárás egyáltalán nem tudománytalan dolog, mert hogy Pál *kivégeztetett* a Csel. 28-ban említett két év után, az épen olyan hypothezis, mint az, hogy kiszabadult, sőt mint látni fogjuk, nem is „olyan“ hypothezis, mert a kiszabadulást egy sereg őskeresztyén író bizonyosságával támogathatjuk, míg a két év végén azonnal történő kivégzést csak elméleti érvekkel, még pedig cáfolható érvekkel állíthatjuk csak.

Hogy Pál apostolt a Csel. végén jelzett két évi római fogság után kivégezték, arra nézve az első és legfőbb érv az szokott lenni, hogy a Csel. bevégződik ott, ahol bevégződik. Az író nem folytatja tovább művét, mert már nem volt mit írnia. Erre nagyon természetesen azt lehet felelni, hogy éppen ha már nem volt az elmondottak után mit megírnia, akkor 1—2 versnyi terjedelemben még oda tette volna a híradást, hogy a két évi fogság után Pált kivégezték és „hűségét és evangéliumát vérenek kiontásával pecsételte meg“. Ha már nem volt több elmondani való Pálról, akkor miért hagyta a szerző ilyen csonkán a könyvét? Baur erre azt mondja, hogy azért, mert a Csel. eredetileg pogány keresztényen pártirat volt, mely egyszersmind a pogányokhoz volt írva, s azok jóakarátát akarta megnyerni a kereszténynek számára. Ezért tünteti fel oly kedvező színben a Pál ügyében szereplő római tisztviselőket. Ha most a végén elmondaná, hogy Pált a császári törvényszék lefejezteti, egyszeriben elrontaná az eddig keltett jó hatást. Ez az érv nagyon tetszetős ugyan, de igen kevés súlyú, mert Nero annyira ellenszenves egyéniség volt a rómaiak előtt, — akinek visszajöveteléről retteggve beszélt a néphit, — hogy az író semmit sem kockáztatott volna a pogányok rokonszenvéből, ha elmondja, hogy ez a Nero küldte vérpadra az Evangélium bajnokát, ha csakugyan ezt a rokonszenvet célozta műve megírásával.

A másik argumentum, amit fel szoktak hozni a fogságból való kiszabadulás ellen a Csel. 20, 25. „*ὁδὸν*“-ja, vagyis Pál azon szavai, melyeket utolsó jeruzsálemi útjakor Miletusban intézett az efézusi vénekhez búcsúzásképen: „és most imé én **tudom**, hogy nem látjátok többé az én orcámat“. A búcsúzó szavak után az efézusi vének könnyekre fakadva csókolgatják az apostolt, „keseregve kiváltkép azon a szaván, melyet mondott, hogy nem fogják többet látni. Aztán elkísérik a hajóra“. (20, 38.) A Csel. ezen elbeszélésére megjegyzik, hogy az író seholsem tesz említést arról, hogy Pálnak ez a sejtelme nem következett be, sőt az elbeszélés végén még egyszer kiemeli, hogy azon keseregtek leginkább, hogy Pál azt mondá, nem látja őket többé, s e jelenetet ismét megjegyzés nélkül hagyja. Ebből tehát nyilván következik, hogy Pál nem szabadult ki fogságából, mert ha kiszabadult volna, akkor elsősorban kedves gyülekezeteit látogatta volna meg. Azonban ez érvelésre az a szerény megjegyzésünk, hogy igaz ugyan, hogy a Pál jóslatára nem tesz ellenvetést az író, de viszont egy szóval sem helyesli azt. Egyszerűen elmondja azt, ami történt. Vonatkozások nélkül a jövőre. A 20, 25.-ben egyszerűen feljegyzik, amit Pál mondott, a 36, 38.-ban pedig elmondja a szép búcsújelenetet, melyben egész természetes, hogy azért érzékenyültek el leginkább az efézusiak, mert Pál azt mondta, hogy nem találkoznak többé. A Csel. szerzőjének magatartásából tehát szerintünk sem pro, sem contra érvelni nem lehet. Ami magát az *ὁδ.*-t illeti, az bizonyos, hogy Pál látomásokat látó, a jövő eseményeit megsejditő ember volt, megvolt az a csodálatos érzéke, hogy a bekövetkezendő nagy eseményeket megsejtsse, (bár erről már a negatív kritika, mint „tudománytalan“ dologról nem szokott beszélni) és ha egy oly ihletett pillanatban, mint a milétusi

jelenet lehetett, oly határozottan mondott valamit, a felett érdemes gondolkozni. Csak hogy e kijelentésből azért nem lehet érvet kovácsolni. Pál érezte, hogy valami nagy rázkódtatás, kemény megpróbáltatás vár reá a jövőben és ez be is következett a hosszú éveig tartó fogságban, a vele összekötött többszöri halálos veszedelemben, de ez még nem jelenti azt, hogy Pált a Csel. 28. két évi fogsága után kivégezték. Épp így áll a dolog a 21, 10—14-ben leírt jelenettel is, ahol az Agabus jövődőlése van elmondva. Ebből sem lehet érvelni. Agabus azt jövődéli, hogy Pált a zsidók megkötözik és a pogányok kezébe adják, Pál meg azt feleli rá, hogy ő nemcsak megkötöztetni, de meghalni is kész az Úr Jézusért. Mind a ketten érzik, hogy valami nagy dolog közeledik, de ebből még nem következik, hogy Pált öt esztendő múlva nem fogják szabadon eresztetni a fogságból. Ami a Csel. előadási módját illeti, itt is egyszerűen elmondja az eseményeket. Hogy nem tesz ellenvető megjegyzéseket, az egész természetes, mert mit kellene megjegyezni azon, hogy Agabus megkötözést és fogságot jövődöl (ami be is következett!), Pál pedig nemcsak fogságra, de halálra is kész Krisztusért?

Végül azt az ellenvetést hozzák fel a kiszabadulás ellen, hogy ha Pál tényleg megszabadult volna és folytatta volna tériói munkáját, ha valóban eljutott volna Hispániába is, mint a hagyomány tartja, akkor — ha már a Csel. szerzője nem folytatta is tovább az elbeszélést, — megírta volna másvalaki az érdekes eseményeket, de maga a Csel. sem mulasztotta volna el, hogy ne utaljon valamiképpen a a hispániai útra, hisz ennek a könyvnek éppen az volt a célja (1, 8.), hogy elmondja, miképp lettek a tanítványok „tanúkká a föld végső határáig“. Hispánia pedig éppen a föld nyugati határa volt a kor szemében. Egyáltalán kellene, hogy nevezetes emlékei legyenek annak, hogy oly hatalmas szellem, mint Pál a távol nyugaton is munkálkodott. Ezek hiányában azt kell állítanunk, hogy Pál nem szabadult ki fogságából. E súlyos ellenvetés cáfolatára később fogunk visszatérni.

Lássuk már most azokat az érveket, miket a kiszabadulás mellett szokás felhozni.

A Csel. vége nem tudjuk miért maradt csonka, de ez a csonkaság inkább a kiszabadulás mellett szól, mint ellene, mert ha már a szerző megemlíti, hogy Pál két évig fogoly volt, ebből következik, hogy a két év után valami változásnak kellett beállni, ha ez a változás halál lett volna, akkor egész természetesen ezt megemlítette volna (l. a fentebb elmondottakat). Legalább is annyit mondhatott volna, hogy azután „Urához költözött“. Nyilvánvaló tehát, hogy nem a halál volt a két év után beállott változás, hanem az ellenkező: a kiszabadulás. De miért nem folytatta akkor elbeszélését a szerző? — Az a magyarázat kevésbé jöhet számításba, mely szerint a két év folyama alatt írta a szerző a könyvet, úgyisint az, mely szerint elfogyott a papyrus, amelyre az eddigi szöveget írta és nem volt hova írnia a még hiányzó verseket (Harnack). Annyi szemmértékének már kellett lennie egy gyakorlottabb írónak (mint amilyen Csel. szerzője), hogy a halál feljegyzése számára helyet hagyjon. Sikerültebb az a magyarázat, hogy az Evangélium és a Csel. után Lukács még egy harmadik könyvet is akart írni, melyben elmondotta volna a következő eseményeket. Egészen plausibilis az a magyarázat is, hogy a szerzőt halála akadályozta meg műve folytatásában. Ezek az érvek mind valószínűvé teszik Pál kiszabadulását a fogságból. De voltaképp nem adnak feleletet az ellentábor utolsó érvére, hogy t. i. miért nem írta meg akkor másvalaki az érdekes történet folytatását? Nevezetes Steinmetz³⁰ magyarázata a Csel. csonka végéről, mely szerint a Csel.-nek az a célja, hogy elmondja, mint jutott el az Evangéliumi tanítás Jeruzsálemből Rómába, az egyik fővárosból a másikba, az egyik pólustól a másikig.³¹ Ez a magyarázat azért nevezetes, mert feltünteti az antikvilág két ellentétes sarkpontját a keresztyénség szempontjából. Ám így sem kapunk feleletet az előbbi ellenvetésre.

³⁰ Die zweite Römische Gefangenschaft des Ap. Paulus. Leipzig, 1897. 11. l.

³¹ Ez a magyarázat Bernhard Weissnak felfogásából (Einl. Berlin, 1886. 62. lap.) indul ki, hogy t. i. a Csel. azt akarja elmondani, mikép jutott el az Evangélium az Izráel fiaitól a pogányokhoz.

Végül fel szokták hozni azt az érvet is a kiszabadulás mellett, hogy ha nincsenek is elmondva a fogság után történtek a Csel.-ben, ez nem feltűnő, mert hiszen sok más fontos esemény sincsen elbeszélve. Pl. mily kevés van mondva az apostol évekig tartó korinthusi és efézusi tartózkodásáról, pedig itt bizonyára sok feljegyzésre méltó történhetett; vagy mily keveset mond el a Csel. azokról a sűrű szenvedésekről, melyeket az apostol a II. Kor. 11., 24—27-ben említ. — Miután elmondta a szerző a Rómába való eljutást, nem tartotta már érdemesnek a többit elmondani. Ám helyesen jegyzi meg erre Wendt,³² hogy ha az apostol kiszabadult és még Hispániába elmehetett volna, a szerző érdemesnek találta volna, hogy a hosszú processusnak ilyenén való dicsősséges kimenetelét feljegyezze.

A kiszabadulás mellett való érvnek tekinthetjük a Páli levelek egyes helyeit is. Így a Filem. 22., ahol az apostol már oly biztosra veszi megszabadulását a fogságból, hogy szállást is rendel magának Filemonnál („Egyúttal pedig készíts nekem szállást, mert remélem, hogy a Ti imádságaitokért Nektek ajándékozatom.“). A Fil. reményteljes helyeiben (2., 24.; 1., 23—26.) arról tanúskodik, hogy az apostol határozottan remélte ügye jobbrafordulását. Sőt az 1., 25. szinte a prófétai bizonyosság hangján mondja „Tudom („βίβω“), hogy megmaradok és együttmaradok mindnyájatokkal.“ Mindamellett a Fil. adatait nem számíthatjuk oly súlyosaknak, mert a 2., 23-ban azt mondja Pál Tim.-ről, hogy „Remélem, hogy elküldöm Tihozzátok, mihelyt meglátom az én dolgaimat („τὰ περι ἐμέ“) tüstént“. Már most, hogy mit érthetett az apostol a „τὰ περι ἐμέ“ alatt, nem tudhatni bizonyosan, de valószínű, hogy ügyének kimenetelét értette alatta. Ha pedig ezt még nem látta tisztán a levél írásakor, akkor a mi következtetéseink sem egészen bizonyosak.

A Pászt. levelekből meríthető argumentumokat itt a dolog természete szerint nem sorakoztatjuk fel, bár megjegyezzük, hogy még akkor is, ha a levelek nem hitelesek, a kiszabadulás mellett bizonyítanak, mivel körülményeik, mint a II. Tim.-ről részletesen kimutattuk, nem egyeznek a Csel.-ben elmondott eseményekkel és éppen egy hamisítóról bajos feltételezni, hogy levele külső körülményei által szembehelyezkedjék a Csel.-lel, ha nem közismert tény az olvasók előtt, hogy az apostol élete tovább is terjedt, mint ameddig a Csel.-ben el van mondva.

Ami az atyák iratait illeti, ezekben is több hely van, mely a kiszabadulás mellett bizonyít. A legkorábbi író, aki Pál élete végéről említést tesz Római Kelemen, a Kor.-hoz írt I. lev. 5. részében.³³ A nevezetes helyből azonban csak az tűnik ki, hogy Pál miután az egész világnak hirdette az Evangéliumot, vértanú halált halt, mint sejthető, Rómában.

Irenaeus nevezetes munkájában (Adv. Haereses, III. 1.) Máté és Márk ev. keletkezéséről szólva ezeket mondja: „Πέτρος καὶ Παῦλος ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελισθέντων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.“ Igaz ugyan, hogy ez adatot nem lehet szószerint venni, mert hiszen nem Péter és Pál alakították a római gyülekezetet, mégis az világlik ki belőle, hogy Irenaeusnak az volt a felfogása, hogy Péter és Pál együtt munkálkodtak Rómában és együtt hirdették az evangéliumot. Mivel azonban sem a Csel., sem a fogsági levelek nem tesznek Péterről említést (noha beszélnek az Evangélium terjedéséről és diadaláról az apostol börtönén kívül³⁴), ez csak úgy lehetséges, ha Pál kiszabadult és a Csel.-ben feltüntetett eseményeken túl maradt Rómában.

Az első adat, melyből világosan, határozottan lehet következtetni az apostol megszabadulására a Muratori-féle fragmentum, melynek a Csel.-re vonatkozó relációjában a 37—39. sorban a következőket olvassuk³⁵ „Sicuti et semota passione petri evidenter declarat, sed et profectioe Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.“ A fragmentum szerzője tehát határozottan feltételezte Pál fogságból való kiszabadulását, mert Pál Spanyolországba való utazásáról beszél.

³² Meyer kommentárában, Apostol Gesch. 1888. 13. 1.

³³ E hely részletes tárgyalására később visszatérünk.

³⁴ V. ö. Fil. 1. 12—17.; 2. 20—21.; 4. 22., Filemon. 22—23.

³⁵ E fragmentum részletes ismertetésére is rátérünk később; az idézett helyet Zahn olvasása szerint adjuk. (Kánon Gesch. II. 6.)

Eusebius a *Hist. Eccl.*-ben több ízben emlékszik meg Pálról, de a II., 23-ban határozottan mondja, hogy miután megszabadult fogságából, ismét hirdette az igét és újból Rómába menve, ott martiriumot szenvedett. (E hely tárgyalására is visszatérünk később.) *Eusebius* tehát, aki nemcsak egyházi író, hanem historikus is volt, Pál szabadlábba jutásáról és újabb igehirdetői tevékenységéről tesz bizonyosságot. Nevezetes az is, hogy *Chronicon*-ában a Nero uralkodásának 13-ik évéhez (tehát Kr. után 67-hez) azt a megjegyzést teszi, hogy Neró gonoszságait ez évben a keresztyének üldözésével tetőzte, melynek Péter és Pál is áldozatául estek. Így tehát Neró 13. évére teszi *Eusebius* az apostol halálának évét, ami bőséges időt enged újabb missziói út feltételezésére. Igaz ugyan, hogy elegendő egy pillantást vetni azokra a táblázatokra, melyek Pál életének *chronológiai* adatait mutatják a különböző tudósok felfogása szerint,³⁶ hogy ne nagy reménységet fűzzünk a *chronológiára* támaszkodó következtetésekre, mégis érdemes megemlíteni, hogy pl. *Harnack*, aki különben elveti a Pászt. lev. hitelességét, mégis felveszi a kiszabadulást és így a spanyolországi út lehetőségét csak azért, mert Pál életére vonatkozó *chronológiája* úgy kívánja. *Harnack* Pál halálát 64-re teszi, Rómába érkezésének évét pedig 57-re.³⁷ Szerintünk is *Eusebius*nak e *chronológiai* adata Pál kiszabadulása mellett szól, mivel azt tartjuk legvalószínűbbnek, hogy Pál 61 tavaszán érkezett Rómába.³⁸

Amint az eddigiekből kitűnik, úgy az atyák, mint az Ú. T.-ből merithető adatok a kiszabadulás mellett vannak, az elméleti érvek is amellett bizonyítanak, kivéve a kiszabadulást támadó kritikusoknak azt az utolsó érvcsoportját, melyszerint, ha Pál kijutott fogságából és elment Hispániába is, nem érthető, hogy miért nincsenek a nagyszerű missziói útnak emlékei, vagy miért nem írta meg valaki ez út történetét, ha már a Csel. félbenhagyta az érdekes elbeszélést. Mivel azonban ez egy érvtől eltekintve, minden a kiszabadulás mellett szól, a felsorolt adatok alapján arra a következtetésre kell jutnunk, hogy Pál a két évi fogság után valóban kiszabadult.

Már most a konzervatív tudósoknak az a felfogása, hogy Pál szabadságra-jutása után betöltötte a Róm. 15., 24-ben jelzett szándékát és elment a távol nyugatra Hispániába, aztán visszajött keletre, meglátogatta régi gyülekezeteit, közben alakított újakat is — így pl. Krétában, hol Titust hagyta —, elment Efézusba, onnan Macedóniába, ahonnan az I. Tim.-t írta, aztán Nikopolisban (Epirusban) készült telelni, de úgylátszik ezt már nem érthette meg, mert ismét fogságba került, Rómába vitték. Ott aztán megírta a II. Tim.-t is és nemsokára vértanúságot szenvedett.

Mivel azonban a fogsági levelekben az apostolnak az a hő vágya jut kifejezésre, hogy minél előbb szeretné látni gyülekezeteit, van olyan elmélet is,³⁹ mely háromszor is utaztatja az apostolt kiszabadulása után, először keletre, ottani híveihez, kiket már hosszú évek óta nem látott, azután nyugatra Hispániába, hogy régi vágyát betöltse, harmadszor ismét keletre Krétába és a többi helyekre, mely út alkalmával a Pászt. leveleket szerzte volna.

A negatív kritika hívei persze azt vetik ellene a teoriának, hogy ily hatalmas missziói munkának nem három rövid kis levél volna az egyetlen gyümölcse, azok is a működés legutolsó szakából, — másfelől, hogy a II. Tim. személyi részletei között (feltéve a levél eredetiségét) kellene egy-két hispániai vonatkozásnak is lenni. És el kell ismernünk, hogy ebben a támadó kritikának igaza van. Igaza van abban is, mikor azt kifogásolja, hogy miért nincs legalább egy célzás a Csel.-ben erre az útra „a föld végső határai” felé (v. ö. Csel. 1., 8.) és ha már a Csel.

³⁶ Pl. Moffat, *Introd. Edinburgh, 1920.* 62—63. l.

³⁷ *Gesch. D. Alt-Christl. Lit., II. 1., 233—239. l.*

³⁸ Ugyanis a Csel. 28., 16. azt mondja, hogy Pált „*ἡ φερατοπεδρχη*” adták át, tehát abban az időpontban nem két, csak egy *praefectus praetorio* volt (e *praefectusok* száma különben 1—3 között változott), aki nem lehetett más, mint a *Tacitusnál, Ann. XIV. 51-ben* említett *Burrus*, akit azonban 62 elején meggyilkoltak. Mivel Pál a Csel. előadása szerint tavaszkor érkezett Rómába, ez csak 61 tavasszal lehetett. V. ö. még *Zahn Einl. I. 319. l.*

³⁹ Pl. *Conybeare—Howson: The life and Epp. of St. Paul. London, 1868.*

nem tette, miért nem jegyezte fel egy más író ezeket a nagyszabású utazásokat ? Mint tudjuk, ezek az érvek azon említett csoportba tartoznak, melyekre nem sikerült eddig feleletet találnunk. Mivel azonban az elmondott érvek alapján a kiszabadulást is nehéz elvetnünk — hiszen akkor még nehezebb kérdések állnak elénk — kérdezzük, hogy mi az így előállott helyzet megoldása ?

Szerény véleményünk szerint az, hogy az apostol kiszabadult ugyan fogságából, de nem tette meg a konzervatív tudósok által feltételezett hispániai útát, hanem annak a hő vágyának megfelelőleg, mely a fogsági levelekben kifejezésre jutott, meglátogatta keleten szeretett gyülekezeteit, eljutott Filippibe, Kis-Ázsiába, Krétába, azonban ismét fogságba került és Rómában, Nero alatt vértanúságot szenvedett.

Lássuk, hogy lehet e felfogásunkat tudományosan igazolni.

A tradíciót követő tudósok, nézetük igazolására (Pál kiszabadulása és az azzal összekötött hispániai út) négy főforrásra szoktak hivatkozni: 1. a Pászt. lev.-re, 2. Római Kelemen adatára az I. Kor. 1-ben, 3. a Muratori fragmentumra, mely Pál spanyolországi utazásáról beszél, 4. Eusebius adataira a Hist. Eccl. II. 22. ; II. 25. ; III. 1-ben. Lássuk ezeket egyenként.

1. A Pászt. levelekből meríthető argumentumokat, mint már említettük, itt nem tárgyaljuk, hogy a petitió principii vétkébe ne essünk, azonban annyit joggal megjegyezhetünk, hogy a Pászt., ha bizonyítékot képeznek is az apostol kiszabadulása, ill. második fogsága mellett, de semmit sem bizonyítanak a spanyolországi útra vonatkozólag, sőt ez irányban való teljes hallgatásukkal voltaképp az ellen tanúskodnak !

2. Római Kelemen említett nevezetes helye (I. Kor. V. 5—7.) így hangzik :⁴⁰ Διὰ ῥῆλλον καὶ ἔριν Παύλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν . . . κήρυξ γενόμενος ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δόξει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δόσεως ἔλθων καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγκουμένων οὕτως ἀπηλλάγη“. A konzervatív kritikának ez a hely a legnagyobb erőssége, mert Római Kelemen kb. 30 évvel Pál halála után írhatta e levelet és ha ő mondja, hogy Pál Hispániában járt, akkor ennek az állításnak hitelt kell adnunk. Csakhogy az a kérdés, hogy mondja-e az „ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δούσεως“-val. Amint látjuk az egész idézett hely egy szónoki lendületű részlet, mely a környező részekkel együtt arról beszél, hogy a viszálykodásnak mily szomorú következményei vanna („διὰ ῥῆλλον καὶ ἔριν“) Az ily szónoki lendületű helyeket nem szabad pontos, szószertint bizonyító eszköznek tekinteni. Mutatja ezt a „δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον“ kifejezés. A konzervatív iskola ugyan igyekezik ezt a részt azzal magyarázni, hogy ha az apostol személyesen nem is, de tanítványai által az egész világot tanította az igazságra, mert — mint a II. Tim. tanúsítja (4.10.) Titus Dalmáciába ment Crescens pedig „Galliába“ és így, ha az apostol Hispániában volt, az egész világ minden tája hallott Pál által az Evangéliumról. Csakhogy amit az apostol tanítványai végeztek, azt bajosan lehet az apostolról mondani, különben is a görög szöveg az összes főkodexekben „γολθια“-t mond, ami alatt nem lehet Galliát érteni. De ha még Gallia volna is, hol marad „az egész világ“, pl. az észak-afrikai partvonal, a műveltség oly nevezetes gócpontjaival, mint Egyiptom és Africa proconsularis városai, meg Kyréne, amelynek polgárai többször tűnnek fel Lukács irataiban (Luk. 23., 26. ; Csel. 2., 10. ; 6., 9. ; 13., 1.) — nem is szólva a távoli ködös Britanniáról és a félvad Pannoniáról, melyek szintén hozzátartoztak a „világhoz“, vagyis a római birodalomhoz.

Nyilvánvaló tehát, hogy Római Kelemen csak szónoki hyperbólat használ, „mikor az egész világról“ beszél. Épp így szónoki stílusban szól a „τέρας τῆς δούσεως“-ról is. Mit értsünk e kifejezés alatt ? A konzervatív iskola hívei arra hivatkoznak, hogy a nyugat határainak az óvilágban Herkules oszlopait tekintették, tehát a kifejezés átvitt értelemben Hispániára vonatkozik.

Azonban e helyet másként is lehet értelmezni „τέρας“ nemcsak határt, hanem elsősorban a versenypálya célpontját, illetőleg fordulópontját jelenti, tehát általában valaminek a célját, végpontját, kimagasló csúcsát (Menge : Griech.

⁴⁰ Patrum Ap. Opera, Gebhard-Zahn. Lipsiae, 1876. I. 1., 14—16. 1.

Wörterbuch). Már most mi volt a nyugatnak célpontja, sarkpontja, a keletről jövő keresztyénségre nézve? Nyilvánvaló, hogy nem a szellemi tekintetben akkor jelentéktelen Hispánia, hanem a hatalmas Róma, az egész világ szíve, amelyben, ha egyszer megerősödik a keresztyénség, akkor az egész világon mindenhová eljut. Az őskeresztyénség (talán a zsidóktól örökölt) felfogásában két ellentétes sarkpont volt: az egyik Jeruzsálem, a másik Róma. A kelet „ἱερουζαλήμ“-ja Jeruzsálem volt, a nyugaté Róma.⁴¹ Nevezetes, hogy még Steinmetz is idézett munkájában (II. Römische Gefangenschaft des Ap. Paulus, Leipzig, 1897. 11. l.) a spanyolországi út érdekében azzal magyarázza a Csel. csonka végét, hogy a Csel. az Evangélium útját a két célpont között Jeruzsálemtől Rómáig, akarja csak elmondani, a többi már nem fontos reá nézve. Szóval elismeri Weitzsaecker felfogását, hogy az apostol működésének két sarkpontja van őskeresztyén szempontból: Jeruzsálem és Róma. Nem veszi észre, hogy ezáltal a saját állítása alól húzza ki a gyékényt, mert ha a Csel. Rómát tekintí „ἱερουζαλήμ“-nak, akkor miért ne tekinthette volna Kelemen is annak? Ha a Csel.-nek Róma volt a célpont, akkor Kelemennél nem lehet argumentálni, hogy a „ἱερουζαλήμ τῆς βουσαίως“ — Spanyolország!

A kiszabadulást tagadó kritikusok még azt az érvet is fel szokták hozni, hogy ha a „ἱερουζαλήμ“ Hispániát jelenti, akkor az összefüggésből következőleg ez a hely egyszerűs mind azt is mondaná, hogy Pál Spanyolországban halt meg. („ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας“) Már pedig az atyák adataiból bizonyos, hogy Rómában halt meg. Így hát a „ἱερουζαλήμ“ csak Rómát jelentheti, mert ott jutott martiriumra. Szerény véleményünk szerint azonban ez a magyarázat nem állja meg a helyét, mert a „καὶ“ egyszerűen egymás mellé rendeli a két állítást, nem pedig egy egészé fűzi őket össze, éppúgy, mint az előző „καὶ“ az előző két állítást. E magyarázattól eltekintve azonban az előbbi adatokat elegendőknek tartjuk arra nézve, hogy a „ἱερουζαλήμ“ kifejezés alatt Rómát értsük.⁴² Éppen Római Kelemen tollában, aki Rómában lett Pál tanítványává.⁴³

3. A konzervatív iskola harmadik erőssége a Muratori-féle Kánon jegyzékben a Csel.-ről elmondott néhány sor, melyet a Zahn-féle szöveg alapján iktatunk ide.⁴⁴

34. acta autē omniū apostolorum.

35. sub uno libro scripta sunt Lucas obtime theophi.

36. le comprindit quia sub praesentia eius singula

37. gerebantur sicuti et semota passionē petri

38. evidenter declarat sed et profectiōē pauli ab ur

39. be ad spaniā proficisscentis.

Ezen nagyon régi (170 körül keletkezett), de romlott szövegű és vulgáris latinságú fragmentum magyarázatára nézve meglehetősen eltérő a tudósok véleménye. Mi az idézett helyre nézve Zahn magyarázatát fogadjuk el, mint amely egyfelől legjobban megfelel a későbbi vulgáris latin nyelv szellemének, másfelől a legvilágosabb értelmet adja.⁴⁵ Zahn szerint a 35., 36. sor azt akarja mondani, hogy Lukács Theofilusnak⁴⁶ akar valamit tudtára adni, tehát először is az „obtime Theophile“ kifejezés optimo Theophilo-ra módosítandó. A comprindit nyilván a comprehendit-ből van összevonva, melynek jelentése „a lehető legrövidebben megmondani, értésére adni“. A quia a későbbi latinságban többször előjövő graecismus a. m. quod — acc, c. inf. A mondat értelme tehát a 37. sor elejéig ez lesz: „Lukács a jó Theofilusnak röviden értésére adja, hogy az ő jelenlétében történtek

⁴¹ Weitzsaecker: Apost. Zeitalter. 473. l.

⁴² Érdekesen dönthetné el a vitát, ha a görög ἐρχόμενος kifejezésnek oly értelme volna, mint a jöve, vagy menve kifejezésnek a magyarban, mert Római Kelemen szempontjából „jöve“ csak Rómát jelentheti, „menve“ pedig Hispániát. Mivel azonban ἐρχόμενος-nak a görögben mind a két értelme meg van, erről az oldalról semmi megvilágítást nem nyerünk a szöveg értelmére.

⁴³ A fenti értelemben magyaráz több neves kritikus is, mint Holtzmann, Jülicher, Weitzsaecker.

⁴⁴ Gesch. d. Kanons. Leipzig, 1890. II. 1., 6. lap.

⁴⁵ I. m. II. 1., 52—58. l.

⁴⁶ Luk. 1., 3.; Csel. 1. l.

egyedek” — „Theophilo comprehendit quod sub praesentia eius singula gerantur”. (Ezáltal nyilván a „mi forrásokra” történik utalás, melyekben a szerző csakugyan a lehető legrövidebb módon adott kifejezést annak, hogy a dolgok az ő jelenlétében történtek, azonban mégis az olvasó Theophilusnak baráti figyelmes szeme észre vette, hogy hol volt jelen Lukács is.)

A comprindittel szemben viszont azt mondja a fragmentum, hogy Lukács „evidenter declarat” a Péter martiriumáról és a Pál hispániai útjáról. A szöveg azonban itt ismét zavaros. Mivel sem a Csel.-ben, sem az Evangéliumban Luk. nem beszél nyilvánvalóan (evidenter), de még burkoltan sem a Péter haláláról, vagy a Pál hispániai útjáról: a passione és profectio szavakról törlendő az m-et jelző vonás, mely a szövegből a declarat-hoz tartalmilag nem illő accusativusokat csinált, viszont a „semote” átváltoztatandó „semota”-ra, annyival inkább, mert az evidenter mellett nehezen fér meg még egy adverbium. A szöveg értelme tehát így alakul ki: „Luk. a jó Theophilusnak röviden értésére adja, hogy egyes dolgok az ő jelenlétében történtek, mint ahogy, viszont nyilván kijelenti a Péter szenvedésétől különálló dolgokat, de még⁴⁷ a Hispániába utazó Pál elutazásától különállókat is”. Be kell ismerni, hogy e fordítás második fele nem olyan jó, mint az első, ám a szöveg annyira romlott, hogy jobbat nem találunk.⁴⁸ Szerintem ugyan fordíthatunk úgy is, hogy a „semota”-t meghagyjuk a meglevő formájában adverbiumnak és utána „esse” vagy „fuisse” infinitivust gondolunk, mikor is a szöveg értelme ez lesz: viszont nyilván kijelenti, hogy távol van, illetőleg volt (t. i. a szerző) Péter passziójától és Pál elutazásától. Kérdés azonban, hogy ez a fordítás jobb-e? Mind a két esetben a szöveg értelme homályos marad, mert sem azt nem értjük, hogy jelenti ki a martyriumtól és elutazástól elkülönített dolgokat (a két apostol élet-története a martyriumtól, illetve elutazástól eltekintve? — de akkor hogyan jelenti ki nyilván, hogy ezek külön vannak amazoktól?), sem azt, hogy miért volt a szerző távol Péter halálától és Pál elindulásától, hiszen úgy a fogsági levelek, mint a II. Tim. tanúsága szerint Luk. Pállal együtt Rómában tartózkodott. (Talán ezáltal jelenti ki nyilván, hogy nincs ott az eseményeknél, hogy nem írja le őket?)

Amint látjuk tehát, a Muratori fragmentumnak éppen a spanyolországi útra vonatkozó része nagyon homályos és nem lehet világosan érteni, hogy mit akar mondani az irat szerzője. Annyi azonban mégis valószínűnek látszik, hogy a szerző feltételezte Pál spanyolországi utazását.

Amde, amint látni fogjuk, az első három század adatai között ez az egyetlen egy, mely Pál hispániai útjáról beszél, az összes többi írók hallgatnak, ha Római Kelemen a kifejtett értelemben magyarázzuk. „Negari nequit ecclesiae traditionis cum silentium, tum testimonium suspiciosum esse”.⁴⁹ Már pedig nem lehet feltételezni, hogy egy oly dicsőséges út, melyben ugyanazon egy ember a Mare Magnum keleti partjától, Anthiöchiától és Jeruzsálemtől, a Herkules oszlopáig vitte el az Evangélium fátylóját, mindössze egy romlott szövegű fragmentum barbár latin-ságában nyerjen kifejezést három hosszú évszázad alatt! Különösen nem, ha ezt az egy fragmentumot is megérthetjük a Rom. 15., 24. alapján.

A negyedik, kire a hagyomány alapján álló tudósok hivatkozni szoktak, Eusebius. A caesariai püspök nagy művében három hely van, mely Pál életére vonatkozólag nevezetes adatokat tartalmaz: II. 22.; II. 25.; és III. 1.

Ezek között legfontosabb az első (II. 22.), mely miután elmondja, hogy Lukács az Apostolok Cselekedeteiről szóló történetet befejezi azzal az adattal, hogy Pál két évet töltött Rómában, az ígét akadálytalanul predikálván, a következőket hozza: „ἀπολογησάμενον αὐθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει σείλασθαι τὸν ἀπόστολον δεῦτερον δ' ἐπιβάντα τῆ αὐτῆ πόλει τῷ καὶ αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ.

⁴⁷ A „sed et” nem ellentétet, hanem egyezést kifejező késői vulgáris szólam et-etiam.

⁴⁸ V. ö. még Schouler, Canon and Text of N. T. London, 1913. 209. l. Erdős, Bev. 1911. 599. l. Gregory Einl. Leipzig, 1910. 223—228. l.

⁴⁹ Mondja az idézett Gebhardt—Harnack—Zahn-féle kiadás kommentátora a Római Kelemen előbb tárgyalt helyéhez. Pedig ez a kommentátor azon a nézeten van, hogy a „τέρμα” Hispániát jelenti.

Azután arról ad hirt, hogy ebben a második fogságban írta az apostol a II. Tim.-t, amelyben megemlékezik első védekezéséről és közelgő haláláról. „ἐμὸν σημερινὸν τήν τε προτέρην . . . ἀπολογία καὶ τὴν παραπέδας τελείωσιν“ Végül arról szerzünk tudomást, hogy Eusebius a „πρώτη ἀπολογία“ (II. Tim. 5, 16.) alatt az apostolnak az első fogságban történt védekezését érti, melyben megszabadult „az oroszlán szájából“. Az utóbbi kifejezés alatt Eusebius Nerot érti. Ennek a menekülésnek magyarázatát abban találja, hogy Nero uralkodásának első éveiben szelíden kormányzott, később azonban Pált is, annyi más emberrel együtt, megölette.

Amint látjuk, ez elég részletes előadás, még pedig egy szorgalmáról nevezetes történetíró tollából. Világos és határozott utalás van benne⁵⁰ a fogságból való megszabadulásról, Pál második fogságáról, martyr haláláról, sőt a II. Tim. keletkezéséről. De egy árva szó sincsen a hispániai útról! Pedig nagyszerű alkalma lett volna itt a történetírónak kifejezésre juttatni, hogy míg fogsága előtt keleten működött az apostol, most elment nyugatra, hogy futását befejezze, mint a II. Tim. mondja: „ῥόμον πέτελεα“, azonban erről sehol sem emlékszük meg a szerző, bár a II. Tim. több versére kitér éppen a 4. fejezetből. (Sőt némelyiket magyaráz is.⁵¹) Eusebius eme főhelyéből tehát semmi következtetést nem lehet vonni a hispániai útra vonatkozólag.

Eusebius második helye a II. 25-ben kevésbé fontos, ebből ugyan s csak az tűnik ki, hogy Péter és Pál vértanúságot szenvedtek Rómában Nero uralkodása alatt. Ezt az adatot a Cajus bizonyosságának szokták nevezni, ugyanis arról van benne szó, hogy Cajus (kit több-kevesebb joggal római presbyternek szoktak tekinteni), „egy eretneggel vitázva, azt mondja, hogy még a sírját is meg tudja mutatni azoknak az igaz hitű apostoloknak, akik ezt a gyülekezetet (a római) alapították“. „Ἐάν γάρ θελήτης ἀπειθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικκνον ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὀστίαν, εὐρήσεις τὰ τοῦτοια τὴν ταύτην Ἰερουσαλήμων τὴν ἐκκλησίαν.“ Péter síremléke, akit keresztire feszítettek „ἐπὶ Βατικκνόν“ van, (ahol Nero kertjei voltak), a Pálé meg, akit lefejeztek, szintén Nero idejében, az Ostiai-úton. Ez a locus tehát, bár érdekes adatokat tartalmaz, semmit sem mond a mi tárgyunkról voltaképp. — Épp így nem fontos a II., 25-ben levő másik, Pálra vonatkozó hely sem, melyet korinthusi Dionysiusból idéz Eusebius s mely szerint Péter és Pál együtt hirdetvén az igét Itáliában (Rómában) martiriumot szenvedtek ugyanazon időben.

Nevezetes azonban s szerintünk döntő fontosságú Eusebius harmadik helye a III., 1-ben, hol Origenest idézi Eusebius: „τί δεῖ περὶ Πάλλον λέγειν; ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, μέχρι τοῦ Παλαιοῦ πεπληρωκότος τὸ εὐαγγέλιον τοῦ χρ. καὶ ὕστερον ἐν τῇ Ρώμῃ ἐπὶ Νέρωνος μαρτυρηκότος.“ Itt tehát Origenes és Eusebius együttes tanúbizonyosságát olvassuk arra nézve, hogy Pál Jeruzsálemtől Illyriáig hirdette az igét, azután pedig Rómában martirialált szenvedett. Ám egyetlen halvány vonatkozás sincs a spanyolországi útra, pedig ez a hely annál súlyosabban esik számításba, mert itt Eusebius azt sorolja el Origenest idézve, hogy melyik apostol hol hirdette az Evangéliumot. Igaz, hogy ez a hely reminiscencia a Róm. 15., 19-re, de ez csak azt jelenti, hogy az igazság van benne elmondva.⁵² Amint a martirium sincs benne a Róm. levélben és mégis megemlíti az idézett hely, úgy a hispániai utat is megemlíthetné, tekin-

⁵⁰ Az idézett hely hitelére nézve ugyan kifogásolják, hogy maga Eusebius is azt mondja csak, hogy a hagyomány tartja „κόρος ἔχει“, tehát az ő szemében sem szerepel tényként Pál kiszabadulása. Ez az érv azonban elesik, ha tekintetbe vesszük egyrészt, hogy Eusebius nem modern filologus volt, aki előtt lekicsinylő kifejezés volt azt mondani, hogy „a hagyomány szerint“ — másrészt azt a tényt, hogy Eusebius széltében használja a fenti kifejezést, általa hiteleseknek tartott események elmondására. L. Mayer idézett kommentárjában Joh. Weiss véleményét, az 57. oldalon, továbbá Steinmetz i. m. 34. lapját.

⁵¹ Így a 4., 16-ot, mely szerint senki sem volt az apostól mellett első védekezése alkalmával, tehát ez csak az első fogság idejére eshetett, mert a 11. v. szerint Luk. együtt volt az apostollal a második fogság alatt. Ezt az argumentumot azonban, melyet pedig Zahn is felhoz (Einl. I. 406—7.) nem oszthatjuk, mert a Kol. 4—14. szerint első fogságában is együtt volt az apostollal Luk.

⁵² Pál bizonyára a harmadiknak nevezett térítő útján, mikor Efzusból Korinthusba menet Macedoniában tartózkodott, rándulhatott ki Illyria felé, bizonyára Tessalonikából a Via Ignatia mentén.

tellet arra, hogy Pál életének rövid átpillantását adja. Ám úglátszik, hogy sem Origenes, sem Eusebius nem úgy tudták, hogy Pál a távol nyugaton is evangelizált. Mégis csak furcsa volna, hogy Eusebius, ki annyi helyen említi Pál műveiben éppen sehohsem említette volna a hispániai útát, ha azt valódinak tartja. Azt, meg szintén nem lehet gondolni, hogy Eusebius azért nem említi a spanyol miszsiót, mert — bár az megtörtént — ő nem hallott róla. Eusebius szorgalmas gyűjtője volt az adatoknak, előtte Nagy Konstantin minden könyvtára nyitva állt, műveiben tisztelettel nyilatkozik az apostolról, ha tehát sehohsem említi útját a távol nyugaton, ez csak azért lehet, mert ezt az útát nem tartotta megtörténtnek. A negyedik helyen felsorolt argumentum tehát éppen súlyos bizonyosság a hispániai út ellen.

Az összes többi adatok, amik Eusebiusig, Pálra vonatkozólag fennmaradtak, csak Nero alatti martyriumát említik meg és azt, hogy az Rómában történt (Ignatius levele az Efézusiakhoz, XII. fejezet; Tertullianus: Scorpiace, cap 15.).⁵³ L. még a fejezetünk előbbi részében elmondottakat), de nem szólnak sehohsem a hispániai útról. Rendkívül feltűnő, hogy Római Kelemen $\tau\epsilon\mu\alpha$ -jának sehohsem akad visszhangja, ami még abban az esetben is, ha kevesen ismerték volna e levelet, mindenesetre amellet szól, hogy a $\tau\epsilon\mu\alpha$ -t a régiek sem értették Hispániára!

De ha már az atyák hallgatnak is az útról, legalább Spanyolországban kell valami nyomának lenni, hogy egy oly hatalmas — és nagy tekintélyű — szellem működött ott, mint Pálé, ha ez a működés valóban megtörtént. A hagyományokat annyira tisztelő és oly hierarchikus hajlandóságú nép, mint amilyen a hispániai, lehetetlen, hogy ne őrizte volna meg a sok viszontagság dacára is egy oly kimagasló és tekintélyes apostol missziójának emlékeit. Az ereklyék hazájában nagyszerű tőkét is lehetett volna kovácsolni egy ily fajta tradícióból. Lássuk tehát milyen nyomai vannak Spanyolországban a Pál működésének.

Steinmetz (i. m. 86—87. l.) ezeket is összegyűjtötte két katolikus író: Gams (Kirchengesch. Spaniens) és Sepp (Gesch. der Apostel) művei alapján. De némi kritikát alkalmazva mindössze a következőket találta említésre méltónak:

1. Ecija (a római Astigi) Pál apostolt tartja védőszentjének, sőt azzal is dicsekszik, hogy az apostol predikált is a városban.⁴

2. Lezuza, a régi Libiosa, városka egy sereg mondával kapcsolatban egy követ mutogat, melyen Pál predikált volna. A mondák azonban oly kiszínezettek, hogy előre elveszik a történetbe vetett bizalmunkat.

3. Tortosa város, a rómaiak Dertosája, az Ebro torkolata közelében azzal dicsekszik, hogy egyházát Pál alapította és ő nevezte ki az első püspököt is.

Az egész félszigetről ennyi az egész! Ha e helyeket felkeressük a térképen, azonnal látjuk, hogy ezeket a gyülekezeteket nehezen alapíthatta Pál. Az apostolnak az volt a módszere, hogy mint valami kitűnő hadvezér, először a fontos csomópontokat szállotta meg, ahonnan az élet kihullámozott a vidékre is és meghódította azt. Második útjától kezdve már kivált ezt a módszert követi; Thessalonika, Athén, Korinthus, Efezus, Róma! — Ha Pál Hispániába jutott volna, akkor elsősorban Tarracóba, Chartagó-Novába ment volna és ott zendítette volna meg az Evangélium kürtjét és rendelt volna episcoposokat a városokban, de nem Dertosában, amely jelentéktelen telep volt akkor, sem Astigiben, a Genilis elhagyatott partjain! Csakhogy azóta fordult a kocka, Dertosa lett a püspöki város, Tarraco pedig elveszté jelentőségét, most tehát Dertosának van szüksége az apostoli ordinatio hagyományára, Tarraco pedig (Tarragona) elfelejtkezett efféle igényeiről. De vajjon elfelejtkezett volna-e, ha egyszer Pál csakugyan predikált volna benne...? Különben is mi értéke lehetne annak, hogy egy olyan hagyománytisztelő országban, mint Hispania, összesen három jelentéktelen község beszél Pál apostolról?

⁵³ *Tunc* (Neronis tempore) Paulus civitatis Romanae censequitur nafivitatem, quum illic martyrii renascitur generositate.

⁵⁴ A városka a Guadalquivir völgyében van.

Még egy feliratot is közöl Steinmetz a spanyolországi út bizonyítására, melyet Lusitaniában (!)⁵⁵ a marquesiai romok között találtak. A felirat a következő :

NERONI. CL. CAIS
AUG. PONT. MAX.
OB. PROVINC. LATRONIB.
ET. HIS. QUI. NOVAM.
GENERI. HUM. SUPER.
STITION. INCULCAB.
PURGATAM.

(Ezt így olvashatjuk : Neroni Claudio Caesari Augusto, Pontifici Maximo, ob Provinciam latronibus et his, qui novam generi humanae superstitionem inculcabant, purgatam.)

E feliratról azt következteti Steinmetz, hogy Nero idejében már voltak keresztyének Spanyolországban, nyilván a Pál predikálása nyomán. Ám ez az inscriptio sem bizonyít semmit, szerény véleményem szerint. Először is honnan tudjuk, hogy azok, akik az új „superstitiot“ az emberek elméjébe vették, keresztyének voltak ? Hiszen abban az időben más, az államvallástól eltérő tanításokkal is találkozunk, mint az Isis és a Mithras vallás stb. Másodsor, ha keresztyének voltak is az illetők, miért kell Pál hispániai útjának konvertitáira gondolnunk ? Ami egyszer Rómában megvolt, az a birodalom minden részében elszivárgott. Épp úgy, mint ahogy ez ma is történik, a városok és falvak, a világvárosok és a többi városok között.

Igy hát a hispániai adatokon tartott szemléből is azt a conclusiot vonjuk le, hogy azok nem bizonyítanak az apostol ottani utazása mellett, sőt éppen szegényes és gyér voltak arra mutat, hogy Pál sohasem járt Hispániában.

* * *

Eddigi adatainkat összefoglalva tehát, arra az eredményre jutunk, hogy a konzervatív iskola érvei, különösen az utóbb tárgyalt négy főérv elégségesek ugyan arra, hogy az apostolnak a fogságból való kiszabadulását kimutassák, de nem elégségesek, hogy hispániai útját bizonyítsák, sem pedig, hogy a szemben álló tábor utolsó csoportba foglalt ellenvetéseit megdöntsék, melyek szerint t. i. vagy a Csel.-nek kellett volna valamiképp utalnia az apostol dicsőséges további életére, különösen hispániai útjára, vagy egyéb nyomoknak kellett volna megmaradnia, mik e nevezetes eseményről tanúskodnak. Az is kitűnik továbbá az eddigiekből, hogy az a felfogásunk, melyszerint az apostol kiszabadult ugyan a fogságból, de nem jutott el Hispániába, hanem Rómától keletre levő gyülekezeteit látogatta meg, aztán fogságba esvén, vértanúságot szenvedett Rómában, egyrészt egyezik a bizonyítékokkal, másrészt eloszlatja az ellenvetéseket is. Mert, ha az apostol nem jutott el Hispániába, akkor nincs miért csodálkoznunk azon, hogy nincsenek nevezetes nyomok az apostol fogságutáni működéséről, vagy hogy senkisémmé vállalkozott arra, hogy az apostol további élettörténetét megírja, sőt bizonyos mértékig azt is megértjük, hogy miért nincs a Csel.-nek folytatása (esetleg más író által). Ugyanis, ha Pál nem ment Hispániába, akkor Rómába jutásában elérte életének legkiemelkedőbb pontját, azt a sarkpontot, mely után már új, az eddigiektől különböző dolgok nem következtek. Az, ami ezután tör-

⁵⁵ Ha járt az apostol egyáltalán Spanyolországban, akkor is a Földközi tenger partján járt, nem az Atlanti Óceán partján Lusitaniában. Ehhez az egész félszigetet be kellett volna járnia, amit meg éppen sok nyom mutatna. — Tanulságos e tekintetben *Harnack* térképére : *Die Verbreitung des Christentums bis zum J. 180.* (Mission u. Ausbreitung II. kötetének melléklete) egy pillantást vetni. Semmiféle nyom nem maradt ráánk, ami azt mutatná, hogy a 180-as évek előtti időben Lusitaniában keresztyének laktak volna. Egyáltalán egész Hispániából csak igen szegényes *nyomok* maradtak ráánk a keresztyénség elterjedéséből, szemben azokkal a sűrű és biztos *adatokkal*, amely a ker. elterjedését és hódító útját jelölik azokon a vidékeken, ahol Pál biztosan járt és tanított.

tént, már nagyon hasonlított ahhoz, ami már el volt mondva, ennek kedvéért már nem vállalkozott senki, hogy egy új művet írjon, — sőt talán maga Luk. is, ha még talán volt is rá alkalma, hogy folytassa művét, úgy látta, hogy megírta már Pálról azt, ami igazán fontos és érdeklődésre számot tartó: hogyan jött el Pál az Evangélium beszédével Jeruzsálemtől — „ἐπὶ τοῦ πείρου τῆς ὁδοῦ.“

Mi tehát még egyszer hivatkozva arra, hogy mivel sem az első három század írói, sem a mai Spanyolország nem mutat fel igazi bizonyítékokat Pál apostol Hispaniai útjáról, az egy Murátori fragmentumon kívül, melynek magyarázata végett azonban elég a Róm. 15., 24-re utalnunk, megmaradunk azon álláspontunk mellett, hogy Pál kiszabadult ugyan fogságából, de nem jutott el Hispaniába és Origenesre, meg Eusebiusra támaszkodva azt tartjuk, hogy ezen kiszabadulás utáni második fogságában írta a II. Tim. levelet, melynek külső körülményei (l. a fejezet elején) így nagyon jól beleilleszthetők az apostol életébe. E nézetünket annál inkább fenntartjuk, mert szerintünk ez a nézet az, mely magukból a Pászt. lev.-ből is bizonyítható (*Ezek a Pál fogságutáni működésének a negatív kritika által keresett emlékei! Kisebb terjedelmük és jelentőségük magyarázható azon szerényebb keretekből, melyekben az apostol munkássága a fogság után mozgott, az előbbiekhöz viszonyítva.*)

* * *

Befejezésül néhány sort iktatunk még ide, Pál haláláról, mely, hogy Nero alatti martyrium volt, az eddigi adatokból kitűnik, de természetesen nem egy napon és helyen Péterrel, mint azt a későbbi egyházi hagyomány hirdette. — Az utóbbi hagyomány ellen bizonyít már maga az a körülmény, hogy Péter sírját „ἐπὶ βασιλικῶν“, tehát a Nero kertjei helyén, mutogatta Cajus, a Pálét meg az ostiai úton; de meg az is, hogy Eusebiusig nyoma sincs e hagyománynak. Már most, hogy Pál 64 nyarán, a tűzvész utáni keresztyén üldözéskor öletett-e meg, vagy később, arra nézve megoszlik a tudósok véleménye. Szerintünk az ekkori üldözésben történt martyrium ellen szól az említett sírhely is, — mert azon tömegüldözés alkalmával bizonyára Nero kertjeiben ölték volna meg a keresztyének vezérét, nagy látványosság központjaként. Ellene szól továbbá az is, hogy a II. Tim.-ből láthatólag magánperéből kifolyólag várja halálát az apostol. Eusebius is azt jegyzi meg, hogy Nero 13. évében, tehát 67-ben halt meg Pál, vagyis az üldözés után, mint a hagyomány is tartja, lefejezték az apostolt, mégpedig a város falán kívül, az ostiai úton, ami római polgárral szemben szokásos büntetés volt. Már pedig egy nagy tömegüldözés alkalmával nem vették volna figyelembe az apostol polgárjogát.

Egy napon egy kis csapat lépett ki az ostiai kapun a városból. Római legionáriusok kék és fehér csikos ruhában, csillogó mellvérttel vitték az apostolt, hogy kivégezzék valahol az út mellett, — vitték a város falain kívülre, mint egykor Mesterét, akire most is nézett lélekben. És amint ment az utolsó útján, tekintete ráeshetett egy hatalmas kőpiramisra, a Caius Cestius siremlékére, mely ott állt az út mellett, Augustus óta s ott áll ma is, századok múltán — jelöli azt a kicsiny területet, melyet a *protestánsok* temetőjéül vetett oda Róma —, mint az egyetlen fel nem szentelt helyet a szentvárosban. De mi azt gondoljuk, hogy az a legszentebb hely az egész városban, mert annak közelében omlott ki vére Róma legnagyobb martyrjának.

IV. fejezet.

A levél hitelességének kérdése.

A) A kérdés története.

Az elsők, akik a II. Tim. ellen kifogásokat emeltek, a II. század gnosztikusai voltak. Marcion nem vette fel kánonába a Pásztori leveleket, s így levelünket sem. Hogy nem vette fel, az nyilván azért történt, mert a levelek tanítása nem kedvezett

az ő gnosztikus irányának. Vannak kritikusok, akik azt igyekeznek bizonyítani, hogy azért nem vette fel őket, mert gyanúsak találta eredetüket. Sőt olyan vélemény is hangzott el, hogy azért nincsenek benne Marcion kánonában, mert akkor még nem voltak meg e levelek. Hogy e kérdésre némi világosságot derítsünk, lássuk az atyák véleményét Marcion eljárásáról.

Alexandriai Kelemen a következőket mondja Marcionról idevonatkozóan.⁵⁶ „ὁ τοῦ πατρὸς ἐλεγχομένοι τῆς φωνῆς (I. Tim. 6., 20.) οἱ ἀπὸ τῶν ἀρέσεων τὰς πρὸς Τιμ. ἀθέτουσιν ἐπιστολάς.“ Tehát a II. század végén már az volt a vélemény, hogy Marcion tartalmi okok miatt vetette el a pásztori leveleket, mint ahogy azt akármely más irattal megtette, ha tanítása nem tetszett neki. Az „ἀθέτουσιν“ egyszersmind azt is involválja, hogy Kelemen szerint Marcion korában meg voltak a pásztori levelek, Marcion ismerte is őket és éppen ezért elvetette.

Tertulianus pedig ezeket jegyzi meg Marcionról:⁵⁷ „Miror tamen cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Tim. duas et unam ad Tit. de ecclesiastico statu compisitas recusaverit. Affectavit, opinor, etiam numerum epistularum interpolare“. Tertuliánál tehát kifejezést nyer az a gondolat, hogy leveleink azért rekesztődnek ki Marcion kánonából, mert magánlevelek, nem pedig gyülekezeti levelek voltak. Éppen azon csodálkozik Ter., hogy ha már felvette Marcion a Filemonhoz írt levelet, amely igazán magánlevél, miért nem vette fel a másik hármát is, melyek „De ecclesiastico statu“ szólnak? Éppen az idézett hely előtti sorban ezt mondja Tert: „Soli huic epistulae brevitatis sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet“. Tehát rövidsége mentette meg a levelet a hamisító kezek közül. Figyelemre méltó, hogy Tert. nem „sola“, hanem „soli“ kifejezést használ, tehát nem azt akarja mondani, hogy a rövidség volt az egyedüli ok, hanem, hogy egyedül ez a levél menekült meg rövidsége révén (a többiek nem). Ez a kifejezés egyszersmind azt is involválja, hogy Tert. szerint is megvoltak a levelek Marcion idejében, ami különben a recusaverit kifejezésből is következik. Érdekes Tert. utolsó megjegyzése, melyben azt a gyanúját fejezi ki, hogy Marcion a levelek számát is meg akarta hamisítani (= megcsönkíteni), azért hagyta ki e három levelet. Baur azt tartotta Tert. adatáról a levelek meglétét illetőleg, hogy azok pusztán csak Tert. véleményét fejezik ki a dologra nézve. Am, hogy ez állításában aligha volt igaza, mutatja, hogy Tert. határozottan megkülönbözteti a maga véleményét (opinor), attól, amit tényként ad elő.

Az atyák idézeteiből tehát sehol sem tűnik ki, hogy Marcion a leveleket hitelességük iránti gyanúból, vagy éppen azok nemlétezése miatt hagyta volna ki kánonából. Sokkal valószínűbb, hogy itt is, mint egyéb iratoknál tartalmi okok játszottak közre a kirekesztésnél. Igaz, hogy egyik-másik tételét a leveleknek beállíthatta volna a maga tanainak szolgálatába, de másfelől nagyon sok része kedvezőtlen volt a leveleknek. Gondoljunk csak arra, hogy az I. Tim. 6., 20., az „ἀντιθέσεις τῆς ψευδογράφων γνωσέως“-ra figyelmezteti Timotheust, Marcionnak pedig éppen az egyik főmunkája „Ἀντιθέσεις“ címet viselt! Aztán a feltámadásról szóló apostoli tanítás is erősen hangsúlyozva van, a tévtanítók elleni gyakori figyelmeztetések és intések is nagyon kellemetlenek lehettek Marcionnak és híveinek.

A másik gnosztikus, akinek levelünk ellen kifogásai voltak, Tatian volt, aki csodálatosképpen a Tit. levelet elfogadta, a két Timotheusi levelet pedig elvetette. Voltaképp az ő eljárása, ami előbb kifejezett felfogásunkat igazolja, hogy t. i. a gnosztikusok a megfelelő tartalom szerint fogadtak el, vagy vetettek el egyes iratokat, nem pedig a hitelességükre vonatkozó alapos kételyek miatt. Ha Tat. a hiteles eredetre lett volna tekintettel, akkor elsősorban a II. Tim.-t kellett volna megtartania a három közül, mint amely legtöbb bélyegét viseli magán a hitelességnek és amelyről még azok a tudósok is többnyire elismerik, hogy vannak benne Páltól származó eredeti részek, akik különben a pásztori levelek hitelességét elvetik. Azonban Tatiant nyilván nem a hitelesség iránti érdeklődés vezette, hanem az, hogy a Tit. levélben nem igen vannak olyan részek, melyek a

⁵⁶ Strom II., 11., 52. Ed. Staehlin. Leipzig, 1906.

⁵⁷ Contra Mar. V. 21.

gnosztikusokat sérthették, ellenben több olyan kijelentés van, mely a törvényeskedő, zsidós irány ellen szól. Így hát Tatián a Tit. levelét felvette, a többieket pedig egyszerűen mellőzte.

A II. század eretnek gnosztikusai után hosszú évszázadok alatt senkinek sem jutott eszébe, hogy levelünk hitelét megtámadja, egészen a XIX. századig. A század elején Schleiermacher az első fontosabb kritikus, ki bennünket érdekel. Schleiermacher az I. Tim. hitelét támadta meg „Über den sogenannten I. Brief des Paulus an Tim.“. (Ein Sendschreiben an Gass, 1807.) című művében és míg a II. Tim. és a Tit. leveleket feltétlenül hiteleseknek tartotta, éppen ezekből vett argumentumokkal igyekezett bizonyítani az I. Tim. későbbi eredetét nyelvészeti és tartalmi érvek alapján. Schleiermacher iratára többen feleltek és hévvel védték az irat páli eredetét. Így Planck (Bemerkungen, Göttingen, 1808.) Wegscheider (Der I. Brief des Paulus an Tim., 1810.) Beckhaus (Specimen, 1810.)

Azonban előrelátható volt, hogy Schleiermacher irata csak kiinduló pontja volt egy hosszabb polémiának. Eichorn⁵⁸ már mind a három pásztori levél hitelét kétségbe vonta. De Wette kezdetben tartózkodóbb volt Eichornnál,⁵⁹ de később ő is egyet értett vele és mind a három levél hitelét elvetette. A múlt század első felében azonban a legkiemelkedőbb helyet a kritika e kérdésében is Baur töltötte be,⁶⁰ aki De Wette pusztán negatív bíráltságától („A levelet nem Pál írta“), az állító kritika terére lépve már voltaképp nem is azt vitatja, hogy a levelek nem Páltól származtak, hanem, hogy a II. század közepén élő gnosztikusok ellen írtak.

E támadásokra számosan feleltek az iratok hitelét védelmezve. Így Eichorn és De Wette irataira: Berthold⁶¹ Guericke⁶² Böhl, Flatt, stb. Baur támadásaira pedig Matthies Leo, Wiesinger, Huthel commentáiraikban, Lange az „Apost. Zeitalter“-ban,⁶³ Reuss, Ú. T. irodalomtörténetében;⁶⁴ franciában Good,⁶⁵ magyarban pedig Menyhárt János debreceni theol. prof., a „Tim. és Titushoz írt levelek“ c. művében.⁶⁶ Hogy az oly szegényes magyar theol. irodalom iránti szeretetünket kifejezzük az ő műve nyomán ismertetjük a kérdés akkori állását — levelünkre nézve.

— Baur és De Wette érvei négy csoportba foglalhatók, — mondja Menyhárt.

1. A levelek nem hitelesek, mert az apostolénál később korbéli tévtanítók ellen intéztettek. Mutatja ezt a „ἀρειτικὸς ἄνθρωπος“ kifejezés és hogy a tévtanítók már nem az apostolok, hanem az egyház tekintélye ellen lépnek fel, s bennük már tisztán szembe tűnik az orthodoxia és heterodoxia ellentéte. Egyes olyan kifejezések, mint „πόθαι γραῶεις ἀντιθέσεις τῆς ψευδιονύμου γυναικός“ egészen a II. század közepére viszik a levél eredetét, mert „ἀντιθέσεις“ Marcion egyik munkájának volt a címe, a vénasszonyos mesék pedig a Valentinus-féle „Sophia Achamoth“-ra vonatkoznak, így tehát a genealogiák alatt is Valentinus szerinti aeon származási táblázatokat kell érteni. Mi több, maga a levelek írója sem volt egészen ment a gnoszticizmustól, mint ezt pl. az I. Tim. 1. 17; 6. 15—16-ban levő doxológiák mutatják, melyek egészen gnosztikus szelleműek.

E csoport érvei tulajdonképp nem tartoznak ránk, mivel azok voltaképp nem a II. Tim.-ből vannak merítve, cáfolni is nagyon egyszerű őket, mert a vitás kifejezésekben csak az lát II. századbéli orthodoxiát és gnoszticizmust, aki éppen akar. Valóban csodálnunk kell Baur éles elméjűségét, hogy a „γραῶεις“-ben az Achamothra való vonatkozást fedezett fel és az „ἀντιθέσεις“-ről Marcion munkájára gondol, ám a leleményesség nem bizonyíték is egyszermind. Világos, hogy „γραῶεις“ a görög nyelvhasználat szerint nem vénasszonyokról szól, hanem vénasszonyos, tehát azokhoz illő, azoknak

⁵⁸ Einleitung i. d. N. T. Leipzig, 1812.

⁵⁹ Lehrbuch der Hist. Crit. Einl. Berlin, 1826.

⁶⁰ Die Seg. Pastoralbriefe des Ap. Paulus. Stuttgart u. Tübingen, 1835.

⁶¹ Hist. Crit. Einl. Erlangen, 1812—19. VI. kötet.

⁶² Breitraege. Halle, 1828.

⁶³ Braunschweig, 1853. I. kötet.

⁶⁴ U. o. 1853.

⁶⁵ Authent. des epîtres Past., 1848.

⁶⁶ Debrecen, 1861.

való mendemondákat jelez; az „ἀντιέσεις“ pedig, mint az összefüggésből látszik, az előtte álló „νεροποιία“-val együtt egyszerűen üres fecsegéseket jelent, nem pedig *írott gyűjteményét* az ellentéteknek. E csoportba tartozik még Baurnak az a híres argumentuma, melyet az Eusebius His. Eccl. III. 2-ben idézett Hegesip-pusból merít, mely locus szerint a gnosztikusok, „mikor az apostolok közül már egy sem volt életben, „συμπλήθη ἡδὴ κεραιή“ megkísérelték hirdetni „τῆν ψευδώνυμον γυνώσκον“ tehát gnosztikusok csak az apostolok halála után, vagyis a II. században voltak, s így Pál nem írhatott olyan levelet, melyben ellenük harcol. Helyesen jegyzi meg idevonatkozóan Menyhárt, hogy Baur nem méltatta eléggé figyelemre a „συμπλήθη ἡδὴ κεραιή“ kifejezést, mert ezzel az van megmondva, hogy a gnosztikusok akkor léptek fel *nyílt jóvel*, mikor az apostolok már elhaltak, tehát előbb is megvoltak, de nem mertek nyilvánosan támadni.

2. Baur szerint nem származhatnak Páltól a levelek, mert bennük későbbi fejlődést feltüntető intézkedések tárgyaltatnak, az egyházalkotmányra vonatkozólag. Baur itt a Tit. 1., 5.-re („Azért hagyta el Krétában, hogy rendelj városonként presbytereket“) és hasonló helyekre támaszkodva azt akarja kimutatni, hogy kifejldött monarchikus egyházszervezettel állunk már szemben, ahol a presbyter nem egy igazgatótanácsnak (presbyterium) egyszerű tagja, hanem a maga gyülekezetének egyedül álló vezetője, episcopusa, ki csak akkor neveztetik presbyternek, ha többi püspöktársaival együtt tanácsba gyűl össze megbeszélések végett.

Természetes, hogy Baurnak ez az állítása is önkényes magyarázás, mit semmivel sem lehet komolyan igazolni, s amely nélkül nagyon jól meg lehet érteni a leveleket. Helyesen jegyzi meg Menyhárt, hogy sokkal természetesebb magyarázat, ha a városonként való presbyter rendelés alatt gyülekezetenkénti presbyteriumok megalkotását értjük, amint az a Csel. 14., 23-ban is így értődik. Az e körbe tartozó egyes helyekre emelt kifogásokra itt nem térünk rá, mert a vitatott helyek nem a mi levelünkben vannak.

3. Baur szerint a levelek páli származása történetileg is megfoghatatlan, mert azok oly eseményekre mutatnak rá, melyek Pál élete folyamába nem illeszthetők bele. Ez a kifogás teljesen igaz, mondja Menyhárt, ha Pál élete alatt csak annyit értünk, amennyi a Csel.-ben el van beszélve és mint az előző fejezetünkből láttuk, ez így is van. De természetesen az őskeresztyén történeti okmányok által nem vagyunk arra kényszerítve, hogy a Csel. utolsó fejezetével lezárjuk Pál életét is, mondja tovább Menyhárt és itt felsorolja az előző fejezetünkből már ismert főbb adatokat, különösen a Rom. Kelemen, a Muratori Kánon és Eusebius idevonatkozó helyeit magyarázván.

4. A negyedik csoportban inkább De Wette ellenvetéseivel foglalkozik Menyhárt, melyek szerint exoptice is lehetetlen a levelek páli származása, mivel a levelekben sok oly kifejezés szó fordul elő, mik Pálnál nem használatosak és egész gondolatmenetük ingadozása, közhelyeket, általánosságokat kedvelő volta, a jócselekedetek gyakori ajánlása sem hasonlít Pál műveéhez. A II. Tim. gondolatmenete ellen azt a kifogást halljuk, hogy bár a levélnek — végén megmondott — célja az, hogy Timotheust minél gyorsabban Rómába hívja, mégis sok olyan dolog van elmondva intések, polemiák formájában, melyeknek semmi közük a levél tulajdonképpeni céljaihoz. Olyan figyelmeztetéseket is olvasunk, melyek méltatlanok Timotheushoz.

Menyhárt ez ellenvetésre felelve találóan hivatkozik arra, hogy hapax legomenon-ok más levelekben is fordulnak elő nagy számban és hogy kevésbé ki-mért, szabadabban mozgó gondolatmenetük érthető abból, hogy a levelek se nem gyülekezeti, se nem tanító levelek. Viszont a jó cselekedetek hangsúlyozását indokolja az a körülmény, hogy erkölcstelen tanítók ellen kellett harcolni. Helyesen mutat rá, hogy a II. Tim. 1., 9. is kifejezésre juttatja, hogy a jó cselekedetek nem a páli tannal ellentétben hangsúlyoztatnak. A támadó kritika nem ismerte fel helyesen a levél célját és ezért lát oda nem illő részeket a levelekben. A figyelmeztetéseket, melyek az apostol apai gyöngédségéből származtak, szintén nem láthatta lealázóknak Timotheus.

Fejtegetéseit zárva Menyhárt rámutat arra, hogy Baur iskolájának indokai elégtelenek az apostoli eredet elvetésére, sőt az elmélet elfogadása megfejthetetlen talányok elé állítja az elfogulatlan kutatót, mert érthetetlen az álszerző ügyetlensége, ki — 1. a közismerttel ellentétes személyiséget tulajdonít Tim.-nak ; — 2. bár nagyon ügyes volt Pál nyelvének elsajátításában, mégis elhibázta a legegyszerűbb dolgot : az üdvözet páli formáját (I. I. és II. Tim. 1., 2.) — . A célt, melyért a leveleket megírta, egészen eltévesztette szem elől és egyik levele sem felel meg kitűzött céljának (gnoszticizmus letörése, egyházkormányzat szabályozása ;) — 4. ismerve az apostol változatos élettörténetét, nem tudta írásait abba beleilleszteni. Érthetetlen továbbá az is, hogy bár a levelek Baur szerint csak a II. század második felében keletkeztek, mégis az orthodox egyház által ellentmondás nélkül hamarosan elismertettek, sőt még az eretnek gnosztikusok sem vetették meg őket egészen, mert pl. Tatian elismerte a Titushoz írt levelet, — pedig ő ugyancsak a II. század második felében élt. Ezek alapján Menyhárt, korának kritikai készsége alapján állva, a leveleket hiteleseknek tartja.

IV. fejezet. (B)

A modern kritika.

Baur a 13 páli levél közül csak a 4 főlevél hitelét ismerte el, azokét sem teljesen. Baur óta azonban mindig több és több levél hitelét kezdik megint elismerni. Először a Thess. I., Fil. és Filemon leveleknek akadt számos védelmezője, azután a Thess. 2., Kol. és Efézusi levelet is mind általánosabban kezdték elismerni, legalább is a levelek szövegének legnagyobb részét. A Pászt. leveleknek azonban ma is nagyon sokan kétségbevonják hitelét, az ú. n. történetkritikai iskola hívei közül, sőt ezekkel szemben még erősödött az ostrom. Éles elméjű kritikusok egyre újabb argumentumokat sorakoztattak fel ellenük, így különösen Holtzmann, von Soden, Jülicher, Moffatt stb. — Holtzmann különösen a levelek nyelvezetéből merített nagy szaktudással érveket e levelek hitelessége ellen. A Pászt. lev. közül még legkedvezőbb helyzetben a II. Tim. van, amennyiben erről többen elismerik, hogy legalább egyes részei páli eredetűek. Újabban ezt a felfogást kezdik Tit. egyes részeire is kiterjeszteni, de ezt sokkal kevésbé teszik az I. Tim.-sal szemben.

A modern kritika érveit leginkább az említett négy tudós sorakoztatta fel és azokat hat csoportba foglalhatjuk. Így is fogjuk őket előadni könnyebb áttekinthetés végett. E fejezetben segítségünkre fog szolgálni, hogy az első részben már nagyjában ismertettük Baur nézeteit, a harmadik fejezetben pedig elmondottuk a levél külső körülményeiből vonható érveket, ennél fogva jelen fejezetünkben ezeket már rövidebben tárgyaljuk. Az előző fejezetben elmondottak a jelen fejezettel összevetve egyszersmind érdekes példáját mutatják egy kritikai probléma történeti fejlődésének.

* * *

Mint említettük, Baur négy csoportba foglalta kifogásait, ú. m. a gnoszticizmusra, fejlett egyházszerkezetre, történeti háttérre és a levél gondolatmenete meg kompozíciójára vonatkozó csoportokba. E kifogások természetesen benne foglaltatnak a modern kritika hat csoportjában is, melyek a következők : I. az első századok magatartása a levelek iránt, II. a levelek történeti kerete, III. a bennük megnyilvánuló késői gnoszticizmus, IV. a kifejlett egyházalkotmány, V. a levelek Páltól eltérő általános felfogása a keresztyénségről és VI. a levelek nyelvezete. E kifogásoknak éle épp úgy, mint Baurnál, jórészt nem a mi levelünk ellen irányul, azért is az alábbiakban részletesen csak a II. Tim. szempontjából fogunk foglalkozni velük, bár mindnyájukról adunk egy rövid áttekintést azon összefüggésnél fogva, melyet a három Pászt. lev. között fel kell tételeznünk.

* * *

I. Az első századok magatartásában a gnosztikusok eljárását tartja első-sorban gyanúsnak a modern kritika. Marcion a pontusi gnosztikus kihagyta Kánonából mind a három pásztori levelet, míg a Filemonit bevette. Ebből a negatív kritika arra következtet, hogy Marcion nem tartotta a levelek eredetét hitelesnek, azért hagyta ki őket, holott az összes többi páli leveleket felvette. Épp így Tatiannak is kifogásai voltak a II. Tim. ellen és csak Titusét ismerte el hitelesnek, amint ezt mindkettőjükéről már részletesen elmondottuk fejezetünk A) részében. A Muratori Kánonjegyzék levelünkre vonatkozó megjegyzésében is gyanúsat lát a kritika. A jegyzék ugyan felsorolja a Pászt. leveleket a kanonikus könyvek között, Pál kilenc gyülekezeti levele és a Filem. után, de egy megjegyzést fűz hozzája, melyet itt szószerint közlünk.⁶⁷

59. Verum ad filemonem una
60. et at titu una et ad tymotheū duas pro affec
61. to et dilectione in honore tamen ecclesie ca
62. tholice in ordinatione eclesiactice
63. discepline scificatae sunt.

E hely Souter (Text and Canon of N. T., 209.) és Zahn (K. G. II., 1., 75—83.) fejtegetéseinek összevetése alapján szerintünk így olvasható leghelyesebben: Verum ad Fil. una et ad Titum una et ad Tim. duae pro affectu et dilectione. In honore (sunt) tamen ecclesiae catholicae (quia) in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae (significate) sunt. Erre az adatra azt jegyzi meg a kritika, hogy a Pászt. levelekről jónak látta az író kiemelni, hogy azok az egyetemes egyház tiszteletének tárgyai — tehát bizonyára voltak, akik nem így vélekedtek a levélről s akikkel szemben szükség volt az egyház tiszteletének hangsúlyozására.

* * *

II. csoportba tartoznak a Pászt. levelekből kitűnő történeti keretből alkotott érvek. — Mivel ezeket értekezésünk III. fejezetében már részletesen ismertettük, e helyen nem térünk ki rájuk.

* * *

III. csoport a levél háttérül sejtett, kifejtett gnoszticizmusról tárgyal. A mythoszokról és genealogiákról, az „Αντιθεσις”-ről és a „πραξις” kifejezésről, valamint a Hegesypusból merített argumentumokról már fejezetünk A) részében szoltunk. De meg kell még emlékeznünk a feltámadást tagadókról, akik éppen a mi levelünkben fordulnak elő. (2., 18. „az igazság mellől eltévélyedtek, azt mondván, hogy a feltámadás már megtörtént.”) Ezekről azt tartja a kritika, hogy azonosak azokkal a gnosztikusokkal, kik azt tanították, hogy a keresztényenné léételkor megtörtént már a feltámadás, t. i. a szellemi. Továbbá azokat a tévtanítókat kell megemlítenünk, kik egyszersmind varázslók és erkölestelen csábítók is voltak (3., 5—6., 13.). Ez utóbbi jellemvonásokban azokra a gnosztikusokra vélnek ráismerni a támadó kritika hívei, kiket a II. század második felében élő Irenaeus ír le munkájában.

A modern kritika már jól tudja, hogy ezekkel szemben az apologiának legfőbb érve, hogy ha a levelek tényleg a II. század gnosztikusai ellen intéztettek volna, akkor a szerző nem elégedett volna meg az említett homályos, általános kifejezésekkel, hanem a gnoszticizmus legjellemzőbb tévtanításait támadta volna meg és nem hagyta volna megemlítés nélkül, hogy a tévtanítók különböző istenekről tanítanak. Ezért a legújabb kritikusok (pl. Moffat ; Introd. ; 1920, 408—409. l.) már azt mondják, hogy az álszerző nagyon vigyázott, hogy anachronizmusba ne essen és azért kerülte a világos, határozott kifejezéseket és nem mondja meg sehol nyíltan, hogy voltaképp kik ellen harcol, de elárulja magát az oly helyek-

⁶⁷ Idézve Zahn K. G. II. 1. 7—8. lapok alapján.

ben, mint pl. Tit. 2., 11. ahol arról beszél, hogy Isten kegyelme minden ember számára jelent meg, tehát nem úgy, mint a gnosztikusok tanítják, akik az embereket külön osztályokba sorozzák. (További példa a II. Tim. 2., 18.)

* * *

IV. A pászt. egyházszervezet tekintetében fejlődöttebb, monarchikus irányban haladó viszonyokat mutatnak föl, melyek az átmenet első lépcsőjét képezik a Catholica Ecclesia hierarchiája felé — mondja a támadó kritika. Vannak episcopusok,⁶⁸ diakónusok,⁶⁹ presbyterek,⁷⁰ akik együtt presbyteriumot képeznek.⁷¹ Az episcopusok és diakónusok „ἐπίσκοπος; ἀναγνώστης;“ kell, hogy legyenek⁷² és mivel itt szó sem lehet poligámiáról, ez csakis, mint másodszeri nősülésre szóló tilalom érthető, az első feleség halála után. Minthogy a tilalom csak a gyülekezet előjáróira vonatkozik, úgy tekinthetjük azt, mint a cölibátus első fokát. Azonkívül Timotheusnak és Titusnak különleges állásuk van, a többi előjárók felett. — Timotheus az apostoltól nyert „kézrátétel“ által külön charismáknak van birtokában⁷³ s most ő is jogosult arra, hogy gyülekezeti előjárókat szenteljen, ugyan-csak „kézrátétel“ által.⁷⁴ Éppen úgy Titusnak is az a tiszte, hogy presbytereket állítson be.⁷⁵ Azonkívül Timotheus hatáskörébe tartozik, hogy a gyülekezeti előjárók elleni vádakat elfogadja, de csak akkor, ha legalább kettő vagy három tanú van a vádra.⁷⁶ Mindez nagyon hasonlít a püspöki hatalomhoz és ellentmond az első keresztyénség egyszerű gyülekezeti szervezetének. Hozzájárul még ezekhez az egyedül az I. Tim.-ben említett özvegyi intézmény „χήρα;“ (5., 3. és köv.), melynek tagjai egész külön rendet képeznek s csak pontosan körülírt feltételek mellett vétetnek föl. E feltételek közt legkülönösebb az 5., 9. egészen legális rendelkezése: „özvegy asszonyul 60 éven alul levő meg ne választassék; egy férj felesége lett legyen“. Mindezekben a támadó kritika a charismatikus korszaktól való eltávolodás jelét látja. Nem azt jelentik ezek, mondja Moffat (i. művében), hogy a charismák kihaltak, hanem azt, hogy „már nem kongeniálisak“ ez íróval, aki kimért szabályokkal akarja biztosítani, különösen a vezetők életének tisztaságát és egészen összhangban a II. század gyakorlatával, elítéli a második házasságot. „Ez állítás csaknem oly antipaulinus, mint az, hogy minden episcopus házas ember legyen“ (I. Tim. 3., 2.) — fejezi be fejtegetéseit Moffat.

* * *

V. „A Pászt. Lev.-ben a keresztyénségről való általános felfogás eltérő a Pálétól“ — hangzik a támadó kritika egy másik erősen hangsúlyozott kifogása. A levelek felfogása ugyan a Páli alapokból indul ki, de a későbbi korra jellemző elhajlásokat mutat fel a katholicismus felé. A Pál szerint egyedül idvezítő hit helyett az igazság megismerését hangsúlyozzák⁷⁷ és az ennek megfelelő egészséges tan *ὁρθόδοξα διδασκαλία*, mely kifejezés egyik legjellemzőbb közös sajáttsága mind a három Pászt. lev.-nek. Ez az eljárás nagyon hasonlít az orthodoxia későbbi hangsúlyozásához. — A „πίστις;“ már túlnőtt a régi subjectív jelentésén és itt már „Fides quae creditur“, tan, mint Weitzsaecker mondja, melynek tisztaságát kötelességszerűen őrizniök kell az egyházi előjáróknak. Másrészt a keresztyénség külső erkölcsi oldalát emelik ki ezek a levelek folytonosan s az egészséges tan mellett a kegyesség, *εὐσεβεία*, a másik karakterisztikus kifejezése e leveleknek.⁷⁹

⁶⁸ I. Tim. 3. 1. és köv.; Tit. 1., 7.

⁶⁹ I. Tim. 3., 8., 12., 13.

⁷⁰ I. Tim. 5., 17., 19.; Tit. 1., 5.

⁷¹ I. Tim. 4., 14.

⁷² I. Tim. 3., 2., 12.; Tit. 1., 6.

⁷³ I. Tim. 4., 14.; II. Tim. 1., 6.

⁷⁴ I. Tim. 5., 22.; II. Tim. 5., 22.

⁷⁵ Tit. 1., 5.

⁷⁶ I. Tim. 5., 19.

⁷⁷ I. Tim. 2., 4.; II. Tim. 2., 25.; 3., 7. stb.

⁷⁸ I. Tim. 1., 10.; 4., 6.; 6., 3.; II. Tim. 4., 3.; Tit. 1., 9.; 2., 1. stb.

⁷⁹ I. Tim. 2., 2.; 3., 16.; 4., 7. és köv. II. Tim. 3., 5., 12.; Tit. 1., 17.; 2., 7. stb.

A hit említésekor szabályszerűen visszatér mindig a gyakorlati erénynek, a szeretnek ajánlása is⁸⁰ és a jó lelkiismeret, a keresztyénség *gyakorlati* oldalának biztos fokmérője, a szerző többszöri figyelmeztetésének tárgya.⁸¹ Ennek a külső, gyakorlati megnyilvánulásokat becsülő irányzatnak természetes kifejeződése „a jó cselekedetek“ sűrű hangsúlyozása, melyre a Pál „belső emberének“ nem volt szüksége.⁸² Itt ismét a későbbi „cselekedetelvűség“ felé van közeledés, mely a charismák korszaka után a catholica ecclesia ismertetőjele lett. A cselekedetelvűséghez kapcsolódnak a Moffat által hangsúlyozott jutalmazásról szóló gondolatok.⁸³ Mindezek alapján a támadó kritika a leveleknek a keresztyénségről való felfogását a Pál utáni fejlődés korába illőnek tartja és bennük súlyos okot lát a páli szerzőség elvetésére.

* * *

VI. A levél nyelvezete. A negatív kritika talán legsúlyosabb, mert tényeken nyugvó ellenvetése a páli szerzőség ellen a levél nyelvezete. Ezen a téren Holtzmann a tekintély,⁸⁴ aki nagy gonddal és igazi szaktudással először gyűjtötte össze a Pásztori levelek nyelvezetére vonatkozó adatokat. Épp ily fontos Naegeli munkája,⁸⁵ mely a pásztori levelekre vonatkozó részében sok jellegzetes saját-ságot említ meg. Az ő véleménye azért is súlyos, mert míg a többi Pál neve alatt levő iratot eredetinek tartja, a Pásztori leveleknél megjegyzi, hogy ezeknek szóhasználatára ellene mond a páli szerzőségnek.

A páli szerzőség ellen a nyelvezetről meríthető érveket a következőképp csoportosíthatjuk :

a) Szóhasználat tekintetében a Pászt. sokban különböznek a többi páli levélétől. A három, aránylag rövid iratban Holtzm. 171. hapax legomenont jegyez fel, melyekből a legtöbb (74) esik az I. Tim.-ra ; a nem nagyon sokkal rövidebb II. Tim.-ra csak 46, Titusra pedig 28. Holtzmann megjegyzi, hogy a három levéllel kb. egyenlő hosszú II. Kor.-ban csak 100. hapax legomenon van. Feltűnő, hogy sok olyan szó van, melyek Lukácsnál használatosak, de a páli levelekben nem fordulnak elő. Holtzmann számítása szerint a három levélben 34 olyan szó van, mely Pálnál nincs meg, de a Csel.-ben használatos.

Nevezetes ezzel szemben egy egész sereg páli kifejezés hiánya, melyek a hiteles levelekben nagy számmal fordulnak elő és szinte kikerülhetetlenek Pálra nézve, pl. „ἀδικος ἀκλιταροί, διαθήκη, ἀποκαλυπτῆν, δικαίωμα, δοκίμ. ἔκαστος, ἐξίστιν κίχω, κρείσσων μείζων μωρία. οἱ πολλοί, ἀρθενεῖν (szellemi értelemben), φύσις stb.“ (kb. 50 Holtz.-nál). Különösen feltűnik a hiánya olyan tipikus páli kifejezéseknek, sőt egész szócsaládoknak, mint σῶμα (a négy főlevélben, több mint 70-szer használják.) ἐλευθεροσ, περισσεύειν, καύχημα, φρόνειν, ἐνεργεῖα, συνεργεῖν és a hozzájuk tartozó rokon-szavak csoportjainak. Moffat⁸⁶ megjegyzi, hogy a cselekvés kifejezésére a páli „πράσσω“ helyett „ποιέω“-t használnak a Pászt., mi szintén súlyosan esik a latba.

Jellegzetes a levelek stílusára a görögben és egyebütt Pálnál oly szokásos rövid partikulák (γε-μεν-δε. νόμι-δέ γάρ stb.) hiánya. A „μεν-δε“ szokásos formulája mindössze a II. Tim.-ben fordul elő, ott is az egészben háromszor.

b) De nemcsak egyes szavak, hanem egyes szókötések és összetételek hiánya is feltűnő. Így pl. nevezetes, hogy több kedvelt páli praepositio hiányzik, sőt a névelő is nagyon gyakran elmarad egyes kifejezések elejéről. Az „ἐν παντι“ páli kifejezés helyett is mindenütt „ἐν πᾶσιν“-t találunk e levelekben. Épp így több kifejezés új formában jön elő, így pl. „δύο“ helyett δι ἦν αἰτίαν.

Viszont egész csomó új kifejezést találunk, melyek között különösen ked-

⁸⁰ I. Tim. 1., 5., 14., 2., 15. ; II. Tim. 1., 13.

⁸¹ I. Tim. 1., 5., 19. ; II. Tim. 1., 3.

⁸² I. Tim. 2., 10., 5., 10. ; 6., 18. ; II. Tim. 2., 21. ; 3., 17. ; Tit. 1., 16. stb.

⁸³ II. Tim. 2., 12. ; 4., 8.

⁸⁴ Pastoral Briefe, 1880.

⁸⁵ Der Wortschatz D. Ap. Paulus, 1905.

⁸⁶ Introd. 406.

venceknek látszanak „εὐσεβῶς ζῆν, φυλάσσειν τὴν παραθήκην, παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ, βεβήλοι κενοφωνίαι, μωραὶ ζητήσεις, ὑγιαίνοντες λόγοι és ὑγιαίνουσα διδασκαλία satöbbi. Míg hiányzanak az összetett praepositiókkal alkotott kifejező szólások, igen sok, Pálnál szokatlan összetélt találunk az α privativummal, továbbá „φιλο és ἔκο“ tövekkel. Már maga az üdvözet sem páli a levelek elején, mert a Pálnál szokásos „χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θ.“ helyett „χάρις ἔλεος εἰρήνη ἀπὸ Θ.“ áll mindkét Tim. levél elején (I. 2.)

c) Végül az egész levél stílusa, beszédmodora, szerkezete különbözik a páli főlevelektől. Nincsenek meg a Pálnál szokásos, a nyelvvel küzködő pleroforiák, az anakoluthiák, a bonyolult körmondatokból alkotott hosszú mondatgyűrűk. Nincs meg a biztos következetes elrendezés, az egységes gondolatmenet. Hiányzik a vitatkozó, sokszor heves dialektikai beszédmodor is. Hasonló gondolatok a főlevelektől eltérő módon nyerne kifejezést. A LXX., melyet Pál oly jól ismert és sokat használt, nagyon kevésbé van befolyással e levelek stílusára, míg sokszor öntudatlan egyezéseket találunk O. T. apokrifusokkal. Viszont ezekkel szemben a II. Tim.-ban az eredeti páli fragmentumoknak tartott részek (1. 5—18.; 4. 6—22.) nem különböznek a hasonló stílusú páli helyektől, sőt bennük néhány olyan kifejezést találunk, melyek Pálnál gyakoriak, de e levelekben nem jönnek többet elő. Mindezek eredményeképpen a negatív kritika a levelek nyelvi sajátosságait a páli szerzőség ellen bizonyítéknak tekinti és Holtzmann azzal a megjegyzéssel zárja fejtegetéseit, hogy a legkorábbi és legkésőbbi levél, mit Pál életével hoztak kapcsolatba: az I. Thess. és Filipp. lev. nem állnak oly távol egymástól, mint a Pászt. a többi páli levelektől.

IV. fejezet. (C)

A modern kritika bírálata.

Amint az eddig említettekből látjuk, a negatív kritika számos és súlyosnak látszó érveléssel támadja a Pászt. leveleket és köztük a II. Tim. hitelességét. Azonban a levelek hitelét védelmezők sorában is tekintélyes tudósok állanak, akik szintén súlyos érveket sorakoztatnak fel, a legújabb kutatások tudományos fegyverzetében. Azon tudósok között, kik a levelek hitelességét elfogadják, olyan nevek állnak előtérben, mint Bernhard és Johannes Weiss, Zahn, Gregory, kik mellé számos neves tudós sorakozik, mint Schlatter, Barth, Wohlenberg stb.

Mi az alábbiakban pontról-pontra haladva fogjuk bírálataát adni a támadó kritika érveinek, legnagyobb részét az említett tudósok művei alapján. Így jelen fejezetünk is 6 szakaszra fog oszlani.

* * *

I. Ami a Marcion és Tatian eljárását illeti, arra nézve egyszerűen a fejezetünk A) részében elmondottakra hivatkozunk, mindössze annyit jegyzünk meg, hogy Marcion és Tatian éppen a kirekesztés által már felhívták az egyház figyelmét a Pászt. levelekre, illetve hitelességük kérdésére és hogy az egyház mégis, ellenmondás nélkül elfogadta azokat, mutatja, hogy e levelek páli eredete mindenütt az egyházon belül köztudomású dolognak számított.

A Murátori Kánonjegyzék adataira vonatkozólag pedig azt kell megemlétenünk, hogy egész természetesen vehetjük az ott mondottakat, mivel a jegyzék előzőleg Pál gyülekezeti leveleit sorolja fel és semmi feltűnő nincs azon, hogy a magánlevelekre áttérve megjegyzi, hogy bár azok *egyes emberekhez* vannak írva szeretetteljes megbecsülésből, mégis az *egész egyház* köztiszteletében állanak, annál inkább, mivel a gyülekezeti rendtartás elvei is jelölve vannak bennük. Hogy ez a magyarázat helyes, mutatja, hogy a vitatott megjegyzés a negyedik magánlevelet, a Filemont is érinti, melynek hitelét maga Marcion sem vonta kétségbe.

Azonban, ha a támadó kritika fel tud mutatni két elfogult ítéletű gnosztikust, akik kihagyták a páli iratok gyűjteményéből levelünket, viszont egész

csoport őskeresztyén írók lehet felsorolni, kiknek műveiben annak nyomát fedezhetjük fel, hogy leveleinket ismerték és használták is, mint tekintélyes iratot.

Így elsősorban Római Kelemt emléthetjük (95 körül), ki ugyan szóról-szóra sehohsem idéz a Pászt. levelekből, de több helyen közöl olyan vonatkozásokat, melyek a levelek ismeretére mutatnak, pl. :

Epist. I. ad Cor., 2.

ἔτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν.

Tit. 3., 1.

πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν ἐτοιμοὺς εἶναι.

A Caput 7. és I. Tim. 5., 4. közötti párhuzamot nem tekinthetjük megfelelőnek, mert a szöveg csak a Text. receptus szerint mutat fel számbavehető hasonlóságot.

Azonban megemlítjük a következő helyet :

Cap. 7.

ἐν ὁσιότητι ψυχῆς ἀγνάς καὶ ἀμιάτους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν.

I. Tim. 2., 8.

ἐπάροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ.

A II. Tim.-ból való első allusióra Ignatiusnál akadunk (110—125 között)

Epist. ad Ephes. cap. 2.

κατὰ πάντα με ἀνέπαυσεν (καὶ τὴν ἄλυσίν μου οὐκ ἐπησχύνθη) ὡς καὶ αὐτὸν ὁ πατήρ I. Χρ. ἀναψύξει.

II. Tim. 1., 16.

ἔτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἄλυσον μου οὐκ ἐπασχύνθη.

E helynek azonban nagy fogyatékosága, hogy éppen a tulajdonképpen egyező rész Ignatius szövegében valószínűleg csak későbbi betoldás, mely legfeljebb azt bizonyítja, hogy az „ἀναψύξει” olvasásánál egy későbbi írónak azonnal a II. Tim. 1., 16. ötlött emlékezetébe.

További allusiók :

Polykarpos († 155),

Epist. ad Phil. Cap. 4.

Ἀρχὴ πάντων χελεπῶν φιλαργυρίαι, εἰδέτεες οὐδ' ἐν οὐδὲν εἰσηγέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξεργεκεῖν τι ἔχομεν. . .

I. Tim. 6., 7—10.

οὐδὲν γὰρ εἰσηγέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον ἔτι οὐδὲν ἐξεργεκεῖν τι δυναμέθη ῥίτζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν. . . ἡ φιλαργυρία.

Justinus Martyr († 160.)

Dial. 4.

ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ.

Tit. 3., 4.

ὅτε δε ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία ἐφάνη τῆς Σιωτήρος ἡμῶν Θεοῦ.

Athenagoras (180 körül)

Supplicat o 6.

ὁ φῶς ἀπρόσιτον.

I. Tim. 6, 16.

φῶς οὐκ ἄπρόσιτον.

Cap. 37,

ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγομεν.

I. Tim. 2., 2.

ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγομεν.

Theophilus (170—180)

Ad Autolyicum, III. 14.

καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὐχέσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελυθεῖ ἡμῖν θεῖος λόγος ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διαγάμεν.

I. Tim. 2. 1—2.

ποιεῖσθαι δεήσεις. . . ὑπερ βασιλέων καὶ κέντων τῶν ὑπεροχῆ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διαγάμεν.

Különösen az utóbbi két író fontos, mert szinte kétségtelenül bizonyítják, hogy a Tim. levelek a legteljesebb tekintélynek örvendettek. „*ἡεῖος λόγος*“ a második század végén, tehát nem sokkal Marcion kora után, kb. abban az időben, mikor a Muratori Kánonjegyzék íratott.

De még talán az utóbbi kettőt is felülmúlják fontosságban Iraneus lyoni püspök (177-től) adatai, ki nevezetes munkájában (Adv. Haereses) Pált nevezi meg a Tim. levelek szerzőjéül, azután külön is bizonyosságot tesz az I. Tim. és Tit. hiteléről, majdnem szószerint idézve őket: „*Τούτου τοῦ Δίνου καὶ Παύλου ἐν ταῖς πρὸς Τιμ. ἐπιστολαῖς μὲμνησκι*“

Ez a hely különösen a mi levelünk szempontjából fontos, mert arra hivatkozik a Linus megemléítését illetőleg.

A III. században szintén többen vannak, akik levelünk páli eredete mellett tanúskodnak, így Alexandriai Kelemen, Stromata, II. 383. „*περὶ ἧς ὁ ἀπόστολος γράφων, ὁ Τιμ. εἴησιν, τὴν περὶ τὴν φιλίαν*“ *κτλ.* Továbbá Tertulianus már idézett helyében (Contra Marcionem, V. 21. stb.) Azonban ezeknek már kisebb a fontossága ránk nézve, mivel a II. század végéről már biztos adataink vannak a levelek hitelére vonatkozólag.

Amint látjuk tehát, az atyák műveiből meríthető bizonyosságok tekintetében elég jól állnak a Pászt. levelek. Igaz ugyan, hogy az I. századból és II. század első tizedeiből nem maradt fenn kétséget kizáróan egyezés, első idézetünk Római Keleментől oly rövid és általános vonatkozású, a másik meg oly halvány hasonlóságot mutat, hogy ezekből nem lehet biztos következtetést vonni; Ignatiusnál meg éppen a rokonhely hitelessége kétes, de Polykarpusnál már biztos nyomát találjuk a Pászt. levelek ismeretének, a II. század második felében pedig már szószerinti idézeteket tudunk kimutatni, melyek a levelek nagy tekintélyét igazolják. Végül koronázza a sort a század utolsó tizedében író Irenaeus, ki egyenesen megnevezi Pált, mint az irat szerzőjét. Ezek alapján az első századok magatartásában erős bizonyítékát látjuk a levelek páli eredetének.

* * *

A második csoportba tartozó argumentumokra vonatkozólag ismét a III. fejezetben kifejtettekre utalunk.

* * *

III. Ami a gnosztikusokra vonatkozó érveket illeti, először is azt jegyezzük meg, hogy a levelekben feltűnő eretnekséget inkább lehet zsidóskodó tévtanításnak minősíteni, mint a II. századbeli gnoszticizmusnak. Hiszen ezek a tévtanítók azt igénylik, hogy törvénytanítóknak „*νομοδιδάσκαλοι*“ — I. Tim. 1., 7. — tartsák őket, tehát az Ó. T. magyarázóinak. A Titus 1., 14. nyíltan (tehát nem határozatlanul) megmondja, hogy zsidó mesékkel hozakodnak elő és a „*περὶ τὴν*“-hoz számítatnak. (1., 10.) Ennélfogva a genealogiákat sem aión-sorozatoknak, hanem zsidó nemzetségi táblázatoknak foghatjuk fel legtermészetesebben, amilyenekkel bővelkedett az Ó. T.-i apokrifus irodalom.⁸⁷ Egyáltalán ezek a tévtanítók úgy tűnnek fel, mint akik nem a keresztyénség alapigazságait támadják. Inkább az a benyomásunk, hogy a keresztyénség helytelen éléséből, erkölcstelenségükből következő és kifejlődő téves tanításokat alakítottak ki. (V. ö. II. Tim. 3., 5—9.; I. Tim. 6., 3—6.; Tit. 1., 10—14.) Ami a tévtanítóknak a varázslásban való készségét, kegyesség színébe burkolt életét illeti, mely valóban ráillik az Irenaeus által leírt II. századbeli eretnekekre, meg kell jegyeznünk, hogy ezek oly tulajdonságok, melyek minden idők eretnekeinél előforduló tünetek, és azért, mert az Iren. korának ilyenek voltak az eretnekei, nem következik, hogy az első század második felében nem lehettek ilyenek. Ami a feltámadás megtörtént voltát hirdetőket illeti, nem kell okvetlenül a gnosztikusok azon tanára visszamennünk, mely szerint ők

⁸⁷ Pl. a Jubileumok Könyve a következő sorozatát adja Ábrahám családfájáról: Phlak-Regu-Seroch-Nakhor-Tharah-Abrahm. Közben a sorozat minden egyes tagjáról, valamint feleségeikről hosszú történetek vannak elmesélve.

a test és lélek ellentétéből kiindulva, a test feltámadásában nem hittek, a lélek feltámadását pedig már bekövetkezettnek látták a megtérésben. Mert ha már az I. Kor. írása idejében akadtak Korinthusban olyan emberek, kik a feltámadást tagadták (I. Kor. 15., 12.), nagyon könnyen meglehet, hogy emberek, mint pl. Hymenaeus és Philetus viszont olyan gondolatokkal állottak elő, melyek a feltámadást szellemi értelemben tanították. Egyáltalán, ami a gnoszticizmust illeti, nem szabad azt gondolnunk, hogy egyszerre pattant elő az a föld alól a II. század közepén, mindennel együtt, ami vele összefügg. Világos, hogy a gnoszticizmusnak is, mint annyi más tannak, hosszú fejlődése volt és a gnosztikusok későbbi kedvenc kifejezései, gondolatai ott élhettek már az apostolok korában is.

A negatív kritika legutóbbi harcba állított érvéről nyilván azt hiszi, hogy ezzel megnyerte a csatát, pedig voltaképp beismerte vele állításainak erőtelenséget. Mert ha már maguk a támadó kritikusok elismerik, hogy a kifejlett gnoszticizmus ismertetőjelei nincsenek meg a levelekben, csak homályos általánosságban mert támadni a szerző, akkor méltán kérdezhetjük, hogy miből lehet akkor hát tudni, hogy itt késői gnoszticizmus ostromoltatik, ha nincs megmondva, hogy mit ostromolnak...?! Az olyan helyekből, mint a Tit. 2, 11. („megjelent Isten üdvözítő kegyelme minden embernek”) nem lehet érveket kovácsolni, mert az elvőgre egészen természetes, hogy a pogányok apostola arról beszél, hogy Isten kegyelme *mindenki* számára megjelent. Épp így nem lehet érvelni a II. Tim. 2., 18-ban említett feltámadást tagadókból, kikről az előbb már megemlékeztünk. Ha a Baur által már felhozott *ἀντιδοκασίας*-ből és „*ὑπερβολῆς*“-ből akarunk következtetni, ismét megakadunk, mert így meg már nagyon is elárulta magát a szerző, tehát az egész hypothezis rossz. Egyáltalán, ha már valaki a II. század közepén nekifogott, hogy három „páli“ levelet írjon, akkor nem elégedett volna meg holmi általános dorgálásokkal, pláne mindahárom levelében, hanem elevenébe vágott volna a dolognak. Hiszen ennyit már jóformán a fogási levelekben is megtalálhatott az álszerző s így mi célja lett volna a három levél megírásának?

Ami tehát a gnosztikusokkal kapcsolatban felhozott érveket illeti, azokat nem találjuk elég súlyosaknak arra, hogy azok alapján levelünk, sőt a Pászt. lev. hitelét joggal kétségbevonhatnók.

* * *

IV. A negatív kritika álláspontjával szemben, melyszerint a Pászt.-ban látható egyházi szervezet ellentmond az első keresztyén korszak egyszerű viszonyainak és nagyon hasonlít a későbbi monarchikus egyházszervezethez — inkább azt mondhatnók, hogy megfelel azoknak a viszonyoknak, melyek az eseményekben gazdag első évtizedek folyamán kifejlődtek. Az bizonyos, hogy vannak különbségek a Pászt. lev.-ben tükröződő állapotok és a legkorábbi kezdetek között, de ezek nem az ellentétek, hanem a fejlődésnek jellegével bírnak. A vezetőegyeniségek az első időkben az igehirdetői: az apostolok, próféták, prófétanők, vándorevangélisták, akik charismáik révén nyerték vezetőhelyüket. De csakhamar szükség volt arra, hogy a helyi, egyre növekvő szükségletek kielégítésére lokális tisztviselőket is állítsanak be, különösen a szegények gondozására, mint ezt Jeruzsálemben látjuk.⁸⁸ — A vének intézményét a keresztyénség már készen találta a zsidóságban. Mint a Csel. mutatja (11., 30.; 15., 2. stb.), hamarosan át is vette. Ez a berendezés azután a pogány keresztyén gyülekezetekbe is hamarosan átment (Csel. 14., 23.; 20., 17.). A gyakorlati élet szükségéi különben a legcharismatikusabb korszakban is csakhamar bizonyos szervezkedésre vezettek. A tekintélyesebb, legrégebbi tagokat presbyterekké választották, hogy az esetleges kizárásoknak, a gyülekezet új tagjai felvételének, kényesebb, tekintélyt igénylő kérdéseit intézzék, a tagok közt felmerülő viszályokat elsimítsák (I. Kor. 6., 5.). Olyan emberek, mint Stefanus és Gaius, akik valószínűleg a szegények gondozásá-

⁸⁸ Csel. 6. 1. s. köv.

ban is segédkezet nyújtottak, a gyülekezet bizalma által vezető állásra tettek szert. („ἡγουμένοι, προϊστάμενοι“, v. ö. Róm. 12., 8. és I. Tess. 5., 12.) Természetesen nem alkottak kimerően elkülönített rendet a többi egyháztagoktól. A nők között idősebb, tapasztalt asszonyok, valószínűleg özvegyek vitték a vezetőszerpet, mint azt Phoebe esetéből látjuk (Róm. 16., 1.). Az elnevezések, melyekkel e vezetőtagokat jelölték, úgylátszik a pogány kultusz-egyesületekből jöttek át, „ἐπίσκοπος, διάκονος“ (először Fil. 1. 1.). Már most, hogy ez a fejlődés a Pászt. lev.-ben nem mutat semmi hierarchicus fokozatot, mutatja, hogy a püspök és presbyter még együtt, váltakozva említettnek (Tit. 1., 5—7.). A „kézrátétel“ ősi, egyszerű szertartása sem valami mechanikus elmélet hordozója, hiszen mint a Csel. 6., 6. és 13., 3. mutatja, ezt nemcsak presbyterek, hanem evangelizáló útra induló predikátorok is szokták nyerni és megfelelt annak a hitnek, hogy bármily egyházi tisztséget, csak a Lélek segedelmével lehet igazán betölteni. A II. Tim. 1., 6-ban sem valami opus operatum az, amelyre az apostol Timotheust emlékezteti, hanem az az ünnepélyes ihletett óra, melyben Tim. a lélek szolgálátára elhivatott (v. ö. 1., 14.).

Súlyos érvnek látszik az is, hogy Tim. és Tit. presbytereket rendelnek a gyülekezetekben, a rájuk vonatkozó panaszokat felveszik és felettük vizsgálatot tartanak, azaz voltaképp bennök a későbbi korszak püspökei vannak megrajzolva. Pedig az elmondottakat mind megtehették Tim. és Tit., de nem valami hivatalnak, hanem személyüknek tekintélye folytán, mely ismét az apostollal való személyes viszonyukból származhatott. — Hogy nem valami hivatali polcra ülteti őket az apostol, mutatja az, hogy alkalomadtán elhívja őket előbbi helyükről (II. Tim. 4., 9.; Titusról azt olvassuk, hogy Dalmáciába ment, vagy küldetett 4., 10.).

Ami végül a „μὴς γυναικὸς ἀντὶς“¹-t és a „ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή“²-t illeti, ezek elég legális intézkedéseknek látszanak ugyan, melyek nem illenek sehogy az apostol ajkára, ha a támadó kritika értelmezése szerint vesszük őket. Azonban, ha megfontoljuk, hogy a levelek egyfelől az egyházi vezetőktől azt kívánják, hogy saját házukat például rendbe tartsák, gyermekeiket jól neveljék, a fiatalabb özvegyeket pedig arra hívják fel, hogy újból férjhezmenvén, példás háztartást vigyenek és gyermeket neveljenek, másfelől pedig, hogy a vitatott szabályok mind a két ízben tisztán etikai kívánalmakat tartalmazó helyek közé vannak ékelve (3., 2—4.; 5., 9—10.), akkor nem adhatjuk azt a jelentést a vitás kifejezéseknek, miket a negatív kritika nekik tulajdonít. Hiszen ebben az esetben maga a levél-író tenné lehetetlenné a fiatalabb özvegyeknek, hogy majd később a gyülekezet szolgálatába léphessenek. Viszont, hogy kívánhatná a presbyterektől, hogy jól vezessék háztartásukat, gyermekeik nevelését, ha tiltva van, hogy feleségük halála esetén még egyszer nősüljenek? A vitatott helyeket azonban helyes megvilágításban látjuk, ha egyfelől a konkubinátusnak a pogányoknál bevett szokására, másfelől a zsidóknál szokásos ledér és oknélküli elválásokra (Máté 6., 31—32.) gondolunk. A „μὴς γυναικὸς ἀντὶς“ egyszerűen a házasságbeli hűséget akarta jelölni. Végül megemlíthetjük még, bár az eddigiek sem tartoztak szorosan a mi tárgyunkhoz, hogy az I. Tim. 5., 9-re vonatkozólag igaza van a támadó kritikának, mert a 60 esztendő igazán külsőleges szabályát az apostol sohasem mondotta volna ki, akármilyen értelmet adunk is a gyülekezeti özvegyek kifejezésnek. Ha az I. Tim. páli eredetű, ezt a verset feltétlen betoldásnak kell tekintenünk. Az özvegyekre vonatkozó rendelkezések azonban távolról sem érintik a II. Tim. hitelét, sőt a legutóbb említett vers kivételével az I. Tim.-ra vonatkozólag sem tartalmaznak olyant, mely miatt a levél hitelét el kellene vetnünk.

* * *

V. Pálnak a keresztyénségről a többi levelekben megnyilatkozó tanítása és a Pászt.-ban hangsúlyozottak között valóban vannak bizonyos különbségek — ennyiben igaza van a negatív kritikának. Azonban a különbségek ismét nem olyan természetűek, hogy azok ellentétben állnának a Páltól eddig hallottakkal. Egyszerűen a fejlődő viszonyokhoz mért korszerű tanítások és intések azok.

A vallások történetében igen gyakran tapasztalhattuk, hogy éppen az alapításuk utáni időben gyors, lendületes fejlődés áll be életükben, akár csak a fiatal gyermek életében. Eppen a keresztyénség történetében nagyon is szembe-tűnő ez az esemény-gazdag gyors fejlődés, mely éppen a keresztyénségnek mély-ségekben járó, lelkeket mozgató természetéből következik. A primitív apostolok-tól az Istvánhoz hasonló hellenistákon át a paulinizmusig, majd a Pál-utáni és jánosí irányokig tartó lendületes fejlődés rövid pár évtized alatt pereg le szemünk előtt s így csodálhatjuk-e, ha Pál életének végefelé már nem ugyanazok voltak a viszonyok, mint életének derekán? „Πνευμά ῥῆμα“, mint Hérakletios mondá, kivált ott, hol hatalmas életerők buzognak, mint a keresztyénségben. Másfelől még egészen természetes, hogy azok a gondolatok, melyek a Pál-utáni korszakot jellemezték, meg voltak Pálnál is; — hiszen a korszak a Pál tanításai nyomán fejlődött! Még a cinikusok is Sokratés gondolataiban találták tanításaik alap-elveit, mennyivel inkább joggal kereshetjük tehát Pálnál azt, ami az utána be-következő kort jellemezte!

Missziói tevékenységének főútjaiban az apostol a maga mélységes Evan-géliumának központi tényeit hangsúlyozta, azt a viszonyt, mely Isten és az ember között Jézus Krisztus által létrejön, a *hitnek* a lelkeket átformaló, szinte misztikus voltát, mely mellett eltörpül a cselekedetek jelentősége. Hiszen azok úgylis a lelkület függvényei. Ám az emberi gyarlóságából következik, hogy ez a mélységesen igaz tan nem talált mindenütt egyforma megértésre, éppen mélyenjáró volta miatt. Emberek, akik sohasem voltak birtokában annak a bensőségesen átélt hitnek, amit Pál hirdetett: felsőséges modorban kezdték bírálgatni a jócseleke-detek csekélyebb értékét a hittel szemben és arra a következtetésre jutottak el, hogy a jócselekedetekre voltaképp nincs szükség, hiszen a hit által üdvözüln az ember. Hogy ez a conclusio mennyire távol állt Pál igazi felfogásától, nem szük-séges bizonyítani. Másfelől éppen azok, akiknek számára a hit nem volt átélt érzelem, kellett, hogy keressenek valamit a páli „πίστις“, helyettesítésére és ezt csak bizonyos tudásban, vélt ismeretben találhatták, amit ők maguk hittek is és rámondták, hogy ez a „πίστις“ — Fides, quae creditur. — Éppen úgy, mint ahogy a zsidóságban is az eleyen hit hiánya, az írásokban megírt dolgoknak precíz tudására vezetett az írástudóságban.

Efféle fattyúhajtások kifejlődését látjuk a mi leveleink tévtanítóinál is, akik „folytonosan tanulnak, de az igazság ismeretére soha el nem jutnak“ (II. Tim. 3., 7.), akik tudós és igaz törvénytánítóknak tartották magukat, az O. T. hosszú nemzetségi táblázatainak kikutatásában és pontos ismeretében keresték az a tudást (I. Tim. 1—4.), mely az igazi hitet helyettesíteni volt hivatva az ő lelki-világukban. Természetes, hogy ezekkel szemben Pálnak kétféle mondanivalója volt, mikor értesült a dolgok ilyen fejlődéséről. Az egyik az volt, hogy az ő „πίστις“-ének meg van a gyakorlati oldala is, sőt, hogy éppen a gyakorlati kegyességből lehet meglátni azt, hogy valaki az igazi hitnek birtokában van. A másik az volt, hogy a spekulációkból kialakult téves, vagy fontosnak feltüntetett, de valójában lényegtelen tanításokkal szemben a maga bensőséges „πίστις“-ének megfelelő igaz tartalomra rámutasson. Hogy a „πίστις“ mindig össze volt kötve bizonyos tanbeli tartalommal (pl. I. Kor. 2., 6. és köv. Róm. 12., 6. és köv.) és hogy a jócseleke-detekkel mindig összefüggőnek tartotta azt az apostol (pl. Gal. 5., 6.) az kiténik a főlevelekből is. Csakhogy ott még nem látta az apostol különös szükségét annak, hogy ezeket hangsúlyozza. Most, hogy a viszonyok megváltoztak, az apostol levelének tanításai is másként szólnak. Nem mintha az elvei megváltoztak volna, hanem azért, mert itt elveinek más oldalát kellett hangsúlyozni, mint a főlevelek-ben. Hogy azonban a régi elvek most is ugyanazok, mutatják az itt-ott elejtett rövidebb megjegyzések, mint a II. Tim. i. 9. s köv., az I. Tim. 2., 5—6., a Tit. 3., 3. és köv.

Mivel azonban a központi igazságok az apostol benső tanítványai előtt úgylis jólismertek voltak, természetes, hogy nem ezekről értekezik, hanem a szükség által megkivánt dolgokról. A levelekben tehát nincs szó cselekedetelvűségről,

hanem arról a Páltól a fejlődött viszonyok között nagyon is várható utasításról, hogy a πίστις-nek meglévén a gyakorlati oldala is, ezt nem szabad elhanyagolni, hanem éppen az erkölcsstelen (néhol viszont szinte askézisbe csapó) tévtanítók ellen éppen az igaz kegyesség által kell az igaz keresztyénségnek győzelmet biztosítani. Hogy a hit mellett a szeretet is emlegetve van, azt épp úgy szemére lehetne vetni a Gal. levélnek (1., 6.), vagy az I. Kor. híres helyének, a 13. fejezet utolsó versében („most pedig megmarad a hit, remény és szeretet“ stb.). Léván a szeretet Pál felfogása szerint a keresztyénség leglényegesebb jellemvonásai között, egyáltalán nincs mit csodálkoznunk azon, ha e levelekben éppen a mélyenjáró „πίστις“ társaként említi a szeretetet.

Másfelől az „egészséges tanban“ sem láthatunk későbbi orthodoxiát, hanem egyszerűen az evangéliumi tanítás hangsúlyozását a tévesekkel szemben. Nyoma sincs az „egészséges tan“ körül azoknak a pontos, részletes meghatározásoknak, körülírásoknak, melyek az igazi orthodoxiát jellemzik. A „πίστις“ sem fordul elő sehol úgy, hogy abból azt kellene következtetnünk, hogy „már túl nőtt subjectív jelentésén“. Legalábbis levelünkben nem. (1., 5., 13.; — 2., 18., 22.; — 3., 8., 10., 15.; — 4., 7.) Sőt a 3., 10-ben éppen Pál *Pistisére* történik hivatkozás, a 2., 22-ben pedig azt olvassuk, „Kövessd az igazságot, a hitet... azokkal együtt, akik segítségül hívják az urat *tiszta szívből*.“⁸⁹ Ami a jutalmazásról szóló gondolatokat illeti, arra nézve elég annyit megjegyeznünk, hogy az idézett helyek (II. Tim. 2., 12. és 4., 8.) nagyon könnyen érthetők az apostol hangulatából, melyben közeli halálát várja. Ennyit különben a főlevelekben is találhatunk (pl. I. Kor. 9., 24.). Különben elégséges a 2., 12-vel szemben a 13. versre hivatkoznunk; a 4., 8-ban pedig nyilván meg van mondva, hogy mindazoknak megadja az Úr a koronát, akik hisznek.

* * *

VI. *A levél nyelvezete.* Amint láttuk a negatív kritika a nyelvezetre vonatkozó, igen súlyosnak látszó érvekből erős bástyát épített e levél hitelessége ellen, azonban, bár elismerjük azt, hogy a leveleknek megvan a sajátos nyelvi karakterük, amint látni fogjuk, alaposabb vizsgálat után az egész argumentáció erejét veszti, amennyiben a páli szerzőség ellen irányul, — legalább is a II. Tim.-re nézve. Először is legyen szabad megjegyeznünk, hogy ha Holtzmann állítása szerint igaz is az, hogy nincs akkora különbség Pál első és utolsó gyülekezeti levele között (I. Thess. és Fil. között), mint a Pászt. és a többi páli levelek között, viszont az is igaz, hogy ez a különbség korántsem akkora, mint a páli lev. és Héb. levél között, tehát egy Pálnak tulajdonított, de bizonyossággal nem tőle származott levél között.⁹⁰ Másfelől, bár vannak jelentős különbségek, de vannak tekintélyes egyezések is úgy a szókincs, mint a kifejezés mód dolgában Pál és a Pászt. levelek között, mint ezt Holtzmann is elismeri. Perzse, ő ezt úgy értelmezi, hogy a levelek szerzője: „pedisequus Pauli“. De ha már valaki pedisequus, akkor legalább annyi ügyességet feltételezhetnénk benne, hogy az üdvözlésben, amit oly könnyű utánózni, ne írjon egy szóval többet, mint Pál szokta! Ami a különbségeket illeti, az alábbiakban megkíséreljük kimutatni, persze csak a II. Tim.-ra vonatkozólag, hogy azok nem olyan természetűek, hogy miattuk a páli eredetet fel kellene adni.

a) Ami a hapax legomena nagy számát illeti, arra elsősorban meg kell jegyeznünk, hogy Pálnál nem újság az, hogy egyik levele a többiekkel összehasonlítva új kifejezések nagy számát mutatja fel. Már Holtzmann is említi, hogy a II. Kor.-nak 100 hapax legomenája van a többi főlevélhez képest, pedig hát a II. Kor. is *gyülekezeti* levél, mint a többi főlevelek és tárgya sokban rokon a többiekkel. Ez a szám még nagyobb, ha pl. az Ef. és Kol. levelet vesszük tekintetbe, melyek együtt kb. akkora terjedelműek, mint a Pászt. levelek és Kölling szerint 140 hapax legomenát tartalmaznak. Az „egyszer mondott“ kifejezések száma tehát

⁸⁹ A 3., 8.-ban az apokrifus történetre való hivatkozás, természetesen nem bizonyíték a páli eredet ellen, mert Pál zsidó iskolában nevelkedett és ismerhette az apokrifusokat.

⁹⁰ *Bath*, Einl. Gütersloch (Schweiz), 1908. 101. lap.

nem feltűnő. Különösen nem a II. Tim.-nál, ahol a három Pászt. közül aránylag a legkevesebb van (46). Különben is a hapax legomenák akkor volnának igazán jelentősek, ha a levélíró kedvenc, tehát gyakrabban visszatérő kifejezései volnának. Ám a 46 közül mindössze kettő fordul elő kétszer, a többi csak egyszer. Másfelől az előljövő új kifejezéseknek természetes magyarázatát találjuk a levél tárgyában, mely sokban különbözik a főlevelektől; de meg abban is, hogy e levél nem gyülekezetekhez, hanem elsősorban egy emberhez, mégpedig Pál legkedvesebb tanítványához íratott. Természetes tehát, hogy más hangon és kifejezésekkel szól benne az apostol, mint a gyülekezetiekben. És éppen a II. Tim.-ban az előforduló hapax legomenák egy részét nagyon természetessé teszik a bennük megnevezett dolgok. Így pl. igazán semmi feltűnőt nem láthatunk az 1., 5-ben használt „ἀνάμνησις“ a 4., 13. és köv.-ben használt β. βλῖα, μεμβράνα, φερόνητος, χαλκίδος szavakon, melyekre egyszerűen nem volt szükség a többi levelekben, azért nem jöttek elő. Különben is miért volna egy író arra kötelezve, hogy mindig azokat a szavakat írja, amiket már előzőleg használt írásaiban? Nagyon szemére vetik levelünknek pl. a „ὁγαίνος λόγος és ὁγ. διδασκαλία“ kifejezéseket, pedig szerény véleményünk szerint egész természetesen lehet őket Páltól származóknak tekinteni. U. i. Pálnak kedvenc kifejezés módja volt az ἀποθεῖν ἰγέτ és rokonait átvitt értelemben, szellemi tanbeli viszonyokra alkalmazni. Naegeli szemére is veti a Pásztori leveleknek, hogy csak testi értelemben használják ez ἰγέτ és rokonait. Nos, ha Pál az előbbi levelekben már ἀποθεῖν-*nak* nevezte a szellemi aberratioakat, mi lehetetlen van abban, hogy itt meg ὁγαίνουσα-*nak* nevezze a helyes tanítást? Erősen kifogásolják az εὐσεβεία, εὐσεβῶς ζῆν és rokon kifejezéseket is, mint amelyek nem páliások és Pálnak a hitet központba helyező irányától eltérnek. Pedig ezeknek a kifejezéseknek előtérbenyomulását is megérthetjük, ha tekintetbe vesszük, hogy egyfelől Pálnak a hitre vonatkozó elvei nem jelentettek jócselekedetekben tétlen életet, másfelől pedig, hogy itt az apostol már élete végén jár és sok keserű tapasztalat mutathatta meg neki, hogy mit jelent a gyakorlati kegyesség elhanyagolása. Egyáltalán mint már említettük, az egész tévitanítás, mellyel a Pászt. szembehelyezkednek, olyannak látszik, mint amely nem a keresztyénség alapigazságait támadja meg, hanem mint amely a keresztyénség helytelen éléséből, éppen az eüsebeia elhanyagolásból származott. Nagyon természetes tehát, hogy az apostol éppen a kegyességre helyez súlyt, mint amelynek gyakorlása a legbiztosabb győzelmet adja a tévitanítások ellen. Épp így érthető az ἀγαθὴ συνείδησις, valamint hasonló okokból a διδασκαλία kifejezések többszöri előfordulása. Nincs mit csodálkoznunk a Pálnál hiányzó, de Lukácsal rokon kifejezések fel-lépésén sem, ha tekintetbe vesszük, hogy Pál fogsága alatt sokat volt együtt „a szeretett orvossal“, sőt éppen levelünk tanúsága szerint (4., 11.) egyedül ő volt vele második római fogságában.

Ami viszont egy csomó páli kifejezés hiányát illeti, arra ismét többféle indokkal válaszolhatunk. Először is azzal, hogy a Holtzmann által felsoroltak között több van olyan, mely annyira általános, hogy azokat nem tekinthetjük egy író sajátos szókinésének, pl. ἔξιστα, ἕκαστος, κρείσσων, μεῖζων, κἀγώ, οἱ πολλοί stb. másodsor pedig speciell a mi levelünkre nézve azzal, hogy egyetlen, aránylag rövid levélben nem várhatjuk, hogy minden jellemző páli kifejezés előforduljon. A Holtzmann által említett σῶμα hiányára nézve legyen szabad megjegyeznünk, hogy az a hosszú Gal.-ban is csak egyetlenegyszer fordul elő, pedig az ugyan-csak páliás hangú levél. Épp így a II. Tess.-ban is csak egyszer van meg.⁹¹ A Mof-fat által kifogásolt „ποιέω“-ról pedig az a szerény megjegyzésünk, hogy a levelünkhez időben közel eső és szintén egy emberhez címzett Filemoni levélben négyszer fordul elő a cselekvést kifejező ige és mindannyiszor nem „πρασω“, hanem „ποιέω.“ használtatik! Ez az eset egyszersmind világosan mutatja, hogy Pál sem volt feltétlenül kötve minden időben azokhoz a kifejezésekhez, melyeket élete korábbi éveiben előszeretettel használt. Holtzmann azt is kifogásolja, hogy a páli „παρουσία“ helyett „ἐπιφάνεια“ használtatik a levelünkben (4., 8.), de Naegeli

⁹¹ Naegeli, i. m. 87.

kimutatja, hogy ez a kifejezés is páli, mert a II. Tess.-ban előjön.⁹² A „μορία“ szót is ott találjuk Holtzmannál a hiányzó szavak jegyzékében, bár szerintünk nem egészen joggal, mert a vele közvetlenül rokon „μορᾶι ζητησεις“ viszont a hapax legemonák között van értékesítve, stb.

Látjuk tehát, hogy a lexikális tekintetben emelt kifogások egy jó részét eloszlatjuk a dolgok tüzetesebb mérlegelésével. Am még mindig van néhány tipikusan páli kifejezés, melynek hiányán csodálkozhatunk; így pl. *περσσευειν*, *καλιχημυζ*, *ἐλευθερος*, *ἐνεργειζ* stb. stb., azonban ne felejtjük el, hogy pl. a Filippi levél is (szintén fogsági levél!) keveset egyezik a páli kifejezésekkel, mégis újabban általánosan elfogadják hitelességét (egyes kisebb részekről eltekintve), így Naegeli is; másfelől, hogy itt nem jöhetnek számba azok a tipikus páli kifejezések, miket az apostol vitatkozásokban, vagy dogmatikai fejtegetésekben használt.

b) Mivel a szócsoportok egy részére „*ὑγ. ὁ δὲ πικρὸς, εὐσεβῶς ζῆν*“ stb. már fentebb elmondtuk megjegyzéseinket, itt levelünk nyelvezetének egy másik különösségére akarunk feleletet adni. A II. Tim.-ra, de a Pászt. levelekre általában jellemző a particulák hiánya, a névelő szokottnál ritkább használata. Ezt a saját-ságot ugyan a particulákat illetőleg részben azzal is magyarázhatjuk, hogy nem ír az apostol dialektikai stílusban, így nincs annyira szüksége rájuk, de még megfelelőbben magyarázhatjuk Pál hosszú római tartózkodásával, latinokkal való állandó érintkezésével. Pálnak nem volt anyanyelve a görög és így annak használata sok tekintetben befolyásolható lehetett nála. Már pedig a latin nyelv nem ismer névelőt, particulái is sokkal ritkábbak és nehezkesebbek, mint az élénk, hajlékony, dialektikai szövésű görög nyelv. Hasonlítsuk csak össze egy jellegzetes, particulákban bővelkedő páli helyet (pl. I. Kor. 15., 20—23.) a latin szöveggel, mindjárt megérezzük, miért nem használ egy évekig Rómában élő fogoly annyi particulát (*ὧς γάρ = quem ad modum enim*). Ugyanennek a latin hatásnak tulajdoníthatunk egy pár kifejezést a pásztori levelekben, mint „*ὃ ἦν ἀτίκον*“ = quam ob rem (a Holtzmanntól említett „*διό*“ helyett.) „*χαρίων ἔχων*“ gratiam habere, „*ἐν παντί*“ = in omnibus („*ἐν παντί*“ helyett), „*πρόκριμα*“ = praeiudicium, sbt. A negatív kritika persze azt feleli erre, hogy éppen ha a levél **nem** hiteles, akkor kell Rómába tenni keletkezési helyét (mint Baur és társai) és így e latinizmusok éppen a hitelesség ellen szólnának. De természetesen ez argumentum súlyát veszti, ha éppen a páli szerzőség esetén is Rómából kelt a levél.

Ami az *α* privatívummal, „*ριζ*, — *ριζο*“ tövekkel való összetételeket illeti, ezeken nincs miért fennakadnunk. U. i. mióta a Koiné történetét nemcsak irodalmi művek, hanem feliratok, papirusok, ostrakonok alapján kutatják, (különösen Deissmann, Licht von Osten!) bepillantást nyert a tudományos világ a mindennapi élet nyelvébe, mely valamennyire mindig különbözik az irodalmiétól. És éppen az Ú. T. iratokra nézve kitűnt, hogy nagyon sok szó és kifejezés, amit az Ú. T.-i vagy őskeresztyéni specialitásnak tartottak (tehát keresztyének által alkotott szónak), egyszerűen a köznyelv élő kifejezése volt, mely az irodalomba nem jutott be, illetőleg csak a keresztyén iratok révén jutott be. Éppen az előbb említett összetételekről is azt mutatják a feliratok és papirusok, hogy a mindennapi nyelv szóképzéseihez tartoztak⁹³ és nincs rajta mit csodálkoznunk, ha Pál is, ki a mindennapi élet embereivel érintkezett, átvette őket. Itt kell még szót tennünk, hogy az üdvözlés már említett formáját egyáltalán nem tekinthetjük páliatlannak, mert hiszen egy utánzó első sorban ezt utánozta volna szolgálilag, sőt éppen az üdvözlésnek a szokottól egy kevéssel eltérő formájában a páli eredet bizonyítékát látjuk. Megemlítjük még, hogy levelünkben több ellenvetéseket kiváltó kifejezés hiányzik, melyek a másik két Pászt. levélben megvannak. Így: *εἰςροδοδασκαλιεῖν ἔργονἀγαθόν; μῦθοι καὶ γενεολογία*) csak *μῦθοι* a 4. 4-ben.)

c) Ami végül a levelek általános stílusát, mondatfűzését illeti, nagyon természetes, hogy különbségek vannak levelünk és a főlevelek között. Először is a II. Tim. magánlevél lévén (ha egyszersmind gyülekezetnek szól is), mégis csak

⁹² I. m. 88.

⁹³ Naegeli, i. m. 87.

más stílust kell, hogy várjunk benne, mivel itt az apostol kedves tanítványával beszél, mint azokban a levelekben, hol egy egész gyülekezethez ír, melynek egy része talán szemben is áll vele. Természetes, hogy itt nem találunk sem dialektikai részeket, sem mélyen járó dogmatikai fejtegetéseket. Éppen ezek jelenléte esetében vitathatnák a kritikusok az eredetiséget. Az ellenfelekkel sem akar itt vitázni Pál, csak utasít a velük szemben való magatartásra. Ezért nincsenek itt gátakat áttörő „pleroforiák és anacoluthiák“. Hogy azonban ez a levél sincs híjával a hosszú körmondatokban kifejezett, mélyen járó gondolatoknak, arra példa az első fejezet. Ha a levél többi részét összehasonlítjuk a főlevelek egyszerűbb, sima menetű, intő részeivel, akkor bizony nem igen találunk különbséget köztük. Hogy a levél gondolatfűzése nem a logika kimért szabályai szerint történik, az természetes következménye egy magánlevél fesztelen és könnyed mozgásának. Viszont, hogy a levél hangja bizonyos tekintetben határozottabb, utasítászerűbb, az következik Pál előrehaladottabb korából és a korrallal szerzett tapasztalataiból.⁹⁴ Ő már megállapodott nézeteiben, teendőiben „πίστεως ὁ λόγος“. Innen magyarázhatók az olyan formulaszerű megállapítások is, mint pl. a 2., 19-ben olvashatók. Ezeknek tulajdoníthatjuk jórészt a levél stílusbeli sajátosságait. Nevezetes és a hitelességet támogató körülmény, hogy e sajátosságok csak a stílusban és, mint már láttuk, a szókincsben nyilatkoznak, de nem grammatikai eltérésekben!⁹⁵

Nincs semmi értéke annak a hitelesség érdekében tett megjegyzésnek, hogy a különbségek oka az, hogy Pál bizalmas tanítványával szemben a tudományos terminológia nyelvét használta leveleiben, (Kölling), mert éppen levelünk egyszerűbb és könnyebben érthető, mint a gyülekezeti levelek. Épp így helytelen az a magyarázat, hogy a változott stílusnak az apostol öreg kora az oka, mivel öregkorban nyelvkincsünk megmerevedni és gyérülni szokott inkább, mint változni és gazdagodni. Az előbbrehaladott kornak itt csak oly befolyása lehetett, mint azt már Barth nyomán említettük. Az elmondottak alapján tehát az a véleményünk, hogy a II. Tim. nyelvi sajátosságai sem bizonyítanak a páli szerzőség ellen. Tudjuk ugyan, hogy nem sikerült minden ellenvetésre megfelelnünk, de, hogy a nyelvi argumentumok értéke mennyire a többi érv döntésétől függ, arra vonatkozólag tanulságos áttekinteni Naegelinek a Filippi levélről elmondott észrevételeit.⁹⁶ „A nyelvi különbséget melyet a hitelesség ellen érvényesítettek, most, hogy a tárgyi ellenvetések elestek, másként kell megmagyarázni“. Alább azt olvassuk, hogy bár a levél keveset egyezik a kedvenc páli kifejezésekkel, ez a koiné természetéből magyarázható. Viszont az, hogy sokszor a LXX.-val nem egyezik, hanem annál jobb kifejezéseket használ, arra mutat, hogy Pál emancipálta magát idők folyamán a LXX. hatása alól. Ha bizonyos nehézségeket levelünk nyelvezete körül még nem látunk eloszlatva, miért nem alkalmazhatnók ugyanazon elveket a II. Tim.-ra is? Ezt annyival inkább tehetjük, mert gyakorlatból is tudjuk, hogy egy olyan nyelvet, mely nem anyanyelvünk, folytonosan alakít, változtat az ajkunkon és tollunkon egyaránt az illető nyelven beszélő, különböző műveltségű, sőt különböző dialectust használó emberekkel való érintkezés.

* * *

Ha végigtekintünk az elmondottakon, látjuk, hogy az első századok magatartása erős bizonyosság a Pászt. hitele mellett. A levelünkből kibontakozó történeti

⁹⁴ Bath, i. m. 101.

⁹⁵ Weiss, i. m. 50—51. A levél stílárius különbségeinek magyarázatára egy érdekes kísérlet a Knoke-féle, melyet Steinmetz is közöl (II. Röm. Gefangenschaft d. Paulus. 230—231.), t. i., hogy míg Pál többi leveleit diktálta, addig ezt maga írta saját kezével, már pedig egészen más egy diktáló, mint egy beszélgető ember stílusa, mint azé, aki ír és szemével is áttekintheti azt, amit elmond. Mindenesetre nagyon érdekes hypothézis, mely sok különbségnek természetes magyarázatát adja, azonban nehezen bizonyítható. Magában a levélben semmi utalás nincs e körülményre és Knoke bizonyára abból következteti, hogy Pál most erősebb fogságban van, esetleg egészen egyedül. Viszont a 4., 11.-ben azt olvassuk, hogy „egyedül Lukács van velem“ (persze nem tudjuk, hogy folytonosan-e), Lukács pedig éppen íróember volt, aki bizonyosan szívesen leírta, amit az apostol diktált. Sokkal biztosabb értékű megjegyzése Steinmetznek, hogy a stílus különbözőségét a tárgyak különbözősége okozza.

⁹⁶ I. m. 80—82.

hátter, mint az értekezésünk III. fejezetében láttuk, nemcsak beilleszthető Pál élettörténetébe, hanem éppen újszerűsége, az eddigiektől eltérő adatai miatt, szintén bizonyíték levelünk páli eredete mellett, mert egy hamisító mindig az adott körülményekhez alkalmazkodik, különösen pedig óvakodik rosszat mondani olyan személyekről, kiknek előzőleg jóhírnevük van a páli iratokban; az ilyen iratok ugyanis mindig glorifikáló irányúak (v. ö. II. Tim. 4., 10.). A III—IV. szakaszokban pedig kimutattuk, hogy a támadó kritika, azon csoportokba tartozó érvei, véleményünk szerint, egytől-egyig elégtelenek arra, hogy azok alapján levelünk, de általában véve a Pászt. hitelességét kétségbe vonjuk, sőt helyenként, mint pl. az üdvözlet formájában, a páli eredet újabb bizonyítékait találtuk. Itt kell még megemlítenünk a Menyhárt által felhozott érveket, melyek szintén nyomós okok a páli szerzőség mellett. Ezeknek az argumentumoknak, mint az A) részben említettük, az a csattanója, hogy a páli szerzőség elvetése esetén még súlyosabb problémák elé kerülünk, mintha a páli eredetet elfogadjuk. Nem említettük meg még azt az általunk fontosnak tartott érvet, hogy az író nyilatkozataiból inkább az tűnik ki, mintha Tim. meglanyhult volna régi buzgóságában és intésekre volna szüksége (II. Tim. 1—8., 2., 15. stb.), már pedig a később keletkező iratok panaegyricus jellegűek szoktak lenni és az álszerző nem merné műve hitelét azzal rontani, hogy egy Pálnál nagy megbecsülésben álló személyt mindenféle intésekkel eddigi polcáról leszállítson, vagy ha már az intéseket céljából kifolyólag megírja is, *egynéhány dicsérő szólammal köszöriülte volna ki a csorbát!* Nevezetes Plummer azon megjegyzése is (Comm. to Past. 11. old.), hogy mindkét ízben, mikor Onesiphorus-ról levelünk megemlékezik (1. 16.; 4., 19.) nem őt magát említi, hanem mindkét ízben a háznépét. Hogy jutott volna eszébe egy hamisítónak, hogy a háznépről emlékezzen meg Onesiphorus helyett, különösen mikor az 1., 16—17-ben elmondott kis esemény O.-ról, nem pedig a házanépéről szól. Ez oly személyes vonás, mely erősen bizonyít a páli szerzőség mellett. Épp így a többi személyes adatok a IV. fejezetben.

Érdekes különben, hogy a támadó kritika jórésze is elismeri újabban, hogy a levél egyes részei páli eredetűek, így különösen az 1., 16—18. és 4., 9—21. A későbbi szerző aztán az eredeti részeket felhasználva írta meg levelét — mondják ez új irány hívei — a gnosztikusok ellen és az egyházszervezet szabályozása érdekében, a másik két pásztori levéllel együtt. Természetesen erre azt feleljük, hogy egy álszerző, e páli elemek birtokában, nagyobb bátorsággal vágott volna neki feladatának és nem írt volna olyan színtelen általánosságokat, melyekkel egyáltalán nem érthette el célját, és melyekhez hasonlót már megkapott a fogsági levelekben! Szerény véleményünk szerint az 1., 5. kifejezése („Meg vagyok győződve, hogy benned is“ stb.) szintén a páli szerzőség mellett bizonyít, mert egy álszerző itt megragadta volna az alkalmat, hogy Timótheust anyjával és nagyanyjával kapcsolatban említve, egy kissé feldicsérje, hiszen ezt később sehol sem teszi a levélben. Egy késői hamisító nem elégedett volna meg egy ily kétesen dicsérő kifejezéssel.

Az elmondottak alapján, mi a támadó kritika érveivel szemben a II. Timotheusi levelet Pál levelének tartjuk.

Excursus : A magyar theologusok felfogása a II. Timotheusi levélről.

Az alábbiakban rövid történeti áttekintést adunk a magyar theologusok felfogásáról levelünkre vonatkozólag, nem mintha ez tárgyunk szempontjából fontossággal bírna, hanem mert ezzel kívánunk adózni az ügyis oly szegényes és oly kevesek által figyelembe vett magyar theologiai irodalomnak.

A régebbi magyar theologusok műveiről jó áttekintést ad Vargha István debreceni theologiai professzor munkája az „Újtestamentomi szentírásnak Kritika Historiája“ című művében (Debrecen, 1816.)

A reformáció korában kiváló nyelvész volt Magyarországon Grynaeus (Erasmus tanítványa) és Dévai Biró. Nem lehetetlen, hogy írtak valami kommentár

félét, de az ránk nem maradt. Méliusz iskváló nyelvész, különösen keleti nyelvekhez ért (Mahmut pécsi pasa vele akarta lefordíttatni a Koránt), írt is kommentárokat több Ó. T. könyvhöz, de az újból csak a Római levélhez és a Jelenésekhez, így levelünket nem kommentálta.

A XVII. században Gelei Katona István és Köleséry Sámuel kísérik magyarázó jegyzetekkel a Károli kiadásokat, melyekben koruk hagyományos nézetei jutnak kifejezésre. Bod „A Szent Bibliának Historiája“ c. művében (Szeben, 1748), az Ú. T. események chronologiai táblázatát is adja, melyben Pál Rómába érkezését, a modern eredményekkel egészen egyezőleg, 61-re teszi, — 63-ban volt Pál szerinte Hispániában, 64-ben Kréta szigetén és Judeában, 65-ben Macedóniában és 66-ban végezték ki. Szenicezi Bárány György Ú. T. fordításához (Lauban, 1754.) adott magyarázataiban levelünk keletkezését 67-re teszi és megjegyzi róla, hogy ez Pál utolsó levele. Némethy Sándor „Bibliai Tárháza“ (Győr, 1780.) voltaképp az Osterwald művének fordítása.

Az első Róm. Kath. kommentár az Adamus Viser-féle Praenotationes Hermeneuticae (három kötetben, Buda, 1777—1784.), a hagyományos felfogást képviseli. Úgyszintén Lasius műve : Hermeneutica (Pest, 1802).

Vargha István idézett ügyes kis művében, a külső bizonyságok felsorolása alapján levelünk hitelessége mellett dönt. Az Incze—Herepey-féle magyarázatos U. T. (Kolozsvár, 1854.) hitelesnek tartja levelünket és iratási évül a 66-ot veszi föl. Menyhárt debreceni professor ügyes és a kor színvonalán álló művét az A) részben ismertettük. Egyszersmint ő zárja be jó időre a konzervatív írók sorát.

A Keresztes—Kovács—Bartók-féle „Tájékozás az újabb theologia körében“ című műben (Budapest, 1879.) Keresztes már teljesen Baur befolyása alatt áll és fölényes hangon mondja : „Ma már alig van komoly tudós, aki elég bátor volna szemet hunyni a tényekkel szemben, és állítani a levelek páli eredetét“. Következnek a Baur-féle érvek. Ballagi Mór már előzőleg (1872) a Protestáns Tudományos Szemlében megjelent „Az Újszövetségi Iratok keletkezése“ című cikksorozatában a Pászt. leveleket évtizedekkel Pál halála után keletkezetteknek mondja s csak a II. Tim. utolsó két fejezetéről ismeri el, hogy azok lényegben azonosak az apostolnak egy, Timotheushoz írt, levelével. (Nevezetes, hogy Ballagi az Ef., Kol., Filem.-t Caesariában keletkezetteknek tartja.) Simén Domokos, az unitáriusok erdélyi folyóiratában, a „Keresztény Magvetőben“, az 1880. és 1885. évfolyamokban hasonló szellemben értekezik leveleinkről. Szerinte Pál 64-ben halt meg és sohasem járt Spanyolországban.

Harsányi a Csel.-ről szóló értekezésében szintén az ú. n. tübingai iskola hatása alatt áll és az a felfogása, hogy a Csel. a pogányokra tekintettel nem írta meg Pál halálát, ami azt jelenti, hogy Pált a fogság után lefejezték és így a Pászt. levelek nem hitelesek.

Petri „Tájékozás a Bibliai bevezetéstán körében“ című cikkében (Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1889.) azt mondja, hogy a Pászt. levelekről biztossággal lehet állítani, hogy a II. században keletkeztek.

Maszyik felfogását ismert művéből (Pál élete és levelei ; Pozsony, 1894.) idéztük értekezésünk előszavában. A Zoványi-féle Theologiai Ismeretek Tárában ezt olvassuk a Pászt. levelekre vonatkozólag : „hitelességük vitás, Pál kiszabadulásától függ“ (Rázt). — Dr. György János, „Jézus és az Újszövetség“ c. művében (Torda, 1908.) a modern kritika érvei alapján elveti a Pászt. hitelét. A Varga—Zoványi-féle egyháztörténet (Sárospatak, 1906.) voltaképpen nem mond határozott véleményt Pál kiszabadulásáról és az ettől függő hitelességi kérdésről sem.

Végre Erdős, Újszövetségi Bevezetés-ében (1911.) a levelek hiteléért szállott síkra, alaposan. Ugyanez évben jelent meg egy r. kath. tudós, Babura László, latinnyelvű műve : „Introductio“ Esztergomban. — Babura, bár a haladó r. k. tudósok közé tartozik, természetesen nem szakít egyháza hagyományaival. Csomasz Dezső, Pál ap. anthropológiája c. művében (Pápa, 1910.) a négy főlevél alapján értekezik és nem nyilatkozik határozottan levelünkre vonatkozólag. — Czeglédy Pál ap. eschatológiája című művében (Pápa, 1911.) inkább a levél hitelessége

mellett foglal állást. Vásárhelyi József (Pál apostol, Kolozsvár, 1916.) természetesen nem tartja hitelesnek a Pászt. leveleket, hiszen ő voltaképp csak a négy főlevélre építve írja meg különben oly értékes és mélyenjáró fejtegetéseit. Mint Pál apostolról szóló egyik legújabb magyar theol. művet, megemlítjük Mátyás Ernő Pál apostol mystikája c. művét (Kolozsvár, 1921.), mely azonban tárgyánál fogva nem foglalkozik a mi problémánkkal.

V. fejezet.

A szerzetetés helye és ideje.

Ami a szerzetetés helyére és idejére vonatkozó megállapításainkat illeti, az természetesen a hitelességről alkotott véleményünktől függ. Mivel mi úgy döntöttünk, hogy a levél páli eredetű, e tekintetben nagyon meg van könnyítve a dolgunk. Ha a levelet Pál írta, az csakis az apostol második római fogságában, nem sokkal halála előtt keletkezhetett.

A szerzetetés *helyére* vonatkozólag Róma mellett szólnak a levél belső bizonyítékai is. Az 1., 17. nyilván mondja, hogy Onesiforus Rómában kereste és találta meg az apostolt. A 4., 16., 17. „első védekezése“ is, akár az első fogság-beli kihallgatásra vonatkozik, mint több konzervatív kritikus magyarázza, akár pedig a második fogság alatti, első ízben való kihallgatásra, akkor érthető természetesen, ha a levél Rómában kelt. Elsőízben azért, mert éppen Rómából írva nevezheti az ap. a Csel.-ben említett római fogságát egyszerűen az elsőnek. A második esetben meg azért, mert e magyarázat mellett azt a kifejezést, „hogy bevégezzem az íghirdetést és hallják meg azt az összes pogányok“, úgy kell értenünk, hogy az apostol a pogányvilág legnagyobbjai, legelőkelőbbjei, maga a római császár előtt hirdette az evangéliumot és ez csak Rómában történhetett.

A levél stílusának latinizmusai, a 4., 21-ben személyes üdvözlötet küldők jobbára latin nevei — köztük a későbbi római püspöknek, Linusnak említése. — mind a római eredet mellett szóló bizonyosságok.

Végül Eusébius a Hist. Eccl. II., 25-ben az értekezésünk III. fejezetében idézett Caius-féle bizonyosság után ezt mondja: „ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχόμενος τὴν πρὸς Τιμ. δευτέρην ἐπιστολὴν συντάττει.

E fontos és egybehangzó belső és külső bizonyítékok alapján a szerzetetés helyének csakis Rómát tarthatjuk.

Ami a szerzetetés *idejét* illeti, ennek megállapítása jórészt attól függ, hogy mikorra tesszük az apostol kivégeztetésének időpontját (v. ö. II. fejezet végén mondottakat).

Ha az a nézetünk, hogy az apostol 64 nyarán a tömegüldözéskor végeztetett ki, úgy nem sok időnk marad a levél számára. U. i. az ap. a levelet ősszel, vagy nyár végén írhatta, mivel azt mondja (4., 21.), hogy Tim. igyekezzen még tél előtt (ante Mare clausum) eljutni. Viszont a III. fejezetben már említett legvalószínűbb chronológiai számítás szerint 61 tavaszán érkezett Rómába. A Csel. szerint a fogság legalább két évig tartott, tehát 63 tavaszán szabadult ki. Az egyetlen lehetséges időpont 63 nyárvége, vagy még inkább az ősze, mivel az apostol már jóideje fogságban van és szomorúan kellett tapasztalnia az ázsia-beliek elfordulását (1., 15.) és a 4., 10—12-ben említettek megtörténéséhez is idő kellett. Így tehát éppen csak hogy bele tudjuk szorítani a levelet az ap. életébe és a másik két levélből feltűnő krétai és kis-ázsiai utazásra mindössze egy nyár marad, ami a Titus 3., 12-re tekintettel, valószínűtlen.

Ha azonban Eusebiussal 67-re tesszük az ap. halálát, akkor elég idő marad az utazásra és a fogságra is. Ez esetben 66 nyárutóra, vagy őszre tehetjük legvalószínűbben levelünk időpontját. — Így, persze, azt kell feltételeznünk, hogy az ap. 64-ben, az üldözéskor, Kis-Ázsiában járt.

Mint már említettük, az apostol életére vonatkozó chronológiai adatok meglehetősen ingadoznak, levelünk keletkezési idejét azonban adatainkból elegendő biztonsággal, 63—67 közötti időre tehetjük. — inkább a későbbi évekre, tekintettel a levelünkben tükröződő haladottabb viszonyokra.

BEFEJEZÉS.

A Pásztori levelek. — Helyük az őskeresztység fejlődéstörténetében.

A múlt századbéli konzervatív kritika egyik hibája volt a negatívval szemben, hogy minden figyelmét a levelek páli eredetének kimutatására fordította és annak bizonyításával a levelek dolgát elintézettnak látta, míg a támadó kritika már természeténél fogva a levelekből feltűnő fejlődési különbségeket igyekezett feltüntetni és a páli szerzőség ellen fordítani. A negatív kritika túlzásba ment azzal, hogy a mutatkozó új fejlődési fokot a II. századba illőnek akarta feltüntetni — Baur egyenesen a II. század második felére ment vissza —, a konzervatívok pedig hibáztak abban, hogy nem domborították ki a főlevelek és a Pász. között tényleg meglévő különbségeket, hanem a leveleknek Pál életében való elhelyezésével elintézettnak vették a kérdést. Így nem mutattak rá arra a külön fejlődési fokra, melyet a Pász. lev. képviselnek, pedig éppen ez a fejlődési fok egyik fontos sajátossága a Pász. leveleknek, másrészt pedig érdekes bizonyossága a keresztység erőtlől dúzzadó, eseményteljes fejlődésének az első pár évtized alatt.

Természetesen ennek a fejlődési foknak a képe attól függ, mennyiben tekintjük a három Pász. levelet egy összetartozó egésznek. — A kritikusok legnagyobb része vagy együtt fogadja el, vagy együtt veti el mind a három levél hitelességet — sőt olyanok is akadnak, pl. (Plummer, in The Expositors Bible), akik a levelek összetartozóságát hangsúlyozva, a II. Tim. hiteles eredetét arra használják fel, hogy ebből a másik két levél hitelét bizonyítsák. — Szerintünk ez az eljárás egészen helytelen. — Voltak azonban olyan tudósok is, kik nem hoztak egyforma döntést a három levél hitelére vonatkozóan. Így a Pász. első nevezetesebb kritikusa Schleiermacher is csak az I. Tim. hitelét vonta kétségbe, a másik kettőt pedig feltétlen hitelesnek tartotta. Az újabbak közül is többen (Reuss, Kölling, Hesse) voltak olyan véleményen, melyszerint a három Pász. nem egyformán hiteles. A magunk részéről is, bár a II. Tim.-ot feltétlen hitelesnek tartjuk, több komoly okot látunk az I. Tim. hitelessége ellen felmerülni. Így különösen az 5., 9. tiszttára külsőleges, legális intézkedését az özvegyekkel szemben, mely Pál ajkára sehogysem illik és az 5., 18. kijelentését, mely egy, a Luk. 10., 7-ben meglévő mondást „írásként“ idéz. Feltűnőnek tartjuk a hapax legomena nagy számát is (74), viszont egy ily hosszabb és elmélkedő természetű levélben nem érthetjük meg oly könnyen sem a kedvenc páli kifejezések, sem a sarkalatos páli tantételek távollétét, — mint a rövidebb és személyes hangú II. levélben. Nyomós ok, hogy az igazi közvetlen hang is hiányzik a levélből, mire nézve szembetűnő példa az 1., 18. is, mely azáltal akar közvetlen lenni, hogy a Tim. neve elé odateszi, hogy „fiam“. (Épp úgy, mint a régi szabású száraz hit-tankönyveink, amik azáltal akartak kedves és közvetlen hangúak lenni a gyermekek iránt, hogy beletették a kátékérdés száraz szövegébe: „mondd meg, — édes gyermekem“!) A levél végéről nemcsak a személyes vonatkozások hiányzanak (v. ö. II. Tim. 4, 6—22.), de még az üdvözlés is csak alig van meg, már pedig a Tim. iránti érzelmeket bajosan lehet egy Ω -val elintézni (20. v.). A 6., 11—16. is egy kerek beillesztett admoníciónak látszik, melynek végén az Amen is ott van. Sehogysem illik, nézetünk szerint, Pál stilusához, hogy az 5., 21. v. „a kiválasztott angyalokra“ kéri Tim.-ot. Az apostol is szokott nagyon komolyan, különös nyomatékkal kérni (v. ö. Róm. 12., 1., különösen II. Kor. 5., 20.), de ezt a kifejezést nem szokta használni. Mindezek dacára nem tartjuk kizártnak, hogy a levél, legalább nagyjában páli eredetű, de ez esetben oly helyeket, mint az 5., 9. és 18. feltétlenül későbbi betoldásoknak kell minősítenünk. Legvalószínűbbnek tartjuk eredeti páli írások kikerekítését. A Tit. hitelességét sokkal kevésbé tartjuk támadhatónak. Kifejezései is többnyire páliak és egyes páli szólások meg elvek hiányát éppen rövidsége miatt nem lehet joggal kifogásolni. Azonkívül egy pár tipikusan páli mondást is találunk benne, mint az I., 15.; 3, 5—6.

Azonban, ha még nem is származott volna mind a három levél közvetlenül Páltól, mégis egy egységet alkotnak a Pászt. lev., mert azonos kornak a viszonyait rajzolják meg előttünk, t. i. a Pál halála körüli korét. Kitűnik ez elsősorban abból, hogy a levelek seholsem mutatnak fel részletesen, hivatalosan kifejlődött egyházi szervezetet, precíz, pontos crédókban kifejezett orthodoxiát, — széleskörű, a hatóság által vezetett üldöztetéseket és elhatalmasodott, kialakult gnoszticizmust. Az I. Tim.-ban talán kissé későbbi formájában, a Pál halála körüli korszak hű képe áll előttünk a Pászt. levelekben, melynek főbb vonásait az alábbiakban próbáljuk vázolni.

I. *Az egyház szervezetére vonatkozólag* azt látjuk, hogy az első charismatikus korszak apostolainak, vándor igehirdetőinek, prófétáinak helyét a gyülekezetek vezetésében a helyi tisztviselők veszik át. — Nem azt jelenti ez, hogy a charisma helyére a hivatali tiszt lépett, sem pedig azt, hogy a nagyhatású vándor igehirdetők eltűntek, hanem egyszerűen azt, hogy a fejlődő viszonyok, megszorodó gyülekezeti ügyek következtében minden gyülekezetnek szüksége van helyi vezetőkre, akik természetesen lehetőleg charizmákkal felruházott emberek. — A gyülekezetek, bármennyire nagyrabecsülik is a vándortanítókat és tisztelik az apostoli tekintélyt, már nem elégedhetnek meg ezek szolgálataival, hanem rendszeres szervezkedésre van szükségük. E helyi előjárók az episcopusok, presbyterek, diakonusok (az utóbbiak a szegények körül buzgólkodnak főképp). Az előjárók természetesen nem képeznek még külön ordót, de rájuk *különösképp* vonatkoznak az *általános keresztyén* életszabályok. Hivataluk még n. n. cs. precízen elkülönítve, sőt a presbyter és püspök kifejezések felelősek, mint voltaképp homogén fogalmak jelölései. Választásuknál természetesen nagy szerepet játszik az apostoloknak, illetve segédeknek ajánlása, de persze ez a jóakarató, szíves szeretetből fakadó, egyetértéssel való ajánlás, nem azonos a későbbi hivatalos püspöki hatalommal. (Világos azonban, hogy annak csiráját magában foglalja.) Az egyház vezetőinek felavatása a kézrátétel egyszerű szertartásával történik, mely mindenütt szokásba jött. E szertartás még nem bír az opus operatum jelleggel, de éppen szelvényes körben való használata és apostoli eredete miatt erősen halad felé. A nők közötti munkát végző „gyülekezeti szolgálók“ is megszorodtak és „az özvegyek“ munkás-gárdájává alakultak. De éppen, mivel a nők alkalmazása több nehézséggel jár, csakhamar különleges szabályoktól teszik függővé a gárdába való bejutást, melyek között nem sokkal az apostol halála után egészen külsőlegesen is fellépnek („60 év“, stb., v. ö. IV. fejezet C) rész IV. pontjában mondottakat).

II. *Az egyházi tan és a tévtanítások kialakulására* vonatkozólag azt látjuk, hogy Pálnak a lelkeket átformáló, szinte misztikus tanítását a hitről, éppen mélységes volta miatt sokfelé nem értették meg; a hitből való megigazulás hangsúlyozása sok helyen a gyakorlati kegyesség elhanyagolására vezetett. A keresztyénység helytelen gyakorlata tévtanítások keletkezésére adott alkalmat. Másfelől éppen azok között, akik nem tudták magukévá tenni az igazi páli hitet ismereteknek kutatása és megszerzése foglalta el a hitnek helyét, mégpedig néha hamis, máskor nem a dolgok lényegére tartozó vallásos ismereteké. Ezen tévtanok követői még nem azonosak a későbbi gnosztikusokkal, de azoknak előfutárai. A tévtanítások még nem hatalmasodtak el az egyházban és az egyház vezetőit még egyszerűen csak arra inti az apostol, hogy ne vitázzanak velük szemben. A tévtanokkal ellentétben egyrészt „az egészséges tant, másrészt a gyakorlati kegyességet hangsúlyozza az apostol, mely utóbbinak gyakorlása a legbiztosabb mód a tévtanítók legyőzésére. Az „egészséges tan“ még nem annyi, mint „orthodoxia“ és a „kegyesség“ sem jelent még cselekedetelvűséget, de már útmutatást látunk bennük amazok felé. A rendszeres gyülekezeti kultusz következtében rövid crédók, (felőtt) kereszteleési formulák, imádságokban használatos doxológiák, dogmatikus tartalmú énekek kezdenek kifejlődni (v. ö. a IV. fejezet C) rész III. és V. pontjaiban mondottakat).

A Pásztori levelek ennek a Pál halála körüli korszaknak kifejezői és képviselői Kánonunkban.

Dr. Halmi János.

Pál apostol és a misztérium-vallások.

1. Bevezetés. A probléma jelenlegi állása.

Mikor a keresztyénség alig több, mint egy évtizeddel az Üdvözítő halála után átlépte a zsidóság szűkebb otthonának, Palesztinának határait és Antiochiából elindult nyugat felé, a római birodalom hellénisztikus kulturájával való találkozás lett egyszerre az új vallás legnagyobb jelentőségű problémája.¹ Mert bár a korai őskeresztyén misszió és maga Pál apostol is a diasporai zsinagógákból indult ki és az antik világ nagy városainak ghettoiban kezdte el működését, de azért a páli gyülekezetek igen hamar és különösen a jobban nyugatra eső helyeken, így pl. Korinthusban, többségükben a lakosság olyan rétegéből kerültek ki, amelynek a zsidósághoz semmi köze nem volt; de még az a kisebbség is, amely születése szerint zsidó volt, rövid idő alatt, valószínűleg még az apostol életében, teljesen függetlenítette magát a zsidóságtól.²

Ha tehát a páli misszió nyomán keletkező és gyorsan növekvő hellénista-keresztyén gyülekezetek életét vizsgáljuk és egyéb forrásra nem is támaszkodunk, mint a Cselekedetek könyvének elbeszélésére és a páli levelekre, kétségtelenül kitűnik, hogy a keresztyénség már Pál apostol életében belépett a görögül beszélő világ, a hellénizmus nagy kultúra-közösségébe.

Nem szabad azonban elfeledni azt, hogy az őskeresztyénség, különösen az apostoli korban, mennyire idegenül, mennyire ellenségesen állt szembe ezzel a hellénisztikus görög-római kulturával. *Hatch*,³ aki egyike volt a legelsőnek azok közt, akik azt vizsgálták, hogy a hellénizmus szelleme mennyiben befolyásolta a keresztyénség fejlődését, az első komoly érintkezési pontokat kitolja egészen a második század végéig. Szerinte ennek oka egyrészt az volt, hogy a keresztyénség szellemi horizontja, ha nem is az alexandriai iskola eljöttéig, de legalább is Justin Martyr-ig nem tudta elérni a Kr. sz. utáni első évszázad pogány kulturájának magas színvonalát; másrészt pedig az, hogy az apostoli korszak intenzív eschatologikus színezete, a csak lassan halványuló parousia-hit a legélesebb ellentét érzését ápolta azzal a pogány világgal szemben, amelynek katasztrofális pusztulása volt az eschatologikus világnézet legsarkalatosabb meggyőződése.

Hatch-nek ezzel az utóbbi argumentumával szemben P. *Gardner*,⁴ Wellhausen, Wrede és Kölbinger munkásságára hivatkozva arra figyelmeztet, hogy az eschatologikus elem az ethikaival szemben nemcsak Pál apostolnál, hanem már a synoptikus evangéliumok tanításában is a második helyre szorul, mert hiszen Jézus gondolatvilágához sokkal közelebb volt egy nagy próféta reform megvalósításának terve, mint a messiási diadal kataklizmája. Az apostol ebben a tekintetben hű tanítványa maradt Mesterének és ha nem mondott is le az

¹ Erre vonatkozólag alapvető munka A. *Harnack* nagy műve: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. 1902. — Újabban a Csel. minuciózus vizsgálatával tudományos szempontból értékes, de theologailag szélsőséges szempontból tárgyalja ugyanezt a kérdést A. *Loisy* (*Les Actes des Apôtres*. Paris, 1920. pp. 963.), különösen a tulajdonképpeni kommentárhoz adott terjedelmes bevezetésben. Hasonló felfogású két amerikai theológus, F. J. *Foakes Jackson* és *Kirsopp Lake*, több kötetre tervezett és részben már megjelent műve „*The Beginning of Christianity*” címmel. Az első kötet 1920-ban jelent meg a Csel. zsidó, pogány és keresztyén háttérének részletes leírását nyújtva.

² B. J. *Kidd*: *History of the Church*. Oxford, 1922. Vol. I. p. 46.

³ Edwin *Hatch*: *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*. London, 1891. Ügyszintén Paul *Wendland*: *Die Hellenistische—Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. Tübingen, 1912. pp. 226. sq.

⁴ *The Religious Experience of St. Paul*. London, 1911. pp. 129. sq.

égből leszálló Úr eschatologikus víziójáról,⁵ de azért ránézve mégis fontosabb volt az, hogy Krisztus szelleme élő valóság legyen a megtértek földi életében.

Hatch másik argumentuma, amely Pál apostol világának a környező hellénisztikus világtól való idegen voltát a kettő közötti szellemi színvonal nagy távolságával akarja megmagyarázni, szintén csak részben állja meg a helyét. Arra mindenesetre jó, hogy valószínűtlenné tegye azokat a fantasztikus kísérleteket, amelyek a stoicizmus és a keresztyénség között igen bensőséges szellemi kapcsolatot akartak kimutatni, legfőbb érv gyanánt használva azokat az apokrif és legalább a Kr. utáni 4—5. században készült leveleket, amelyeket Seneca és Pál apostol váltottak volna egymással.⁶ Senecán kívül Epiktetos⁷ hatását igyekeztek még kimutatni, de a valósághoz az van a legközelebb, hogy Pál apostolra valamilyen formában hatással lehetett az ő korában igen népszerű cinikus-stoikus diatribé.⁸

Ha azonban természetesnek is találjuk azt, hogy Pál apostol keveset, vagy akár semmit sem tudott a vele egykorú stoicizmus tanairól, akár azért, mert „szellemi horizont“-ja nem érhetette el a korabeli filozófiai műveltség színvonalát, akár azért — és ezt magától az apostoltól tudjuk, tehát sokkal biztosabb alap a következtetésre —, mert az apostolnak igen megvető véleménye volt a „világ bölcseségé“-ről;⁹ az azonban már sokkal nehezebben volna feltehető, hogy Pálnak, a pogányok apostolának, életében semmiféle érintkezési felületet nem lehetne találni annak a világnak kulturájával, amelynek megtérítése lett életének egyetlen célja.

* * *

A probléma nehézségét nem is annyira az ilyen tagadólagos felfogás megcáfolása, mint inkább az jelenti, hogy mint lehetne megtalálni azt a helyes, lélektani és történelmi indító-okok szempontjából egyaránt helytálló mértéket, amely Pál apostolnak a környező hellénisztikus kulturával való érintkezését elfogadható módon tudná megmagyarázni.

Az orthodoxia elvét valló theologia álláspontja kétségtelenül legkönnyebb és legkényelmesebb ebben a végtelenül érdekes, de éppen annyira elképzelhetetlenül nagy nehézségekkel járó kérdéssel szemben. Minthogy az orthodox theologia meggyőződése nemcsak az időtől, hanem a tudomány fejlődésétől is teljesen függetlenek, tehát ilyen probléma felvetése már magában véve is logikai képzetlenség. Viszont a liberális theologia a hegeli filozófia emlőin felnőtt Baurtól a keresztyénséget a synkretista vallások közé besoroló Gunkelig¹⁰ a maga *a-priori* megállapított filozófiai kategóriáinak kipallérozott keretei közé nyesegette nagy buzgalommal az apostol gazdag lelkének dús-növésű „csipke-bokrá“-t, de a gondosan kiépített theologiai elmélet mindig gyarló tákolmányoknak bizonyult és

⁵ I. Thess. 4. 16, 17.

⁶ Gardner : i. m. pp. 142. sq. W. M. Ramsay : *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, III. ed., London, 1897., pp. 353—6. — Aubertain : *Etude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et saint Paul*, 1857. — T. R. Glover : *Paul of Tarsus*. London, 1925., pp. 19—23.

⁷ Th. Zahn : *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, 1894. — A stoicizmusnak Pál apostolra való hatásáról továbbá részletes és összefoglaló képet ad H. Böhlig : *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter* c. műve (Göttingen, 1913.), pp. 107—128. és C. Toussaint : *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*. Paris, 1921., pp. 277—302., bőséges bibliographiai összefoglalással.

⁸ R. Bullmann : *Der Stil der paulinischen Predigt und die Kynischstoische Diatribe*, 1910. — H. Windisch : *Der zweite Korintherbrief*. Göttingen, 1924., pp. 141—175. ; a 4₇—5₁₀-versekhez írt kommentár.

⁹ ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία πρὸς τὸ θεῖον. I. Kor. 3₁₉. ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου. I. Kor. 1₂₀. — Mindkét locus idézet a Jóh 5₁₂-ből a τοῦ κόσμου nélkül.

¹⁰ Hermann Gunkel : *Zum rel. gesch. Verständnis des N. T.* Göttingen, 1903., pp. 95. sq.

legfeljebb, ha egy emberöltő hosszúságú időt, harminc esztendő ért meg,¹¹ hogy azután úgy elavuljon, mint az elvénült, kikötőben rozsdásodó páncélos csatahajó.

A tudományos theologia körén kívül ezzel szemben igen hamar feltámadt az érdeklődés. A keresztyénségnek a pogány vallásokhoz, többek között a buddhizmushoz való viszonyát a XIX. század legelejétől fogva számtalan angol, francia és német könyv tárgyalta, bár ezeknek a műveknek tudományos értéke csaknem kivétel nélkül a semmivel egyenlő.¹²

Vége azután a múlt század kilencvenes éveiben egyrészt a klasszika filológia tudós művelői, másrészt a filológiai érdeklődésű theológusok figyelme kezdett fordulni effelé a végtelenül érdekes és a tudományos kutatás számára kimondhatatlanul gazdag terület felé, különösen azóta, hogy az egyiptomi és kisebb részben a herculaneumi papyrus-leletek sorozatos publikálásával a tudományos filológia érdeklődését mindjobbban kezdték lekötni művelődéstörténeti és ennek keretén belül vallástörténeti problémák.

Nagy buzgalommal indult meg az anyaggyűjtés munkája. A papyrusok mellett a mind-nagyobb számmal napfényre kerülő feliratok, másrészt a már meglevők és *Corpus*-okba gyűjtöttek új szempont szerint való feldolgozása szolgáltatott bő anyagot a vallástörténelem filologus képzettségű művelői számára. Sőt új vizsgálat alá vették a klasszikus irodalom olyan műveit is, amelyek vizsgálatának a nagy klasszikusok mellett csak másodrangú szerep jutott. Így azután Plutarchus, Lukianus, Dio Chrysostomus, Apuleius és Plinius művei, hogy a sok név közül csak találomra említsünk meg néhányat, gazdag kútfökké lettek a filológiai vallástörténeti kutatás számára.¹³

Ez a múlt század végefelé meginduló vallástörténeti kutatás a sumir-babyloniai kultuszok mellőzésével azokra a különböző vallásrendszerekre vonatkozó adatokat gyűjtötte össze, amelyek a szinkretizmus tarka és összekuszálódó *symbiosis*-ában éltek a misztérium-vallások őshazájától, az iráni fennsíktól nyugatra mindenütt a Földközi-tenger medencéjének környékén.

A legegységesebb és legnagyobb ilyen gyűjtemény az, amit James G. Frazer cambridgei egyetemi tanár gyűjtött össze a *Golden Bough* (Arany Ág) 12 kötetében.¹⁴ Frazer gyűjteménye főként azokkal a tabuisztikus, természetimádó misztikus vallásokkal foglalkozik, amelyekben a természet elhalásának és újjáébredésének előbb szimbolikus, azután kultusszá váló gondolata az uralkodó elem. Az őskeresztyénség megértéséhez ez az anyag azért fontos, mert az egykorú vallásos környezetnek a szenvedő, meghaló és feltámadó istenség, tehát *Dionysus—Zagreus, Orpheus, Cybele—Attis, Izis—Osiris* és *Mithras* voltak a jellegzetes misztikus istenalakjai.¹⁵

¹¹ Kiss Jenő: *Pál apostol theológiájának eredete*. Theol. Szemle I. 3. sz., p. 194.

¹² Ezekről a művekről gondos és részletes összefoglaló ismertetést ad Carl Clemen: a *Religiongeschichtliche Erklärung des N. T. c.* művének (Giessen, 1909.; azóta a műnek újabb kiadása is jelent meg a régebbi bibliographiai adatok kiegészítésével) bevezető fejezetében (pp. 1—10.). A legjellegzetesebb adatot azonban a keresztyénség eredete iránti *saecularis* érdeklődéshez J. Moffat-nak sikerült felkutatni, aki a *Hibbert Journal*-ban (1902—3. I. p. 763.) *Zoroastrianism and primitive Christianity* c. cikkében idézi Keats egy 1819-ben kelt levelét, amelyben a hírneves angol költő a következőket írta testvérehez: „it is pretty generally suspected that the Christian scheme has been copied (sic!) from the ancient Persian and Greek philosophers“.

¹³ Ezeknek az ókori forrásoknak gazdag gyűjteményét adja S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity* c. művének (London, 1925.) függelékében, pp. 332—350.

¹⁴ London, 1911—15. — Prof. Frazer ezen a 12 köteten kívül még másik 12 olyan kötetet adott ki, amelyek mind vallástörténelmi adatokat tartalmaznak és most van sajtó alatt két újabb kötete, amelynek tárgya a természetimádás, „*The Worship of Nature*“.—A *Golden Bough* 1922-ben rövidített formában is megjelent egyetlen, 756 oldal magában foglaló kötetben.

¹⁵ Az idevonatkozó irodalom legújabb és kimerítő bibliographiáját szintén S. Angus idézett könyvében lehet megtalálni, pp. 313—332. — A *Hermes* és *Asklepios* kultuszát tudatosan mellőztem a felsorolásnál. *Reitzenstein* ugyan híres művében (*Poimandres*, Leipzig, 1904.) a *Corpus Hermeticum* keletkezési idejét visszaviszi egészen a Kr. u. első századra, azt azonban mindenképpen biztosra veszi, hogy a kultusz az iratokat megelőzve ekkor már el volt terjedve a hellenisztikus környezetben. Ezzel szemben Prof. W. Scott (Oxford, 1925.)

Az összegyűjtött anyagnak egységes képből való összefoglalásánál a legnagyobb jelentőségű munkát Paul Wendland¹⁶ végezte, aki a filologus akribiajával és a tudós elfogulatlanságával írt könyvében kimerítő rajzát adja annak a környezetnek, amelyben a keresztyénség a nyugat meghódítására vezető úton elindult; a környezet rajzából azonban mindenütt élesen kiemelkedik a tarka synkretista vallásokkal szemben a keresztyénség egyedülálló felsőbbisége. Ami pedig bennünket közelebről érdekel, szerinte a misztérium-vallások hatása soha nem tudott eljutni Pál apostol vallásos meggyőződésének, vagyis a theologia nyelvén szólva, a páli theológiának isteni kijelentésen alapuló benső tartalmához, hanem csak arra volt jó, hogy külső formát szolgáltatson a vallásos élmény közléséhez.

Wendland mellett a vallástörténeti kutatással foglalkozó filologusok közül R. Reitzenstein figyelme fordult a páli tanítás felé. Reitzenstein alapvető művének (*Die Hellenistischen Mysterienreligionen*) második kiadásában (Leipzig—Berlin, 1920.) részletesen foglalkozik a páli theologia fejlődéstörténetével és főként Pál apostolnak a Szent-Lélekről szóló tanával.¹⁷

Reitzenstein paulinista tanulmányait, amellyel olyan területre lépett, amely eddig a tudományos theologia privilegizált területe volt, azzal indokolja, hogy a filológiának, ha teljes munkát akar végezni, a teljes ó-kor szellemi fejlődésének ismeretére kell törekedni,¹⁸ ezt pedig a korai keresztyénség irodalmának, nyelvének és vallásos életének ismerete nélkül nem érheti el. — Viszont a theologia sem tarthat számot teljességre addig, míg a filologia tárgyilagos módszerével fel nem kutatja és világossá nem teszi azoknak a hasonlóságoknak és érintkező pontoknak eredetét, amelyek a pogányság és keresztyénség között néha valóságosaknak, de talán még több esetben csak látszólagosaknak és képzelteknek bizonyulnak.

Ezeknek a hasonlóságoknak és érintkező pontoknak felkutatása, ami sok esetben egy német tudós¹⁹ igen találó megjegyzése szerint az „*Analogienwut*“ határát közelítette meg, az utóbbi években jócskán alábbhagyott. A történelmi kutatás az őskeresztyénség tanbeli kialakulásánál újabban ismét több teret enged a zsidó, elsősorban természetesen hellénista-zsidó elemek befolyásának,²⁰ bár azért leszűródött eredményként annyi kétségtelenül megmarad, hogy az első század, tehát a páli keresztyénség theológiájára és kultuszi formáinak kialakulására a hellénisztikus gondolkodásnak és hellénisztikus kultuszok magasabb rétegződésű elemeinek volt *maradandó hatása*, anélkül azonban, hogy a vallási tartalmat, a *corpus revelationis*-t érintették volna.²¹

A vallástörténeti kutatásnak ezek az eredményei, mint már jeleztük is, részben állásfoglalásra, részben a kutató munkának a maguk részéről való folytatására ösztönözték a theologia tudományos művelőit. — Az orthodoxia, elsősorban római katolikus részről, érthető következetességgel elzárkózott a *saecularis*

egutóbb megjelent posthumus kötetében (*Hermetica*, görög és latin szöveg angol fordítás-al) a *hermeticus* iratok keletkezési idejét a 3. század második felére teszi és igen elfogadható érveléssel bizonyítja, hogy a Hermes—Asklepios kultusznak legfeljebb csak a gnosztikus szektákra és elsősorban a manicheizmusra, de a keresztyénségre semmi kimutatható hatása nem volt.

¹⁶ *Die Hellenistisch—Römische kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. II. u. III. Aufl. Tübingen, 1912.

¹⁷ *Zur Entwicklungsgeschichte des Paulus*, pp. 256—261. — *Paulus als Pneumatiker*, pp. 185—245.

¹⁸ *Ist es des Philologen Aufgabe, sich die Geistesentwicklung des gesamten Altertums zur lebendigen Anschauung zu bringen*, p. 1.

¹⁹ H. Böhlig : *Die Geistes kultur v. Tarsos*, p. 5.

²⁰ Kiss J. : *Pál ap. theol.-jának eredete*. Theol. Szemle. I. 3. sz., pp. 204—208.

²¹ W. R. Inge : *The Religion of Greece*, „The Legacy of Greece“ c. essay-gyűjteményben. Oxford, 1921., p. 48. — Edwyn Bevan : *The Hellenistic Age*, Cambridge, 1923., pp. 104. sq. Nagy jelentősége van itt azoknak a kutatásoknak, amiket Reitzenstein az iráni válság-vallásoknak felkutatásával végzett (*Die iranischen Erlösungsmysterien*. Bonn, 1921.) és amelyek eredményeként arra a meggyőződésre jutott, hogy a késői zsidóság messianikus és eschatologikus felfogását az iráni anthropos-tan (Anthropos Lehre) erősen befolyásolta.

tudomány *incompetens* kísérletezéseivel és *a-limine* visszautasított eredményeivel és következtetéseivel szemben. A protestáns theologia igyekezett a minimálisra csökkenteni a hellenista részről jöhető hatások fontosságát, mert hiszen ezeknek a hatásoknak tényként való elismerése azt jelentette volna, hogy már az első század keresztyénségében erős katolikus elemek voltak jelen.²²

Csak egyetlen theologiai iskola volt, amely szinte azt mondhatni mohón vetette magát a keresztyénség vallástörténeti szemléletének minél teljesebb kiépítésére: a franciaországi római katolikus modernizmus és pedig elsősorban A. Loisy, aki *Duchêsne* halála óta vezére ennek a mozgalomnak. *Loisy*²³ könyvei először a történelmi Jézus személyét kezelték olyan durva történelmi materializmussal, amely már a *sacrilegium* határán mozog, természetes volt tehát, hogy későbbi tanulmányai során Pál apostol keresztyénsége az ő felfogása szerint olyan synkretista jellegű vallássá alakult át, amelyet Isis vagy Mithras kultuszától legfeljebb csak a nevek különbözősége választ el és hogy a történelmi Jézus alakja Pál apostol tanrendszerében Osiris, Attis vagy Mithra mintájára alkotott megváltó-istenhez vált hasonlóvá.²⁴

A német theologia legjelentősebb csoportja a *Tröltsch* körül csoportosult, ú. n. összehasonlító theologiai iskola általában tartózkodóan viselkedett az új eredményekkel szemben. Eltekintve az olyan szélsőséges álláspontot vallóktól, mint *Gunkel* vagy *Heitmüller*, a *Paulus* életrajzok írói *Weinel*, *Wrede* és *Bousset*,²⁵ valamennyien elismerik, hogy Pál apostol vallásosságát és theologiját tartalmilag nem, hanem tisztán csak formailag befolyásolták a *milieu*-nek misztérium-vallásai. Sőt *Weinel* szerint éppen Pál apostol volt az, aki megindította a kemény küzdelmet a keresztyénség tiszta evangéliumi jellegének megőrzéséért a misztérium-vallásokkal olyan lényegileg rokon gnoszticizmus ellen, amely a későbbi levelek tanúsága szerint már az ő életében kezdett fenyegető veszedelem lenni az apostoli egyházra nézve.

* * *

A legnagyobb filologiai feklészültséggel, a hellenista környezet legalaposabb ismeretével Adolf *Deissmann* *Paulus*-ában²³ vállalkozott arra, hogy megtalálja a helyes egyensúlyt aközött a bonyolult kettőség között, amit Pál apostol életében egyrészt a hellenista környezetben végzett misszió és vallásos átéléseinek levélformában vagy *κήρυγμα*-ja által való közlése, másrészt a *revelatio*-val való elteltség, az a közvetlen kapcsolat — *unio sancta* — jelentett, aminek örökszép-ségű *locus classicus*-a a *τῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*. Gal. II₂₀.

Nem tökéletes az a *portrait* sem, amit *Deissmann* rajzolt az apostolról. Mert hiszen lehetetlen hiánytalanul megrajzolni az ő gazdag, semmiféle életrajz keretébe be nem szorítható egyéniségének jellemképét, pedig az ókor nagy emberei

²² *Harnack* egy kis röpiratában (*Das Wesen des Christentums*) ismerte fel ezt a veszedelmet és igyekezett bizonyítani, hogy a keresztyénség lényege az Istenről, mint Atyáról szóló tan; mindaz pedig, ami a későbbi hierarchikus, kulturális és dogmatikai fejlődés során jutott be a keresztyénségbe, legfeljebb *sekundär* jelentőségű, sőt legtöbbször idegen és ellenkező a keresztyénség igazi szellemével.

²³ Elsősorban a *Les Évangiles synoptiques* (Paris, 1907—8.) és főként a „*La Carrière de Jésus*“ c. fejezet. Legutóbbi könyvében (*L'Évangile selon Luc*, Paris, 1925.) *Loisy* tovább folytatja radikális és szkeptikus történelmi kriticismusát és Lukács Krisztus-képét valami folklorisztikus, ködös *mythus*-képnek ismerve fel a történelmi Jézus alakjával csak a leglazább kapcsolatot hajlandó elismerni.

²⁴ W. R. *Jnge*: *Roman Catholic Modernism*; az *Outspoken Essays* c. sorozat (London, 1923.) I. k.-ében, pp. 137—171.

²⁵ H. *Weinel*: *Paulus*. Der Mensch und sein Werk. 2. Aufl. Tübingen, 1915. — W. *Wrede*: *Paulus*. Rel. gesch. Volksb. 2. Aufl. Tübingen, 1907. — W. *Bousset* *Paulus*-a kis jelentéktelen, kéziratként kiadott füzet (Tübingen, 1906.); az ő fő műve az új-szövetségi vallástörténelmi kutatás körében a *Kyrios Christos* (Gesch. d. Christusglaubens von d. Auf. des Christ. bis Ireneus), Göttingen, 1913. — A Pál apostolra vonatkozó rész, pp. 125—186.

²⁶ A. *Deissmann*: *Paulus*. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. 2. Aufl. Tübingen, 1925.

közül csak Cicero és Szent Ágoston állnak emberileg olyan közel hozzánk, mint ő, aki annyi nyíltsággal tárta fel szívét-lelkét a korinthusiak előtt.

Különösen kihívja maga ellen a theologus kritikáját az a sokat idézett pár sor,²⁷ amit Deissmann Pál apostolról, mint a kegyesség *heros*-áról ír, akiben a theologus csak másodsorban jöhet számításba és akiben a naivitás erősebb, mint a reflexio és a misztikum is erősebb, mint a dogmatikum; akire nézve Krisztus többet jelent, mint a christologia és Isten többet, mint az Istenről szóló dogma, aki inkább imádkozó és bizonyágtévő, vallomástévő és prófétai lélek, mint tudós exegéta vagy akadémikus scholastikus.

Bármennyire vonzó és igazi művészettel, művészi plaszticitással megrajzolt kép is ez Pál apostol nagy egyéniségéről és a nem-theologus olvasó bármennyire hajlandó is annak minden betűjét valónak vagy legalább is a valósághoz legközelebb állónak ismerni el, a theologusnak hamar szemébe ötlük a kép hiányossága és egyoldalúsága.

A. E. Garvie az Expository Times-ben megjelent cikkében²⁸ igen érdekesen bírálja Deissmann Pál-*portrait*-jának ezt az egyoldalúságát. Kimutatván, hogy Pál apostolnak, akiben a formairánti érzék rabbinisztikus neveltsége következményeként is erős volt, bármennyire alkalomhoz kötötten is, de volt kialakult theologiai rendszere; hogy az olyan vallomásszerű *epistula*-részletekben, amiket a nagyobb levelekben, de főként a Rómába és Galatákhöz írt levélben több helyen találunk, megvan a theologiai rendszer kialakulásához szükséges *immanens logika* és végül hogy, bár erős ugyan az átélési elem Pál apostolnál, de az átélés theologióvá épült fel és ha számtalanszor megtörtént is, hogy a páli theologiót félreértették és helytelenül magyarázták, elvont kategóriák közé beszorítani, de viszont az apostolra nézve nem volt közömbös theologiai felfogásának formába öntése, nem is tekintve azt, hogy Pál apostol egyéniségének további hatása mennyire elképzelhetetlen lenne, ha a Krisztussal való *unio mystica*-ból származó gazdag vallásos élményt az apostol formába nem foglalta volna.

* * *

Minden kritikának legnehezebb feladata — írja Walter Pater, az angol esztétika nagy klasszikusa a *Plato and Platonism* c. művének egyik helyén — az irodalom, a művészet vagy akár a filozófia kritikájáé is pontosan akkor kezdődik, mikor az általános viszonyok értékelése, azoké a viszonyoké, amelyek közösek a kérdéses korszak minden produktumával — tehát a „környezet“ értékelése — cserbenhagy bennünket és az egyéni géniusz olyan egyedülálló teljesítményeivel jutunk érintkezésbe, amelynek forrása, akárhogy vesszük is, az egyén lelkéből kiáradó akaraterő és amely rajtahagyja mesterjegyét az őt körülvevő környezeten.

Amit az angol esztétikus a „megkorrigált taine-izmus“ ítéletével akar kifejezni, a filológiai és történeti kutatás terén ugyanazt akarja Reitzenstein, amikor a kölcsönös kiegyenlítés céljából egyforma súllyal akarja érvényre juttatni úgy a környezet, mint a személyiség értékelését.²⁹

A *környezet* és *egyéniiség* egymáshoz való viszonyának felismerése jelenti a problémát, amikor meg akarjuk érteni Pál apostolt, úgyis mint Krisztus apostolatát és úgy is, mint a keresztyénség hitének egyik alapvetőjét. A környezet és egyéniség közötti egyensúly megtalálása az egyetlen út, amely a probléma megoldásához elvezet; hogy meg tudjuk látni benne a missziói útra induló apostolt, akinek „hellenné kellett lenni a hellének között“, de ugyanakkor az isteni kijelentés „kiválasztott edényé“-t is, akit „elhívott az Ő kegyelme“.

²⁷ p. 4. — Idézi Vásárhelyi József (*Pál apostol*, Kolozsvár, 1915., 24. o.) és Mátyás Ernő (*Pál apostol misztikája*, Kolozsvár, 1921., 21. o.), ugyancsak ő részletesen bírálja Deissmann egyoldalúságát, aki Pál apostolnál csak az átélési elemet hajlandó meglátni.

²⁸ *Paul's Personal Religion*. Vol. XXXVI. No. 6., pp. 248—54.

²⁹ Mir scheinen beide Betrachtungsweisen an sich so berechtigt und zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt: die Betonung des Milieus oder der Persönlichkeit. — *Die Hellenist. Mysterienreligionen*, p. 2.

Éppen ezért Pál apostol környezetének vizsgálatánál először Tarsusról és általában a *contemporain* hellénisztikus világról, azután a Kr. utáni első század misztérium-vallásairól akarunk összefoglaló képet adni és csak azután fogjuk ezeket a vallásokat szembeállítani Pál apostol pályafutásával és tanításával, hogy mennyiben voltak, vagy voltak-e egyáltalán számbevehető hatással az ő vallásos világának kialakulására, vagy pedig, éppen az apostol állította azokat a maga céljainak szolgálatába azzal a páratlan gyakorlati érzékével, amit főként angol kommentátorai olyan gyakran szoktak neki tulajdonítani.³⁰

2. Tarsus.

Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv három helyen³¹ említi Pál apostol tarsusi eredetét és bár az apostol maga nem emlékezik meg leveleiben szülővárosáról, a Cselekedetek könyvének bizonyosságát teljesen megbízhatónak kell tekinteni.

Kétségtelen dolog, hogy Pál apostol jellemének megismeréséhez fontos adatokat nyújthat szülővárosának közelebbi ismerete. Mert bár a Cselekedetek könyvének szűkös adataiból nem lehet bizonyosan megállapítani, hogy mennyi idős volt a fiatal Saul, amikor Tarsust elhagyta és Gamaliel tanítványaként Jeruzsálembe költözködött, az bizonyos, hogy a kora ifjúságának évei nem múltak el anélkül, hogy maradandó nyomot ne hagytak volna lelkében. Azután tekintetbe kell venni azt a nyolc-tíz esztendei időközt is, amit az apostol első jeruzsálemi látogatása és a jeruzsálemi zsinat között töltött el szülővárosában és környékén.

Tarsus közelebbi megismerését azonban igen megnehezíti az ókori források hiányossága. Ennek magyarázatát nem Tarsus jelentéktelenségében kell keresni, mert a hellénisztikus korban Tarsus igen fontos szerepet játszott. Kedvező fekvésénél fogva egyike lett azoknak a nagyjelentőségű *emporium*-oknak, ahol akár csak a modern Konstantinápolyban, a kelet és nyugat találkoznak egymással. A források hiányosságának oka inkább maga az a tény, hogy Tarsus hellénisztikus város volt és a hellénizmus nemzetközisége kiölte a városok és különösen a tengeri kikötők egyéni sajátosságait.³² Míg a klasszikus kor görög városainak mind megvoltak a maguk jellemző sajátosságaik: a más dialektusban, más istenség kultuszában, más politikai ambíciókban és berendezésben, addig a hellénizmus virágkorában, a Krisztus születése körüli időben Gadesben, az Atlanti Óceán partján vagy a Taurus lábánál meghúzódó Tarsusban, de akár Palmyrában, az arabpusztaság szélén ugyanazt a *κοινή*-t beszélték, a görög *gymnasium* és a rhetori iskola eljutott mindenhova és a perzsa Mithrasnak éppenúgy volt szentélye a gall Massiliában, mint az egyiptomi Isisnek Pompeiben.

A hellénisztikus kor írói közül csak kettő van: *Strabo*³³ és *Dio Chrysostomus*,³⁴ akik még a legtöbbet tudnak elmondani Tarsusról, de azért a náluk található anyag nagyon kevés és hiányos ahhoz, hogy belőle Pál apostol szülővárosáról magunknak világos képet alkothassunk. Hozzájárul ehhez az is, hogy rendszeres ásatások az ókori Tarsus helyén még mindig nem voltak; az ásatásokat ugyanis nagymértékben megnehezíti az a körülmény, hogy a Cydnus folyó az ókori város szintjét körülbelül hat-hét méter magasságú iszapréteggel fődte be. Így csak az

³⁰ „an almost unique practical insight into the essential factors of a very difficult and complex situation“. W. R. Inge: *St. Paul*. Outspoken Essays. I. 229.

³¹ 9₁₁; 21₃₉; 22₃.

³² Érdekes összehasonlítást lehet ebben a tekintetben tenni az Amerikai Egyesült Államok egyformának épült és egymástól alig megkülönböztethető nagy városaival. Általában a *κοινή*, az antik görögül beszélő világ nemzetközisége sok rokon vonást mutat a modern angolul beszélő világ nemzetköziségével.

³³ *Geographica* (ed. A. Meineke. Leipzig, 1866—1877.) XIV., 672—675.

³⁴ *Orationes* (ed. de Arnim. Berlin, 1893—96.) XXXIII. 17., 48.

esetlegesen előkerülő feliratos táblák, kövek, vagy pénzletek³⁵ nyújtanak anyagot az ókori város képének és életének rekonstruálásához.

* * *

Tarsus, a modern város, csakúgy mint az ókori, a ciliciai partvidék keskeny síkságán fekszik a Cydnus-folyó partján, a tengertől mintegy 12—15 kilométernyi távolságra.³⁶ Mögötte lankás dombok és újabb 15 kilométernyi távolságra a Taurus-hegység meredek lejtői emelkednek. A város kikötője a várostól a tenger felé mintegy 8—10 kilométernyire volt a Cydnus egy öbölserű kiszélesedésénél, kisebb hajók azonban fel tudtak hajózni a város belsejéig.³⁷

Tarsus lakói eredetileg keleti fajokhoz tartozó eredetűek voltak, de Nagy Sándor utódainak uralkodása alatt sok görög telepedett le a városba és a város a kor divatja szerint hellénista nevet is kapott: a Cydnus-parti Antiochia. A Kr. e. 171. évben Antiochus Epiphanes zsidókat telepített le, a II. század végén pedig, mikor Cilicia római provincia lett, Tarsus római uralom alá került. A Mithridates-féle háborúkban sokat szenvedtek a tarsusiak Tigranes rablóbandáitól, míg végre Pompeius állította helyre a rendet. A polgárháborúkban Tarsus Julius Caesar és Augustus mellett foglalt állást, ezért a város lakói már az első polgárháború után megkapták a római polgárjogot vagy legalább is a lehetőségét, hogy megvásárolhassák az ókornak ezt a legbecsesebb kiváltságát. Julius Csesar, aki általában, nem úgy mint az arisztokrata Pompeius, barátságos indulattal volt a zsidó nép iránt, ezt a jogot kiterjesztette a tarsusi zsidókra is. Pál apostol családja ekkor juthatott a római polgárjog birtokába és Ramsay³⁸ valószínűnek tartja, hogy Pál apostolnak, mint római polgárnak volt *nomen*-je és *praenomen*-je is; azielőbbi valószínűleg annak a római tisztviselőnek neve, akinek ajánlatára a család a *civitas* birtokába jutott. Lukács azonban, mint görög ember, a római névvel nem sokat törődött és az apostolnak csak a *cognomen*-jét közölte.³⁹

A császárkorban Tarsus *libera civitas* lett, vagyis a városnak volt önkormányzata. A rómaiak különben is türelmesek voltak a helyi szokásokkal szemben és így lehet magyarázni, hogy Dio Chrysostomus, aki a II. század elején uralkodó állapotokat írja le, a várost — legalább is külső megjelenésében — feltűnően keleties színezetűnek találta, így többek között megtudjuk tőle, hogy az asszonyok Tarsusban erősen lefátyolozott fejdísszel jártak az utcán.

Tarsus vallásos életéről⁴⁰, a már említett pénzletekről és feliratos táblákról tudunk. A város főistensége Baal-Tarz volt, Zeusnak keleti környezetbe átültetett alakja, akit a görögül beszélő lakosok Zeus Epikarpios néven tiszteltek. A sokféle és jelentéktelen apróbb kultusz mellett Pál apostol környezetének ismeretéhez legfontosabb volna azt tudni, hogy vajjon a Mithras-kultusz Tarsusban vagy akár Kis-Ázsiában is ismert volt-e már az ő idejében. Itt röviden csak annyit említünk meg, hogy *Cumont*, a keleti misztérium-vallások híres kutatója,

³⁵ A tarsusi pénzleteket publikálta *Babelon: Monnaies Grecques et Romaines*. II. 2. Nr. 575., 577., 579—582. A Tarsusról szóló modern mogográfiák közül még mindig a legértékesebb W. M. Ramsay könyve (*The Cities of St. Paul*. London, 1907.), pp. 85—244. — H. Böhlig kísérlete (*Die Geisteskultur von Tarsos*) sokkal kevésbé sikerült.

³⁶ *Deissmann Paulus*-ában igen élénk és szemléletes leírást közöl Tarsusról. A leírás alapjául az 1909 tavaszán tett utazása szolgál, pp. 23. sqq.

³⁷ *Plutarchus* (Vita Antonii c. 25.) beszél el, hogy Cleopatra itt találkozott Antoniussal és érdekes, színes leírást ad az egyiptomi királynő gazdagon aranyozott hajójáról, amely bíbor vitorlákkal és ezüst lemezekkel bevont evezőkkel hatolt fel a folyón. A királynő maga Venusnak, a hajó legénysége és az udvaroncok cupidóknak, nimfáknak, gráciáknak voltak öltözve. *Plutarchus* leírása hatással volt *Shakespeare*-re is. *Antony and Cleopatra*. Act. II. sc. 11.

³⁸ *St. Paul, the Traveller and Roman Citizen*. 3. ed. London, 1897., pp. 30. sq.

³⁹ Több eset van arra, hogy egy-egy ókori írónak vagy politikusnak nevét csak hiányosan ismerjük. Így pl. *Tibullus*nak a praenomenje, *Propertius*nak a cognomenje ismeretlen.

⁴⁰ *Böhlig* i. m. pp. 8—107.

erre a kérdésre határozottan tagadó feleletet ad,⁴¹ *Wendland* pedig legfeljebb lehetőségképpen hajlandó feltételezni, hogy Mithras tisztelete valamilyen formájában ismert lehetett Tarsusban már Pál apostol életében.⁴²

Tarsusban legjelentősebb hellénisztikus intézmény a város, mint municipium által fenntartott egyetem volt, amely sok ideig Athén és Alexandria mellett a harmadik helyet foglalta el. *Strabo* dicsérettel emlékszik meg a tarsusiai buzgóságáról, amellyel a tudományokat, elsősorban a stoikus filozófiát művelik. A közép-stoa filozófusai közül Antipater és Athenadorus⁴³ voltak közelebbi viszonyban a tarsusi stoikus iskolával. Közülök az utóbbi Posidoniusnak, a közép-stoa legnevezetesebb képviselőjének volt tanítványa és Rómában való tartózkodása alatt Augustushoz személyes barátság fűzte.⁴⁴

* * *

Hogy Pál apostolnak környezetéhez való viszonyát megérthessük, tudnunk kell azt, hogy családja a városnak milyen társadalmi osztályához tartozott. *Deissmann* ezen a ponton némileg túlságba vitte kulturhistoriai álláspontját az apostol alacsony, tanulatlan néprétegből való származásának hangsúlyozásával.⁴⁵ Bár másrészt ő is vigyáz arra, hogy az apostolt ne nevezze „proletár”-nak a szó általánosan használt értelmében és fejtegetéseiben arra a következtetésre jut, hogy a páli levelek stílusa ugyan nem irodalmi, de azért mégis messze maga mögött hagyja az egykorú papyrusleletek vulgáris görög nyelvének színvonalát. Ez pedig egyéb érvek mellett egyedül is bizonyíték arra, hogy Pál apostol családja nem kerülhetett ki Tarsus legalacsonyabb társadalmi rétegéből.⁴⁶ *Wendland*⁴⁷ és újabban *Glover*⁴⁸ éppen *Deissmann* következtetéseivel szemben nyomatékosan kiemelik, hogy Pál apostolt semmiképpen nem lehet tekinteni alacsony, műveletlen társadalmi réteghez tartozónak. Az apostol stílusa nemcsak a papyrus-ok vulgáris görögségének áll felette, hanem éppen a páli levelekben található Septuaginta-idézetek bizonyítják, hogy az apostolnak volt irodalmi stílusa. *Wendland*⁴⁹ rámutat arra is, hogy maga Pál apostol is érezte azt a műveltségbeli távolságot, amely nem egy esetben elválasztotta őt azoktól, akikhez leveleit írta.

* * *

Családjának társadalmi helyzete kétségtelenül befolyással lehetett az apostol gondolatvilágának kialakulására és ha kockázatos dolog is a levelek alapján olyan részletességgel következtetni vissza az apostolnak Tarsusban folytatott életmódjára, mint *Glover*⁵⁰ teszi, de azért nehéz volna azt állítani, hogy a hellénisztikus város színes, eleven környezetében eltöltött ifjúkori évek teljesen

⁴¹ *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* (Paris, 1899.) I. 240.

⁴² *Römisch—Hell. Kultur.* p. 186. 1. jegyz. — *C. Clemen: Der Einfluss der Mysterienrel.,* pp. 10—11.

⁴³ *Diogenes Laertius: De vitis philosophorum* (ed. Hübner, Leipzig, 1828—31.). VII. 120—121.

⁴⁴ *Dio Cassius: Hist. Rom.* (ed. Dindorf, Leipz. 1863—5.). LVI, 43. — A tarsusi stoikus iskoláról részletes leírást közöl *Ramsay (The Cities of St. Paul)*, pp. 228. sqq. és *Böhlig* (i. m.) pp. 107. sqq. — Pál apostolnak a stoicizmushoz való viszonyáról: I. feljebb, 872. o.

⁴⁵ *Sicher scheint mir da zu sein, dass Paulus von Tarsus, obwohl seine Vaterstadt ein Sitz hoher griechischer Bildung war, nicht aus den literarischen Oberschichten, sondern aus den handarbeitenden unliterarischen Schichten gekommen und auch bei ihnen geblieben ist.* Paulus, p. 40.

⁴⁶ Es wäre nun aber doch verfehlt, den handarbeitenden Paulus in dem bei uns üblichen Sinne des Wortes einen „Proletarier“ zu nennen. Und wer überhaupt das Problem anerkennt, wird wenigstens darin eine relativ sichere Linie bemerken, dass wir Paulus unterhalb der literarischen Oberschichten und oberhalb der rein proletarischen untersten Schichten stellen, p. 42.

⁴⁷ *Hell. Röm. Kultur,* p. 353.

⁴⁸ *Paul of Tarsus,* pp. 14. sq.

⁴⁹ Ugyanott, lásd: I. Kor. 2₆; 4_{14—15}.

⁵⁰ I. m. pp. 8—13.

nyom nélkül maradtak volna Pál apostol fogékony lelkében. Mert igaz ugyan, hogy az apostol a zsidóság ősi szent hagyományaihoz szigorúan ragaszkodó, farizeus család tagja volt, de az idevonatkozó források gondos mérlegelése mégis csak arra mutat, hogy a diasporai zsidóság, még ha farizeus volt is, nem zárkózott el a környező hellénisztikus világtól a palesztinai zsidóság rideg következetességével.⁵¹

Ha azonban feltételezzük is azt, hogy az apostolt fiatalkori éveiben teljesen érintetlenül hagyta a környező hellénisztikus kultúra, nem szabad elfeledkezni arról a másik tíz esztendőről, amit a megtért Pál Tarsusban vagy legalább is Tarsus környékén és Antiochiában az első jeruzsálemi látogatás és a jeruzsálemi zsinat között töltött.⁵²

Pál apostol életrajzírói és kommentátorai általában igen kis figyelmet fordítanak az apostolnak erre a „néma korszak“-ára, pedig a miszióra előkészülő és vallásos gondolatvilágát, teológiáját kiépítő apostol lelkében, akire nézve ekkor már a „régiek elmúltak és minden megújult“, lehetetlen, hogy igen erős kialakító hatással ne lettek volna éppen ezek az esztendők.⁵³

Az Apostolok Cselekedeteiről írt könyv mindössze két versben említi Pál apostolnak ezt a nyolc-tíz évi tarsusi tartózkodását (9₃₀ és 11₂₃). Az első alkalommal a jeruzsálemi tartózkodás után az apostolok „elküldik Tarsusba“, a második esetben Barnabás megy Pálért Tarsusba, hogy magával vigye Antiochiába. Ezekhez a szüksézávú tudósításokhoz járul még a Galata-levélnek az a pár szava (1₂₁₋₂₄), ahol az apostol — Tarsus nevének említése nélkül — elmondja, hogy Szíriában és Ciliciában tartózkodott és hogy elterjedt felőle a hír, hogy „hirdeti azt a hitet, amelyet egykor pusztított“.

Az adatok szüksézávása nem engedi meg, hogy sokat lehessen következtetni a „néma évek“ hatásáról és ha addig nem is lehet elmenni, mint *Piccaver*, aki biztosra veszi, hogy Pál apostol ez alatt az idő alatt ismerkedett meg kora divatos, eklektikus és stoikus filozófiájával, úgyhogy valami olyanféle filozófiai apologia fejlődött ki lelkében, amely teljes kivirágzását az alexandriai iskola és Aquinoi Szent Tamás filozófiájában érte el, viszont lélektanilag teljes képtelenség lenne azt állítani, hogy az apostol rabbinikus műveltsége, bármennyire heverte is ki a damaszkuszi út lelki *convulsio*-jának súlyos következményeit, továbbra is a judaizmus szűk határok közé szorított gondolkörén belül megmaradó „zárt egység“ maradt volna és hogy a Krisztus ügyéért égő lelke már ekkor meg ne nyílt volna a pogányok közötti miszió nagy távlatai felé.⁵⁴

Ha ezek történeti okok, az antiochiai jelenet viszont történeti bizonyíték. Ez a jelenet, ha mást nem, de azt kétségtelenül bizonyítja, hogy Pál apostol lelkében maradhattak ugyan vissza öntudatlatti hatásai a megtérés előtti évek rabbinisztikus képzettségének, de tudatosan ekkor már új utak felé fordult.

*Wendland*⁵⁵ érdekes módon mutat rá arra, hogy Pál apostolnak, a római polgárjog tulajdonosának, milyen más volt a szellemi látóköre, mint a palesztinai zsidóé, aki a római birodalomban csak a nemzetét elnyomó hatalmasságot látta. Pál apostol, a Római-levél 13. fejezetének írója, ugyanazt a római birodalmat a rend- és a világi hatalom Isten által rendelt megtestesülésének tekintette. — És *Wendland* a páli miszió csodálatos teljesítményének lélektani magyarázatát abban találja meg, hogy az apostol, akinek prófétai lelkében tisztán kialakult

⁵¹ E. Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr.* Leipzig, 1898. III., pp. 304—562. — *Toussaint*: *L'Hellenisme et l'apôtre Paul*, pp. 195—206.

⁵² A. Loisy egyik legújabbban megjelent könyvében (*Les Livres du N. T.* Paris, 1922., p. 16.) 33. és 43. közé teszi ezt az időt. A különféle chronológiákban sok az eltérés, de azért általában 8—10 évre szokták becsülni az apostol életének ezt a szakaszát.

⁵³ J. Piccaver, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales* (Paris, 1913.) c. művében Pál apostolról úgy beszél, mint a keresztyén filozófia megalapítójáról (le vrai fondateur de la philosophie chrétienne... une philosophie entièrement religieuse et évangélique) és *âge mûr*-nek nevezi az apostol életének ezt a korszakát.

⁵⁴ ὁ Θεὸς ἠγορεύει τοὺς ἔθνην διὰ τὴν πίστιν. Act. 14₂₈.

⁵⁵ I. m. pp. 243. sq.

a Krisztusban kijelentett hit világmegváltó ereje, a jeruzsálemi keresztyének *exclusiv*, a pogányságtól irtózó álláspontjával szembefordult és valami lázas sietség vett rajta erőt, hogy a még hátralevő rövid idő alatt, a Krisztus dicsőséges megjelenéséig, a parousia-ig elvigye az evangéliumot a világ legtávolabb eső népeihez is.

Ezt a munkát azonban Pál apostol csak úgy végezhetette el, hogy megtalálta az útát a pogányok szívéhez és hogy felismerte a körülötte levő hellénisztikus világ misztérium-szektaiban korának *potens* vallásos erőit. Hogy azután a páli misszió és a páli theologia a pogány világgal és közelebbről a misztérium-vallásokkal való érintkezésénél megtartotta-e a maga teljes krisztusi jellegét vagy pedig *compromissum*-ok révén Pál apostolból „idegen eszmék ügyes felhasználója” lett, ennek a problémának megoldása a kölcsönös hatások bonyolított szálai közt való eligazodásban rejlik. Előbb azonban meg kell ismerkednünk a keresztyénséggel szemben álló misztérium-vallásokkal.

3. A keleti misztérium-vallások görög-római környezetben.

A hellénisztikus kor vallásos életét a macedón korszakkal lezárult klaszrikus kor görög nemzeti vallásának végleges hanyatlása és a keletről származó misztérium-vallások nagyarányú elterjedése jellemzi.

Az egymás mellett tarka összevisszaságban élő misztérium-kultuszok között szinte észrevétlenül jelent meg előbb a messiási propagandával hódító zsidó vallás, később pedig a keresztyénség, amely a Megváltó személyéről, az elhívottak üdvközségéről és a lélek halál utáni életéről szóló tanításával körülbelül ugyanazokkal az igényekkel lépett fel és ugyanazt a vigasztalást tudta nyújtani, mint a korszak más misztérium-vallásai. A pogány misztérium-vallások nem is érezték a keresztyénséget riválisuknak egészen Nagy Konstantin idejéig, és nem a misztérium-vallások, hanem a római birodalom élesszemű irányítói, Trajanus, Decius és Diocletianus vették észre először a keresztyénség és a többi kultusz között levő lényegbevágó különbséget.

A keresztyénség ezzel szemben az első pillanattól kezdve teljes és megalkuvást nem ismerő *aversio*-val tekintett, minden látszólagos külső hasonlóság ellenére is, a pogány misztérium-vallásokra. Abban a pillanatban, mikor az Egyház az első döntő lépéseket megtette a pogánymisszió felé, Pál apostol levelei és a Cselekedetek könyve habozás nélküli határozottsággal vonják meg a határvonalat a keresztyénség és a *contemporain* pogányság vallásos élete között, amelynek az Olympushoz már úgyszólván semmi köze nem volt⁵⁶ és a régi klasszikus talajtól teljesen elszakadva, a szinkretisztikus vallások bizarr tarkaságában virágozott mindenütt Szíriától Rómáig, a páli misszió egész területén. Pál apostol leveleiben minduntalan követeli a régi kultusszal: a *sodalitas*-szal való teljes szakítást, elsősorban természetesen a gyülekezet olyan tagjaitól, akik már nem a diasporai zsinagóga közvetítésével, hanem közvetlenül, mint előbb valamelyik misztérium-vallás kultuszi közösségének tagjai, tértek meg az apostoli *kerugma* hatására.

Ezeknek a misztérium-vallásoknak ismerete tehát, ha egyébként nem is, de azért mindenesetre fontos, mert nélkülül a keresztyénség elterjedésének ismerete, legalább is Nagy Konstantin koráig, igen hiányos lenne. Mert hiszen az *Ecclesia Militans*-nak nemcsak az ellenséges római birodalom, a világi hatalom ellen kellett küzdeni, hanem életre-halálra menő harcot kellett vívnia a misztérium-vallások formájában jelentkező pogány vallásrendszerekkel is, amelyek igen nagy hatást tudtak gyakorolni az akkori idők babonára és titokzatosságra különösen is hajlamos embereire. Közelebbről azonban éppen Pál apostol missziói pályafutásának és ad hoc, a pillanatnyi szükség és alkalmosság adottságához alkal-

⁵⁶ S. Dill: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*. London, 1904., p. 427.

mazkodó theologiai rendszerének ismerete egyoldalú és hiányos lenne az apostol világának ilyen szempont szerint való ismerete nélkül.

* * *

A misztérium-vallások ismeretének nagy akadálya a rájuk vonatkozó ókori források hiányossága. Ennek a hiánynak legfőbb oka az, hogy a tanok nagyrészenek esoterikus természete a legszigorúbb tilalmak formájában megakadályozta az illető szekta titkainak bármilyen formában való közzétételét.⁵⁷ Így azután a misztérium-kultuszok leírása vagy teljesen hiányzik, vagy ha az őskeresztyén apologetika műveiben találunk is leírásokat, hosszabb vagy rövidebb tudósításokat, ezek értékét sokra nem becsülhetjük, mert az egyházi atyák részéről elfogulatlan ítéletet alig lehet várni.⁵⁸

Nagy nehézségeket okoz azután az a körülmény is, hogy azok között a vallások között, amelyeket összefoglaló névvel misztérium-vallásoknak szoktunk nevezni és amelyek között a vallásos érzés megnyilatkozásában és kifejezési formáiban van is lényegszerinti rokonság, egymás mellett megtalálhatjuk a legdurvább materializmust Phrygia érzéki kultuszaiban és a vallásos lélek legmegtisztultabb, szinte már túlfinomult vágyakozásait a neoplatonizmus tanításában.

A nyugodt és tárgyilagos tudományos munka elé nagy akadályokat gördít továbbá az is, hogy az összehasonlító vallástörténelemnek, ennek az aránylag új tudománynak túlbuzgó művelői elsietett következtetéseikkel a keresztyénséget olyannak akarják feltüntetni, mint egyet a hellénisztikus kor synkretista vallásai közül.⁵⁹ Így lehet azután megérteni, hogy a protestáns és római katolikus teológia egyaránt — néhány kivételtől eltekintve — idegenkedéssel, sőt a legtöbbször teljes elzárkózottsággal fogadja a vallástörténelmi kutatás eredményeit, amelyek pedig sok esetben elősegítenék a keresztyénség első évszázadainak teljesebb megértését és megismerését.

* * *

Ha már most némileg egységes képet akarunk kapni ezekről a hellénisztikus környezetben élő és keletről származó misztérium-vallásokról, figyelembe kell vennünk az összegyűjtött és állandóan növekvő forrásgyűjteményeket, elsősorban természetesen azokat, amelyek az ókorra vonatkoznak, azután az évről-évre súlyos kötetekkel gyarapodó tudományos irodalom⁶⁰ legmegállapodottabb és legkevésbé vitás eredményeit.

Maga a misztérium szó (μυστήριον), amely Pál apostol leveleiben is igen gyakran fordul elő,⁶¹ a hellénisztikus kor nyelvhasználata szerint olyan állami befolyástól független kultuszi közösséget jelentett, amelybe csak azok léphettek be, akik előzőleg bizonyos próbáknak vetették alá magukat és akik mint beavatottak olyan vallásos cselekményekben vettek részt, amelyekről mások előtt még beszélni sem volt szabad.⁶²

Anrich szerint⁶³ minden misztérium-vallásban három jellegzetes tulajdonságot lehet megtalálni: először is, hogy mindegyikben vannak ú. n. tisztulási

⁵⁷ Angus: i. m. 40. sq.

⁵⁸ F. C. Burkitt a manicheizmusról írt, legújabban megjelent könyvében (*The Religion of the Manichees*. Oxford, 1925.) érdekesen fejti ki, hogy Mani vallásáról való ismereteinket, amelyeknek forrását eddig egyedül a manicheizmus ellen harcoló egyházi atyák iratai alkották, milyen gyökeresen megváltoztatták azok a Közép-Ázsiából származó, ó-török, perzsa és kínai nyelvű leletek, amelyek a manichaeus szektához tartozók köréből kerültek ki.

⁵⁹ G. Friedländer: *Hellenism. and Christianity*. London, 1912. (angol fordítás), pp. 170—195.

⁶⁰ L. a 13. és 15. jegyzetet. — Ugyancsak kimerítő bibliographiát lehet találni Toussaint könyvében (*L' Hellénisme et l' Apôtre Paul*. Paris, 1921.), pp. 139. sq.

⁶¹ Róm. 11₂₅; I. Kor. 4₁; 13₂; 15₅₁; Ef. 3₃. stb. — A mysterion szót a Septuaginta is ismeri: Dán. 2₁₈.

⁶² P. Gardner i. m. pp. 58. sq.

⁶³ *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfl. auf das Christent.* Göttingen, 1894., p. 31.

szertartások, akár tisztán ceremoniális jellegűek, akár erkölcsi kötelezettséggel járók, amelyeken a kultuszi közösségbe belépőknek a belépésnél mindenesetben, néha ismételten is át kellett esni; másodsor az, hogy minden misztérium-vallás a kultusz tárgyát alkotó istenséggel való közösséget ígér és igyekszik nyújtani híveinek különböző szertartások, sakramentumok formájában; és végül, hogy minden misztérium-vallás tanítja a lélek halhatatlanságát és örök üdvösséget hirdet, de csak az illető szektákhoz tartozók részére.

Angus szerint⁶⁴ a hellénisztikus kor misztérium-vallásaiban két elem keveredett össze. Az egyiket a keletről jövő görög törzsek bevándorlása előtt a praehistorikus Görögország földjén virágzó autochton kultuszok, a másikat a hellénisztikus kor folyamán keletről bevándorló új misztérium-vallások képviselték. Az előbbihez tartozott Dionysus, Orpheus és Demeter, az utóbbihoz pedig a szíriai misztérium-vallások, Attis és Kybele, majd később Mithras, Iris—Osiris és Hermes Trismegistus kultusza. Az Olympus s a római korban a Capitolium isteneinek ezekhez a kultuszokhoz kevés, sokszor semmi közük nem volt. Néha jó barátságban voltak egymással; a misztérium-vallások kiegyensúlyozták az államvallás merevségét, mint az eleusisi misztériumok. Máskor a megtúrt vallásfelekezet szerepét (*religio licita*) játszották, mint a *Magna Mater* tisztelete Rómában a második pün háború után. Viszont arra is volt eset, hogy hosszabb-rövidebb ideig tartó üldözésnek volt kitéve, mint Isis—Osiris vallása Rómában.⁶⁵ Augustus még ragaszkodott az államvallás tekintélyének épségben tartásához, de már Tiberius, aki hadjáratai alatt a kelettel igen közelről ismerkedett meg, kevésbé igyekezett gátat vetni a keleti szokások elterjedésének, amiben egyébként a legnagyobb szerepet éppen a légiók játszották. Ugyancsak a hellénisztikus vallások terjedésének befolyását mutatja a császárkultusz gyors fejlődése is, amelyben sok rokonvonalat lehet találni a misztérium-vallások kifejezési módjával és egész gondolatvilágával.⁶⁶

* * *

Visszatérve az Anrich által adott meghatározásra, a misztérium-vallások első jellemvonása tehát az, hogy az általuk ígért váltságot (*redemptio*) csak bizonyos, külső cselekményekben megnyilvánuló és a tisztulási sakramentum felvételével végződő lelki előkészítés után lehetett elnyerni. Ezt a folyamatot összefoglaló névvel *katharsis*-nak, tehát megtisztulásnak kell neveznünk.⁶⁷

Ha valaki bármelyik kultuszi közösséghez akart csatlakozni, a legelső és elengedhetetlen feltétel a szigorú titoktartási fogadalom volt.⁶⁸ Ezek a fogadalmak

⁶⁴ I. m. p. 44. — A hellénisztikus misztérium-vallások egyiptomi, phryg és perzsa elemeinek keveredéséről l. *Reitzenstein*: Die hell. Myst.-rel, pp. 6—9.

⁶⁵ Az *Isis Campestris* szentélyét Rómában Caligula idejében állították fel, addig az egyiptomi istennő tisztelete csak a legnagyobb titokban folyt. — Az ókori államvallásnak és ezeknek a misztérium-vallásoknak egymáshoz való viszonyát igen találóan jellemzi *Gardner* (i. m. p. 59.), mikor az utóbbiakat *Hellenic Nonconformity* névvel jelöli, arra célozva ezzel, hogy a kettő közötti viszony hasonlóságot mutat fel az anglikán egyház és a különböző „szabad egyházak” egymásközötti viszonyához.

⁶⁶ Ernest *Barker* egy értekezésében (*The Conception of Empire, a Legacy of Rome* c. essay-gyűjteményben. Oxford, 1923., pp. 59., 62.) érdekes adatot közöl arra vonatkozólag, hogy a császár-kultusz terminológiája mennyire megegyezett a misztérium-vallások igen széles körben elterjedt szóhasználatával. Egy Augustust magasztaló, vele egykorú felirat a császárt, mint Σωτήρ-t említi, aki véget vetett a háborúknak és általa jó hír (εὐχαγγελία) érkezett a népekhez; a Gondviselés benne nemcsak beteljesítette, hanem fel is múlta a népek imádságának kérését. Augustus Isten, az Isten Fia, a Jótevő, a Nap Fia, az örökkéélő Ptah és Isis. — A császárkultusz fejlődéséről Augustus személyével kapcsolatban l. *W. Weber*: *Der Prophet und sein Gott*. Leipzig, 1925., pp. 134. sqq.

⁶⁷ *Angus* i. m. pp. 11—91. — *Anrich* fentebb említett meghatározása *Proclus*-nak következő szavain alapszik: προηγεῖται γὰρ ἡ μὲν τελετὴ τῆς μυστικῆς, αὐτὴ δὲ τῆς ἐποπτείας. Itt tehát a *κάθαρσις* szót a *τελετὴ* helyettesíti. Ugyancsak *Anrich* említi (i. m. p. 25.), hogy *Olympiodorus* öt fokozatot ismer. *Hatch* (i. m. p. 284. adn. 3.) négy fokozatot különböztet meg: *κάθαρσις, σύσπαισις, μύησις, ἐποπτεία*.

⁶⁸ *Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint. Minucius Felix, Octavius*, 9. id. *Toussaint*. p. 133.

olyan hathatóságok voltak, hogy az ókori irodalomban néhány felszínes célzásnál és külsőleges leírásnál több alig maradt; ami azonban nagyon kevés ahhoz, hogy abból tiszta képet alkothassunk magunknak a misztérium-vallások igazi természetéről. Így pl. *Apuleius*, aki a *Metamorphosis* utolsó könyvében leírja az Isis—misztériumokba való beavatás folyamatát, a varázslat bűbajos hatalmától való őszinte, nem affektált félelemmel írja, hogy mindkettőjükre, szerzőre és olvasóra „egyaránt káros“ lenne, ha olyan titkokat árulna el, amelyek átlépik a megengedettnek határát.⁶⁹

A csatlakozásnak másik elengedhetetlen feltétele a bűnvallásnak valamilyen formája volt, amelyben a neophyta bizonyos bűnöktől való tartózkodást ígért. Természetes azonban, hogy ez a bűnvallás erősen magán viselte az ősi animisztikus vallások varázs-formuláinak nyomát és semmi köze nem volt az ótestamentumi prófétáknak és az Újtestamentumnak a bűnnel szemben vallott erkölcsi felfogásához.⁷⁰

A bűnvallás után következett a megtisztítási folyamatot mágikus, *opus operatum* módjára befejező szertartás, a legtöbb esetben a keresztség. Az eleusisi misztériumoknál a beavatandók tisztító fürdője a tengerben történt, a dionysusi kultusz új tagjainál tíz napos *castimonia* előzte meg a beavatást, *Apuleius* pedig a „megtisztulás fürdőjé“-t említi az Isis-misztériumokkal kapcsolatban. Általában véve ezekben a tisztulási folyamatot befejező keresztségszerű szertartásokban tűnik ki legjobban a misztérium-vallások primitív, animisztikus eredete.⁷¹

Az előkészülethez ezeken kívül még gyakran hozzájárult az aszkézis valamilyen formája is, amelyek közül a hosszas és szigorú szabályokhoz kötött böjtök, kegyetlen öncsonkítások, fájdalmas flagellatiók voltak a leggyakoribbak.

* * *

Az előkészületet és csatlakozást követte a tulajdonképpeni beavatás *συστασις*, *traditio sacrorum*) és az istenséggel való misztikus egyesülés (*τελετή, μύησις* vagy a miszticizmus szokásos kifejezésével: *unio mystica*).

A beavatás legszokásosabb formája a *palingenesia*, az újjászületés volt.⁷² Ezt az újjászületést mindenkor olyan szertartásokkal szimbolizálták, amelyek feltűnő külsőségekkel tették nyilvánvalóvá az egész ünnepélyes folyamat *opus operatum*-szerű, babonás varázserők működésén alapuló jellegét.

A beavatás leggyakrabban előforduló szimbolumát a halál és a halálból az új életre való feltámadás alakjában lehet megtalálni. Ezért választották többnyire az éjszakát az egész titokzatos szertartás elvégzésére.⁷³ Gyakori volt a szó-játék a „beavattatni“ és „meghalni“ szavakkal (*τελεσιουργει—τελευτην*). *Apuleius* „*Arany számará*“-nak hőse, az emberré visszaváltozott *Lucius* szintén önkéntes halálnak veti magát alá, hogy felébredjen a „megszentelt újjászületés“-re és úgy csatlakozzék a „*quodammodo renati*“ csapatához.⁷⁴

A legdramatikusabb, de egyben a legdurvább külsőségekben megnyilat-

⁶⁹ Quaeras forsitan satis anxie, studiose lector, quid factum? dicere, si dicere licet; sed *parem noxam* contraherent aures et linguae temerariae curiositatis... Ergo, quod solum potest sine piaculo ad profanorum intelligentias enuntiare, referam. XI. 23.

⁷⁰ A „gyónás“-nak néhány esetét említi *Plutarchus (Deisidaemon)*. VII. 168. d.; *Moralia*. 229. d.; *Apophth.* 217. d.). *Juvenalis (Sat.* VI. 532. sqq.) szintén elbeszéli, hogy egy római hölgyre Isis papja milyen *poenitentia*-t rótt ki.

⁷¹ Az őskeresztyén írók közül *Tertullianus (De bapt.* 5.) és *Alexandriai Kelemen (Strom.* V. 11.) említik, hogy a legtöbb misztérium-vallás ismeri a keresztség valamilyen formáját. Ásatások alkalmával több helyen, így a pisídiái Antiochiában és a római Via Salaria-n kiásott pogány szentélyben találtak misztérium-vallások szolgálatában álló keresztelő medencéket.

⁷² *Angus* i. m. pp. 91—135.

⁷³ *Mereskovszky* híres történelmi regényében, a *Julianus Apostata*-ban szemléletesen írja le azt a titokzatos éjszakai jelenetet, amellyel Julianust a Mithras-misztériumba beavatták. — A német kiadásban (Leipzig, 1912.). pp. 168—174.

⁷⁴ *Metam.* XI. 21. 24.

kozó újjászületési szimbolum a Cybele kultuszából ismert *taurobolium*,⁷⁵ a leölt bika vérében való vérkereszttség volt, amikor a beavatandó a feje fölött felállított deszka-állványon leölt áldozati bika alácsorgó vérében áztatta át tagjait és ruháját, jelképezve ezzel, hogy minden bűnétől megtisztult és újjászületett az örök életre.⁷⁶

Aki a beavatás szertartásán átesett, arra nézve a következő fokozat az istenséggel való közösségnek (*unio mystica*) elnyerése volt. Ennek az állapotnak különböző megnyilatkozását lehet találni ugyanazon misztérium-kultuszon belül is és közöttük a pontos határvonalat megvonni nem lehet, de azért az *unio mystica*-nak általában mégis a következő formái ismeretesek a különböző misztérium-vallások körében :

1. Az *extasis*, amely mindig külsőségeken is megnyilvánuló pathologikus elváltozások alakjában szokott jelentkezni. Az *extasis* állapotában — írja *Rhode* — a lélek megszabadul a test korlátaitól, közösségbe lép az istenséggel és olyan erők törnek fel belőle, amelyekről a mindennapi élet szürke napjaiban a leghalványabb tudomása sem volt. Így azután a szabaddá lett lélek közösségbe léphet a szellemi világ erőivel és szellemi szemeivel szemlélheti azt, ami felette áll az idő és a tér megszabottságának.⁷⁷

Az *extasis* csak drámai külsőségeken kirobbanó *climax*-a szokott lenni a vallásos érzésekben gazdag lélek amaz állapotának, amit a vallás-lélektan és a miszticizmus *enthusiasmus*-nak, az isteni erővel való eltelttség érzésének szokott nevezni. Az *enthusiasmus* *Plutarchus* meghatározása szerint a lélek szemeinek megnyilatkozása valamely isteni erővel való közvetlen összekapcsolódás hatása alatt és míg az *extasis* csak esetenként visszatérő önkívületi állapot formájában szokott jelentkezni, addig az *enthusiasmus* a vallásos génusz életének állandó és legjellegzetesebb velejárója. Ezek szerint tehát az *enthusiasmus* lényeg szerinti rokonságban van az ótestamentumi profétizmus korából ismert jelenségekkel és ezt a szempontot nem szabad figyelmen kívül hagyni, midőn akár Pál apostolnak, akár a korai kereszténység bármelyik fázisának a hellénisztikus kor vallásaihoz való viszonyát vizsgáljuk.

2. Az *apotheosis*-ra⁷⁸ és a misztikus házasságra⁷⁹ vonatkozó adatokat, amelyek a mi tárgyunkat közelebből nem érintik, mellőzve, a misztérium-istenséggel való együttszenvetés (*sympathia*) gondolata a következő, amivel gyakran találkozunk a misztérium-vallásoknál és amely gondolat nem ismeretlen a páli theológiában sem.⁸⁰

Az a kapcsolat, amit a közös szenvetés tudata teremt az istenség és az istenség kultuszába beavatott hívő között, igen nagy vonzóerőt képviselt a misztérium-vallások körében. És az a különös, hogy bármennyire voltak is a misz-

⁷⁵ *Cumont* szerint (*Religions Orientales* 2. ed., pp. 99. sqq.) a *taurobolium* a perzsa Anahita kultuszából került a phryg Cybele kultuszába. A *taurobolium* különben a hellénisztikus korban csak későn, de a második század kezdete előtt semmiesetre sem volt ismeretes; később nagyon elterjedt a Mithras-kultusszal kapcsolatban is. *Dill* (i. m. p. 555.) úgy említi, mint a pogányság materialisztikus hitének legdurvább megnyilatkozását. Óskeresztén apologeták a *taurobolium*ot gyakran úgy tekintették, mint a Kálvária történetének legszörnyűbb travestíáját. — *L. Wendland* i. m. p. 155. — *Toussaint* i. m. 66.

⁷⁶ „*renatus in aeternum*.” Ezt a kifejezést gyakran lehet latin feliratokon találni. Az első ilyen feliratos táblát (C. J. L. X. 1596.), amelynek dátuma a Kr. u.-i 134. esztendő, Olaszországban, Puteoliban találták.

⁷⁷ *Psyche*: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 6—7. Aufl. Tübingen, 1921. II. p. 20.; *I. Evelyn Underhill*: *Mysticism*. London, 1912., pp. 67. sq.

⁷⁸ *P. Wendland*: i. m. pp. 123—127. Ez a tárgya elsősorban *W. Bousset* *Kyrios Christos* c. nagy vallástörténelmi tanulmányának.

⁷⁹ „A misztikus házasság eszméje, úgy, amint annak nyomát találjuk az óskereszténység legkorábbi dokumentumaiban, nem a misztérium-vallásokból származik. Már maga a forma is eltérő a misztérium-vallásokban található egyéni házasságtól, mert hiszen az óskereszténység gondolatvilágában az egész keresztén gyülekezet volt a Krisztus menyasszonya és ez a gondolat közvetlen örökség az ótestamentum gondolatvilágából, ahol Izrael hű vagy hűtelen jegyese Jehováé.” *Angus*: i. m. 116. — A misztérium-vallások felfogásának hatását idevonatkozólag csak később, a középkori és újkori keresztén miszticizmus körében, lehet kimutatni.

⁸⁰ *H. Weinel*: *Biblische Theologie des N. T.* Tübingen, 1911., pp. 266. sqq.

térium-istenek nagy többségükben a mithologiai képzelődés kiszínezett, de történelmi alapot nélkülöző alkotásai, azért mégsem voltak szenvedélytelen *abstractio*-k vagy élettelen *personificatio*-k, hanem élő valóságok, akik harcoltak a halál ellenséges hatalma ellen és hősiességük után a feltámadás által diadalmasokdtak a halál felett. Az Olympus vídám, harsányan kacagó, könnyű szerelemi kalandokat kedvelő istenei, vagy az erkölcsi fölényével tetszelgő római nép istenökké magasztosított, de teljesen élettelen erény-*personificatio*-i nem kellettek többé. A keresztyénség érkezésének idején a Földközi-tenger medencéjében élő népek az emberi szenvedés komor vallása előtt hódoltak meg.

Az emberi és isteni szenvedésnek vallásos tisztelettel való megszentelése volt kétségtelenül a keletről származó misztérium-vallásoknak legjellegzetesebb vonása. Az eleusisi misztériumok, amelyeknek középpontjában az elvesztett leányát kereső Demeter örökemberi fájdalom van, már korán ismertté tették szenvedés motívumának vallásos kultuszban való felhasználását, de ezt a gondolatot teljes kifejlődésében csak Isis és Mithras kultuszának elterjedése alkalmával találjuk meg. A keresztyénség szintén szenvedés-vallás volt és semmivel nem tudott közelebb férkőzni a „kor lelké”-hez, mint a szenvedő és a halálból diadalmasan feltámadó Megváltóról szóló tanításával.⁸¹

3. A misztérium-vallások legjellegzetesebb kultuszi cselekményét az ú. n. sakramentális étkezésekben találjuk meg. Ezeknek a sakramentális étkezéseknek a keresztyén úrvacsorával való látszatszerű hasonlatossága idézte fel a legtöbb vitás kérdést és adott alkalmat a legtöbb félreértésre, különösen, ha az a kérdés az apologia, vagy pedig a keresztyénséggel szemben álló ellenséges tábor részéről került a vita középpontjába akár az ókorban, akár a modern időkben.

Minthogy a pogány sakramentális étkezések leírása még a keresztyén úrvacsoráénál is sokkal hiányosabb, kétségtelen, hogy a kettőnek egybevetése, főként az olyan esetekben, midőn egyes vallástörténészek különösen készek voltak arra, hogy a keresztyén úrvacsorának ezektől az egykorú pogány szertartásoktól való függőségét bizonyítsák, tudományos szempontból megindokoltnak alig nevezhető.

Az ilyen kísérleteknek mesterséges voltát legjobban bizonyítják az olyan vallástörténészek művei, mint Dieterich⁸² és Heitmülleré,⁸³ akik a mexikói aztekektől az egyiptomi piramisok sírkamráiban talált papyrusokig minden adatot összegyűjtöttek, ami bármilyen külsőségesen, a lényeg szerinti rokonság leghalványabb lehetősége nélkül is, de analógiát mutat fel, és akik ezeknek az analógia-eseteknek párhuzamba állításánál a keresztyénséget habozás nélkül olyanak tekintik, mint egyet a hellénisztikus-kor synkretista misztérium-vallásai közül.

A közös eszmét Dieterich⁸⁴ és Heitmüller⁸⁵ a legkülönböző helyekről összeszedett, de azért igen keveset mondó adatok alapján, úgy a pogány misztérium-vallásokban, mint a hellénisztikus környezetben terjeszkedő keresztyénség úrvacsorái tanításában-és szertartásában, a *misztérium-istenséggel való olyan közönségben vélik feltalálni, amit a hívő az isten testének evése által ér el.*

Ezzel a felfogással szemben azonban, mint későbbben látni fogjuk, már magában véve az is kétséges, hogy ez az eszme a páli theológiában feltalálható-e, de ugyancsak lehetetlen bebizonyítani azt is, hogy a sakramentális étkezéseknek ilyen formája, amelynek létezését a dionysusi és orphikus kultuszok régebbi korszakában még ki lehet mutatni, fennmaradt-e a keresztyénséggel egykorú hellénisztikus vallásokban.⁸⁶ Kennedy egy Oxyrinchusban talált papyrust idéz,

⁸¹ R. Eucken : *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* ; 12. Aufl. Leipzig, 1918. A *Christentum* c. részből *Die neue Grundstimmung des Lebens* (pp. 147—149.) és *Das Lebensbild der ersten Jahrhunderte* (pp. 179—193.) c. fejezetek.

⁸² *Eine Mithrasliturgie*. 3. Aufl. Leipzig, 1922.

⁸³ *Taufe und Abendmahl in Urchristentum*. Tübingen, 1911.

⁸⁴ I. m. p. 106.

⁸⁵ I. m. p. 34.

⁸⁶ Reitzenstein : *Die Hell. Myst. Rel.* pp. 56. sq.

amelyben a Serapis kultusszal kapcsolatban az „isten asztalá”-ról van szó,⁸⁷ ami még korántsem jelenti a *homophagia*-nak, az istenevésnek primitív, szinte vad szokását.⁸⁸

A vallástörténeti kutatás általában mindinkább valószínűvé teszi azt a feltevést, hogy a hellénisztikus kor sakramentális lakomái már messze voltak a primitív mágia naiv néphitétől. A *homophagia* durva, véres szokása csaknem egészen kiveszett és a sakramentális együttétkezések inkább csak a neophytának a misztérium-istenség köré csoportosult kultuszi közösségbe, a *sodalitas*-ba, vagy a *collegium*-ba való végleges felvételét jelképezte és külső jellel is biztosította a *zoινωσιζ*-t az istenség titkaiba beavatottak, a *mystae* között. A Kr. u. két első században az eleusisi misztériumok, az Attis-Cybele kultusz, vagy bármelyik más misztérium-vallás sakramentális lakomáinak résztvevői és az úrvacsorával élő őskeresztyén hívek vallásos lelkivilága között legfeljebb annyiban lehet hasonlóságot találni, hogy a misztérium-vallások *mystae*-i között is sokan voltak, akik megtisztult lélekkel és a vallásos érzés nemes áhítatával vettek részt a Serapis asztalánál tartott lakomán vagy ittak a *cykeon*-ból, az eleusisi misztériumok titokzatos italából, viszont pedig már a páli idők keresztényei között is voltak olyanok, akik az eucharistiának mágikus erőket, misztikus úton ható bűbajos varázst tulajdonítottak.⁸⁹ Az előbbiekből kerültek ki a páli misszió legértékesebb megtértjei, az utóbbiak felfogása pedig az első mértföldjelző kő lett azon az úton, amely a *transsubstantiatio* dogmájának kialakulásához vezetett.

* * *

A misztérium-vallások legnagyobb ígérete a halhatatlanság volt. „Amilyen igaz az, hogy Osiris él, olyan igaz, hogy hű követője is élni fog; amilyen igaz az, hogy Isis nem halt meg, olyan igaz, hogy ő sem fog meghalni; amilyen igaz az, hogy Isis nem semmisül meg, olyan igaz, hogy ő sem fog megsemmisülni.” Ez az egyiptomi papyruson talált, Cumont⁹⁰ által idézett és az ő révén ismeretessé lett mondás fejezi ki a legjellegzetesebb módon azt a nagy kiváltságot, amit a misztérium-vallásokhoz való csatlakozás és titkaikba való beavatás jelentett.

A halhatatlanság áldásában ugyanis csak a misztérium-kultusz köré csoportosult *sodalitas* tagja részesülhetett, viszont a be nem avatott nemcsak reményesség nélkül halt meg, hanem még az alvilág, a chtonikus hatalmak rosszakaratát is maga ellen ingerelte.⁹¹ „Boldog az a földi ember, aki látta ezeket a titkokat”, — mondja a Demeter-himnusz írója,⁹² azonban nyomban utána teszi: „de a be nem avatott, akinek nincs köze ezekhez a szent dolgokhoz, ha meghal és a föld sötét mélyébe kerül, nem fog részesülni ilyen áldásokban.”

A halhatatlanság ígérését a legváltozatosabb formában, de kivétel nélkül minden misztérium-vallásban megtalálhatjuk. Orpheus, Attis, Mithras és Hermes Trismegistus kultusza egyaránt adtak biztatást a hozzájuk csatlakozó és a kultuszi istenség titkaiba beavatottak számára a halál utáni életre vonatkozólag.⁹³

Azonban sehol nem találhatjuk meg gazdagabb színességében a Krisztus utáni első évszázadok halhatatlanság utáni vágyának megnyilvánulását, mint annak a földalatti bazilikának freskóképén, amelyet a római Porta Maggiore

⁸⁷ *τράπεζα τοῦ θεοῦ*. Kennedy: *St. Paul and the Mysteryrel.*, p. 259. A papyrust (*Pap. Oxyr.* I. 110.) Lietzmann használja fel egy *excursus*-ban az I. Kor. 10₂₁-hez.

⁸⁸ *The Golden Bough*, abr. ed.; *Eating the God.*, pp. 479—494.

⁸⁹ Dieterich Jeruzsálemi Cyrill-t idézi (*Eine Mithrasliturgie*, p. 107.), aki szerint a Krisztus testével élő *σώσωμος καὶ σώσιμος αὐτοῦ* lesz, tehát „*christophorus*”, mert Krisztus teste és vére valósággal egyesül az eucharistiában résztvevőnek testével és vérével.

⁹⁰ *Religions Orientales*. 2. ed., p. 149.

⁹¹ *Angus*: i. m. p. 140.

⁹² Vss. 480—82. — T. W. Allen, E. E. Sikes: *Homeric Hymns*. London, 1904.

⁹³ *The Golden Bough*, pp. 367. sq.; p. 398.; W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus*. II. ed. London, 1923., pp. 51—58.; P. Wendland: i. m. p. 135.; S. Dill: *The Roman Society*, pp. 575.; 583.; 609.

közelében a Via Prenestina baloldalán 1917. tavaszán találtak meg. Az eredetileg is földalattinak készült épület egyetlen, eléggé tágas teremből (9×12 m.) és a hozzá csatlakozó apsisból áll. Ennek az apsisnak boltozatos falán van az a menyegyzetkép, amely nagy mértékben felhívta magára a vallástörténelemmel foglalkozó tudósok figyelmét.⁹⁴

A képnek jobboldalán Sappho áll egy sziklafokon.⁹⁵ Balkezében lebocsátva lantját tartja, jobbával ruháját, amely vitorlaszerűen öblösödve feje fölé emelkedik. Eros, szárnyas kis fiú alakjában, mögötte állva kezét vállára teszi s mintegy tolja a mélység felé Sapphot, ki egyik lábával már el is hagyta a sziklafokot. A szemben levő két sziklafok egyikéről a leukasi Apollon archaikus szobra nyújtja feléje jobbát, míg a másikon a kép bal szélén a mély fájdalom mozdulatával fejét kezére hajtva egy gyászoló férfialak ül. Lenn a tenger csapkodó hullámaiból két Triton emelkedik ki: az egyik két kezével csónak alakban kifeszítve mentőfátylat tart, hogy azzal fogja fel a mélységbe hullani készülő költő-nőt.

Ez a kép, amely tele van a halál és a halhatatlanság szimbolumaival, nem a boldogtalan halált, hanem az *euthanasia*-t, a *mors voluntaria*-nak azt az alakját jelképezi, amely mint a misztérium-vallásokból jól ismert *magnum symbolum* az üdvözülés (*σωτηρία*) feltétele. Ezt ábrázolja egyébként Triton mentőfátyola és Apollon, a *Σωτήρ* isten is, aki segítségre kinyújtott kezével félre nem érhető módon a menekvést jelképezi. A kép baloldalán levő sziklán ülő alak akár Phaon, Sappho hűtlen kedvese, akár, mint Angus gondolja, a halhatatlanság reményéből kizárt be nem avatottak megszemélyesítője, mindenképpen az üdvözült és az égi boldogságból kitagadott lélek közötti ellentétet akarja szemléltetni.

A halhatatlanság reménységének ilyen és számtalan hasonló, színes, az egyszerű ember képzeletét nagy mértékben megragadó ábrázolása volt egyik legfőbb oka a keleti misztérium-vallások gyors elterjedésének.⁹⁶ Viszont azonban ezekben a feltámadási mithoszokban nem volt úgyszólván semmi abból az erkölcsi erőből és igazi vígasztalásból, amit az őskeresztyén egyház, szertartásainak minden szegényes egyszerűsége ellenére is, híveinek nyujtani tudott.

* * *

Mielőtt befejeznők a hellénisztikus környezetben virágzó keleti misztérium-vallásokról szóló ismertetésünket, röviden feleletet kell még adnunk a most felvetett kérdésre: melyek voltak azok az okok, amelyek ugyan a misztérium-vallások nagy népszerűségéhez és gyors elterjedéséhez vezettek, viszont azonban nem tudták megakadályozni hasonlóképpen gyors hanyatlásukat és a kereszténység végleges győzelmét?

A misztérium-vallások gyors elterjedésének legfőbb okát a szinkretizmusban, a különböző kultuszok egybeolvadásában találhatjuk meg. Ezt a folyamatot nagy mértékben elősegítették azok a körülmények, amelyek annyira jellemzőek a hellénizmusra a diadochok korától kezdve a római császárság koráig. Ilyenek voltak többek között a város-állam, a *polis* összeomlása; a nemzeti vallások hanyatlása és a nemzeti érzésnek szinte teljes megszűnése a hellénizmus nemzetköziségével szemben; a *koiné* kialakulása, amely kísérő jelensége volt a népfajok keveredésének és pedig nem a háborúk, hanem a műveltség gyors fejlődése nyomán; a stoikus filozófia diadala a kozmopolita gondolkodás és világnézet kialakulásával; végül pedig a római birodalom lassú, de útjáról le nem téríthető kiépülése, amely egységes törvényeivel, közigazgatásával és nem utolsó sorban nagyszerűen kiépített útrendszerével kelet és nyugat egymáshoz való közeledését annyira megkönnyítette.

⁹⁴ Kerényi Károly az Egyetemes Philológiai Közlöny 1925. évi 7—10. füzetében és külön lenyomatban is megjelent értekezésében: *A római Porta Maggiore mellett felfedezett antik bazilika jelentőségéhez* címmel részletesen foglalkozik a képpel és a reá vonatkozó irodalommal.

⁹⁵ Kerényi K. leírása. *Angus* (pp. 141. sq.) Sappho alakját a beavatott lelkének tartja.

⁹⁶ W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus*, pp. 57—58.

A misztérium-vallások, csak úgy, mint a synkretizmus, gyorsan otthonra leltek a türelmességnek és nemzetköziségnek ebben a minden faji vagy kulturális elzárkózottságtól mentes légkörében. A különböző kultuszok nem vetélytársakat, hanem szövetségeseket láttak egymásban és a vallásos eszmék, isteni *attributum*-ok, sőt isteni személyek zavartalan keveredésének alig lehet szebb példáját találni, mint *Apuleius Metamorphosis*-ának sokat idézett helyét,⁹⁷ ahol az „ezernevű” Isis elmondja, hogy őt „a phrygek pessinuntiai Anyának, az attikai óslakók cecropsi Minervának, a cyprusiak paphusi Venusnak, a krétaiak dictynnai Dianának, a sicíliaiak styxi Proserpinának, az eleusisiak Ceres-istenanyának, mások Junonak, Bellonának, Hecaténak, Rhamnusianak, az aethiopsok pedig felkelő Napnak nevezik”.

A hanyatlás azonban nem sokáig késett. A misztérium-vallások titokzatos eredetükkel, hatásos és látványos szertartásaikkal gyorsan meghódították ugyan a hellénisztikus kornak az ilyen külsőségekkel könnyen befolyásolható tömegeit, de igazi vígasztalást és a kor sokféle nélkülözésével, szenvedésével szemben a szükséges erkölcsi erőt nem voltak képesek nyújtani.

Eppen ez a gyöngeségük okozta a misztérium-vallások gyors összeomlását és végleges pusztulását. Mert ha a modern vallástörténet legelfogulatlanabb képviselői, mint Cumont, Rhode, Dill, Kennedy, Inge és Glover sok megbecsülhető értéket találnak is a hellénizmus nagy vallási *revival*-jében, viszont azonban a misztérium-vallások féktelen, synkretista polytheizmusa soha nem tudott marandó értéket nyújtani; de még nagyobb fogyatékoságuk volt az, amire Glover figyelmeztet, hogy míg az őskeresztyén Egyház tagjaitól a legszigorúbb mértékkel mért erkölcsiséget kívánta meg, addig a misztérium-vallások tisztasága legtöbbször csak külsőlegesen szertartások, vallásos szabályok megtartásában állott és hiányzott belőle az a megrendíthetetlen erkölcsi alap, ami soha nem hiányzott a keresztyénség tanításából.⁹⁸

4. A páli miszticizmus és theologia viszonya a misztérium-vallásokhoz.

Pál apostolnak a misztérium-vallásokhoz való viszonya megfelel annak a sajtászerű kettősségnek, ami lépten-nyomon elénk tűnik az apostol pályafutásában és személyiségében és ami nem egyéb, mint a gyakorlatiasság és a vallásos géniusz miszticizmusának csodálatraméltó kettőssége. Mert bár Pál apostol lelki-világát a Krisztus-misztika, a misztikus elragadtatások megrázó átélései járják át, mégis leveleiből úgy ismerjük meg, mint a legjózanabb gyakorlati gondolkodásmóddal bíró misszionárust és egyházszervezőt, akit emellett még a keresztyén theologia megalapítójának is kell tekintenünk.⁹⁹

Az apostol gyakorlatias gondolkozásmódja azt jelenti, hogy ő kereste az utat és a módot a pogány környezettel való érintkezésre: mindeneknek mindenné lett, hogy minden módon megtartsa némelyeket (I. Kor. 9., 22.) és a géniusz éleslátásával tudta megtalálni az érintkezésnek azokat a pontjait, ahol a legkevesebb ellenállásra talált.¹⁰⁰

Mindeneknek mindenné tudott lenni és bár nála senki erősebb érvekkel nem küzdött a keresztyénség elzsidósítása, a zsidó környezethez és a zsidóság

⁹⁷ XI. 5. — Még hosszabb listát lehet találni az *Invocatio ad Isidem* néven idézni szokott oxyrinchusi papyruson: *Oxyr. Papyri*. Vol. XI. 1380.

⁹⁸ T. R. Glover: *St. Paul of Tarsus*, p. 113. The mysteries of Greece were for the holy, not for the profane; but for the conception of holiness was one that accepted the harlot with no suggestion of her abandoning her trade.

⁹⁹ A keresztyén egyház története több olyan esetet mutat fel, amikor nagy misztikusok a gyakorlati gondolkodás józanságával tudták az Egyház ügyeit irányítani. A három kiemelkedőbb példa erre nézve Szent Agoston, Nagy Gergely és clairvauxi Szent Bernát élete és személyisége; I. Dom Cuthber Butler: *Western Mysticism. The teaching of S. S. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. London, 1922.

¹⁰⁰ A. E. Garvie: *Paul's Personal Religion*. The Expository Times, 1925. márc., p. 253.

világához való szűklátókörű ragaszkodás ellen, azért mégsem engedett volna meg semmi közeledést, semmi engedményt a pogányság felé, ha az ilyen közeledésnek ára a keresztyénség belső tartalmának, a krisztusi vallásosság integritásának legkisebb megcsonkítása is lett volna. Prof. Garvie ezt a folyamatot alig lefordítható kifejezéssel az élet törvényeihez alkalmazkodó asszimilációnak (*a process of living assimilation*) nevezte,¹⁰¹ ami tehát azt jelenti, hogy Pál apostol nem idegenkedett pl. a sakramentumok terén a szertartások külső formáiban olyasmint felhasználni, a misztérium-vallásokból kölcsönvenni azt, amit új, krisztusi tartalommal tölthetett meg, de mindig csak addig, amíg a külső formákról volt szó és nem a „démonok asztala“-ról és amíg ez a szabadság (*ἡ ἐξουσία δωρῶν*) botránkozásukra nincs az erőteleneknek (1. Kor. 8., 9.).

Pál apostol érintkezése hellénisztikus környezetének vallásos világával ezen a ponton tudatos volt és ha a misztérium-vallásoknak volt pozitív, kimutatható hatásuk az apostolra, azt csak itt kereshetjük és találhatjuk meg. Sokkal nehezebb Pál apostol miszticizmusa és a korabeli misztérium-vallások gondolatvilága között kapcsolatot keresni. Pál apostol miszticizmusát Deissmann úgy határozza meg, mint reagáló miszticizmust.¹⁰² Tehát az ő miszticizmusának forrása és kiinduló pontja nem önmaga, nem emberi cselekedet volt, hanem az isteni kegyelemnek reá való kiáradása. Isten cselekedete volt az első és csak mint *reactio*, mint felelet az Isten által nyújtott kegyelemre következett a hit, a Krisztussal való közösség érzése.

Pál apostolra nézve ez a hit és ez a misztika, amihez a Krisztussal való közösséget adó isteni kegyelmen és a maga hittel megtelt s Isten kegyelmét elfogadó lelken kívül senkinek és semminek, tehát semmiféle kívülről jövő hatásnak köze nem lehetett, éppen olyan tiszta, a saját lelkében megszületett vallásos élmény volt, mint amilyen *primär* misztika nyilatkozik meg az ótestamentumi prófétáknál.¹⁰³

A vallásos élmény közlése, szavakba foglalása azonban mindig nagy nehézségeket okoz és soha nem lehet maradéknélküli kifejezője az élmény megrázó közvetlenségének és mélységének.¹⁰⁴ A nagy misztikus — írja Evelyn Underhill —, mint a hat szárnyas szeráf, lebeg az Örökkévaló színe előtt; ránézve, mint Szent Bernátra nézve, a „titok az ő titka egyedül az ő számára“. Bár megkísérli elmondani, ami vele történt, de a szavak szimbolumokká válnak és legfeljebb csak sejtetni engedik, hogy mi ment végbe lelke mélyén az elragadtatás szent, titokzatos pillanataiban.¹⁰⁵ Pál apostol ugyanezeket a nehézségeket érezhette, mikor leveleiben beszámolt akár damaszkuszi útjának élményeiről, amelyek elkísérték egész életére, akár más misztikus élményéről.¹⁰⁶ Éppen ezért, ha egyes szavak, kifejezések és amelyeket vallásos élményeinek formába öntésénél használt, hasonlóak vagy egészen meg is egyeznek a kor vallásos életének szokásos kifejezéseivel,¹⁰⁷ a külső forma mögött ott van az apostol vallásos egyéniségének eredetisége, amit „rabbiniikus képzettség“-ből csakúgy nem lehet hiánytalanul kimagyarázni, mint ahogy nem lehet Loisy, Heitmüller vagy Kirsopp Lake methodusa szerint Pál apostolt úgy tekinteni, mint aki az ú. n. Krisztus-mythos segítségével lett egy új és a többenél sikeresebb misztérium-vallás megalapítója.

* * *

¹⁰¹ L. ugyanott.

¹⁰² *Paulus* (2. Aufl.), pp. 121—123. Paulus ist reagierender Mystiker und Communio Mystiker. L. Mátyás E.: Pál apostol mystikája. 17—23. o.

¹⁰³ B. Duhm: *Israëls Propheten*. Tübingen, 1916., pp. 140. sq.

¹⁰⁴ Georg Mehlis: *Der Begriff der Mystik*. Logos, 1923. B. XII. H. 1., pp. 174. sq.

¹⁰⁵ *Mysticism*, p. 89.

¹⁰⁶ I. Kor. 15₈; II. Kor. 12₂₋₄; Gal. 1₁₅₋₁₆.

¹⁰⁷ *Reitzenstein: Die hellen. Myst. Rel.*, p. 4. Da in den grosszen orientalischen Religionen hat die Stoa den Wortschatz für die hellenistischen Umgestaltungen jener Religionen gegeben und gewissermassen die religiöse *καταγωγή* geschaffen.

Mielőtt részletesen megvizsgáljuk Pál apostol vallásos gondolatvilágának, miszticizmusának és teológiájának viszonyát a misztérium-vallásokhoz, lássuk először azt, hogy mit tekintett Pál apostol misztériumnak ?

Gardner szerint¹⁰⁸ Pál apostol kommentátorai nem igen tudnak ebben a kérdésben egységes véleményre jutni. Némelyek szerint Jézus Krisztus messiási szerepe a páli misztérium ; mások szerint a misztérium *par excellence* arra vonatkozik, hogy Krisztus nemcsak a zsidók, hanem a pogányok Megváltója is (Róm. 11₂₅. ; Ef. 3₁₋₄).

Ha azonban sorra vesszük a fontosabbakat azok közül a helyek közül, ahol Pál apostol a misztériumot említi, azt találjuk, hogy a misztérium rá nézve mást és mindenestre többet jelentett.

Egyik legfontosabb részletet az 1. Kor. 2₇₋₁₀-ben találjuk meg. Itt Pál apostol elmondja, hogy mint hirdette ő a korinthusiak közt Isten misztériumát, amely nem volt ismeretes a világ urai előtt, mert ha az lett volna, nem feszítették volna meg a dicsőség urát. Az apostol azonban ismerte és hirdette nekik, nem „emberi bölcsesség hitető szavaival“, hanem egyszerű szavakkal, „a léleknek és erőnek megmutatásában“. Megtörténhetett az is, hogy más keresztyén igehirdető, talán Apollós, a Krisztusban való hitet valami olyan filozofiának tanai szerint magyarázta, ami nem egyéb, mint a „világ bölcsesége“. Ha azonban Isten titkon való bölcsesége (θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ) ilyen módon megismerhető lett volna, akkor nem maradt volna ismeretlen a világ előtt. De Isten Lelke sokkal valóságosabb és tisztább bölcseséget jelentett ki és egyedül vezet ahhoz a lelkelethez, amely nem megfeszíti Krisztust, hanem hódol a Megfeszített előtt. Ezek szerint tehát Pál apostolra nézve a misztérium a hívőnek a megfeszített Üdvözítőhöz való üdvöt nyújtó és újjászüelő viszonyát jelenti. Bölcsesség ez is, de semmi köze sincs a világ bölcseségéhez.

Később a fogságban levő apostol előtt a misztérium úgy tűnik fel, mint Isten titkos célja, amelyet Krisztus eljövetele által az evangéliumban és általa is kinyilatkoztatott. A kolosséi levélben ezt a gondolatot három egymást követő helyen (1₂₅₋₂₇. ; 2₂. és 4₃.) találjuk meg. Egy alkalommal viszont a parousiahittel kapcsolatban jelenik meg a misztérium szó és valami olyan titokzatos folyamatot jelöl, amely csak a mennybement Krisztus testben való megjelenésekor lesz nyilvánvalóvá (II. Thess. 2₆₋₈).

Ha mindezeket a helyeket összevetjük, azt találjuk, hogy Pál apostol számára a misztérium annak a szellemi és misztikus kapcsolatnak létezésében való hit volt, amely a páli gyülekezet tagjait a Krisztusba vetett hit által kapcsolta össze. Ebből a hitből a világ bűnös, ellenséges hatalmával szemben a jelenre nézve a megrendíthetetlen biztonság érzését, a jövőre nézve pedig az örök élet reménységét nyerték. Pál apostolnak minden szavára és cselekedetére ez a hit nyomta rá bélyegét : ő valóban ebben élt és mozgott. Nehéz volna ezt a hitet tanrendszernek nevezni, bár nevezhetjük a Krisztusba vetett hit általi üdvözülés tanának. Ez a tan a páli misztérium lényege : bensőséges viszony és szétválaszthatatlan egybekapcsolódás egyrészt Krisztus és a Krisztusban hívő egyéni lélek, másrészt Krisztus és az Anyaszentegyház között olyan benső egységben, amit Pál apostol kedvenc hasonlatával ismételtlen a fej és test egymáshoz való viszonyával szokott megjelölni.¹⁰⁹

* * *

Pál apostol és a misztérium-vallások egymáshoz való viszonyát három fő szempont szerint tanulmányozhatjuk : (1) a közös szóhasználat, (2) a tanokban

¹⁰⁸ I. m. p. 74.

¹⁰⁹ Ef. 1₂₂. ; 5₂₃. ; Kol. 1₁₈. — Az Ef. 5₃₂-ben Pál apostol, mint nagy titkot (μυστήριον τοῦτο μέγαν) ezt a viszonyt a házassághoz hasonlítja. Láttuk azonban, hogy a misztikus házasság gondolata nála tisztán ó-testamentumi eredetű és semmi vonatkozásban sincs a misztérium-vallások gondolatvilágával. — Gardner : i. m. pp. 75—79. Kennedy : i. m. pp. 123—130.

való hasonlóság és végül (3) a két sákramentum, a keresztség és az úrvacsora körül található megegyezések kérdésének szempontjából.

* * *

A páli levelek szóhasználatának a misztérium-vallások körében használt kifejezésekhez való hasonlóságát több alkalommal vizsgálat tárgyává tették az olyan híres német filologusok és vallástörténészek, mint Norden, Rhode és főként Reitzenstein nagyhatású értekezésében a hellénisztikus misztérium-vallásokról, amely 1910-ben jelent meg először és 1920-ban második kiadást ért meg.

A misztérium-vallások és a páli levelek terminológiájának közösségét, illetve megegyezését *Reitzenstein* elsősorban a test- és lélek dualizmusára vonatkozó kifejezéseknél (πνεῦμα, νοῦς, ψυχή, σάρξ, πνευματικός, ψυχικός, σαρκικός.) vette vizsgálat alá. *Reitzenstein* az iráni megváltás-misztériumokról folytatott kutatásai után ugyanaffelé az álláspont felé hajlik, hogy a misztérium-vallásokban általános és gyakran előforduló vallásos képzetek Pál apostol theologiai nézeteinek kialakulását a hellénisztikus misztérium-vallásoktól teljesen függetlenül, már a fogság utáni zsidó kegyesség útján is befolyásolhatták;¹⁰ de azért szerinte éppen ezek a nyelvi megegyezések, egyes szavaknak és kifejezéseknek hasonló körülmények között való használata és a szóhasználat alkalmával az árnyalatok olyan azonossága, amely lehetetlen, hogy a véletlen műve legyen, bizonyítják, hogy mindez az apostol részéről lehetett, sőt valószínűleg tudatos is volt. Kétségbe alig vonható tény továbbá *Reitzenstein* szerint az is, hogy előbb hellénista zsidó, később tiszta hellénisztikus forrásokra visszavezethető s kétségtelenül a misztérium-vallások köréből eredő befolyások járultak hozzá az apostol vallásos terminológiájának, theologiai szókincsének végleges kialakulásához.¹¹

H. A. A. *Kennedy* részletesen bírálata alá veszi *Reitzenstein*nek főként a πνεῦμα—ψυχή—σάρξ képzet-csoporttal kapcsolatos következtetéseit abból a szempontból, hogy ezeknek a kifejezéseknek a páli levelekben található használata a hellénisztikus misztérium-vallásokra vagy pedig inkább az Ó-Testamentum, illetve a Saptuaginta szóhasználatára vezethető-e vissza. *Reitzenstein* fejtegetései *Kennedy* szerint is kétségtelenné teszik azt, hogy a πνεῦμα szónak a misztérium-vallások körében általánosan ismert olyan értelmű használata, amely szerint az az isteni lélek immanentiáját jelöli, közeli rokonságot mutat fel a páli levelek szóhasználatával. Csakhogy míg a πνεῦμα szónak ilyen értelmű használata jól ismert és gyakran feltalálható az ótestamentumi theologia gondolatvilágában is, addig a πνεῦμα szóhasználatának Pál apostol leveleiben vannak olyan esetei, amelyek kétségtelenné teszik a levelek írójánál az Ó-Testamentum görög nyelvének, a Septuaginta szóhasználatának beható ismeretét.^{1 2}

A két eset közül, amelyet *Kennedy* idéz, az egyik a πνεῦμα és a σάρξ közötti erkölcsi ellentét, amelyre nézve *Reitzenstein* egyetlen adata sem nyújt elég biztos alapot, hogy ez fennállott volna a misztérium-vallások körében; a másik pedig a páli pszichológiában annyira fontos különbség πνεῦμα és ψυχή között, amit a misztérium-vallások körében csak igen ritka esetben lehet feltalálni. Annál könnyebb analogiát találni az Ó-Testamentumban Pál apostol sajátos szóhasználatához mind a két esetre vonatkozólag. Így a páli theológiának azt a tanítását, hogy a σάρξ nem jelenti szükségszerűleg a gonoszság principiumát, hanem csak az emberi természet gyarlóságát és bűnre való hajlandóságát, amelyet azonban meg lehet fékezni és Isten szolgálatába állítani, sehol nem lehet feltalálni a misztérium-vallások körében vagy a misztérium-vallásokból kifejlődött gnoszticizmusban. Annál jobban beleillik a páli levelek felfogása az Ó-Testamentum és elsősorban a profétizmus gondolatvilágába, ahol a test csak az ember esendőségét, gyengeségét jelenti a

¹⁰ Die Frage, wieweit jene beide Wellen der gleichen Flut auf Paulus schon durch jüdischen Vermittlung gewirkt haben, muss gewiss einst aufgeworfen werden. I. m. p. 63.

¹¹ L. ugyanott.

¹¹² H. A. A. *Kennedy* : *St. Paul and the Mystery-religions*. London, 1913., pp. 154—159.

szellem, a *ruah* magasabb rendű tulajdonságaival szemben,¹¹³ de a misztérium-vallások és a gnoszticizmus elmaradhatatlan dualisztikus felfogása nélkül. — A második esetre nézve Kennedy Ézs. 26₉-t és a 77. zsoltár 3. és 4. versét idézi arra vonatkozólag, hogy a fogságutáni ótestamentumi theológiában a *ruah* és a *nephes* ugyan synonym fogalmakká váltak, de mindig olyan értelemben, hogy a *ruah*, tehát a magasabb, erkölcsi és vallási tartalmat is kifejező szó helyettesítheti vagy lehet egyjelentésű a mindig fiziológiai értelemben használt *nephes*-sel. Pál apostolnál ugyanezt találjuk. Abból a 150 alkalomból, ahányszor a *πνεῦμα* szó a páli levelekben előfordul, tíz-tizenkét esetben nincs mélyebb, vallásos jelentősége, hanem csak olyan értelme van, mint a *ruah*-nak a most idézett ótestamentumi helyeken. Azonban a *ψυχή*, csakúgy, mint az Ó-Testamentumban a *nephes*, soha nem helyettesítheti a *πνεῦμα*-t, míg ez a kettő, mint említettük, a misztérium-vallások szóhasználatában a legtöbbször synonym fogalom.

Hasonló módon lehetne folytatni a páli terminológia többi fontos kifejezésének egyrészt a misztérium-vallások, másrészt az Ó-Testamentum, illetve a Septuaginta szóhasználatával való egybevetését¹¹⁴ és az eredmény mindenütt az, amit a következtetéseiben mindig megfontolt Reitzenstein úgy fejez ki, hogy ha Pál apostol kölcsönzött is, ez a kölcsönzés olyan öntudatos egyéniség részéről, mint amilyen ő volt, sehohsem történhetett átalakítás nélkül. Wendland szerint pedig Pál apostol viszonya a misztérium-vallásokhoz sokban hasonlít Platonnak az orphikus misztériumokkal szemben elfoglalt álláspontjához, ami nem volt egyéb, mint szemléletes és hatásos kifejezési formák kölcsönzése¹¹⁵ a maga vallásos átlélései számára.

Egyébként pedig maga Pál apostol sem hagy bennünket kétségben környezetével szemben vallott álláspontját illetőleg. Aki leírta a Filippi-levél jól ismert mondatát: amik csak igazak, amik csak tisztességesek, amik csak igazságosak, amik csak tiszták, amik csak kedvesek, amik csak jóhírűek; ha van valami erény és ha van valami dicséret, ezekről gondolkodjatok (4₉) — vagy a még emlékezetesebb szavakat: mert én, noha mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mindenkinek szolgáivá tettem, hogy minél többeket megnyerjek —, az aligha zárta be a lelkét a környező pogány világak szemben a farizeizmus merevségével, azzal a farizeizmusával, amely a damaszkuszi nagy jelenet óta életének átka lett; amitől való szenvedélyes elfordulása. régi világának teljes összeomlása és az újnak vallásos érzésekben csodálatosan gazdag lelke hosszú küzdelme után való felépítése jelentette számára Krisztus követését.

* * *

Mint láttuk a megelőző fejezetben, a misztérium-vallások középponti gondolata a *σωτηρία*, a földi élet szenvedéseitől és nyomorúságától való megváltás, a megváltás útja az újjászületés (*ἀναγεννησθαι, πλιγγγενεσία*) és az istenséggel való közösségnek (*κοινωνία*) valamilyen formája, végső célja és legnagyobb ígérete pedig a halhatatlanság volt.

Láttuk azt is, hogy a misztérium-vallások gondolatvilágának, sőt kultuszi cselekvényeinek leírása vagy éppen rekonstruálása az ókorból fennmaradt adatok hiányossága folytán mennyire nehéz, sok esetben lehetetlen feladat. A bevezető fejezetben szintén megemlékeztünk arról is, hogy a francia római katolikus modernizmus feje és szellemi vezére Alfred Loisy a hiányos adatok ellenére is, milyen merész következtetésekre jut a páli theológia, illetve a keresztyénség páli formájának a misztérium-vallásokhoz való hasonlóságát illetőleg.

¹¹³ Ézs. 40₉; Jer. 17₅.

¹¹⁴ Reitzenstein, mint a vallástörténeti kutatás szempontjából fontos kifejezéseket a páli levelekből a következőket sorolja fel: *ψυχικός, ψυχή, πνεῦμα, πνευματικός, γνῶσις, ἀγνοσία, φωτισέναι, διέξ, μερροσούσθαι, σφρσεσθαι, σωτηρία, χάρισμα*. I. m. p. 65. Kennedy az egyes szavak vizsgálatánál nagyjában ezt a listát követi. I. m. pp. 161—198.

¹¹⁵ Wirkungsvolle Ausdrucksformen. I. m. p. 103.

Reitzenstein, Cumont és Wendland tartózkodó ítéleteivel szemben Loisy alapelve bibliakritikai és történelmi kutatásainál az, hogy a historikusnak nincsen szüksége agnoszticizmusra, hogy kutatásai köréből kiküszöbölje Istent, mert hiszen Istennel egyáltalán nem is találkozhatik.¹¹⁶ A. Loisy tulzó radikálizmusáról amivel az evangéliumi történetet és Jézus történeti személyiségének kérdését elintézi, már említést tettünk, itt azonban az érdekel bennünket közelebről, hogy mivé lett Jézus történeti személye Pál apostol kezében Loisy véleménye szerint, aki az apostolt úgy tekinti, mint új misztérium-vallás megalapítóját.

Jézus Krisztus Pál apostolra nézve — írja Loisy a *Hibbert Journal*-ban megjelent egyik értekezésében¹⁷ — olyanféle megváltó-istenség (*saviour-god*) volt, mint Osiris, Attis, vagy Mithras. Amint azok, úgy Krisztus is mennyei eredetű és hozzájuk hasonló körülmények között jelent meg földi környezetben; amint azok, úgy Krisztus is az egyetemes megváltás művét végezte el; mint Adonis, Osiris vagy Attis, ő is erőszakos halál áldozata lett és mint azok, ő is feltámadt; amint azok, úgy Krisztus is előképét mutatta a maga sorsában annak a sorsnak, ami követőire vár és mindazokra, akik vele együtt részt akarnak venni a világ-megváltás misztikus cselekedetében; mint azok, Krisztus is eleve-elrendelt és előre megígért váltságot helyezett kilátásba azok számára, akik részt vesznek az ő szenvedéseiben. Mindezek analog-képzetek, hasonló álmok, amelyek közös eredetre vallanak, fejezi be Alfred Loisy különös érvelését és bár később ugyan-ebben az értekezésében¹¹⁸ és úgyszintén a misztérium-vallásokról szóló főművében¹⁹ annyit kénytelen elismerni, hogy a keresztyénség előnyben volt a misztérium-vallások felett az Isten személyéről és a halhatatlanságról szóló világosabb s határozottabb tanítása és olyan Megváltó személye által, aki inkább volt élő személyiség, közelebb volt követőinek szívéhez és a történelem bizonyossága szerint is élő ember volt, de azért Kennedy teljes joggal vonja kétségbe azt a jogot, hogy valaki a hasonló kifejezések mögött biztosra vegye a részletekig menő meggyezést és azonos tartalmat.¹²⁰ Mert hiszen végre is Pál apostol soha nem beszél Jézusról, mint „megváltó-istenség“-ről. Reá nézve csak egy Isten van, aki „a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja“. De nem lehet Osirist vagy Attist „megváltó-istenségek“-nek nevezni olyan értelemben sem, ahogyan Pál apostol beszél Jézusról, mint „Megváltó“-ról. Pál apostol úgy ismerte Jézust, mint történelmi személyiséget, aki az emberek iránt érzett véghetetlen szeretetéből elszenvedte a megbélyegző kereszt-halált; ettől a haláltól az Atya céljai iránt érzett fiúi meghódolással nem vonakodott s így Jézus kereszt-halála az emberekre nézve az Isten, mint mennyei Atya, kimondhatatlan szeretetének és a bűnbocsátnak záloga lett. — Osiris és Attis ezzel szemben eredetileg a vegetáció folyamatának mithologiai megszemélyesítői voltak és a halálukról s feltámadásukról szóló mithologiai történetek a keresztyén váltság-gondolat magasztosságával semmiféle összefüggésbe nem hozhatók. Osiris, Attis mythosa és az új-szövetségi *incarnatio* között, ami Pál apostolra nézve olyan sokat jelentett, semmiféle kapcsolatot, párhuzamot találni nem lehet és Osiris meggyilkolásának vagy Attis öngyilkosság-szerű pusztulásának történetét Jézus önfeláldozó halálához hasonlítani, — az ilyen kísérletet alig lehet másnak nevezni, mint rosszakarató gúnyolódásnak. Hasonlóképpen nincs semmi igazi kapcsolat az új-szövetségi feltámadás-történet és a mythikus isten-személyek szimbolikus feltámadási legendái között. Az egyik esetben Jézus tanítványai, akiket a kereszt-halál kétségbeeséssel töltött el, diadalmas örömmel látják maguk között a feltámadott Jézust és újraéledő reménységgel

¹¹⁶ „L'historien n'a pas à s'inspirer de l'agnosticisme pour écarter Dieu de l'histoire : il ne l'y rencontre jamais“. *Simple Reflexions*, p. 211. id. Inge.

¹¹⁷ 1911 okt. Vol. X., pp. 51. sq.

¹¹⁸ Ugyanott, 64. oldal.

¹¹⁹ *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, 2. ed. Paris, 1921., pp. 343. sqq.

¹²⁰ I. m. pp. 211—15. — Kennedy ezzel kapcsolatban Cumont következő igen jellemző szavait idézi: Beszélhetünk „Isis vecsernyéjé“-ről vagy „Mithras és az ő követőinek utolsó vacsorájá“-ról, de csak olyan értelemben, ahogyan szokás „Diocletianus szocializmusá“-ról beszélni. A pusztá szó még nem bizonyíték. — *Les Religions Orientales*, p. XIII.

értik meg a feltámadás tényének jelentőségét, amit, bármennyire hiusul is meg minden kíséret, amely a husvétii eseményeknek „észszerű“ magyarázatát tudná adni, mégis csak lehetetlen Péter szubjektív képzelődésének minősíteni. A másik esetben Osiris és Attis feltámadása groteszk mythosok szövevényébe bonyolódva nehézkes, külsőségeiben exotikus²¹ szertartások útján nyújtja a misztérium-isteniség követőinek a feltámadás reménységét. Nincsen végül igazi analogia a Krisztus szenvedéseiben való részesedés új-szövetségi felfogása és aközött a külsőséges szertartások fontos elvégzésében megnyilatkozó közös szenvedés (*sympathia*) között sem, amit Osiris és Attis misztériumaiban a két misztérium-isten halálát gyászoló Isis és Kybele kultuszában találunk. Az első esetben azok, akik Krisztus követőinek vallják magukat, egész életüket a Neki való engedelmes szolgálatra szentelik minden szertartás formasága nélkül, tisztán csak Istennel és a világgal szemben vallott új erkölcsi magatartásuk révén.¹²² A misztérium-vallásoknál ugyanez a csatlakozás vagy megtérés többé-kevésbé mesterségesen előidézett és érzéki hatásokra épített impressziók következménye, amit exotikus, lármás zene, félig öntudatlan állapotban eljáró táncok és vad öncsonkitások véres orgiája fokozott, magát a beavatást pedig rendszeren ünnepélyes felvonulások, aszkétikus próbaidők kitöltésének, az éjszaka titokzatosságában tartott szertartásoknak előre gondosan kidolgozott rendszere előzte meg.

Ugyanezeket a mélyreható különbségeket találjuk meg, ha sorra vesszük azokat a fontosabb tanokat, amelyek Pál apostol és a misztérium-vallások tanrendszerének középpontjában állanak.

Legelőször is a σωτηρία-nak tana egészen más a misztérium-vallásokban és más a páli theológiában. A misztérium-vallásokban, amennyire a hiányos adatok a következtetést megengedik, azt látjuk, hogy a σωτηρία a földi szenvedésektől való megszabadulást jelentette, amit a hívő bizonyos szent szertartások elvégzése után a maga számára megszerzett, de a legtöbb esetben függetlenül az illetőnek rendes, mindennapi életében követett erkölcsi elveitől. Ha most sorra vesszük azokat a fontosabb helyeket, ahol Pál apostol a megváltásról beszélt több ponton igen lényeges különbséget találunk a két felfogás között. Legelőször is Pál apostolra nézve a váltság az isteni szeretet ténye és mint ilyen, nem testi bajoktól való szabadulást, hanem szellemi üdvözülést nyújt (Róm. 5. 8—10.). A váltság másik, soha el nem maradó szempontja Pál apostolnál az erkölcsi elkötelezettség sürgető szükségyszerűsége : aki váltságban részesült, nem élhet tovább a test szerint (Róm. 8. 12.), mert a Krisztus iránt érzett szeretete kötelezi (συνέχσει) arra, hogy ne éljen többé önmagának, hanem annak, aki ő érte is meghalt és feltámadott (II. Kor. 5. 14., 15.). De ugyancsak hiányzik a misztérium-vallásokban a σωτηρία-nak azzal a személyes, legbensőbb lelki odaadással való fogadása, ami pedig Pál apostolra és az apostoli gyülekezetre nézve az érettség meghalt Megváltóba — az Istennek Fiába, aki szeretett *engemet* és adta magát *érettem*, írja Pál apostol ezeket a sorokat, mint legbensőbb és legszemélyesebb hitvallását a Galata-beliekhez (2. 20.) — vetett hit formájában az üdvösség elfogadásának egyetlen lehetséges módja volt.¹²³

Ugyanazt az „áthidalhatatlan szakadék“-ot találjuk a misztérium-vallások és az apostol egyéni vallásos élményeinek, a maga „evangéliumá“-nak s theologiai

¹²¹ Így Heitmüller egy kicsit merészen hasonlítja az I. Kor. 11₃₀-t a sziriaiaknak ahhoz a babonájához, hogy ha valaki az Atargatis istennőnek szentelt szardiniából evett, az istennő haragja az illetőn mérges fekélyeket idézett elő. I. m. pp. 50—51.

¹²² Weinel igen határozottan hangsúlyozza, hogy Pál apostolnál a Krisztushoz való csatlakozás *primär* eszköze a hit és nem a sákramentumok voltak. A sákramentumoknak ránézve csak mint az ember belsejében végbemenő átváltozás külső kiabrázolásának volt értéke. úgyhogy maga az apostol küzd legjobban az ellen az irányzat ellen, amelyben megvolt a hajlandóság arra, hogy a sákramentumoknak varázserőt tulajdonítson (I. Kor. 10₁₃). Paulus ist ein Mystiker — fejezi be érvelését Weinel —, aber die Mysterien selber gehören bei ihm zu dem Übernommenen, seine Frömmigkeit lebt nicht von ihnen. *Biblische Theologie des N. T.*, p. 330. : I. továbbá H. A. A. Kennedy : *The Theology of the Epistles*. London, 1923. pp. 150—152.

¹²³ Kennedy : i. m. pp. 217—200. H. Weinel : *Bibl. Theol. des N. T.*, pp. 259—64. W. Wrede : *Paulus*, pp. 61—65.

rendszerének egyéb fontos középponti gondolata között. Így az „új élet“-re vonatkozólag Pál apostol ugyan nem használja a *palingenesia* szót, és bár a *καὶ ἡ κτίσις* (II. Kor. 5. 17. ; Gal. 6. 15.) formailag ugyanazt fejezi ki, de azért milyen nagy a különbség a forma mögött rejlő tartalomban ! Attis vagy Mithras követője a taurobolium otromba vérfürdője után *renatus in aeternum*-nak nevezte magát, bármilyen durva materiálizmust takartak is a szép szavak ; de eltekintve attól, hogy a legkiválóbb vallástörténészek, mint pl. Cumont és Hepding véleménye szerint Pál apostol a taurobolium szokását még nem is ismerhette — lehet-e közös nevezőre hozni a taurobolium érzületét Pál apostolnak azokkal a szavaival, amelyeket közvetlenül a *καὶ ἡ κτίσις* említése után (II. Kor. 5., 18.) használt : mindez pedig Istentől van, aki minket magával megbékéltetett a Jézus Krisztus által és aki nekünk adta a békéltetés szolgálatát ? A misztérium-vallások *palingenesia*-ja mágikus orvosság volt, amely a beavatottakat megóvta gonosz szellemektől, betegségtől, balszerencsétől ; Pál apostolra nézve az új élet a Krisztussal való benső, személyes viszony volt, ő Krisztusért mindent kárnak ítél, amely neki egykor nyereség volt, hogy *Őt* megnyerje. (Fil. 3. 7., 8.)

A Krisztus halálára és feltámadására vonatkozó kijelentések még azok, amelyek bizonyos hasonlóságot mutatnak fel a misztérium-vallások körében használatos kifejezésekkel. Eltekintve azoktól a *locus*-októl, ahol Pál apostol a keresztséggel kapcsolatban említi Krisztus halálát és feltámadását, a húsvéti történet reá nézve legelsősorban ismét *mysterium morale*, az erkölcsi kötelezettség érzésével mélyen áthatott olyan misztikus egyesülés volt, amely a régi étellel, a bűnnel és törvénnyel szemben való halált és a Krisztussal új életre való feltámadást jelentett (Róm. 6. 6. ; Gal. 2. 19. ; Kol. 1. 21—22.) A misztérium-vallások ugyan szintén felhasználták a halál és feltámadás szimbolizmusát a misztérium-isteniség kultuszába való beavatásnál, mint azt Apuleius leírásából (XI. 21—23.) tudjuk. De Lucius leszállása az alvilágba nem volt egyéb csak titokzatos és külsőségekben gazdag szertartás, amiben a feltámadás misztériumának a páli keresztyénségben megtalálható tiszta vallásosságát és mélyeséges erkölcsi tartalmát nem lehet feltalálni.

* * *

A keresztség szertartásának páli felfogása és a misztérium-vallások köréből ismert formája közötti összefüggés szintén fontos szerepet játszik a keresztyénség és a misztérium-vallások egymáshoz való viszonyára vonatkozó vitás kérdések között. A legnagyobb nehézséget a keresztség kérdésénél is éppen úgy, mint más kérdésekben, az okozza, hogy Pál apostol, mint a legtöbb igazi nagy ember, aki akár az emberi gondolatnak, akár az Istenhez vezető vallásos érzésnek volt a gényusa, gondolatvilágát nem formálta ki a logika törvényei szerint gondosan kiépített egésszé, és így leveleiből könnyen lehet gyűjteni össze olyan idézeteket, amelyek alapul szolgálhatnak egymással merőben ellentétes nézetek vitatásához.

Annyi azonban kétségtelen mindenkire nézve, aki a páli leveleket és az apostol gondolatvilágát csak némiképpen is ismeri, hogy reá nézve a közvetlen vallásos élmény, tehát egyfelől az isteni kegyelemnek az ember életébe való belenyúlása, másfelől a kegyelmet elfogadó lélek válasza az Istenbe Jézus Krisztus által vetett hit alakjában, az első és a vallásos érzésnek minden külső formában vagy szimbolizmusban, tehát a sakramentumok formájában jelentkező megnyilatkozása is, csak ezután jöhet számításba, de akkor is csak úgy, mint az isteni kegyelemmel szemben érzett függés és hála érzésének, a páli értelemben vett tiszta misztikumnak spontán kifejezése az érdemszerzés gondolata nélkül, ami pedig, amint tudjuk, a legszokásosabb felfogás volt a sakramentális cselekedeteket illetőleg úgy az Ószövetségben, mint a misztérium-vallásokban.

Ez viszont nem jelenti azt, hogy Pál apostol a két sakramentumot, amelyet az apostoli gyülekezet primitív liturgiájában ő már készen talált,¹²⁴ ne tekintette

¹²⁴ Heitmüller : i. m. p. 23. id. Kennedy.

volna a keresztyénség olyan fontos alkotó részének, mint amilyen krisztusi eredeténél fogva volt is a valóságban úgy a keresztség, mint az úrvacsora.

A nehézségek eloszlatásához azonban nem járul hozzá az olyan felfogás, mint *Weinelé*, aki szerint a sakramentum Pál apostol vallásrendszerében és tanításában egyszerűen „idegen test“, amit úgy kölcsönzött valószínűleg a misztérium-vallásokból, de ami soha nem tudott a maga egyéni vallásosságának szerves alkotó részévé lenni.¹²⁵ *Holtzmann* hasonlóképpen lényegileg megoldatlanul hagyja a sakramentumok problémáját a páli theológiában, mert hiszen szerinte is megmagyarázhatatlan ellentétben van Pál apostol ama felfogása, hogy a Lélek munkáját nem befolyásolhatja, sem elő nem segítheti, sem meg nem gátolhatja semmiféle külsőleges cselekedet és a között a tény között, hogy nála is meg lehet találni a sakramentumoknak olyan értelmezését, hogy azok által misztikus, természetfeletti erők érvényesülhetnek betegség, halál, vagy extatikus, önkívületi állapot formájában.¹²⁶ Még tovább megy a vallástörténeti iskola két olyan radikális módszerekhez szokott képviselője, mint *Heitmüller* és *Kirsopp Lake*. Az utóbbi a keresztséggel kapcsolatos vallástörténeti kutatásai eredményeként arra az álláspontra jut, hogy Pál apostolra nézve a keresztség lényegét Jézus Krisztus nevének a sakramentum kiszolgáltatása alkalmával való és misztikus hatóerővel felruházott használata s a víznek sakramentális hatása jelentette. *Heitmüller* szerint pedig, minthogy a keresztyénség páli formája a pogányság köréből megtérők szemében csupán egy *másik* misztérium-vallásnak tűnt fel, a keresztséget az ilyenek úgy tekintették és az apostol is így nyújtotta nekik, mint olyan szertartást, ami számukra az új misztérium-közösségbe, a Krisztus-hívők közösségébe való bebocsátást biztosította minden tekintet nélkül későbbi erkölcsi magatartásukra.¹²⁷

Ha azonban megvizsgáljuk Pál apostolnak azokat a kijelentéseit, amelyek a keresztségre vonatkoznak, ezekkel a nézetekkel merőben ellenkező véleményre jutunk. A legfontosabb részletet, amelyben Pál apostol bővebben fejti ki a keresztségre vonatkozó tanítását a Róm. 6.-nak bevezető verseiben találhatjuk meg: Mit mondjunk tehát? Megmaradjunk-e a bűnben, hogy a kegyelem annál nagyobb legyen? Távoll legyen: akik meghaltunk a bűnnek, mimódon élünk még abban? Avagy nem tudjátok-e, hogy akik megkeresztelkedtünk Krisztus Jézusba, az ő halálába keresztelkedtünk meg? Eltemetettünk azért ő vele együtt a keresztség által a halálba: hogy miképpen feltámasztott Krisztus a halálból az Atyának dicsősége által, azonképpen mi is új életben járjunk (1—4. v.).

Itt tehát a keresztség úgy tűnik elénk, mint a megtért embernek egész további életére kiható, döntő jelentőségű lépése, amellyel a keresztyén gyülekezet tagjai közé jutva, egész életét Krisztusnak ajánlja fel. Ez a Krisztus pedig a megfeszített Üdvözítő, aki elszenvedte a megváltó halált, hogy véget vessen a bűn erejének nemcsak a maga személyére nézve, hanem mindazokra nézve is, akik vele a hit által eggyé lettek. A keresztség nem egyéb, mint ennek a mély értelmű, tisztán szellemi misztikus cselekedetnek szimbolikus kiabrázolója, a Megváltó üdvözcselekedetének és annak a misztikus folyamatnak külső jelekkel való érzékeltetése, midőn a Krisztusban hívő egyéni élek az Üdvözítő halálának és feltámasztásá-

1

¹²⁵ *Biblische Theologie* des N. T., pp. 223—30. *Weinel* az apostol sakrament-ellenes álláspontjának megvilágítására természetesen az I. Kor. 11,7.-t idézi, de talán túlságosan is aláhúzza ezt a tendenciát, ami kétségtelenül megvolt ugyan Pál apostolnál, egyoldalúvá azonban soha nem vált. *Weinel* mindenesetre igen meggyőzően mutat rá *Paulus*-ában (pp. 178., 185.) arra a nehéz küzdelemre, amit Pál apostolnak a rossz útra térő sakramentálizmus korán mutatkozó veszedelme ellen kellett megvívnia. Die Gefahr, dass die Religion der Liebe und Innerlichkeit wieder zu einem Kultus sakramentaler Vergottung und mystischer Exaltation wurde... taucht in den Briefen des Paulus bereits mit aller Deutlichkeit auf, und es hat aller Weisheit und Kraft des Apostels bedurft, um sie hintanzuhalten. Selbst Sakramentsgläubiger und Mystiker, hat Paulus die Religion der inneren Reinheit und der Liebe im wesentlichen aus der Umklammerung durch die Gnosis der Mysterien gerettet und durch Weisheit und Liebe zu einer bleibenden Einheit zusammengehalten.

¹²⁶ *N. T. Theologie*. I. p. 198. id. *Kennedy*.

¹²⁷ *Kennedy* (i. m. pp. 232—245.) részletesen ismerteti *Heitmüller* és *Kirsopp Lake* szélsőséges nézeteit.

nak „nagy misztérium“-át (Ef. 5₃₂.) maga is átéli. A szimbolikus cse ekedet a „be-merítés“ alkalmával egyrészt a víz színe alatt a régi élet számára való eltemetetés, másrészt a vízből való újra-kiemelkedés, amely az új környezetbe, a keresztyén gyülekezet közösségébe való belépést ábrázolja. Arról azonban, hogy Pál apostolra nézve a keresztség alkalmával Jézus Krisztus nevének használata valami természetfölötti erőt jelentene, vagy hogy a víz használatának lenne valami hasonló mágikus hatása, semmiféle említést nem találunk. Az ilyen felfogás, mint Kirsopp Lake és Heitmüller felfogása. alig egyéb, mint erőszakolt „belemagyarázás“ a misztérium-vallásokban és az őskeresztyén liturgiában használt szertartások azonosságának mindenáron való bizonyítása céljából.

De ugyanígy nem találjuk meg sehol Pál apostolnál a keresztség *opus operatum*-szerű felfogását sem, hanem megtaláljuk ennek éppen az ellenkezőjét. Így a Gal. 3₆₋₂₇-ben a keresztséggel kapcsolatban a következőket írja Pál apostol: mindnyájan Isten fiai vagytok a Krisztus Jézusban való hit által; mert akik Krisztusban keresztkeltek meg, Krisztust öltöztették fel. — Tehát a hit, a Krisztussal való misztikus egyesülés itt sem következménye a keresztségnek, sőt ellenkezőleg a hit volt előbb és a keresztség csak megpecsételője, látható jele a hit által már létrejött *unio mystica*-nak. — Ugyanilyen felfogást találunk az I. Kor. 6₁₁-ben is: ilyenek voltatok... de megmosattatok, de megszenteltettek, de megigazítottatok az Úr Jézusnak nevében és a mi Istenünk lelke által. Itt a keresztesítés szó helyett használt „megmosattatok“ (ἰπελοῦσασι) kifejezés nem-sakramentális értelme még világosabb: a keresztség látható szimbolummal való megerősítése az előzőleg végbement szellemi folyamathoz, ami az isteni kegyelemnek a Krisztusba vetett hit által való elfogadása.¹²⁸

Mindezeket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a keresztség páli felfogásában nyoma sincs az olyan tisztán csak külsőségekben megnyilvánuló és a mágia varázserőire felépített sakramentálizmusnak, ami elmaradhatatlan volt a misztérium-vallásokban, így pl. az eleusisi misztériumokba, vagy pedig az Isis-Osisis kultuszába való való beavatás alkalmával. Pál apostolnál a hangsúly a keresztségnél nem magán a szertartáson, még kevésbé a szertartásban előforduló formulák bizonyos szabályokhoz kötött használatán, mint pl. Krisztus nevének említésén, vagy a keresztesítés alkalmával használt víz sakramentális hatásán, hanem a keresztség felvételét megelőző belső lelki átalakuláson, utána pedig azon az erkölcsi elkötelezettségen van, amellyel a megkeresztek egész életüket felajánlották önzetlen szolgálatra a Krisztus ügyéért.

* * *

Pál apostol az utolsó vacsorát éppen úgy mint a keresztséget, már kész sakramentumként találta az apostoli gyülekezetben. Azt már láttuk, hogy Pál apostol theológiájában a sakramentumok közel sem játszottak olyan nagy szerepet, mint amilyen fontos alkotó részét tették már a II. század egyházi életének és theologiai gondolkozásának is és itt ismét hivatkoznunk kell *Weinel* ama megfigyelésére, hogy míg a theologiai szempontból minden más levélnél és így a korinthusi leveleknél is sokkal nagyobb jelentőségű Római-levélben Pál apostol a keresztséget csak egyszer és akkor is igen a „maga módján“, addig az úrvacsorát még csak nem is említi. De az I. Korinthusi-levélben is, ahol az úrvacsora kérdése Pál apostolnál egyetlen egy alkalommal kerül szóba megvitatás végett, az úrvacsorai gondolatnak nem theologiai vagy éppen dogmatikai, hanem sokkal inkább az egész szertartásnak *gyakorlati*, hogy úgy mondjuk valláserkölcsei értékelése és jelentősége áll előtérben. Mint a keresztséggel kapcsolatban, itt ugyanazt

¹²⁸ Az I. Kor. 15₂₉. Heitmüller szerint „a sakramentálizmus vaskos megnyilatkozása“. Kennedy azonban (i. m. pp. 253. sq.) rámutat arra, hogy Pál apostol, mikor megemlíti a halottak másvilági üdvözüléséért végzett helyettesítő keresztség különös szokását, aminek eredetét, bár *de facto* ki nem mutatható, de valószínűleg a misztérium-vallásokban lehet megtalálni, ez még nem jelenti azt, hogy az apostol ezzel a szokással azonosítja a maga álláspontját.

találjuk, hogy Pál apostolra nézve úgy theológiájában, mint a maga egyéni pietásának közvetlen vallásos átéléseiben a *primár* szerepet a kegyelem és hit egymáshoz való viszonya, az elesett emberen könyörülő isteni szeretet és a hit által magát elkötelező emberi lélek lelki áldozatának szellemi misztériuma játssza, a sákramentum pedig, mint ennek a belső lelki folyamatnak látható szimbolumokban való kiábrázolása csupán megmutatója, de soha nem lehet kieszközölője az üdvöséget nyújtó isteni kegyelemnek.

Az úrvacsora kérdésének megbeszélése az I. Korinthusi-levéiben három alkalommal fordul elő. A három közül az első részlet (10₁₋₅; I. Kennedy, i. m. pp. 265. sq.), amely az úrvacsorát csak *in parenthesis* említi, a mi szempontunkból különösebb jelentőséggel nem bír, annál fontosabb a 10. fejezet 14—22. és a 11-ik fejezet 17—34. verse.

Az előbbi részletben az „erős“ és „gyenge“ keresztyének közötti különbségnek az „εὐταξία“ és a tiszta krisztusi hit szempontjából nagyfontosságú kérdése foglalkoztatja Pál apostolt, aki kemény vádakkal illeti az „erősek“-et, hogy nem riadnak vissza könnyelmű gondolkozás módjuk súlyos következményeitől: A hálaadásnak pohara, amelyet megáldunk, nem a Krisztus vérével való közösségünk-e? A kenyér, amelyet megszegünk, nem a Krisztus testével való közösségünk-e? Mert egy a kenyér, egy test vagyunk sokan; mert mindnyájan az egy kenyérből részesedünk. Tekintsétek meg a test szerint való Izráelt! Akik az áldozatokat eszik, amenny nincsenek-e közösségben az oltárral? Mit mondok tehát? Hogy a bálvány valami, vagy hogy a bálványáldozat valami? Sőt, hogy amit a pogányok áldoznak, ördögöknek áldozzák és nem Istennek; nem akarom pedig, hogy ti ördögökkel legyetek közösségben. Nem ihatjátok az Úr poharát és az ördögök poharát; nem lehettek az Úr asztalának és az ördög asztalának részesei.

Tehát Pál apostol szemrehányásokkal illeti az „erősek“ elhamarkodott és a hittestvéreik iránti felelősséggel nem törődő viselkedését, de ami bennünket közelebből érdekel, ugyanakkor teljes őszinteséggel tárja fel az úrvacsoráról vallott legbelsőbb meggyőződését.

A hangsúly a *τραπέζης κυρίου μετέχειν* — az Úr asztalában részesedni — szavakon van.¹²⁹ Ez a részesedés a Krisztus vérével és testével való közösség. Ez a közösség azonban, aminek mély értelmére világít rá a következő fejezet 26. verse („ahányszor eszitek e kenyeret és isszátok e pohárt, az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljövend“), Pál apostolnál soha nem jelenti a „hús evésé“-t vagy a „vér ivása“-t, hanem a bor és kenyér látható jegye által misztikus egyesülést a megfeszített Krisztus testével és vérével. Tehát az úrvacsora Pál apostolra nézve a *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* (Gal. 2₂₀.) legbensőbb vallásos élményének látható formába öltöztetett kiábrázolása.

A 11. fejezetnek annyira fontos és az úrvacsorai szertartás középpontjába került verseinek (23—25. versek) jelentősége viszont abban van, hogy Pál apostol itt az evangélistáknál is hívebben ismétli meg az apostolok husvétii élményeinek misztériumát¹³⁰ azáltal, hogy hű és pontos kifejezője és továbbadója (*παρέλαβον* — *παρέδωκα*, I. Kor. 15₃.) akar lenni az úrvacsorai hagyomány ama legtisztább formájának, amely a maga egészében a történelmi eseményhez, *Jézus valóságos szavaíhoz és cselekedeteihez* fűződött, amely azonban Pál apostolra nézve az ő Krisztussal való személyes találkozása, a damaszkuszi út óta egyéni élmény és személyéhez szóló kijelentés is volt.

Általában véve úgy találjuk, hogy Pál apostolnak igen kis része volt az úrvacsorai tannak és szertartásnak, a róm. kath. egyház fejlődésében annyira nagyfontosságú eucharistiának olyan dogmatikai megszövegezéssel való későbbi kialakulására, ami nagy vonásaiban már apostoli kor végén, de a II. század folyamán mindenesetre végbement. Bármennyire igyekeznek is Loisy és az ő szellemében kutató vallástörténészek valamiféle *praecatholicismus* szellemében

¹²⁹ Kennedy : i. m. pp. 269. sq.

¹³⁰ „herausgeboren ist jedoch der eigentliche Kult erst aus dem Mysterium der apostolischen Ostererlebnisse“. *Deissmann : Paulus*, p. 99.

újra-értékelni a „keresztyénség kezdetei“-t és különösképpen Pál apostol munkásságát, az ő theológiájának lényeges és le nem tagadható része a sákramentumokkal szemben való tartózkodás. Nem azt jelenti ez, amint már hangsúlyoztuk is, hogy Pál apostol a keresztyénség legdrágább kincsének ne tartotta volna a Krisztus által rendelt két sákramentumot, de azért ránézve a nagy és szent kötelesség mégis csak az evangélium hirdetése (I. Kor. 1₁₁.) és a krisztusi kegyesség nagy titka az üdvösségnek a kegyelemből hit által való elnyerése volt.

* * *

Még egyszer röviden összefoglalva az eddig mondottakat, azt találjuk, hogy Pál apostol vallásosságában annyira több és nagyobb értéket képvisel a vallásos génusznak a tiszta és nem közvetített isteni kijelentéssel való elteltsége, hogy nála a környezet hatása, akár (1) a megtérése előtti időből eredő „rabbinikus képzettség“-e, akár (2) az ó-szövetségi profétizmussal mindvégig megtartott és igen bensőséges kapcsolata, akár (3) az őt környező és missziói tevékenységének legfontosabb alkotórészét jelentő pogányság vallásos életének befolyása ezzel a benne élő *corpus revelationis*-szal szemben csak alárendelt szerepet tölthetett be. Azt kétségtelennek kell tartanunk, hogy Pál apostol nem a palesztinai zsidó vagy zsidó-keresztyén szűk látókörével járt-kelt az őt környező pogány világban, de viszont annál határozottabban kell tiltakoznunk minden olyan felfogás ellen, amely Pál apostol keresztyénségét a különböző helyekről összegyűlt külsőleges hatások eredőjeként akarná megmagyarázni. Pál apostol — írja Prof. Kennedy³¹ — soha nem vált környezeté szellemi erőinek engedelmes eszközévé, hanem hatalmas személyiségével, amelyet keményre edzett nagy válságok olvasztó tüze, a maga eszményeinek szolgálatába tudta állítani azokat a befolyásokat, amelyek elé kitartha lelkét diadalmas hitének minden kicsinyességtől mentes szabadság-szeretetével.

Dr. Máthé Elek.

Luther és az egyházi ének.

Három értekezés az evang. egyházi ének négyszázados jubileumára.

I. Luther, az énekköltő.

Luther szellemi nagyságának és hatalmas egyéniségének egyik titka és hódító ereje hivatott költői tehetségében és kiváló zenei talentumában is rejlett. Erdemeit az egyházi költészet és zeneművészet terén még ellenségei is tudták méltányolni. Mi pedig az egyházi ének jubileumán áldva áldjuk az isteni gondviselést, hogy a reformáció nagy hithőseben egyszersmind az evangélikus énekköltészet nagy atyamesterét is megadta nekünk. A bátorlelkű hithős egyszersmind Istenről ihletett vallásos költő, a theológiával rokon musica sacra avatott lantosa is volt.

De lehet-e a hős, akinek élete viaskodásokban telik el, egyszersmind művész is? Aki Wormsban szembeszállott a világ minden ördögével, lehet-e a múzsákkal társalkodó szelíd lélek? Nem veszít-e nagyságából a hős, ha lantot vesz kezébe és gyermekeivel családi körben zeng éneket? Ellensége, Cochlaeus frankfurti dékán, ki is gúnyolja, hogy wormsi útjában a vendéglői szálláson hangosan verte lantját s barátságában és tonzurával a fején játszotta Orfeusz szerepét. De így csak az ellenség gúnyolta.

³¹ I. m. p. 299. — L. Reitzenstein: *Hellenist. Mysterienrel*, p. 259.

¹ Quacunque iter faciebat, frequens erat concursus hominum, videndi Lutheri studio. In diversoriis multa propinatio, laeta compositio, Musices quoque gaudia, adeo, ut Lutherus ipse alicubi sonora festudine ludens, omnium in se oculos converteret, velut Orpheus quidam, sed rasmus adhuc et cucullatus, eoque mirabilior. (Commentaria Joannis Cochlaei. de actis et scriptis M. Lutheri. Moguntiae 1549. 31. Luthers Werke, Weimar 1923. 35. köt. 217. l. Köstlin M. Luther I. 406.) Spitta ez idézet alapján tette az Erős vár keletkezését már 1521-re, de nagyon tévedett.

Ezt a látszólagos ellentétet Luther jellemében mesterileg rajzolta Carlyle, a jeles angol író. Az erő és bátorság mellett, úgymond, volt Lutherben jó humor, gyöngéd szeretet és mélység; ez az ember akár költő is lehetett volna, de az ő feladata volt eposzt átélni és nem írni... Ő az emberi bátorság valódi kifejezője, de szíve szelíd, tiszta, mint a sziklából kibuggyanó forrásvíz. Lelki nagysága „törhetetlen gránit, magasra felnyulva az égig, de szakadékaiban üde források, örökzöld bájos völgyek virágokkal“. Az élesszemű angol így látja egyesülve Luther személyében a hőst és a művészt. Vannak, akik Lutherben éppen a képzelet erejét bámulják leginkább. Nem költői lélek-e az, ki Lipcsében a szenvedélyes Eckkel v tázva virágsokrot tart a kezében?

A magas gránit szakadékaiban ez alkalommal mi is az üde forrást, az örökzöld bájos völgyet, a virágot keressük. Megtalálták ezt Lutherben már a költők, művészek is. Rietschel hatalmas wormszi szobra mellett, mely a hőst ábrázolja, ismeretes Spangenberg berlini festő bájos képe, melyen Luther gyermekei hangjegyekből énekelnek, az asztalnál Melanchthon ül és Bóra Katalin az ölében szendergő kiseddel, a közepén pedig maga Luther, ki lanton kíséri a gyermekek énekét. Gyönyörű szép alkotás az a dombormű is (Anton Károly „Luther und die Musik“ füzetében), mely tömör csoportozatban egy régies holtív alatt a lantját pengető Luthert szintén nejével és éneklő gyermekeivel ábrázolja.

Luther költői és zenei talentumának nagy becsét már a kortársak is megértették. Hans Sachs, a nürnbergi mesterdalmnok egyenesen „wittenbergi fülemilé“-nek nevezi. Ily című költeményével 1523-ban üdvözli őt, tehát éppen akkor, midőn Luther is az első szép énekét írta:

Hajnalodik, ébredjetek,
Vidám daltól zeng a berek

Halld, mint csattog a fülmile,
Csak úgy cseng a bérc, völgy bele.

E szavakkal hívta fel Hans Sachs a világ figyelmét Lutherre. S negyedfél század múlva Wagner Richard is felvette és megzenésítette ezeket a Luthert dicsőítő verssorokat „Mesterdalmnokok“ című dalművében.

a) *Hogyan lett Luther énekiró.*

Luthert mint énekköltőt is méltán értékeli igen nagyra az irodalom és az egész protestáns világ. Ez a nagy lángelme nemcsak bibliát, kátét, hanem énekeskönyvet is adott népének. Az evang. egyházi éneknek, istentiszteletünk ezen éltető elemének is ő volt az atyja, nemcsak úttörő, hanem utolérhetetlen mester és mintakép ezen a téren is. Az Istent dicsérő ének, a musica sacra volt élet-eleme, gyönyörúsége és vigasztalója már kora ifjúságától kezdve. Eisenachban Cottáné háza előtt a kis koldusdiáknak buzgó éneke, tiszta csengő hangja vonja magára a kegyes nő figyelmét. Ezt a jelenetet is Leys festő kedves képben, Hagenbach bázeli professzor-poéta pedig bájos hangú költeményben örökítette meg. Hogyne szerette volna Luther azt a művészetet, mely nemcsak a maga lelkét vidámitá fel, hanem mások szívét és ajtaját is megnyitotta előtte. Később a zárdái magányban ismerte meg a régi szép himnuszokat és pedig, mint a költemények mutatják, a dolog mélyéig hatolva, a művészet szent titkát ellesve.

Nem ifjúi fellángolás, nem hiú dicsőségvágy, hanem már érett korban lelkének hatalmas élménye pattantá ki kebléből a költői szikrát. Németalföldről jön a megrázó hír, hogy tanítása immár martyrokat is követelt, vér hullott az evangélium tanáért. Két antwerpeni fiatal rendtársát, Voës Henriket és Esch Jánost Brüsszelben 1523-ban máglyára hurcolták. Ez a hír rázza meg Luthert lelke mélyéig. Nemcsak prózában áldoz hálás megható szavakat a két ifjú martyrnak, hanem az ihlet percében ekkor ragad lantot a már 40 éves férfiú és megírja első remekét. Longfellow amerikai költő századok múlva is méltónak találta, hogy „Vértanúk hamvai“ címen tolmácsolja két strófáját, magyarra pedig Hegedüs István fordította le:

Szórd szerte a szeleknek,
Vagy hullám-árba dobd ;
Ne félj, gondozva lesznek
A szentelt hamvak ott.
Szétszórt porukból ébred
Új élet mindenütt.
Tanúbizonyság végezt
Terólad, Istenünk.

Atyánk, te befogadtad
Végső lehelletük ;
A Sátán diadalmát
Nem ül szemben velük.
Ők holtan is beszélnek
S mint ércnek zengzete
Fülébe zúg a népek
Az Úr nagy szent neve.

(Vas. Ujság 1891. 711. l)

Szomorú tény, hogy az ellenség vérontásából fakadt ki egyházi énekünk áldásfolyama. A sikerült szép kezdet után Luther költői venája útát tört magának. S amire nagy szüksége volt, most már egyházi énekekkel is megpróbálkozott. Barátaitól hiában kért ilyeneket. Első egyházi énekét még 1523-ban írta : Jer, örvendjünk keresztyének (Nun freut euch liebe Christengmein). Teljesen eredeti. Ami belső vívódása volt zárdába lépésétől a 95 tételig és wartburgi magányáig, az ebben az énekben mind benne van. Azért ez még kissé oktatóhangú, hitvallás-szerű (mint barátjának Speratus Pálnak első éneke is : Eljött hozzánk az üdvösség). De Jézushoz való belső viszonyát már ez is híven fejezi ki :

Igy szól hozzám : tarts én velem,
Mégvéd az én erős kezem.
Tied vagyok s te az enyém,

Bízzál, majd megsegítlek én.
Ki árthatna tenéked ?

Igen sajtászerűek ez éneknek utolsó szavai : „Und hüt dich vor der Menschen Satz, Davon verdirbt der edle Schatz, Das lass ich dir zur Letze.“ Wagenmann irodalomtörténetíró ebben Luthernek humorát látja. S amint ezt nálunk Gaál Mihály fordította, bizony, szinte komikus hatású : „De óvlak a tantételtől, Ez távolít el Istentől, Ez legyen búcsúszavam.“ Bizony, furcsa így az ének vége. Dallamát már az Achtlieberbuch füzetében megtaláljuk. Luther valószínűleg a „Freu dich, du werte Christenheit“ régi búcsújároméktól vette át. Később az „Ejött hozzánk az üdvösség“ dallamára szokták énekelni. (Goedeke K. : Dichtungen von M. Luther 29. l. Weimari Luther-kiadás. 35. k., 493. l.)

A szerencsés kezdet után ez a két év, 1523 és 1524 Luther énekköltészetében a leggazdagabb, összes énekeinek kétharmadát ezekben írta. 1524 az evang. énekeskönyvnek is születési éve, amelynek négy százados jubileumát most ünnepeljük. Eredeti énekei mellett, zsoltárok és más íráshelyek alapján is írt énekeket ; régi latin himnuszokat fordított, középkori német énekeket is átvett, feldolgozott és kibővített. Ez utóbbi forrásokat is — eredeti énekei mellett — figyelembevételre oszthatjuk Luther énekeit öt csoportba.²

b) Luther énekeinek csoportosítása.

1. A *zsoltárokból való énekei*. Az első sikerült kísérlet után Luther figyelme az általa annyira szeretett zsoltárok felé fordult. De távolállt tőle, hogy ezek szövegét pusztán rímekbe foglalja. Velük szemben a legnagyobb szabadsággal járt el. Néha csak az alap gondolatot, a kezdő verset, néhány jellemző képet vesz át a zsoltárokból s azután szabadon fejti tovább gondolatait. Ebben a magyar énekírók is, Batizi, Sztárai, Skaricza Luther példáját követték. Egyik legszebb éneke ebben a csoportban : *Bűnösök hozzád kiáltunk* (Aus tiefer Noth, De profundis). A tartalmas szép 130. zsoltárból vette ezt, de talán még az eredeténél is tömörebben és nagyobb erővel fejezi ki az őszinte mély büntudatot és az Istennel viaskodó hitnek diadalmát. Van szép eredeti dallama is frigiai hangnemben, melyet Luthernek tulajdonítottak, de alaptalanul. Már a „Nyolcas énekfüzet“ az „Ejött hozzánk“ dallamát írta fölébe. Ilyen szép zsoltárénekei még Luthernek : *Oh, Ur Isten tekints hozzánk* (Ach Gott vom Himmel sieh darein, Zengedező 273.), a 12. zsoltárból. *Szívében szól a balgatag* (Es spricht der Unweisen Mund

² A weimari kiadás (35. köt.) tartalma szerint, Koch E. műve (Gesch. des Kirchenliedes) pedig forrásai szerint csoportosítja Luther énekeit.

wohl) a 14. zsoltárból, Es wollt uns Gott genädig sein, a 67-ik, Wär Gott nicht mit uns diese Zeit, a 124-ik, Wohl dem, der in Gottesfurcht steht, a 128. zsoltárból. Végül hatalmas éneke, az „Erös vár“ is, melyről alább külön szólunk, a 46. zsoltár alaphangjából (Deus noster refugium) indul ki. Összesen hét ilyen zsoltáréneke van.

2. *Más bibliai helyekből merített énekei.* Már az istentisztelet rendezésekor szükségét látta, hogy az úrvacsorához német Sanctust írjon az eddigi latin helyett s ez Ézsaiás 6, 1—4. verse alapján sikerült neki igen szépen. Kezdő sorai: Jesaia dem Prohpheten das geschah, Dass er im Geist den Herren sitzen sah. Magyarra ezt nem régeben Vietorisz József kiváló poétánk fordította le: Ézsaiás próféta látta őt.³ Luther ennek a dallamát is maga írta és Walther János a jeles zenész nagy dicsérettel szolt róla. Íráshelyekre támaszkodnak *katekizmusi* énekei is. A tizparancsolatot kétszer is versebe foglalta, a hosszabb: Diess sind die heiligen zehn Gebot s a rövidebb forma: Mensch, willst du leben seliglich. Van verses Miatyánkja Máté 6. része szerint: Vater unser im Himmelreich. És Máté 3. része alapján külön énekben szol a keresztségről is: Krisztus Urunk Jordánhoz ment. (Christ unser Herr zum Jordan kam. Zengedező 277.) Lukács 2, 25—32. verse alapján írta meg Simeon énekét: Elmegyek békével s vígan. (Mit Fried und Freud ich fahr dahin. Zengedező 85.) A Jelenések könyve 12. része alapján írt éneket a ker. egyházzól: „Sie ist mir lieb, die werthe Magd“.

Végül ebbe a csoportba tartozik, mert hiszen a karácsonyi evangéliumból, Lukács 2, 8—12. verseiből indul ki Luther bájos gyermekdala: *Mennyből jövök most hozzátok.* (Vom Himmel hoch da komm ich her.) Ez az ének és ahogyan Jánoska fiához írt levelében gyermekek számára a paradicsomkertet festi, ezek mutatják, hogy Luther igazi költő volt. Egy amerikai festő az utóbbi levél tartalmát külön gyönyörű szép festményben örökítette meg. És ha e gyermekdalt az „Erös vár“ hősi éneke mellé állítjuk, micsoda ellentét a tárgyban, hangokban és színekben. Két ily ellentétes és a maga nemében mégis remek éneket csak nagy költő írhatott.

Luther e gyermekdalában még a régi karácsonyi játékok, e kezdetleges egyházi drámák reminiscenciáit találjuk meg, hol a gyermekek a jászol körül énekeltek és táncoltak. Benne van a „singen, springen“, sőt az alnémet „Suse, Ninne“ (aludj babám), a bölcsődalok becéző szava is. Ezt a németek maguk is megsokalták és Wiegenliedlein szót tettek a helyébe. A magyar fordítás pedig eleitől fogva elhagyta, nem tartván templomhoz illőnek. A gyermeki hanggal Luther a népieset is egyesítette. Hiszen az első versszak egy régi népies ének (Rätsellied) utánezata, melyet falun a hársfa alatt körtáncot lejtve szoktak énekelni: Ich komm aus fremden Landen her Und bring euch viel der neuen Mär, Der neuen Mär bring ich soviel, Mehr dann ich euch hie sagen will.

Még a régi dramatikus formának nyoma is megvan az énekben. Az angyal szol először, azután a hallgatók a jászolhoz lépnek, beszélgetnek maguk között, majd a pásztorokat követik. Azután a költő a maga szívéhez beszél, a gyermek mezeitelenségét összeveti a mennyi király gazdagságával s mivel másutt nincs helye, a maga szívébe hívja szállásra. Drága költői ajándék ez a keresztyén gyermekvilágnak, de a szívében gyermekies gyülekezetnek is. Luthert ez énekre saját gyermekei, a karácsonyestén ugránezó Jánoska és Lenke inspirálták. Csak 1535-ben jelent meg az ének először, midőn Luther már boldog családapa volt. Magyar énekeskönyvünknek is drága kincse. Luther elsőben 1535-ben egy világi népdal hangjegyeivel adta ki (Im Thon, wie man umb Kränze singt), de Luther ezt később mégsem tartotta a templomhoz méltónak s 1539 óta a mostani szép dallamával éneklük, mely bizonyára Luthertól való. Az új weimari kiadás is igen valószínűnek mondja ezt. (35. köt. 524. l.)

3. *Latin himnuszok fordításai és átdolgozásai.* Ezek közül német fordításban eddig még ismeretlen volt: „Adj békességet, Úr Isten“ (Verleih uns Frieden gnädiglich, Da pacem, Zengedező, 995. l.). Még Nagy Gergely korából, a VI. század

³ Masznyik, Luther M. művei IV. köt. 474. l., az eredeti hangjegyekkel.

végéről való. Az előénekes a gyülekezet zoltáréneke előtt mint antifonát szokta ezt rázendíteni. És ilyen Husz János úrvacsorai éneke is: Jézus Krisztus, mi Megváltónk (Jesus Christus unser Heiland, Jesus Christus nostra salus, Zengedező, 282.). Luther elég bátor volt arra, hogy a cseh előreformátornak énekét is felvegye és pedig annak saját neve alatt, holott Eck János éppen azzal izgatott ellene Lipcsében, hogy a cseh eretnekek barátja. Már Gálszécsi is felvette az első magyar énekeskönyvbe 1536-ban és pedig a hangjegyeivel együtt.

Újrafordított azután Luther már eddig ismert más latin énekeket is. Ilyenek az ősi Hiszekegy: Mi hiszünk mind egy Istenben (Wir glauben all an Einen Gott, Patrem credimus, Zengedező 193.), melynek dallama valóságos liturgiai remek. Még a középkorból való, sokan ezt is Luther dallamának tartották és az ősi Te Deum laudamus, Isten téged áldunk (Herr Gott, dich loben wir, Zengedező 196. és 231.), Jöjj népek megváltója (Nun komm der Heiden Heiland, Veni redemptor gentium). Ilyen Nagy Gergely szép karácsonyi éneke: Jézus Krisztus, dicsértessel (Gelobet seist, du Jesu Christ, Grates nunc omnes reddamus). Erről mondja már Schamelius naumburgi énekköltő, hogy Jézus születését csupa paradox ellentétben énekli meg. Dallama a XV. századból való népének. Sedulius írországi presbyter V. századbéli énekét is újra lefordította Luther: Gonosz, kegyetlen Herodes (Was fürchts, du Feind Herodes, Hostis, Herodes impie, Zengedező, 76.). Ugyanannak karácsonyi éneke: Christum wir sollen loben schon (A solis ortus cardine). Szintén az V. századból való ének: Te, ki egységben három vagy (Der du bist drei in Einigkeit, O lux beata trinitas), amelynek magyar fordítása Győry Vilmos hagyatékában maradt fenn. (Ösvény, 1920.)

Lefordította Luther Nagy Gergely VI. századbéli pünkösdi himnuszát is: Teremtő Lélek, szállj le ránk (Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist, Veni creator Spiritus). De nálunk inkább a *Jövel Szentlélek Úr Isten* lett népszerűvé mind a két protestáns egyházban. Luther éneke ez is. (Komm, heiliger Geist, Herre Gott). Eredetileg ez csak egy strófás, a XI. századból való latin antifona volt: Veni sancte Spiritus, Reple tuorum corda fidelium. Már a XIV. században énekelték ezt németül is, de Luther még újabb két strófát írt hozzá. Nálunk ezt aránylag későn (1654 óta) kezdték énekelni, de ekkor sem az eredeti nehezkesebb német dallammal, hanem szép új magyar melodiával, mely azóta egyik legkedveltebb dallama egyházunknak. Alább bővebben szólunk róla (Weimari kiad. 35, 510.).

Dallama és szövege szerint régi szép latin ének: Míg csak élünk, mindenütt (Mitten wir im Leben sind, Media vita in morte sumus). Eddig Notker Balbulus sanktgalleni bencés IX. századbéli antifonájának tartották, de már korábbi angol kéziratban is megvan. Már a XV. században német hadi és halotti ének volt. Luther két német strófát írt hozzá. Magyarra csak újabban fordította le Stráner Vilmos. Dallama nem a régi latin antifonáé, hanem középkori német dallam. kapi Gy.: Vallásos karénekek, 107. Weimari, 35. k. 515.)

4. *Felhasznált és átdolgozott régi német énekek.* Ilyen: Krisztus adaték halálra (Crist lag in Todesbanden). A XII. századból való husvétii matutina volt. Kezdő sora eredetileg: Christ ist erstanden. Luther a Victimae paschali laudes husvétii sequentiából is vett át gondolatokat és hét strófára bővítette ki. Dallamát is ő alakította át 1524-ben a régi népénekből. A váradi magyar énekeskönyvben is megvolt 1566-ban.

Már a XIII. században Regensburgi Berthold híres franciskánus barát predikációjában is előforduló egy strófás német énekből (Nun bitten wir den heiligen Geist) írta Luther három strófával kibővítve a maga harmadik, szép pünkösdi énekét: Jer, mi kérjünk szent lelket. Dallama is egykorú a szöveggel. Luther és Walther 1524-ben csak javították. Batizi András tokaji evang. lelkész már igen korán lefordította. (Régi M. Költők Tára, II. 69.)

Átvette Luther a XV. századbéli német kereszttjáró éneket is: Atya Isten, légy velünk (Gott, der Vater, wohn uns bei). Tizennyolc soros három strófából áll. A második és harmadik strófa ugyanaz, csak a kezdő sor más: Jézus Krisztus, légy velünk... Óh, Szentlélek, légy velünk... Dallama régi német ének jón

hangnemben. A Zengedezőben ez is megvan (188. sz.). Miseének volt a XVI. sz. elejéről: Gott sei gelobet und gebenedeiet. Luther a jobbak közé sorozta és felvette. A magyarban nincsen nyoma. Felvette Luther a Litanía majort is: Úr Isten, irgalmazz nekünk s benne van ez még a 1784. évi Zengedezőben is.

5. *Eredeti énekei.* Ilyen volt már az első két zsengeje is: Jertek, mondjunk új éneket (Ein neues Lied wir heben an) és Jer, örvendjünk keresztyének. Ilyen a karácsonyi angyalokról szóló másik szép ének: Mennyből jöven az angyalok (Vom Himmel kam der Engel Schaar). Ez volt Luthernek utolsó éneke. A reformátor egyéniségét ez az ének annyira magán hordozza, hogy benne az angyalokat valósággal lutheránus módra beszélteti.

Eredeti éneke továbbá: Oh Jézus, mi Idvezítőnk (Jesus Christus, unser Heiland, Der den Tod überwand. Goedeke i. m. Zengedező, 153.). Husvét ének, a magyar fordítás igen szabadon vette át s az eredeti három strófát hatra bővítette ki. Gönczi énekeskönyvében 225. sz. alatt található a hangjegyeivel együtt. Megvan a Zengedezőben is (153. sz.).

Kései, eredeti, szinte hirhedtté vált éneke még Luthernek: *Atya Isten, tarts meg minket* (Erhalt uns Herr, bei deinem Wort). Eredeti címe szerint a reformátor ezt gyermekdalknak szánta a keresztyénség két főellensége, a pápa és a török ellen. Lucke weimari kiadása szerint Luther a gyermekek imádságától várta, hogy Isten e két ellenségtől megszabadítja egyházát. Köstlin ellenben (II. 587) Luthernek más nyilatkozatával magyarázza ezt. „A gyermekek énekeljék ezt buzgón, úgy mond Luther, mert mi öregek elmegyünk, de az utódainknak lesz szükségük arra, hogy hitükben a pápával és Mohammed ördögével szemben megmaradjanak.“ Az Erős vár mellett ez is egyik kedvelt főénekük lett az evangélikusoknak, de a r. katolikusok előtt a második sora (Und steur des Bapsts und Türken Mord) miatt gyűlöletes volt s később ezt enyhébbre is kellett változtatni. Luthernek ezt a gondolatát Szkhárosi Horvát András is átvette „Az két-féle hitről“ című versébe: Oltalmaz Úr Isten, ez nagy foltos hittül, Oltalmaz pápától és az törököktül (R. M. Költők, II. 186.). De az ének a másik ellenség, a törökök ellen is irányult. Cordatus Konrád, zwickaui lelkész, Luther barátja, a volt budai pap, ezt az éneket 1541-ben külön kinyomatta a Magyarországra a török ellen induló német katonák számára (Goedeke i. m. 86.). 1541-re szokták tenni a keletkezési évét, de a naumburgi Kirchenordnung már 1537-ben említi. Régi szép külön dallama is van (Weim. 35. k. 528.). Korai magyar fordításáról alább fogunk szólni.

c) *Erős vár a mi Istenünk.*

Külön kell még szólnunk Luther énekköltészetének a gyöngyérő, az *Erős várról*, mely alapgondolatával ugyan a 46. zsoltárra támaszkodik, de méltán mondhatjuk Luther eredeti és legsajátosabb énekének. Egész könyvek és füzetek foglalkoznak a történetével és jelentőségével. Csak a legújabb weimari kiadásban is Lucke 45 nagy negyedréti lapon (185—229.) tárgyalja. Nagy vitát keltett már a keletkezési kora is. A wormszi gyűléstől az augsburgi gyűlésig (1521—30.) minden évet számításba vettek. Végre is egy újabban felfedezett énekeskönyv nyomán (Sangbüchlein, Hans Weyss, 1528.) 1527 végére vagy 1528 elejére kellett tenni az ének keletkezését. 1527 óta ugyanis, amint Luther mondaná, az ördög egyik csapást a másik után zúdította reá. Aug. 16-án égették meg lutheri hitvallása miatt jó barátját, Kaiser Lénárd lelkészt Passauban. Még ebben a hónapban kitört Wittenbergben a pestis. Az egész egyetem Jénába hurcolkodott, Luther maradt és szembenézett a halállal. Október 31-én volt tízéves fordulója a 95 tétel kifüggesztésének. Luther ezt családi körben meg is ünnepelte. Ez a nap felújítja lelkében a kiállott veszedelmeket, a pápai átkot, a wormszi utat és a többit. Az év végén pedig Paek Ottó szász kancellár egy hamisított okmánnyal a vallásháború híret költötte. Mindenki komolynak vette. Hesszeni Fülöp már meg is indítá a seregeit. Luther is a közeli háborúról ír leveleiben; predikációiban a sátán erejét és csalárdságát festi oly képekkel, mint az Erős vár. Ez volt ime az idő és alkalom,

mely a reformáció nagy harci dalát megszülte, mely aztán 1528 nyarán már a nevezett könyvben meg is jelent.

Nem mondva csinált, nem is kultuszcélra készült ének volt ez, hanem belső élmény, a lelki megindultság, az ihlet órájának szülőtte, miként első zsengéje, az első két martyr éneke. Luther legegényibb, legsajátosabb műve. Személyiségének titkát, jellemének sajátságait ebben fejezi ki leghívebben. Lutherrel ez az ének lényegben és formában egyazonos. Linke hymnologus azt mondja: Ez az ének Luther életének quintessentiája (Weim. 185.). És mily különös, hogy ez az eredete szerint annyira subjectív ének lett Luther egyházának legtárgyilagosabb, legkedveltebb, legjellemzőbb éneke. Ez is annak bizonyossága, hogy Luther személyisége mennyire összeforrott egyházának küzdelmeivel és egész életével. Még nem diadalének a kivívott győzelem után, amint nevezni szokták, hanem szent harci dal a reánk váró veszedelmek között a végső diadal biztos reményével.

Luther csak a kezdőverset, az alaphangot (Deus noster refugium) vette a 46. zsoltárból s azután helyzetéhez és a viszonyokhoz képest szabadon fűzi tovább gondolatait. A hit, az Istenbe vetett bizodalom nagy erővel nyilatkozik meg benne. Szerkezete egységes, gondolatmenete logikus. Az egész ének rövid, kifejezései tömörek, szinte szűkszavúak. Az ének egyes szavai felett még ma is vitatkoznak a nyelvészek és theologusok. Mi az az „egy szó“ (ein Wörtlein), mely a világ urát porba dönti? Egy sora (Und kein Dank dazu haben) igazi értelméről a weimariak (Brenner Oszkár) 1917-ben külön tudós értekezést írtak és a Dank szót nem a hála, köszönet, nem is a Gedanke (gondolat)⁴ értelmében vették, hanem Luther szólásformáira és az egykorú legrégebb latin fordításokra hivatkozva a „nolens volens“ értelmében: Sive velit, nolit mundus. Az igét ne bántsa a világ, akár tetszik neki, akár nem. És ha Luthert már a kortárs, Bucer Márton sem értette meg, aki „nil tale cogitans“ szavakkal fordította ezt a sort és ha a német nyelvészek ma is hajbakapnak miatta: akkor hogyan tudjuk jól fordítani az Erős várt mi szegény magyarok. Amint hogy most ez egy sor miatt meg kellene változtatni mind a 40—50 magyar fordítást, mert az igazi értelmét egy fordító sem találta el. A számos magyar fordítás sorsáról és a dallamáról alább fogunk szólni. Az eisenachi konferencia 1923-ban örömmel hirdette, hogy az Erős vár a világ legelterjedtebb éneke, mert 139 nyelven éneklük. A Pesti Hírlap közlése szerint (1923 okt. 20.) pedig már 180 nyelvre volna lefordítva.

d) Luther énekeinek jellemzése.

Összesen 36 éneke van Luthernek s miként az Erős vár is mutatja, a legtöbb igazán az ihlet percének szülőtte. Luther az Isten lelkétől ihletett, tehát igazi költő volt. Belső átérzés és megindultság, belső lelki kényszerűség hozta létre énekeit. Hideg ésszel, számítással és fontolgatással ilyeneket nem lehet írni. Köhler János amerikai aesthetikus ez évben „Das wunderbare in Luthers Poesie“ cikkében éppen ezt fejtegeti és a greifswaldi Haussleiter János is ezt bizonyítja Luthard lapjában. Csudálatos alatt az eredetit, a teremtőit, az élet értik, mely a szívből fakad, a Szentlélektől ihletve, ellentétben a mesterkélttel, ésszerűen kidolgozottal. S ők nemcsak az Erős várban látják, hanem a „Jézus Krisztus dícsértessél, Mennyből jövök most hozzátok, Bűnösök hozzád kiáltunk“ énekeket veszik példakul. Az utóbbin látszik, hogy Luther a zsoltár minden szavát átélte és a mély átérzés, a szólásra készítő ihlet percében öntötte formába.⁵ Viszont azt sem tagadhatjuk, vannak Luther énekei közt is oktató jellegűek és kevésbé sikerültek, melyeket az egyházi szükség, a kultuszreform, az oktatás ügye és más parancsoló okok hoztak létre. Ilyenek például a katekizmusi énekei.

De legtöbb éneke valóságos mintaképe az evangélikus jó egyházi éneknek. Ő ennek a műfajnak igazi megteremtője. Luther előtt is énekelt már a nép egy-

⁴ A jó német Schmidt K. Jenő pozsonyi lelkész így értelmezte.

⁵ Ev. Luth. Kirchenzeitung. 1924. 329.

házi éneket anyanyelven úgy a németeknél, mint nálunk. Luther maga kél védelmükre, hogy a régiek közül különösen hármat tartsanak meg: Ein Kindelein so löbelich (mely „Dicséretes ez gyermek“ kezdő sorral nálunk is megmaradt), Nun bitten wir den heiligen Geist, Gott sei gelobet und gebenedeiet. A két utóbbit át is dolgozta és kibővítette. De míg a középkori egyház csak megtűrte ezeket a népénekeket s nagy ünnepeken a hivatalos énekkarok mellett a népet nem engedte szóhoz jutni: addig Luther az énekléshez jogot és helyet biztosított a népnek, sőt az istentisztelet lényeges alkotórészévé tette a gyülekezet közös énekét. Ezzel nyert a mi evang. népünk, amelynek közbenjáró áldozópapra sincs szüksége, igazi aktív szerepet a kultuszban. Ez a vívmány korszakos jelentőségű a reformáció történetében. Lényegesen megváltozott az énekek tárgya is. Megütközve mondá Luther, hogy Szűz Máriának, az anyának, több himnuszt zengenek, mint a fiának, Jézusnak. Ezt a visszaélést is megszüntette.

Ami Luther énekeinek általános jellemvonásait illeti, az igazság, szépség, népiesség, gyülekezeti közösség és énekelhetőség követelményeit mind megtaláljuk benne. Herder kettős követelménye is: Einfach und Wahrheit (egyszerűség és igazság) megvan Luther énekeiben. Semmit jobban nem kerül, mint ami fellengős, pathetikus és bombasztikus. Az ő erénye a népies egyszerűség. A népdalokat vette mintául, ezek formáit utánozta, mint például a szép karácsonyi énekében. Ő nem az udvari emberek stílusát utánozta, hanem azt mondá: „Az édesanyát a házban, a gyermeket az utcán, a közembert a vásáron hallgasd meg és annak a szájáról lesd el.“ (T. i. a népiesség titkát.)

Énekei igazi közösségi, gyülekezeti énekek. Nem érzélgős vagy búskomor, nem szélsőséges egyéni érzelmeket tolmácsol, hanem amit mond, azt mindenki vele érezheti. Nem egyesben, hanem többesben énekel. Novalis éneke: „Ha mindenki elhagyna, Veled maradok én“, a költőnek ilyen szembeállítás a gyülekezettel Luthernél képtelenség. Luther énekeit nyomban elfogadta a gyülekezet, mert a maga hangját hallotta benne, más költők évtizedekig is várhattak erre.

Luther énekei rövid, tömör, magvas énekek. Kevés szóval mond sokat és nagy erővel. Találó Nelle jellemzése, hogy inkább vésővel, mint ecsettel dolgozik. Legsikerültebb énekei alig hosszabbak, mint három-négy versszakból állók s ezekben is rövidek a sorok, még a szavakat is kurtítja. A rímeket, a formát nem csinálja finomra, inkább nyers és érdes. De mindig van a nyelvében erő és igazság. Feltételezi a gyülekezetről, hogy a kevésből is sokat ért. Nelle itt is Goetheből citál Lutherre: „Was er weise verschweigt, zeigt mir den Meister des Stils.“ (Amit bölcsen elhallgat, az mutatja nékem a stílus mesterét.)

S végül lényeges sajátása Luther költészetének az énekelhetőség. Kiváló zenei érzéke volt. Már Luther prózája is ritmikus, zenei, szépen csengő. Az énekről pedig tudatosan is hirdeti ismételten, hogy az énekelhető legyen, ne maradjon csak könyvbe és olvasásra szánt vers. „Die Noten machen den Text lebendig“ (A hangjegyek teszik a szöveget élővé) — ez volt a mondása. Aranyigazság ez. Ezen dől el az énekeskönyvek sorsa. Luther az énekeit ebből a szempontból mindig kipróbálta. Ezért nyilatkozik róla a zenetörténet még ma is nagy elismeréssel. Nemcsak költő, hanem zenész is volt: hymnologus és zeneszerző.

Hogy énekeinek tartalma pedig igazság volt, a bibliából és saját belső tapasztalatából merített és átélt vallásos igazság, azt az eddigiek után nem is kell külön bizonyítanom. Mint ilyen igazság talált oly könnyen utat mindenek szívéhez. Luther e részben távolállott úgy a rajongóktól, mint a képmutatóktól.

Hogy már a közeli kortársak is mennyire tudták Luther énekköltészetét méltányolni, erre nézve Spangenberg Círjék mansfeldi lelkésznek Cithara Lutheri munkáját idézem, melyben már 1569-ben mondja: „Luther az összes mesterdalnokok között az apostolok kora óta a legjobb és legművésziesebb volt, akinek énekeiben egyetlen hiábavaló és szükségtelen szócskát sem találunk. Minden a legkedvesebb és legsímább módon esik és folyik a tollából, tele szellemmel és tanulsággal úgyannyira, hogy minden szava majdnem külön predikáció vagy legalább külön emlékeztetés. Itt nincs semmi erőltetett, semmi kényszeredett és

betoldott, semmi elrontott. A rímek jók és könnyen folyók, a szavak találók és választékosak, a gondolat világos és érthető, a dallam és hang kedves és szívhezszóló, egyszóval minden dicső és pompás, hogy ereje és veleje van, buzdít és vigasztal és valóban hozzá hasonlót nem lehet találni, még kevésbbé, ami őt tulszárnyalná; amint minden kegyes léleknek be kell vallani velem, hogy Isten ő általa a mi énekeskönyvünkben valami nagyot, csudálatosat és különöset aján-dékozott nekünk, amiért mi néki mind örökké sem tudunk elég hálát adni". (Koch E. i. m. I. 242.)

e) *Luther énekeinek elterjedése és az első evang. énekeskönyvek.*

Luther énekei ellenállhatatlanul hatottak és gyorsan közkinccsé váltak. Előhírnökei és terjesztői voltak ennek a házról-házra járó kántáló és rekordáló diákok, sőt az éneklőkoldusok is. Szenczi Molnár Albert mondja, hogy nálunk is a szegény diákok az ajtók előtt házanként és lakodalmokban is énekeltek és a könyvnyomtatás szűk volta miatt ezek lettek egyházi énekeink első terjesztői.⁶ Majd pedig csakhamar röpíveken jelentek meg egyenként is Luther énekei. Ilyen énekescédulákról összegyűjtve jelent meg 1524 január havában a nyolcas énekfűzet (Achtliederbuch) Nürnbergben Gutknecht nyomdájában. Ebben négy éneke volt Luthernek: Jer örvendjünk keresztyének, Bűnösök hozzád kiáltunk, Óh, Úr Isten, tekints hozzánk, Szívében szól a balgatag. Ezt a nyolc éneket is felhasználva adtak ki élelmes erfurti könyvnyomtatók Luther tudta nélkül még ez évben két énekes kézikönyvet is (Erfurti Enchiridion, egyik „zum Färbefass“, másik „zum schwarzen Horn“ címzett műhelyből), melyeknek 25 éneke közül már 18 volt Lutheré. Előszava is van e kettős kiadványnak, melyekben csak a sorrend eltérő s ezeket az Előszóval együtt eddig Justus Jonasnak tulajdonították, de tévesen, amint a Weimari kiadás kimutatja. Az Előszó e két Enchiridion célját abban jelöli meg, hogy a gyülekezet is olvassa belőlük és tudja meg, mit énekel az énekar s az eddigi „méhzsongás“ (a tétlen fecsegés és susogás) szünjék meg a templomban. Az ismeretlen jól elértette Luther szándékát, mert ő csakugyan a jó énekkarok hallgatása és az énekszövegeknek a könyvből való olvasása által akarta az egész népet is éneklésre tanítani. (Koch i. m. I. 247. Weimari kiad. 35. k. 7. l.)

Nürnberg és Erfurt után még 1524 aug. havában magában Wittenbergben és pedig Luther szerkesztésében is jelent meg egy kiváló énekeskönyv (Geistliche Gesangbüchlein). Nem is egyszerű melódiák, hanem 32 német és 5 latin karéneke volt ebben, négy és öt hangra a tanuló ifjúság számára. És a szólamok száma szerint négy fűzetben jelent meg. Ennek 32 német éneke közül már 24 volt Lutheré. Az egész könyvet Walther János torgoui kántor segítségével Luther (és nem Walther) rendezte sajtó alá, amint Jonas és Bugenhagen feljegyzéséből (quos curavit doctor Martinus excudi) kitűnik. Luther a „Tenor“ feliratú fűzetbe külön Előszót is írt. „Azért irattak ezek négy hangra, úgymond, hogy az ifjúságnak, amelyet különben is a zenében és igazi művészetekben kell nevelni, legyen valamije, amiből az érzékes szerelmi dalok helyett valami üdvös dolgot tanuljon és pedig jókedvvel, amint ifjakhoz illik; azért is továbbá, mivel én nem vagyok azon a véleményen, hogy az evangéliom által minden művészet földre tapodtatnék és elpusztulna, miként néhány tulságosan szellemieskedő állítja; hanem én minden művészetet, különösen a zenét szívesen akarom annak szolgálatában látni, aki adta és teremtette azokat.“ (Weimari 35, 474. l.) Ime mily helyesen vélekedett Luther már akkor a vallásnak és művészetnek viszonyáról.

Luther ime az első ismert énekeskönyvét itt is a templomi énekkarok számára adta ki, hogy a szép melódiákat ezektől tanulja meg a nép. Nagyobb énekeskönyveket csupán a melódiák hangjegyeivel a nép számára csak később adott ki. Ő tehát nemcsak egyes énekeket, hanem a biblia és káté mellett egész

⁶ Postilla Scultetica, Oppenheim 1617. I. Irodört. Közl. 1911. 258.

énekeskönyvet is adott egyházának. Az 1524. év — ezzel a négy alapvető énekeskönyvvel és Luther 24 énekével — ez a mi evang. énekeskönyvünknek születési éve. Ennek négyszázados évfordulóját ünnepeljük. Termékeny év volt Lutherre nézve. Hiszen énekeinek kétharmada már készen volt. Ezután még csak tizenkettőt írt. Utolsó énekeit halála előtt három évvel, 1543-ban írta. „Te, ki egysé-
ben három vagy“ és „Mennyből jöven az angyalok“ voltak az utolsók.

1524 után nagy áradata indult meg az énekeskönyveknek. Ezek közül különös figyelmet érdemel a Hans Weiss által Wittenbergben nyomott és csak Rhau kántor leveléből ismert Sangbüchlein, mely a legújabb kritika szerint előszőr közli az Erős várt és Luthernek második Előszavát, mely eddig csak a Klug-féle 1529. évi énekeskönyvből volt ismeretes (Weim., 303). Ebben az Előszóban tiltakozik Luther az énekek megrontói ellen s kijelenti, hogy a szerzők neveit is kiírta, hogy a maga és mások nevei alá idegen és haszontalan énekeket be ne csempésszenek (Weim. 303. és 475.). Ekkor tehát Luthernek már sok éneke volt forgalomban. Erről tanúskodik a nyomdászról úgynevezett Klug-féle énekeskönyv, mely már Luther neve alatt jelent meg az előbbinek előszavával és a melódiák hangjegyeivel (Geistliche Lieder, Wittenberg, 1529.). Ennek 50 éneke közül 28 volt Lutheré, köztük az Erős vár is. Felvette Luther már ebbe Mária magyar királyné ismeretes énekét is, melyet sokan Luthernek tulajdonítottak, újabb kutatások szerint pedig Brandenburgi Albert, a német lovagrend nagymestere, Mária kedvelt, bizalmas barátja és rokona írta (Weim., 224.). Ez a Klug-féle énekes azután kibővítésekkel még háromszor jelent meg Luther életében: 1533, 1535 és 1543-ban. Az utolsó kiadás elején Luther „Viel falsche Meister jetzt Lieder dichten“ kezdetű versben tiltakozott az énekrontók és hamisítók ellen.

Közben 1538-ban írta Luther „Frau Musica“ című szép költeményét, mint előszót minden jó énekeskönyvhöz (Weim., 483.). Eredetileg barátja, Walther János „Lob und Preis der löblichen Kunst Musica“ című pályaverséhez írta ezt Luther. Költői szép formában szól benne a zene hatásáról és buzdít az éneklésre. Szintén 1538-ban írt szép ajánló előszót Rhau György volt kántor és nyomdász Symphoniae jucundae című zenegyűjteményéhez is. 1542-ben Klug József sajtóján halotti énekeket is (nyolc latin és hat németet) adott ki Luther (Christliche Gesang zum Begräbniss, Wittenberg, 1542.). Ehhez is hosszabb előszót írt, melyben a temetési szertartás helyes módjáról szól és polemizál a visszaélések (halottakért való mise stb.) ellen. Ne szomorkodjunk, úgymond, miként a pogányok, kiknek reménységük nincsen és szép vigasztaló helyeket ajánl a Szentírásból. (Közölve: Weim., 478.)

Az utolsó és legbővebb énekeskönyv volt végül, amely még Luther életében és ennek felügyelete alatt jelent meg, a Bapst-féle. Lipszében, 1545-ben Bapst Bálint könyvnyomtató adta ki ezt hibátlanul és igen díszesen. Ebben a dallamok hangjegyeivel ellátva már 101 ének volt s köztük Luthernek is mind a 36 éneke. Nemcsak a fentebbi intőverset nyomatta ennek is a címlapjára, hanem ismét új Előszót írt ehhez is. Buzdítja a híveket, hogy buzgón és sokat énekeljenek, mert ez az Istennek tetsző áldozat. S azután megdicséri a könyvnyomtatókat (Bapst Bálintot névszerint is), akik szorgalmasan dolgoznak s a külső díszítés által is vonzóbbakká teszik az énekeskönyveket. (Közölve: Weim., 476.)

Ezekon kívül már Luther életében is igen sok énekeskönyv jelent meg s ezek által lett az egyházi ének közkinccsé. De Luther ezzel sem elégedett meg, hanem 1529 jan. 24-én a szószékről is inté a híveket, hogy naponként éneklék előttük a diákok a német énekeket, végre hát meg kellett volna már tanulniok; de a világi dalokat (Zeuterliedlein) jobban szeretik, mint ezeket. Minden család-apa tanítsa meg rájuk az övéit, mert ezek az egyszerű emberek bibliája, valamint a tudósoké is. „Hogyan feltüzelik ezek az énekek a kegyeseket! Gondoskodjatok tehát buzgón róla, hogy jobban megtanuljátok és énekeljétek azokat, mint eddig.“ (Köstlin I., 542.)

Az ilyen szavaknak meg is lett a hatása. Luther énekei szép dallamaikkal gyorsan keltek szárnyra s az ígehirdetés mellett ezek is hódító fegyverei lettek a

reformációnak. Contzen Ádám jezsuita, Miksa bajor herceg gyóntatója, mondta: „Luther énekei több lelket öltek meg, mint iratai és beszédei.” (Liber politicorum, 1620.) A kassai jezsuiták, Lubovienski és Pilgram még 1674-ben is azt mondják, hogy az eretnekeket „a római szent hittől az éneklésbeli zengésnek édesgetése vonta el, mintegy mézes madzaggal rájok kötvén a sok tévelygést”. (Bogisich, Szegedi F. L. énekes-kve 7. l.)

De az evang. egyház belső életében, templomban és házi áhítatosságban nagy hivatása volt a Luther által írt és szerkesztett énekeskönyveknek. A biblia és káté mellett ez lett az üldözött protestantizmus harmadik szentkönyve, mellyel az elnyomatás nehéz századait is átvirrasztotta. Luther különösen az énekeivel tudott az evang. híveknek úgy a szívéhez férkőzni. Énekírói munkásságának jelentőségét már a kortársak és a közel egykorúak is megértették. Befejezésül csak Selnecker Miklós lipcsei lelkész és tanár szavait idézem, aki énekeskönyvében 1578-ban ezt a találó jellemzést mondja Lutherről: „Wittenbergből, mint az igazi Hebronból jöttek doktor Luthernek, ennek a drága embernek oktató és vigasztaló énekei, amelyekben a dallamnak, szónak, szövegnek és gondolatnak ereje és veleje van és mindent oly sajátos, művészi és épületes módon foglalt össze bennök, hogy azt kell mondanunk és bevallanunk: a Szentlélek volt bizonyára azok zeneszerzője és poétája; valamint azt is, hogy ha dr. Luther Márton semmi más munkát nem végzett és Krisztus egyházának semmi mást nem hagyott volna maga után, mint csupán az egyházi énekeit és zsoltárait: úgy ez is elég volna, soha sem tudnánk neki eléggé megköszönni és meghálálni; elhallgatom a többi nagy és hasznos munkáját, amelyet Isten általa tett és adott nekünk, amelyhez hasonlót senki más ember által nem vitt véghez ezekben az időkben, úgy-hogy Fülöp mester méltán szokta őt így nevezni: „A világ ez utolsó korszakának Illése, egyedül minden mindenekben.” (Koch E. i. m. I., 243.)

Ezeknél szebb és méltóbb szavakkal mi sem adózhatunk a jubiláris évben az énekköltő Luther emlékének.

II. Luther, a zeneértő.

Írt-e Luther az énekeihez dallamokat is, miként ezt nálunk nem csak Tinódi Sebestyén, hanem Batizi András és Sztárai Mihály is megtette? Ez a kérdés tereli át figyelmünket Luther zenei tehetségére. A hagyomány ugyanis őt nemcsak költőnek, hanem nagy zenekedvelőnek, zeneértőnek, sőt zeneszerzőnek is mondja.

Goldmark Károly, a kiváló magyar dalműíró művészi módon megzenésített egy kedves hangú versecskét, mely a zenének égi származását dicsőíti s Luther Márton neve alatt tette közzé:

Oh szeresd a muzsikát,
Szent az ég ez adománya;
Nem is földről származott,

Mennyország az őshazája,
Hol a kiseded angyalok
Magok is muzsikuskok.

A vers ugyan nem Lutheré, de Anton Károly is „Luther und die Musik” című értekezésében közli az eredetiben (Wer sich die Musik erkiest) s szerinte is nagyon ráillik Lutherre. Ime a költőt, ki a zene égi származását zengi, a hagyomány Lutherben keresi.

Van a németnek egy szálló igéje is: Wo man singt da lass dich ruhig nieder. Böse Menschen haben keine Lieder. (Térj be oda bátran, hol dal csendül feléd. Gonosz embereknek nem hallod énekét.)

Seume János német költő, a volt theologus kezdi így a versét (Die Gesänge) 1804. s már Büchmann (Geflügelte Worte 130.) reámutat, hogy ezt a gondolatot Luther „Frau Musica” verséből vette, ahol ezt mondja: Hie kann nicht sein ein böser Muth, — Wo da singen Gesellen gut. (Nincs ott helye a véteknek, — Hol ifjak jól énekelnek).

Ime már a nép szája, a szóhagyomány is zenekedvelőnek mondja Luthert.

De ő ennél több is volt : zeneértő elméletben és gyakorlatban, sőt énekdallamaival s egy-két zeneművével a zeneszerző nevet is kiérdemelte. Lássuk ennek bizonyosságait életében és a zenére vonatkozó nyilatkozataiban.

Mint rekordáló, a házak előtt „panem propter Deum“ Isten nevében kenyeret kéregető diák is jól értett Luther az összhangzatos énekléshez. Mint az úgynevezett Currenda tagjai (Kurrentschüler) sokat gyakorolták magukat a zenében, mert hiszen a templomi énekkarban is Magdeburgban és Eisenachban ők énekeltek. Még a vidékre, a falvakba is kijártak négy hangon énekelni. Maga Luther beszéli el, hogy ilyenkor egyszer egy földműves a házából kilépve igen nyers hangon kiáltott rájuk : hol vagytok, fiúk ? Rémülve futottak el, holott a jó embernek kolbász volt a kezében s nekik akarta adni.

Erfurtban is a humanista diákok körében virágzott a muzsika. Celtis Konrád és társai poétai összejöveteleiken Horatius ódáit énekeltek. A klasszikus versformák dallamait azután a németek és magyarok is átvették. Több költőnk is írt egyházi éneket sápphói versformára. Ilyenek voltak például még később is : Szerelmes Jézus, vajjon mit vétettél és Krisztus Urunknak áldott születésén. A fiatal Luthert is Erfurtban mint vidám kedélyű muzsikust szerették társai. Itt történt, hogy egy kirándulás alkalmával Luther az akkori szokás szerint magával hordozott fegyverrel (talán törrel) véletlenségből megsebesítette magát s a combján egyik ütőerét is átmetszette. Míg e miatt a szobát kellett őriznie, azalatt tanulta meg a lantjátékot és pedig tanítómester nélkül. Később pedig a fuvolán is (Querflöte, Querpfeife) megtanult játszani, amint ezt Walter feljegyzéséből tudjuk. Ugyanitt Erfurtban a zárdába való belépése előtt a búcsúestén 1505 jún. 16. társai között lantjátékkal tolmácsolta lelkének borús hangulatát. Grisar jezsuita természetesen víg dárídónak szeretné ezt a búcsúást feltüntetni.

A zárdában is bő alkalmá volt Luthernek magát a zenében, különösen az éneklésben gyakorolni. A régi latin himnuszokat, a gregoriánus énekeket itt ismerte meg. Még szerzetesi fiatalabb korában mondta Luther egy hárfásnak : „Inkább olyan dalt pengess, amilyent Dávid játszott. Ha Dávid feltámadna, csudálkoznék, hogy az emberek a zenének mily magas fokára jutottak el. Ha Dávid hárfán játszott, az bizonyára úgy hangzott, mint a Magnificat anima mea Dominum a 8-ik tónusban, mert Dávidnak bizonyára (schlecht) decachorduma volt“. S még fiatal korában idézte Luther Virgiliust is : Tu calamos inflare leves, ego dicere versus. Cochlaeust már idéztük, aki szerint Luther a wormsai útján is 1521-ben Frankfurtban vagy Oppenheimben a vendéglői szállásán lanton játszott és énekel. Még rideg nőtlen és elhagyatott korában a wittenbergi zárda egyik cellájában történt az is 1523-ban, hogy Luther a munkától és lelki vívódástól kimerülve elájult. Barátai, Rhaw György könyvnyomtató (a volt lipcsei kántor) és a szintén zeneértő Edemberger theologus a földön elterülve találták és csak zeneszóval tudták őt magához téríteni. Hálás szívvel kérte meg őket, ha kedvük lesz a zenéléshez, csak látogassák meg máskor is minél többször. (Köstlin, I. 727).

Házassága után pedig, midőn saját családi tűzhelye volt, akkor egész kis házi ének- és zenekart (Kantorei im Hause) gyűjtött maga köré. Szinte híresekké váltak ezek a családi zeneestélyek, melyek azután másfelé, még hazánkban is követőkre találtak. Maga Luther is énekel, nem túlságosan erős, hanem tiszta, csengő tenor hangja volt. Barátja, Alber Erasmus brandenburgi szuperintendens mondja róla : „Luther jó muzsikus volt, finom, csengő, tiszta volt a hangja, akár énekel, akár beszélt, nem volt kiabáló nagyhangú“. (Köstlin, II., 518.) Márton és Pál fia is vele énekel s valószínűleg a lánykája és neje is. Nagyobb társaság gyűlt össze asztalánál esténként, diákok is voltak nála szálláson és így könnyen kikerült az ének- és zenekar. Luther már nőtlen korában mondta : „Ha gyermekeim volnának és módomban állana, nem csak a nyelveket és historiát, hanem az éneket és zenét is meg kellene tanulniok a matematikával együtt“. Most tehát ura is lett a szavának. Néha igen gondosan készültek a zeneleckére. Egyik barátjának, aki saját zeneszerzeményével ajándékozta meg, hálásan írta, hogy ő és az övéi asztal felett gyakorolják, de még sok hibát ejtenek ; „a mi művészetünk, úgymond, még igen csekély ;

nektek, zeneszerzőknek elnézőknek kell lennetek, mi is inkább eltalálni akarjuk, mint elhibázni". (Jehle, Luther und die Musik, 874).

Ezeket a házi zeneestélyeket híven szemlélteti dr. Ratzeberger Máté, Luther háziiorvosa. „Az is szokása volt, úgymond, Luthernek, hogy mihelyt asztaltársaival a vacsorát elvégezték, kihozta írószobájából a kótáskönyveket (partes, szólamokat) és azokkal, akiknek kedvük volt hozzá, zenélni kezdett. Különösen a régi mesterek jó szerzeménye, a gregorianus ének és a chorál tetszett neki. Ha néha valamely énekben észrevette, hogy hibásan van kótázva, úgy azt a vonalakra írva nyomban helyreigazította... A responsoriumokat a kis fiainak: Mártonnak és Pálnak is vele kellett énekelni evés előtt az asztalnál... Ő is mindig énekelt a fiaival és a figurális zenében a tenort énekelte". (Anton K. 12.)

Vendégei között mindig szívesen látta a zenészeket és gyakran volt nála ilyen társaság. Így például 1538 dec. 17-én is hivatalosak voltak hozzá az énekesek s igen szép motetteket s egyéb dalokat énekeltek. Ekkor mondá a zenéről e szép szavakat: „Mivel az Úr Isten ebbe a földi életbe, ami csupa lim-lommal teli, ilyen nemes adományokat is öntött és adott, mi lesz majd ama örök életben, ahol minden a legtökéletesebben és legvidámabbul történik. Ez itt csak a materia prima, a kezdet". (Erl. kiad. 62. k. 308. Tischreden. Jehle, 897.) Midőn Mathesius 1541-ben hét joachimsthalai bányászt és tanácsbeli embert vitt asztalához vendégül, Luther igen szívesen és vidáman fogadta őket s mivel néhány énekes is volt köztük, hallani kívánta, hogy hazájukban milyen a muzsika. (Köstlin, II. 502.)

És Luther ilyen társas összejövetelekben nemcsak az egyházi, hanem a világi zene iránt is érdeklődött. A trágár, erkölcssten dalokat megvetette, ezt nem tartotta muzsikának. A rossz lantosok és hegedűsök, úgymond, csak arra valók, hogy meglássuk, micsoda jó és finom művészet a zene; mert a fehéret nem ismerhetjük jobban, mintha feketét állítunk ellenébe". (Jehle, 896.) De a tisztességes világi zenének ő is barátja volt, a népdalokat is kedvelte, egyházi dallamokul is átvette. Asztali beszédeiben panaszkodott egyszer, hogyan van, hogy világiakban (in carnalibus) oly sok szép versünk és énekünk (poema et carmen) van, a lelkiekben (in spiritualibus) pedig annyi az élettelen és hideg; és példaképpen néhány német éneket (cantilenas Germanicas) mondott el, a volleni harcjátékról szóló éneket (den Thurnier von den Vollen. Erl. kiad. 62. k. 310. l.) Egy más alkalommal a női nem jellemzésére is humorosan egy népdalt idézett: „Ist der Apfel rosenroth". (Anton, 13). Gyűjtötte is a világi énekeket. 1535-ben Link Vencel barátjának írt Nürnbergbe s kérte, hogy amennyi képet, rimes mondást, éneket, könyvet és mesterdalokat ez évben az ő német poétáik, formaszabóik és nyomtatóik festettek, írtak, csináltak és nyomtattak", azt egy fiú által gyűjttesse össze és küldje el neki. (Jehle, 874.) Mathesius, aki maga is tagja volt Luther házi énekkarának, Luther életrajzában mondja: „Egy alkalommal (1540) jó emberek jelenlétében Didónak utolsó szavait énekeltek Virgiliusból: „Dulces exuviae (Aeneis, IV. 651.). Melancthon is bele énekelte". Löwe Károly, a balladák nagy zeneművésze, hívta fel a figyelmet Mathesius e feljegyzésére s Didó szavainak zenéjét Luthernek tulajdonította. Ennek az éneknek hangjegyei, amelyek szerint Luther házában énekeltek, még 1538-ban megjelentek Rhaw György nyomdásznak Symphoniae jucundae művében (Wittenberg, 1538). Az új weimari kiadás (35. k. 538. l.) közli ezeket a hangjegyeket, sokan Luther szerzeményének tartják, de Mathesius nem mondja annak.

A világi zene művelésével Luther nemcsak az egyházi, hanem az általános zenetörténetben is nevet és helyet biztosított magának. Az összes zenetörténetírók e téren is reformátornak ismerik el; példájával, lelkes beszédével szabadságot és elismerést vívott ki az egész zeneművészet számára. Családi körökben az úgynevezett házi zenét ő honosította meg, amelyből fejlődött ki a későbbi magasabb zeneművészet. Bach Sebestyén művészi zenereformjának már Luther volt az alapvetője. A külföldön még hamis leveleket is koholtak, amelyek Lutherben a nagy zenészt dicsőítik. Wági Aurél magyar zeneiró az Ország-Világ 1881. évfolyamában (155. l.) „Luther Márton, mint zenész" címen Cockx Jeromos flamand írónak Stiegen János anverszi zenészhez intézett és holland nyelvből fordított levelét közli

dátum nélkül. E szerint Cockx is a már családos Luthernek lett volna vendége és igen érdekes színes leírásban igen sokoldalú és kiváló zeneművésznek tünteti fel. Csak ott árulja el magát a levélíró, ahol Luthert korcsmába járó, nagy sörívónak, sőt sörpápanak mondja. Köstlin kimutatta, hogy ez és más flamand levelek, amint túlzásaikból már a laikus is kitalálhatja, hamisak és költöttek, bár megtévesztésül sok hiteles, elfogadható adatot is foglalnak magukban. (Köstlin II. 682.)

Hamis forrásokra semmi szükségünk, megbízható hiteles adatokból is kiténik, hogy Luther nemcsak zenekedvelő jó énekes-és lantjátékos, hanem a zene elméletében is jártas zenekritikus, hymnologus, sőt zeneszerző is volt, mert néhány melódiánk tőle való s egy motettet is írt.

Luther jól ismerte a régi egyházi zenét, a gregorianus éneket, a latin hymnuszok és a német énekek dallamait. A szükséghez képest fel is használta őket. De ismerte Luther saját korának jelesebb zenészeit is. Panaszkodott egykor, hogy rövid idő alatt oly jeles finom zenészek, mint Finck Henrik († 1519.), Josquin († 1521.), Loroé Péter (Pierre de la Rue † 1518.) és mások meghaltak. Josquino de Pres, I. Miksa császár karmesterének, Senfl Lajos müncheni zenésznek és Walther János torgauai kántornak zeneműveit mind tanulmányozta Luther és Rupf Konrád wittenbergi kántort is bevonta munkatársai körébe. Josquinóról mondá: Ez a hangjegyek igazi mestere, úgy kell nekik engedelmeskedni, amint ő akarja; a többi énekmesterek pedig úgy csinálják, amint a hangjegyek akarják; minden zeneszerzeménye vidám, természetes, szelíd és kedves, mint a fülemile éneke. Josquinónak egy hat szólamú motettjéről, amelyben két tenort a másik négy hanggal ellentozatosan és mesterileg szövött össze, dicsérőleg mondja Luther, hogy Jodocus mily szellemesen csinálta ezt különösen ott, hol a „Haec dixit Dominus“ és a „Circumdede runt gemitus mortis“ szavak zenéjét észrevehetően és oly kedvesen szötte egymásba. (Jehle, 875.)

Igen nagyra becsülte Senfl Lajost is, aki előbb Bécsben, most pedig Münchenben volt udvari karmester. Asztali beszélgetéseiben olvassuk, hogy midőn egy alkalommal Senfl művészi szép motettjeit énekelték, Luther nagy dicsérettel jegyzé meg: „Ilyen motettet nem tudnék írni, ha szétszaggatnám is magamat, amint viszont meg ő nem tudna a zsoltárokról úgy prédikálni, mint én. Mert a Szentlélek ajándékai különbözők, amint egy testben is különbözők a tagok“. Senfl r. katolikus volt. Luther 1530 okt. 4-én Koburgból mégis egy bizalmas hangú és a zene szeretetétől áthatott igen szép és jellemző levelet írt neki. Ne ijedjen meg tőle, az eretnektől, úgymond, mert ő is félve ír, de aggodalmát legyőzte a zene iránt való szeretete. Ő még ellenségeit, a bajor hercegeket is tiszteli, mivel ápolják és becsülik a zenét. E levelében is a zenét mindjárt a theologia mellé helyezi. „Ich liege und schlafe ganz in Frieden“ (In pace in id ipsum) kezdetű éneket kéri tőle több hangra letéve. Ennek melódiája őt már ifjúkora óta sokszor felvidámitotta és sokkal inkább most, midőn már a szövegét is érti. A levél zárószavaiban Senfl egész énekkarát is tisztelettel üdvözli. (Anton 15. Jehle, 876.)

Senfl teljesítette is Luther kérését, amint ezt Mathesius és Ratzeberger feljegyzí, sőt amint Köler Dávid zwickaui zenész „Zehen Psalmen Davids“ (Leipzig, 1551.) művében említi, Senfl a kért éneken felül még a Luther magyarázataiban akkor megjelent 118. zsoltár 17. versét is: *Non moriar, sed vivam* (Nem halok meg, hanem élek és hirdetem az Úrnak dolgait) megzenésítette és a reformátornak vigasztalásul megküldte. Senfl Lajoson kívül ezt a zsoltárverset Walther János, a torgauai kántor is megzenésítette őt szólamra. Ez a vers Luther lelkével is koburgi magányában és ottani nehéz helyzetében annyira összenőtt, hogy ő maga is négyhangú éneket írt reá még 1530-ban. Mathesius mondja, hogy Luther ezt a „Non moriar“ zsoltárverset Koburgban a szoba falára írta a melódiájával és Ratzeberger orvos is bizonyítja, hogy ő Koburgban Luthernek ezt az írását még 1550-ben is látta „a fáskert az ú. n. liget felé eső szobában“. És Luthernek ez a négyhangú zeneműve fenn is maradt barátja, Greff Joakim „Lazarus redivivus“ című drámájához mellékelve. Liliencron és Kroyer zenezakértők is ezt Luther eredeti zeneművének ismerték el. Richter Ottó drezdai zenetanár, mint ilyent, a reformáció

jubileumára 1917-ben külön ki is adta és benne van a weimari kiadásban is. Ez a ritka drága emlék Luthert ime zeneszerzőnek bizonyítja. (Köstlin, II. 201., 244. Weim. 35. k. 535.)

De van ennek egy más bizonyága is szintén Koburgból. Luthert itteni aggodalmas napjaiban főfájás és egyéb betegség is gyötörte. De jó humora itt sem hagyta el, erőt vett rajta. Egyszer itt valamiféle papiroson három hangra írt ének, mint maga mondja „tricinium in cloaca inventum“ akadt a kezébe és nyomban tréfára gondolt. Az éneket negyedik szólammal is kiegészítette (ime tehát értett a zeneszerkesztéshez) s oly kéréssel küldte ezt levélben 1530 május 15-én Agricola János nevű barátjához Augsburgba, hogy onnan küldjék vissza néki és írják a kísérőlevelbe, hogy ez az ének Augsburgban a császár és Ferdinánd király üdvözlétére készült és igen nagy tetszésre talált. Ő majd a hangjegyet és levelet Rörer György wittenbergi diakonushoz, az elbizakodott zenekritikushoz fogja továbbítani s ezzel a megtévesztéssel fogja majd Rörer zenetudását megtréfálni és leleplezni. Ez a levél Luthernek nemcsak a jó humorát jellemzi, hanem azt is bizonyítja, hogy jártas volt a négyes hangra való zeneszerkesztésben is. (Köstlin, II. 203. Neue Kirchl. Zeitschrift 1911. 524. Weim. 35. k. 538. Richter O. Non moriar 3.)

Hogy a többhangú figurális éneklésnek titkát mennyire ellette Luther, az kitűnik Rhaw György kótáskönyvéhez (Symphoniae jucundae Wittenberg, 1538.) írt szép előszavából is. Itt mondja többek között : „Különösen a művészet által kipallérozott zenében lehet Istennek nagy bölcsességét csodálni. Az egyik egyszerű dallamot énekel s mellette három, négy vagy öt hang is megszólal, melyek emez egy körül ugrándoznak és játszadoznak s csudálatraméltóan sokféle módon és hangon szépítik és ékesítik azt az egyet ; mintegy mennyei körtáncot lejtenek, nyájasan találkoznak és szívélyes kedvességgel karolják át egymást. Aki ezt nem tartja Isten kimondhatatlan csodaművének, az faragatlan tuskó és nem érdemli meg, hogy mást halljon, mint számároridítást és disznók rőfögését“. Az összhangzatos és ellenpontozatos több szólamú zenének szövevényét és művészi szépségét ily népies szemléltetéssel csak az tudta leírni, aki maga is beavatott volt annak titkaiban.

Aki elméletileg és gyakorlatilag ennyire jártas volt a zenében s amellett költő is, az méltán nyulhatott hozzá a templomi ének s az egész liturgia reformálásához is. De Luther nem volt elbizakodott ember, szakértőket vett maga mellé. Ott volt Rhaw György, a wittenbergi nyomdász, a hangjegynyomás mestere, ki előbb Lipcsében volt kántor. Luthernek Eck Jánossal való vitáját 1519-ben Lipcsében ennek a Rhawnak tizenkét hangra írt zenés miséjével kezdték meg. Bevonta Luther tanácskozásaiba Rupf Konrádot, a helybeli öreg éneklőmestert is. És különösen Walther Jánost, a jeles zenészt hívta segítségül. Walther Böles Frigyes karmestere volt Torgauban, ki több choráldallamot, sőt énekszövegeket is írt.

Luther tervszerűen készült a munkához. Előleges levelezés után és a választó fejedelem engedélyével 1524 október havában magához hívta Torgauból, Rupf Konrád a másik kántor úgyis helyben volt. S ez a két zenész ekkor három hétig volt Luther és Bóra Katalin vendége. Ez volt most az igazi „Cantorey im Hause“, amint Luther nevezte. Egész nap komoly munkával voltak elfoglalva, este pedig Melanchthon és a többi jóbarát jelenlétében sorra kerültek üdülésül Josquin és Senfl szép motettjei. Walther maga emlékezik boldogan a Luther házában töltött szép napokról.⁷ Először is a lelkész és az énekkar számára állapították meg a liturgikus énekeket, mert akkor a lelkész nemcsak az úrvacsora szerzés igéit, hanem az evangéliumot és epistolát is úgy énekelte. Mig Rupf és Walther tollal kezében az asztal fölé hajolva írta a hangjegyeket, addig Luther a szobában fel s alá járva énekelte vagy fuvolán játszotta a szöveghez való dallamokat. Még ma is meg van egy kótalap, melyre Luther a liturgikus ének első tervezetét Walther számára feljegyezte. (Köstlin, II. 15.) Luther a zenei részt jobbára a két szakembernek

⁷ Elveszett eredeti feljegyzését Praetorius Mihály mentette meg Syntagma Musicum (Wittenberg, 1615.) című művében.

engedte át, de maga is beleszólt. „Ti, uraim, a ti muzsikátokat és hangjegyeiteket dicséretesen értitek, de ami a vallásos szellemet és Isten igéjét illeti, azt hiszem, ehhez nekem is szabad szólanom“.

Ekkor készült a német Sanctus is (Jesaia dem Propheten das geschah), melynek dallama Walther határozott kijelentése szerint Luthertől való. (Ennek hangjegyei megvannak a magyar Luther IV. kötetének 474—6. lapján.) Magát Walthert is meglepte Luthernek a szöveg- és dallamegyeztetésben való ügyessége s meg is kérdezte: hol tanulta ezt. Luther mosolyogva válaszolta: Virgilius, a poéta tanított meg reá, aki verseit és szavait oly művésziiesen tudja a leírt eseményekhez alkalmazni. „Így kell, úgymond, a zene hangjegyeit és dallamait is a szöveghez szabni“. Az itt készült liturgikus énekekre Luthernek az 1526-ban megjelent „A német mise“ című művében volt szüksége. De bizonyára más énekek dallamait is szóba hozták és megállapították már ekkor.

Luther e közös munkánál a részletekben is kiváló műízlésének adta jelét. Így Walthernek azt mondá többek között: „Krisztus Urunknak beszédei nyájasak és kellemeteseek, azért az evangéliumhoz sextum tonum (a hatodik egyházi hangnemet) vegyük. Szent Pál apostol pedig komoly, azért az epistolához octavum tonum (a nyolcadik hangnemet) kell venni“. Walther, a jeles muzsikus általában igen jó véleménnyel volt Luther zenei talentumáról is. „Tudom és bizonyítom, úgymond, hogy Luther, Istennek ez a szent embere, ki a német nemzetnek prófétaja és apostola volt, a zenével úgy a choralis, mint a figurális éneklésben igen nagy kedvvel foglalkozott és én sok kedves órán énekeltem vele. Szembetűnőleg látja, hallja és érzi az ember, hogy Lutherben, ki a legtöbb chorál ének szövegét és dallamát is írta, maga a Szentlélek munkálkodott és egyebek közt a német Sanctusból is látni, hogy a hangjegyeket a szövegre a helyes accentus és concentus szerint mily mesterileg és jól alkalmazta“. Ime, illetékes szakember mond Luther-ről ily kedvező bírálatot s ó bizonyítja, hogy dallamokat is szerzett. (Koch, I. 456. Köstlin, II. 15. Weim. 35. k. 82.)

Walther azzal is kimutatta Luther iránt való tiszteletét és háláját, hogy 1530-ban egy kótáskönyvet ajándékozott neki, mely csak újabban került elő. A címlapon rajta van Luther neve e szavakkal: „Hat mir verehret mein guter Freund Herr Johann Walther Componist Musice zu Torgau, 1530“. Ez az úgynevezett Kade-féle Luther-codex, melyet Kade Ottó tanár 1871 adott ki Drezdában s azóta hasonmás lenyomatokban is ismeretessé vált. 137 melódia van benne tenor hangra, 23 német, a többi latin szövegre, több melódia Walthertől való. Ebben van meg először az Erős várunk dallama is Walther kezeirésével. Nyomatva csak 1531-ből ismeretes. Nagy vita indult meg, hogy hiteles-e ez a codex? Runze, Albrecht, Spitta és más tekintélyek hitelesnek veszik, csak az évszámot kell későbbre tenni, mert 1545 és 1551-ből való melódiák is vannak benne, amelyeket bizonyára utólag írtak bele a codexbe. (Weim. 35., 85.)

Luthernek zenei tehetsége tisztázva lévén, rátérhetünk az itteni legfontosabb kérdésre: mely dallamok valók tehát magától Luthertől? Régente majdnem minden énekének dallamát is tőle származtatták. De kiderült, hogy ezek jórésze középkori, néhány pedig Walthertől való. És újabban a túlzó s különösen a róm. kath. kritika már minden dallamot el akar vitatni Luthertől, még az Erős várt is. A weimari kiadás alapos zenekritikája három dallamra nézve tartja fenn és bizonyítja meggyőzően Luther szerzőségét s ezek: Erős vár a mi Istenünk, Ézsaiás próféta látta Őt (ezt Walther mondja határozottan Luther dallamának) és Mi Atyánk, ki vagy mennyekben. Egy 1539. évi külön nyomtatvány mondja ezt a dallamot is Lutherének. És mint fentebb láttuk, még a Mennyből jövök most hozzátok dallamát vehetjük ezekhez negyediknek. Moser hallei kiváló zenész is a weimari kiadásban Luthernek tulajdonítja és Abert berlini zenész is. A r. kath. Bäumer Kelemen merész állítását, aki az Erős vár dallamát régi énekkönyvből összeférceltnek akarta feltüntetni, Zahn, Moser, Abert és más jeles zenészek erélyesen visszautasították. Bäumer módszere Mark Twain anekdotájára emlékeztet, ki a püspök predikációjára azt mondta, hogy ennek minden szava már

nyomatva is megvan otthon egyik régi könyvében s mikor előhozatták vele, a szótár volt ez a könyv. Luther dallama is csak így van meg a gregoriánus szótárban. Hogy a kisebb dalmotivumok egymással találkoznak, arra sok példa van. Még e négy Luther-féle dallamban is megtörténik az, amit talán kevesen figyeltek meg, hogy a Mennyből jövök most hozzátok 4-ik dallamsora teljesen ugyanaz, mint az Erős várunk 2-ik, 4-ik és 9-ik sora. Ez a sor ugyanis háromszor ismétlődik az Erős várban s megvan egyszer a szép karácsonyi dallamban is. Kedvelt és megszokott dallamformája lehetett a reformátornak. S ha valahol ilyesmi rövid hangsor a gregoriánus énekekben is találtatnék, azért ez nem volna még plágium. Így Haydnt, Beethovent is meg lehetne vádolni. (Abert H. Luther und die Musik, 10. l.)

Luther nem pályázott a zeneszerzők dicsőségére, elég érdemet szerzett ő az örökbecsű énekszövegekkel is. Azt még Bäumker is elismeri róla, hogy tudott volna dallamokat szerezni ha akar; de ő a régi jónak mindenkor nagy barátja volt s fő-érdeme, amint Storck Károly megállapítja, abban áll, hogy a gregoriánus himnuszok s az egyházi és világi népdalok javát finom művészi érzékkel kiválogatta és az egyház számára feldolgozta. (Weim. 35., 85.) Hogy négy eredeti dallamot mégis írt, az csak ráadás volt a nagy adomány mellett. Úgy is mint költő, úgy is mint zeneszerző végtelen nagy szolgálatot tett egyházának.

Zenei tudása és alkotásai mellett figyelmet érdemel az a nagy lelkesedés és elragadtatás, mellyel Luther a zenének, mint Isten égi adományának szépségét dicséri és pedagógiai hatását is hirdeti. Milyen fontos elvi kijelentés volt már 1524. első énekeskönyvének előszavában : „Én nem vagyok azon a véleményen, hogy az evangéliom által minden művészet a földre tapodtatnék ; én minden művészetet, különösen a zenét szívesen látom annak szolgálatában, aki adta és teremtette“. Könyveiben, leveleiben, asztali beszélgetéseiben nem győzi eléggé dicsérni a sacra musica égi ajándékát. Senfl karmesterhez írt levelében 1530. mondja : „Én nem szégyenlem nyíltan bevallani, hogy a theologia után nincs semmi más művészet, mely a zene mellé volna állítható, mert egyedül ez képes arra, ami különben csak a theológiának áll hatalmában, hogy a kedélyt megnyugtatja és felvidámítja, bizonyoságául annak, hogy az ördög a szomorú gondok és nyugtalan gondolatok ébresztője a zene hangja elől éppen úgy elfut, mint a theologia szavai elől. Azért a próféták egy művészetet sem gyakoroltak annyira, mint a zenét, theológiájukat ugyanis nem a geometriához, sem az aritmetikához, sem az asztrológiához, hanem a zenéhez fűzték, úgy, hogy az igazságot zsolttárakban és énekekben hirdették“. Elragadtatva szól a zene szépségéről és hatásáról Rhaw könyvéhez (Symphoniae jucundae, 1538.) írt előszavában is : „Oh micsoda dicső muzsika az, amellyel a Mindenható az ő égi énekmesterét, a kedves fülemilét és kisdéd tanítványait, az ezernyi madársereget a levegőben megajándékozta ! Mindegyik fajtának megvan a maga módja és melódiája, a maga édes pompás hangja és csodálatos koloraturája, melyet a földi ember sem utánozni, sem megérteni nem tud. Ezt látta lelkében Dávid király, midőn a 104. zsolttárban (12. v.) mondja : „Azok mellett lakoznak az égi madarak és a fáknak ágai közül szólnak“. És mindezek felett kitüntette Isten az embert ezzel a művészettel, hogy semmi sem fogható ahhoz, ha az ember hangja megzendül... Egy szóval a nemes zeneművészet Isten igéje után legnagyobb kincs a földön. Ez kormányozza gondolatainkat, szívünket és lelkünket. A bánatos szívűt felvidítja, a vadat és fékezhetlent megszelidíti. Dávid a hárfával üzte ki Saulból a gonosz lelket. Elizeus is, midőn prófétálni akart, előbb a hárfán játszót hívatott magához. Ezért akarták atyáink is mindenkor, hogy zene legyen a templomban“.

Ez a tárgy, a zene szépsége és szelidítő hatása annyira felindítá Luthert, hogy verset is zengett róla. Walther János zenekönyve elé 1538 (Lob und Preis der löblichen Kunst Musica) írta ezt „*Frau Musica*“ címen s egyszersmind előszónak ajánlotta minden jó énekeskönyvhöz. Ebben is a zene által ébresztett örömet mondja a földön legnemesebbnek. Ebben van a szállóigévé vált pár vers : „Hie kann nicht sein ein böser Mut, Wo da singen Gesellen gut“. Szomorúság és

minden gonosz indulat eltűnik a zene hatása alatt. Istennek is tetszik ez a művészet, mert hisz meggátolja a sátán műveit. Hivatkozik itt is Dávid és Elizeus példáira. Az év legszebb szakában tavasszal zendül fel a zene, midőn a sok égi madár, élükön a fülemile zeng dalt az alkotónak. Hogy ne dicsérné tehát Istent az ember! Ez a rövid tartalma a 40 sorból álló kedves versnek, Lutherünk költői művének.

Luther magáról mondta Senfl motettjeiről való megemlékezésekor : „A zene szép és dicső ajándéka Istennek és közel áll a theológiához. Az én kevés zene-tudományomat sokért nem adnám. Az ifjúságot mindig rá kell szoktatni erre a művészetre, mert finomak és ügyesek lesznek általa az emberek (Erl. 62. k. 309.). Saját fiának zenei kiképzését Walther Jánosra bízta s erről írta neki : „Én theologusokat nevelek, de az a céloom, hogy grammatikusok és muzsikuskok is legyenek“. (Anton 6.) Különösen az iskolákban sürgette a zeneoktatást. Asztali beszélgetéseiben mondotta : „A zenét mindenkor szerettem. Aki ezt a művészetet érti, az jó modorú és mindenben ügyes. A zenét meg kell tartani az iskolákban, mert szükség van rá. Az iskolamesternek énekelni kell tudnia, különben nem tűrhetem. A fiatal embereket is a lelkészi hivatalra nem kell addig felavatni, míg az iskolában nem próbálkoztak és nem gyakorolták magukat“. (Erl. 62. k. 308.) Az egyházlátogatók alkalmával is (1528—30.) gondja volt a zenére. Elrendelte, hogy ha más nem, akár az egyházi is tanítsa meg a gyermekeket a német énekekre, hogy az érzékes szerelmi dalok helyett az egyháziakat énekeljék. Torgauban 1529-ben fizetést rendelt az organista számára, hogy az isteni dicső művészetet, a zenét fenntartsa. „A zene fele disciplina és nevelő mester, mely az embereket finomakká, szelidekké, erkölcsösekké és okosabbakká teszi“. (Jehle, 895. Köstlin II. 39. Erl. 62 k. 307.)

Voltak, akik Luthernek a zenéért való rajongását meg is sokalták és megszólták érte. Fennebb Cochlaeust már láttuk, aki gúnyosan hasonlította őt Orpheushoz. Mások is szemére vetették, hogy a lanton játszik. (Köstlin I. 727.) Még egy későbbi lelkes hívének, Claus Harms predikátornak is, aki pedig újabb 95 lutheri tétel kiadásával utánozta a reformátort, kicsúszott a száján, hogy Luther „musikoll“ bolondja volt a zenének. De megtették ezt Zwinglivel is, aki fiatal korában szintén nagy zenész volt, több hangszeren játszott, mint Luther, de a templomból mégis száműzte a zenét. (Jehle, Merle d Aubigné 890.) Mikor Zürichbe pályázott, azt mondták rá : „ein Lutenschlager und evangelischer Pfiffer“. S ha Kálvinnról is Doumergue és Révész újabban (Művészet és érzelem Kálvinnál, 1922.) örömmel állapítják meg, hogy nem volt ellensége a zenének : akkor a mi énekes és lantos Lutherünknek régi dicsőségéből mi sem engedünk.

Midőn János választófejedelem 1530-ban Torgauban az udvari kántorságot, melynek élén Walther állott, feloszlatta, Luther az asztaltársai előtt nagy haraggal fakadt ki : „Néhány nemes és néhány léhűtő azt hiszi, hogy az én kegyelmes uramnak most megtakarítottak 3000 forintot a muzsikán, holott ennek fejében 30 ezret is eltékoznak haszontalanul. Királyoknak, fejedelmeknek és uraknak kell a zenét fenntartani, mert a hatalmasok és uralkodók tiszte, hogy a művészeket és törvényeket megvédjék“. Luthernek és Melanchthonnak sikerült is Walthert az állásában megtartani. De Köstlin zenetörténete szerint, mivel az udvari énekkar ekkor mégis feloszlott, Walther a polgárokból toborzott énekeseket, akik önként és ingyen énekeltek a templomban is. Így alakult meg az első önkéntes énekegyelet, a torgauai kántortársaság. Ezt a példát mások is követték. És az eddigi aristokratikus udvari ének- és zenekarokkal szemben így keletkeztek a *polgári énekkarok*, amelyeknek nagy szerepük lett a népművelésben. Luther ezeknek a jelentőségét nagyon is megértette, Torgauban is anyagi segílyt eszközölt ki a fejedelemtől, mint vizitátor gondoskodott az ifjúság zenei oktatásáról, a kántori és organista-állást különválasztotta ; a chorus musicus és az éneklő ifjak (die Kurrende) ezután nagyobb figyelemben részesült. Mind a két intézmény meg volt már előbb is, de Luther által új és maradandó jelentőséget nyertek. (Köstlin H. A. Musikgesch. 294. Köstlin J. II. 15. Erl. 62. k. 307. 1.)

Igy nyert Luther zenetörténeti jelentőséget a polgári énekkarok támoga-

tásával is. Miként a szerzetességgel szemben a világi élethivatásnak, úgy az egyházi zenével szemben a világi zenének szabadságáért és erkölcsi értékéért is síkra szállott. Azt akarta, hogy a zene ne legyen egy külön rend kiváltsága, hanem az egész népet egybefoglaló művészet. Felismerte a zene szociális jelentőségét. Ilyen polgári énekkarból került ki Bach Vida, a pozsonyi molnár és pékmester, a nagy Bach Sebestyén öse, akinek családjában erős tradíció volt a zene ápolása. Maga ez a legnagyobb Bach is Luthernek lelkes híve, akinek műveivel van tele a könyvtára. Luther énekeit igazi értékük szerint ő ismeri fel újra. Az Erős vár dallamát művészi harmonizálással teszi halhatatlanná. A reformátortól öröklő Bach a vallásos evangélikus szellemet, mely zeneműveit jellemzi, valamint azt az erős meggyőződést és magasabb művészi felfogást is, hogy a zene nem üres szórakozás, hanem erkölcsi nevelő eszköz.

Luther dallamát, az Erős várt zeneileg méltányolta és értékesítette Meyerbeer, a Hugonották című dalművében. Sőt a buzgó katolikus Liszt Ferenc is külön átiratban dolgozta fel. Ime így írta be nevét Luther az általános zenetörténetbe is. De mi benne most csak az evang. egyházi zene atyját, az Erős vár hatalmas dallamának szerzőjét ünnepeljük. Az énekköltő mellett a zenész emlékének is hálával adózunk.⁸

Payr Sándor.

PUBLIKÁCIÓ.

Keresztesi József' akadémiai utazása' a' külső országokban. (Autobiographiából.)

(Folytatás.)

VIII. *Moguntzia*, Mainz, Németországnak igen nagy, régi és megjegyzést érdemiő Városa, az Alsó-Rhénusi Circulusban, a' Polusnak 49. grádusa alatt. Egyfelől leginkább a' Rhénus az erőssége, egyébütt pedig sok magas sántzai vagynak, mellyeken az ágyúk sűrűn állanak: de úgy láttzik, hogy könnyen meg lehet venni. Nevezetét vette onnan, hogy a' Ménus itt szakad a' Rhénusba. Az úttzái, némelyeket kivéven, szorosak és tisztátalanok. A' lakosi mind Páristák. Érsekség helye 747-től fogva; az Académiát pedig fundálta Dither nevű Érsek 1477 vagy 1482. Lehet itt látni sok Klastromokat és Templomokat.

1. Nevezetes ezek között a) Cathedrale, melly kívül a' Menyköütés után, egészen veresre festetett. Vagyon benne minden kigondolható Vallásbeli Pompa. Két Cathedra, az egyiken alabástromból és Aranyból Septem opera misericordiae. tsak nem hihetetlen tizfra és kötséges minden képek. Az Érsek Electoroknak pompás Epitaphiumi, mellyek felett azoknak külömb-külobm faragású és állású Státuáikat bámulva lehet nézni. A' ki nem restelli olvashat itt mind régi mind új Epitaphiumokat. Méltó a' Carolus M. Feleségéé, ki Franconiai Fejedelem' leánya volt:

Fastradana Pia, Caroli Conjux vocitata
Christo dilecta jacet hóc sub marmore tecta
Ao. 794. Quem numerum metro claudere
Musa negat.

Rex pie quem gessit, Virgo licet hic cinerescit.
Spiritus háeres sit, Patriae, quae tristia nescit.

Ao. 794.

Alatta illyen jegyzés:

Quae Fastradanae coram monumenta tueris
Haud isto primum fixa fuere loco.
Aede sub Albano sacrá, caesisque propinquá
Martyribus, claro vertice collis erant.
Nunc ea quod periit flammis hostilibus aedes
Mota locis zeló sunt monumenta pió.
Más, új, pompás Monumentum:
Siste viator & luge
Plora et Ora
Ingemisce et Contremisce
Hic iacet D. Hugo Volfgangus L. B. &c. &c.
cuius dum corpus obiit, amima abiit &c.
eXVVIAe eXspeCtant IVDICem.

b) Ezen Templom mellett vagyon a Szűz Máriáé régi épületű tornyával, mellyben énekes az Óra.

c) Az Augustinianusok' igen drága festésű Temploma; mellyben az Ördögök kötik Calvinust. Ennek külső ajtaja felett ezen Chronosticon:

AVspICE Mariá feLIX FrIDERICE gvBERna.
d) A' Sz. Péteré két tornyú, közel a' Residentziához, mellynek ajtaji felett bLIX
ezek a' versek:

Délre:

Quam pietas struxit Friderici Praesulis
alman,
Nunc devastatam, plangit alauda
domum.

⁸ A 3-ik részt „Luther énekei magyarhoni egyházainkban“ címen a következő számban közöljük.

Északra :

Teutonicí Proceres Templi sacra iura vederrunt Phoenicem genuit, facta riuna, novum. *Orgona alatt :*

Templa profanantes ultrix Divina potestas Percussit flagris, perpulit atque foras. Claviger augustam custodit Numinis aedem, Sicque profana manus nulla notebit ei.

e) Ezekén kívül pompások S. Sebastiani, Ignatii Dominicanorum, Apátság és egyéb templomok és Klostrok. mindegyik felett nevezetes.

f) A' Carthusianus nagy Néma Barátok Claustruma, kívül a' Városon egy fertály órára. Ez felette pompás és igen gazdag épület, tsak alházból áll, de nehezen van párja. Négy szegeletű és a' Podiumin, az Új Testamentumi Sz. Históriaik olly szembe-tűnőképpen le vagynak festve, hogy nézésével bé nem lehet telni. A' Templom Átriumában lehet látni a' Carthusianusok fátumit, hogy ölték őket, sütötték &c. Az udvarán lévő kúton vagyon ezen vers :

Virginis Intactae fons Iste DICatVs honorl.
Signat ea M trinas non tetIgsse
stIges.

2. Az Érseki Residentia, melyet S. Marins bourgnak neveznek, a' Város szélén vagyon a' Rhenus mellett, régi és új igen Fejedelem : roppant épület. Ehez nem messze egy kút, mellyen nagy Piramis áll, és a' vizet sok réz tsőkön adja.

3. A' Fegyveres ház a' Rhenus mellett, az hol mind az ágyúk, mind a' sokféle golyobisok szembe-tűnők.

4. Az Elector kertje ; mellyben egy pompás ház, belől egészen kékre festett portzellánnal van megbéllve és sok aranyozás van rajta. Sokak itt a' szép Státuák, mint viszi Aeneás a' fiát és Attyát ; Medea, mint szaggatja a' fiait és egyebek, mellyeken eleget nem lehet bámulni. Vagyon benne nagy kút, melly az egész kertben végig hat. Az halas tóban a' többek közt vagynak tsupa Karmasin színű Orbel nevű halak, mellyek olly formák mint a' ketsege. Ezen kertet a' teszi legszebbé, hogy part ódalban fekszik és mellette foly a' Rhénus.

6. Megnézést érdemel a' Rhénuson, hajókon álló nagy Híd. ehez közel a' Malmok. A' partján levő nagy kereskedés eszközei ; a' sok hajók ; a' mázsáló hely, melly pro CeLerI MerCatVrae eXpeDItIone építetett.

7. A' Rhenus parton, a' Vár oldalán vagy egy Crucifixus, mellyről úgy hiszik, hogy Coloniából egy üres hajón egyedül maga, evező nélkül, jött a' vizen fel felé Moguntziába. — A' parthoz érvén, ott leste két vad tinó, mellyek járom nélkül vitték azon helyre : Az hajó és festett Feszület alatt ezen Vers :

Sic quondam inminuit Crux pendula in aere Navi
Cum rate mota fuit, cum rate fixa stetit.
A' mint az ökrök viszik a' keresztet :
ez a' Vers :

Hic Mogonae incumbens orae sacra Sarcina bobus
Creditur, ut pignus, quâ via facta, ferant.
1020.

8. Moguntziára tartozik az, hogy három Papi Renden való Elector vagyon.

α) Moguntziái, a' ki S. R. I. Archi — Cancellarius per Germaniam. Az Electori Gyűlésnek ez a' Directora. Önéki van arra jussa, hogy az Electorokat öszve hívassa. Az Archivumnak ő a' Procuratora &c.

β) A' Trevirisi Érsek S. R. I. Archi-Cancellarius per Galliam.

γ) A' Coloniai S. R. I. Archi-Cancellarius per Italiam.

9. Moguntzia tartja magáénak azt a' ditsekedést, hogy 1440. tájban, a' Könyvnyomtatás mesterségét itt találták ; de ezt a' Strashburgiak nem engedik ; ezeknek pedig. Harlem.

10. Villigis volt az idevaló első Érsek, megholt A. 1001., ki kerékgyártó fia lévén, annak emlékeztire az Érseki tizerben ma is kerék vagyon.

11. Az Érseknek sok udvari katonái Magyar ruhában járnak, világos kékbén.

12. A' Szőlőket úgy művelik, mint Debrecenben de fákat nem lehet köztök látni.

13. Vagyon Moguntziában híres Universitas, mellyről úgy tartják, hogy A. 800. fundáltatott.

14. A' Városnak dél és napnyugat felől való részén, legmagassabb helyen vagyon különös és meglehető erőségű Vára ; itt lakik a' Commendans a' kapu felett szép magas palotában, a' ki ekkor egy Bétsi Bátor volt. Ezen várbán lehet látni némely Római épületek maradványit ; igen nevezetes és megjegyzést érdemel a' Drusus temetése, melly a' Vár szélén jó magas kerek kőrakás, épült faragott kövekkel egyvel falból ; belől üres. Midőn az ember Frankfort felé megy, ez látzik az egész városból legmesszebb ; legmagossabb helyen lévén. Drusus építette Moguntziát 's itt is holt meg.

15. Volt ebben az időben itt egy Deákul igen tzifrán beszéllő ember, Henricus Hattamer bay holzthor, ki a' Magyarok Pátrónusának tartatott. Ez a' mi látni való volt, megmutogatta a' Városon. Ditséreten kapott. Egy Diáriumban minden Magyarokkal íratott emlékeztetre valót. én ezt írtam.:

Patriae fumus luculentior i ne, alieno est.
Jobb a Hazának füstí más Ország tüzénél
A' Leánya is szebb Angliá szüzénél
Kedvesebb a' húsa a' Német Izénél
Igy sóhajt egy Magyar a' Rhénus vizénél.

Moguntziához Colonia 36, az hová a' Rhénuson mind menni, mind jöni lehet 2 forintért &c.

IX. *Ingelheim* régi rongyos hely ; — némelyek úgy tartják, hogy Carolus M. hazája ; mások, hogy tsak mulató-helye volt.

KISEBB KÖZLEMÉNYEK.

D. simai Erdős József élete és működése.

Erdős József az 1856. évi augusztus hó 31. napján született Szatmárnémetiben nemes Erdős Mihály és Tóth Juliánna szüleitől. Ősei Erdélyből költöztek át Szatmár vár megyébe, ahol Sima, Szinyérváralja és Egri községekben még ma is élnek az erdélyi eredetű Erdős nemzetség ivadécai. I. Ferenc József apostoli király az I. Apafi Mihálytól 1664-ben nyert családi nemességnek épességben hagyása mellett a mi Erdős Józsefünknek úgy a maga, mint ivadécai számára a *Simai* nemesi előnevet adományozta 1908. január 1. napján.

A gondos családi nevelésben részesült gyermeket elemi iskoláztatásának folyamán állandóan érdeklődő figyelemmel kísérte a szatmárnémetii gyülekezet akkori lelkipásztora, később haláláig debreceni tanítóképződei igazgató, aki nagy jóindulattal viseltetett a fogékony lelkű ifjú iránt mindvégig. Az ő felügyelete mellett végezte el a szatmárnémetii református, akkor még csak hat osztályú gimnáziumban tanulását, úgy hogy mikor az 1873—74. isk. évben Debrecenben a VII. o. tanulója lett, tanárai kitüntető elismerését egyszerre kiérdemelte alapos előkészültsége által. Amint az érettségi vizsgálatot letette 1875 július 14-én: hajlamát követve életpályául a teológiát választotta, amelyen 1875 szeptember 1-től 1877 június végéig Debrecenben haladt előre. Itt különösebben Balogh Ferenc tanártól nyert indításokat és ugyanő hatott közre abban a tekintetben is, hogy E. J. 1877 október 2-án a bécsi cs. kjr. evangélikus theologiai fakultás rendes hallgatójává iratkozott be a III. tanévi folyamra. Theologiai tanulmányi pályáját Bécsben is végezte be 1879 július hó végén szép sikerrel.

E két bécsi esztendő folyamán maradandó, áldásos hatást gyakorolt rá később már benső barátja D. Böhl Eduárd professzor, aki őt a bibliai philologia és a theologia összes ismeretébe szakavatott módszerrel bevezette és tudományos értékekben való gyarapodását apai jóindulattal előmozdította. Az ő nagyrabecsülésének betetőzése volt az a bizalom és figyelem, melynél fogva ő, a bécsi fakultáson megüresedett újszövetségi tanszékre jeles tanítványai közül Erdős Józsefet jelölte és őhajtotta kinevezésre ajánlani, amely megtiszteltetés elől azonban az akkor debreceni theologiai professor, méltó köszönete kifejezésével szerényen visszavonult és a miénk maradt.

A bécsi absolutorium birtokában 1879 október 1-től a hírneves Kohlbrügge holland lelkész által alapított (1847 március 30-án) megszervezett és szép virágzásnak indult elberfeldi holland református gyülekezet körében forgolódt és sáfárkodott. Itt főképpen a helybeli gyülekezet tanuló ifjainak katechetai oktatásával és a környékbeli (Duisburg, Wermelskirchen) városokban lakó egyháztagok gyermekeinek vallástanításával

volt megbízva, amit szép és áldásos sikerrel teljesített. Künzli Gyula svájci származású lelkészfőnöke és a presbyterium tagjai már-már állandó alkalmaztatására gondoltak, amikor 1880 február havában Révész Bálint tiszántúli református püspök maga mellé hívta meg Debrecenbe segédlelkészül, amely minőségben szolgált 1881 július végéig, egyszersmind a debreceni tanítóképzőben kiegészítő tanárként is tanítván. Káplánkodása idejében tette le 1880 április 9-én az első, aztán 1881 április 29-én a második lelkészsképesítő vizsgálatot kitűnő eredménnyel. Ekkortájtban a fiatal, mintegy 600 lelket számláló pancsovai missziói református gyülekezetnek rendes lelkipásztora lévén szükségére, Révész Bálint püspök e misszióra az akkori adott viszonyok között egyedül a saját segédlelkészét, Erdős Józsefet találta ajánlhatónak és alkalmazhatónak. Ennek folytán a gyülekezet március 16-án, tehát még a második lelkészsképesítő vizsgálat letétele előtt meghívta E. J.-t lelkipásztorául. Így lett Erdős József már huszonnégy éves korában rendes lelkipásztor egy olyan exponált helyen, Pancsován, amelynek munkaterénél terheesebb és felelősségteljesebb abban az időben alig volt.

Mint hivatalában megerősített lelkész 1881 június 25-én házassági frigyét kötött György Lajos szatmárnémetii lelkész és Fésős Juliánna szülék hajadon leányával, György Juliánával, aki 1922 december hó 4-én, 62 éves korában történt elhunytáig áldott lelkű hitvese, szemefénye és ékesége volt. Boldog házas életüket az Úr 3 fiú és 3 leánygyermekkel áldotta meg.

Pancsovai lelkipásztorkodása idején 1881 júliustól 1884 augusztus végéig a magyar és német nyelvű igehirdetés, a belső lelki építés, a vallásoktatás, általában a pásztori munkásság keretein kívül buzgó fáradozott a hívek számarányához mért imaház létrehozásán, amely szent hajlék egy évi fáradozás gyümölcséeként már 1882 október 8-án teljesen felszerelve, rendeltetésének átadható volt. Pancsován, mint a községi iskolaszék rendes tagja és darab ideig alelnöke tapintattal és sikerrel fáradozott az akkor lendületnek indult délvidéki magyarosodás terjedésén. 1884 augusztus 24-én részesült a lelkipásztori felavatás rendtartásában Debrecenben.

Pancsováról 3 évi áldásos működés után közelebb jutott az ország fővárosához, amennyiben 1884 július 20-án egyhangú meghívással az Alsóbaranya-bácsi egyházmegyébe kebelezett újsóvei (bácsbodrogmegyei), tisztán németajkú református népes gyülekezet választotta meg lelkipásztorául. Újsóvei állomását elfoglalta 1884 szeptember elején. A rendezett viszonyok között szépen virágzó eme buzgó gyülekezet körében, lelkipásztori hivatalának betöltése mellett időt szentelhetett bibliai tanulmányainak szélesbítésére és már előbb megkezdett irodalmi munkálkodásának folytatására is. Az 1888.

évi augusztus hó végéig itt eltöltött négy esztendő alatt igyekezett tudományos kiképzését szilárd alapozással folytatni és vidéki parochus létére valóságos tudós foglalkozásban kereste és találta legfőbb örömét. Ebben az irányban folytatott tevékenysége elismerésének jele az, hogy őt a bécsi cs. kir. evangélikus theologia fakultás doktori collegiuma az 1888. évi április hó 9-én „ob eruditionem scriptis varii argumenti comprobato“ a theologiai tudományok licentiatúsává avatta. Ebben az időszakban vette kezdetét a biblia Károliféle fordításának revíziója, amely munkában Erdős József még mint újsóvci ifjú lelképásztor szintén tevékeny részt vett.

Újsóvéről a tisztántúli református egyházkerület 1888. évi április 30—május 4. napjain tartott közgyűlésének 95. számú határozata szerint a debreceni református egyház presbiteriumának elnöksége Debrecenbe az újsóvetségi exegesis és ezzel kapcsolatos tudományok tanszékére hívta meg Erdős Józsefet theologiai akadémiai rendes tanáru. E kiüntető bizalom és méltánylás alapján 1888. évi szeptember hó 11-én a kollégiumi díszteremben előadott tudományos értekezése után ünnepélyes beiktatással kapcsolatban elfoglalta theologiai professzori székét, amelyen lankadatlan kitartással működik ma is, mint az Istentől nyert nagy kegyelmi ajándékok hűséges sáfára. Debrecenben kifejtett munkálkodása a ma élő lelkészi és tudós generáció szemeláttára folyt le és tart állandóan, tehát annak, mint jelennek a bemutatása és jellemzése legalább is nem aktuális. Mindamellettermékenyítőleg hathat az ifjabb nemzedékre, ha legalább röviden jelezzük, hogy ily hosszú pálya alatt mennyit és mit végezhet az ember úgy, hogy még hetven év eltelte után is egészséges és munkabíró maradjon.

Erdős József eddigi 39 évi professzori működése nagybárra a tudományos munkálkodás mezejére terjedt ki. Volt ugyan része tanügyi adminisztrációban is, de ebbeli működése részint hivatali, részint időközi és átmeneti jellegű.

Ami professzori működését illeti, azt akadémiai és egyetemi időszakokra oszthatjuk.

a) Akadémiai tanárkodása részint a tanszéken tartott előadásai, részint tudományos irodalmi munkássága és tanítványaival közölt módszeres irányítása szerint értékelhető. Ebből a szempontból nézve a tényállást, bizsvást utalhatunk elsősorban is az életbe már kilépett és gyakorlati tapasztalatokkal is bíró volt tanítványok kialakult véleményére, amennyiben ők már abban a helyzetben vannak, hogy az osztályozási jegyekből való függés nem befolyásolja kritikájukat és önállóan meg tudják bírálni és állapítani volt tanáruk előadásainak a belbecsét, praktikus hasznát. Ilyen önzetlen értékelésben részesítették az ő munkásságát tanítványai, mikor lelképásztori és tanári működésének huszonöt éves jubileuma alkalmából 1906. évi június hó 25-én 51 aláírással, a bizalom, szeretet és ragaszkodás jeléül, nyomtatott „emlékiratban üdvözölték és nevére „Dr. Erdős József jubileumi alapítványa“ címen pályadíjalapít-

ványt létesítettek a debreceni főiskolánál. Az emlékiratot aláíró tanítványok és ma már tekintélyes és kiváló közéleti férfiak között ott találjuk dr. Baltazár Dezső, Soltész Elemér püspökök, dr. Lencz Géza, Csánki Benjámin egyetemi tanárok, Bartók Jenő, Juhász László tudósok, Csernák Béla egyházkerületi főjegyző, Görömbei Péter, Harsányi Pál, Kovács Lajos, Szabó Antal esperesek, dr. Veress István tanítóképezdei igazgató, Barla Jenő, Fazekas Gyula főgimnáziumi tanárok és a többi tiszteletreméltó férfiak neveit, akik jubiláns tanárukat a legelismertőbb szavakkal üdvözölték. E nagyon elismerő és megleghangú írásos méltatás bizonyíték arra, hogy már ezelőtt hűsz esztendővel (1906 június 25-én) milyen tisztességadásban részesült Erdős József az ő ma is legilletékesebb tanítványai részéről.

Akadémiai tanárságának több nevezetes mozzanata közül figyelemreméltó az, hogy ő kezdte el hazánkban legelőször az újszóvetéségi görög nyelv és kánonszöveg analysis, mint önálló tudomány művelését és tanítását, nemcsak docendo, hanem scribendo is. — Ugyanő tartotta a dékáni hivatalok rendszeresítése alkalmából, mint 1892—3. tanévi akadémiai igazgató, az első akadémiai igazgatói értekezést, amely ténnyel állandóvá vált mind a mai napig a beköszöntő, illetve tanévnyitó kollégiumi igazgatói beszéd tartalma.

Ugyanezen idő folyamán sűrű levelezést folytatott a külföldi tudós tanférfiakkal és szakemberekkel, ami igen termékenyítő hatással volt működésére. 1891 március hó 1-én a bécsi cs. kir. evangélikus theologiai fakultás doktorainak kollégiuma Erdős Józsefet „ob eruditionem scribendo et docendo comprobato“ a theologiai tudományok doktorává avatta.

Huszonöt évi theologiai professzori működésének és tudományos irodalmi munkásságának méltó elismeréséül „en raison des grandes services qu'il a rendus à la science et à l'enseignement pendant ses 25 ans de professorat“, 1913. évi június hó 24. napján a genfi tudományegyetem díszdoctori méltósággal tisztelte meg. Élénk és állandó emlékezetben maradt fenn a genfi tudományos köröknel az a klasszikus stílusú szép latin beszéd, amelyet, mint a debreceni kollégium hivatalos képviselője, egyszersmind a magyarországi theol. akadémiák nevében is 1909. évi július hó 8. napján a genfi egyetem alapításának negyedfélszázados jubileumi ünnepélye alkalmából a nagy Kálvin hatalmas prédikációi tartásának székhelyén, a genfi katedrálisban mondott el a tudományos világ illustris képviselőinek jelenlétében. Ez a beszéd megjelent az ott elhangzott többi üdvözlő beszédek rendén az egyetem jubileumi okmánygyűjteményében, Actes de Jubilé...

b) Áttérve az egyetemi tanárkodás időszakának jelzésére, megemlítendő először is az, hogy a debreceni főiskola akadémiai három tanszakának egyetemi fakultásokká átalakulásakor, a theologiai akadémiai rendes tanári létszám hatról hétre, majd később

nyolcra emelkedett és az új intézménynek tanáraiul a régi tanerők némi kivétellel, pályázás útján kinevezettek. Ezek között életkorra és működési időtartamra nézve egyaránt Erdős József volt a szénior. Ő lett kinevezés folytán a debreceni egyetem hittudományi karának első dékánja, majd ismételten még három tanévben viselven ezt a tisztséget. Az egyetemi tanári esküt az összes kinevezett kollégáival együtt 1914 augusztus 31-én tette le és már 1916 június 19-én a király a törvényszerű illetményekkel az V. fizetési osztályba nevezte ki. Az 1917—18. tanévben az egyetem rector magnificusa, a következő tanévben prorectora és nyolc éven át az egyetemi tanács tagja volt. A hittudományi kar két ízben adott hivatalosan kifejezést iránta érzett nagybecsülésének, mindkét alkalommal Sass Béla dékánja idejében. Az első alkalom az volt, amikor a fakultás kara 1916 március hó 24-én tartott rendes ülése, jegyzőkönyvének 105. számú határozatában „a legbensőbb örömmel jegyezte fel azt az emlékezetes történelmi mozzanatot, miként 1916. évi március hó elsején egynegyed százada múlt annak, hogy a hittudományi kar köztisztelet, szeretet és nagybecsülés környezte prodékánját és seniorát — D. Erdős Józsefet — a bécsi egyetem evangélikus theologiai fakultása — ob eruditionem scribendo et docendo comprobato — a theologiai doktori cím magas kitüntetésével felruházta...“ A másik alkalom az volt, amikor Erdős József a karnak bejelentette, hogy hetvenedik életévét betöltötte. Ez történt 1926. évi szeptember hó 17-én. Ekkor is a kar megtisztelte őt őszinte elismerésének és kollégiai szeretetének jegyzőkönyvi kifejezésével.

Mindezek a nyilatkozatok igazolják, hogy ő a hivatását átérző és híven betöltő professor.

Az egyetemi professorkodásának szintén felejthetetlen mozzanata az, hogy 1921. évi június hó 25-én tanítványai Gyúlvézi István széniorral az élükön szeretettel üdvözölték és nevére a kollégiumnál új alapítványt létesítettek.

Ezekből a töredékes jelzésekből megalkotható a mi Erdős Józsefünk életének és pályájának vázlata, amelynél többet ez alkalommal nem kívánunk felmutatni. Korai és felesleges volna elsorolni, hogy hányszor elemezte és magyarázta végig az újszövetségi kánon szövegét, mily lelkes apológiákat tartott a szentírás hitelessége mellett, miként védelmezte éveken át a kijelentés és a keresztényen vallás örök igazságait és így tovább. Ezzel kötelességét teljesítette és példát mutatott a nevelői s tanítói gondozására bízott theologus nemzedéknek.

Irodalmi munkálkodását pályája három dőszakához mérten vázolhatjuk.

A) Első kísérletképpen „Wesley János élete és működése“ című dolgozatát közölte a debreceni református főiskolai hittanszaki társulat akkor még könyvomas „Közlöny“ kiadványának 1876—77. (VII.) évfolyamában „Matth. Lelièvre pasteur“ John Wesley sa vie et son oeuvre (Paris, 1868.) pályá-

díjnyertes munkája alapján. Majd a Balogh Ferenc „Evangéliumi Protestáns Lap“-ja 1877. (III.) évfolyamában jelent meg tőle a Revue Chrétienne-ből „Egy rationalista egyházi beszéd“ című cikk fordítása.

Mint pancsovai rendes lelkész tovább folytatta az írói gyakorlatot egyes cikke és kisebb közlemények megjelentetésével

α) a *Debreceni Prot. Lap* hasábjain, ahol is apróbb cikkeket mellőzve, megemlítésre méltó az 1882. évfolyamban megjelent „A heidelbergi káté története“ (6 kk. sz.), az 1883. évfolyamban „A konfirmáció történeti fejlődése és jelentősége“ (5 kk. sz.), az 1884. évfolyamban „Zwingli élete“ (33. kk. sz.). továbbá „A lelképásztori hivatásról“ Zwingli után (4. kk. sz.). E lap minden későbbi évfolyamában számos cikk, tanulmány, nekrológ (Némethy Lajos debreceni lelképásztról, D. Böhl Eduárd bécsi theol. professorról), úgyszintén könyvismertetések jelentek meg tőle, 1894-ben pedig annak egyházi felőlős szerkesztője is volt.

β) A „*Szabad Egyház*“ című, időközönként megjelent lap 1885. és következő évfolyamában közrebocsátotta „A második helvét hitvallás“ eredeti latin szövegből eszközölt egészen új magyar fordítását, és írt bele több cikket és könyvismertetést.

γ) A *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1886. évfolyamában (1—3. sz.) mint újsóvei lelkész közölte akkoriban több oldalú érdeklődést keltett tartalmas tanulmányát, melynek címe: „Az apostoli hitvallás története főbb vonásokban“. Az ennek nyomán keletkezett irodalmi eszmecsere eredménye lett a 9. számban közlött „Szálla alá poklokra“ című vitatkozó cikke. Majd mint egyházmegyei tanügyi bizottsági elnök értekezett „A magyar protestáns néptanító missioja“ címen, az akkori délvidéki tanítók körében szükségesnek mutatkozott céllalattal ez megjelent ugyanott a 37. és 38. számban. V. a még 7., 26. sz. és 1885. évf. 15., 16., 28. és köv. számait.

δ) *Zahn Adolf* „*Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche*“ (III. Auflage Stuttgart 1893.) könyvébe ő írta a *Magyarországról szóló részt.* (215—232. l.)

ε) A *Garzó Gyula* „*Gyakorlati Bibliamagyarázatok*“ című szakfolyóirata III. és V. évfolyamában (1883., 1885.) kiadta „Péter apostol első és második levelének gyakorlati magyarázatát“ „Krisztus hármasságáról“ szóló függelékkel.

ζ) A *Szász Gerő* „*Prédikátori Tár*“-ában jelent meg debreceni segédlelkész korában Ap. Csel. 4, 12. alapján tartott első egyházi beszéde, továbbá „Amaz igazi szövlő“ címmel közlött prédikációja. A „*Protestáns Pap*“ című egyházi folyóiratban pedig a budapesti Kálvin-téri templomban lelkészavatás alkalmával mondott aktuális prédikációja „Az anyaszentegyház előjáróinak hivatása“ címmel.

Őnállóan megjelent munkái:

1. *Zwingli Ulrik élete és reformátori működése főbb vonásokban.* Debrecen, 1884. Ez

a tanulmányt a békésbányai református egyházmegye 1884. évi március hó 31. napján tartott lelkészi értekezletén Zwingli születésének (1884 január 1.) négyszázados évfordulója emlékeztetül adta elő Hódmezővásárhelyen.

2. A *Heidelbergi Káté*. A régibb és újabb eredeti nyelvű kiadások nyomán fordította s történeti bevezetéssel ellátta. Lugos, 1884. Ez a kiadványa azért nevezetes, mert míg az előző századon át ez a hitvallási könyv a bécsi császári rendelet értelmében, csakis a római katolikus főpapság által kifogásolt és kinyomatni meg nem engedett három vitás kérdés (30., 57., 80.) megcsonkításával, illetve elferdítésével s többféle kihagyásokkal jelenhetett meg, addig Erdős József pancsovai lelkész ezt a három kérdést is eredeti teljes szövegével s így a hamisítatlan teljes Heidelbergi Kátét adta ki. A tiszántúli református egyházkerület közgyűlésének megbízásából aztán ezt a kiadást Erdős József revideálta s korszerű bevezetéssel és szentírásbeli bizonyosságokkal kiegészítette, az egyházkerület pedig mint tulajdonát közrebocsátotta. Ma már ötödik átnézett kiadása van közhasználatban.

3. *Az újszövegi református egyház múltja és jelene*. Budapest, 1885. Ez az egyházrajz az áldott emlékeztető Szász Károly püspök egyházlátogatása alkalmából íródott s ennek analogiájára később több gyülekezetről jelentek meg hasonló történeti ismertetések.

4. *Az anyszentegyház előljáróinak hivatása*. Lelkészavatási egyházi beszéd. Ez a fentebb c) alatt jelzett beszédet már mint felszentelt lelkész, Szász Károly püspök kiuntető megbízásából tartotta szerző Budapesten 1886. évi május hó 30-án. Közkívánatra önálló alakban is megjelent Kecskeméten, 1886.

5. *A Károli bibliafordítás revíziójában* már akkor jelentékeny részt vett. Az ószövegségi könyvek közül ő revideálta a Ruth és Eszter könyvét, a Jeremiás Siralmaikat, a 110—120. Zsoltárt és superrevideálta Jeremiás prófétiája revízióját. Az újszövegségi iratok közül revideálta a Rómái, Galátiai, 3 Pásztori, Zsidókhoz írt és a hét közönséges levelet, superrevideálta az Efézusi, Filippi, Kolossei és Filemonhoz írt leveleket és részt vett a budapesti és sárospataki revisori tanácskozásokban.

B) Theologiai professori működése idejéből említésre méltók:

a) *Pál apostol élete, jellege és teológiája*. Tanári székfoglaló értekezés. Debreceni akadémiái évkönyv. 1888—89.

b) *A biblia rendszeréről és a mi jelszavunk*. Debrecen, 1904. Az elsőt 1892 szeptember 9., a másodikat 1903 szeptember 9. napján tartotta mint mindkét ízben akadémiai igazgató.

c) *A Protestáns Szemle* III. évfolyamában (3. füzet) közölte a *Heidelbergi Káté* történetét és irodalmát külföldön és hazánkban. A VIII. (1896.) évfolyam 1—4. számában kiadta *Péter apostol élet- és jellemrajzát*. A IX. évfolyam (1897 5., 7., 8. füzetében kiadta *Jézus hegyi beszéde* című tanulmányát. A XI. (1899.) évfolyam 1—3. füzete közölte „*Istenről*“ szóló dogmatikai értekezését. A XII. (1900.)

évfolyam 1—3. füzetében megjelent „*Krisztusról*“ írott dogmatikai értekezése. Az 1906. évfolyam márc., ápril., májusi füzeteiben kiadta „*Pál apostol római levele*“ című tanulmányát.

d) Ugyanazon időközben jelent meg tőle „*Az emberről*“ írott anthropologiai és „*A Szentlélek és az Isten beszéde*“ című soteriologiai közlemény a Debreceni Protestáns Lap 1900. és 1901. évfolyamaiban.

e) A tiszántúli egyházkerületi egyházi értekezlet 1898 szeptember 7-én tartott közgyűlésének *Emlékönyvében* (1—16. II.) megjelent ebből az alkalomból írott és a népes gyülekezet előtt elmondott egyházi beszéde I. Péter 2, 9. alapján elő- és utóimádsággal.

f) *Hittanszaki Közlöny* 1891. és következő évfolyamaiban megjelentek *reformáció emléknapiján tartott beszédei s Theologus* aláírással apróbb közlései.

g) *A Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1897. évfolyama 1—3. füzetében megjelent „*Péter apostol levelei*“ című bibliai kritikai tanulmánya.

h) *A Pallas Nagy Lexikona* egyik munkatársa volt. (Lásd 6. köt. 334. l.)

i) *Kálvin mint ezegeta*. Értekezés az „*Emlékezés Kálvinról*“ című jubileumi kiadványban.

j) *A vallásbölcsezet főbb problémái és a biblia*. Debrecen, 1889.

k) *Biblich-theologische Analyse des Römerbrieffs*. Amsterdam, 1891.

1. *A Zsidókhoz írt levél kritikai és bibliai teologiai elemzése*. Debrecen, 1894.

m) *Jézus élete és tanítása*. Budapest, 1903.

n) *Az újszövegségi görög nyelv történelmi, alaktani és mondattani szemponiból*. Budapest, 1904. Ezt a munkáját részletekben előzetesen közölte az Egyetemes Philologiai Közlöny több évfolyama.

o) *Az újszövegségi kánon görög szövegéről*. Budapest, 1905.

p) *Keresztyén hittan és erkölcs tan a középiskolák VIII. osztálya számára*. Debrecen, 1905. Három kiadást ért.

q) *Az újszövegségi kánon fordításai*. Budapest, 1906.

r) *Reformációi beszédek*. Nagybánya, 1907.

s) *Második helvét hitvallás*. Latin eredetiből fordította, bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta. Debrecen, 1907.

t) *Az újszövegségi kánon és az őskeresztyén irodalom Nagy Konstantin koráig*. Pozsony, 1908. Előzetesen részletekben közölte a Theologiai Szaklap.

u) *Újszövegségi bevezetés*. (Református egyházi könyvtár 7-ik kötete.) Terjedelme 695 lap. Pápa, 1911.

v) *A Debreceni Lelkészi Tár* minden évfolyamában jelent meg tőle több imádság, szertartási beszéd és időszerű, alkalmi közlemény. Az „*Igehirdető*“ szakfolyóiratban szintén és elszórtan más sajtóorgánumban is.

C) Az egyetemi tanárrá történt kinevezése óta eltelt időszak köztudomás szerint kevésbé volt alkalmas elmélyedő tudományos munkálkodásra, mindazonáltal ez időszakból is megjelentek és a legteljesebb figyelemre méltók a következő dolgozatai:

1. *Theologia az egyetemen.* Dékáni beszéd. A debreceni magyar királyi tudományegyetem református hittudományi kara előtt 1914 október 3. napján adta elő. Debrecen, 1914. (11 lap.)

2. *Jakab apostol theológiája és etnikája.* Pozsony, 1915. (82 lap.)

3. *Pál apostol államtani alapelvei.* A debreceni egyetemi kör felolvasó estélyén 1916 május 13-án tartotta. Debrecen, 1916. (16 lap.)

4. *Az újszövetségi görög nyelv jellege és irodalma.* Megjelent a Theologiai Értesítő 1916. évi I. kötete 3. számában. (XXXVII—LII. II.)

5. *Emlékirat a reformáció négy százados évfordulójára.* A református egyetemes konvent megbízásából írta, melynek hivatalos kiadványaként megjelent. Budapesten, 1917. (14 lap.)

6. *A biblia és a hitvallás.* Megjelent az Értekezések 1917. évi II. kötete 3. számában (83—101.)

7. *A debreceni református kollégium és a társadalom.* Igazgatói megnyitó beszéd. Megjelent a Debreceni Prot. Lap 1920. évfolyamában 152. kk. 1.

8. *Kollégiumi tanévzáró igazgatói jelentés.* Megjelent ugyanott 1921. évf. 127. kk. 1.

9. *Istenért, hazáért, szabadságért.* Dékáni beszéd a debreceni egyetem 1921—22. tanévnyitó ünnepélyén. Megjelent ugyanott 1922. évf. 202. kk. 1.

10. *A szellemi élet egysége.* Dékáni értekezés, az 1921—22. tanévi záróköszgyűlésen. Megjelent ugyanott 237. kk. 1.

11. *A reformáció és a tudomány.* Alkalmi tanulmány, mint rectori beszéd. Debrecen, 1917.

12. *Egyetemi tanévnyitó és tanévzáró imádságai,* melyeket a Nagytemplomban mondott, megjelentek időszerűleg a Debreceni Prot. Lapban.

13. *Comma Johanneum.* Megjelent a Csengeri János Emlékkönyvben. Szeged, 1926.

14. *Tudomány* rovat alatt közleményeket adott ki a „Lelkészegyesület“ hasábjain.

Ezekon kívül revideálta kollégiumai szövegét és több alkalmi cikket, könyvismertetést közölt egyes lapjainkban.

Historicus.

A διαδήμας és στέφανος használata az újtestamentumban.

E synonym használatú és rokon jelentésű kifejezéseknek tárgyi csoportosításban a következő előfordulásaival találkozunk az újtestamentumban:¹

1. Az idvezítő személyére alkalmazva: Máté evangéliuma XXVII. 29. v. „(A római katonák) tövisből koszorút fonván (πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν) tevék az ő fejére és adának nádszálat a jobb kezébe“. Márk ev. XV. 17. v.: „És bíborba öltöztették őt és

tevének reá tövisből font koronát (πλέξαντες ἀκανθῶνον στέφανον) és kezdék őt így üdvözölni: üdvözlégy zsidóknak királya“. János ev. XIX. 2—3., 5. v.: „És a vitézek tövisből fonván koronát, tevék az ő fejére és bíbor kontósba öltöztették őt és hozzáléptek és így szólának: üdvözlégy zsidóknak királya és arcul verdesék őt“. (οἱ στραῶται πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκον αὐτῷ τὴν κροῦνην). „Kijött azért Jézus, viselvén a töviskoronát és a bíborköntöst és (Pilátus) így szól hozzájuk: imé, az ember“.

Az újszövetségi kommentátorokkal² egyetértünk abban, hogy itt Jézusnak a római katonák által gúnykirályként való kezeléséről van szó, amire nemcsak a fejére tett korona, a reaadott bíborköntös, hanem a Máté ev. idézett leírásában a királyi jogaként kezébe adott nádszál is utal s amit az evangéliumi helyeken olvasható üdvözlés is megerősít. A római katonák ez eljárás módja, mint majd látni fogjuk, ismerős kortörténeti analógiákról van véve.

Mint a hit királya jelenik meg az idvezítő a köv. újtestamentumi helyeken: János Jelenések könyve: XIV. 14. v.: „És látomást láték és imé vala egy fehér felhő és a felhőn űlt, aki hasonló volt az embernek fiahoz s az ő fején arany korona (ἐγένετο ἐπὶ τῆς κροῦνης αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν) és kezében éles sarló“. Jelenések k. XIX. 11—16. v.: „És látám az eget megnyilatkozni és imé egy fehér ló és aki azon űlt, hivatik híynek és igaznak és ítélt és hadakozik igazságban. Szemei tűznek lángja és a fején sok korona (ἐπὶ τὴν κροῦνην αὐτοῦ διαδήματα πολλὰ) és olyan nevet visel, melyet leírva senki sem ért, csak ő maga. És ruháján és tomporán ez írott nevet hordozza: királyok királya, urak ura“. A hit megkoszorúzott királyaként áll előttünk az idvezítő felséges alakja a Héber levél II: 9. versében is a következőképpen: „Látjuk pedig Jézusban azt, aki egy kissé az angyalokhoz viszonyítva megkisebbitett, de az ő halálészenvedéséért dicsőség-gel és tisztességgel koronáztatott meg (δόξα καὶ τιμὴ ἐστεφανωμένον), hogy Isten kegyelméből mindenkiért megízlelje a halált“. Az apokalyptikus látomások sorozatába tartozik bele, de szintén az idvezítő életműködésével, születésével kapcsolatos a στέφανος használata a köv. két újtestamentumi helyen: Jelenések k. VI. 2. v. „És látám, ime, egy fehér ló és aki űl rajta, annak van vala íjja és adaték neki korona (ἐδόθη αὐτῷ στέφανος):“ kijöve győzedelmesen és győze“; majd Jelenések k. XII: 1—2. v. „És egy nagy jel tetszék fel az égen: egy asszony, aki a

¹ Az újtestamentumi görög szöveghez alapul a textus receptus és a H. Freiherr von Soden-féle Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. Göttingen. I. 1. 1902., II. 1906., I. 3. 1907., II. 1913. c. művének olvasásait vettem.

² Az újszövetségi kommentárok közül főleglitem: itt mint újabbakat és ismertebbeket a következőket: a H. A. W. Meyer szerkesztette Kritisch exegetischer Kommentar über das neue Testament. Göttingen. melynek egyes részei különböző kiadásokban forognak kezén, a H. Lietzmann szerkesztette Handbuch zum neuen Testament. Tübingen, a Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt etc. 3. Aufl. Göttingen. 1917. Th. Zahn: Kommentar zum Neuen Testament. Leipzig és a többi.

napba vala felöltözve és lábai alatt vala a hold és az ő fejében tizenkét csillagból való korona (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα), aki terhes vala és akarván szülni, kiált vala és kínlódik vala a szülésben“.

2. Az Isten királyi székének a leírásához használva a köv. szemléltető képben: Jelenések k. IV : 2, 4, 9—10. v. : „Legott elragadtattam lélekben és, ime, egy királyi szék vala a mennyben és a királyi székben üle egy valaki és aki üle tekintetre hasonlatos vala a jáspis és sardius kölhöz... És a királyi szék körül huszonnegy királyiszék vala és a királyiszékeken (látám) ülni a huszonnegy vénet fehér ruhákba öltözve és a fejükön arany koronákat viselve“ (ἐπι τῆς καθέδρας αὐτῶν στεφάνους χρυσέου;) 9—10. v. : „És amikor a lények (rev. Biblia szerint: „lelkes állatok“) dicsőséget, tisztességet és hálát adnak annak, aki a királyiszékben ül, annak, aki öröklőn örökké él, leesik a huszonnegy vén az előtt, aki a királyiszékben ül és imádja azt, aki öröklőn örökké él és az ő koronáit a királyiszék elé teszi“ (βάλλουσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν.)

3. Szörnyek (sáskák, sárkány és fenevad) jellemzésére alkalmazva: Jelenések k. IX : 7. vers : „És a sáskák olyanok voltak, mint a viadalhoz készült lovak és fejeken aranyhoz hasonló koronák“ (ὡς σέτρα οἱ ὄμοιοι χρυσῶ); Jelenések k. XII : 3. v. : „És más jel is látaték az égen, imé, egy nagy, tűzvörös sárkány, kinek hét feje vala és tíz szarva és az ő fején hét korona“ (ἐπὶ τὰ διὰ ἑπτὰ κεφαλῶν), végül a Jelenések k. XIII : 1. v. : „És láték egy állatot feljönni a tengerből, melynek hét feje és tíz szarva vala és az ő szarvain tíz korona (δὲ δέκα κεφαλῶν ἐξῆς) és fején a káromlásnak neve“.

4. Két Páli levélben a koronával kapcsolatosan szó van egyszerűen az apostol koronájáról, amely korona a reménység és öröm boldog érzeményével megtoldva = az engedelmes, alázatos, Krisztustisztelő hívek. Így a Philippi levél IV : 1. v. : „Annakokáért szerelmes és óhajtott atyámfiái én örömmel és koronám, (χαρὰ καὶ στεφανὸς μου) ckképpen álljatok meg az Úrban, szerelmeseim!“ és az I. Thessalonikai levél II : 19. v. : „Mert kicsoda a mi reménységünk, avagy örömünk, avagy dicsekedésünk koronája, nemde ti is a mi Urunk Jézus Krisztus előtt az ő eljövetelekor?“

5. Az áhhatatos és kitartó híveknek jutalmul kétszer az élet koronája ígértetik az újtestamentumban, ú. m. a Jakab levele I : 12. v. : „Boldog ember, aki a kísértésben kitart, mert minekutána megpróbáltatott, elveszi az életnek koronáját, amit ígért az őt szeretőknél“ és a Jelenések k. II : 10. v. a szinte szállóigévé vált biztató ígéréssel: „Légy hív mindhalálig és néked adom az életnek koronáját“. (Az életnek koronája mindkét helyen görög eredetiben: στέφανος τῆς ζωῆς.)

6. A dicsőség koronájáról olvasunk ugyancsak két újtestamentumi helyen: a

Péter I. I. V. : 4. v. „És mikor megjelenik a főpásztor, elnyeritek a dicsőségnek hervadhatatlan koronáját“, (κομισέσθε τὸν ἀμρόντινον τῆς δόξης στέφανον), és a már idézett Héber levél II : 9. versében.

7. A II. Timotheushoz írt levél a IV : 8. versében az igazság koronájának nevezi azt a jutalmat, melyet az élet harcának bevégezése után hite megjutalmazásul Pál apostol nyer más hívő keresztyénekkal egyetemben: „Végezetre eltétem nekem az igazság koronája (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος), melyet megad nekem az úr ama napon, az igaz bíró, nemcsak nekem pedig, hanem mindenkinek is, akik várják az ő megjelenését“.

8. A versenyzők koronájával hasonlítja össze Pál apostol azt a koronát, melyet a hívő ugyancsak küzdése jutalmául nyer, de egyben meg is határozza emennek maradandó értékét amazzal szemben az I. Korinthusi levél IX : 24—26. verseiben a következőképpen: „Nem tudjátok-e, hogy akik a versenypályán futnak, mindnyájan futnak ugyan, de egy veszi el a jutalmat? úgy fustatok, hogy elvegyétek. Mindenki pedig, aki versenyzik, mindenben mértéket tart, amazok, hogy elvegyék a romlandó koronát, mi pedig a romolhatatlant“ (ἐκείνοι μὲν οὖν ἵνα ρθικτὸν στέφανον λάβωσιν ἡμῆς δὲ ἀφθαρτον): idevehető még a II. Timotheus levél II : 5. verse is: „Ha valaki versenyharcot vív, nem koronáztatik meg, hacsak nem igazságosan versenyzik“ (οὐδὲ στέφανοῦται, εἰὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ). A keresztyén hívekre váró korona romolhatatlan jellegének jellemzésére hivatkozhatunk még a már előbb idézett Péter I. levele V : 4. versére is. Végül ide sorozzuk be a Jelenések könyve III : 11. versét is, ahol a filadelfiai gyülekezet anyalának írja a próféta: „Tartsd meg, amid vagy, hogy senki el ne vegye a te koronádat (τὸν στέφανόν σου.)

9. Végezetül meg kell még említenünk, hogy a Cselekedetek k. a XIV : 13. versében tudósít egy pogány áldozati szokásról, amely abból áll, hogy az áldozathoz kiszemelt állatokat megkoszorúzva vitték az áldozati helyre s így ajánlották fel az isteneknek: „A Zeüs papja, akinek temploma a város előtt volt, bikákat és koszorúkat hozván a kapukhoz, a tömeggel együtt áldozatot akart bemutatni“ (ταύρους καὶ στήματα ἐπὶ τοὺς πυλῶνας ἐνέγκας... ἤθελον θύειν.)

Mindezen újtestamentumi helyekről tehát értesülünk a koronának keresztyén használata felől, sőt azt is megtudjuk, hogy a keresztyén hívő legnagyobb jutalma az élet koronájának, vagy a dicsőség koronájának a hit általi elnyerése volt, amely korona mint ilyen természetesen csak jelképes s éppen ezért a földi anyagból: levélből, virágból, aranyból stb. készült koronával szemben hervadhatatlan, romolhatatlan, — megtudjuk, továbbá, hogy az újszövetségi írók nemcsak ismerték a korona tágabb értelemben vett kortörténeti használatát, de bizonyos vonatkozásokban éppen maguk is alkalmazták azt a megkülönböztetni akart személy, vagy

fogalom jelentőségének kiemelésére, éppen ezért helyénvalónak látszik, hogy a korona használatának az elterjedtségét, gyakoriságát, fontosságát onnan igyekezzünk megismerni, ahol az az emlékek és irodalmi bizonyosságok adatai szerint otthon van s ahonnan mint formális külső kifejező eszközt a keresztyénség is akarva, nem akarva kényszerül átvenni.

Mindenekelőtt erőteljesen rá kell mutatnunk arra a tényre, hogy különbség van diadéma és stefanos között³ s bár mind a kettőt szokás korona jelentéssel magyarra fordítani, a két fogalom lényege szerint mégsem egy. A διάδημα a királyi méltóság jelvénye, amint Lucianus mondja⁴ (βασιλείας γυώρισμα), amelyet tehát csak királyok viselhettek, a stefanos ellenben az általános jelentésű korona, melynek használata is a legkülönbözőbb volt és lehetett. A διάδημα eredetileg egy a fej köré csavart szalagot jelentett, később aztán kivált a perzsa királyok használatában a turban fehérrel díszített kék kötelékét, melyet drága kövek, sőt hajlítható aranyfonadék tett becsesebbé és ékeesebbé, a στέφανος ellenben mindig csak korona volt és maradt, ha nagyságában, alakjában és anyagában történt is az idő k folyamán változás.⁵ A διάδημα eredete kétségtelenül keleten keresendő, a στέφανος ha primitívebb kivitelben is, otthonos a földkerekség minden népénél. Továbbá még egy lényeges különbség: míg a διάδημα közönséges embernek a fején sohasem állhatott, a στέφανος jelentésének megfelelő koronát királyok is viselhettek.

Minket itt nem foglalkoztathat a királyi méltóság jelvényét képező fejdísz fejlődéstörténeti leírása, amint az a nagy ókori keleti népeknél megjelenik és kialakul, reánk nézve ez alkalommal elég annyi, ha rámutatunk arra a tényre, hogy a diadéma alakját és használatát a nyugati kultúra a perzsa Achéménida királyoknak köszönheti. Innen került át először az ótestamentumba, majd Nagy Sándor példaadása nyomán az ó

utódainak használatába is. Érdekes, hogy a római császárok hosszú időn át tartózkodtak viselésétől s csak Nagy Konstantin ismerte el és alkalmazta a császári méltóság állandó jelvényéül.⁶

A διάδημα etymologikus alapja szerint a διαδῆω szóból ered, mely annyit jelent, mint körülkötöni, körülcsavarni, két oldalról szorosán megkötöni, ebből aztán a διάδημα az, amit körülkötnek, körülcsavarnak a fej körül, a fejszallag, a turbánt (νιδηρις, τιαρα) körülvevő fehérrel átszőtt kék szalag.

A διάδημα neve az ótestamentumban: דָּוָד amely a köv. ótestamentumi helyeken jelöli a királyi fejdísz: II. Sámuel I: 10. v., II. királyok k. XI: 12. v., LXXXIX. zsolttár 40. v., CXXXII. zsolttár 18. v., II. krónikák könyve XXIII: 11. v. Zakariás próféciája IX: 16. v. szól az דָּוָד אֲנִי רֹמֵם-ről, ami alatt a királyi diadém drágakövei értendők.⁷

Talán éppen rendkívüli használatának tulajdonítható, hogy a Jelenések könyvében a prófétái író háromszor alkalmazza a διάδημα szót a királyi minőség jelölésére, ú. m. kétszer a világ szerinti királyi hatalom, egyszer pedig a Jézus királyi méltósága jelölésére és mindannyiszor azt akarja vele kifejezni, hogy a διάδημα-t viselő személy vagy fogalom király. A szónak más használatával az újszövetségben nem találkozunk. A Jelenések k. XII: 3. v. foglalt prófétái látomás szerint egy nagy és tűzvörös sárkány hét fején ékeskedik hét diadém. — a XIII: 1. v. pedig az állatot ruházza fel hét fején tíz diádemmal, végül a XIX: 12. vers a fehér lovon ülő hív és igaz fején látja a sok diadémot. Semmi kétség benne, hogy a sárkány és az állat az idézett helyeken a római birodalmat, a fehér lovon ülő pedig a bárányt, az idvezítőt akarja jelenteni. A két első jellemzéséhez felhasznált vonások ugyan a keleti apokalyptika színei,⁸ amint hogy azok jórésben idegen mythologikus szörnyalakjainak a jellemzésében is follelhetők és kimutathatók, de a fogalom, melynek körülírására vannak hivatva, a Jelenések könyvében oly nagy szerepet játszó római impérium. Császári institutionalis alakjában ez áll szemben a Krisztussal, mint igazi királlyal s akarja tőle a világhatalmat elvitatni. Innen a két fél minőségének a diadéma viselésével való megjelölése. — A különbséget a szembenálló királyi ellenfelek között egyebektől eltekintve az is jelöli, hogy a sárkánynak csak hét, az állatnak tíz, az igazi királynak ellenben sok (tehát meg nem számlálható mennyiségű) diadéma van. Ő a hatalmasabb, ő az igazi, ő a világ-

³ E különbséget minden hivatott kutató élesen hangsúlyozta, v. ö. egyebek között a Hastings-féle Encyclopaedia of religion and ethics Vol. IV. „Crown“ címszavát a 336. kk. l., a diadéma leírására v. ö. a Pauly-féle Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Herausgeg. v. G. Wissowa. IX. Halbband. Stuttgart. 1903. 303—305. l.

⁴ Luciani Samosatensis Opera graece et latine. Bipontii 1789 kb. 10 k., v. ö. a 3-ik k. 117. k. l. ΑΔΙΕΥΣ, Η ΑΝΑΒΙΟΝΤΕΣ = Piscator, vel reviscentes XXXV. fejt. 5—6. sor: „ὡς εἶ τις... ὀρῶν τιάραν ἔχων καὶ διάδημα, κατὰλλα ὅσα βασιλείας γνωρίσματα...“

⁵ A στέφανος = latin corona görög-római használatáról kitűnő összefoglalást ad a Ch. Daremberg és E. Saglio szerkesztette Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments. Tome I. 2. partie Paris 1887—1908. „Corona“ címszó alatt 1520—1537. l. továbbá a Hastings-féle Encyclopaedia of religion etc is a „Crown“ címszó alatt felsorolja a szó görög és római jelentését és használata jellemzőbb formáit.

⁶ I. Pauly: Realencyclopädie etc. IX. Halbband 304. l.

⁷ V. ö. S. Krausz: Klassenabzeichen im Alten Israel. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. LXXX. (Neue Folge Bd. V.) Leipzig. 1926. 1. k. l.

⁸ V. ö. H. Lietzmann: Handbuch z. Neuen Testament Bd. XVI. E. Lohmeyer: Offenbarung des Johannes. 1926. 96. kk. 1. és 107. kk. 1.

feletti uralomra hivatott s ezért övé lesz a diadal is.

Sokkal elterjedtebb és egyetemesebb a népek szellemi életében a koszorú és korona használata, mint az aránylag szűk körre: a kiváltságos, királyi személyek uralkodói méltóságának jelölésére alkalmazott diadémé. Alig van az életnek jelentősebb mozzanata, öröm-, tisztelet-, vagy gyászeseménye, amelynél magának szerepet nem kérne a korona.⁹ Sokféle alkalmazásával találkozunk már a primitív népek szokásaiban is,¹⁰ de igazi jelentősége, vallásos-sacralis értelme csak a kulturnépek használatából bontakozik ki teljes mértékben. A nagy ókori keleti népek s a hellenistikus műveltségi kör (a görög és római kultúrákat is beleértve) annyi példáját szolgáltatják a korona használatának, hogy szinte lehetetlen felsorolni minden egyes esetet, amelynél korona, vagy koszorú alkalmazásáról szó lehet. Mivel minket ehelyütt a használat teljességéből csak az és csak annyi érdekel, amennyi elég a képzet bibliai, közelebről újszövetségi használata megértéséhez, ezért csak a főbb alkalmazási esetek felsorolására szorítkozunk s ezek világosságában igyekezünk a bibliai használat értelmét, jelentőségét és függését megállapítani. Aki a kérdéssel bővebbet akar tudni, azt utaljuk a rendelkezésre álló forrásanyag áttanulmányozására.¹¹

A korona használatának következő ókori keleti, illetőleg klasszikus eseteit ismerjük:

a) Az isteni koronákat, melyeket az antik istenek viseltek. Hogy az assyr-babyloni istenek isteni méltóságának egyik állandó megkülönböztetője éppen a fejükön hordott királyi fejdísz volt, arra K. Frank egyik tanulmányában érdekes bizonyító példákat sorolt föl.¹² De különben is következik ez azon tényből is, hogy az Etana mythus szerint a királyi jogar, a királyi fejkötő, a királyi sapka és a pásztorbot Anu előtt fekdűt az égben¹³ s innen akarja elhozni a királyságra törő Etana. Továbbá az assyr-babyloni uralkodók elhívási körülményeiből

⁹ A koronát és koszorút a továbbiakban teljesen egyező értelemben használjuk.

¹⁰ v. ö. Hastings: Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. IV. 337. l.

¹¹ A kérdés klasszikus feldolgozásaira vonatkozólag megemlíthetjük Callimachus, Mnésithéos, Apollodoros és Aelius Asklepiades műveit, amelyek azonban csak neveik szerint ismeretesek, továbbá Claudius Saturninusnak a koronáról írott művét, melyről Tertullianus szól. (De cor. militis 7, 10, 12. fej.) Más klasszikusok műveiben előforduló használatra v. ö. Daremberg-Saglio: Dictionnaire des antiquités grecques et romaines etc. Tome I. Corona címszó alatt. 1520—21. l., újabb összefoglalásai az A. H. de Sallengre-féle Novus thesaurus antiquitatum romanarum. Venetiis. 1735. Tom. I—III. a T. III. 669—743. l., a J. G. Graevius szerkesztette Thesaurus antiquit. romanarum. Lugduni B. 1694—99. I—XII. Tom. a IX. T. 1344—1398. l. J. Kirchmann: De funeribus Romanorum libri 4. Lubecae. 1625. passim és a már idézett legújabb enciklopediákban állanak előtűnk.

¹² Bilder und Symbole babylonisch-assyr. Götter. — Leipziger Semitische Studien. II. Bd. 2. H. Leipzig. 1906. 7. kk. l.

¹³ V. ö. P. Jensen a Keilinschriftliche Bibliothek Bd. VI. I. Hälfte. 1901. 583. k. l. „Nachtrag zum Text des Etana-Mythus“ b. 19. sor.

határozottan látjuk, hogy a királyt mindig a nagy istenek szőlítették el az uralkodásra,¹⁴ emez egyszerűen az ő földi helytartójuk volt, tehát a királyi méltóság s jelvényei, mint ősforrást az isteneket illették meg elsősorban. Egyiptomban az istenek ábrázolásaiban szintén nagy szerepet játszik a korona. Pl. gyakori az istenek fejein Alsó- és Felső-Egyiptom koronája, vagy a korona jelleggel bíró napkorong ábrája.¹⁵ A görög és római mythológiában szintén igen elterjedt volt az isteneknek koronával való ábrázolása, aminthogy az emlékek is számtalanszor emlékeznek isteni koronákról.¹⁶ A Roscher-féle nagy lexikon, a Pauly-féle Realencyclopädia, valamint a Daremberg—Saglio-féle kimerítő Dictionnaire¹⁷ istenábrázolataiból éppen megállapítható, hogy a görög és római istenvilág képviselőit egyetemlegesen és kivétel nélkül megillette a korona. — Tertullianus De corona militis c. munkája 7. fejezetében¹⁸ megemlékezik róla, hogy Claudius Saturninus a koronákról írott művében pontosan megjelöli, hogy melyik virág, ág, vagy hajtás melyik istenség fejdíszé számára van rendelve. Természetesen, amikor a korona készítmény módja a fejlődöttébb művészi ízléssel lépést tartva, művésziesebb lett s a korona anyaga a hervadó levél vagy virág helyett maradandóbb anyagból vétezt, e technikai haladásnak és anyagváltotásnak az istenek korona ábrázolatai is hasznát látták.

b) A koszorúk és virágfüzerek annyira összefüggtek a kultusszal, hogy attól egyenesen elválaszthatatlanok voltak. És ez egészen természetes is. Ha az isteneket teljes joggal megillette a korona, az irántuk tanúsított tisztelet és e tisztelettel kapcsolódó örvendező hangulat elmaradhatatlanná tette a koszorúk alkalmazását a kultusz cselekvények összefüggő részleteiben is. — Tertullianus a De corona militis 10. fejezetében¹⁹ összefoglalólag leírja, hogy koszorúk nemcsak az isteneknek és képeiknek áldoztattak, de koszorúkkal ékesítették a kapuk, az áldozatok, az oltár, a szolgák és az áldozatot bemutató papság is. E megállapítás

¹⁴ V. ö. Szerző Vallásos Világnézet és Történeti kutatás. Kolozsvár. 1911. 152. l.

¹⁵ L. A. Erman: Die ägyptische Religion. 2. Auflage. Berlin. 1909. 10. kk. l.

¹⁶ V. ö. a templomi áldozatok nagy számát és különösen az epigraphikus emlékeket, melyekből kitétnő választékot közöl G. Dittenberger: Sylloge inscriptionum graecarum. Lipsiae. 1900—1901. Vol. I—III. és H. Dessau: Inscriptiones Latinae selectae. Berolini. 1892—1914. Vol. I—III. c. szöveggyűjteménye.

¹⁷ W. H. Roscher: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig. 1884—1926., eddig megjelent a Windgötter címszóig. Pauly-Wissowa: Real-encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart. 1893—1926. folyamatos A-Lokris és R.-Sila sorozatban, továbbá I—IV. Supplementband, végül a Daremberg-Saglio-féle Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments. Paris. 1897—1919. Tome I—V. et Tables.

¹⁸ V. ö. Opera. Rec. Joh. Sal. Semler. Halae. 1771. Vol. IV. 348. l.: „Nam est illius (Claudii Saturnini) de Coronis liber, et origines, et causas et species, et solennitates earum ita edifferens“ etc.,

¹⁹ U. a.: U. o. 553. l.: „Ipsae denique fores, ipsae hostiae, et arae, ipsi ministri et sacerdotis eorum coronantur. Habes omnium collegiorum sacerdotium coronas apud Claudium“.

érvényes a Tertullianus korabeli¹⁰ pogányságon túl az egész klasszikus korra is, amelyen belül e szokás jelenlétét számtalan példával igazolhatjuk. *Samosatai Lucianus* De Syria dea c. munkájában²¹ tudósít róla, hogy a zarándokok koszorúkkal a fejükön vonultak a syr anyaistennő hierapolisi templomához. A keleti bikaáldozatoknál a mystejelöl-tet aranykoronával ékesítették föl a vérkeresztiségre való alászállás előtt.²² *Tertullianus* két művében is²³ megemlékezik a Mythra-kultuszban otthonos azon szokásról, amely szerint a Mythranitványoknak kezébe adtak kardhegyre téve egy koronát, melyet az a fejére helyezett, majd áttolt a vállára e szavakkal: „Mythra az én koronám”. Az egyiptomi kultusz köréből is olvassuk, hogy a hívők koszorúkat és koronákat áldoztak az isteneknek, amelyeket az oltárokra helyeztek, továbbá, hogy az uraeus kígyóval együtt arany diadémokat tettek az áldozati oltárra.²⁴ Az Isis mysteriumkultuszban is a beavatottak koronát viseltek fejükön,²⁵ sőt a mandeusok keresztelési cerimoniáiból is megörökítette *Brandt* azt a szokást, hogy a megkeresztelendő koronát kapott a fejére.²⁶ Történeli hitelességű és értékű adat az áldozati állatoknak koszorúkkal való felékesítésére a Csel. k. XIV:13. v., amelyet klasszikus írók bizonyosságaival is megtámogathatunk.²⁷ *Frazer* utal egy általunk is jól ismert Európaszerte elterjedt szokásra, amely az aratás befejező ünnepéhez kapcsolódik és abból áll, hogy a learatott gabona utolsó kalászaiból esetleg virágok hozzáadásával koszorút készítettek és annak a fejére helyezték, aki készítette. E koszorús személy a gabonaistent representálja és vízzel: a termékenység varázsszerével szokták megöntözni.²⁸

c) Külön csoportba kell soroznunk a papi személyek által viselt koronákat, amelyek a papokat azon jogon illették meg, hogy az istenek szolgálai s mint ilyenek az isteni szent szolgálat: a kultusz végezésére vannak hivatva. Ha az áldozat minden tárgya és minden eszköze koszorúval ékesítettett, koszorúval a fején fokozta az ünnepi aktus jelentőségét a pap is, mintegy jelképezni akarván, hogy az istenséggel való kapcsolat létesítése a legnagyobb és legboldogabb örömmalkalom, hol ünnepelni, vígadni kell.

¹⁰ *Tertullianus* Kr. u. 160—240. között élt és működött.

²¹ *L. Luciani Sam. Opera graece et latine*. Biponti. 1789. k. 1—10. k.; Bd. 9. 86. kk. 1.

²² *J. G. Frazer: Adonis Attis Osiris*. 2. edit. London. 1907. (The golden bough.) 229. l.

²³ V. ö. De corona militis XV. fej. (előbb i. kiadás 363. l.) „Erubescite commilitones eius, iam non ab ipso indicandi, sed ab aliquo Mithrae milite: qui cum initiatur in spelaeo in castris ver tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam, monetur obvia manu a capite depellere, et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithram esse coronam suam”, l. még U. a.: de praescriptionibus Haereticorum i. m. kiadása Vol. II. 52. l. (XL. fej.)

²⁴ *L. a. Hastings-féle Encyclopaedia etc.* Vol. IV. 339. l.

²⁵ V. ö. *Hastings Encyclopaedia* Vol. IV. 338. l.

²⁶ *W. Brandt: Die mandäische Religion*, Leipzig. 1889. 108., 113. l.

²⁷ V. ö. *Daremborg-Saglio Dictionnaire* Tom. I. 1524. l.

²⁸ *Frazer: Adonis etc.* 2. edition. 195. k. 1.

A papi korona különös jelentőségre emelkedett a római császárkultuszban, ahol a virág, illetőleg levélből készült koronát helyettesítette a bronzból, avagy drágakövekből készült korona, amelyet a császár bevett képmása díszített. A papi viseletnek oly lényeges része volt a korona, hogy amint egy sacrális görög felirat szövegéből kivehető: $\lambda\alpha\beta\epsilon\tau\nu$ ($\lambda\alpha\beta\epsilon\tau\ \xi\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota$) $\tau\omega\nu\ \tau\omega\upsilon\ \theta\epsilon\omega\upsilon$ $\sigma\tau\epsilon\epsilon\alpha\nu\omega\nu$ = annyi, mint elnyerni a papságot és a papi rendeknek legjellemzőbb jelölőjévé éppen a $\sigma\tau\epsilon\epsilon\alpha\nu\eta\tau\epsilon\rho\omega$: név vált.²⁹ De az ókori kele egész területén is kimutatható a különleges papi fejéknak a viselése, amely, ha nem is volt kifejezetten korona, vagy koszorú, de mindenesetre egy jelentőségű akart lenni amazzal. Így az assyr-babyloni, a syr, a perzsa papi viselet alkotó elemei között, sőt az ókori kelet színterén túl még a jelentősebb primitív népeknél is mind feltalálható ez a papi fejdísz,³⁰ amelynek mindenütt egy az értelme: viselője több a közönséges embernél és különös, ünnepélyes isteni szolgálat végezésére van hivatva.

d) A halotti koszorú a halotti szellemeknek bemutatott, felajánlott áldozatok és sohasem a gyász kifejezései. Ezt igazolja az a tény is, hogy a gyászolók sohasem viseltek a temetéskor fejükön koszorúkat. A halotti koszorúk felajánlásának e jelentését az utódok azonban elfeledték s innen érthetők meg azon magyarázati kísérletek, amelyekkel többen klasszikusok és keresztény egyházi írók is a halotti koszorúk eredetét megfejteni igyekeznek. Ilyen magyarázatokkal találkozunk *Alexandriai Kelemen* Paedagogusa II. könyve VIII. fejezetében, *Epictetus*nál³¹ és főképp *Samosatai Lucianus* De luctu c. munkájában.³² *Tertullianus* a helyzetet még aránylag a legjobban ismeri, mikor De corona militis c. munkája X. fejezetében³⁴ egyenesen kimondja, hogy a halottak megkoszorúzása bálványimádás.

Halotti koszorúk alkalmazásáról már a legrégebbi emlékekből is olvashatunk. Így például Egyiptomban már a VI. dynastia idejéről ismerünk halotti koszorúkat. Ugyanezt az Egyiptom területéről megállapítható, hogy a halotti koszorúk alkalmazása abban az alakjában, hogy a koszorút a halott fejéhez helyezték és néha a koporsóba zárták, jelen van a birodalom fennállása utolsó percéig és a halott jövő boldogulását hivatva előmozdítani.³⁵ A görögöknél és a rómaiaknál a halottak megkoszorúzására szintén számtalan adat maradt fenn s *Lucianus* egy külön munkát is írt a halotti szokások körébe tartozó korona, vagy koszorú használatáról.³⁶

²⁹ *G. Dittenberger: Orientis Graeci inscriptiones selectae*. Leipzig. Vol. I—II. Leipzig. Vol. II. 1906. No. 767. 14. jegyzet.

³⁰ *L. Hastings Encyclopaedia etc.* Vol. IV. 336. l.

³¹ V. ö. A berlini Kiréhvátér-Commission kiadása *Clemens Alexandrinus* I. Bd. Leipzig. 1905. 193. kk. 1.

³² Szül. Kr. u. 50 körül; két műve ismeretes *Faust* *Lucianus* és *Dissertationes* c. a. több kiadásban.

³³ *Luciani Sam. Opera graece et latine*. Biponti. 1789. kk. Bd. 7. 206. kk. 1. (l. a. 11. fej. 211. l.)

³⁴ A Semler kiadása. Vol. IV. 351. l.

³⁵ *Hastings Encyclopaedia of religion and ethics* Vol. IV. 338. l.

³⁶ A mű címe: Görögül $\pi\epsilon\rho\iota\ \pi\epsilon\theta\theta\omega\varsigma$; latinul De luctu. Általunk használt kiadása idézve van előbb.

e) Az ókori emberek koszorút viseltek fejükön a nevezetesebb örömkalmakkor is, mint ünnepi étkezések (bankettek), lakomák idején. Egy egyiptomi jegyzék pl. beszámol arról, hogy a pharaói udvar a boroskancsók díszítéséhez naponta száz virágkoszorút használt föl s e koszorú tömegről az udvari hivatalnokoknak akkor is gondoskodniok kellett, ha a pharaó úton volt. Vagy ugyancsak az egyiptomi emlékek tanúskodnak róla, hogy bankettek alkalmából a boroskancsók mellett a vendégek is koszorúkkal a fejeiken üldögéltek. A szerető párok találkozásánál ismét szerepe volt a virágkoszorúnak s *Erman*³⁷ közöl egy érdekes jelenetet, melynél a szolga a szerelmeknek ugyancsak nagy tömegben szállítja a különböző virágokat. *Josephusnak* a zsidó háború leírásáról szóló munkájából³⁸ tudjuk, hogy a virágfűzerek és a koszorúk a szent táncokban is kiváló szerepet játszottak. A görögök és rómaiak ünnepein, bankettjein (coena, symposion) ugyancsak használatban voltak a virágkoszorúk.³⁹ Minden más példát itt figyelmen kívül hagyva, csak egyet említsünk föl, azt, amelyik a *Flinders Petriepapyrus* gyűjteményében (II. 39. e.)⁴⁰ van közölve és arról szól, hogy a király parusiájakor egy, a király részére átnyújtandó aranykorona céljaira adományok gyűjtetnek („ἄνθος (scil. στεφάνου) προσοπισίας ἕβ“). Ez adat becses azért, mert mutatja, hogy a sacrális jellegű ünnepeken a korona viselése csakugyan szokás volt, továbbá, mert tanúbizonyságot tesz arról, hogy a királyok is viseltek koronát (στεφάνου) és végül, mert mint majd látni fogjuk, érdekes és nagyfontosságú parallel az I. Thess. I. II: 19. és II. Tim. IV: 8. verséhez.⁴¹

Itt kell felemlítenünk azt az ókori keleti szokást is, hogy a menyasszony, illetőleg a vőlegény, sőt még a násznép is az esküvő alkalmából koszorút hordtak a fejeiken. A menyasszonyi koszorúnak az volt az eredeti rendeltetése, hogy a gonosz szellemeket tartsa távol a fejtől, ezenkívül symbolizálta a túlaradó örömet is.⁴² A vőlegény koszorúval a fején úgy tekintett, mint a menyasszony királya, a felkoszorúzott sokaság pedig szintén az örömteljes hangulat hirdetője volt. A görögöknél a megszemélyesített Hymen a fején és a kezében is koszorúval ábrázoltatott. Az esküvő napján pedig nemcsak a házastársak fejeit ékesítette koszorú, hanem mindazokét is, akik résztvettek az ő örömmünnepükön. A római népnél a házassági koszorú hasonlóképpen jelen van s úgy szerepel, mint egy vallási

symbolum. Érdekesen és jellemzően nyilatkozik e pogány szokásról *Tertullianus*, mikor De corona militis c. m. XIII. fejezetében így ír róla:⁴³ „Coronant et nuptiae sponsos: ideo non nubamus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt“.

f) A koszorú, vagy korona viselésével mindig együtt jár a megkülönböztetett tiszteletnek egy neme, mely a koszorú, vagy korona birtokosát megilleti. A megkoszorúzott — legyen az akár isten, akár ember —, mindig különb, mint más. Ez elgondolásból ered a koszorúnak érdemekért való osztogatása. A koszorú ily esetben nem az érdem megjutalmazása akar lenni, hanem csak az illető kiválóságának, nagyszerű teljesítményének a megtisztelése, egy külső jel által való elismerése. A koszorúnak ilyen értelemben való felajánlása otthonos volt a nagy görög versenyjátékokon, mint az Olympiai, Delphii és Isthmosi játékokon. Az elismerés symboluma a győzők részére rendesen az illető hely védő istenének a kedvelt fája, vagy növényzete leveleiből készült, mintegy jelképezni akarván, hogy a győző az illető isten védelme alatt áll s az ő segedelmével érte el sikerét. Később aztán a szellem-erkölsi elismeréshez járult bizonyos pénzbeli jutalom is, majd a koszorú anyaga is a mulandó, hervadó levél, virág helyett átváltozott bronzzá, ezüstté, arannyá s így valószínű jutalma lett a versenyző hős teljesítményének.⁴⁴ A sok példából e helyütt csak egyetlenegyét idézzünk, amely világosan mutatja, hogy e szokás: a versenyjátékokon győzteseknek megkoszorúzása még a Kr. sz. utáni korban is jelen van és gyakoroltatik, így a British Múzeum görög feliratai közül *Deissmann* közli a következőt: ἡρω-νίστας ἀγώνων τρεῖς, ἐστεφάνη δῶμα = „megharcolt három versenyt, megkoszorúztatott kétszer“.⁴⁵

g) Lényege szerint az előbbi csoportba tartoznék, de sokféle változatáért mégis külön említjük föl a megkoszorúzás által való kitüntetésnek azt a nemét, mely a közügyek, a haza, a tudomány, művészetek stb. szolgálatában szerzett kiváló érdemek elismerése, megjutalmazása akart lenni. Az elismerésnek e fajtájára különösen a görög és római közélet szolgált sok példát. E csoportból is kiválik a győztes hadvezér kitüntető megtisztelésének a módja, ki fején koronával szokta győztes serege élén megtartani triumphusát ujjongó néptömegek sorfalai között a fővárosba.⁴⁶ Nem lévén célunk itt példák részletezésébe merülni bele, az érdeklődőket utaljuk a klasszikus encyklopédiák összefoglalásaira s azoknak eredeti forrásidézetekre.

³⁷ V. ö. A. *Erman*: Ägypten und ägyptisches Leben. Tübingen I—II. Bd. 1885. Bd. I. 163., 271. 1.

³⁸ L. *Flavius Josephus*: Opera omnia. Coloniae. 1691. Benne: De bello judaico 868. k. 1.

³⁹ V. ö. A. *Deissmann*: Das Licht vom Osten. Tübingen. 1908. 270. 1. A felirat különben a Kr. e. harmadik századból való.

⁴⁰ V. ö. Ugyancsak *Deissmann* i. m. 270. 1.

⁴¹ *Daremberg-Saglio*: Dictionnaire etc. Tom. I. 1256. l., ahol a példák is adva vannak.

⁴² L. a *Hastings*: Encyclopaedia etc. Vol. IV. 338. l., *Daremberg-Saglio*: Dictionnaire etc. Tom. I. 1528. l., továbbá a *The Jewish Encyclopaedia*. New-York and London. Vol. IV. a Crown címszó alatt 372. 1.

⁴³ L. *Tertullianus* munkáinak *Semler*-féle kiadásában a IV. Bd. 359. 1.

⁴⁴ Kimerítő leírást közöl a versenykoszorúk használatáról és jellegének a megváltozásáról a *Daremberg-Saglio*-féle Dictionnaire etc. Tom. I. 1529. kk. 1. Az eredeti anyag elsőrendű forrásból olvasható *Pausanias*: De veteris Graeciae regionibus commentarii. Recognovit Fr. *Spira*. Lipsiae. Teubner. 1903. Vol. I—III. Liber V., VI. leírásából.

⁴⁵ V. ö. *Licht vom Osten*. 224. 1.

⁴⁶ Idevonatkozó tanulságos részleteket közöl a *Daremberg-Saglio*-féle Dictionnaire etc. Tom. I. 1533. k. 1.

A korona, illetőleg koszorú antik használati eseteinek e rövid átnézete után itt még csak két kérdésre kell néhány szóval felelnünk, nevezetesen arra, hogy megállapítható-e a korona használatának általános vallási karaktere és hogy a bibliai használatot is érintő klasszikus elnevezéseiben micsoda alapértelem tükröződik?

Az első kérdésre feleletünk az, hogy igenis a korona használatának vallási jelentősége és értelme van. Mint láttuk, a korona a legrégebbi assyr-babyloni felfogás szerint az égből ered, a legfőbb isten: Anu ajándéka,⁴⁷ következésképp rendeltetése is csak az istenek működésével, hatásaival, tiszteletével összefüggő lehet. A földi használat ez értelmet, e rendeltetést ugyan alkalmazni, módosítani látszik, de többé-kevésbé átszillog az és felismerhető az esetek legtöbbször. Így az egyiptomi pharaók által viselt s korona jelleggel a fején ékeskedő uraeus kígyónak megsemmisítő szerepe volt, minden ellenséget a földre vert s viselőjét rendkívüli erő kifejtésre képesítette,⁴⁸ az áldozati tárgyaknak, eszközöknek koszorúval való feldíszítése az illető dolgoknak szent célra való felajánlását, használatbavételét, a papoknak megkoszorúzása közvetítői jellegüket példázta, a menyasszonyi koszorú jelentése elsősorban magikus, elhárító jelentés volt, amint hogy a koszorúknak magikus értelmével, rendeltetésével más vonatkozásban is találkozunk.⁴⁹ A királyok fejét megillette a korona azért, mert az istenek földi helytartói voltak s a véglegény is esküvője napján koszorút viselt, mert arra az időre joggal királynak tekintetett. A hősi koszorúk vallásos jelentését bizonyítja az, hogy a versenyhelyek isteneinek fáirol, virágaiból készülték s végül a világi alkalmak koszorú viselői, virágfüzerei az istenhez emelkedés, az istenek által adományozott földi javak örömteljes élvezési akartak lenni. A halottak megkoszorúzását pedig már maga *Tertullianus* is igen találóan eredeti idololatriának nevezi. Nincs kétség tehát benne, hogy a koszorúk, koronák használata vallásos felfogásból ered és vallási jelentéssel függ össze.

Ami most már a korona klasszikus elnevezéseit s az azokban tükröződő jelentést illeti, a helyzet a következő: A korona, vagy koszorú elnevezése a görögben: στέφανος vagy στέμμα, στέφανος, στέφανον, στεφάνη. A στέφανος etymologiaiilag a στέφω gyökből ered,⁵⁰ amely = körülvesz, körülfogal, jelentéssel bír s így στέφανος = a mi körülvesz. A latin elnevezés *corona* a görög κροῶνη szó (= gyűrű, általában minden meggörbített) átvétele s korona jelentésére nézve igazolva van az azonos gyök változataként ismeretes κροῶνις, κροῶνις kifejezések ugyancsak

koszorú jelentésben való használatai által.⁵¹ Az ólatinban előforduló *stroppus*, vagy *strupus* a görög στροβίλος kölcsönalakja s szintén valami csavartat, körülkötést, koszorút jelent.

Egészen természetes, hogy a korona használatának e módjai és a hozzájuk kapcsolódó értelem nem maradtak ismeretlenek a bibliai műveltségi körben sem. Így a korona igen sokszor említetik az ószövegetben s kifejező szavai a következők:

a zér (זֵר), nézer (נֵזֶר); atarah (אַתָּרָה); keter (כֵּתֶר) és a godqod (גֹּדְקוֹד).⁵² A zér

a זֵר gyökből ered s *Zimmern* szerint az assyr-bab. *zirru* = belefoglalás jelentésű szó átvétele volna, ószövegségi helyein jelenti mindenesetre a koszorút, mely a szent látát körülveszi (Exodus XXV. 11., XXXVII. 2. v.),⁵³ a szent sátorban álló asztal díszítésénél (Exodus XXV. 24. v., XXXVII. 11. k. v.) és az oltár díszítésénél alkalmazatik (Ex. XXX. 3. k., XXXVII. 26. k. v.). A szó tehát a papi író szellemi gyártmánya s mint ilyen, csak a papi eredetű ószövegségi részekben fordul elő.⁵³ A nézer a héber uralkodók királyi koronájának a jelölése (I. II. Sámuel I. 10. v. és II. Királyok XI. 12. v.) és főképp a diadémá ószövegségi aequivalense. Néha képleges értelemben is használatik a királyi hatalom jelölésére (Példabeszédek k. XXVII. 24. v.). Az ószövegség nézer-nek nevezi azt a fejdíszt is, melyet a főpap visel (Exodus XXIX. 6., XXXIX. 30. v.) s amelynek egy másik elnevezése a synonym jelentésű *cic* (צִי) kifejezésben áll előttünk.⁵⁴ Az atarah a világi alkalmaknál viselt koszorút jelenti, pl. Ézsaiás XXVIII. I. v.-ben, ahol „Efraim részegei kevély koronájáról és dicsőséges ékessége hervadó virágáról“ olvasunk, mely „a bortól megverettek kövér völgye fején van“, vagy a Példabeszédek k. IV. 9. v.: „Ád a te fejednek kedveségnék koszorúját, igen szép ékes koronát ad néked“, de használatik a valóságos királyi korona jelölésére is, mint II. Sámuel XII. 30. v., jelképes értelemben pedig a Jób k. XIX. 9. v. és XXXI. 36. v. A perzsa királyné koronáját jelöli a *keter* az Észter k. I. 11. és II. 17. versében. A kifejezés maga is minden valószínűség szerint perzsa kölcsönszó. A *godqod* előfordul a fej koronáját jelentő phrasisban és a fej felső részére vonatkozik.

A koszorú, illetőleg korona használatának azon esetei közül, amelyeket az antik

⁵¹ L. Alois Walde: Lateinisches etymologisches Wörterbuch. = Sammlung indogermanischer Lehrbücher. Herausg. von Hermann Hirt und Wilhelm Streitberg. II Reihe. I. Bd. 2. Aufl. Heidelberg, 1910, 194. l.

⁵² L. e kifejezésekre a Gesenius-Buhl-féle Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament. 16. Aufl. Leipzig, 1915. c. szótári művt a megfelelő helyeken.

⁵³ E kifejezések héber használataira v. ö. S. Mandelkern: Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atq. chaldaicae. Lipsiae, 1896. c. művet, melynek újabb kiadása az elmúlt években jelent meg.

⁵⁴ L. S. Krausz: Klassenabzeichen im alten Israel. ZDMG. Bd. LXXX, H. 1. (1926.) 6. l.

⁴⁷ L. Keilinschriftliche Bibliothek etc. Bd. VI. I. H. 583. k. l.

⁴⁸ V. ö. A. Erman: Die Ägyptische Religion. 2. Auflage. Berlin. 1909. 11. l., 49. l.

⁴⁹ L. a Hastings Encyclopaedia of religion and ethics etc. Vol. IV. 341. l.

⁵⁰ V. ö. Daremberg-Saglio: Dictionnaire etc. Tom. I. 1520. l.

kultúra köréből megismertünk volt, az ószövetségben a következőkkel találkozunk:

a) a királyi koronával; b) a főpapi fejdíszsel; c) a kultusz tárgyaival kapcsolatosan használták a korona a templomfalak díszítésére v. ö. I. Királyok k. VI. 29. v.: „És a ház összes falain köröskörül kívül és belül Kérubokat, pálmafákat és kinyílt virágokat metszetett ki (t. i. Salamon)“, az ajtószárnyak díszítésénél hasonlóképpen (I. Kir. VI. 32. v.), továbbá olvasunk az öntött tenger és a hordozható mosdómedencék koszorú alakú metszeteiről, virágfüzéreiből.⁵⁵ A papi író művében pedig láttuk, hogy a szent sátor, a szent sátorban álló asztal és az oltár is koszorúmentekkel volt díszítve.

d) Iseri az ótestamentum a völegényi és menyasszonyi koszorút is, mikor teljesen hiteles helyen az Ézsaiás k. LXI. 10. v., Ezékiel XVI. 12. és Énekek éneke III. 11. v. szól használatáról. e) Ezékiel XXIII. 42. v. tudósít róla, hogy örömteljes mulatozás alkalmakor szintén szokás volt a fejekre koszorút rakni: „És lón ott örvendező sokaságnak zaja. És küldöttek az emberek sokaságából való férfiakhoz, hozatának ivótársakat a pusztából és ezek adának karpereceket az ő kezeikre és ékes koronát fejökre“; mulatozó jelenetről s azon koszorú használatáról van szó Ézsaiás XXVIII. 1. versében is. f) Ünnepi, de nem vallásos alkalmakkor állatokat is koszorúval díszítettek, így az Eszter k. VI. 7—8. v. „És monda Hámán a királylynak: A férfiúnak, akinek a király tisztessége kíván, hozzanak királyi ruhát, amelyben a király jár, és lovat, amelyen a király szokott ülni és amelynek a fejére királyi koronát szoktak tenni“. g) Végül használtatik a korona az ótestamentumban a fény és ragyogás, a tisztesség és ékesség kifejezésére, pl. Példabeszédek XII. 3. v.: „A derék asszony koronája az ő férjének, de mint az ő csontjaiban való rothadás, olyan a megszegeyenítő“; és XVI. 1. v.: „Igen szép ékes korona a vénség, az igazságnak útában találattik“.

Kétségtelen, hogy a korona ily mérvű és ily jellegű ótestamentomi használatában is jelentkezik idegen környező hatás, amire különben a fogalom elnevezéseinek ketteje is utal, még bizonyosabb és bizonyíthatóbb azonban, hogy ez idegen, főképp hellenistikus befolyás az ószövetség utolsó irataival párhuzamosan az ószövetségi kanon lezárása után keletkezett apokryphus és pseudepigraphikus iratokban jelenik meg teljes terjedelmében. Így az I. Makkebeusok k. IV. 57. v. arról értesít,⁵⁶ hogy a zsidók az Antiochus által megszenteltetett templom újraszenteleésekor arany koszorúkat aggattak a templom előrszégre. Josephus a Bellum Judaicum IV. 4.-ben közli,⁵⁷ hogy örömmünnepekkor koszorúkat szoktak kikapasztani a város kapuira. De sok és külö-

nösen színes leírás maradt fenn a zsidók abbéli szokásairól, hogy örömesemények alkalmából felkoszorúzza, vagy bankettekben koszorúkkal díszítve jelentek meg. Így a Salamon bölcsessége: II. 8. v. (Keletkezési ideje Kr. e. 150—40. közé tehető): „Koszorúzzuk föl magunkat rózsabimbókkal, míg el nem hervadnak!“; a Judith k. (Kel. idő a Makkabeusok kora) XV. 13. v.: „Megkoszorúzták magukat és azokat, akik velük valának, olajágakkal“; a Jézus Sirách bölcs mondásai XXXII. 2. v. (Kel. i. vlsz. a II. század eleje Kr. e.) „Ha mindent megcselekedtél, ami kötelesség volt, telepedjél le, hogy örvendezzél... és az ügyes rendezésért elnyerd a koronát“; és végül a III. Makkabeusok k. VII. 16. v. „Azok pedig, akik mindhalálig az Istenben kitartottak és megélveztek a teljes szabadulást, elindulának a városból, kiválóan illatos fűvekkel megkoszorúzza, nagy öröm és ujjongás közepette.“ Vagy a Judith k. III. 7. v.-ből tudjuk, hogy a győztes hadvezért az izraeliták is koszorúkkal, körtáncokkal és dobolással fogadták. A völegényi koszorúkra nagyszerű példa a III. Makkabeusok k. IV. 8. v.

A kanon lezáródása után a korona használatára új tér nyílik, t. i. Istent kezdik úgy elképzelni, mint aki állandóan koronát hord. Érdekes példákat ismerünk idevonatkozólag a különböző zsidó rabbinusok magyarázataiból, melyeket összegyűjtve közöl a The Jewish Encyclopaedia IV. kötete.⁵⁸ Ezek szerint Sandalfon árkangyal koronát készít Teremtője részére —, Akatriel = אַכְתְּרִיאל angyal pedig, akinek a neve is azt jelenti, hogy koronázó (l. a kéter = korona, él = angyal), nevét ama megbízástól nyerte, hogy a dicsőség koronáit tartja a magasságos Isten mennyei trónja fölött. Az Énoch könyve szláv fordításának (XIV. 2—3. v.) szerint minden estve negyven száz angyal veszi le a koronát a nap fejről és helyezi azt az isten elibe és viszont minden reggel visszahelyezik azt a nap fejére, mielőtt elindulna napi körútjára. Vagy a mandeusok szent könyvei szintén úgy említik az urat, mint „a világosság istenét“, kinek feje körül van véve koronákkal. A zsidós színezetű Jelenések könyve IV. 11. v. leírja Isten királyiszkét a mennyben, mely körül ül vala huszonnégy vén fehér ruhákba öltözve, fejeiken aranykoronákkal. „És amikor a lények dicsőséget, tisztességet és hálát adnak annak, aki a királyiszkékben ül, annak, aki örökkön örökké él, leesik a huszonnégy vén az előtt, aki a királyiszkékben ül és imádja azt, aki örökkön örökké él és az ő koronáit a királyiszkék elé teszi“.

De ugyanezen időben megbővül, kiegészül a korona használatára egy további új vonással: a jutalom gondolatával.⁵⁹ A korona a jóság, a tisztesség, a hűség jutalmaként osztogatattik az érdemeseknek. Így

⁵⁵ V. ö. J. Benzinger a Herzog—Hauck-féle RE. 3. Aufl. Bd. XI. 56. k. 1. is utal erre.

⁵⁶ L. E. Kautsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen. Neudruck. 1921. (az 1900-iki kiadás új nyomata) az itt következő idézetek könnyen utánakereshetők.

⁵⁷ V. ö. Opera omnia Coloniae. 1691. 868. k. 1.

⁵⁸ L. mindezen adatokat jól összegyűjtve és csoportosítva megtaláljuk a The Jewish Encyclopaedia. New-York and London. IV. Vol. 369. kk. 1. „Crown“ című szócikk alatt.

⁵⁹ Ugyanott 370. k. 1.

az Ábrahám Testamentuma, A. VII., B. XIII.-ban a halál angyala ezt mondja Ábrahámnak: „Ha valaki igazságos, veszem a koronákat és eljövök hozzá”; vagy „A te szereteted nagysága Isten iránt korona lesz fejedén”. Egy másik helyen szintén: „Az igazságos koronákat fog hordani ezután fején”. A legszebben és a legérthetőbben azonban a Rab Ber. 17. b.-ben: „A jövő világon nincs sem étkezés, sem ivás, sem házasság, sem alkudozás, sem irigykedés, sem gyűlölet, hanem az igaz koronákkal a fején ül és a Sekina dicsőségéből táplálkozik, amint az megmondattott Izráel fiainak”; továbbá a Sanh. 111. b. Meg. 15. b. R. Haninah mondja: „Isten maga lesz a korona minden igaznak a fején, amint meg vagyon írva”. Zohar meg ülőhelyekről szól egyik művében, melyek koronákkal vannak körülveve és amelyek a paradicsomban harminc nappal halála előtt várják az igazat attól a pillanattól kezdve, ahogy jövele be van jelentve“.

Talmudista speculatio szólal meg az Abot IV. 13.-ban így: „Három korona van: a Torah koronája, a papság koronája és a királyság koronája, de a jó név koronája több, mint ezek együttvéve”. E bölcselkedés azonban minket itt kevésbé érdekel.

Végül még a menyasszonyi koszorúról is föl kell jegyeznünk e korból azt az érdekességet, hogy viselése a római háborúk alatt szünetelt s később, mikor ismét divatba jött, nem myrtuszból, vagy rózsából, hanem nádból készült. E változás oka az előbbi anyagokból készített koszorúknak bálványimádási célra történt felhasználásában keresendő.

A korona és koszorú sokféle használatát igazoló e kor- és műveltségtörténeti adatok világosságában tudjuk csak igazán elbírálni a korona kifejezésnek az újszövetségben való alkalmazása eseteit is. Hogy az újszövetségi írók a stephanos használatánál függtek koruk szokásaitól s bizonyos mértékig — ha mindjárt csak formailag is — kénytelenek voltak, mint annyi sok más ponton,⁶⁰ itt is engedményeket tenni a környezetnek, az az értekezésünk legelejen idézett újszövetségi helyekből világosan kiderül. Pl. hogy is tudták volna a Jézus mennyei királyságát másképp elképzelni, mint úgy, hogy az idvezítő fejét ékesíti aranykorona (Jelenések k. XIV. 14. v.), hogy azon ragyog megszámálhatatlan sok diadém (Jelenések k. XIX: 11—16. v.), amiképpen a földi király uralkodói jelvénye is a korona, a diadém volt. Avagy nem mint magától értetődőt jegyezhettek föl a római katonáknak a halálra ítélt idvezítővel szemben követett amaz eljárását, hogy fejére tövisből készült koronát tevének (Máté ev. XXVII. 29. v., Márk ev. XV. 17. v. és János

ev. XIX. 2—3., 5. v.), mikor íróink látták és tudták, hogy a gúnykirály figurája⁶¹ hasonló sorsban részesül adott alkalmakkor a környezet részéről. Ne felejtjük azonban, hogy az evangéliumok idézett helyeitől eltekintve, az idvezítő fején ékeskedő koronák mind apokalyptikus leírásokban fordulnak elő, amelyek szívesen dolgoznak régi kifejező képzetanyaggal, anélkül, hogy szöszereint vennék és értékesítenék azt. Jogunk van tehát e helyek leírásaiban is a hit túlradadó fanatizmusát, megdicsőülést után vágyakozó erőkitörését látni inkább, mint az idvezítő mennyei királyságának elképzelt valóságos formája rajzát. Tisztán képleges értelemben veendő az idvezítő megkoronáztatása a Héber levél II. 9. versében.

Magától értetődőnek tartjuk továbbá azt is, hogy amikor az apokalyptikus író (a Jelenések k. IV. 2., 4., 9—10. v., az Isten királyiszkét írja le a mennyben, e leíráshoz a színező vonásokat, kifejező képzeteket a korabeli, főképp zsidó eredetű apokalyptikából meríti⁶².

A szörnnyek, sáskák és fenevad jellemzésére a Jelenések írója (XII. 3. v. és XIII. 1. v.) szintén nem használhat más vonásokat, mint amelyeket kora képzetvilága szolgáltat. A Cselekedetek könyvének XIV. 13. verse, mint láttuk, nem egyéb, mint egy pogány áldozati szokásnak a megörökítése, amelynek igazságát az egykorú emlékek tömege bizonyítja. Az újszövetség korona használatának a kortörténeti háttérrel való összefüggése mellett nagyjelentőségű bizonyíték a *Deissmann* által a Flinders Petrie papyrusgyűjteményéből (II. 39. b), a Kr. e. III. századból idézett egyik felíratrészt (közöltük már előbb), amely egy király paruziája alkalmából a részére átnyújtandó aranykorona készítéséhez szükséges gyűjtésről szól s mint ilyen paralel, háttérbeli kontraszt a II. Timótheushoz írott levél IV. 7—8. v.-hez, ahol Pál apostol az Ur paruziájával kapcsolatosan szintén koronáról szól, de a földi király aranykoronájával szemben az igazság koronájáról, — vagy az I. Thessalonikai levél II. 19. v.-hez, ahol az apostol a híveket állítja oda a paruziáját ünneplő földi király aranykoronájával szemben dicsekedése koronájául az Ur eljövetelekor, — vagy szintén a Péter I. levél V. 4. verséhez, ahol az újtestamentumi író a főpásztor megjelenésekor a híveknek a dicsőség hervadhatatlan koronáját igéri. Az összehasonlíthatnak ez újszövetségi helyeiből világosan megállapítható, hogy itt a földi valóságos koronákkal szemben csak jelképes, szellemi koronákról van szó, amelyeket az apostol, vagy a hívők kitartásuk, hűségük jutalmául nyernek. Ám a felfogásban, hogy az igazság földi küzdelmeik, igazságosságuk béréül ily

⁶¹ A gúnykirály képzetének jelenlétéhez a synkretikus kultúrában v. ö. szerző (Az ókori keleti népek művelődéstörténete I—II. k., (Református Egyházak Könyvtár XII—XIII. Pápa. 1915.—18.) című műve II. (XIII. k.) 124. k. l.

⁶² Az Apokalypsis legújabb magyarázata megvethető a *H. Lietzmann* szerkesztette Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen, Abt. XVI.: *E. Lohmeyer*: Die Offenbarung des Johannes. Erklärt. 1926. c. exegetikus művében.

⁶⁰ V. ö. az újszövetség és a környező háttér összefüggéseinek a kimutatásához a megjelent özőn irodalomból, mint a legújabb és legjobb összefoglalást *C. Clemen*: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nicht-jüdischen Religionen und philosophischen Systemen. 2. Auflage. Giessen. 1924.

magas szellem-erkölcsi jutalomban részesülnek (I. a Jelenések k. II. 10. versét is!), mégis jelentkezik bizonyos idegen hatás, mely az érdemeknek úgy görög és római földön, mint az ószövetségi apokryphusokban és a rabbi magyarázataiban a korona általi előbb elismerése, majd később jutalmazása alakjában tükröződik.

Vitán felül áll az is, hogy az I. Korinthusi levél IX. 24—26. v. leírása és a II. Timótheushoz írott levél II. 5. verse a görög versenyzések világos ismeretére céloz, melyeket az apostolnak módjában volt missziói utazásai alkalmából megfigyelni. A keresztyén hívőnek éppúgy kell futni, küzdeni, mint ahogy a versenyzők futnak, küzdenek és éppúgy vár reá küzdése jutalmául a korona, mint ahogy a győztes versenyző koronát nyer, de míg ott csak egy nyerhet: a győző, itt mindenki elveheti a koronát, még pedig amannak romlandó koronájával szemben a romolhatatlan koronát, amint más helyeken mondja: az igazság koronáját (II. Timotheushoz írott I. IV. 8. v.), a dicsőség koronáját (I. Péter I. V. 4. v.), az életnek koronáját (Jakab levél I. 12. v. és Jelenések k. II. 10. v.), azaz más szóval: az üdvöt. Az apostol alkalmazkodása a versenyzés képzetéhez tehát merőben csak formális és jó alkalmul szolgál arra, hogy e szemléltető kifejező képzetel írja körül a keresztyén küzdelem végső, eszményi s a legmagasabb szellem-erkölcsi jóban határozó célját.

Végül nem mulaszthatjuk el arra is rámutatni, hogy bizonyos formai függés jelentkezhetik a Philippi I. IV. 1. v. és az I. Thessalonikai I. II. 19. jellemzése között egyfelől, ahol a hívek az apostol koronájának neveztetnek, és a mysteriumkultuszokban jelenlévő ama formula között másfelől, hogy a myste koronája az illető mysterium isten (v. ö. Mitha az én koronám),⁶³ azonban az értelem különbözősége és a használat eltérő módja egész más értelmet ad az idézett újszövetségi helyeknek, mint a mysteriumkultuszok formulájának s az összefüggést — ha ugyan ilyen tényleg megállapítható, merőben formalisztikussá fokozza le.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az újszövetségi korona fogalmát csak szellemi értelemben alkalmazza, külső képies kifejezési eszközzé csökkenti le s a koronának arról a nagy jelentőségéről, mely az antik vallásokban és társadalmi szokások egész sorozatában jelentkezik, semmit sem tud, helyesebben nem akar tudni. A korona antik jelentősége az újszövetségben mindössze abban tükröződik, hogy a legnagyobb üdvő képleges körülírására használtatik.

Nem volna azonban teljes a kép, ha föl nem említünk, hogy ez a helyzet csak az újszövetségi iratok keletkezése idejében állott így fenn. Mihelyt a keresztyénségnek az államhoz való viszonya megváltozott, a hívők száma óriási mértékben megszaporodott s többé nem volt mit félni a világi üldözésektől, továbbá az első exstatikus

fellángolás időszaka is elmúlt, a keresztyénség mint sok más kérdésben, a koszorúk és koronák használata kérdésében is előbbi álláspontja rovására igen sok engedményt tett s lassan-lassan éppen megbarátkozott amazoknak bizonyos keretek között és bizonyos értelemben való használatával. A változást jelzi már a Hermas Pásztor, Justin Martyr Apológiája, Minucius Félix és más patristikai iratok. Így a nemsokára megjelenő keresztyén ikonográfiában sokszor találkozunk olyan ábrázolatokkal, amelyek Istent és Jézust koronával a fejükön ábrázolják.⁶⁴ Vagy a vértanú hitvallók szintén többször ábrázoltatnak koronásan. Sőt a martyr halál symbolumaként a sírra helyezett emblémák között gyakran megjelenik a korona is. És hiába küzd a halottak megkoszorúzásának pogány szokása ellen a lánglelkű *Tertullianus*,⁶⁵ *Alexandriai Kelemen*⁶⁶ és *Minutius Félix*⁶⁷ is, a koszorúk alkalmazása lassanként mégis csak meghonosodik a keresztyén temetésekben s napjainkig is úgy szerepel, mint a végtisztességtételnek egyik általánosan elfogadott kiegészítő része, tartozéka.

Majd divatba jött idővel a menyasszonyi és vőlegényi koszorú is, az előbbi verbenából, az utóbbi myrtusból készítve s Chrysostomus (Homilia 9. in Timotheum) már csak a bujálkodóknak tiltja meg az ilyenek viselését. És menyasszonyaink örvendezve hordozzák mindemainapig is.

A középkorban aztán egyházi szentesítést nyert az uralkodói korona is, amelyet a pápa kezéből nyertek Európa főhatalmaságai, vagy legalább is a pápai hatalom autorizációja volt szükséges legális viseletükhöz. Hogy a római egyház papi süvegei viseletében van-e valami, ami a régi papi koronákra emlékeztet, itt e kérdést nem részletezhetjük, nagyon valószínű azonban, hogy beható kutatás e ponton is eredményeket tudna felmutatni.

Befejezésül meg kell azonban jegyeznünk, hogy a koszorúk, illetőleg koronák használatának a keresztyénségbe való e lassú beszívargása amazok régi jelentésének a teljes lekopása árán volt csak lehetséges s a keresztyénségben a koronához semmi vonatkozásban nem tapadt és nem tapad más értelem, mint amit hitünk szellemisége részére engedélyez, hogy legyen a kitartásnak, a hűségnek, a hitvallásnak s ha kell, a vértanúságnak is érzékelhető földi symboluma.

Dr. Varga Zsigmond.

⁶³ V. ö. *Encyclopaediae of religion and ethics (Hastings)*, Vol. IV. 340. l.

⁶⁴ De corona militis X. fejt. Semler kiadása. Bd. IV. 351. l.

⁶⁵ Paedagogus I. kiadása. II. könyv. VIII. fejezet.

⁶⁶ Octavianus = (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Editum Cons. et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. II. 1867.); e műnek magyar fordítása is megjelent Markus Minutius Felix Oktaviusa. A Gronovius' kiadása szerint fordította s kiadta Vári Ferentz. Sárospatakon. 1815. v. 6. a XII. fejt. (35. l.): „Virágokkal fejéteket nem koszorúztátok, drága illatokkal testeiteket nem tinsosítjátok..., a koporsókat nem koronáztátok...”

⁶⁷ v. ö. *Joh. Chrysostomus*: Opera omnia. Opera et studio B. de Montfaucon. Parisiis. Vol. I—XIII. 171—1738. kiadásában a megfelelő helyen,

⁶³ V. ö. *Tertullianus*: De corona militis XV. fejt. Semler kiadás. Bd. IV. 363. l.

Az „Öreg“ János.

D. Erdős József, a magyar theologiai tudomány érdemeiben és korban egyaránt tiszteletreméltó képviselője előtt meghajítani az elismerés zászlóját, megörökíteni az ő tudományos munkálkodásának eredményeit, alig lehetne méltóbban, mintha az ő munkatársai, az ifjabb nemzedék munkásai, akik elismerik őt mesterükül, egy-egy theologiai probléma tárgyalása által tesznek bizonyosságot arról, hogy éppen olyan buzgósággal és szeretettel munkálkodnak a theologiai tudomány terén, mint amilyennel ő évtizedek óta munkálkodik. Az ifjabb nemzedék a tudomány terén is erejét megfeszítve, bátran tör előre, hogy egyre mélyebben és igazabban behatoljon az evangélium szellemébe, egyre közelebb jusson az élet kútfejéhez a Krisztushoz s így lehessen világosító lámpása a magyar református egyháznak, egyre hívebben tárja fel a Krisztus istenemberi alakját és üdvöt adó evangéliumát a hívő lelkek előtt: egyben pedig képes legyen megállani helyét a népek tudományos versenyében is.

Nekem, aki éppen az ő szakjában, az újszövetségi tudományok terén munkálkodom, alig lehet kedvesebb feladatomban ez alkalommal, minthogy az *öreg* tiszteletére az Újtestamentum nagy *öregéről*, Jánosról szólnak s miután most sajtó alatt levő könyvem megjelenésével a jánosi kérdés minden részletét feltártam, megkíséreljem a kérdésnek lehető rövid és áttekintő összefoglalását azok számára, akik tudományos érdeklődés vagy benső lelki épülés céljából foglalkozni kívánnak a könyvekkel s akik a különböző theologiai hypothesisok útvesztőjében nem tudva eligazodni, könnyen eljuthatnak arra az eredményre, hogy az a nagy tekintély és megbecsülés, mely a könyveket évszázadokon át körülvette immár idejét multá, mert azok nemhogy apostoli eredetűek volnának, hanem egy későbbi kor irányzatot alkotásai, vagy különböző átdolgozások, összfelfoldoztatások útján létrejött hamisítványok, amelyek nem lehetnek forrásai a Krisztusról való ismereteinknek, hanem csak a kereszténység második századbeli vitaközösségeit és elmékedéseit, meg küzdelmeit tükröztetik vissza. Erre a megtévesztő eredményre annál könnyebb eljutni, mert sokak szemében a modernségnek egyedüli kritériuma az, hogy mennyiben áll ellentétben a régivel s mennyiben tud újabb megállapításokat, eredményeket mutatni fel.

Előrebocsátom, hogy a jánosi kérdést több mint másfél évtized óta tanulmányozom s kutatásaim eredményéről immár négy munkában¹ számolva be a magyar nyilvánosság előtt, elmerem mondani, hogy a kérdésnek egész komplexumát volt alkalmam felölelni, minden részletét megvizsgálni s mindazon érveket megismerni, ame-

lyeket újabb, meg újabb hypothesisekben felhordanak a kritikusok. Vizsgálódásaim eredményeképpen újból meg újból hangsúlyoztam azt, hogy e könyveket nem dogmatikus elfogultságból, hanem belső és külső kényszerítő okok alapján mind az öreg János apostol munkáinak tartom, aki az Úrnak közvetlen tanítványaképpen az első század végén tesz bizonyosságot bennük a sokféle veszedelem által szorongatott egyház hívei előtt arról a Krisztusról, akit maga látott és hallott, akiben maga üdvöt talált s aki mint Isten fia, e világ megváltójaképpen jelent meg testben e földön, ahol bár külsőképpen elbukott a gyalázat fáján való halál által, de igazában megdicsőítettett s mennyei dicsőségéből híveinek életét és küzdelmeit kísérve, sőt vezetve majdan ismét visszatér e földre, dicsőségben Istennek diadalmas országát alapítva meg mindazok számára, akik hozzá térnek s benne Megváltójukat, urukat és királyukat ismerik fel.

Ennek a Krisztusnak, a Jézus személyében testté lett Istennek eljövételéről, közöttünk való sátorozásáról, tanításairól és cselekedeteiről, megváltó haláláról és feltámadásáról szól az *evangélium*; diadalmas visszajövetelét hirdeti szent lelkesedéssel és égő, sóvárgó reménységgel az *apocalypsis*; míg a Krisztus megváltottaihoz méltó életre inti és buzdít a *három levél*.

Az író nem tanítani akar, nem elmélkedik és nem magyaráz, illetve sohasem ez a főcél előtte, hanem mindenütt és minden szava által *bizonyosságot tesz* s úgy a Jézus földi életének és cselekedeteinek leírása, tanításainak közlése, mint a maga lelkében élő reménységnek és látomásainak feltárása által a Krisztussal való közösségben akarja megtartani és megerősíteni a lelkeket abban a szent meggyőződésben, hogy Ő az egyetlen forrása minden igazi életnek és üdvnek, míg tőle elszakadva nemcsak hogy Isten bekövetkező ítéletére teszik magukat méltókká az emberek, hanem már e földi élet is merő kárhózzá lesz. Egyedül a Vele való közösségben juthatunk az Isten gyermekeihez méltó élet üdvösségére, Ő az egyedüli út, élet és igazság, aki éppen azért jött erre a világra, hogy Istennek végtelen atyai szeretetével magához ölelje a sötétségben tévelygő bűnös világot s a világosság, az élet és igazság egyetlen kútfejéhez, Istenhez vezesse a tőle elszakadt emberi lelkeket. Ezáltal hozza Isten-országát e földre s ezáltal lett Megtartója e világnak, amelyért önmagát adta áldozatul a keresztre. Jézus halála nem elbukás, hanem szándékosan nyújtott megváltó eszköz a hívő lelkeknek őhozá való kapcsolódására; Reá nézve pedig a megdicsőülés útja, amelyből élet fakadt, amelyen át mennyei dicsőségbe emeltetett, ahonnan majd ismét eljön e világra megítélni a megátalkodottakat s megalapítani Isten örökkévaló dicsőséges uralmát e földön.

Formailag tehát mindenben a hagyományos orthodoxia álláspontját védelmezzük s küzdünk minden olyan megoldási mód ellen, amely el akarja vitatni Jánostól ezeket a

¹ Musnai László: János Apoc. Magyarázata I. füzet. Kommentár 1913. Musnai László: János Apoc. Magyarázata II. füzet. Irodalomtört. rész, különös tekintettel a jánosi kérdésre. Torda 1924. Musnai László: Az Újszövetség. Kolozsvár 1926. Musnai L.: János evang. és leveleinek magyarázata, sajtó alatt.

könyveket, részint külső okokat hozva fel ennek igazolására, de főképpen azért, mert a Jézus közvetlen tanítványától semmiképpen nem tudják megérteni azt a képet, amelyet róla ezek a könyvek nyújtanak s amely nemcsak hogy a többi evangéliumokkal sok részben ellenkezik, vagy egy helyen a korabeli filozófia, másutt meg a zsidó apocalyptika kifejezéseit és képzeteit használja fel, de igen sokszor összeférhetetlennek tűnik fel a mai kor gyermekének gondolkodásával és hitével is, mert nyilvánvaló, hogy nem mindenben felel meg a történeti hűségnek, hanem idealizálva van.

A hagyományos orthodoxiához való eme ragaszkodásunk azonban csak látszólagos és csupán a külsőségekre szorítkozik. Oka pedig az, hogy annak megtagadására semmiféle tárgyi bizonyítékot nem találtunk, hanem éppen újból, meg újból megerősödünk abban a meggyőződésünkben, hogy a hagyomány jó úton jár, midőn ezeket a könyveket a János munkáinak vallja. — E könyvek belső értékelése tekintetében azonban nemcsak a hagyományos orthodoxiától térünk el, hanem a modern kutatók liberális véleményeit is igen sok tekintetben módosítani óhajtjuk s éppen ezen módosított szempont teszi lehetővé azt, hogy a könyvek apostoli eredetét nem kell mindenáron megtagadnunk.

Bár e könyvekről való véleményünk külsőleg nem változott, kutatásunk nem volt hiábavaló, mert a mindent elemző kritika mélyebb és igazabb megvilágításba helyezte e könyveket, valamint az öreg János személyét, akit ma már nem az egyház és hagyomány bizonyosságára fogadunk el, hanem a közvetlen meggyőződés megvilágításában tudunk megérteni, akiben a Jézus Krisztus legigazabb tanítványát, Pál mellett és annak hatása alatt legmélyebb megértőjét tanultuk megismerni s hisszük, hogy a kritika mesterségesen kiépített akadályai és erősségei rendre-rendre mind megdőlnék, hogy a maga valóságában láthassa és ismerhesse meg minden kutató lélek a nagy bizonyosságtevőt s egyben rajta keresztül közelebb juthasson az élő Krisztushoz is. A kritika útja, amint azt más tudományok terén is megfigyelhetjük, sohasem nyílegyenes, hanem legtöbbször szerpentin-útakon kanyarogva vezet a magasság vagy a mélység felé. Nagyon hosszú, fáradságos és veszélyes út után gyakran látszólag oda tér vissza az ember, ahonnan elindult, de alaposabb körültekintés megmutatja, hogy közben mégis magasabbra hágott. (A háború alatt sokszor utaztam a tiroli hegyek között Predazzo felé, hova az Etsch völgyéből kis vasút vezetett. Az égbenyúló kősziklás hegyoldalakon több mint egy óra hosszat kanyargott a vonat, miközben egyre visszatért a kiinduló állomás fölé. Az útas a vonat ablakából egyre ugyanazt a képet látta hol bal-, hol jobb-kéz felől, amint a szűk völgyben kanyarog a folyó, de egyre mélyebben és egyre nagyobb távolságban, mert a vonat egyre magasabbra hágott...) Így kell folytonos magasabbra hágott... Igy kell folytonos fáradságos munkával, kitartó erőfeszítés-

sel feljebb és feljebb jutnia a kritikának is e könyvek vizsgálatánál, melyeket idők folyamán teljesen szétboncolt, melyek felől számtalan egymásnak ellentmondó hypothesis állított fel, de bármily erős szenvedéllyel védelmezték és támadták is őket, azok egymás után elmaradtak, elavultak, míg közben a probléma egyre tisztult s e könyvek egyre világosabban állanak előttünk, mint hű képei a Jézus Krisztusnak, drága gyöngyszemei az Újtestamentumnak, erősítői a hitnek és enyhülés forrásai az üdvre szomjazó léleknek. Az egyes hypothesisok annál hamarabb megdőlnék, minél inga-tagabb alapra épültek, de többé-kevésbé mindenik elősegíti a probléma tisztázását, mindenik vet egy kevés fényt annak a Krisztus-képnek kissé homályos hátterére, amely a könyvekből reánk ragyog. Ezért csak természetes, hogy minél több irányú megvilágításban szemléljük a képet, annál tisztábban és világosabban áll az előttünk, annál inkább eltalálhatjuk azt a helyes nézőpontot, amelyből legigazabban megismerhetjük és megérthetjük azt. Ennek a helyes nézőpontnak az eltalálása pedig sehol sem annyira fontos az újszövetségi könyvek közül, mint éppen a jánosí iratoknál, amelyek olyanok, mint az olajfestmény, amely helytelen irányból nézve érthetlenné válik, csak színfoltokat, torzképet mutat. Ez a helytelen beállítás, ferde nézőpont már számtalanszor vezette félre a kritikusokat e könyvek vizsgálatánál s éppen ez az oka, hogy míg némelyek az Újszövetség legdrágább gyöngyszemeinek tekintik e könyveket, mások meg minden értéket megtagadnak tőlük. Erre a helyes nézőpontra kívánjuk a következőkben röviden felhívni a figyelmet.

A János könyvei az újszövetségi könyvek utolsó csoportját alkotják, mint a keresztység első teremtő korszakának utolsó termékei. Ez a megállapítás azonban nemcsak időileg érvényes, hanem azok teológiai tartalma tekintetében is, mert ezek a könyvek az újszövetségi teológiának betetőzői, amelyekben legszebben kidomborítva áll előttünk a Jézus Krisztus istenemberi alakja, még pedig — és ez a fontos —, nem úgy, amint egykor e földön tanítványai és ellenégei között élt és munkálkodott, hanem úgy, amint mennyei glóriával körülvelt alakja több mint egy félszázad távlatán át kialakult a vele folytonos lelki közösségben élő szeretett tanítvány lelkében. A történeti képnek egyes vonásai talán elmosódtak, de annál jobban kidomborodtak a főbb jellemző vonások. Az író nem a történetet akarja híven reprodukálni, hanem jellemez, művészi alkotást nyújt, a saját lelkében felfogott benyomásokat, képeket vetíti vissza. Ő nem tanítani akar, nem apologiát ír, nem is szólva a kritika azon túlhajtásáról, amely mindenütt tendenciózus teológiai vitatkozást, propagandát akar az egyes könyvek céljaképpen odaállítani, hanem egy, a Jézus Krisztusban üdvöt talált lélek tesz itten személyes bizonyosságot az előtte kedves, féltett tanítványok, az ő lelki gyer-

mekei előtt a Jézus Krisztus isteni erejéről, életet és üdvöt adó hatalmáról, hogy ezáltal tartsa meg őket a Krisztussal való lelki közösségben, s erősítse meg a hitben ama veszedelmek között, amelyek egyszerre több oldalról is ostromolják a hívők kicsiny táborát. E veszedelmek kívülről a hatalom megfélemlítő fenyegetései, a világ gyűlölete és üldözései, belülről pedig az első szeretet és buzgóság aláhanyatlása, az emberi bölcsesség eltévelyedése, meg a világ múlt örömeinek és javainak szeretete, amelyekkel szemben egyedüli igaz értékkeppen mutatja fel az író a Jézus Krisztus isteni alakját, aki éppen azért jött e világra, hogy megvilágítva a sötétségben tévelygő emberek útjait, őket Istennek szeretetével ölelje magához s úgy vezérelje az igaz életre, Istenhez, akinek atyái kebelén találnak egyedül örök és igazi kielégülést, békességet, örömet és üdvöt. Ehhez a Krisztushoz hívja az embereket, az ő életének és tanításainak, alázatosságának és szeretetének, hűségének és dicsőségének felmutatásával. A Krisztus diadalmas eljövételét hirdeti, de egyben arról is bizonyosságot tesz, hogy ő mindig ott áll az övéi mellett, tudja, látja azoknak minden dolgát s idejében segítséget is nyújt.

A könyveknek ez a jellege hozza magával, hogy az író nem száraz tudósítást nyújtván, nem a tárgyilagosságra és történeti hűségre vigyáz, hanem saját tapasztalatai, személyes átélése alapján mutatja be ennek a Krisztus-képnek egyes vonásait, hogy ezáltal győzze meg a hívő olvasókat is arról az igazságról, amelyet szívükbe akar vésní s amelyet éppen ezért újabb, meg újabb variációkban minduntalan hangsúlyoz.

Ebben a személyes bizonyágtételben áll az író végtelen nagy jelentősége és annak az óriási hatásnak a titka, melyet e könyvek egyszerű szavakkal minden idők keresztény olvasóinak lelkére gyakorolnak. Ez a személyes átélés és tapasztalat emeli az író végtelen magasságba mi felettünk, a mai kor epigonjai és minden idők kritikusai felett. Egyben ebből következik az is, hogy ha híven megakarjuk ismerni és érteni e könyveket, az író lelkéhez kell közel férköznünk. Bármily hosszú és fáradságos út is a boncoló kritika útja, ennél nem szabad megállanunk, hanem az elemző munka után össze is kell illeszteniünk a széttagolt részeket s ne a könyvekből kikapott egyes részekbe, vagy mondásokba kapaszkodjunk bele, hanem az egésznek a lelkét, a Krisztussal és Krisztusban élő írónak a bizonyágtételét kell, hogy megértsük. Bár természetes, hogy számtalan olyan értékes adatot találunk itten, amelyek a Jézus Krisztusról való történeti ismereteinket kiegészítik, ezek nem tekinthetők csupán ilyen adathalmaznak, nem sokszorosan megfejtelt és átdolgozott történeti könyvek, nem különböző részekből összetakolt munkák, vagy éppen hamisítványok, ha mindjárt kegyes család eredményei is, hanem egy Krisztus-tanítvány hívő lelkéből fakadó hű és igaz bizonyágtételek, amelyeknek értékét még az is emeli, hogy ebben a tanítványban az Úr közvetlen

közeliében élt, kiváltképpen szeretett apostolt van alkalmunk megismerni. Az a János, aki az Úr fellépése után ifjú lelkesedéssel szegődött melléje, tesz itten bizonyosságot egy páratlanul gazdag élet késői alkonyának igazságáról, amit maga látott és hallott, tapasztalt és átél s aminek fennsége, boldogító ereje teljesen áthatotta és rabul ejtette szívét. Arról a Krisztusról beszél, akinek nemcsak tanítványa és hirdetője volt, hanem akiben magát a testben megjelent Istent, a szeretetnek, az igazságnak és örökéletnek forrását ismerte fel s akihez hívja mindazokat, kiknek sorsa szívén fekszik s akiket a Jézus Krisztussal való szeretet és életközösségben meg akar tartani.

E könyvekben Istennek kijelentése egy embernek a lelkén keresztül szól az emberekhez. Egy olyan emberén, aki benne él a maga korában s annak a kornak fogalmival és képzetével fejezi ki a maga gondolatait és mondani valóit. Ennek hangsúlyozása által akarjuk kiemelni, hogy bár a könyvek szerzőjét illetőleg a hagyomány álláspontján állunk, mi sem áll távolabb tőlünk, mint az orthodoxia verbalinspirációs elmélete, a dogmatikus elfogultság, sőt éppen azt valljuk, hogy e könyvekben mindenütt maga az író szól hozzánk, aki nemcsak az apocalyptikus látomásokat írja le a zsidó apocalyptika általánosan ismert és használt képzetek igénybevételével, — tehát nem szó szerint úgy, amint látta és hallotta azokat, hanem még a Jézus szájába adott beszédek is részben maga szövegezi. Nem emlékezetből, szolgálai hűséggel írja le azokat a hosszú beszédek és elmélkedéseket, amelyeknek az előadás szerint nem is lehetett mindig föltanúja, hanem maga önti formába azt, amit átél és tapasztalt, munkájában mindenütt a legteljesebb művészi szabadsággal és öntudattal járva el. Sehol sem a forma, a szó, a betű a fontos előtte, hanem mindenütt a tartalom, a lényeg. A lélek az, ami életet ad, enélkül a test nem él, hanem csak hulla. (Ján. 6₆₃.) Erre a lélekre tekint, ezt az életet hirdeti ő is, ezért nem csoda, ha nem tudják megérteni azok, akik csupán a betűkön, a formán rágódnak. Ez a jelleg azonban egy cseppet sem zárja ki azt, hogy egyes adatai, melyek történeti visszaemlékezésből származnak s amelyeket talán éppen a hagyomány korrigálása végett örökített meg, pontosak és megbízhatók legyenek s hogy a synoptikusokból ismert Jézus történetének egyes részleteit a János adatai szerint ne helyesbíthetők. Különösen olyan helyeken, ahol mint szemtanú s az eseményekben maga is résztvevő egyén mond el olyan dolgokat, amelyek lelkére kitörölhetetlen hatást gyakoroltak s amelyeknek emlékét tisztán és világosan megőrizte élete végéig. Természetes, hogy az ilyen adatok kiválasztása, elbírálása nagyon nehéz és nagyon subjectív dolog, de egyes helyeken nem lehetetlen, sőt nagyon is kézenfekvő. Azt azonban ismétletlenül hangsúlyozni óhajtjuk, hogy az író főcélja nem a történetek hű megörökítése, a synoptikusokból ismert hagyomány helyes-

bítése, hanem a bizonyágtevés s ha egyes történeti adatokat közöl, sőt korrigál, ezt is csak azért teszi, hogy bizonyágtevésének igazságát s hitelét ezzel is emelje olvasói előtt.

Ezeknek hangsúlyozása után rátérhetünk az elmondottaknak igazolására s annak kimutatására, hogy ez a szempont teljesen jogosult, mert magából a könyvekből bizonyítható s hogy ennek elismerése mellett mindazon nehézségek megoldhatók, melyeket a kritika e könyvekkel szemben támaszt.

Mindenekelőtt azt kívánjuk megállapítani, hogy a legújabb kritika is egyre jobban közeledik ehhez az állásponthez. A J. Weiss-féle Schriften des Neuen Testaments 3-ik kiadásában már W. Keit Müller sem nevezi olyan hangsúlyozottan taniratnak a János evangéliumát, hanem „Lehr und Erbauungswerkrol” beszél.² Elismeri és egyre jobban kidomborítja annak gyakorlati építő jellegét s bár tagadja a János szerzőségét, ezt főként csak külső okok alapján teszi, mivel a Wellhausen—Edw. Schwartz-féle elmélet szerint az apostol János már korán vértanú halált halt. Azonban kénytelen elismerni, hogy egy más János élt késő vénségéig Kisásziában, aki valamiképpen az Úr személyes tanítványa volt, látta az Urat s legalább a főbb adatok is személyes bizonyágtevések reá vezethetők vissza; bár azt nem fogadja el, hogy tőle való lenne az evangélium s a többi irat, hanem az ő köréből származtak azok. Úgy gondolja, hogy az egyház vezetői, a vének írták őket, talán előbb saját használatukra, majd a 21 fejezet hozzátoldásával nyilvánosságra hozták az evangéliumot, a tekintély kedvéért azonosítva a kisázsiai öreg Jánost az apostollal.

Dr. Mátyás Ernő e lap hasábjain³ már fellismeri, hogy a tanítás is éppen úgy csak mellékcélja az írónak, mint az apologia és polemia s annak tartalmául magának a keresztyénségnek vallásérkölcsi tartalmát állítja egy nagy személyiség lelkületének saját sugártörésében, — ami lényegében ugyanazt fejezi ki, amit mi állítunk, t. i., hogy az író célja a Jézusról, mint Krisztusról való bizonyágtevés. Elismeri, hogy itt egy nagy személyiség áll előttünk, akiben az apostol Jánost ismerjük fel, azonban azt már nem tudja elfogadni, hogy ő lehetett volna maga az író is, hanem a fennálló nehézségeket úgy oldja meg, hogy a vele hosszas benső érintkezésben élő író maga tesz itten bizonyágot, bár az apostol nevében szólal meg, hogy nagyobb hitre találjon. Ezt a kegyes csalást pedig azzal menti, hogy az illető az apostollal bensőleg lelkileg annyira összeforrott, hogy közössé lett látásunk s ezért szólhat maga az író így, hogy: látjuk az ő dicsőségét. Azonban itt is fennáll az a nehézség, hogy nem tudjuk ki is az a nagy személyiség, aki e könyvekben előttünk áll, az ismeretlen

író-e vagy pedig a mögötte álló apostol? Megoldatnak tehát a korábbi nehézségek, de rögtön újak állanak elő, amelyekre feleletet itten sem találhatunk. Mindkét helyen látjuk tehát annak a beismerését, hogy a tagadó kritika álláspontja tarthatatlanná vált s a könyvek alaposabb megvizsgálása és helyesebb megértése egyre közelebb vezet a hagyományos állásponthez, bár ahhoz egészen visszatérni sem tudnak, pedig nézetünk szerint ezt az utolsó lépést is meg kell tenni és meg is fogja tenni az elfogulatlan kutató.

Ennek bizonyítása érdekében röviden, csak tételszerűen igyekezzünk összefoglalni azon érveket, amelyek szükségszerűen erre az útra vezettek minket s hisszük, hogy vezetnek másokat is. Az egyes tételek részletes bizonyításába itt nem bocsátkozhatunk, hanem az olvasót az egyes iratok részletes magyarázataira utaljuk, ahol e kérdésekkel külön-külön részletesebben foglalkoztunk.

1. Elsősorban megállapítjuk, hogy mind az öt jánosi irat összetartozik, amit nemcsak a hagyomány bizonyít, amely már a második században nyilvánvaló s azóta csak theologiai okokból támadtatott meg, hanem maguk a könyvek is. Nyelvezetük hasonló, ami az eltérő tárgy és anyag mellett is feltűnő. Ugyanazon egyszerű kifejezések, mondatfűzések, közös, jellemző szavak és fogalmak s a mindenikben hangsúlyozottan kidomborodó bizonyágtevés, személyes élmények és élettapasztalatok, látomások és kijelentések, melyeket az író azért közöl, hogy híveit a Krisztus mellett való megmaradásra, a hithez való ragaszkodásra bírja, mind egy emberre utalnak, akinek írói egyénisége, hite és theológiája élesen megkülönböztethető az Újszövetség bármelyik más könyvének szerzőjétől.

2. Összetartozóságukat bizonyítja, hogy külső és belső okok alapján nagyjában egy helyen és egy időben irottaknak kell őket tekintenünk, t. i. mindezen könyvek az első század végén Kisásziában keletkeztek.

Az Apoc. Patmos szigetén vett látomásokról, kijelentésekről ír hét kisázsiai gyülekezetnek, amelyeknek már neve is erre az időre utal, mivel Pál egyes gyülekezetei helyett újak vannak felsorolva s azok megett is egy bizonyos múlt áll. A keresztyénség üldözéseknél van kitéve és pedig az államhatalom részéről a császárkultusz megtagadása miatt; ami Domitian császár ideje előtt nem lenne érthető, viszont későbbi időre sem tehetjük a keletkezését már csak korai nyilvánosságra jutása és ismertsége miatt sem.

A levelek mutatják, hogy az egyházi szervezet még nincs teljesen kialakulva, de már megkezdődött az eretnekek, tévtanítók elleni küzdelem, akikben a gnosticizmus előhírnökeit ismerjük fel.

Az evangéliumnak záradéka pedig nyilván olyan időre utal, midőn a szerzőül tartott tanítvány rendkívüli öreg kort ért el. Bár a zsidók ellen küzd, azokban nem a palesztinai zsidókat ismerjük fel, akik a

² J. Weisz: Die Schriften d. Neuen Testaments 3. kiadás, 4. kötet, 1920 27. o.

³ János evang. főbb problémái. Theologiai Szemle II. éf. 1.—2. sz. 708—718. o.

törvény körül vitáznak, hanem a Jézus Messiás voltát tagadó diaspora zsidóságot, akik az ítélet elmaradását és Jézus kereszthalálát nem tudják megérteni. A zsidóhellenista bölcseszét ismeretét mutatja a *logos* említése, a páli universalizmus diadalra jutását az, hogy Jézusban a zsidó Messiás helyett a világ megtartója áll előttünk. A syncretista görög mysterium vallások ismeretére utal a Krisztussal való belső mystikus közösség hangsúlyozása, ami maga az üdv, az örökélet, amely felett térnek és időnek nincsen hatalma. A zsidós végítélet várása helyett az üdv jelenlővő lett, ami a hit, a Krisztussal való közösség által sajátítható el.

3. A könyvekől mindenütt kiérezhető egy hatalmas lélek bizonyosságtevése, féltő, aggódó szeretete, valamint a Krisztus elleneségei iránt érzett haragja és szent gyűlölete, ami magában is kizárja azt, hogy e könyvek különböző részekből összeszerkesztett, vagy irodalmi rétegződés, többrendbeli átdolgozás útján létrejött műalkotások lennének. Az ilyen átdolgozás, összeszerkesztés érthető a hagyományból összegyűjtött *történelmi emlékek feldolgozásánál*, de érthetetlen lenne az ilyen gyakorlati *építőcélu bizonyosságtevésnél*, ahol egyáltalában nem az anyag pontos megőrzése és egybegyűjtése a cél.

Nem tartjuk lehetetlennek, hogy ezekhez később toldottak egyes megjegyzéseket, sem azt, hogy már maga az író is ne vehetett volna fel munkájába akár szóbeli, akár írásbeli alakban ismert kész anyagot, egyes kisebb részeket, sőt mindezek többkevesebb valószínűséggel ki is mutathatók, — hogy csak az 1. Ján. 5,—8-ban ismert comma Johanneumra, és evang. 21 fejezetére és az Apoc. egyes régi keleti részeire, így a Nero-féle váradalmakra utaljunk —, azonban mindezek nem változtatnak azon meggyőződésünkön, hogy itten prófétai öntudattal írott egységes munkákkal van dolgunk.

Ezért nem fogadhatjuk el az újabban felvetett azon megoldásokat sem, hogy a tulajdonképpeni író a mögötte álló bizonyosságtevő neve és tekintélye alatt írt volna. Sem az Apocalypsire nem állhat meg az a feltevés, hogy a 70 előtt megírt munkát később egészítették ki újabb, meg újabb részletekkel, sem a levelekre az, hogy egyházi, dogmatikai célzattal hamisították volna a nagy tekintélyű öreg János neve alatt, sem pedig az evangeliumra az, hogy a valódi Jézus tanítvány — akár az apostol, akár a nem apostol öreg János —, tekintélye és neve alatt más, vagy éppen mások írták volna. Az a hatalmas bizonyosságtevő lélek, aki e könyvekben előttünk áll, nem szorult arra, hogy a más neve alá bújjék, mert elég bátorsága és prófétai öntudata volt ahhoz, hogy a saját nevében beszéljen s aki olyan nyomatékosan hangsúlyozza az igaz bizonyosgtételt, maga ne forduljon — ha mindjárt kegyes szándékkal is —, csaláshoz.

Erre a felvetésre nincsen is szükség, de meg az is ellene bizonyít az ilyen hypothesiseknek, hogy ebben a korban, az első század végén már régen megkezdődött a Jézus

evangeliumáról szóló különféle keresztyén iratok összegyűjtése, másolása, gyülekezeti használata, amit a synoptikusok ismerete, sőt már L. 1₁., de a páli levelek összegyűjtése és ismerete (2. Pét. 3,5.) is bizonyítja így lehetetlen, hogy az ilyen átdolgozások, vagy kegyes csalás ne került volna napfényre; különösképpen ha meggondoljuk, hogy milyen heves támadásokat indítottak éppen a jánosi iratok ellen már a második század közepétől kezdve, tehát azok keletkezése után egy emberöltővel, meg azt, hogy amint több fennmaradt töredékből és idézetből tudjuk,¹ már a második század elején nagy súlyt helyeztek arra az apostoli és egyházi atyák, hogy híven és igazán gyűjtsék össze és őrizzék meg a hagyományokat.

4. Ennek az írónak rendkívüli személyiségét, prófétai öntudatát és congenialitását mutatja az a nagy szabadság, szuverén hatalom, mellyel az anyagot kezeli s amelyvel legfőbb bizonyításképpen mindenütt önmagára hivatkozik. Az előtte ismerős anyagból, mert hiszen a synoptikusok ismerete is bizonyítható, a legteljesebb szabadsággal választja ki azt, ami céljának megfelel. A közölt anyagot úgy állítja be, amint arra szüksége van, az események sorrendjét, sőt egyes adatait megváltoztatja, javítja, kiegészíti, sőt a Jézus szájába adott beszédeket is maga szövegezi; amit semmiképpen nem tehetne meg egy késői számitó epigon, aki hogy szavai hitelre találjanak, másnak a tekintélye mögé húzódik. Emellett az is feltétlenül bizonyos, hogy aki a más tekintélye révén akar hitelt szerezni magának, az jobban kiemeli azt a jelentést, aki mögött áll, míg itten alig van utalás a szerzőre s mindenütt homályban marad, hogy ki is hát az az öreg, vagy János, vagy szeretett tanítvány, — akiről különben csak az evangelium záradéka szól. Az írónak nincs szüksége a sok magyarázatra, mert olvasói tudják, hogy ki az a János, az az öreg, vagy az a tanítvány, aki önmagára hivatkozik s azokat írja meg, amiket maga látott, vagy arról a Krisztusról tesz bizonyosgt, akinek e földi életben közvetlen közlelésben élt.

5. Hogy ez az író *lehetett* az Úr közvetlen tanítványa, azt éppen a számtalan bizonyosságtevése alapján elhihetjük, mert aki úgy küzd a hazugság ellen, mint az ördög műve ellen, az nem emelné ki annyira, hogy akit látott, hallott és kezeivel tapintott (1. Ján. 1,11.; Ján. 1,14. stb.), arról tesz bizonyosgt, ha ez maga is hazugság volna. Ezt a lehetőséget elismeri az újabb kritika is s ha meg is tagadja az apostol szerzőt, egy más öreg Jánost vesz fel, aki valamely módon mégis csak közvetlen tanítványa volt Jézusnak, legalább annyiban, hogy látta és hallotta őt. Ennek a bizonyosságtevésére viszik vissza az evangeliumot még azok is, akik pedig nem a János munkájának tartják azt, mert a személyes bizonyosság-

¹ Papias sokat vitatott szavai. Eus. Hist. Ecl. III. 38. 1 és köv.

tevést attól megtagadni semmiképpen nem lehet.⁵

Rendkívül erőltetett érv ezzel szemben az, hogy egyes helyeken szolgálai módon követi a régi, synoptikus hagyományt. Ha egy-két helyen ki is mutatható az események csoportosításában a tőlük való függés, ez nagyon lényegtelen dolgokra vonatkozik s önkénytelen reminiscenciákra vihető vissza, míg a lényeges dolgokban éppen az a csodálatos, hogy mennyiben különbözik ez az evangélium az előbbiektől, amelyek pedig ennek írásakor már az egyház közkinccsei voltak s általános tekintélynek örvendettek. Meglehetősen bizonyítható, hogy az író igen sok helyen azok adatait akarja helyesbíteni, sőt az egész evangéliumon átvonul az a tendencia, hogy amazoknál jobb képet akar nyújtani a Jézus Krisztus földi szerepléséről. Helyes a régi hagyomány, amely szerint János az előbbi evangéliumokat ki akarta egészíteni, azonban nemcsak azért, hogy az ott hiányzó részeket, adatokat közhí, hanem főként azért, hogy más, élesebb és szerinte igazább megvilágításba állítja az olvasók elé Jézust, akiben nemcsak a zsidó Messiás-váradalmak betöltőjét, az isten-ember Krisztust látja, hanem Istennek legfőbb kijelentőjét, Isten és ember között az egyetlen lehetséges közvetítőt, aki valóságos Isten, tehát ismeri az Isten-országának és törvényeinek mélyes titkait, de valóságos emberré is lett s ezáltal azokat megközelíthetők tette az emberek számára. Jézust mindenütt úgy tünteti fel, mint az emberi testben megjelent Istent, akiben bár itt-ott előcsillannak, de nagyon háttérbe vannak szorítva az emberi vonások. Ő eleitől fogva teljes Messiaszi öntudattal munkálkodik, sőt halálát és feltámadását is megjósolja. Megnevezi árulóját, ismeri az emberek legtitkosabb gondolatait, órára senki kezét nem vehet, hanem átmege az ellene dühösködő sokaságon s mikor eljött a megdicsőülés órája, maga adja át magát az elfogatására jött, de előtte leboruló tömegnek. Ő mindig egy az Atyával, ezért nem imádkozik csak a nép kedvéért és érdekében, nem kísértetik meg, nem küzd a halálfélelemmel s általában semmi emberi gyengeség nincs benne. Míg a synoptikusok szerint Jézus csak később szól nyilván messiási hivatásáról, itten már működése kezdetén szól nemcsak haláláról, hanem arról a lelki kapcsolatról is, amelyen majd híveivel minden időben állani fog s amelyet a sákramentumok táplálnak a mennyei Krisztus és a hívő lelkek között. (Evang. 6. rész.)

A synoptikusok fogyatékoságát nem az adatok hiányos voltában látja, hanem éppen

abban, hogy ezt az isteni, örökkévaló erőt és tulajdonságot nem domborítják ki eléggé a földi Jézus alakjában.

Mindenesetre elismerjük azt a nagy különbséget, ami a Jézus történeti alakja és a János Krisztusképe között van, azonban ezt az elváltozást a Jézus közvetlen tanítványának lelkében is meg tudjuk magyarázni. Érthetővé teszi ezt az a rendkívüli hatás, amelyet egy hosszú életen át lelkére tett az a Krisztus, akivel állandó lelki mystikus közösségben élt. Ebben a lelki kapcsolatban — amely különben a páli krisztus-mystika hatása alatt fejlődött ki, találta meg az író azt az üdvbizonyosságot, amelyet az örökélet fogalmával fejez ki (I. Ján. 5^{11., 12.}; Ján. 5^{40., 24.} stb.) s amely mindazt magában foglalja, amire az emberi léleknek szüksége van, míg ennek ellentéte a kárhozat, ami a Krisztus megtagadónak s így az Istentől elszakadottaknak a sorsa. A különbség Pál és János között éppen abban áll, hogy míg Pál a Krisztussal való jelenvaló lelki kapcsolat kiemelésére a történeti Jézus ismeretéről is kész lemondani, annak semmi jelentőséget nem tulajdonít, addig János a megdicsőült, mennyei, de híveivel állandó lelki kapcsolatban élő Krisztus vonásait átviszi a Jézus földi életére is, ami által a keresztyénség történeti fundamentumát erősíti meg s egyesíti azt a két feltételt, amelyek egyaránt szükségesek voltak a keresztyénség diadalának biztosítására. — Mert a hívő lelkeknek éppen úgy szükségük volt és van a *jelenvaló Krisztusra*, mint a *történeti alapra*, amelyen hitüket felépíthetik. Ezt az egyesítést csakis olyan ember vihette véghez, akinek lelkében egyforma erősen élt a *földi Jézus* és a *lelki Megtartó, életadó Krisztus* alakja és a felőle való bizonyosság. Mihelyt János keresztyénségét a valóságnak megfelelő helyes nézőpontból vizsgáljuk, nemcsak hogy annak világtörténeti nagy jelentőségét ismerjük fel, hanem azt is belátjuk, hogy a fejlődésnek ezt az útját éppen az járhatta meg leginkább, aki közvetlenül a Jézus közelében élt s akinek lelkére a földi Jézus alakja kitörölhetetlen mély hatást gyakorolt. Nemcsak *lehetett* tehát a Jézus közvetlen tanítványa az evangélium és a többi jánosi irat szerzője, hanem szinte szükségszerű követelmény, hogy *annak kellett lennie*. Mert miben is áll a János jelentősége? Abban, hogy a keresztyénséget, mely Pál óriási személyének és teológiájának hatása alatt a történeti Jézustól a szellemi Krisztushoz fordult s e Krisztus-eszme által elhomályosította a Jézus történeti alakját, ismét a Jézushoz, tehát a történeti alaphoz viszi vissza, de úgy, hogy a Krisztus-eszme képeit és vonásait egyesíti azzal. Enélkül a Krisztuskép doketistává, a keresztyénség pedig mysticizmussá, meg filozófiává vékonyult volna. János tartotta meg azt azon az egyedül helyes úton, — amelyen világvallássá fejlődhetett s minden idők vallásos szükségletének megfelel. — Jánosnak ezt a nagy jelentőségét még mindig nem méltányolja eléggé a bibliai tudó-

⁵ W. Heitmüller a D. Schriften d. Neuen Test 3-ik kiadás 4. kötetében, 210 így ír: „Auf Schritt und Tritt vernehmen wir den Herzten religiösen Erlebens, u. zwar des Erlebens eines tiefen, feurigen, leidenschaftlichen Gemütes. Darin ist gerade der eigentümliche Zauber begründet, den das Buch auf uns ausübt bei allem, was uns an ihm ermüden oder gar verletzen kann. Der Verfasser, — oder vielleicht der hinter ihm stehende Größere — gehört zu denen, die Jesum Christum wirklich geschaut haben. . . .

⁶ Dr. Erdős J. Ujszövetségi bevezetés 1911. 160. o.

mány, aminek oka éppen az, hogy a sokirányú éles kritikái támadás annyira diadalmas erővel döntötte meg e könyvek hagyományos, orthodox tekintélyét, hogy emiatt azok egységét s főként a János nagy személyiségét is elejtették s a kritika még nem jutott odáig, hogy az analysis útján szétbontott könyveket synthesis útján ismét egy jobb és magasabb egységbe tudja feldolgozni. Még mindig vannak olyan nehézségek, amelyekre kielégítő feleletet adni nem tud, de meggyőződésünk szerint csak azért, mert a kritika nem tudott eléggé behatolni e könyvek és írójuk lelkébe és nem tudja kellően méltányolni őt. János egy magasabb egységbe foglalja össze a synoptikusokat és Pált, a földi és a hívei lelkében élő Megváltót, az üdv történeti alapját és jelenvaló érezhető és tapasztalható formáját: *a Jézust és a Krisztust*. Vallásának tengelye és sarktétele az, hogy *Jézus a testben megjelent Krisztus*, amit I. Ján. 4₃-ban, sajnos, a mi bibliafordításunk még a revideált formában sem domborít ki eléggé. Jézusban, mint Krisztusban kell hinni, amely hit azonban csak a benső életközösség által lesz teljes, mert ez az egyetlen feltétele és útja az üdvnek. Ebből önként következik a szeretet, mert hiszen hogyan lehetne másként közösségünk azzal, aki maga a szeretet! Végtelenül egyszerű, mindenki előtt érthető s egészen a Jézus csodálatos egyszerű és népies kijelentéseire emlékeztet Jánosnak ez a megállapítása a Pál teológiai elmélkedéseinek, rabbi okoskodásának útvesztői után. A vallás lényege a Krisztus előtt való meghódolás, az *önátadás* és minden egyéb ebből következik. Ennek a kritériumává lett a szeretet, amit azal a csodálatosan mély és egyszerű megállapításával tesz mindenki előtt érthetővé, hogy *Isten maga a szeretet, tehát vele közösségbe jutni csak a szeretet útján lehet*. Bár világosan észrevehető és kimutatható Jánosnál a Pál óriási szellemének hatása is, éppen olyan világos az, hogy ő önálló, congenialis vele, bár ezt az újabb kritika még mindig nem méltányolja eléggé. Az az ember, akit e könyvekből megismerünk, lehetett az Úrnak közvetlen tanítványa s nem találunk semmi elvi akadályt annak elismerésére, hogy Jánosban a szeretett tanítvány áll előttünk, aki az Úr kebelén pihent.

6. Egy másik érve a tagadó kritikának az, hogy ezeket a könyveket, amelyekben annyira nyilvánvaló és szembetűnő a zsidók ellen való polemia s ahol a zsidók egyenesen az őrdög fajzatainak neveztetnek, nem írhatta zsidó származású ember s különösen a Zebedeus fia János nem, aki a Gal. 2. szerint az ú. n. apostoli konventen a zsidók között való munkálkodásra kötelezte el magát. Azonban ez az érv sem állhat meg. Azon a gyűlésen csak annyi történt, hogy az apostolok, akik még mindnyájan a zsidók között és pedig Palesztinában hirdették az evangéliumot, elismerték Pálnak és Barnabásnak a *diasporazsidók* és a pogányok között végzett munkáját, ez utóbbit egyelőre azon fenntartással, hogyha már a

zsidó törvények megtartására nem kötelezhetők a pogányok, legalább az ú. n. noachita törvényeket tartásuk meg. Megjegyzendő, hogy ez a pogányok között folytatandó misszióra az első lépés, ahol érthető, ha a zsidóvilágban és reményekben élő apostolok némi tartózkodást mutatnak s igyekeznek megmenteni, amennyire lehet népük előjogait, hiszen ezt Pál is megteszi még ott is (Róm. 2. és 3.), ahol ennek indoklására alig tud valamit is felhozni. Jánosnak itten elfoglalt állásfoglalását pontosan nem ismerjük s érthetetlen, hogy miért kellene csak tőle követelni meg a szigorú következetességet, mikor maga Péter is áttette munkálkodási körét a diasporákba, sőt pogányok közé éppen a viszonyok kényszerű hatása alatt. Gondoljuk el, hogy az apostoli konvent után nemsokára megöletett Jakab, a János testvére s Péter is csak csodálatos úton menekült a halál elől. A keresztények állandó üldöztetésnek voltak kitéve a zsidók részéről, akik még a szent életű és a zsidó törvényeket túlszigorúan megtartó Jakabot az Úr testvérét is megölették s akiknek bosszúja, gyűlölete elől végül is minden kereszténynek menekülni kellett, így magának Jánosnak is. Gondoljuk meg továbbá, hogy éppen a palesztinai események és a Pál missziójának csodálatos eredményei folytán a kereszténység súlypontja egyre jobban a diasporákba esett s egyre jobban eltávolodott a zsidóságtól, mivel ők a diasporákban sem szüntek meg szenvedélyesen küzdeni minden fegyverrel az egyre nagyobb eredményekre jutó kereszténység ellen. Ahol lehetett, fenytéssel, üldözéssel és kiközösítéssel, ahol erre hatalmuk nem volt, vagy nem tudtak eredményre jutni ármánykodással és vádaskodással igyekeztek útját állani az evangéliumnak és pedig annál szenvedélyesebben, minél inkább diadalra jutott abban a Pál universalismusa, a zsidó törvénytől való függetlenség. Ezek a zsidók az evangélium és Jézus elleni gyűlöletüket elméleti úton is kimutatták s minden vádat és gyalázatot Jézusra szórtak, különösen azzal cáfolva az ő Messiás voltát, hogy nem töltötte be a messiási reményeket mivel nem tartott ítéletet, hanem éppen maga ítéltetett meg s mint egy gonosztevő a gyalázat fáján fejezte be életét. A kereszt botránya és a szenvedő Messiás még Pál apostol után is sokáig foglalkoztatta a lelkeket s éppen a János iratai mutatják, hogy milyen nagy veszély fenyegette erről az oldalról is a keresztény gyülekezeteket az első század fordulója körül. Nem lehet megütközni azon, hogyha ezekkel a zsidókkal minden közösséget megtagad az író zsidó származásának dacára is s őbennük a Krisztus diadalát veszélyeztető Sátán gyermekeit látja. Ő a Jézus körül levő zsidókban a saját korának zsidó típusát szemlélteti olvasói előtt s innen érthető a sok történetetlen vonás. Ő a személyekben mindenütt a típust, a jellegzetest domborítja ki s csak ezt teszi a zsidókkal is, akikben a Krisztus ellenségeit szemlélteti. Ezt is inkább megteheti egy hatalmas szellemóriás,

egy prófétai biznyságtévő, aki maga is zsidó eredetű s annál nagyobb elkeseredéssel ítéli el megátalkodott fajrokonait, mint az idegen származású antisemita, szavainak hitelére mesterséges utakat, tekintélyt kereső író, akinek eszébe jutott volna, midőn a zsidókat az ördög fiainak nevezi, hogy hiszen az apostolok, sőt maga Jézus is mind zsidók voltak, az első keresztyének is közülök kerültek ki s szavainak hitelére csak úgy számíthat, ha azokat a tényekkel valamiképpen összhangba tudja hozni.

7. Egy másik érv a közvetlen Jézus-tanítvány szerzőségének megtagadására az a mód, ahogyan a Jézus beszédeit közli az evangélium. Abban is igaza van a kritikának, hogy Jézusnak a János evangéliumában közölt beszédei semmiképpen nem egyeztethetők össze a synoptikusokban közölt beszédekkel. Ott a mindennapi élet különféle dolgairól és viszonyairól szól Jézus rövid, világos, mindenki előtt érthető módon, vagy a legkülönbözőbb hasonlatok és példázatok által világítja meg azokat az igazságokat, amiket hallgatóinak szívébe akar vétni, míg Jánosnál hosszú, monoton elmélkedéseket olvasunk, amelyekben Jézus többnyire önmagáról, messiási hivatásáról és az Atyához meneteléről, dicsőségéről és híveivel való viszonyáról beszél. Jellemző, hogy beszédeit a hallgatók csaknem mindig félreértik, ami alkalmul szolgál arra, hogy a gondolat továbbfejlesztésével újabb problémák vetessenek fel. Jézus kijelentései többnyire homályosak, kétértelműek s azokat még a tanítványok sem értik meg a maguk mélységében. Jézus magáról többnyire harmadik személyben beszél, sokszor utal a még ezután következő dolgokra, sőt kereszthalálát is előre megjövendöli s már működése elején határozottan a keresztyén úrvacsorára vonatkozó gondolatokat közöl. (6. fejj.)

Ezt az ellentétet másként meg nem oldhatjuk, mint annak az elismerésével, hogy a beszédek magá az író adja Jézus szájába, illetőleg magá szövegezi. Innen van, hogy semmi különbség nincs a Jézus, Keresztelő János, vagy az író beszédei között. Hangsúlyozni kívánjuk azonban, hogy csak a szövegezés, a forma való Jánostól, míg a tartalom magára Jézusra vihető vissza. amit azonban csak azzal tudunk bizonyítani, hogy Jézusnak messiási hivatását és öntudatát híven tükrözik vissza. Bizonyos, hogy nem a Jézus szavainak hű megörökítésére törekedett az író, hanem arra, hogy híven adja vissza a saját lelkének sugártörésén keresztül azt az evangéliumot, amelyet Jézustól vett s olyannak mutassa fel Jézust, amilyennek ő maga megismerte és látja. A maga gondolatvilágát, vallásos tapasztalatait igyekszik mindenben híven juttatni kifejezésre, mert nem a szavakat akarja történeti hűséggel reprodukálni, hanem azok által a mögöttük álló Jézus isteni alakját akarja olvasóinak szívébe vétni. Ezért közöl beszédeket ott is, ahol pedig nem volt jelen s a helyzet maga kizárja azt, hogy Jézus beszédét, vagy magánosan mondott mádságát bárki is híven megörökíthette

volna. Ezt a szabadságot sem engedhette volna meg magának egy késői interpolator, vagy szavainak hiteléért az apostol tekintélye mögé rejtőző szerkesztő, hanem csakis az a nagy tekintélyű, teljes prófétai öntudattal író apostol, aki tudja, hogy szavai hitelre találnak, mert azok lelke mélyéből, a Krisztussal való belső közösség átéléséből fakadtak. Ezek a beszédek, ha nem is erednek szószerint Jézustól, de találóan, sőt művésziessen fejezik ki azt, ami a Jézus személyének és munkájának a lényege.

8. Ugyancsak szemtanúra utal az a szabadság is, amellyel a közölt anyagot — eseményeket kiválogatja és elrendezi, — függetlenül az előtte is ismerős régebbi evangéliumoktól s amellyel korrigálja azoknak egyes adatait s jobb értesültségre valló hely és idő meghatározásokat tesz, különösen olyan helyeken, ahol az író maga is szerepel. — amit nem dönthet meg az, hogy egyes neveknek symbolikus értelmezésével is számolnunk kell. Jellemző, hogy bár nagyon kevés történeti anyaga közös a synoptikusokéval, mégis nagyon kevés új anyagot vesz fel. Nyilvánvalóan látszik, hogy nem a kimerítő pontos történeti előadásra törekszik, hanem mindent jellemelni, beállítani, kidomborítani igyekszik. Nála Jézus cselekedetei, sőt csodatételei is mind valamely mélyebb jelentéssel bírnak. A csodák nem a könyörülő szeretet munkái, vagy legalább is nem ez a fő bennük, hanem symbolikus jelentőségűek. Jézus személyéből minden zsidó vonás törölve van, szívesen említi a samaritánusok között való munkálkodását s őt túlnyomóan Jeruzsálemben, a nagy nyilvánosság előtt szerepelteti, mintha ezzel is a zsidók azon támadásai ellen védelmezné őt, hogy nem lehet a Messiás, annál kevésbbé a Világmegváltó az, aki a világtól és a nagy nyilvánosságtól távol, egyszerű, tudatlan falusi emberek között élt és tanított.

Általában véve elmondhatjuk, hogy az író mindent a saját céljai szerint állít be s a beszédek és események közlése csak az ő biznyságtévésének alátámasztására, erősítésére szolgál. Egy nagy művész ő, aki mindenben a saját lelkét mutatja be, az általa megtapasztalt és átélte mély vallásos igazságokat igyekszik kidomborítani és közel vinni mások lelkéhez, nem pedig historikus, aki a száraz adatokat gyűjti és jegyzi fel az utókor számára. Ezért nem lehet a János adatai szerint korrigálni Jézusnak a synoptikusokból megismert külső történetét, azonban számolnunk kell azzal, hogy egyes adatai, amelyek személyes élményen alapulnak vagy valamiképpen maradandó hatást gyakoroltak lelkére, pontosabbak és jobbak a synoptikusokénál s éppen azok korrigálása végett örökítették meg.

9. Mindezen belső, magukból a könyvekből merített biznyságok után és azoknak külső alátámasztására hozzuk fel az egyházi hagyományt, amelynek megdöntésére bármennyi erőt pazarolt is a kritika s amelyet akárhányszor meg is cáfolt, mindig új éltre támad s újabb érvekkel erősíti meg

légi hitelét. Minthogy e hagyománnyal és a kritikai támadásokkal másutt bővebben foglalkoztunk,⁷ itten csak a legközelebb foglalkozunk össze azok lényegét. Megállapítjuk, hogy már a második század második feléből kétségtelen bizonyítékaink vannak arra, hogy mind az öt jánosi iratot ismerték és az apostol Jánosénak tartották a keresztyén egyházak, mindössze a két kis levélre vonatkozólag van ingadozás, amennyiben azok jelentéktelen voltak miatt néhol kihagyták a szentkönyvek gyűjteményéből. Irenäus és a Muratori kánontörvény előtt is találunk bizonyítékokat e könyvek ismeretére, sőt jánosi eredetére is s ezek a bizonyságok közvetve visszavezetnek egészen azok keletkezési koráig. Abban a korban pedig ez a szóbeli hagyomány volt a fontosabb és megbízhatóbb, amit Papias, a tagadó kritika sokat emlegetett forrása, is bizonyít, aki azoknak járt utána, amiket megbízható, szavahihető emberek bizonyoságaképpen gyűjthet össze.⁸ Ebből a forrásból táplálkozik a jánosi hagyomány, amely egyre több és részletesebb jellemző dolgot gyűjt össze a kisázsiai öreg Jánosról, ami közé később egyes legendák is vegyülnek, de ez is mind csak azt bizonyítja, amit a régiek közül még Eusebius szerint is soha senki meg nem tagadott vagy kétségbe nem vont, t. i. hogy a nagytekintélyű öreg János tényleg ott élt és halt meg Kisáziában Efezus vidékén.

Jellemző, hogy amidőn megindulnak e könyvek ellen a támadások, még a második század folyamán, az Apocalypsis bizarr látomásai, de az evangéliumnak a többiek-től való eltérései miatt is, amikor némelyek annyira mennek, hogy az evangéliumot az eretnek Kerinth munkájának tartják, a jánosi hagyományt, az öreg apostol kisázsiai szereplését soha senki nem cáfolja, hanem az éppen ebben az időben terjed és bővül egyes legendákkal is (pl. Jánosnak forró olajba főzése). Hogy mennyire mély hatást tett a lelkekre ez a János, azt éppen a róla szóló sok hagyomány bizonyítja, meg az, hogy sírját még évszázadok múltán is tisztelettel vették közül.

Azok az érvek, amelyeknek alapján a hagyományt megtagadni s János apostol korai mártýrhálálát bizonyítani akarják, — amint kimutattuk,⁹ — nagyon erőltettek, bizonytalanok s e hagyomány elvetése nemhogy a kérdés megoldásához segítene, hanem sokkal több és még nehezebben megoldható vagy meg sem oldható újabb problémát hív életre. Míg a hagyomány útmutatása mellett az egész jánosi kérdés teljesen tisztán és érthetően áll előttünk.

Amint belső és külső okok alapján kimutattuk, ezekben az iratokban egy hatalmas szellem áll előttünk, akinek nagysága nem új elméletben, theologiai bölcselété-

ben, hanem a keresztyén vallás mély átélésében és az erről való biznyságtételeiben rejlik. A János munkái mind a biznyságtétevéssel jelleget hordozzák magukon, mind azt örökítik meg, amit írójuk maga látott, aminek biznyságát a maga lelkében hordozza. És nagysága éppen abban áll, hogy azt a keresztyénséget, amely a János megállapítása szerint *lélek és élet* itten a maga lelkének tükrében mutatja. Ez a biznyságtétel az ő lelkéből szól az olvasók lelkéhez és éppen azért olyan drága, olyan szívhez szóló, mert mindenütt vallomásszerű jellege van. Célja sohasem az elmelkedés, theologiai megállapítás vagy éppen filozófálás, nem is a vitatkozás, védekezés vagy tanítás, bár mindezeknek a nyomait észrevehetjük itt-ott sokszor szinte kétségbevonhatatlan bizonyossággal, hanem mindenütt a Krisztussal való lelki közösség ápolása és a híveknek abban való megtartása.

Ebben a biznyságtétevében az egyházi hagyományból jól ismert Jánost, az Úrnak szeretett tanítványát, a Zebedeus fiát ismerjük fel, akiben Jézus és Pál mögött az Újszövetség harmadik nagy szelleme áll előttünk. Ez a János tette lehetővé a keresztyénségnek világvallássá fejlődését s szabta ki annak útját azáltal, hogy az evangéliumot az ehhez szükséges új formákba öntötte. A Jézus történeti személyét ő kapcsolta egybe a Pál mennyei Krisztusával s ezzel biztosította a keresztyénség történeti alapját, de rámutatott arra is, hogy ezt a történeti Jézust jelenvalóvá kell tennünk a magunk számára, mert csak a Vele való lelki kapcsolat, életközösség elégítheti ki az emberi lélek örök szükségét, adhat életet és üdvösséget. Jézusban az Isten tökéletes kijelentője, az egyedüli közvetítő és megtartó jött erre a földre, aki minden időkben hívei között van s minden lélek számára megtalálható a hit és a lélek átadása útján. Bár fenntartja és várja az őskeresztyén reménység teljességét, Isten országának e földön való megvalósulását, azt hirdeti, hogy az üdvösség, az örökélet már itt megtalálható a Jézus Krisztusban való hit útján s általa az Istennel való életközösségben. Tehát a keresztyénséget a *reménység* vallásából a *boldog birtoklás* vallásává tette,¹⁰ mert az üdvösség az „örökélet” már e földön feltalálható a Krisztussal való közösségben. Emellett egyszerűvé, szinte természetessé tette azt, amit Pál kemény küzdelemmel, mély theologiai okoskodások útján tudott kivívni: a Jézus evangéliuma Istennek ereje minden lélek számára, mert ő mind a világnak megtartójaképpen jött, hogy minden lelket Istenhez vezessen azáltal, hogy mindeneket magához vonz. Aki benne hisz, magát Óréa bízza, az már megtalálta az üdvöt, az örökéletet, mert a vele való közösségből önként következik a vallás ethikai oldala: a *szerelem*, de önként következik az üdvösség is, mert az nem más, mint az Istennel való állandó lelki kapcsolat, ami a Krisztussal való közösség útján érhető el. Így lesz a földi Jézusból a Pál Kriszto-

⁷ Musnai L. A János Apoc. magyarázata II. füzet 1924. 24—47. oldal.

⁸ Papias: *Ἀποστόλων κριτικόν ἐξηγητικὸς* című 5 kötetes munkájának előszavából idézi Eusebius: eccl. III. 39.

⁹ Musnai L. i. m. 24—47. o.

¹⁰ W. Heitmüller i. m. 20. o.

lógiján át a Világmegváltó, akinél és aki által minden lélek kielégülést, üdvösséget találhat. Ő a szőlőtő, amelytől elszakadva elhalnak a venyigék, de amelynek életadó nedvét felszívja, gyümölcsöt teremnek azok. (Ján. 15₁.) Ő az út, élet és igazság a maga mély jánosi értelmében minden idők hívő, kereső lelkei számára. Az csak természetes, hogy János a maga üdv tapasztalatainak, bizonyágtévesésének kifejezésénél azokat a képzeteket, formákat használta fel, amelyek között maga élt s amelyek olvasói előtt is érthetőkké tették a mély vallásos igazságokat, de éppen ő maga int arra, hogy ne a betűt, a formákat nézzük, hanem a lényegre, a lélekre vigyázzunk, amely e formákat betölti. Azt pedig el kell ismernie minden elfogulatlan keresztényen léleknek, hogy a János művészes Krisztus-kepe, ha a formákban nem is fedi mindenütt a valóságot, lényegében örök igazságot fejez ki, amidőn a történeti Jézusra mutat, mint az üdv egyedüli forrására s a Vele való lelki kapcsolatok, életközösséget jelöli meg az örökélet útjának. A kereszténység nem tan, amelyet megismerni, nem dogma, amelyet elhinni kell, hanem a Jézus Krisztus előtt való meghódolás, lelki közösség, amelyet *élni* kell. Hogy a kereszténységnek ezt a formáját éppen Jánosnak, az Úr kebelén pihenő kedves tanítványnak köszönhetjük, az szépen symbolizálja azt az igazságot, hogy mi is a szeretet útján juthatunk legközelebb Hozzá s tehetjük méltókká magunkat arra, hogy az Ővele való életközösség boldogságára juttasson.

Azok a theologusok tehát, akik a kritika minden támadásai dacára is minden erővel, szinte görcsösen ragaszkodtak az egyházi hagyományhoz és az öreg János személyéhez, lényegileg igen helyesen jártak el, mert ezzel a keresztényen vallás örök igazságait védelmezték s azoknak mély átélését tették lehetővé számunkra. Viszont azonban a kritika tette lehetővé azt, hogy ezeket az igazságokat sok tévedés és sok félreértés, meg félremagyarázás útján végre a maguk teljes tisztaságában felismerhessük.

Musnai László,

Adalékok Pál apostol leveleinek újabb bevezetés-kritikai történetéhez.¹

Deissmann, a jeles Pál kutató, említi egy helyen, hogy amit Pál apostol a II. Kor. levél 11. f. 16—33. verseiben önmagáról elmond, azt leveleiről is el lehet mondani. Amint ő a világtörténelem legnagyobb hitvallóinak élén áll, úgy levelei is a világirodalom legnagyobb mártirjai közé tartoznak. Az idők folyamán a legkülönbözőbb s minden esetben a tudományos „megalapozottság” igényével fellépő kritikai eljárások

¹ Az egyetlen magyar nyelven megjelent nagyjértékű és terjedelmes újszöv. bevezetés (Dr. Erdős József: Új szöv. bevezetés. Pápa, 1911. Ref. paróch. könyvtár) tudós szerzője bizonyára a saját felfogásának igazolását látja az újszöv. bevezetés terén az utóbbi években erőteljesen előtérő pozitív irányzatban, amelynek az újabb kutatásokból leszúrt néhány figyelemre méltó megállapításait részletezem az alábbiakban.

boncolták, rövidítették, csoportosították át őket eredeti alakjukból egészen kiforgatva. Alig van fejezet, sőt vers bennük, amelyet a különböző oldalról jövő kritikák választóvize sértetlenül hagyott volna, amelyet az előre elfoglalt dogmatikus álláspontokról tekintve a saját, Pálról alkotott képükkel összeegyeztethetőnek s ezért későbbi toldásnak ne tekintettek volna.

Ez utóbbi mondatban fejeztük ki éppen azt, ami megmagyarázza ezt a körülménybéli eljárást. Belátták, hogy az apostol theol. felfogásának bármilyen szabad formában való átdolgozásával sem sikerült abból minden olyan „nehézséget” eltávolítani, amely felfogásukkal ellenkezett. Sokkal egyszerűbb és eredményesebb munkának látszott tehát a bibliai-theológia útját az ultraradikális újszövetségi bevezetés segítségével egyengetni és az előre kiszabott keretekbe el nem helyezhető részekre ezen az úton kimondani a negatív ítéletet.

Az itt szóbanforgó kérdéseknek már inkább csak a történetéhez tartozik s muzeális értékű a negatív irányú fejlődésnek a lökést megadó tübingeni iskola felfogása s csak alkalmas kiinduló pontként említjük meg Baur F. eljárását. Az ő ismeretes sémája, amelyet az őskereszténységre és így Pál apostolra is alkalmazott, a zsidó és pogány kereszténység harcát tételezi fel. Ami e sémába beleillik, az megmaradhat, az Páltól származik, ami ezen túl megy, az későbbi időben helyezendő el. Baur felfogása egy eszmékben páratlanul gazdag kornak egyetlen részletkérdés alapján való megítélését jelentette. Végtelenül egyszerű módja volt ez az apostoli kor irodalmi nehézségeinek „megoldására”, amely bibliai-theológiai szempontból is elsőrangú segédeszköznek bizonyult azok kezében, akik az itteni problémákat a „lerövidítés” kényelmes módszerével igyekeztek megoldani, annál is inkább, mert a felállított mérték: a zsidó és pogánykereszténység elvi harca, lehetővé tette, hogy még az ezen kritikai eljárás szerint is hiteleseknek bizonyult levelekből (Római, 2 Korinthusi és Galáciai levél) kiküszöböljék a dogmatikai felfogásunkba nem illő részleteket. Nem csoda, hogy ezen szempont elhívója által megjelenített Pál képméretben nem lehetett ráismerni az eredetire és csak a mester tekintélye tartotta a múlt század jó néhány évtizedén át (a 30-as évektől fogva) ez irányt a felszínen.

Az ilyen módon megindult kritikai harcban — amint a természetvilágban, úgy az eszmevilágban sincs kár haszon nélkül —, újabb és újabb nézőpontok merülnek fel, újabb megbízható megállapításokra jutnak, sikerül a Baur-féle irány egyoldalúságait legyőzni és a megfontolt történet-kritikai valamint irodalmi-kritikai módszer segítségével a hagyományos egyházi felfogáshoz (13 Pál-féle levél a zsidókhöz írt levél nélkül) közelebb eső, sőt azzal (Zahn Th.) meg egyező felfogásokat tudományosan alátámasztani. Erről a munkáról igyekeznünk éppen az alábbiakban röviden beszámolni, szemlélet tartva a felett is, hogy az újabb tudományos

felfedezések milyen valószínű kihatással lesznek az újszövetségi bevezetés egyes főbb vitakérdéseire.

1. A baloldali kritikának egyik főargumentuma, amellyel a korábbi és későbbi Pál levelek közt különbséget tett, a *nyelv* kérdése volt. Ráműtattak arra, hogy a későbbi leveleknek egészen más a szókincse, kifejezés módja, mint a korábbiaknak. Előszere-ttel gyűjtötték az ú. n. „hapax graphomena“-t, amelyek csak egyes későbbi s hitelesség tekintetében szerintük kétes levelekben fordulnak elő s a biblián kívüli irodalomban csak a 2 század derekától fogva. S a korábbi hiteles levelekből merített ezen *argumentum e silentio*-nak a tulajdonképpen jelentőségét meghaladó bizonyító erőt tulajdonítottak, egyetemes tételül állítván fel azt, hogy ami az általánosan elfogadott levelek szókincséből, vagy kifejezés-módjából hiányzik, az *a priori* gyanús s azt az illető későbbi levélből vagy éppen az egész levéllel együtt törölni kell.

Az újszövetségi kor nyelvenlékeinek kutatása e tekintetben más eredményekre vezetett. Deissmann A. berlini teológus, a régi hellén világ emlékeinek tudós kutatója és ügyeskező feltárója mutatott rá papyrusokból, pecsétyűrükről, feliratokból általa megismert hellenizmusnak egyes eddig ismeretlen vonásaira; az osztraka-nak, sirban vagy egyéb védett helyen az idő viszontagságaitól, ha mindjárt foszlányos formában megővött papyrusoknak s töredékes feliratoknak évtizedekig való tanulmányozása után tárta fel ezen az újszövetség szempontjából tekintetbe jöhető fontos megállapításait a „Paulus“ 1911. és a „Licht von Osten“ 1923. c. értékes műveiben. Megállapítván kétségtelenül azt, amit eddig olyan biztosan nem mertünk állítani, hogy az *újszövetségi görög nyelv* nem emelhető ki az ezen időbeli hellén világ *népies* érintkezési és társadalmi nyelvéből. Sok olyan szónak és kifejezésnek, amit eddig az újszövetségi görög nyelv speciális alkotásának gondoltunk, találta ő meg e régi emlékeken az eredetijét, úgy az evangéliumok, mint a levelek szókincséből, kimutatván még Pál apostol nyelvéről is, hogy az ezen korbeli népies görög nyelv, telve erőteljes, részben nyers szólásmódokkal.² Egyes speciális, a kétségbevont Pál leveleket jellemző s a későbbi korra utalt szavak tűnnek fel adást-vevést, hétköznapi levelezést tartalmazó Jézus korabeli, sőt korábbi papyrusokon és osztrakán. Korábbi megállapításokkal szemben kimutatta pl., hogy az újszövetség nyelvében a valóban bibliai görög, csak itt előforduló, új szóalkotások száma nem több ötvennél, tehát a közel 5000 újszövetségi görög szóinak legfeljebb 1%-a. (A korábbi megállapítások 5%-ról, sőt 12%-ról szóltak).³ A leletek révén egyre gazdagodó új-

szövetségi nyelvtudomány részéről e tekintetben még igen figyelemre méltó megállapításokat remélhetünk.

2. Még figyelemre méltóbbak az ezen tényállásból folyó további következtetések, ill. felismerések. Ugyancsak Deissmann volt az, aki ama régi kor írott emlékeire nézve az *irodalmi* és a *nem irodalmi* fogalmakat tisztázta, azon célból, hogy az újszövetségi, különösen Pál-féle iratok közelebről meghatározhatók legyenek. Felvetette nevezetesen a kérdést, hogy az őskeresztyénység kezdetétől fogva irodalmi jelenség volt-e, vagy ha nem, mikor lett azzá? A feliratok, papyrusok és osztraka leletek vizsgálata kézzelfoghatóan bizonyítja, hogy nem minden, ami le van írva, egyúttal irodalmi is és a felfedezett népies szövegek mutatják, hogy az *irodalmi* körén belül is különbségeket kell tennünk népies és műirodalom közt.

Az egyébként különböző módon meghatározható irodalom fogalmát azon szempontból állapítja meg, hogy az a nagy nyilvánosság számára meghatározott műformában való írás.⁴ Régi adásvevési szerződés, nyugtatóvány, hivatalos felsőbbséghez való beadvány, vagy levéltöredék pusztán a régiségénél fogva még nem irodalmi emléke ama régi kornak, mert nem a nagy nyilvánosság és utókor számára, hanem a mindennapi élet alkalmi, apró-cseprő követelményei számára íródott. Amint ezek, úgy a *valódi levél* sem irodalmi termék.⁵ Intim jellegű, csak a címzettet és levélírórt érdeklő dolgokat tartalmaz, melyekről az egymástól távolélők csak ilyen módon értekezhetnek. Ezzel szemben az *epistola* irodalmi műfaj. A levélforma csak a külső, egyébként semmi köze a valódi levélhez, sőt annak ellentétéként tekinthető. A nagy nyilvánosság számára íratott, a közt érdeklő problémákról, amelyet még évszázadok múlva is nehézség nélkül olvashatunk.

Az így nyert megkülönböztetéseket az újszövetségi, közelebről Pál-féle levelekre alkalmazva, veti fel a kérdést, hogy e levelek a kettő közül melyik csoportba tartoznak, valódi levelek-e vagy irodalmi epistolák. És a válasz így hangzik: A *Pál-féle levelek valódi levelek és nem irodalmi epistolák*. Deissmann szerint a Pál kutatásnak szinte minden tévedése abból magyarázható meg, hogy a Pál-féle iratoknak ezt a jellegét, amely szerint azok valódi levelek, figyelmen kívül hagyták. Valódi levelek a Philemonhoz írt levéltől kezdve, amelynél ez legnyilvánvalóbb, a Római levélig; amelyek éppen ezért nem utánzások, különböző dogmatikai vagy erkölcsi kérdéseknek későbbi időből való levélformájú tárgyalása, mert a valódi levél kizárja ezt a pseudoepigraph vagy apocryph jellegét.

Ez a felismerés nagy nyereséget jelent a paulinizmusra nézve. Az eredeti levéljelleg bizonyítja, hogy nem utánzások, nem Pál tekintélye alá helyezett későbbi alkotások, tehát legjobban bizonyítja autentikussá-

² Első kiadása 1908. Második és harmadik kiadás 1908.

³ Licht v. Osten 48 k. o.

⁴ I. m. 61. o. Használó felfogást vall: Blass—Dehrunner: Neutest. Grammatik 1921; és a Bauer—Preuschen féle füzetenként most megjelenő nagy újszöv. szótár.

⁵ Licht v. Osten 117. o.

⁶ I. m. 118. o.

⁷ I. m. 194. o.

gukat és integritásukat. Nyilvánvaló lesz ez, ha pl. a zsidókhöz írt levéllel hasonlítjuk össze őket, amelynek irodalmi-levél, epistola jellege kétségtelen, míg viszont a Kolossei, Ephesusi, sőt a Pásztor-leveleknél is — ez utóbbiakra egyéb nehézségek miatt Deissmann a végleges konzekvenciát nem vonja le —, nyilvánvaló a levéljelleg, tehát konkrét viszonyokat feltételező, címző és címzett valóságát bizonyító jellemvonás.

Ez éppen a historikai és tartalmi sajátosság alapján külön csoportként kezelt Pásztor-levelek eredetisége tekintetében fontos, mert az eredetiségük ellen felhozott egyik fő kifogást már érvénytelenítette. Az már kisebb jelentőségű, de azért szintén figyelemreméltó eredmény, hogy a fogsági levelek *keltezési helyére* nézve sokáig vallott „vagy Róma, vagy Caesarea” felfogást is helytelennek mutatja ki s a címzettekhez, a levél jellegnek megfelelően, közelebbi helyet keres és talál Ephesusban. Így érthetőek csak meg azon az író és címzettek közt fennálló ismételt érintkezések, amelyek akár a római, akár a caesareai fogság feltevése esetén nagy nehézséget okoznak. E tekintetben is új lehetőségekkel biztat tehát a komoly, elfogulatlan bevezetékritikai munka.

3. Az utóbbi években nem kis mértékben váltotta ki a tudományos körök érdeklődését és osztotta ellentétes csoportokba a teológusokat egy, a régi iratok hitelességének megállapítását célzó genialis új elmélet, amelyet a német teológia szóalkotó képessége már külön névvel látott el: *Schall-analytische Hypothese* címen; amennyiben a szócsengés megfigyeléséből indul ki, azért *szócsengési hypothesis*nek nevezhetjük.

Sievers E., a jeles lipcei professzor a megalkotója, aki *Metrische Studien I.* című művében a sokáig homályban levő héber *metrikára* vonatkozólag is közölt igen jelentős megfigyeléseket, amelyeket részben eddig is sejtettek, csak határozottan bizonyítani nem tudtak, részben a későbbi kutatások igazoltak. (Az elért eredmény annál feltűnőbb, mert Sievers a munka megkezdésekor csak hiányosan tudott héberül s a vizsgálat alá vett költői szövegeket átírásban tanulmányozta.) A kiváló tudós tovább folytatta vizsgálódásait és pedig abban az irányban, hogy valamely írásmű és szerzője közt nem volnának-e a tudományos megfigyelés eszközeivel megállapíthatók olyan kapcsolatok, amelyeknek segítségével az autentikusság és az integritás kérdése biztosan eldönthető volna. Az ezen irányban való kutatás azon helyes elgondolásból indult ki, amelyet nagyobb és gyakrabban olvasott írónál bárki is megállapíthat, hogy minden írónak meg van a maga stílusa, írásmódja, szóval írói egyénisége, úgy, hogy több ismert mű alapján az illető író hangját névtelen részletekben is fel lehet ismerni.

Kutatásai arra a meggyőződésre vezették Sieverst, hogy az írói egyéniség, a beszédmodor, a nyelvhasználat, a fel- és alhangú szavak egymás mellé állítása, a beszéd rithmusa szinte kottára szedhető és az általa

megállapított sajtószzerű *fonetikus hullámvonalakkal* graphikailag ábrázolható, amelyek tehát karakterisztikusak az illető írónak nézve, éppúgy, mint a kezeírása. És amint a kézirat jellegzetessége révén azonnal észrevehető, ha a szöveget idegen kéz írja tovább, úgy, mondja Sievers, valamely írónál megállapítható *hullámgörbék* egyszerre megváltoznak, amint idegen kéznek, gyűjtőnek, vagy redaktornak betoldása megzavarja az írásegységét. Ez az általa megállapított finom fonetikai mérési mód tehát az eltérő graphikai képletből mindjárt rámutat a vizsgálat alatt álló szöveg egységében való hiányra.

Erthető, hogy tudományos körökben nem csekély feltűnést keltett Sievers felfedezése.⁸ Hiszen, ha megállapításai helyesek, ez azt jelenti, hogy kezünkben van a legbiztosabb, szinte csalhatatlan eszköz a régi időből reánk maradt irodalmi termékek egységének vagy összetett jellegének megállapítására s valóságos forradalmat jelent mindennemű irodalmi kritika, így a bibliai kritika terén is. De kérdés éppen, hogy helyesek-e megállapításai. Az elmélet gyakorlati bebizonyítása van még hátra, az a kérdés, hogy régi írói művekre csakugyan alkalmazható-e.

E tekintetben két kísérletre is utalhatunk, amelyeknek, sajnos, egyike sem igazolta ama nagy várakozást, amelyet Sievers módszeréhez tudományos körökben fűztek. Az egyik a tanítványok sorából kikerült Schanze W. kísérlete, aki a Galáciai levélre igyekezett a Sievers-féle fonetikai hullámvonalakat graphikailag alkalmazni s megállapításai a tudományos világ nem kis csodálatára, azt foglalták magukban, hogy e levél számos kisebb-nagyobb részből, ismételt betoldásból áll és fonetikailag csak az 1., 2. és 4. fejezet egyes részei vezethetők vissza Pálra, ill. tüntetnek fel egységet, amelyet, mint a levél alaphangját, Pál hangjaként ismerhetünk fel. Egyébként nem kevesebb, mint 7—12 idegen hangot vél felfalálni azon levélben, amelyet még a Baur-féle hyperkritika is egészében Páltól származtatott s amely mind e mai napig, eltekintve az alább megemlíthető ultra-Baur iránytól, a Pál-féle levelek legszilárdabbjaihoz, a Pál apostolt legjellegzetesebben visszatükröztető írásokhoz tartozik. — Ezért merült fel egészen jogosan az a gondolat, hogyha egy, úgy gondolatmenet, mint nyelvezet tekintetében egységes s tartalmilag teljesen Pál felfogását visszatükröztető levélnél ilyen eredményekre vezetett az új módszer, lehet-e helyességében, tudományosságában, vagy legalább is használhatóságában bízni.

Még erősebben diszkreditálta az új tudományos felfedezésnek legalább ezidőszertig való használhatóságát egy másik körülmény, amelyről ugyancsak G. Kittel számol be a kérdés mai állásáról való referátumában, említést tevéen azon tudományos

⁸ L. G. Kittel: Die Schallanalyse u. das Neue Test. Theol. Lit. Blatt 1922. 1—2. szám, honnét az e kérdésre vonatkozó adatokat merítettem.

tréfának nevezhető kísérletről, amellyel Lietzmann H. jeni egyetemi tanár igyekezett a szócsengés hypotesisének használhatatlanságát kimutatni. Nevezett tudós a „Götttingische Gelehrten Anzeiger“-ben egy 108 nyomtatott sor terjedelmű görög szöveget tett közzé, különböző szerzőktől s csak általa ismert összetételben. Egyidejűleg felszólította Schanze-t, hogy a Galáciai levélhez hasonlóan ezen szöveget is analizálja a szócsengés hypotesise segítségével. — Schanze vállalta a munkát, sőt Sievers is csatlakozott hozzá. A vizsgálat eredményét Lietzmann a nevezett folyóiratban tette köze, leközölve egyúttal a vizsgált szövegrészek helyes tagolását is, amelyet különböző korokban élő görög szerzők írásaiból állított össze, egy helyen saját magát is szóhoz juttatván. A Schanze—Sievers-féle megoldás a szöveg összetett jellegét felismerte ugyan, de a „varratokat“ nem, még Lietzmann toldását sem, úgy, hogy az eredmény láttára Lietzmann ezen analízis módszer teljes sikertelenségét állította, egyes helyes megállapításokat véletlenségből eredőnek tekintve, hangsúlyozván azt is, hogy legalább jelen stádiumában nem megbízható segédeszköz s így Schanze-nak a Galáciai levélre vonatkozó analízise is tudományos tekintetben helyt nem álló.

Az első összetűzésnél tehát a csatát a Sievers—Schanze-féle módszer elvesztette. De Sievers nem nyugodott. Eddigi módszerének újabb beható kritikája után rámutatott arra, hogy a szöveg önkéntes megváltoztatása esetén egy-egy kihagyott, vagy betoldott szócska a szöveg fonetikai graphikonját már erősen megváltoztatja és a szöveget, mégha egységes is, töredékesnek mutatja. Utalt arra is, hogy több esetben a szövegváltoztató annyira tud alkalmazkodni a megelőző vagy következő szöveghez, hogy egészen azon hangtypust találja el, úgy, hogy a fonetikai görbe nem mutat idegenszerűséget. A módszer tehát magában véve jó, mert a hangtypus tekintetében megegyező részeket egységesnek tekinti s viszont mindjárt megzavarodik a kép, amint a szövegben valami nincs rendben. Azonban mit jelent ez a használhatósága szempontjából? Vajjon, mint Kittel G. is utal rá, nem tételezhetünk fel a régi szövegekben is egyfelől jelentéktelennek látszó szövegváltozásokat, amelyek a szövegnek fonetikai egységét hosszú sorokon át megbontják, másfelől az illető író lelkivilágába és kifejezés módjába magát egészen beledolgozó olvasó által eszközölt pótlásokat és kiegészítéseket, amelyeknek felismerése éppen annál fogva, mert a hangtypus ugyanaz, e módszer segítségével nem lehetséges. Úgy, hogy mai formájában a módszer tényleg a kezdet stádiumában van és még nem alkalmas arra, hogy a régi szövegek sértetlenségét, illetőleg összetételét kétséget kizáró módon meghatározza. *Mai formájában*. Ezt alá kell húznunk, mert az viszont kétségtelen, hogy igazsági momentum van benne, amelynek fejlődése számára a jövő nagy eredményeket rejthet magában. Az már most megállapít-

ható, hogy e módszer segítségével hosszabb összefüggő hangegységek konstatalhatók és az, a lehetősége mellett is bizonyára a ritkább esetek közé tartozik, hogy valamely későbbi szövegváltoztató, aki éppen azért változtat, mert az eredetivel megegyedve nincsen, — az eredetinek még a hangrhythmusába is úgy bele tudjon helyezkedni, hogy azt öntudatlanul is teljesen utánozza. — Viszont, ahol különböző hangtypusok gyors változását jelzi a módszer, ott annál fogva, mert hasonló változást már egy-egy kötélszónak kihagyása vagy betoldása is idézhet elő, nem kell okvetlenül több szerző interpolációjára gondolni. A módszer eredményeit tehát egyéb megfontolások eredményeivel kell kapcsolatba hozni.

A fejlődés lehetősége tehát nyitva van ezen éppen Sievers által jelzett, egyelőre még megbízhatatlan részén is. És jelentőségét, tekintve pl. hogy Sievers Pál leveleiben felismerte a szinte az összes leveleken áthúzódó alaphangot, mint Pál hangját, tehát mintegy exakt formában rögzítette Pál hangját, ez már magában véve igen nagy jelentőségű.

Arra is lehet azután gondolni, mint Kittel G. mondja, hogy, ahol a módszer hangváltozásokat konstatal, nem okvetlenül későbbi időben beálló változtatásokról van szó, hanem eredeti, a levelek keletkezésekor létrejöttokról, amelyek elgondolhatók vagy úgy, hogy Pálnak, aki nem egyhúzában diktálta leveleit, egy-egy levél² írásközben is változott az „*iródeákja*“, amit az analízis, mint valami érzékeny kémiai reagens, egyszerűen észrevesz és jelez; vagy úgy, hogy az apostol által említett munkatársak nemcsak plátói értelemben azok, hanem akikkel az apostol az ill. levélben foglaltakat ismételt és alaposan meghányta-vetette s bár ő diktálja a levelet, mégis itt-ott munkatársának, vagy munkatársainak hangját ismétli. (Aminthogy Luther is együtt dolgozott munkatársaival.) Úgy, hogy a modern írókat jellemző zavartalan hangegység már ennél fogva sem képzelhető el Pálnál.

A jövő fogja megmutatni, hogy mennyire válík e módszer használhatóvá az újszövetségi iratok, közelebbről Pál apostol levelei autentikusságának és integritásának fontos kérdésénél. Itt egyelőre lezárulnak az akták.

4. Az egyes, főként az apostol későbbi leveleiben ostromozott *tévtanítók* és *tévtanok* mibenlétének beható vizsgálata szintén nagy mértékben járult hozzá a szerzőség kérdésének tisztázásához. A baloldali kritikai irányok hosszú időn át e tévtanítókat a II. század gnosztikusaiban fixirozták, ami természetesen a megfelelő levél hitelességét negatív irányban már eldöntötte. Az újabb beható részlettanulmányok itt is mást eredményeztek. Lütgert W. hallei professzor tette részletes vizsgálat tárgyává e kérdést az egész idevágó számbajöhető irodalom tekintetbevételével. Sikerült neki mindenkéltől a korinthusi gyülekezetben levő pártoskodó szellem mibenlétét fixirozni. — Nevezetesen megállapítja⁹ azt, hogy itt

⁹ Lütgert W.: *Freiheitspredigt. u. Schwarmgeister in Korinth.* (Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 1908.) 134. k. o.

Korinthusban találkozunk először olyan értelmű gnosztikus törekvésekkel, amelyek szerint a kereszténység lényegét a hitet meghaladó gnózis alkotja, amely külön kijelentésre hivatkozik és amelynek birtoklása ker. tökéletességet eredményez. Ezen gnózishoz kapcsolódik a kegyességnek azon formája, amely a Sátán birodalmától való félelmet s az innét eredő kísértést elveti magától, vagyis más szóval felvértezve érzi magát a különböző kísértésekkel szemben. Ebből azután egy bizonyos fokú libertinizmus alakul ki, amely a ker. szabadság törvényét a sexuális életre is kiterjeszti. — Emellett más oldalról asztikus törekvések is látunk, melyek azonban az előbbivel szerves kapcsolatban állanak. Dualisztikus életfelfogásuk a szellemet és anyagot élesen elkülöníti, amiből következik a feltámadás tagadása annál fogva, mert a test mulandó. Amyira entuziasztikus rajongók, hogy számukra már az apostol sem igazi pneumatikus hanem félúton megállt s nem él szabadságával, amelyet ők egyaránt kihasználnak Isten, hívek és a világ irányában.

Figyelmen kívül hagyva itt azt a kérdést, hogy vajjon igaza van-e Lütgertnek, amikor eme tévelygőkkel az ú. n. *Krisztus-pártot* azonosítja (Bachmann és mások a Krisztus-pártnak ilyen határozott szektárius jellemzését nem fogadják el és csak azt konstatálják, hogy az emberi vezetők szerint való elnevezés következtében a Krisztus-párt, amelynek az egész gyülekezetre kelene kiterjedni, egy szűkebb közösségnek lett a jelszavává), a korinthusi tévelygéseknek világos definiálása nagymértékben járult hozzá a későbbi Pál-levelekben található tévtanok mibenlétének megállapításához s a megállapítások értékét a Pásztor-levelekénél konstatálhatjuk.

Ezeknek hitelességét egyebek mellett főként azért vonták kétségbe, mert bennük a II. század tévtanítóinak tükörképét vélték feltalálni (Jülicher, Holtzmann). A Pásztor-levelek tévtanítóinak közelebbi vizsgálata azonban mást bizonyított. Ugyancsak Lütgert foglalkozott e kérdéssel behatóan s ítéletét abban foglalja össze,¹⁰ hogy a Pásztor-levelek tévtanítói és a Korinthusi levelek rajongói közt igen figyelemreméltó megegyezések találhatók; nevezetesen eredetüket tekintve, a liberális zsidóságból származnak, akik a törvénytől való szabadságot antinomizmussá fokozták, pneumatikus rajongók, akik pneumatikus voltukat csodák és víziók által vélték bizonyíthatni, gnosztikusok, amennyiben a kereszténység lényegét magasabb, kijelentett ismeretben látják, amely az írástól függetlenné teszi őket; egyformán jellemzi őket a hagyományos felfogástól való emancipációs törekvés a nő- és rabszolgakérdésben, a tantekintély és apostoli tekintély kérdésében. Nem akarnak túrni és szenvedni s tagadják a feltámadás reményét.

Ezen megegyező vonások nagy száma kétségtelenné teheti előttünk, hogy rokon-

jellegű tévelygésekről van szó. Mert, még ha az egyedül megállapítható főkülönbséget vesszük is tekintetbe, amely szerint Pál ellenfelei Korinthusban libertinisták, a Pásztor-levelek tévelygői pedig aszketák, annál fogva, mivel a kettő a látszólagos ellentét dacára is rokon egymással, Lütgert szerint az aszketizmus nem más, mint visszatartott libertinizmus, — nem lehet a kétfajta tévelygés közt emberöltőket meghaladó időkülönbséget konstatálni. Ugyanazon törzsek rokonhajtásai alig egy évtized differenciával.

A részletekben való különbség dacára is rokon felfogást vall Feine,¹¹ aki szerint zsidó fanatikusoknak görög gnózissal való kapcsolatáról van szó a fejlődés különböző stádiumában Korinthusban és a Pásztor-levelekben. Tehát téves az a felfogás, amely a Pásztor-levelekben az általunk ismert gnosztikus rendszerek valamelyikét akarja feltalálni. Sem valentinianusokról, sem marcionitákról nem beszélhetünk. Aminthogy Appel¹² is vallja, hogy a Pásztor-levelekben aktuális tévtanok egyetlen vonást sem mutatnak, amely az apostoli korban lehető nem volna.

Szóval ez a kérdés sincs a negatív irányban eldöntve, hanem még discussio alatt áll, sőt a megoldás iránya a pozitív felfogás számáraképző és újabb jelentős értékkeligyekszik a paulinizmust gazdagítani.

5. Az újabb felfedezések sorában nagy jelentőséget kell tulajdonítani a híres *Claudius levélnek*, amelyet Claudius császár intézett a Delphibeliekhez s amely az apostol élete és így levelei kronológiájának is új megállapítását tette lehetővé. Bourguet francia tudós fedezte fel s bocsátotta közre.¹³ A levél Kr. u. 52 első feléről keltezhető s megemlíti, hogy Achaja ezen időbeli proconsulja *Gallio* volt, akit Csel. k. 18.₂ is megemlíti egy Pál ellenében emelt váddal kapcsolatban, amelyet Gallio hivatalba-lépesének idejére 51 tavaszára lehet tenni, amikor Pál már kb. 1 1/2 évig működött Korinthusban. Ide tehát 49 végén vagy 50 elején jön. Ezen fix dátumnak segítségével az apostol egész kronológiája új alpra fektethető, nevezetesen néhány évvel korábbi időre tolható. A fontosabb dátumok e szerint a következők: (Appel számítása alapján) az apostol megtérése 31-re esik, az 1. missziói útat lezáró apostoli konvent 48-ra. A 2. missziói út 48—51-re, a harmadik 52—56-ra. Ez év (56.) májusában Jeruzsálemben fogságba kerül. Caesareában marad 58 nyaráig. 58 szeptemberében hajózzák be fogolyként a Rómába induló hajóra. 59 tavaszán érkeznek meg Rómába. Itt marad 61-ig. Ezután a minden valószínűség szerint a Nero-féle üldözések idején bekövetkezett haláláig, 64-ig, könnyen megvalósíthatta hispániai útját s még volt ideje Görögországban és Kisázsziában is megfordulni; szóval a 2. római fogság hypothesisse így nagyobb valószínűséggel bir s a Pásztor-

¹⁰ Feine: *Einleitung in das Neue Testament*. 1923. 177. o.

¹¹ *Einleitung in das Neue Test.* 1922. 80. o.

¹² Lütgert: *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*. 1909. (Beitr. Z. Förd. chr. Theologie.) 91. k. o.

¹³ U. o. 11. k. o. Feine i. m. 102. o. Deissmann: *Paulus* 1911.

levelek is könnyebben helyezhetők el az apostol életében idő szempontjából, legalább is e levelek történeti adatai nem állítanak többé megoldhatatlan nehézségek elé.

6. Ellenmondásnak lássék bár, de végül szintén a pozitív felfogás helyességét bizonyítják a Baur-féle iránynak következetes folytatói: Bauer Br. a XIX. sz. közepén, Steck R. és a holland Loman A. a m. sz. 80-as éveiben és a szintén holland E. v. Manen a m. sz. 90-es éveiben¹⁴ és pedig az *argumentum e contrario* alapján. Amíg ugyanis annak idején Baur F. szerint a Csel. könyve volt történetileg megbízhatatlan, addig ezen ultra-tübingianusok szerint a Pál-levelek azok, amelyek a Csel. könyvének adatait irányatosan dolgozzák át, de nem szerencsésen, anélkül, hogy hitet kelthetnének, a pogányok apostoláról zavaros képet rajzolnak. Egyik nehézség a másik után van bennük s „elő-feltétel nélkül“ való olvasásuk esetén egyik kétség a másik után támad bennünk. Sokkal símább a megoldás, ha a bennük levő gnosztikus vonatkozások miatt a II. század gnosztikus köréből származtatjuk, amelyeket átdolgozva ráoktrojáltak az egyházra. Néhány évtized alatt ugyanis elképzelhetetlen a „Pál-féle“ levelek krisztológiájának kifejlődése, vagy a paulinizmus merev anti-judaizmusa, vagy a görög gnosztikus felfogások kialakulása. Mindez hosszabb fejlődést tételez fel. Az ő ítéletük tehát úgy hangzik: ha élt is valaha a történeti Pál, amit „majdnem biztosan“ feltételezni lehet, ő semmiképpen sem volt a neve alatt ismeretes levelek szerzője. Ezek a II. században, 120–140. körül keletkeztek. Végső redakciójuk még későbbi időre esik.

Ezen irányzat bírálataira immár nincs szükség. Ezt alaposan elvégezték úgy pozitív, mint liberális oldalról. De maga az a tény, hogy léteztek s tudományosan igyekeztek az összes Pál leveleket a II. századra átvinni, amely eljárás egyébként a Baur-féle negációnak következetes keresztülvitele minden vonalon az utolsó következmények megvonásáig, a leglesújtóbb bírálat törekvésük felett, amellyel mindig a lehetetlent, az abszurdot, az észszerütlent erőszakolták, a természetes és magától értetődő helyett s világosan mutatja az egész irányzat csődjét. Nem törődtek a képtelen eredményekkel, az igazság állandó arculcsapásával, csak a rendszer alkalmazása legyen helyes. Az alkalmazás helyes volt, de az eredmény mutatta, hogy a rendszer volt rossz. És ez is a pozitív kritika helyzetét erősítette.

Bármilyen szempontból nézzük is tehát a kérdést, szólhatnánk a gyülekezeti viszonyokról, az egyházi hivatalok és fegyelem kérdéséről stb., a megfontolt pozitív kritika ügye jól áll. És ha folyik is még a harc, a döntő szó immár nem azoké, akik még csak nem is olyan régen fölényesen mosolyogtak a „jobb ügyszó méltó buzgóságon“, amellyel a pozitív irányzat képviselői egyes, általuk már végképen „elintézett“, „tudományosan

el döntött“ vitakérdést újból előszedtek s boncolgattak. Egyre bizonyosabbá válik, hogy a szentiratoknak, közelebbről a Pál-féle leveleknek nem kell a kritika tüzetétől félni. Az igazságot hirdetik, ezért az igazság megismeréséért folyó harcban az ide-oda ingadozó részlettusáktól eltekintve, a végső győzelem csak őket illetheti meg.

7. Még egy bizonyítékot hozhatunk fel végül a 13 Pál-féle levél hitelessége szempontjából. De ez már nem annyira extern, mint inkább intern jellegű. Nem a külső harcban használható fegyver, mint inkább az arra való előkészülés egyik főszekőze. És ez az apostol leveleiből megjelenített szerzői arckép. — Igaz, hogy a 13 levélben a legkülönbözőbb helyzetben százféle, az adott körülmények által felvetett kérdéssel foglalkozik Pál. Majd a judaista tévelygőkkel vív kemény csatákat, majd a hellén bölcsesség rajongóival érezteti maró gúnyját. Itt mosolyog, ott szent haraggal ostoroz. Egyik alkalommal, amikor az isteni végtelen szeretet felé fordul, csak fényt lát és maga is azt sugározza, más helyen, amikor az emberi szív mélyébe tekint, visszaborzad a képtől, amit ott lát és elsötétül az arca. Erősíti a kishitűt, eltévelyedéstől óvja az önteltet, aggódik a kísértések közt levőn s lelkéből örvend, amikor egy-egy emberi életet vagy éppen gyülekezetet sikerül a keskeny útra segíteni. Sokféle helyzet, sokféle hang, sokféle mozdulat, sokféle arc, de ugyanaz az ember, ugyanaz a jellem, ugyanaz a lélek. Akár sír, akár örül, haragszik, vagy nyugodtan elmélkedik, mindig Pál, az evangéliom ügyéért tusakodó bajnok, akinek az ő élete sem drága, csakhogy elvégezhesse futását. (Csel. k. 20.²⁴), de aki tudja, hogy nem bizonytalanra fut s nem a levegőget vagdossa. (I. Kor. 9.²⁶.) Ez a száz formában is mindig egy- és ugyanazon Pál, akit minden lépésében az evangéliom szent ügye vezet s minden időben a Krisztus szerelme szorongat s akit így ismerünk minden levélben, a legfőbb fémpróbája az eredetiségnek.

Olvassuk el akármelyik levelét és tegyük ki hatásának lelkünket: amint elmosódnak előttünk az egyes betűk s elhalványodnak a sorok és versek, azok mögött egy arc vonásai rajzolódnak ki: Pálnak, a nagy apostolnak arcvonásai, aki ugyan legkisebbnek mondta magát az apostolok közt, de azért többet munkálkodott, hogy nem mint azok együttesen, de nem ő, hanem Istennek kegyelme ő vele.¹⁵ Szenvedélytől és szent haragtól kipirult arccal csatázik a Galáciai s II. Kor. levélben, az evangéliom, az örömhír boldogító tudata fénylik az arcán a Római s I. Kor. levélben; paruziavárás szellemesíti át arcát a Thessalonikai levelekben. Isten titkaiba való elmélyedésben látjuk töprengő, de mégis hívő arcát a Kolossei és Ephezusi levelekben; bilincsei közt is boldog öröm és szeretet sugárzik le arcáról a Philippi levélben és a már öregedő Pál osztja egy páratlanul gazdag élet lelki tapasztalatait hú munkatársainak a Pásztorlevelekben. Sohasem egyforma és mégis

¹⁴ L. Schweitzer A.: Geschichte der paul. Forschung 1911. 96. k. o.

¹⁵ I. Kor. 15.¹⁰.

mindig ugyanaz. Vándorbottal a kezében, vagy bilincsekkel a lábán, emberfeletti harcban az ellene tájékozódó zsidókkal, vagy a beszédén mosolygó hellén bölcsesség-kedvelők közt, mindig és mindenütt a Krisztus sugárik le arcáról, akinek szolgálatára oda-szentelte életét.

Ha Pál leveleiben meglátjuk ezt a soha nem pihenő, örökké munkás, fáradhatatlan arcot ugyanazon munka különböző fázisában, akkor birtokunkban van a legfőbb bizonyíték hitelességük mellett, amelynek csak megerősítésére szolgál az, amit a megfontolt tudományos kritika megállapításai nyújtanak egyre nagyobb számban.

Dr. Kiss Jenő.

Zsidó mesterségek és foglalkozások Jézus korában.

Bevezetés. A Jézus korabeli zsidó élet megismerését illetőleg elsősorban természetesen az Új-Testamentomra vagyunk utalva. Ebből bontakozik ki előttünk mindaz, amit a Jézus korabeli zsidó nép foglalkozásairól is tudunk. Természetesen ezek a foglalkozások nem egyenesen Jézus korában keletkeztek, hanem eredetük visszanyúlik a zsidó nép korábbi évszázadaira, úgy, hogy figyelembe kell vennünk e kérdés tárgyalásánál azokat az adatokat is, amelyek erre vonatkozólag az Ó-Testamentomban találhatók. Annyival nyugodtabban megtehetjük ezt, mert a keleti ember testestől-lelkestől konzervatív, ami a mi esetünkre alkalmazva, azt teszi, hogy azok a mesterségek és foglalkozások, amelyekkel Jézus korában találkozunk, meg voltak Ő előtte is és bizonyára kevés változáson mentek át az ő- és új-testamentumi iratok elválasztó évszázadok folyamán. Hogy ez az állításunk helyes, bizonyítják azok a modern útleírások, amelyek Palesztinát a mi időnkben bejárt emberek tollából jelentek meg,¹ valamint azok a tudományos rendszerrel megírt bibliai archeológiák,² amelyek a modern ásatások eredményein épültek fel s amelyek írói egyre-másra utalnak arra, hogy a mai Palesztina állapotai igen sokban szolgálhatnak útmutatásul a rég letűnt bibliai idők állapotait illetőleg, mert a mindennapi élet képen Keleten igen keveset változtattak, — különösen a nagy városoktól félreeső vidékeken — a modern technika vívmányai.

A Jézus korabeli zsidó foglalkozások megismeréséhez azonban nem elég az Új- és az Ó-Szövetség idevonatkozó adatainak figyelembe vétele, hanem vizsgálódásainkat az anyaggyűjtés szempontjából ki kell terjesztenünk az Őt közvetlenül megelőző kor

apokrifus irodalmára, így kül. a Makka-beusok két könyvére és Jezus ben Sirach könyvére. Nem szabad továbbá figyelmen kívül hagynunk Flavius Josephus munkáit, továbbá a két talmudnak, a babiloninak és a jeruzsáleminek, továbbá a misnának idevonatkozó gazdag anyagát.³

Végül nem szabad elfelejtenünk, hogy a zsidóság élete nem különíthető el az őt körülvevő többi nép életétől, amelyekkel szerves kapcsolatban volt mindvégig. Amit tehát pl. az ó-kori Egyiptom, vagy Babylonia és Assyria ipari életéről a kutatások és ásatások megállapítottak, azokat meg lehetőséggel a régi palesztinai zsidó lakosságnál is meg lehet állapítani. E tekintetben tehát hasznos szolgálatára lehetnek az e téren kutatóknak minden, a régi Egyiptom és Babylonia kultúréletére vonatkozó irodalmi munkák.⁴

Miután így megállapítottuk, hogy milyen források azok, amelyeknek e kérdés tárgyalásánál figyelembe kell jönniök, áttérhetünk feladatunk tárgyalására, megjegyezvén előbb azt, hogy a következőkben először azokkal a mesterségekkel óhajtok foglalkozni, amelyek a táplálkozással, majd a ruházkodással, azután a lakással vannak kapcsolatban, hogy végül rátérjünk más, ezek közé nem sorozható foglalkozások ismertetésére.

1. Élelmészeti iparágak.

A régi idők emberei számára otthon készült a mindennapi élet fenntartásához legszükségesebb táplálék: a kenyér. A ház asszonya, vagy módosabb helyen a rabszolgánők örölték meg minden reggel a kézimalommal az aznapi lisztszükségletet és ebből készült a primitív sütőkemencében az aznapra szükséges lepényszerű kenyér. Még ma is így készül a kenyér az arabiai falvakban, ahol „napfelkelte előtt elkezdődik már a kézimalmok kiállhatatlan csikorgása”.⁵ A zsidóknál azonban már a Jézus megelőző időkben találkoztunk hivatásos pékekkel,⁶ elsősorban természetesen a nagy városokban, ahol a fokozott szükséglet biztosítja az illető iparágak foglalkozók megélhetését. Így Hós. 7. 4 és 6-ban már van említés téve a pékről **אֶפֶן** és annak kemen-

céjéről: **תַּנּוּר**. Jeremiás korában pedig már annyi volt a pék Jeruzsálemben, hogy külön utcát neveztek el róluk (37, 21.), valószínű azért, mert — amint azt más mesterséget folytatóknál is látni fogjuk — az egy mesterséget folytatók egy utcában telepedtek le. Az Ú. T. ugyan nem tesz emlí-

¹ L. pl. J. von der Linden: *Het heilige land bezien bij het licht van Bijbel en historie*. Kampen J. H. Kok 1915. Vagy: Dr. James Neil-nek Palesztinával foglalkozó és számos kiadást ért könyveit, mint pl. *Palestina Explored* 13 kiadást ért; *Pictured Palestina* 5 kiadást ért; *Strange Scenes* 120 kiadásban; *Strange Figures* 12 kiadásban; *Palestina en de Bijbel* Kampen J. H. Kok 1920.

² Pl. Lic. Dr. J. Benzinger: *Hebräische Archäologie* Tübingen 1907; vagy Dr. P. Volz: *Die Biblischen Altertümer* Calw u. Stuttgart 1914; vagy Dr. G. Keizer: *Bijbelsche Archeologie* Utrecht 1914.

³ Ezekre vonatkozólag: A. de Visser: *Israels ambten en bedrijven in Jezus' dagen* Groningen 1907. e. könyvben találunk bő szemelvényeket, amelyekre a következőkben többször fogunk utalni.

⁴ Most csak a magyar nyelvűeket említve, ilyen pl. Dr. Mahler Ede: *Babylonia és Assyria* M. Tud. Akadémia kiadása. Budapest, 1906. Ugyancsak ő írt ugyanabban a kiadásban az ó-kori Egyiptomról is.

⁵ Benzinger i. m. 62. l.

⁶ Egyiptomban már József korában házi pékmesterei vannak a Fáraónak, amint ez a József történetekből kiténik (I. Gen. 40. és 41. fejelet).

tést a pékekről. de egészen bizonyos, hogy Jézus korában is kellett létezniök, ha már Jeremiás így emlékszik meg róluk. Jeruzsálem Jeremiás korától Jézusig csak nőtt, fejlődött s ez a körülmény még indokoltabbá teszi a pékek létezését, mert az egyre nagyobbó városban bizonyára egyre több olyan háztartás akadt, ahol nem foglalkoztak a liszt mindennapos őrlésével és megsütésével, hanem a házikenyér helyett a pékenyeret fogyasztották.

Azok a családok, amelyeknél valami okból mégis otthon készül a kenyér, a kenyérnekvalót a vásáron vették a *gabonakereskedőtől*, többnyire júliusban vagy augusztusban történt ez, amikor egyszerre megvették az egész év gabonaszükségletét. A vásár többnyire a gabonakereskedő házának előudvarában történik. A gabona lemérését a *hivatalos mázsáló* ember végzi. ⁷Ennél a mázsálásnál használt mértékre (μετρησον) céloz Jézus Luk. 6, 38. ; Mt. 7, 2. ; Mk. 4, 24.-ben. Ezek a családok a maguk kis lisztszükségletét továbbra is a kézimalmon állították elő.

A pék azonban, aki nagyobb mennyiségekkel dolgozott, a *molnártól* kapta a lisztet és pedig a *lisztkereskedő*, a tagar⁸ közvetítésével. A molnár vagy kézi-, emberi erővel hajtott malmon állították elő a lisztet s a malmot ebben az esetben rabszolgák, vagy foglyok hajtották (Bír. 16, 21. ; Jer. Sir. 5, 13.), vagy pedig — amint azt az Ú. T.-ban olvassuk — szamar hajtotta malmon, amelynek neve az Ú. T.-ban *μύλος δυνικός* (Mt. 18, 6. ; Mk. 9, 42.). Malom sok lehetett Palesztinában és az őrlés támasztotta zaj hozzátartozott a napi élet szimfóniájához, mert amikor Jeremiás a közeledő pusztulást jövendőli népének, többek között Jahve ezt a fenyegetését tolmácsolja: „...én elveszem közülök a malom zúgását...” (Jer. 25, 10.). A szamarak által hajtott malmok lényege két egymásra fektetett bazaltmalomkő volt.⁹ A malomkő hangját említi Apoc. 18, 22. Voltak olyan pékek is, akik nem közönséges kenyéret sütöttek csak, hanem különlegességeket, finom süteményeket is. Különösen a Kappadociából való pékek voltak erről híresek. Ezek természetesen csak a nagyobb városokban tudtak megélni. Az ilyen helyeken a pékeknek szakegyesületeik is voltak.¹⁰

Kétségkívül a kenyér játszotta a legnagyobb szerepet Izrael táplálkozásában, kül. az egyszerűbb vidéki lakoságnál. Erre következtethetünk az Ó. T. olyan kijelentéseiből, amelyek pl. Lev. 26, 6. ; Zs. 105, 16. ; Ezek. 4, 16.-ban olvashatók. Kenyéren kívül azonban a zsidóság még mással is táplálkozott, így elsősorban főzelékfélékkel (lencse, bab, uborka, hagyma, tök, retek, paraj stb.), amelyeket a *kertésztől*¹¹ szereztek be. Ilyenek rendszerint csak a városokban voltak találhatóak. A falusi ember zöldségek helyett tej-

jel, sajttal, mézzel és gyümölccsel táplálkozott és természetesen hússal: ezekhez könnyebben hozzájuthatott, mint a zöldségfélékhez, mert a házak mellett levő konyhakert akkor még nem volt ismeretes Keleten. A kertész árújával a piacra rakodott ki, de voltak stabil *zöldséges-üzletek* is.¹² A piac rendszeren a város kapui körül elterülő szabad tereken, vagy az erre a célra berendezett utcákon volt. (2. Kir. 7, 1.)

A zöldségek mellett fontos táplálék volt a gyümölcs. Palesztina általában gazdag gyümölcstermő ország. Vadon is megterem a füge, az olajfa. Mandulaterméséről híres Bethel, barackjáról, gránátalmájáról Hebron. Galileában sok a dió. De a leggyönyörűbb gyümölcs mégis a Tiberiás-tó mellett termett, ahol sok előkelő zsidónak volt villája, továbbá Jeruzsálem vidékén. ahol a kertészek felhasználva azt, az áldozati állatok vérével kevert vizet,¹³ amely a Siloam csatorna vizével jutott el oda, gyönyörű gyümölcsöket termeltek. Oly híresek voltak ezek a gyümölcsök, hogy a nagy zsidó ünnepnapok alkalmából tilos volt őket Jeruzsálembe szállítani s ott eladni, nehogy valakit e gyümölcsök csábítsanak Jeruzsálembe, hanem az hozza, hogy vallási kötelezettségének eleget tegyen.¹⁴

A hazai gyümölcsökön kívül *mozgó utcai árusok*,¹⁵ vagy állandó üzlettel rendelkező *gyümölcskereskedők* (Neh. 3, 31. ; Én. én. 3, 6.) külföldi gyümölcsöt is árultak, pl. damaskusi szilvát, görögországi diót és gesztenyét stb.

A mérés mérőserpenyővel, nagyobb mennyiségeknél ürmértékekkel történt, amikor is nem ritkák lehettek a visszaélések. Ezekre történik célzás Pb. 20, 10.-ben, Jézusnak Luk. 6, 38.-ban a mértékről átv ért.-ben mondott szavaiból is kiténik, hogy a mértéket kétféleképp is lehetett kezelni. Úgy a zöldség, mint a gyümölcs általában nem volt drága, úgy, hogy a legszegényebb ember is vehetett magának a kenyere mellé egy kis ugorkát, vagy dinnyét. Az ú. n. Maäseroth tractatusból tudjuk pl. azt, hogy öt fügének az ára egy assarius, vagyis a legkisebb pénzegység, kb. 4 fillér volt.

A hús fogyasztása kül. a régi időkben nem volt általános, csak családi ünnepek alkalmával, vagy kiváló vendégek tiszteletére öltek le egy-egy állatot a nyájból (Gen. 18, 7. ; 2. Sám. 12, 4.). Magától értődik azonban, hogy Jeruzsálemben a zsidó áldozati kultusz követelte sok áldozati állatot *állatkereskedők* árulták. Erre céloz a Schekalim tractatus is. Az áldozati állatok egyes részeit szabad volt az áldozatot bemutatónak elfogyasztani.

Mészárszékről az Ó. T.-ban nincs szó; az Ú. T.-ban 1. Kor. 10, 25.-ben mint *ἄπαιξις λεγόμενον* előfordul a *μικτελόν* szó,

⁷ J. Neil: Palestina en de Bijbel Kampen 1920. J. H. Kok. 69. l.

⁸ Baba mezia fol. 51. a. l. Visser i. m. 85. l.

⁹ Volz i. m. 316. l.

¹⁰ Visser i. m. 87. l.

¹¹ Taänith fol. 20. b.

¹² Visser i. m. 89. l.

¹³ Tosefta 18. 5. ; 486. 6. ; 583. 8. ; Joma 58. b. l. Dr. Friedmann Dávid: Palesztina földművelése a római császárok idejében. A talmudi források alapján. Budapest, 1892. 20. l.

¹⁴ U. o. 53. l.

¹⁵ Tract. Aboda IV. 9. l. Volz i. m. 395. l.

amellyel Pál a piac azt a helyét akarja megjelölni, ahol húst, szárnyast, halakat árultak.

Az izraelita piacon is szabad volt szárnyast árulni,¹⁶ tehát voltak *baromfikereskedők*, csirkét azonban sem a papoknak, sem Jeruzsálem lakóinak kultikus okokból tartaniok nem volt szabad.¹⁷ Mt. 10, 29. szerint a piacon verebeket is árultak, amelyeket a törvény (Lev. 14, 4.) előírása értelmében elsősorban a megtisztult bélpoklosok vásároltak.

Leggyakoribb táplálék volt a húsfélék közt: a hal. Különösen a Genezáret tó vidékén és más vizek mellett juthatott hozzá olcsón a szegény ember is, akiknek az ilyen vidékeken a kenyér, meg a hal volt a fő-táplálékuk.

Az Ó. T.-ban még kevés szó esik a halászatról (pl. Ám. 4, 2.; Jer. 16, 16.), de Jézus korában már a *halászat* az állandó foglalkozások közt szerepel és a vízparti emberek közt sok a hivatásos halász: ἁλιεύς, vagy ἁλιεύς Mt. 4, 18., 19.; Mk. 1, 16., 17. és Luk. 5, 2. Jézus tanítványai közül Simon Péter, továbbá Jakab és János, a Zebedeus két fia szintén halászok voltak. (Luk. 5, 1. kk.) Mk. 1, 20.-ból arra következtethetünk, hogy Jézus korában ez az iparág annyira fejlett volt már, hogy voltak *halászmesterek*, akik napszámosokat tartva üzték ezt a mesterséget. Ilyen halászmester lehetett Zebedeus is.

A halász ruhátlanul dolgozott a csolnakban (Ján. 21, 7.) és pedig többnyire éjjel (Luk. 5, 6.; Ján. 21, 3.) rendszerint úgy, hogy kis távolságnyra (Ján. 21, 8. szerint 200 πηγύς-nyire, 1. πηγύς = kb. 484·5 mm.) bevezették a parttól a vízbe, ott lebocsátották a hálót s azután visszafelé evezve húzták maguk után a hálót a beleszorult halakkal a part felé. Nappal horoggal, ἀγκιστρὸν ἄ. γ. Mt. 17, 27. fogták a halat. A halfogásra legalkalmasabb idő a tél volt, valamint a hűvös előtti időszak; ilyenkor, mivel a halászat semmiféle engedélyhez kötve nem volt, rengeteg volt a halász a Genezáret-tó, úgyhogy néha 3000 q. halat is fogtak benne.¹⁸ Mint mi az éhes gyermeknek a gyümölcsöt, úgy adták ott a gyermekeknek, ha enni kértek ilyenkor a halat. (Mt. 7, 10.; Luk. 11, 11.)

A legtöbb halat azonban a városokba vitték. Jeruzsálemben — tudjuk — külön *halpiac* volt, az ide nyíló kapu lehetett a Neh. 3, 3.-ban említett: halak kapujai שַׁעַר הַדָּגִים A piacon tengeri és édesvízi halak voltak kaphatók. Az utóbbiak, amint tudjuk, a tavakból, az előbbieket kül. Accoból kerültek a jeruzsálemi piacra. A nagyobb halakat darabokra vagdalya és karikára fűzve árulták rendszeren maguk a halászok. Ján. 18, 16. említi, hogy János ismerőse volt Kajafásnak, a főpapnak. Ez az ismeretség talán onnan ered, hogy János maga hozta el és házalt, mint halárus, a portéká-

jával Jeruzsálemben.¹⁹ Annyi bizonyos, hogy a Tiberiás-tó halait nagy mennyiségben szállították Jeruzsálembé.²⁰

A közlekedési viszonyok javulásával és az idegen népekkel való érintkezés hatása alatt a zsidók előbb Egyiptomból importáltak, később maguk is elő tudták állítani az ú. n. sózott halat (τρυγγή) Kül. a Genezáret-tó mellett jött szokásba ez a foglalkozás; bizonyára az is közrejátszott ebben, hogy a dús halfogást, amelyről az ímént volt szó, nem tudták mindig gyorsan értékesíteni s így szükség volt a halakat valamiképp konzerválni. A Genezáret-tó partján levő egyik várost éppen sózott halairól Tarichenak is hívják. A római hódoltság idején az ingyenc rómaiak kedvéért új áruval bővültek a halkereskedők üzletei; árulni kezdték u. i. a káviárt, a halikrát.²¹

A mai Arábia piacain árulják a sáskát és pedig sültve, főve, vagy lisztté őrölve kalácsot sütnék belőle és úgy adják el.²² Jézus korában is ismerték a sáskát, mint emberi táplálékot (Mk. 1, 6.; Mt. 3, 4.), de arra nem találunk adatot, hogy árusításával foglalkoztak volna.

Jelentős szerepet játszott és játszik még ma is a keleti ember táplálkozásában a méz. Méhészetről ugyan nincs szó a Bibliában, de Josephus nagyon dícséri már a jerichói datolyamézet (Bell. Jud. IV. 8, 3.). Az ő korában ott tehát már rendszeresen kellett foglalkozni a datolyából való mézkesztéssel. Egyébként már az exilium előtt iparág volt Palesztinában a gyümölcsökből való *mézkesztés*, amelyből annyit csináltak, hogy Ezékiel szerint Tirusnak is Juda és Izrael földje szolgáltatta a mézet (Ez. 27, 11.). Még ma is készítenek Palesztinában ilyen gyümölcsmézet, kül. szőlőből, amikor is 100 kgr. szőlőből kb. 20 kgr. méz kerül ki.²³

2. A ruházkodással kapcsolatos mesterségek.

A régebbi időkben a család ruháiról a családanya gondoskodott, úgy, hogy a ruhának való anyagot ő maga szötte a szövőszéken és azután megvarrta (1. Sám. 2, 19.). Az ásatások folyamán többször találtak varrószerszámokat is. Még a talmud írói is azt tartják a nőre nézve legfontosabbnak, ha a szövés-fonáshoz ért és Rabbi Eliazar ben Hyrcanus azt feleli egy asszonyoknak, aki neki egy, a haggadára vonatkozó kérdést tesz fel, hogy: „az asszony tudománya maradjon csak mindig a rokkánál“. (Jeruzs. Sota XIX. 5.)²⁴ A len megtermett a belföldön, a gyapjút pedig a birkanyájak szolgáltatták szerte az országban. Különösen Judea volt híres a gyapjújáról. A lent inkább Galileában dolgozták fel. Házimunkával egy asszony 15 sekel súlyú gyapjút (1 sekel = 16·37 gr.) tudott hetenként feldolgozni.²⁵

¹⁹ Visser i. m. 108. l.

²⁰ Visser i. m. 108. l.

²¹ Visser i. m. 107. l.

²² Benzinger i. m. 68. l.

²³ U. o. 68. l.

²⁴ Visser i. m. 48. l.

²⁵ Ketuboth V. 9.

¹⁶ Abada Sara 1, 15.

¹⁷ Visser i. m. 112. l.

¹⁸ Visser i. m. 106. l.

Nagyobb városok szükségleteinek az ellátására az illető városokban gyapjűvásárok voltak. Így pl. Jeruzsálemben is az ú. n. alsóvárosban, Bezethában. Ugyancsak a városokban, ahol sok háztartásban már feladták a régi szokást, hogy t. i. a ruhának való anyagot otthon szőjje meg a ház asszonya, szokásba jött a ruha anyagát készen venni a *takácsoktól*. Már az exillium utáni időkben voltak hivatásos takácsok (1. Krón. 4, 21.) s ez a mesterség az idők s az igények haladásával egyre jobban fejlődött. A takácsok ennek következtében számbelileg egyre gyarapodtak, úgy, hogy pl. az Aboda Sara tractátus (17. b. fol.) már úgy beszél róluk, mint akik céhbe tömörültek, amelynek élén egy szövőmester áll.²⁶ A takácsok mesterségük jelzésére fülük mögött egy darabka gyapjút hordtak.²⁷ Szövőszék háromféle is volt használatos a régi Keleten.²⁸

Az igények finomodásával az emberek nem elégedtek meg a Palesztinában használatos belföldi anyagokból készült szövetekkel, hanem a jómódúak külföldi anyagokból készítették ruhájuk szövetét. Különösen híres volt felsőruhák számára a miletosi birkák gyapjújából készült szövet, amelyet milasnak, vagy miles-nek neveztek. Ennek az ára természetesen nagyon magas volt. Fehérnemük számára pedig a Földközi-tenger partvidékén termő byssus volt a luxusanyag, amely főképp Egyiptomból került Palesztinába. A byssus finom vászon-szerű anyag volt. Phöniciából importálták a bíborszöveteket, Babyloniából a többszínű tarka szövésű ruhaanyagot. De maguk a zsidó takácsok is csakhamar elsajátították ilyen vászon és szövet-anyagok készítését. Így pl. tudjuk, hogy Galileában is volt egy byssus vásznat készítő telep. Erre gondolhatott Jézus, amikor a hegyi beszédben a mezők liliomáról tesz említést, amelyek nem fonnak.²⁹ Tudjuk azt is, hogy Jézus korában a takácsok már tudnak olyan szöveteket készíteni, amelyekből az Ó kontőse készült, t. i. : ἐκ τῶν ἄλωθεν ὄσαντος δι' ὄλου, vagyis egy szálból volt szőve az egész darab (Ján. 19, 23.). Mivel a szövés sok időt és fáradságot igényelt, Jézus korában a szövet és vászonmű aránylag igen drága volt. Egy vászoningnek az ára 3 és 12 a. kor. közt váltakozott (Meilah VI. 4.).³⁰ Egy asszonyok számára való közönséges ruha pl. 1000 a. koronába került. Ismeretes volt Jézus korában már a selyem is, amelyet először Alexandriából vittek be Palesztinába. Később Galilea Giskala nevű városában is gyártottak selymet.³¹ Jeruzsálemnek a rómaiak által történt elpusztításakor (Kr. u. 70-ben) Jeruzsálemben már 80 olyan szövőde volt, ahol felselymet és kétszínű szöveteket állítottak elő.³²

Említsük meg, hogy nemcsak ruhaanyagot készítő takácsok voltak Jézus napjaiban,

hanem olyanok is, akik *sátorlapok szövésével* foglalkoztak (σκηνοποιός á. λ. Act. 18, 3.). Ilyenek voltak Akvila és Priscilla is, akikhez Pál Korinthusban csatlakozik, mivel ὁμοτεχνίτης, egy mesterségen való volt velük.

Szabókról sehol sem olvasunk a Bibliában. Nem is volt nagy szükség rájuk, mert hiszen a zsidó ruházatkodási mód nem ismeri a testre szabott felső ruhákat, hanem bő, a vállon átvetve hordott lepelyszerű viselet volt, amelynek elkészítéséhez nem kell különös szabázművészet s amelyet akár odahaza megvarrhat a háziasszony (1. Sám. 2, 19.), vagy már a takácsműhelyben viselésre készké alakítható. Így is kellett lennie a dolognak, mert sehol sem olvasunk arról, hogy a takácsok készítette posztót, anyagot rőf-számra mérték volna. *Készruha kereskedők* ellenben voltak, akik a takácsoktól kikerült árut adták el. A zsidóságnál u. i. nem az volt a fontos, hogy a ruha testhezálló legyen, hanem a ruha jóságát inkább az anyag szabta meg, amelyből készült. Mindazonáltal lehettek kül. az egyszerűbb emberek számára, akik a drága takácsmunkát megfizetni nem tudták, szabók is a zsidóság közt, akik az esetleg házilag szőtt szövetet valamelyest az illető természetéhez szabták. Nagy precizitást ez a mesterség a fenti okok miatt nem igényelt.

A ruhakészítéssel kapcsolatos mesterségek még a *ruhafehértő* (Mk. 9, 3.). Ez a mesterség is csak egyszer van említve az Ú. T.-ban. Munkájukat a városon kívül ásott gödrökben végezték (2. Kir. 18, 17.; Ézs. 7, 3.), amelyekben lúgos meleg vízben áztatták, fehértették a ruhát.

Szokás volt a fehér gyapjűszöveteket, más színűre, kül. bíborpirosra *festeni*. Ez külön mesterség volt. (Tract. Sabbath I. 5.) Az Act. 16-14-ben említett Lydia is ilyen bíborárusnő, πορφυροπόωλις volt, aki a ruhák festéséhez szükséges bíborfestéket, amelyet a bíborcsigából készítettek, árusította és akinél ilyen bíborszínű kontősök voltak kaphatók. Az Ó. T. is ismeri már a karmazsin és a bíborszínre való festést (Pb. 31, 21. kk.), sőt Ex. 35, 25. kékfestésről is beszél. A ruha színe befolyással bírt a ruha árára; pl. a vörös színű ruha 1/5-el drágább volt, mint a feketeszínű; az igazi bíborral festett ruha pedig szegényebb ember számára egyenesen megfizethetetlen volt. Említsük még meg, hogy valamint a takács, úgy a ruhafestő mesterember is viselt magán valami ismertető jelet, amely üzletének mintegy reklámul is szolgált és pedig: színes fonalat tűzött a füle mögé.³³

A lábbelihez szükséges bőrt a *tímár* állította elő. Az Ú. T. a βυρσεύς névvel nevezi ezt a mesterembert. Ilyen volt Simon Joppe városában, akinél Pál több napra megszállt. (Act. 9, 43.) Mivel mesterségük úgy hozta magával, hogy az a szag, amely munkahelyeikről kiáradt a környezetükre nézve nem volt kellemes, a tímárműhelyeknek a város falain kívül kellett lenniök.

²⁶ Visser i. m. 50. l.

²⁷ Séhabbath tract. 11. b. fol.

²⁸ Benzinger i. m. 151. l.

²⁹ Visser i. m. 49. l.

³⁰ Visser i. m. 48. és 52. l.

³¹ Midrasch koheleth fol. 88. b.

³² Visser i. m. 50. l.

³³ Tract. Schabbath 11. fol. b.

Simon tímár háza is Joppében παρά θαλάσσιον volt (Act. 10, 6.). Többnyire az alacsonyabb néposztály tagjai választották ezt a Keleten nem nagy becsületnek örvendő mesterséget.

Mivel Palesztinában csak a nagyon szegény ember, továbbá a gyászolók jártak mezítláb (2. Sám. 15, 30. ; Ez. 24, 17., 23.), a lábbelikészítőnek akadt munkája mindig elég. Ha nem hasonlíthatók is össze azok a jórészt saruszerű lábbelik, amelyeket a zsidóság még Jézus korában is ált. hordott, a mi cipőnkkel. elkészítésükhöz mégis szakértelemre és különféle szerszámokra volt szükség, amelyekkel nem mindenki rendelkezett. Ezért bizonyosra kell vennünk azt — bár az Ú. T. sehol sem tesz róla említést. — hogy Jézus korában a cipésmesterség is létezett már Palesztinában. Sarukról, ὀπισθοῦτα beszél Jézus is Mt. 10, 10.-ben. Ezek csak alulról borították a lábat és szíjjakkal erősítették a lábfejhez. Visser említi, hogy a későbbi híres rabbik közt is több cipőkészítő volt, így: rabbi Chanina, Oschaja és Jochanan.³⁴ Bizonyos, hogy a városokban *cipőtűzletek* is voltak. Ezekben a lábbelin kívül bőroveket is lehetett kapni, amelyekben a pénzt hordták.³⁵

Ügylátszik, hogy nemcsak a ruha, hanem a cipő anyagával is lehetett luxust kifejezni. Erre enged következtetni Ez. 16, 10., ahol borjúfókabőrből készült cipőkről van szó; Judith könyve 16, 10. szerint pedig Judith saruja is hozzájárul ahhoz, hogy megbűvölje a perzsa hadvezért, akit Judith azután megöl. Az ilyen lábbeliket bizonyára szakértő, jó mesterembereknek kellett készíteni.

3. Házépítéssel kapcsolatos mesterségek.

Az izraeliták által Palesztinában épített házak általában sokkal könnyebb szerkezetűek, mint a mi házaink. A klimatikus viszonyok nem tették föltétlenül szükségessé tömör, nehéz strukturájú házak építését, mert hiszen Palesztina lakói az év egy részét jóformán mindig a szabadban tölthetik és csak éjszakára vonulnak vissza aludni a háza és akkor, ha beáll az esős évszak. Egyébként az egész napot a házon kívül tölthetik. Ez a magyarázata annak, hogy még Josephus korában és még a városokban is jórészt tisztán fából épülnek a házak. (Antiqu. XIII. 9.)

A módosabb emberek azonban, kül. a városokban nehéz kő- és téglapületeket is emeltek, de voltak ezekenkívül is nagy, palotaszzerű építkezések, aminők pl. a jeruzsálemi templom, a makkabeus fejedelmek palotája stb. Ezeket már szakszerűen és a tartós építkezés szabályainak megfelelően kellett építeni. Az ilyen épületek emeléséhez egy sereg mesteremberre volt szükség.

Elsősorban arról kellett gondoskodni, hogy az épület alapja jól meg legyen vetve Nem elégedhettek meg azzal, hogy a fundamentumot egyszerűen a föld színére kezdék rakni, vagy csekély mélységben a föld

alá, mint a fából készült házaknál, mert ha ezt tették volna, akkor egyrészt az alapzat nem birta volna el a nehéz felépítményt, másrészt az is megtörténhetett volna, hogy az esős évszakban a patakokban rohanó áradat alámosta volna a fundamentumot és a ház összeomlott volna. Az elővigyázatos ember tehát az ilyen ház építésénél arra törekedett, hogy a ház fundamentuma ne az esővíz által elsöpörhető kötetlen talajra épüljön, hanem földmunkásokkal addig ásott, amíg kősziklára nem bukkantak. Erre rakatta aztán a fundamentumot. Erre a munkálatra, amely tehát általánosan megszokott és közismert lehetett, céloz Jézus Mt. 7, 24—25.; ill. Luk. 6, 47—48.-ban. Ezt a munkát szakemberek végezték, mi talán kubikusoknak mondanók őket. Egyik-másik ilyen földmunkás ügyessége folytán nagy keresettségre tett szert. Ilyen volt éppen Jézus korában egy Simeon nevű férfi, aki Sichnin nevű faluba való volt.³⁶ A fundamentumot kövekből és téglákból építették. A kőhöz Palesztinában ált. könnyen hozzá lehetett jutni, kül. a hegyvidéken. Kiváltképp arra ügyeltek, hogy a fundamentum szegeltkövei erősek és hatalmasak legyenek. Erre céloznak az Ó. T.-ban Zs. 144, 12.; És. 28, 16.; Zs. 118, 22.

A szegeltkő megmunkálását a *kőfaragó* végezte. Hogy ilyen mesterembernek is lennie kellett, azt már az Ó. T. idejéből tudjuk (v. ö. Ez. 40, 42.; Ám. 5, 11.; És. 9, 9.).

A fundamentumot azonban már a *kőműves* vetette, aki legtöbbször egyszerűben *ács* is volt. Nagyobb építkezéseknél a munkásokat és a munkálatokat az *építőmester* irányította. Ezt az embert Pál 1. Kor. 3, 10.-ben ἀρχιτέκτων-nak mondja, Hébr. 11, 10.-ben pedig a δημιουργός szót használja ilyen értelemben Istenre alkalmazva.

A házépítéshez szükséges faanyagot, a gerendákat megint egy hozzáértő ember szállította a helyszínére, akit a *gerendahordozó* néven ismertek. Szakismerete legfőképp abban állott, hogy megtudta állapítani, hogy az illető házhoz a teherbírás szempontjából milyen vastag és milyen hosszú gerendák kellenek. A rabbik közt is volt ilyen gerendahordozó és pedig rab Schescheth.³⁷

A többi épületanyagot, követ, téglát, homokot, meszet zsákokban vagy kosarakban a *számár*-, vagy *ösvérhajcsárok* fuvarozták állataikkal az épülő házhoz. Ezeket a hajcsárokat erre a célra fel lehetett fogadni.

A téglák összeállítására mésszel történt és a falakat is mésszel vonták be (Ez. 13, 10. kk.; Dt. 27, 4.). A méssz, tekintettel Judea kiterjedt mészkőhegységeire, elég korán ismeretessé vált Palesztinában.

A háztető beborítása Luk. 5, 19. szerint a χερμας-szal történt. Ez valami agyagcserépféle lehetett, mert amint már a neve is mutatja, a χερμαςός, az agyagos, a *fazekas* készítette. Vele azonban még külön is kell foglalkoznunk a köv. fejezetben.

³⁴ Visser i. m. 44—45. l.

³⁵ Visser i. m. 46. l.

³⁶ Visser i. m. 132. l.

³⁷ U. o. 134. l.

Amikor mindezek a mesteremberek már elvégezték munkájukat az újonnan épült házon, akkor következett a lakatos dolga. Ő látta el zárral az ajtót. Vas-zárakról olvasunk már Deut. 33, 25.-ben. A zár azonban régen, de még sokszor ma is: fából van Palesztinában: a hozzávaló kulcs is fa. Vasalkatrészek és ezek szerelése nem igen fordult elő a házakon. A vasat inkább szerzőszámok és fegyverek készítésére használták.

Az ablakokat, amelyek úgy az utcára, mint az udvarra szolgáltak, rendszerint rendszerint farács borította. Ezeket és a ház berendezéséhez szükséges egyéb fa tárgyakat a famunkás, a τέκτων, készítette. Ilyen volt pl. a názáreti József is. A fogság utáni időben azonban már találkozunk az üveg említésével (Jób. 28, 17.). Apoc. 21, 18., 21.-ben pedig kétszer is említve van az üveg, ἕλας, épületekkel, ill. várossal kapcsolatban. Valószínű tehát, hogy az Ű. T. idejében már üvegekkel is ellátták az ablakokat, amiből következik, hogy ismerniök kellett az üvegyártást és voltak üvegkereskedők is, bár a Biblia nem említi őket. A Mt. 26, 7.-ben említett „ἀλάβετε“ valószínűleg szintén üvegből volt. (Plinius szerint az alabastromból csináltak üveget is.) Továbbá az ú. n. könnyüvegecskéké létezése, amelyeket a sírokba volt szokás elhelyezni, arról tanúskodnak, hogy Jézus korában már ismerték az üveget. A talmud korából pedig már írásos bizonyítékaink vannak arra nézve, hogy a zsidók úgy a színes, mint a fehér üveget egyaránt ismerték.³⁸ A galileai Belus folyócska bővülködik az üvegyártáshoz alkalmas homokban. Tudunk arról is, hogy voltak *piaci üvegárusok*, akik különféle üvegtárgyakat ú. m. tükröket, tálakat, kanalakat, lámpákat, írószereket árultak kosárban, amelyet a piacon egy póznára akasztottak fel.³⁹

A ház belsejében rendszerint kevés volt a dísz, a fényezés. A bútorzatban kevés kivétellel az egyszerűség, sőt a kezdetlegesség uralkodott. A gazdagoknál azonban előfordult néha az, hogy a ház belsejét oda-festett képekkel díszítették. 2. Makk. 2, 29. u. i. beszél arról, hogy abban az időben voltak olyan mesteremberek, akik a ház képekkel való berajzolására és befestésére vállalkoztak. Itt találkozunk tehát a *szobafestők* mesterségével, akik Jézus korában is léteztek, bár hozzá kell tennünk, hogy ez a mesterség, mint általában véve semmiféle festőművészet (és szobrászat) a zsidóságnál sohasem fejlődhetett ki erőteljesen, mert hiszen a zsidó ember vallási princípiumainak következtében eleve idegenkedik mindenféle kiabrázolásoktól. A festők, ill. a rajzoló, term. technicusát használja Pál apostol Gal. 3, 1.-ben a προγραφοῦ ἰγῆben, amelynek jelentése itt: kirajzol, lefest.

A jómódú emberek házaí Jézus korában kitűntek a többi közül nemcsak azért, hogy az anyagok, amelyből kívül-belül készültek, finomabbak és drágábbak voltak,

mint a rendes házaknál, — így volt ez már az Ű. T.-ban is; v. ö. pl. Am. 5, 11.; Jer. 22, 14.; Am. 3, 15.; 1. Krón. 29, 2.; Jer. 1, 18.; Am. 3, 12.; 6, 4.; Ez. 23, 41.; Pb. 7, 16. stb., — hanem hogy a ház közfállal volt körülveve, amelyen egy nagy kapun kívül volt egy στενή πύλη, vagyis: szoros, keskeny, kis kapu, amelyről szól Jézus Mt. 7, 13—14. és Luk. 13, 24.-ben. Ezt a kaput csak a házbéliek, vagy a család bizalmas barátai használhatták. Az ilyen házakat a már az Ű. T.-ból (Pred. 12, 3.) jól ismert *ajtónálló*, vagy kapus őrizte, akit az Ű. T. θυρωρός-nak nevez. Ez az ajtónálló lehetett férfi: Mk. 13, 34.; Ján. 10, 3., de lehetett nő is: Ján. 18, 17.; Act. 12, 13.

A rendes polgári ház értéke kb. 250 a korona volt; a bére pedig ritkán haladta meg a 200 koronát.⁴⁰

4. Egyéb mesterségek és foglalkozások.

Rendkívül fontos mesterség volt Jézus korában és ált. Keleten mindig a:

a) *fazekas* κεραμέυς mestersége. Ez készítette u. i. azokat az agyagedényeket, amelyekben a tartalék élelmiszerkészletet: búza, olaj, tej, bor stb. őrizték; továbbá a korsókat, amellyel a forráshoz, vagy az esővizet felfogott ciszternához jártak, a tálakat, amelyekben főztek, a lámpást, amely nélkül keleti háztartás nem lehet meg és még sok más más apró és nagyobb háztartási edényt, amelyekre a mindennapi életben mind szükség volt. Bár szükség esetén a ház asszonya is ért hozzá, hogy megformáljon magának valamilyen primitív edényt, amelyet azután a napon kiszárit, a városokban hamar kifejlődik a fazekas ipar. Az Ű. T., de kül. a próféták igen gyakran használják illusztráció gyanánt beszédeikben a fazekas iparból vett képeket, hogy Jahve hatalmát, vagy az eljövendő büntetést szemléltessék vele; pl. Jer. 18, 6.; És. 64, 8.; Zs. 2, 9. stb. Ez az értelme Pálnál is Róm. 9, 21.-ben, ahol Isten szuverén hatalmát akarja kifejezni a képpel.

A fazekasoknak, mint ált. minden ipárnak Keleten, megvan a maguk állandó helye, ahol mesterségüket állandóan gyakorolják, ahol őket azok, akiknek szolgálataikra szükségük van, mindig megtalálhatják. Így a fazekasok már Jeremiás korában a ben Hinnom völgyében dolgoztak, közvetlenül Jeruzsálem falai alatt (Jer. 19, 1—2.). A városnak azt a kapuját, amely az ő munkahelyükhöz vezetett, a „fazekasok kapujának“ hívták (Jer. 19, 2.). Ez is mutatja, hogy milyen nagy számban dolgozhattak ott a fazekasok és milyen közismert lehetett a mesterségük, ha a város egyik kapuját is róluk nevezték el. Ma ezt a kaput Jaffa kapunak hívják. A keleti emberek konzervatív gondolkozásmódjára jellemző, hogy a makacsul ragaszkodnak századokon keresztül ahhoz a helyhez, ahol a régiek mesterségüket folytatták. Innen magyarázható azután az, hogy a Jeremiás korabeli nevek még Jézus korában is tartják magu-

³⁸ Schebüh fol. 4. b.

³⁹ Beresith Rabba par. XXV.

⁴⁰ Visser i. m. 136. l.

kat, úgy, hogy az ἀργός τοῦ κεραμέως, a fazekas mezeje, amelyet Mt. 27, 7., 10. szerint a főpapok Judás 30 ezüstpénzén megvásárolnak „idegenek számára való telmelőnek“, ugyanazon a helyen, ill. a mellett feküdt, amelyről Jer. 19, 1–2-ben van szó. Tehát még Jézus korában is ott volt a fazekasok munkahelye. A „fazekas mezeje“ azonban Judás árulása következtében új nevet kapott, t. i. „Akeldama“ s ezt a nevéit maig megtartotta.

A ben Hinnom völgye azért volt kiválóan alkalmas a fazekasok számára, mert a földje agyagos. Jeruzsálem közvetlen környékén nincs is más alkalmas talaj. De Bethlehembem és Lyddában már megint nagyon sok fazekas élt, akiknek munkáit Gaza városából exportálták.⁴¹

Dr. James Neil angol lelkész, aki évekig volt Palesztinában az ottani anglikán egyház szolgálatában s aki ott tartózkodása alatt beható tanulmányokat folytatott kül. arra nézve, hogy a mai palesztinai élet mennyiben járul hozzá a Biblia könnyebb megértéséhez, azt írja könyvében,⁴² hogy még ma is ugyanazon a helyen, a ben Hinnom völgyében dolgoznak a jeruzsálemi fazekasok s ugyanazokkal a primitív eszközökkel, mint Jeremiás és Jézus korában. Ők készítik ma is azt az, az arabok által „hómrah“-nak nevezett cementszerű pépet, amellyel a kútak, ciszternák belső falát bevonják, hogy az esős évszakban oda összegyűlt esővíz el ne szivároghasson a talajba.

Az Ú. T.-ban többször olvasunk a fazekas gyártmányairól. Így pl. Mk. 14, 13. és Luk. 22, 10.-ben szó van a κεράμιον-ról, arról az agyagedényről, amelyben a vizet hordták; Luk. 5, 19. pedig a κεραμύς-ról beszél, amely valami agyag tetőfedő-cserép lehetett. A fazekas munkájára céloz Róm. 9, 21. Az agyagedények neve Apoc. 2, 27.-ben: σκεῦη τὰ κεραμικά, a fazekas agyagot Róm. 9, 21. πηλός-nak nevezi.

b) Már az Ó. T.-ban nyomát találjuk a különböző fém megmunkáló mesterembereknek és mesterségeknak. Vas- és rézbányák voltak Kánaánban is Dt. 8, 9.; Dt. 33, 25. szerint az Áset törzsnek jutott volt területen vas- és réz található. Hogy a vasöntés nem volt Izraelben ismeretlen, bizonyítja Dt. 4, 20.; 1. Kir. 8, 51.; Jer. 11, 4., ahol a כּוּר הַבַּרְזֵל -re, a vasolvasztó kemencére történtek célzás.

A vasat a kovácsok és lakatosok dolgozták fel. Az Ú. T. ugyan nem említi ezeket a mesterembereket, de kétségkívül léteztek Jézus korában is, mert a lakosság főfoglalkozását képező földműveléshez szükséges eszközöket ők készítették vasból. Ilyen vaszerszámokkal már 1. Sám. 13, 20.-ban találkozunk. Talán lakatosok és kovácsok készítették azokat a vetőgépeket is, amelyekre a talmudban célzás történik.⁴³ A laka-

tosság, amelyről futólagosan már az előbbi fejezetben megemlékezünk, régi idők óta fogva önálló mesterség volt. A lakatosok munkája azonban már említve van az Ú. T.-ban. Így Act. 12, 10.-ben szó van a πύθη σιδηρᾶ-ról, a vasból készült kapuról; Apoc. 9, 9.-ben a θώραξ σιδηρούς-ról, vasvértről, Apoc. 2, 27.; 12, 5.; 19, 15.-ben pedig vasból készült vesszőkről. Mindez csak a kovácsok és lakatosok kezéből kerülhetett ki. Ugyancsak ők voltak azok, akik az előkelőbb házak kapuit bronz vasalásokkal, vasreteszekkel és kopogtató kalapácsokkal látták el.

Értettek Izraelben a réz megmunkálásához is. Voltak tehát rézművesek is. Elég, ha ennek bizonyítására a szövetség sátorára és a templom felszerelése közt található számos réztárgyra utalunk (pl. Ex. 26, 11.; 39, 39; 1. Kir. 7, 38. stb.). Az Ú. T.-ban a rézművest χαλκῶν-nek hívják (2. Tim. 4, 14.), a kezéből kikerült munkát pedig χαλκίων-nak (Mk. 7, 4.). Mindkét szó ἄ. λ. az Ú. T.-ban. Hogy a zsidó rézművesek milyen ügyesek voltak, arra nézve elég elolvasni: 1. Kir. 7, 13. kk.-t. Voltak Jézus korában az országban vándorló rézművesek, akik felismerhetők voltak bőrkötényükről és hordozható ágyukról, amelyet mindenüvé magukkal vittek. Jeruzsálemben meg éppen annyian voltak, hogy külön zsinagógájuk és temetőjük volt.⁴⁴

Nagy szerepet játszottak az ipari életben a nemes fémek megmunkálói, az arany- és ezüstművesek. Izrael minden időben nagyon szerette az ékszereket. Elég, ha erre nézve felhozzuk azt, hogy már Ézsaiás korában mennyi mindenféle ékszerrel pompáztak a jeruzsálemi nők (És. 3, 19–22.). A nagy kereslet következtében természetesen elszaporodtak az ötvösmesterek. Az Ú. T. korában is kétségkívül voltak ilyen mesteremberek. Az ezüstműves neve: ἀργυροποιός, Act. 19, 24. Ilyen volt Demeter Efezusban. Mindenféle tárgyat készítettek már abban az időben ezüsből; ú. m.: edényeket (2. Tim. 2, 20.), bálványokat (Act. 19, 24. és Apoc. 9, 20.) és kül. pénzt (Act. 19, 19.; Mt. 25, 18.; 27, 28.; Mt. 14, 11.; Luk. 9, 3.; Mt. 26, 15.; 27, 23. stb.) Az utóbbi neve: ἀργύριον. Az aranyművesek megnevezésével külön nem találkozunk az Ú. T.-ban, lehet, hogy nem is volt külön nevük, hanem úgy hívták őket, mint az imént az ezüstművesekről olvastuk, hiszen ma is egy mesterséget képez az arany- és ezüstművesség. Az aranyötvösségre, mint mesterségre azonban történik célzás 1. Pét. 1, 7.-ben, ahol az apostol a χρυσός διὰ πύρρος δοκιμαζόμενος-ról beszél, vagyis az arany-nak a tűz által való megpróbálásáról. Hogy nagy tökélyre vitték ezt az iparágat már az Ú. T. korában bizonyítja az, hogy sokféle arany (χρυσός, χρυσίον, χρυσός vagy χρυσός) készítményről olvashatunk az

⁴¹ Visser i. m. 38. 1.

⁴² Dr. J. Neil i. m. 98. kk. 1.

⁴³ Talm. Baba m, 105. a. és Misnah Oholoth 17, 1. L. Dr. Friedmann D. i. m. 25. 1.

⁴⁴ Succa fol. 47. a.; 1. Visser i. m. 35. 1.

Ú. T.-ban. Így Héb. 9. 4.-ben arany oltárról, arannyal bevont frigidáráról, aranycsészéről; Apoc. 1, 12., 20.; 2, 1.-ben arany gyertyatartóról; 1, 13.; 15, 6.-ban arany-övről; aranyoharakról és serlegről 5, 8.; 17, 4.-ben; aranymérővesszőről 21, 15.-ben stb., megannyi bizonyosága annak, hogy az ötvösművészet finom aranytárgyak előállítására is képes volt már abban az időben és nemcsak a szokásos gyűrűk és karperecek készítésével foglalkozott. A leghíresebb zsidó aranyművesek Alexandriában laktak, de Judeában is voltak.⁴⁵ Arany- és ezüstbányák Palesztinában nem voltak. Ezt az anyagot importálni kellett.

e) A keleti ember mindig nagy barátja a jó illatoknak, az illatos füstöléseknek és kenőcsöknek. A szövetség sátorában és a templomban is volt egy oltár, amelyen illatos füstölő áldozatot mutattak be (Éx. 30, 1., 27.; 1. Krón. 6, 49.; 28, 18.; 2. Krón. 26, 16., 19. stb. Még Jézus korában is megvolt a kultusznak ez a része (Luk. 1, 9. θυμιατα), sőt jelképes értelemben az Ú. T. nyelvhasználatában is találkozunk vele, pl. 2. Kor. 2, 15.; Ef. 5, 2.; Fil. 4, 18.

A templomi kultusz számára szükséges illatszereket 1. Krón. 9, 30. szerint a papok készítették. De kétségkívül használták az illatszereket a templomon kívül és profán célokra is. Az Ó. T. tanúsága szerint rab-szolganők készítették odahaza az illatszereket (1. Sám. 8, 13.), de az exilium után már találkozunk hivatásos *illatszerkészítő*kkal is. (רִיחָן, vagy רִיחָה Neh. 3, 8.)

Bár az Ú. T. nem említi ennek a mesterségnek a nevét, teljesen bizonyosra vehetjük azt, hogy Jézus korában is létezett ez az iparág, hiszen, ha már Ézsaiás (3, 20.) említést tesz az asszonyok illatszeres üvegcséiről (בֵּית־נִפְשׁ), akkor az Ú. T. korában fokozottabb mértékben használhatták a kül. illatszereket, mert az ilyen szokások a kultúra fejlődésével még erősödni szoktak. És ha az illatszerek nagy keresletnek örvendtek, akkor kellett lenni olyanoknak is, akik ezek gyártásával hivatásszerűen foglalkoztak. Azt tudjuk, hogy Jézus korában is voltak különféle jóillatú kenőcsök. Ilyen volt pl. a μύρον νάρδου (Ján. 12, 3.; Mk. 14, 3., 4.), amelynek lényege a nárdusolaj lehetett; Ján. 19, 29.-ben μύμα σαμωρη; και άλλωγερól, vagyis myrrha és aloe keverékéről olvasunk. Egy másik term. technicusa az illatszereknek az Ú. T.-ban a θ.μ.μ.μ. Apoc. 5, 8.; 8, 3., 4.; 18, 13. Ezek készítésével foglalkoztak az illatszerkészítők, akiknek Jeruzsálemben nem is mehetett rosszul, mert ott állítólag minden völgegynek a nászajándékkal egybekelt közt egy doboz illatszert is kellett adni menyasszonyának.⁴⁶ Némely vagyonos család leányának kincseket érő illatszeres doboza volt; így pl. Ketuboth tract. fol. 66. b. szerint Nicodemus ben Gorion leányának 400 aranypénzt,

vagyis kb. 7000 a. koronát érő illatszeres doboza volt.⁴⁷ Az illatszerek alkotórészei jórészt külföldről valók voltak. Így pl. a myrrha hazája Arábia volt, az aloeé Cochinkina stb. Ez tette a kenőcsöket olyan méregdrágává, amire az Ú. T.-ban többször is történik célzás (pl. Ján. 12, 5.; Mk. 14, 4.; Mt. 26, 9.). Az illatszerkészítőknél voltak kaphatók bizonyára azok a szépítőszerek is, amelyekről csak az Ó. T.-ban olvasunk ugyan (pl. 2. Kir. 9, 30.; Jer. 4, 30.; Ez. 23, 40.; Jób 42, 14.), de amelyeket, esetleg több más az Ó. T.-ban még nem említett szerrel Jézuskorában is használhattak a nők.

d) A zsidók kiváló gondot fordítottak a haj és a szakál ápolására, mert úgy tartották, hogy a sűrű haj és az ápolts szakál a férfi ékessége. Ezt a munkát a *borbélyok* végezték, akikről ugyan nincs szó az Ú. T.-ban, de tudjuk azt, hogy egy Tryphon nevű borbély nagy befolyással bírt Nagy Heródes udvarában, aki közvetlen Jézus születése előtt halt meg. A borbélymesterség akkor válhatott ismerőssé a zsidóság közt, amikor Palesztina görög fennhatóság alá került. De nemcsak borbélyok voltak már Jézus korában, hanem állítólag már fodrásznők is, mert a rabbinisztikus tradíció tudni véli, hogy Mária Magdaléna ezzel a szakmával foglalkozott. (Sanhedrin fol. 67. a.)⁴⁸

e) Jézus ben Sirach könyvében (38, 8.) már *gyógyszerészekről* is olvasunk. Ez a foglalkozás idővel a kenőcskészítők mesterségéből fejlődött ki, akik régebben gyógyfűvek gyűjtésével és gyógyszerek készítésével is foglalkoztak.

Az *orvos*, ἰατρός, nevének említésével már az Ú. T.-ban is többször találkozunk. (Mt. 9, 12.; Mk. 2, 17.; 5, 26.; Luk. 4, 23.) A gyógyítás term. technikusai: 1. ἰατροί, pl. Mt. 8, 8., 13.; 15, 28.; Mk. 5, 29.; Luk. 4, 18.; 5, 17. stb. és 2. θεραπεῖαι, Mt. 12, 10.; Mk. 6, 5., 13.; Luk. 6, 7. stb. Az orvostudomány Jézus korában már meglehetősen magas fokon állott és az orvos köztiszteletnek örvendett. Kol. 4, 14.-ből tudjuk, hogy Lukács is orvos volt. Mivel az ősi felfogás az volt, hogy az orvos nem a maga ereje és tudása által, hanem azoknak a gyógyszereknek a gyógyító ereje által állítja helyre a beteget, amelyeket az Isten teremtett, az orvosnak eredetileg nem járt tiszteletdíj, mert hiszen csak eszköznek tekintették Isten kezében. Jézus korában azonban ez már megváltozott s úgy látszik, hogy az orvosok alapos számlák bemutatásához is értettek. Ezt bizonyítja Mk. 5, 26. Mt. 8, 4. szerint bizonyos betegségekben a papoknak is kellett valamelyest érteni a diagnostikához. A talmud már nagy fontosságot tulajdonít az orvosoknak és szerinte minden község jól tenné, ha gondoskodnék arról, hogy orvosa legyen. Néhány gyógyszeréről is olvasunk az Ú. T.-ban. Így pl. ütésokoza sebeket olajjal és borral kezeltek (Luk. 10, 34.), szembetegségek ellen volt egy καλλύριον nevű kenőcs (Apoc.

⁴⁵ Visser i. m. 36. 1.

⁴⁶ Visser i. m. 61. 1.

⁴⁷ Visser i. m. 61. 1.

⁴⁸ Visser i. m. 69. 1.

3, 18.). Gyógyfürdők is voltak már Jézus korában, így pl. a Bethesda-tó vize Jeruzsálemben (Ján. 5, 3—4.).

f) Láttuk eddigi fejtegetéseinkből, hogy a különféle árusok, kereskedők a piacon kínálgatták portékáikat. Az Ú. T.-ből is világosan kitűnik, hogy Jézus korában is volt piac Jeruzsálemben (pl. Mk. 7, 4. stb.) és bizonyára a többi zsidó városban is. A Makkabeusok könyvéből pedig megtudjuk azt, hogy már az ő idejükben, tehát már a Jézus előtti időben volt *piaci felügyelő*, mert egy Simon nevű ember éppen a piaci felügyelet kérdése miatt különbözik össze a főpappal (2. Makk. 3, 4.). Ez a Simon is a templom személyzetéhez tartozott. Ilyen piacfelügyelők Jézus korában is bizonyára voltak, ha nem is olvasunk róluk az Ú. T.-ban semmit. Amolyan vásári rendőrségféle lehettek, akik az árakra, a használt mérleg hitelességére stb. ügyeltek fel. Visser 1. Makk. 10, 33—34.-ből arra akar következtetni, hogy már a makkabeus fejedelmek idejében volt postaszolgálat is Palesztinában.⁴⁹ Véleményünk szerint azonban ezt az említett helyből levezetni nem lehet, mert ott a legjobb esetben arról van szó, hogy Demetrius a zsidóságot felmenti az alól, hogy ünnepnapjain adóbeszolgáltatásra lehessen kényszeríteni. Az azonban valószínű, hogy a rómaiak, akiknek nagy birodalmuk rendbentartásához erre szükségük is volt, valamilyen formában gondoskodtak a hírküldés és továbbítás lehetőségéről. A Rosch haschana tractátus fol. 9. b. már arról tud, hogy Palesztinában a posta mindenhová eljut, sőt árút is kézbesít. Ez azonban már csak a Jézus utáni időkben történt.

g) Sokat emlegetett foglalkozás az Ú. T.-ban a *vámszedőség* (τελωνη). Jézus korában u. i., de még ma is Palesztinában az a szokás, hogy az állam egy bizonyos tartomány, vagy város vámjövedelmét bérebe adja az azért legtöbbet ígérőnek. Elsősorban ezt a vámbérlőt hívták τελωνη-nak, de így hívták az ő alkalmazottait is, akik számára a vámitételeket (έλεος, Mt. 17, 25.; Róm. 13, 7.) beszédték. A vámitételekkel nem tévesztendő össze a Mt. 17, 25.-ben említett: κτηνος. Utóbbi a latin census szónak görögösített alakja, míg a τελος-nak inkább a vectigalia szó felel meg. A κτηνος a felbecsült vagyon után kirótt fejadó volt. Ez az adó teljesen a császárt illette (Mt. 22, 17.) és annak a kerületnek, vagy tartománynak a pénztáránál kellett fizetni, ahol az illető lakott. Az adószedés régi intézmény, már az Ó. T.-ban hallunk róla; a perzsa időkben már rendszeres volt az adófizetés (Ezsdr. 4, 13.; Neh. 5, 4.), de nem lehetetlen, hogy Dávidnak az a népszámlálása, amelyről 2. Sám. 24, 1. kk.-ben olvasunk éppen az adózási rendszer életbeléptetésének előkészítésére szolgált. A rómaiak új alapokra akarták fektetni az adózást, ezért rendelte el Quirinius syriai helytartó a népszámlálást, vagy „összeírást”. (Luk. 2, 2.; Act. 5, 37.)

⁴⁹ Visser i. m. 125. l.

A vámrendszer azonban alighanem római találmány lehetett. (1. Kir. 10, 15.-ben mintha talán nyoma lenne már Salomon korában). Mindenesetre ők viszik keresztül a vámszedést olyan rendszerességgel, hogy az utak elágazásait, a hidakat, réveket, kikötőket, városkapukat valósággal megszállták a vámszedők (τελωνηται), akik számára a helyeken vámházak (τελωνησεν) épültek. Ilyen vámszedő volt a kapernaumi kikötőben Lévi (Mk. 2, 14.; Luk. 5, 27.), azaz Máté is (Mt. 9, 9.).

Mivel a vámok bérlői, Jézus idejében a római urak, nagy árakat fizettek a bérletért az államnak az árveréskor, ill. a bérlet elnyerésekor, most azon voltak, hogy necsak azt az összeget hajtsák be, amibe nekik a bérlet került, hanem lehetőleg még tetemes nyereséggel is záruljon a számadásuk és ezért éppen nem csináltak lelkiismereti kérdést abból, hogy a nép birja-e, vagy sem az általuk kirótt magas illeteket, hanem könyörtelenül behajtották azokat. Érthető, tehát, hogy a nép Jézus korában nagy ellen-szenvvel viseltetik irántuk és alkalmazottaik, a közönséges vámszedők iránt, amiről egyébként az Ú. T. lapjairól is meggyőződhetünk, ahol a vámszedőség és a bűnösség annyira rokon fogalom, hogy az Evangéliumok stereotip kifejezésévé lett, ha róluk van szó: τελωναι και αμνηστωλοι. (Mt. 9, 10., 11.; 11, 19.; Mk. 2, 15., 16.; Luk. 5, 30.; 7, 34.; 15, 1.) Jézus sem tulajdonít nekik nagy erkölcsi tartalmat. A zsidók ellenszenvét még csak fokozta velük szemben az, hogy ezek a vámszedők tulajdonkép a pogány római államhatalom szolgálatába adták magukat és így hazaárulók is voltak. Csak az alsóbb néposztály tagjai vállalkoztak erre a mesterségre, akiknek nem sok veszíteni valójuk volt. Ezek a belső okai annak a megbotránkozásnak, amely a zsidóság körében támadt, amikor látják, hogy Jézus érintkezik velük. (Mt. 9, 11. kk.)

Hogy a zsidóság nem ok nélkül gyűlölte a vámszedőket, mutatják pl. Zákue esete, aki Luk. 19, 2. szerint ἀρχιτελωνητης volt, azaz fővámszedő és vagyonát igaztalanul harácsolta össze (v. ö. a συκοφαντωσεν ígét a 8. v.-ben!); továbbá Keresztelő János válasza a vámszedőkhöz (Luk. 2, 13.). Ez a szerencsétlen és erkölcstelen alapokon nyugvó vámrendszer, — amely Keleten a török birodalomban még most is megvan⁵⁰ —, volt az oka annak, hogy Palesztina lakossága régen és most is, dacára szorgalmának és a jó klímának, amely a földművelésre nagyon kedvező, — földhözragadt szegény.

h) A mesterségek közé kell számítanunk az ú. n. προδρομος-t, a praecursor-t, a *fulajtárt*, vagy kengyelfutót, akinek a szerepe Héb. 6, 20.-ban van érintve. Mestersége abban állott, hogy nagy urak színe előtt fusson, hírül vive azok közeledését.

⁵⁰ L. Volz i. m. 473. l. és különösen Dr. J. Neil i. m. 142. kk. lapokat, ahol az író részletesen elmondja, hogy hogyan volt és van a lakosság e vámszedők önkényeskedésének teljesen kiszolgáltatva.

Fenti újszövetségi helyen átv. ért.-ben Jézusról van mondva, J. Neil említi, hogy Egyiptom nagy városaiban nagyon gazdag, vagy nagyon magas állású urak még mindig tartanak maguknak ilyen fulajtárt, vagy kenyelfutót. Ezeket ma „sais“-nak nevezik.⁵¹ A Biblia is jól ismeri ezt a foglalatosságot. Sámuel, mint valami súlyos robotot emlegeti (1. Sám. 8, 11.); Absolon és Adonia is azzal kezdik uszupátorságukat, hogy fulajtárokat vesznek igénybe (2. Sám. 15, 1.: 1. Kir. 1, 5.), sőt egy ízben maga Illés is fulajtárává lesz Achab királynak (1. Kor. 18, 44–46.). Az Ú. T. idejében is meg kellett lennie ennek a foglalatosságnak, különben nem alkalmazhatta volna a zsidókhöz írt levél szerzője ezt a képet minden további magyarázat nélkül Jézusra.

i) Az árúk piacra, vagy egyik helyről a másikra való szállítására mindenféle *szállító-munkásokra* volt szükség. Az előbbi fejezetben már találkoztunk a *szamárhajcsárral*, valamint azzal a mesteremberrel, aki a házépítéshez szükséges gerendákat hordta a helyszínére. Az ott mondottakat egészítsük ki itt azzal, hogy a samárhajcsárok valóságos szakszervezetet alkottak, közös pénztárral, tagdíjakkal, amelyekből a szállítóknál történt esetleges károkat térítették vissza.⁴² A samáron való szállítást leginkább városokban, vagy hegyes vidéken vették igénybe. Előbbi helyen azért, mert a szűk, zeg-zugos sítátorokban könnyebben mozgott, mint a nálánál sokkal nehézebb tevé, a hegyekben pedig azért, mert páratlan ösztönrel és ügyességgel birkózott meg a sokszor keskeny hegyi ösvények okozta nehézségekkel. Nagyobb terhek szállítására és hosszabb távolságokra azonban már a tevéet használták a *tevehajcsárral*. Teveháton folyt a kereskedelmi árúk szállítása, az export és import kereskedelem. Voltak rendszeresített karavánjáratok, amelyek mindig ugyanazt az utat használták. Ezen utak mellett voltak ú. n. chanok, betérő szállások, ahol a karaván éjjelre meghúzódhatott. Jézus is többször említi beszédeiben a tevéit (Mt. 19, 24.; 23, 24.; Mk. 10, 25.; Luk. 18, 25.), ami bizonyosága annak, hogy általánosan használták.

Amíg a szárazföldön való fuvarozást a samár- és tevehajcsárok végezték, addig a vizen való szállításra már Jézus korában is voltak *hajósok*, *ναύται* (Act. 27, 27., 30.; Apoc. 18, 17.). Ezek a hajósok a hajó urának, tulajdonosának, *ναύκληρος* (ἄ. λ.). Act. 27, 11.) szolgálatában állottak, aki, úgylátszik, szintén részt szokott venni az utazásokban (Act. 27, 11.). A kormányos neve *καπερνήτης* (Act. 27, 11. és Apoc. 18, 17.). Az Ú. T. korabeli tengeri hajózás megismerésére fontos adatokat tartalmaz Act. 27. fejezete. A hajók nemcsak személyeket, hanem terhet is szállítottak (Act. 21, 3.). A belvizeken is volt rendszeres hajózás, így kül. a Jordánon és a Genezáret taván. A Jordánon különösen gyümölcsöt szállítottak

Zoárból. A tahnud nyomán Hieronymus ezeket a hajókat „naves poma ferentes“-eknek mondja.⁵³ A Genezáret-taván pedig, tekintettel a körülötte fekvő népes városokra, úgylátszik, személyforgalom is volt (v. ö. Mt. 14, 13.; Mk. 4, 36.; 5, 21.; 6, 32.; Ján. 6, 24. stb.). Valódi hajós- és tengerész-nép azonban a zsidóság sohasem volt.

j) A Jézus korabeli foglalkozások között meg kell még említenünk a *pénzváltók* mesteriségét, akiknek az Ú. T.-ban háromféle nevük is van. Mt. 21, 12.; Mk. 11, 15.⁵⁴ és Ján. 2, 15.-ben: *καλλυβιστής*. Mt. 25, 27.-ben: *τραπεζίτης* (ἄ. λ.) és Ján. 2, 14.-ben: *κεραμιστής* (ἄ. λ.) a nevük. A mi magyar fordításunk valamennyi most említett helyen „pénzváltó“-nak fordítja a fenti görög szavakat, amelyeknek egymástól való különbözősége azonban nyíltan utal arra, hogy a pénzváltók és mesterségeik között nyilván van valami különbség, egyébként nem nagy szükség volna ugyanarra a fogalomra három különféle szót használni. És tényleg volt is különbség a háromféle pénzváltó között.

A *καλλυβιστής* u. i. csak idegen pénzeknek palesztinai (görög és római pénzrendszer) pénzeire való váltásával vagy ennek megfordítottjával foglalkozott. A pénzváltásnál felszámított agionak ő *καλυβός* volt a neve.

A *τραπεζίτης* az az ember volt, akinek az asztala (már a nevében benne van a *τραπέζα*) ott állt a piacon s aki ott szintén foglalkozott pénzváltással, de ezenkívül pénzkölcsönzéssel, mások pénzének nyereségre való kihelyezésével is foglalkozott. Világosan céloz erre Jézus Mt. 25, 27.-ben.

Végül a *κεραμιστής* az az ember volt, aki a templom előudvarán tartózkodott és a különböző idegen pénzeket váltotta át arra a pénzre, amellyel egyedül volt szabad a templomi adót fizetni. Ez a pénz még Jézus korában is a régi héber (nem az akkor használt görög és római) pénzrendszer sekelje volt. Ex. 30, 13. úgy rendelkezik, hogy az „Úrnak való áldozat“, amiből a későbbi templomadó kialakult: $\frac{1}{2}$ sekel, kb. 1.20 K legyen. Ezt az adót minden 20 éven felüli zsidó férfinak be kellett szolgáltatnia közvetlenül, vagy közvetve a jeruzsálemi templomhoz, bárhol lakott legyen is, az országban, vagy azon kívül. A Jeruzsálemben kívül lakó zsidók nem rendelkeztek a régi héber pénzrendszer érméivel melyek akkor már csak a templomadó céljára voltak használatosak. Ezeknek pénzét váltotta be tehát a *κεραμιστής* a templom előcsarnokában (Mt. 21, 12.; Ján. 2, 15.). Ugyancsak ők váltották be a templomi adó címén a vidéki és külföldi gyülekezetekből évenként küldöncök által felküldött idegen pénzt is.

Jézus erélyes fellépéséből e pénzváltók ellen azt következtethetjük, hogy ő tudomással bírt arról, hogy ezeknél a pénzváltásoknál meg nem engedett manipulációk

⁵¹ J. Neil i. m. 129. kk. 1.

⁵² Visszr i. m. 118. 1.

⁵³ Frz. Delitzsch: Das Buch Hiob 1864. 132—133. 1.

és családok folynak, amelyekben a templom papságának és előjáróinak keze is benne lehetett — hiszen bizonyára ők adták az engedélyeket a pénzváltók számára —, ezért tartotta a pénzváltók egyébként tiszt és a Törvényből kimutatható célt szolgáló működését a hely szentségével össze nem egyeztethetőnek.

*

Ezekben óhajtottuk főbb vonásokban megrajzolni a Jézus korabeli zsidóság ipari és gazdasági életét. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a zsidóság főfoglalkozása Jézus korában is a földművelés, gyümölcs-

termelés és állattenyésztés volt, de különösen a földművelés. Aki figyelmesen olvassa az Ū. T. lapjait, az meggyőződhetik róla. Ezeket a foglalkozási ágakat azonban most figyelmen kívül hagytuk és inkább a Jézus korabeli városi életre és az ott folytatott mesterségekre óhajtottuk a figyelmet felhívni. Nem beszélünk a zsidóság szent foglalkozásairól és hivatalairól (papok, templomszemélyzet stb.) sem, mert azok nem tartoztak megszabott feladatunk körébe. Bár szolgálnának ezek a sorok az Ū. T. jobban való megértésére és megszeretésére!

D. Dr. Kállay Kálmán.

KÜLFÖLDI SZEMLE.

Der Alte Orient. Bd. 25. Heft 2. Beune : Johannes Friedrich : Aus dem hethitischen Schrifttum. Übersetzungen von Kelschrifttexten aus dem Archiv von Boghazköi. 2. Heft. : Religiöse Texte. Leipzig, 1925. 8^o, fve. 32 l. Ára 1-20. Goldmark.

E füzet jelentősége abban áll, hogy a H. Winckler által fölfedett híres boghazkői hittita archivumból közöl egy csomó vallásos tartalmú szöveget, melyek az eddig igen hézagosan ismert hittita vallás kultikus részleteire vonatkoznak. Úgyhogy, ha nem is lehet a kiadványt, mint a kiadó teszi, az első olyan könyvnek tekinteni, amely a hittita vallás leírásával foglalkoznék, mindezenre első azon további várandók sorában, amelyek hivatva lesznek anyagközlésükkel az érdekes fejlődésű hittita vallás titkait föllebbteneni. Szerző a szövegek kiadásával igen nagy és nehéz munkát végzett, mert az emlékek hittita nyelvének a teljes megértése minde mai napig még sok nehézségbe ütközik. A nehézségek számát szaporítják aztán az egyes szövegcsoportokban előforduló terminus-technikusok, ritka kifejezések, melyek a megfejtőt sokszor egyenesen leküzdhetetlen akadályok elé állítják. A nehézségekkel való küzködésnek e nyomai lépten-nyomon kiütöknének a fordítási kísérletekből s maga a szerző az, aki a bizonytalanságokra mindenki előtt felhívja a figyelmet. Mindazonáltal nagy tudományos nyereséget jelent e füzet megjelentése, mert a közölt szövegekkel, melyek sorában áldozati ünnepek leírásait, imádságokat, jósjelek magyarázatait és mythikus szövegeket találunk, jelentékenyen előbbreviszi ismereteinket az ókori keleti népek vallásos képzetainek, azok egymáshoz való viszonyának az ismeretéről. Reánk, magyarokra nézve azért is jelentőséges minden olyan szövegkiadvány, mely a hittita népek szellemi életére vonatkozik, mert a hittiták egyik rétege, amint ez a hittita emlékek megfajlásából kiderült, egy ősi indogermán nép volt, amellyel a délorosz pusztaság felől a finn-ugor népek alighanem erős szellemi érintkezésben állottak s így szellemi életjelenségeik, nyelvemlékeik ismeretéből a finn-ugor őskulturára is remélhetők egy-némely adatok. Különben a Friedrich kö-

zölte szövegekből kitűnik az is, amit már máshonnan is tudtunk, hogy a hittita kultúra igen nagy mértékben az assyr-babyloni kultúra hatása alatt állott és assyr-babyloni tudósoknak is jelentékeny részük volt amannak a továbbfejlesztésében. V. Zs.

Ausgewählte Hethitische Texte historischen und juristischen Inhalts. Transkribiert von Albrecht Götze. Bonn, 1926. — Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann. Heft 153. 8^o, fve. 26 l.

E füzet nyolc darab hittita szöveget tartalmaz a történeti és jogi irodalom köréből átiratos formában. Célja a vállalkozásnak az, hogy akadémiái semináriumi oktatásra a legmegfelelőbb szövegek könnyen hozzáférhető alakban, olcsón rendelkezésre álljanak s minden nehézség nélkül a szaktanár vezetése mellett használhatók legyenek. Természetesen a kiadványt kellő segéd-eszközök nélkül professzori útmutatás hiányában rébus maradna s éppen ezért csak azoknak ajánlható, kiknek komoly elhatározásuk a hittita nyelv titkaival, sajátosságai-vaival megismerkedni. Úgyanebből a vállalkozásból theologus szakembereket is érdekelnek a 7, 14, 22—23, 32, 38—40, 47—49, 58, 65, 94, 121. és 149. füzetek, melyek babylon-assyr szövegekből, papyrusokból (görög, zsidó-aram), óslatin feliratokból és más hasonló vonatkozású szövegekből közölnek a gyakorlati oktatás céljaira is felhasználható mutatóanyagokat. V. Zs.

Das Markusevangelium von Erich Klostermann. Zweite, völlig neuarbeitete Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1926. Handbuch zum neuen Testament. In Verbindung mit W. Bauer... herausgegeben von Hans Lietzmann. = 3 =

Klostermann kommentárja nagy tudományos értékű mű. Teljessége mindannak, amit hangsúlyozni szeretünk és odaadó akribiával dolgozva, — ma a történeti-kritikai, közelebről a vallástörténeti iskola híve egyáltalán nyújthat. A kérdés egész irodalmát átfogva és felhasználva, állítja be szövegét abba a vallástörténeti légkörbe, amelyben az keletkezett. Amit az archeologia,

filologia, főleg az összehasonlító vallástörténelem, továbbá az írásmagyarázat régi és új óriásai (Origenes, Hieronymus, Bousset, Zahn J. Weiss, Loisy, Jülicher, Wellhausen, Deissmann stb.) adnak a szöveg megértésére nézve, az tömör összefoglalásban előtűnk áll. Így a tisztán legrózaibb értelemben vett tudományos cél: annak a fel-tárása, hogy mit akar a szöveg mondani, módszeri pontossággal, kifogástalanul ér-vényre jut. A műről azért, mint tudományos termékről csak a legnagyobb elismeréssel lehet szólni. Ez nem adathalmaz, hanem feldolgozása az anyagnak, nem tudós mu-togatása a széleskörű ismeretnek, hanem pontos, kritikai uralkodás is afölött. — Rövidsége a tér szűke kényszeríti s utalásait a szakember, akinek keze alatt vannak a megfelelő művek, könnyen követheti. Kiemeljük pompás kitéréseit, amelyekben összefoglalólag magyaráz meg fogalmakat, személyeket, intézményeket stb. Ilyenek: az evangélium 4. l.; János és keresztsége 6. l.; synagoga 16. l.; gyógyítási csodák, démonűzések, természeti csodák 17. l.; a szombat szentsége 34. l.; Dekapolis 54. l.; Jézus családja 63. l.; az embernek fia 93. l.; Pilátus 17. l. stb. Vallja előszavában, hogy ez az ige: $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\upsilon \acute{\alpha}\lambda\lambda' \epsilon\acute{\iota}\varsigma \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma \epsilon\acute{\iota}\kappa\sigma\delta\omicron\mu\epsilon\iota$ mint egyházi korlát előtte anyaga tudományos feldolgozásánál tekintetbe nem jöhet. Kifogásunk, amit a mű ellen felho-zunk, nem is ez ellen van. Azt nem hall-gatjuk el, hogy, amint annyi német munká-nál előfordul, itt is megvan: a magyarázat a tudományos objektivitás merev őrzése közbén szárnnyatlan, hideg maradt, a művészi rekonstrukcióval adós az evangélium magyarázója. Ebből a műből hiányzik a ma-gyarázóttól mű vallási célzatának az a meleg interpretációja, amely a magyarázatban is éreztetné az evangéliumok örök fenségét.

Marton János.

Rösch Konstantin: Das Neue Testament, übersetzt u. kurz erläutert. 3. Aufl. Paderborn, Schöningh. 1925.

Az idők jele, hogy mindenfelé újabb és újabb bibliafordításokról hallunk — kath. részről is. Fordító, műnyszeri kath. pap s magának a pápának egy encyklikájára hivatkozik (Hieronymus encykl. 1920.), amelyben XV. Benedek a híveknek sürgősen lelkére köti, hogy a Szentírást *naponként* olvassák. Csak örömmel üdvözölhetjük kath. testvéreink részéről is a biblia felé fordított fokozott figyelmet s ha itt-ott még napjainkban is hallunk bibliaelkobzásokról és égetésekről, az az őrvendetes fellendülés, amely részükről való bibliafordításoknál és rövid időközönként ismétlődő újabb kiadásoknál is jelentkezik — Rösch fordítása négy év alatt három kiadást ért — úgy vélem, közelebb hozhat bennünket egymáshoz. A biblia az a közös alap, amelyen állunk s amelyen állva, egymás munkáját nagyobb mértékben becsülhetjük meg. Kath. testvéreink a reformáció egyik legfontosabb fegyverének jelentőségét ismerték fel, amikor *népies* kiadású bibliafordításokat bocsatának közre.

Legyen ez memento ránk nézve is, hogy ezen századokon át kezünkben villogó fegyver ne heverjen rozsdáson házunk valamely elhagyott zugában, hanem ma is fennen villogtassuk azt.

Rösch az első kiadásnál még Nestle görög szövegét használja. Jelen (3.) népies kiadás alapjául a Vogel-féle szöveg szolgál.

A Vulgátát természetesen szintén szóhoz juttatja, vagy a szövegben zárójelek közt, vagy a szöveg alatt jegyzet rovatban. Azt külön is ki kell emelni, hogy a kiadás magyarázatos, ami a szöveg olvasását és megértését teszi könnyebbé; a magyarázatok természetszerűleg a kath. egyházi felfogást tükröztetik vissza. (Jézus egyszülöttsége, Mária és József későbbi viszonya, Péter szerepe, oltári szentség etc.) A fordításnál fő-törekvése az volt, hogy az eredeti szöveg értelmét a *ma* nyelvén adja vissza s tényleg fordítása jól s könnyen olvasható. Az egyes könyvek élén a legszükségesebb bevezetési kérdéseket is tárgyalja; ismeri a prot. bevezetés-kritika újabb eredményeit; állás-foglalását azonban a trienti döntések, ill. az egyházi biblia-comissio határozatai irányítják. A könyv kiállítása tetszetős.

Kiss Jenő.

Rohe Willi: Mahatma Gandhi's Welt-u- Lebensanschauung. Hamburg, Rauhes Haus. 1925. Ára ???.

A nagy indiai szabadsághős, politikus és bizonyos mértékben vallási reformátor gondolatvilágát igyekszik feltüntetni lehetőleg Gandhi saját szavaival. Szerző Indiát s népének lelkivilágát több évi személyes tapasztalás alapján jól ismeri; ez a körülmény s az, hogy Gandhi főmunkáit, valamint a rá vonatkozó irodalmat behatóan tanulmányozta, könyvét igen használhatóvá teszi s jó áttekintést nyújt azon lelki forrongásokról és átalakulásokról, amelyek a 300 milliós hindu népet törékeny és beteges testű, de prófétai lelkű vezetőjének Gandhinak páratlanul álló működése következtében eltöltik. Az egyes fejezetekben ügyes csoportosítással tárgyalja Gandhi-nak vallási és erkölcsi felfogását; kellő elismeréssel van az ebben megtalálható s az *evangéliumból* származó maradandó elemek iránt. De pl. Romain Rolland enthusiasmusát nem osztja, aki szinte új Messiást lát benne. Szerinte Gandhinak még sok tisztuláson kellene átesnie azon célból, hogy népének vallás-erkölcsi tekintetben is igazi reformátora legyen. De életének és törekvéseinek további beszámolójából kitűnik, hogy Gandhi szerinte sem akar népének szoros értelemben vett vallási reformátora lenni. Egy bizonyos fokig megtisztított hinduizmussal megelégszik s fő-törekvése, hogy népét az angolzsarnokság hatalma alól kiszabadítsa, hogy több ezer-éves kultúrával bíró népe újra visszanyerje az őt megillető helyet az emberiség nagy családjában. Gigantikus harca, amellyel álmódó népét felébreszteni s az idegen uralom lerázására képessé tenni akarja, egészen sajátos, a hindu nép-lélekben gyökerező. Nem erőszakot hirdet, nem fegyverrel akarja

megoldani népe nagy problémáit. A világháború bizonyítja szerinte azt, hogy fegyverrel végleges megoldásra jutni nem lehet. Eljárása negatív oldalát tekintve a genuin hinduizmusból való, amelynek alaptörvénye az élők világának a kímélete, pozitív oldalát tekintve az evangéliumból van véve, amelyben a felebaráti szeretetet követeli. Ebből a saajtszerű tételből indulva ki, melyet a hinduizmusból vett műszóval *ahimsza*-nak nevez, fejti ki egész programját, hogy ne mondjam haditervét, amellyel népét szabaddá reméli tehetni. Egymásután születnek meg ez alapelvből a *non violence*, amely szerint erőszakot nem szabad alkalmazni még az elnyomóval szemben sem, a *satyagraha*, az igazság mellett való kitartás, amely annál fogva nem engedi meg az ellenséggel szemben való erőszakot, mert egyfelől az ember az igazságot teljesen nem ismeri s így a büntetésre sem illetékes, másfelől, mert az igazság szellemében akkor járunk el, ha az ellenfelet meggyőzni igyekszünk lévelységéről. További jelszava az erőszakoskodó angol felsőbbség ellen a *passive resistance*, a *noncooperation*, visszahúzóadás minden az angolokkal való közös munkától, iskoláktól, állami hivataloktól, idegen ipartermékek használatától; sőt már kísértett a *disobedience* is, amely már az adó megtagadását jelenti.

Mindez vértelen küzdelem, legalább is azon értelemben, hogy az elnyomókkal szemben fegyvert nem használnak. Az elnyomók ugyan elég vért kiontottak, de ez csak rövidlátásukat bizonyította, hogy egy ilyen szellemi erővel vívott harcban testi erőszakkal akartak eredményt elérni.

Szerző szép szavakkal értékeli Gandhi heroikus erőfeszítését s lehetőknek tartja, hogy küzdelme tényleg sikert ér el.

A továbbiakban a *civilizációra*, *hinduizmusra* és *keresztyénségre* vonatkozó felfogását ismerteti, amely e nagy szellemnek pontos megfigyeléséről és éles ítéletéről tesz biznyságot. A nyugati civilizációt, amely a világháborúhoz vezetett, elítéli; de a civilizációtól nem tudja a keresztyénséget sem elválasztani — ez gandhi főtévedése —, s ezért a keresztyénséget sem tudja maradék nélkül elfogadni s egy a keresztyénség maradandó elemeivel megreformált hinduizmusban látja eszményét.

Mindezt szerző világos áttekintésben, higgadt tárgyilagossággal terjeszti elő, úgy, hogy aki a távol kelet még nagy változásokat magában rejtő lelki átalakulásáról, a Gandhi által képviselt indiai reformmozgalmakról közelebbit akar tudni, annak csak ajánlhatjuk e tetszetős külsőformában megjelent könyvet.

Kiss Jenő.

Albrecht : L. Der Buddhismus. 2. Auflage. Gotha. Verlag der Evangelischen Buchhandlung von P. Ott. 1923. 32 old. 0-30 márka.

Önálló tudományos értékre a buddhizmusnak ez a rövid ismertetése természetesen nem tart számot; de a buddhizmus ere-

detéről, Buddha személyéről, tanításáról, gyülekezetéről, valamint a buddhizmus későbbi fejlődéséről tömör, világos előadásban, itt-ott jól megválasztott szemelvények kapcsán elmondja a legszükségesebbet és pozitív evangéliomi alapon taláiban hasonlítja össze a buddhizmust a keresztyénséggel. A szerző ugyanaz a tudós brémai lelkész, akinek Újtestamentum-fordítását Szemlénk az I-ső évfolyam 381. lapján ismertettük. P.

Felsenstein O. : Der Christ und das Jenseits. Verlag der Evangelischen Buchhandlung von P. Ott. Gotha. 1924. 48 oldal. 0-75 márka. A „Fragen und Suchen der Zeit“ című sorozat II. füzeté.

A „másvilág“-nak, pontosabban idegen szóval: a transcendens világnak az értelmét és jelentőségét a szerző a következő négy fokozatban fejti ki: 1. a szerzőtől ú. n. „természetes ismeretelméleti állásponttól“ nézve „másvilágnak“ tűnik fel már az az egész valóságterület, mely az *érzéki* tapasztalás körén túl esik; 2. a közönséges tapasztalás világához képest „másvilág“ a keresztyén hit és bensőség világa; 3. a tulajdonképpen értelemben vett másvilág, melybe a halál révén jutni el, legközelebb a tiszta bensőség és érzéknélküliség világa; 4. a halottak feltámadásával indul meg az új élet tiszta bensőségének megdicsőült érzéki formákba öltözése s a tökéletes „másvilág“ kialakulása („új ég és új föld“). Az ú. n. okkult jelenségek realitását bizonyos mértékben hajlandó elismerni; de a bennük rejlő titokzatosság mesterséges firtatását nem tartja a bibliai keresztyénység szellemével összeegyeztethetőnek. A tiszta érzéki és testiség jelentőségét a teremtéshitből vezeti le és ezen az úton jut el a feltámadáshit méltatásához. Az „elkárhozottak“ végső sorsát az Élet örök kűtfejétől elszakadt lelkek fokozatos önmegemésztésében, életkimerülésében látja. Csak ezen túl lesz „Isten minden mindenkben“. A kis munka világos előadásával, józan evangéliomi szellemével önmagát ajánlja. P.

Lic. theol. Ernst Heinrich : Der Mensch Gottes. Eine praktische Sittenlehre. 1925. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg. 224 oldal. Fűzve 4-20 márka. Kötve 5 márka.

Baumgarten, a kielii egyetemen a gyakorlati theologia tanára, 1921-ben adott ki egy „Praktische Sittenlehre“ című munkát (Tübingen, Mohr), melyre Ernst munkája már az alcímével emlékeztet. Tényleg sem az egyik, sem a másik munkának a célja nem az erkölcs tan elveinek rendszeres elméleti kifejtése, hanem az erkölcsi viselkedés közvetlen irányítása s az ethikai elméletből mindegyik csak annyit vesz fel, amelynyit gyakorlati célból szükségesnek tart. De egyébként a két munka között igen nagy a különbség. Baumgarten a közvetlen élet-tapasztalásból indul ki, számon veszi az emberi élet különböző területeit és vonatkozásait s az itt jelentkező, ethikai vonatkozású kérdéseket, nehézségeket, feladatokat könnyed, szinte tárcaszerű modorban

beszéli meg és pedig úgy, hogy az ítéletalkotásnál elsősorban nem a keresztyén álláspontot, hanem tervszerűen a tisztességes, modern művelt ember felfogását igyekszik érvényre juttatni, míg a keresztyén vallásos felfogás csak helyenként, akkor is halkán és inkább a munka vége felé érvényesül. Ezzel szemben *Ernst* munkája kezdetől fogva a határozott biblikus-keresztyén felfogás alapjára helyezkedik, amint az már főcímében is „(az Isten embere“) kifejezésre jut. Az egész munka két főrésze, az „alapvető“ és a „kifejtő“ részre oszlik. Az első részben először az ú. n. autonóm erkölcsi-séggel számol le és feltárja a keresztyén vallás ethikai jelentőségét. Azután a determinizmus és indeterminizmus problémájának rövid ismertetése kapcsán feltárja azt, hogy mimódon egyesül az „Isten emberében“ a szabadság és a kötöttség. Az erkölcsi ítéltézés irányító tényezőiként Isten igéjét és a lelkiismeretet benső egymásra vonatkozásukban mutatja be s az erkölcsi életben való gyarapodás eszközei címén ugyancsak Isten igéjéről, a szentségekről és az imádságról szól. A második, „kifejtő“ részben a szerző elejti az egyéni és a társadalmi élet erkölcsstanára való szokásos beosztást s a kettőnek a szempontjait annak bemutatásával igyekszik egyesíteni, hogy a *személyes* keresztyénység hogyan érvényesül a társas élet viszonyaiban és szűkebb vagy tágabb köreiben. Igaz, hogy a szerző ezzel az eljárással sikeresen juttat érvényre egy olyan felismerést, melyet különösen *Schlatter*, *Stange* és *Titius* — más és más módon — hangsúlyoznak és tagadhatatlan, hogy ennek az eljárásnak, amellett, hogy korszerű, sok egyéb előnye is van; mindamellett a keresztyén individuál-ethikának is vannak olyan sajátos és jogos szempontjai, melyek a szociál-ethikai beállítás mellett nem érvényesülnek eléggé. Ez érezhető *Ernst* munkáján is. De ezt sem hibáztatásképpen jegyzem meg, mert hiszen a munka nem akar teljes rendszeres ethika-számba menni s adott formájában igen jól megfelel annak a cél-
nak, melyet a szerző maga elé kitűzött. A biblián, főképp Krisztus és az apostolok tanításán való tájékozódást a szerző rokon-szenvesen tudja keresztülvinni és igen tanulságos, a művelt keresztyén körök szükségleteinek megfelelő bevezetést ad a keresztyén erkölcsi életnek nem csupán állandó nagy feladataiba, hanem jelenkori aktuális problémáiba is. A munka meleg ajánlásra érdemes. A szerző — falusi lelkész — tanítványi hálából *D. A. Titius* előbb göttingeni, most berlini professzornak ajánlotta munkáját. P.

D. Schaefer Erich: Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig, 1925. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. Dr. Werner Scholl. 232 oldal. ízűve 750 márká, kötve 10. — márká.

Schaefer breslauer, előbb kieli rendszeres theologiai professzornak ez a munkája 1909-

ben jelent meg először. (Az első kiadásról szóló ismertetésemet l. a Theol. Szaklad 1910. évi folyamában, az egész rendszerről szólót u. a. folyóirat 1917. évi folyamában.) *Schaefer* könyve annak idején egy egészen új theologiai programot jelentett, mely a Schleiermacher óta kifejtett jelentős theologiai irányzatok bírálatával több tekintetben meglepetésszerűen hatott. De alap-gondolatának belső igazsága, különösen miután a munka második főrészében rendszeresen is kifejtette, egyre mélyebb és szélesebbkörű hatással volt az alapelvi theologia területén s a szerző jogos önértékeléssel mondhatta a második rész előszavában, hogy a „theocentrikus“ szó a theológiában többé nem hal meg. Tényleg ritkán esik meg, hogy egyetlenegy szó annyira határozottan jelöli meg egy gondolkodó egész programját, mint *Schaefer* a „theocentrikus“ szó. Ismeretes, hogy *Schaefer* a maga theocentrikus felfogását a theológiának és legfőként a vallásnak azon egyoldalú „anthropocentrikus“ beállításával helyezte szembe, mely a vallásos alanyigazságot, a vallásos élményt nem csupán módszeres kiindulópontul használja, hanem a vallásnak, Istennel való egész viszonyunknak, istenmegismerésünknek kizárólagos mértékévé teszi meg, úgyhogy ezen a réven vallásos viszony, az élő Isten maga, az ember saját — bármennyire átszemlelített — érdekeinek a szolgáltatába kerül, míg Isten abszolút fensége, szentsége és dicsősége s ezzel együtt az ember Istenért-valósága többé-kevésbé elhomályosul. *Schaefer* a theologia és a vallásos-erkölcsi élet terén sok visszasság és egyoldalúság forrását ebben az „anthropocentrikus“ beállításban látja s azért tudatos egyoldalúsággal törekedett ezzel szemben a vallás theocentrikus alapvonásának érvényesítésére. *Schaefer* kétségkívül bizonyos elégtétellel szemlélhette a theocentrikus gondolat hódítását olyan körökben is, melyek egyébként módszeres kifejtésének az útján nem követték. De *Schaefer* alap-gondolatának helyességét igazolja az is, hogy a vallásnak és ezzel együtt a theológiának az a két legmarkánsabb új értelmezése, mely azóta a német evangélikus theologia körében fellépett, t. i. a *R. Otto* és a *Barth* féle, más és más módon ugyan, de szintén a theocentrikus gondolatnak hódol. Saját-ságos, hogy *R. Ottóról* *Schaefer* ebben a munkájában nem emlékezik meg, *Barth* theológiáját ellenben — s ez a legjelentősebb bővítése a harmadik kiadásnak — beható theocentrikus vizsgálat alá veszi. Értethető, hogy *Schaefer* *Barth* theológiájában sok elismernivalót talál; de nem csodálkozhatunk azon sem, hogy több súlyos kifogással él vele szemben. Nevezetesen hibáztatja *Barth*nak lényegileg *Kierkegaardtól* eltanult „*dialektikáját*“, melyben, ha szintén vannak is igazságmozzanatok, mégis egyúttal visszás következmények csirái rejlenek. A *Barthra* jellemző erős vallásos pathos mellett is theológiája valami sajátoszerű formalisztikus és nyugtalanul ingadozó jellegét ölt, az isteni transcendentia gondolá-

tára túlzott hangsúly esik, a hit elveszti erőteljes bensőségét és közvetlenségét, a Szentlélek és az Egyház igazsága nem érvényesül eléggé. — Schaefer theocentrikus teológiájában első tekintetre hajlandó az ember kálvini tradíciók felelevenedését látni. Így ítélte *Kattenbusch* is „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher“ című 1924-ben megjelent munkájában. — Annál inkább figyelemreméltó Schaefernek a jelen harmadik kiadás előszavában foglalt saját vallomása, mely szerint teológiájának alap gondolatára önálló élettapasztalás és megfontolás útján jutott el s ezzel olyan elemi vallásos igazságot törekedett érvényesíteni, mely más egyéni beállítással ugyan, de Luthernél (l. különösen Erasmus ellen írt „De servo arbitrio“ c. munkáját) épűgy megvan, mint Kálvinnál. A tanulságos történeti rész harmadik kiadása után érdeklődéssel várjuk a rendszeres rész megígért második átdolgozott kiadását, melyet az illusztris szerzőnek „Das Geistproblem der Theologie“ c. 1924-ben u. a. kiadónál megjelent munkája egy fontos részletkérdés szempontjából készít elő.

Próhle Károly.

Die reformierte Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung. Von Otto Ritschl. Göttingen Vandenhoeck + Ruprecht 1926. 8°. 458 lap.

A nagy Ritschl Albert méltó fia ebben a művében immár a harmadik kötetét adja annak a monumentális munkájának, amelyen „*Dogmengeschichte des Protestantismus*“ összefoglaló cím alatt vagy két évtizede hangsúlyzalommal dolgozik s melynek első két, hasonló terjedelmű kötete (I. Prolegomena. Biblizismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie. II. Die Theologie der deutschen Reformation u. die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie in den philippistischen Areligkeiten.) már jó régen (1908., ill. 1912. Heinrichsnél, Leipzig) megjelent és sajtókészen, talán már sajtó alatt is van a IV. kötete is, amely az orthodox lutheránizmust és a ref.-luth. felekezeti vitákat fogja tárgyalni a XVII. század fordulójáig.

Erre a rendkívül nagyszabású tudományos vállalkozásra égetően nagy szükség volt és van, mert mindenki, aki protestáns teologia-történeti kutatásokkal foglalkozott, sokszor és nagyon kinosan érezhette a hiányát egy olyanféle összefoglaló „standard work“-nak, mint amilyen különösen az ó egyház dogma és teologia-történetére nézve a Harnack klasszikus műve s mellette (a további fejlődést is tüzetesebben figyelembe véve) a Seeberg Reinhold s kisebb részben a Looft nagyérdemű összefoglalásai. A protestáns teologia-történetre nézve, a kétségtelenül igen bő monographikus irodalom mellett, ezekkel szemben egészen a Ritschl O. vállalkozásáig csak nagyon vékony, részben elavult és egyáltalán nem elsődleges forrástanulmányon alapuló összefoglalások állottak rendelkezésre.

amelyek a legáltalánosabb tájékozásnál nagyon kevés, a XVI—XVII. századi protestáns scholastikus orthodoxia epigonjellegű, de mégis igen fontos korszakára nézve majdnem semmi részletesebb utbaigazítást sem tudtak nyújtani a kutatóknak.

Ritschl O., e hiányt pótlandó, igazi aszkéta önmegtagadással mélyedt el nemcsak a nagy reformátorok szellemvilágának — elvégre is örökre vonzó, mert teremtményeiket föltáró — forrásszerű tanulmányozásába, hanem epigonjaiknak és azok epigonjainak már sokkal kevesebb szellemi élvezetet jelentő, scholastikus balasztalattal untig túlterhelt óriási terjedelmű műveibe is. Ő előtte még senki nem mert ilyen átfogó tervvel nekivágni annak az irtatlan gondolatrengetegnek, amelyet a protestáns orthodoxia teológiai irodalma képvisel: öneki pedig sikerült ebből a rengetegből nemcsak kiigazodni, de ott szabatos út- és irányvonalakat is vágnia az utánamenők tájékozására. Nem mindennapi hálatartozásra kötelezte ezzel az e téren munkálkodókat.

Ez a kötete (az egész mű V. és VI. könyve) a „református“ reformátorok teológiájával s annak központjával, a praedestinatiótannal, majd a református teológiának Kálvin melletti és utáni fejlődésével foglalkozik 15 fejezetben. Kezdetül ismereteli Luthernek a kettős praedestinatióról szóló tanítását és annak Melancthon által történt megerősítését. Azután a Zwingli teológiáját adja elő s ennek kapcsán egy-egy külön fejezetben rendkívül részletesen elemzi a közte és Luther között lefolyt nagy és sok tekintetben végzetessé vált vitát, egyrészt az úrvacsora felfogása, másrészt, ezzel kapcsolatosan, a Krisztus személyisége körül. Azután rátér a Bucer, majd igen terjedelmesen, a Kálvin teológiája bemutatására: majd pedig a Kálvinnal egykorú és közelkorú s tőle még jobbra szellemileg független református teológusok tanításait adja elő. Erre következik a Kálvin teológiai befolyása egyre növekvő érvényesülésének kimutatása a dordtrechti zsinatig, a supralapsarismus föllépésével (Beza!) kapcsolatosan. Itt tér rá Arminiusra és irányára, majd a vele szemben föllépő és megmerevedő dordtrechti kálvinista orthodoxiára s egyes német és francia theologusoknak attól való elhajlásaira. Az utolsó fejezetet teljes egészében a foederalis theologia kialakulásának szenteli.

Ezt az óriási anyagot — a vonatkozó monographikus irodalom kellő figyelembe vétele mellett — Ritschl O. elenyésző kivétellel *ex fontibus* tanulmányozta át s kitűnő tájékoztató szempontok szerint áttekinthetően rendezte. Igaz, hogy előadásából hiányzik nemcsak a Harnack fényes, lebilincselő, a legidegenszerűbb tárgyakat is varázslatosan átvilágító eszpréje, de még a Seeberg szinte geometrikus luciditása is és műve ennél fogva olvasmányoknak egy cseppet sem vonzó, annál kevésbbé, mert

száraz, színtelen, körmondatos „Gelehrteutsch“-ében hiába keresünk bármiféle írásművészetet. Azonban a komoly munka, a végtelen türelmű elmélyedés s ennek következtében a tökéletes megbízhatóság mesterjegye rajta van úgyszólván minden mondatán. Ilyen természetű munkában pedig elvégre is ez a fő, s csak másodlagos szempont az, hogy amelletts „olvastassa“ is magát: a hegyi rengetegekben a vezetőtől elsősorban föltétlen megbízhatóságot kívánunk, nem azt, hogy kedves ember és jó társalgó legyen.

A gondolatanyag roppantul lelkiismeretes föltárása és rendezése mellett nagybecsű munkát végez Ritschl O. annak értékelésével és kiritikájával is. Meglátszik, hogy, bár minden rokonszenve Lutheré s bár Luthert és általában a kereszténységet és a teológiát egészben véve atyja teológiájának nagybecsű, de erősen színezett szemüvegén keresztül érti és értékeli: mégis csaknem emberföltötti erőfeszítéseket tesz a református szellemnek s különösen Kálvinnak és a kálvinizmusnak tárgyilagos megértésére és értékelésére is. Ez sokszor igazán teljes értékben sikerül is neki, azonban éppen magával Kálvinnal szemben mégsem tud elkerülni egy alapvető nagy igaztalanságot és egyben igazságtalanságot. Ugyanis a Kálvinnal oly hatalmas és fundamentális jelentőségű „gloria Dei“ fogalmát a francia nemzeti lélek glorie-szomjúságából (!) vezeti le s ennél fogva teljesen külsőlegesen, Isten fenségéhez s a Kálvin valóságának prófétai mélységéhez egyaránt méltatlanul magyarázza (Calvins Begriff des Ruhmes setzt gerade auch in der Anwendung auf Gott ein wunderndes Publikum voraus...“ 173. l.). Egy komoly, nagy tudós akkora kikislása ez, amelyet képtelenek volnánk megérteni és megbocsátani, ha nem tételezhetnők fel, hogy (a kötet 1918 végére már lényegileg készen állván az előző szerint) a szerző e szerencsétlen fejtegetéseit a háborús psychosis hatása alatti írta. Azt talán mondanom sem kell, hogy e fejtegetéseknek tárgyi alapjuk semmi sincsen, mert először is a Kálvin-korabeli francia néplélekben még egyáltalán nem érvényesült a nemzeti glorie szomjazása (a forradalmak és a két Napoleon előtt erről nem is lehet szó) — másodsor pedig a gloire de Dieu (amelynek synonymjaként Kálvin a francia munkáiban — akárhogy állítja R. O. az ellenkezőt! — egészen sűrűn használja a honneur de Dieu-t is) még philológiailag sem hozható kapcsolatba semmiféle emberi vagy nemzeti dicsvágygal, teológiailag természetesen annál kevésbé. Ezzel szemben különösen sikerült része könyvének az, amely az arminianizmussal s a vele szemben kijegecült kálvinista, sőt ultrakálvinista orthodoxiával foglalkozik: itt egészen aprólékos gondolat-elágazásokig ismerteti mindakét tábornak a teológiai kialakulását és rétegződését és egészen kifogástalan pártatlansággal mutatja föl mindakettőnek erősségeit és gyöngeit. A remonstrans-contraremonstrans iro-

dalom veszedelmes dsungelében tájékozó ösvényeket vágni maga is egy eléggé nem méltányolható hősi cselekedet volt. Hasonlóan nagyérdemű, tájékozó szolgálatot tesznek a Zwingli teológiájáról s Lutherrel folytatott nagy vitájáról, valamint a még nem kálvinista református teológiáról szóló kitűnő alapossgu fejtegetései is. Ellenben a foederális teológiáról szóló utolsó fejezet, igen helyes szempontok mellett, a többihez képest, főképp pedig a tárgy jelentőségéhez képest, meglehetősen vékony anyagot ad.

Ritschl O.-nak ez a kötete, jól megvágyva és főként kritikával olvasva, nélkülözhetetlen minden olyan magyar protestáns, különösen református theológus számára, aki XVI—XVII. századbeli teológiai irodalmunknak nemhogy alig kiaknázott, de még alig is ismert tömkelegében végre meg akarja kezdeni maga és mások számára a rendszeres eszmeförténeti tájékozódást. E kötet megjelenése óta egy nagy mentséggel kevesebb van e munka halogtatására. R. I.

Calvin. éducateur des consciences. Irta Choisy Eugén genfi egyetemi tanár. 3^o. 212 lap. 4 képpel. Páris-Neuilly. A „Cause“ kiadása 1926.

A széles körökben ismert rokonszenves és jónévű genfi egyházhistorikusnak hat, különböző alkalmakkor keletkezett és előadott Kálvin-tanulmányát foglalja magában ez a csinos kötet. Az első a reformátor valóságos személyiségéről szól, a második tanáról és a lelkiismereteket nevelő erejéről, a harmadik a XVI. századbeli Genfi kálvinista theokrátiáról, a negyedik a Kálvin iskolájában nevelődött jellemről, az ötödik a Kálvin predestináció-tanáról, a hatodik a Servet-ügyről. Különösen sikerült a harmadik és a negyedik, amelyekben a szerző igen pompás miniature-összefoglalásait adja ama saját, igen nagyértékű kutatásainak, amelyekben, két impozáns kötetbe összefoglalatlan, a legapróbb részletekbe menő, eleven, hű és nagy concepciójú képét festette meg a Kálvin és a Beza Genfjének. (La Théocratie à Genève, au temps de Calvin 1897. és L'état chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze 1907.) A többi tanulmány is igen vonzóan, sok tudással és nagy szeretettel van megírva, azokban ezekből már lépten-nyomon kiütöközik a szerzőnek nagyon becsületes, de nem valami mély liberális teológiai felfogása, amelyre támaszkodva pl. a pradedstináción tan „borzalmas kísértete“ miatt (143. lap) igen könnyedén eltöri a pálcát a reformátor fölött, akinek lelke és gondolkozása mélységeibe más pontokon sem tud megfelleően leszállani. Itt Doumergue, hiába, sokkal congenialisabb: nem hiába ajánlja neki maga Choisy is, „szívbeli hála jeléül“ ezt a kötetét. Függetlenül a genfi Servet-émlék föllállításának és leleplezésének tanulságos történetét olvashatjuk, az ez alkalmalmmal elhangzott jeles beszédekkel együtt;

végül pedig igen ügyesen összeállított Kálvin-bibliográfiát kapunk, főképp a laikusok tájékoztására.

R. I.

Jean—Frédéric Oberlin, pasteur au Bande-la-Roche 1740—1826. Irta Pannier Jakob, a francia protestáns történelmi társulat titkára. 8^o. 38 lap. Egy képpel. Páris-Neuilly. A „Cause“ kiadása. 1926.

Úgy a francia, mint a németnyelvű, de természetesen legelső sorban az elzászi protestantizmus nagy kegyelettel ülte meg a jelen év folyamán a halála centennáriumát ennek a nagyszerű waldersbachi lelkipásztornak, akinek a neve, különösen a lutheránus protestantizmus körében, valóságos symboluma lett jó időre a gyülekezete és népe testi-lelki jólétéért magát föláldozó, fáradhatatlanul és sokoldalúlag tevékeny lelkipásztornak. Oberlin, e szó és a vele ma egybekapcsolt fogalom kialakulása előtt több emberöltővel, már „belmissziót“ űzött: egy félreeső elzászi hegyvidék (a Steinthal) elhanyagolt, elvadult parasztnépét atyailag nevelő és művelő hatásokkal, a technikai és a szellemi civilizáció és kultúra, de mindenképp az Evangélium erejével, évtizedek szívós munkájával lélekben és erkölcsben megnevesítette, a tisztas anyagi jólét nem mindennapi fokára emelte s ott, két hatalmas országnak és kulturának a mesgyéjén, bekapcsolta az európai művelődés körforgásába. Ezért már életében sok elismerés érte, halála után pedig máig meg nem szűnt csodálat vette körül ezt az igazán apostoli lelkű férfit — a nagy egyház-történelmi Hase Károly szerint „a protestantizmus szentjét“ —, aki pásztori tevékenységén és gyülekezeti munkáján kívül különös figyelmet érdemel úgy is, mint hívő és imádkozó hős keresztény lélek és jellem, akinek szellemi egyéniségében nagyon érdekesen keresztelkedtek a pietismus és az Aufklärung hatásai, — aki nappal utakat és hidakat épített az ő szerett falusi népének, esténként pedig, spiritikus jellegű lelkiállapotokban, elköltözött szeretteivel foglalkozott! A tudós Pannier Jakob kis füzete tömör, eleven és színes bevezetést nyújt Oberlin életének és jellemének tanulmányozásába, nagyon sokszor beszéltetve őt magát, jól összeválogatott idézetekben.

R. I.

Histoire des Protestants de France en 35 leçons pour les écoles. Par Charles Bost. „La Cause“ kiadása. Neuilly-sur-Seine 1924. 8^o 224 lap. Húsz képpel. Egyik legújabb és legérdekesebb terméke ez a mű annak a nagyon kemoly munkásságnak, amelyet a szellemi erőben oly gazdag, maroknyi francia protestantizmus már több mint egy század óta folytat a saját küzdelmes és dicsőséges multjának szigorúan tudományos eszközökkel való földerítésére s az így szerzett ismeretek népszerűsítésére. A szerző, aki havre-i református lelkipásztor, ma egyik legtudósabb s előadásban legművészebb historikusa egyházának. Különösen a nagy üldözések századát (1685—1760) bú-

várolja előszeretettel s idevágó, kivétel nélkül eredeti forrástanulmányokon (különösen nagymennyiségű levéltári anyagon) alapuló nagyszabású monographiái a legbecesebbek közé tartoznak a közelmúlt évek protestáns egyháztörténetirodalmi termelésében. Ebben a könyvében, a mások és a maga részletkutatási eredményeinek összefoglalásával, az „isko ai“ (ami a „laikus iskola“ hazájában, Franciaországban, leginkább csak ezt jelenti: vasárnapi iskolai) vallásitanítás céljára az egész francia protestantizmus történelméről ad áttekintést, a kezdetektől a jelenkorig. A könyv a hatalmas anyag fölötti teljes uralkodással s egyben kitűnő pedagógiai érzékkel van megírva. Bost mestere a tömörítésnek, amelyet azonban a francia szellem jellegzetes luciditásával végez, úgy, hogy kevés szóval rendkívül sokat felölölő előadása sehol sem válik homályossá vagy nehézkesé. A komoly, nagy tudós önfegyelme annyira ellenőrzi a buzgó lelkipásztornak hite és egyháza iránti szeretetét, hogy néha egészen a hűvösségig megy a lelkesedésben való mértéktartása, ami ilyen pedagógiai célú történelmi művekben eléggé szokatlan, de — legalább én előttem — nem ellenszenves jelenség (legalább is sokkal kevésbé az, mint az ellenkező túlzás.) A tárgyilagosságra törekvésben odáig megy, hogy alkalomadtán minden szépitgetés nélkül föltárja a hugenotta ősök foglalkozásait, sőt bűneit is, különösen az üldözések alatt a végletekig elkeserített üldözöttek részéről is elkövetett erőszakosságokat s a Cévennes-hegység hugenotta parasztlai közt fellépett vallásos rajongás és itéletnap profétálás beteges lelki tüneteit — amit aztán (mint ez a Christianisme au XX. Siècle c. hetilap több számában olvasható volt nemrég) református honfitársai közül többen rossz néven vettek tőle, részben pedagógiai szempontból ítélvén szükségtelennek e kényes rész leteknek ily gyakorlati célú könyvben közrebocsátását, részben még történetírói könyvnyelmséggel is megvádolván őt, amennyiben némely diffamáló adatait állítólag meghamisított levéltári anyagból, kritikátlanul merítette volna. Az érdekes irodalmi pör még nincs befejezve, minthogy Bost az erős és ismételt támadásokra tudomásom szerint eddig még perdöntő módon nem nyilatkozott,¹ — azt azonban, az előttem ismert műveit át- meg átható tudományos lelkiismeretesség és hugenotta komolyság ismeretében eleve kizártnak kell tartanom, hogy e támadásoknak 100%-ig igazuk volna (ez már csak azért sem valószínű, mert ezek a támadások az „orthodox“ francia reformátusság vezető organumában jelentek meg a „liberális“ Bost ellen s így nincs kizárva, hogy a tisztán tudományos szempontot e kérdésben némileg a francia reformátusok közt régóta dúló, bár ma már sok részben alábbhagyott dogmatikai pártszenvédély is keresztelje). Ami pedig a túlságos historikus

¹ Cikkem korrektúrája napján kapom azt a lap-számot, mely a több számon át elhúzódtat vita záronyilatkozatait tartalmazza úgy Bost, mint kritikusa Ponsoye részéről. A vitából Bost csakugyan tudományos reputációjának sérelme nélkül került ki.

őszinteségnek pedagógiai szempontból kárhoytatását illeti, itt szerény nézetem szerint az aggodalmaskodóknak csak akkor volna igazuk, ha az író, valami különös perverz gyönyörködéssel, *több súlyt* fektetne ez árnyodalak föltárására, mint magára az egész hugenotta történelemből kiáradó fényre. De Bosttól ez távol áll: ő az árnyékokkal is csak a fényt igyekszik kiemelni s ez kiválóan sikerül is neki. Műve pusztá olvasmánynak is leblincselően érdekes, annak számára pedig, aki tudományos célból kíván a hugenotta történelemmel foglalkozni, elsődrendű becsú, tájékozó szempontokban s még részletadatokban is rendkívül gazdag, nélkülözhetetlen első bevezetést nyújt. Irodalmi és művészi vonzóerejét, valamint pedagógiai használhatóságát nagyban fokozzák finom izléssel és tudós hozzáértéssel kiválógatott egykorú képei s talán méginkább a szerzőnek az a szerencsés ötlete, hogy minden fejezet végén közli egy-egy jellemző, az illető fejezetben tárgyalt személyekkel vagy eseményekkel kapcsolatos, sokszor elragadó s néha könnyekig megható darabját a gazdag és mély (nálunk alig ismert) hugenotta vallásos költészetnek. (Bost különben maga is poétaember, „Le Roi le veut“ címmel nemrég írt egy 5 felvonásos színművet a hugenottaüldözések történetéből.) A könyv magyar protestáns pendant-jáig jó volna mielőbb eljutni, idehaza is, erre azonban egyelőre — egyháztörténelmi tudományos-ságunknak a református franciákéhoz képest sajnálatos fejletlenége miatt — nem nagyon van kilátás.

Révész Imre.

Monod Wilfred: Silence et prière. Simple méditations matinales pour chaque jour du mois. Septième édition. Paris. Librairie Fischbacher. 1921. IX + 218 old. Ára 7.50 fr.

A mai francia protestantizmus ezen hatalmas vezéregyéniségének előttünk fekvő könyve méltán kelthet széleskörű figyelmet. A mi egyházi irodalmunk kevés oly elmélkedés-gyűjteményt mutathat fel, amely egy hónapnak minden napjára tartalmazna rövid tanítást. Monod könyve ezért is, főleg azonban benső tartalmánál fogva számunkra értékes és lelkileg hasznosan építő lehet. Aki nem sajnálta a fáradságot és több munkáját is áttanulmányozta, az minden bizonynal gyönyörködhetett szebbnél-szebb gondolataiban, hasonlataiban. Monod nemcsak a nyelvnek mesteri kezelője, hanem ő azon kevesek egyike, akik az elvont, sokszor unalmassággá erőltetett száraz okoskodások helyett, beszédeknek valami megragadó és elevenen lüktető életet kölcsönöznek. Majd a lélek legtitkosabb szentek-szentjébe vezet, ahol csodálatos mysteriumok meglátásához segít: majd a köröttünk tomboló, nyüzsgő élettel hoz ismeretségbe, feltárva annak legvézőbb sebeit is. Egyszóval nemcsak az erkölcsi tisztaság magasan uralkodó szeplőtlen birodalmába emel, hanem biztos kézzel átsegít a szenvedés, a nyomor, az elkeseredés, a kétségbeesés és mindenre elszántság sötét egú s reménytelen hazáján is. Mindezt pedig nem azért teszi, hogy kishitűség, csüggedés

és lemondás lelkünkön erőt vegyen, ellenkezőleg, hogy a valóság őszinte feltárása mellett a szabadulás felé kivezető útát is megmutassa. Az emberekben már-már veszendőbe menő értékek megmentése önmaguk, de főleg Istenországa érdekében: legfőbb célja.

E fenkölt gondolkodásra és igazi, keresztényen lelkinemességre valló szándéka vehető ki: *Silence et prière* c. kötetéből is. Az előszóban maga a szerző vallja be, hogy kis könyvének ismételt kiadása a háborús vérről áztatott öreg Európa népe érdekében sokkal szükségesebb, mint máskor: mert az evangéliumok Hőse köré fogja gyűjteni a legkülönbözőbb vallású és felfogású egyéneket. „Cet humble volume continuera de pénétrer dans les milieux les plus divers: il groupera encore des protestants et des catholiques, des chrétiens et des israélites, des penseurs libres et des libres croyants, des spirites et des théosophes, des prêtres et des socialistes, autour du Héros mystérieux des évangiles“.

A morális élet tengerén mint világtalan sötétségben, hajótörötten hánykódva iránító fény után kiáltunk. Ezt a fényt próbálja könyvével előttünk felgyújtani, és ha elmélyedünk e 31 elmélkedés igazságainak és szépségeinek szemléletébe, lehetetlen nem éreznünk a szinte észrevétlenül lelkünkbe loptozott vígasztalást, bátorítást, békességet — isteni fénysugárt.

Tudás és hit mesteri összhangban közeledik felénk e néhány oldalas beszédekből. „Un Psaume“ c. beszéd pl. a zsoltároknak oly ritka szépségű, általános jellemzését nyújtja, amely csakis széles tudás és mélyes hit alapján lehetséges. Mily csendeséget adhat a nyugtalan léleknek a „Silence“ és mily munkakedvet kölcsönözhet a csüggedőnek a „Le sel“ című beszéd.

De itt nem lehet célunk az összes beszédek egyenkénti méltatása. Azok elolvasása és tartalmának átgondolása szükséges ahhoz, hogy belőle tanuljunk, lelkünket erősítsük, de végül azokat meg is szeressük. Csendes, áldott órákat szereznek nekünk, amelyre különösen manapság oly igen nagy szükségünk van ez eszeveszetteen táncoló, lármás, zavaros világban.

Labossa Lajos.

Bergmann Wilh.: Religion und Seelenleiden. Vorträge der Sondertagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker. Düsseldorf. 1926. 242 lap. Kötve 6 Márka

A kath. egyház mindig idejekorán felismerte a ránézve veszedelmes társadalmi és szellemi áramlatokat és azonnal fel is fegyverkezett ellenük.

Az előttünk fekvő kötet rendeltetése is az, hogy felhívja a figyelmet oly új gyógyító eljárásokra, melyeknek filozófiai alapjai nem felelnek meg a kath. világnézetnek, mert helytelen nézeteket vallanak a lélekről és ezért tartós gyógyulást sem hozhatnak. A cél elérésére papok és világiak (orvosok) összefogtak, hogy a legfőbb idevágó kérdéseket tudományosan megvilágítsák és a lekipásztörök teendőit tisztázzák. A pszicho-

gén betegségeket ismertető fejezeteket nem említve, különösen érdekesek azok, melyek Freud elmélete felett kegyetlen kritikát gyakorolnak lélektani, orvostudományi és theologiai szempontból, továbbá az a fejezet, mely a lelki betegségek pastorális kezelését tárgyalja. Ez utóbbinak alap gondolata, hogy az orvosnak és papnak vállvetve kell működniök és hogy a papnak megfelelő pszichiatriai tájékozottsággal kell rendelkeznie, hogy a beteg egyént az egészségtől meg tudja különböztetni. Az itt felállított elvekből prot. lelkészek is okulhatnak. Ezt a fejezetet (Chrysostomus Schulte-tól), továbbá azt, mely Linus Bopp tollából theologiai és pedagógiai szempontból bírálja Freudot és tőle elpártolt tanítványát. Adlert és a többiek jórészt, a legsikerültebbeknek tartjuk az egész tartalmas és tanulságos könyvben, mely az egyes előadásokhoz fűződött hozzászólásokat is közli. Annyit koncedálnak a Freudizmusnak is, hogy számos tévedése és túlzása ellenére néhány értékes lélektani újmutatást és neveléstani fogást nyújtott. A díszesen kiállított kötetnek az ára mérsékelt, szinte jutányos. Bizonyára ezért, nemkülönben időszzerű tartalmáért is nagy elterjedésre fog szert tenni.

Szelényi Ödön.

Mein Damaskus. Erlebnisse und Bekenntnisse von Dr. h. c. Freiherr von Schönau, Generalmajor a. D. 1926 244. l. Verlag der Neuen Gesellschaft. Berlin—Hessenwinkel. Ára: fűzve 4 mk., kötve 5*50 Mk.

Címe után ítélve azt gondolná az ember, hogy theologiai, illetve vallásos tartalmú művel állunk szemben, azonban hamarosan meggyőződünk afelől, hogy a cím nem a vallásos tartalomra, de szerző életfelfogásának s meggyőződésének gyökeres megváltozására akar csupán utalni. Arról van ugyanis ebben a munkában szó, hogy *hogyan lett szerzőből, az előkelő állású porosz katonatiszből a német békemozgalom egyik zászlóvivője: a „pacifista generális”*. Szerző tehát itt élmények s önvallomásokot mond el, melyek joggal kelthettek feltűnést a német könyvpiacra, de azon túl is, hiszen végeredményben nem csupán saját életébe enged itt betekintést, de főleg azoknak a katonai és politikai köröknek az életébe és felfogásába, amelyekben ő is főlött, illetve amelyekkel szerző kapcsolatban állott. Nem lehet itt az a célunk, hogy a jelen művet bővebben ismertessük, hiszen tárgyánál fogva máshová tartozik ez. De megemlítjük, hogy különösen érdekesítő fejezetei azok, melyekben szerző a maga ifjúkoráról (Kadettenzeit, Marinezeit), az összeomlásról s életének nagy fordulópontjáról: a hadseregről s tisztársaival való szakításról szól. Lehet, hogy erős túlzással van megírva a könyvnek nem egy fejezete, azt azonban szerzőtől nem lehet elvitatni, hogy szerző tollát az igazság iránti szeretet s az erkölcsi törvények föltétlen tisztelete irányította. Ide vonatkozólag talán legjellegzetesebb példa az ú. n. „Egy kényes fejezet”

című része a könyvnek. Arról van itt szó, hogy a „homosexualis” hajlamú emberek milyen szerepet játszottak a háború előtti és alatti Németország politikai és katonai életében. Mi abban a való tényállás, s mennyi az egyéni hypothesis, amit szerző elmond, azt bajos eldönteni. Az azonban kétségtelen, hogy szerző ebben a fejezetben valósággal példát ad a saját maga eljárása által a „cura pastoralis” végzésére is. Csak elismerést érdemel azért a tapintatos eljárásért, mellyel egy szerencsétlennek induló házasságot épp az egyik fél homosexualis hajlama miatt megakadályozott. Önkénytelenül is útmutatást ad itt a szerző a lelkipásztoroknak abban a tekintetben: mily fáradhatatlan utánjárással kell dolgozniök híveik boldogsága érdekében. Mi más lenne a mi „cura pastoralis”-unk s mennyivel több lenne az eredménye, ha oly alapossággal nyomoznánk ki az emberi bűnök, gyarlóságok természetét, mint szerző tette ezt a „homosexualis” kérdéssel kapcsolatban. Az egész könyv egyébként, ha nem is kimondottan, azt az igazságot hirdeti, hogy a bűnököt előbb vagy utóbb bűnhődés követi. Mikor az ember ezt a könyvet olvassa, önkénytelenül gondol az itthoni háború előtti s háború alatti állapotokra is, de együttal a jövőre is; arra is, hogy nemzeti életünk bajait csak szigorú önbírálat után s az evangélium erőivel gyógyíthatjuk, ami azt is jelenti, hogy Krisztus követése által biztosíthatjuk csupán a boldogabb jövődőt. Szerző erről természetesen nem mond semmit, de megmondhatjuk mi, hogy könyve olvasása kapcsán ez jutott eszünkbe.

Aki eszméltető könyvet akar olvasni a nagy német nemzet válságos jelene megismerése céljából, az vegye meg ezt a könyvet!

D. J.

Katholisches Kulturgut als Bildungstoff
Eine Reihe von Abhandlungen, herausgegeben von Fr. Schneider, Paderborn. — Schönigh, 1925. 196 lap. Ára kötve 6 M.

A kötetben a szerkesztő cikkén kívül, mely kifejti, hogy a mai német felsőbb iskola mennyire elhanyagolja a katolikus kultúrértékeket, holott azok bevétele a szimultán iskola javára is szolgálna, még hét hasonló tárgyú közleményt is találunk, melyek a katolikus kulturanyagnak a középiskolai tárgyakban való felhasználását, illetőleg felkarolását tárgyalják. Szólnak pedig a katolikus kulturanyagnak érvényesítéséről a német, történet, latin, görög, francia, angol tanításban és végül arról, hogyan lehet a filozófiában a kath. szellemet és tartalmat érvényre juttatni? Messzire vezetne, ha a fejezeteket részletesen ismertetnők, mindegyik igen ügyesen hívja fel a figyelmet arra, amit az eddigi tanítás meglehetősen elhanyagolt. Így a latin tanításba bele akarják vinni a keresztyén egyházatyákat, a sok-sok vallásos tárgyú latin felírást, a latin himnuszokat, sőt még Gandersheimi Hroswitha latin drámáit, görög tanításban minduntalan lehetne utalni az istenfogalom fejlődésére, az embernek az Istenhez való viszonyára stb., a specifikus keresztyén

szellemet pedig görög egyházatyák elolvas-tatásával tükröztetni. Kiválóan érdekesek az angol és filozófiai tanításról szóló cik-kek. Amannak a szerzője büszkén hivatko-zik arra, hogy mily erős immár a kath. elem az új angol irodalomban és főleg a követ-kezőkre utal: Newman, Wiseman, Lady Fullerton, Benson, Shechan, Chesteston, Crawford, Patmore, Aubrey de Vere, F. W. Faber, továbbá Hopkins, Thomson Alice, Meyhell. A történetírók közül Digby és Belloc mellett a prot. Macaulay-t is említi, mint, aki igazságosan és elfogulatlanul ír kath. dolgokról. A filozófiai tanításról szóló cikk a filozófiai olvasmány mellett kardos-kodik és így oly filozófiai olvasókönyvek szerkesztését sürgeti, melyek a kath. írókat (pl. skolasztikusokat) is jogaikhoz juttatják.

Az egyes cikkekből a protestánsok is sokat okulhatnak. Alaposak, többnyire gaz-dag irodalmi repertoriumot közölnek és általában nem túlzók, hanem méltányosak a prot. írókkal és könyvekkel szemben.

Szelényi Ödön.

Führer der kath. Mädchenschutzvereine Deutschlands. Herausgegeben vom Deutschen Nationalverband der kath. Mädchenschutz-vereine, Freiburg i. Er. 10. Auflage 1925. 123. l. térképpel. Ára: 1 Mk..

Az előszóból megtudjuk, hogy milyen célt szolgál ez a kis „útmutató”: segítségére akar lenni a mai nehéz időben a leányifjúságnak abban, hogy rövidebb vagy hosszabb időre hol kaphat szállást vagy otthont. kihez fordulhat ügyes-bajos dolgaiban segítségért stb. Első ízben 1897-ben jelent meg ez az „út-mutató” s hogy szükség van rá s nagy szol-gálatot tett és tesz a német leányvédelem ügyének, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy szükségessé vált legújabb, immár 10-ik kiadása. Ha azonban meggondoljuk azt, hogy mily szociális munkának kell ott folynia, ahol ily „útmutató” újra meg újra meg-jelenik, bizonyos megsegényítő érzés ébredhet bennünk: miért nincs ez mi nálunk is így? S mindenek felett: *nem tehetne-e a magyar leányvédelem érdekében a Magyar Protestáns Nők Országos Szövetsége is hasonló védelmi intézkedéseket?* Bizony nagy áldás fakadna az ilyen munka nyomán!

Nem tartjuk szükségesnek, hogy köze-lebből foglalkozzunk azzal: milyen adatokat ölel fel ez az „útmutató”, csak általánosság-ban utalunk arra, hogy megemlíti az országos vezetőséget, az egyes egyházmegyék (diócé-sis) területén működő bizottságot s elnökséget, a helyi egyesület elnökségét, a lelki tanács-adót, az irodát, a pályaudvar-missziót, a leány-otthonokat, szóval azokat a szerveket, melyekhez fordulni lehet támogatásért. — A füzet elején van egy rövid imádság, mely Máriához, mint a „jó tanács Anyjához” van intézve s ugyanitt található a leányegyesü-letek védő patrónájának a képe is, azzal a megjegyzéssel, hogy az ünnepe április 26-án van.

Aki a hasonló ügyek iránt érdeklődik,

ajánljuk, hogy vegye meg, de különösen ajánljuk nőegyesületeinknek, hogy buzdul-janak hasonló munkára! D. J.

Hildebrand Dietrich von: Das öffentliche Wirken Jesu in Bildern aiter Meister mit Text aus der heiligen Schrift nach der Übersetzung von Allioli. Theatiner-Verlag, München-Rom 1926. Ugyanattól: Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu in Bilder etc., miat fönt. Ára nines megjelölve.

Sokat beszélnek s írnak manapság arról, hogy a római katolicizmus ma renaissance-át éli. Sok is ebben az igazság. Hogy mi ennek az előidézője s mi a célja, azt most nem kut-atjuk, de a fönt jelzett két kis könyvecske kapcsán meg akarjuk említeni, hogy csak örülni tudunk mi is annak, ha a róm. kath. egyház is részt vesz a Szentírás népszerű-sítésében, terjesztésében, mert ezáltal tulaj-donképpen olyan munkát végez, amely ele-jétől kezdve hozzátartozott a protestantiz-mushoz. Igaz ugyan, hogy jelen esetben szó férhet ahhoz, vajjon nem lehetett volna-e szebb, művészi alkotások sikerültebb repro-dukcióival illusztrálni Jézus Krisztus műkö-dését, szenvedését, feltámadását és mennybe-menetelét — mert amikor Fra Angelico és Duccio művei képviselik legnagyobb számban a régi mestereket, míg Raphaeltól csak egy reprodukciót találtunk, ez nem mondható a legszerencsésebb eljárásnak, de mi mégis örömmel üdvözljük ezt is, mert minden kép mellett ott a megfelelő szentírási hely ma-gyarázat gyanánt. S a Szentírás olvasása csak áldást eredményezhet. Kívánjuk azért, hogy ez a két kis kiadvány is legyen útegyen-getője a biblia-olvasásnak, s így kívánjuk azt is, hogy minél többen vegyék meg, mert csak haszonnal s épüléssel forgathatja min-denki. Formája túlságosan kicsi, úgy, hogy a képek nem érvényesülnek eléggé. Egy eset-leges új kiadásban a kiadó több gondot for-díthatna az illusztrációk megválogatására. De így is szolgálatot teljesít a jelen két ki-advány is. D. J.

Bargon Anton Wilhelm: Der Stahlhelm und die katholische Weltanschauung. Magde-burg, 1926. Verlag Deutsche Scholle, Leipzig. 77. lap.

Ezt a 10 cikkből és a kiadótól származó rövid előszóból álló könyvet minden igaz keresztény ember csak örömmel olvashatja. A Stahlhelm (acélsisak) a fronton szolgálá-tot teljesített katonák hazafias szövetsége, melynek céljai: 1. német hazafias érzület ápolása, a nép testi erősítése és felszabadít-ása; 2. a harc téren megalapított bajtársi érzés ébrentartása; 3. a frontkatonák illet-ményeiért való síkraszállás; 4. harc a nem-zetközi és pacifikus törekvések ellen. Ezt a szövetséget bizonyos katolikus körök állan-dóan támadják, sőt a katolikus vallású katonákat az abba való belépéstől vissza is akarják tartani. E törekvés ellen fordul ez a füzet és kimutatja a kath. katonák előtt, hogy német hazafiság és kath. világ-nézet között nincs és nem is lehet ellentét,

mert minden igazi német előtt csak egy cél lehet, hogy a hazafias és keresztény érzések nagy keresztény-nemzeti közösséggé egyesüljenek. Ennek a célnak szolgál a füzet mindenik cikke, melyet őszinte keresztény érület hat át. Ezért írók elvetnek mindennemű, a kulturharcra ingerlő vágyakat és ezért szállnak szembe a mai német centrummal, mely visszatartja a kath. katonákat attól, hogy a csak a felekezet által elválasztott év. testvéreikkel együtt harcoljanak, ellenben maga a centrum minden lelkiismeretfurdalás nélkül a hitlenekkel (szocialistákkal) együtt működik. Az egyik cikk nyíltan kimondja, „hogy mi, katolikusok, nem a centrum keretében fogunk politikailag tevékenykedni, hanem ott, ahol egy meggyőződésünknek megfelelő politikát látunk“, mert „gut katholisch heisst treu deutsch sein“. Ezért tiltakoznak ellene, hogy a német nép testét megosztó felekezeti ellentéteket a hazáért való szolgálatba is bevigyék. „Itt — úgy mond egy másik cikk — a felekezet korlátainak le kell hullania“. A két egyház, mint egyazon anya a kereszténység leányának érezte magát, éljen ezentúl is mindenik a maga sajátossága szerint, de fogjon kezét egymással, ha arról van szó, hogy a közös család, a haza szükségait és sebeit kell orvosolni. Határozottan kimondja, hogy *katolikusok és protestánsok egy közös politikai felfogás alapján találkozhatnak* és hogy a népi közösség ápolása 4 pontban lehetséges: 1. minden, a nemzeti gondolatot veszélyeztető nézet publicistikai és politikai visszautasításában; 2. a népi és politikai célok felmutatásában; 3. a politikai metodikában; 4. a politikai akarat képzésében (a nemzeti gondolat = völkischen Gedanken számára való nevelésben).

Jól esik az a bátor hang is, mellyel a füzet írói nemcsak a centrumot, hanem egyes német katolikus püspököket is lekéztetnek azért, hogy a német hazafias szövetségekkel szemben rideg elutasító álláspontot foglalnak el.

Minél több olvasót kívánunk e kitűnő röpiratnak, nemcsak a német, hanem a magyar katolikusok sorában is. Sokat okulhatnak belőle gyűlölködő politikusaink is!

Szelényi Ödön.

Rauch Franz: Völkerkundlich-religionswissenschaftlicher Anhang zu den katholischen apologetischen Religionslehrbüchern. Zum Unterrichtsgebrauch an Gymnasien, Realschulen und verwandten Lehranstalten. Graz. 1925. 8°. VII. 63. 1. fve. Ára 3 oszt-rák silling.

E kis mű mindennél ékeesebb bizonyossága annak a közismert ténynek, hogy a római katolikus egyház figyelemmel kíséri a vallásos élet mezején, vagy az azzal határos területeken folyó tudományos munkásságot s igyekszik annak eredményeit a maga módja szerint felhasználni, a maga változhatatlan hittételeivel összhangzásba hozni. Jelen mű tartalma egy mindenkit meggyőző, sikerült kísérlet a jelzett célra. Rövid bevezetés után szerző a következő kérdéseket

érinti benne: 1. leírja a Genesis I—III. fejelet alapján az isteni őskijelentést az emberekhez; 2. közli a szentírás adatait az ember teste és lelke eredete felől; 3. felmutatja, hogy a préhistoria és az ethnologia mennyiben természetes forrásai az első emberek minőségéről való ismereteinknek; 4. részletesen tárgyalja a préhistoria felvilágosító adatait a legrégebbi emberek anyagi és szellemi kulturája felől; 5. az ethnológiának hasonló vonatkozású adataival foglalkozik; 6. az őskijelentés történeti ténylegességét vizsgálja s a Babel-Bibel vita eredményeinek a tanulmányozása alapján arra a következtetésre jut, hogy az őskijelentés ténye igenis igazolható s annak hiteles leírása a babylon-assyr forrásokkal ellentétben a bibliában található fel; 7. az őskijelentésnek a bűneset utáni sorsát kutatja s az ősi tökéletes állapotból való elromlás, a monotheismusból a polytheismusba való visszaesés teoriája mellett tör lándzsát; 8. a geológiai számításokat hozza kapcsolatba az emberi élet korával, ismertetőn nevesebb tudósoknak az idevonatkozó hypothesisait; 9. rámutat a kereszténységnek az összehasonlító vallástörténet világosságában jelentkező egyedülállóságára és végül 10. a kereszténységről, mint missziói vallásról szól.

Mi szerző álláspontját nem osztjuk, végső következtetéseit sem tehetjük magunkévá, a legkevésbé hiszük pedig, hogy a tudományos kutatások eredményeit csak abszolút elutasítással lehetne helyes összhangba hozni a szentírás adataival, mindazonáltal elismerjük szerző abbeli állásfoglalásának helyességét, hogy itt-ott tudós férfiak agyából kipattant emléletek még nem kész tudomány-eredmények s így velük szemben a legbátrabb kritika jogosult, helyeseljük éppen vallásos oktatásban az apologetikus tendenciát is s mindenesetre gratulálunk, hogy volt bátorsága ily nehéz kérdésekhez hozzányúlni s azok használhatóságára, sőt szükségességére a vallásoktatásban rámutatni. Megkérdézem azonban: magyar földön mikor születik meg hasonló s protestáns érdekeinknek megfelelő tájékoztató munka, mert hogy a vallásoktatás csődbejutása nélkül a világvégeig nálunk sem várathat magára, az előttem egészen bizonyos.

Varga Zsigmond.

Dr. med. Künkel Fritz: Psychoterapie und Seelsorge. Dr. med. Herbert Seng: Zur Frage der religiösen Heilungen. Verlag Friedrich Bahn Schwerin i. Mecklb. 1925. 37. l.

Ha a tudományok differenciálódásának a korát éljük, ami sok tekintetben a lelkeket is elválasztja egymástól, ha megállapították már azt is, hogy korunk gondolkozásában kevés tér van a nagy szintézisek létrehozására, akkor örömmel kell megállapítanunk, ha itt is, ott is találkozunk nagy szintézisekre való törekvéssel, ami nemcsak a tudományok egymáshoz való közeledését, de a lelkeket is eredményezi. Ennek az új szellemnek a dokumentuma az orvosok és

theologusok közeledése egymáshoz. Ha pár évtizeddel ezelőtt még oly mély szakadék választotta el őket egymástól, hogy talán csak gúnyolódni tudtak egymással, ma már parancsoló szükséggé lett az egymással ellen-
tées táborban levőknek egymáshoz való közeledése. A materialista alapon képzett orvosok kénytelenek voltak számot vetni az emberi életnek szellemi hátterével, ha tovább nem akartak tanácstalanul állani sok beteges jelenségnél, viszont a theologusok is csak úgy képesek megérteni, különösen a háború támasztotta sok lelki gyöngeséget, ha közelebb lépnek az orvosok munkájához. Ez a kölcsönös meglátás hozza létre Németországban az orvosok és theologusok, lelkipásztorok közös konferenciáit s ez teremtett egy önálló irodalmi vállalkozást is „*Arzt und Seelsorger*“ címen, melynek négy füzetét ismertetjük az alábbiakban.

Az első füzetben található két tanulmány az irodalmi vállalkozás programmot adó tanulmányainak is tekinthető, mert ez a két szerző az, amelyik leginkább törekszik az emberi élet egyetemes törvényszerűségének meglátására. Hogy mily közel juthatnak orvosok és lelkipásztorok az emberi élet szemlélésében, azt igazolja F. Künkel dolgozata, aki egyszer megállapítja azt, hogy az emberi lélek *egységes* s hogy éppen azért nem tekintheti azt más szempontból orvos és lelkipásztor, de éppen azért a lélek egészségére sem állíthat fel külön célt orvos és lelkipásztor. Hangsúlyozza, hogy az orvosnak is ismernie kell az élet rendeltetését és célját, mert az élet egészsége csak ethikai célok elérésében állhat. Ha azért eddig az orvosok úgyszólván kizárólagosan természettudományokkal foglalkoztak, hangsúlyozza, hogy az orvosnak és „*axiologusnak*“, „*normativistának*“ kell lennie, mert csak így gyógyíthatja meg betegét. Orvosi gyakorlatának két esetére hivatkozva megállapítja, hogy kicsoda lelki aberrációkat támaszthat az emberi élet igazi céljától való eltávolodás. Ecélből az orvosi képzést kiegészítendőnek mondja olyan *optimista világnézet*re való neveléssel, aminek az ethika adja a normáját. Kár, hogy szerző nem ismeri eléggé a vallás életformáló erejét.

Nem kevésbé figyelemreméltó H. Sengnek a *vallásos gyógyítások* kérdéséről írott dolgozata. A betegséget az élet törvényszerűségével való meghasonlásnak mondja, az egészséget pedig az élet ideáljának az összvalósággal való összhangnak, a gyógyulás pedig szerinte nem más, mint az ideálok korrekciója az összvalósággal való harmonia előállása céljából. Az ideálok korrekciója pedig más ideálokkal való összehasonlítás révén történik. Az ideálok ez átformálódása pedig az élet mélyén végbemenő pszichológiai folyamat, ami *szuggesztív* ráhatás útján történik.

Ha a Jézus gyógyításaira tekintettel rendszerint különböztetni szoktak testi és lelki gyógyítás alatt és Jézusról azt állítják, hogy ő lelki betegeket gyógyított, hangsúlyozza, hogy az emberi élet ilyen megosztása helytelen, miután az emberi élet *egység*.

hogy a lelki bajok éppen úgy kihatnak a testi életre, mint viszont. Jézus gyógyításait illetőleg azt a megállapítást teszi, hogy *psychikai* ráhatások révén gyógyított, hogy ilyen ráhatások révén gyógyított testi bajokat is. Megállapítja azt a tényt, hogy a nagy idők nagy ideálokat nyújtanak, a Jézus gyógyítására nézve azt mondja, hogy a világgal meghasonlott lélekre nagy ideáljaival hatott s azáltal hozta a nyomorban vergődő lelkeket harmonikus viszonyba az összvalósággal. Miután pedig Jézus maga volt az ideálok megtestesítője, szuggesztív hatott gyógyítólag a betegekre. Ebben pedig azt is megállapítja, hogy gyógyítása vallásos erővel való szuggesztív gyógyítás.
M. E.

Dr. med. Schultz J. S.: *Psychiatric, Psychotherapie und Seelsorge.* Verlag Friedrich Bahn Schwerin i. Mecklb. 1926. 30 l.

Az író munkájában az első füzetben megindított gondolatokhoz kapcsolódva hangsúlyozza, hogy a kölcsönös megértés szempontjából elsősorban bizonyos *alaptételek* tisztázása szükséges. Ecélből elhatárolja a *psychiatria* körébe tartozó betegségeket, amelyek nem vezethetők vissza lelki okokra s ezért lelki ráhatásokkal nem is gyógyíthatók, az általánosan „*idegességnek*“ (tudományosan psychoneurosisnak) nevezett betegségektől, amelyek lelki okokból származnak és gyógyításukban szerepe van a lelki ráhatásoknak is. Ezután sorra ismerteti a lelki gyógymódokat, a hypnotismust, az éber állapotra való ráhatás-útjání lelki gyógyítást (rationelle Wach psychoterapie) a Freud-féle psychoanalyst, az Adler-féle individualis psychologia alapján alkalmazott gyógymódot, mindeniknél elismerve relatív jogosultságát, de éppen ezért óvatosságra intve bármelyik gyógymód alkalmazásánál.
M. E.

Knabe E. K.: *Die Sexuelle Frage und der Seelsorger* Verlag Friedrich Bahn Schwerin i. Mecklb. 1926. 14 l.

E füzet már lelkipásztor munkája. A sexualis élet sok problémája közül elsősorban a gyermekszületések csökkenési problémájával foglalkozik, feltárva annak okait a materialista világnézet támasztotta hitelenségben, önzésben, élvezetvágyban, a szépségkultuszban. De foglalkozik általában is a sexualis problémával, rámutatva a kor egészségtelen felfogására, amelyik bálványtette a nemi ösztönt. A sexualis élet modern bálványozásával szemben feltárja a bibliai egyszerűség igazságait, ebben rámutatva a nemi ösztön örök céljára.
M. E.

Seng Herbert: *Die Heilungen Jesu in med cinischer Beleuchtung.* Verlag Friedrich Bahn Schwerin i. Mecklb. 1926. 23 l.

H. Seng fenn ismertetett rövid cikke feltűnést keltett és sok oldalról ellentmondást váltott ki. E célból szükségesnek tartotta előbbi problémáját behatóbban megvilágítani. Ezt tette az orvosok és theologusok második konferenciáján tartott e című elő-

adásában. Ebben egyfelől jobban kifejti orvosi felfogását igazoló világnézeti álláspontját. Ebben hangsúlyozza, hogy a világ egy *élő szellemi egység* s abban minden történés a *szellemi világalap* által van determinálva, ami a teremtés értelme. Az emberről megállapítja, hogy miután e szellemi világalap öntudatos megragadására képes, megvan a lehetősége, hogy öntudatosan beleolvadjon ebbe az isteni világrendbe, ezért annak munkálására küldetett s ezért felelős is. „Wir suchen die Welt zu erfassen so, wie sie uns *unmittelbar* gegeben ist als lehendiges Ganzes, innerhalb dessen der Mensch als Mikrokosmos im Makrokosmos mit seiner Subjektivität, wie mit seinem objektiven Schicksal lebt“ (23. l.). Az embernek az objektív világrendtől való eltéréseben látja ezek után *Seng* a betegség alapját.

A Jézus általi beteggyógyításokról is már részletesen szól itt a szerző. Egyfelől megállapítja, hogy nem lehet azoknak pontos diagnosisát adni, másfelől mégis bizonyos osztályokba sorozza azokat. Egyébként a gyógyításmódjáról újat nem mond. **M. E.**

Dr. med. Müller A.: *Ihr sollt keusch und züchtig leben!* Ein Weck und Mahnruf an die Eltern und die reife Jugend, verbunden mit ärztlichen Ratschlägen zur Heilung der Onanie. Verlag von Wilhelm Möller. Oranienburg. 82 l.

Az előbbi dolgozatokkal kapcsolatban ismertetjük az E. K. *Knabe* problémájával rokon problémával foglalkozó könyvét A. *Müllernek*. A sexualis kérdéssel foglalkozva, egyfelől a nemi tisztaság követelményét igazolja a morális, majd orvosi szempontból, ezután a tisztátalan nemi élet különböző formáival, különösképpen pedig az önfertőzés formáival, okaival, káros következményei, gyógyításának módjaival foglalkozik.

Mátyás Ernő.

Steiner Rudolf: *Das Christentum als Mystische Tatsache und die Mysterium des Altertums.* Philosophisch Antroposophischer Verlag am Goetheanum, Dornach (Schweiz) 1925. Fünfte Auflage.

A keresztyénség lényege felfogását illetőleg mindenkor a lehető legszélsőségesebb álláspontok uralkodtak. Napjainkban különösen jellemző a keresztyénséggel szemben való állásfoglalás annak mystikus tartalma szempontjából. Amíg egyfelől a theologia ma divatos, *Barth* és *Brunner* által képviselt iránya minden mystikus elemet megakar tagadni a keresztyénség lényegében, *R. Steiner* a keresztyénséget egyenesen *mystikus szemléletből* előállónak mondja és lényegét a mystikus tartalomban látja.

R. Steinernek e felfogása azonban nem a keresztyénség tartalmának *közvetlen* szemléletéből származik, hanem onnan, hogy androposophus álláspontja látószögéből nézi azt. *R. Steiner* félig philosophiai, félig vallásos felfogásáról ismeretes, hogy ő lényegében a valóságnak két rétegét véli felismerni,

az érzékit és a szellemit, amely rétegeket felismeri az emberi élet alkatában is. Ezen az alapvetésen az ember rendeltetését a szellemi szférába való feljutásnak mondja, amelyre szerinte „tudományos“ út vezet, amelyet ő „ihletett látás“-nak mond.

Ilyen előfeltételekből kiindulva, szinte magától adódik *R. Steinernek*, hogy a keresztyénség lényegét *János* evangéliuma azon gondolatában lássa kifejezve, hogy *Jézusban* a logos testté lett s hogy így benne az egyetemes valóság szellemi rétege történeti személyiség képében jelent meg. Ez azonban a történeti *Jézus* személyiségéhez való egy „külső“ személyes viszonyt feltételezett volna. Mindazonáltal a keresztyénség nem állhatott meg ezen a nivón, mert az emberi szellem bizonyos hatások alapján is, de saját belső szükségletéből is „belső“ szellemi viszony ápolására törekedett egy szellemi Krisztussal. *R. Steiner* a keresztyénség jellemét abban a belső *szükségben* látja, amely egyfelől a történeti, másfelől az át-szellemiesült Krisztussal való viszonyban feltalálható. Fenti álláspontjából kifolyólag érthető, hogy ő a keresztyénség lényegét a *Lázár* feltámasztásáról szóló elbeszélésben (*Ján. ev. 11. f.*) látja szemléltetve, mert a magasabb szellemi lét testetöltése a *Lázár* feltámadása. De ugyanez a tartalma az apokalypsisnek is, magasabb bölcsességet nyújt abban a szerző mystikus úton. Ha hangsúlyozza az evangéliumok egységét, az egység alapját *János* evangéliumának fenn ismertetett szemléletében látja úgy, hogy e, synoptikus evangéliumokban található történeti elbeszélések nem valóságos történeti tényekről való tudósítások, hanem ennek a szellemiségnek kifejezői, sőt az azokban megrajzolt *Jézus* személye sem történeti forrásokból, hanem a *mysterium* tradíció forrásaiból támadt kép.

A keresztyénség ilyen szemléletéből világos, hogy *R. Steiner* külső forrásokból és pedig a *mysterium* vallásokból és az azok mellett keletkező *mysterium* bölcseslethez mondja keletkezettnek a keresztyénség tartalmát. Amikor pedig hangsúlyozza, hogy e zsidó szellem is át volt hatva az ilyen természetű hatásokkal, egyfelől a késői zsidóság bölcselete, másfelől bizonyos szekták (essenusok) lévén, akkor azt állítja, hogy egyedül csakis ez a mystikus szellem volt a keresztyénség melegágya is, de későbbi az első századok fejlődésében való inspirálója is. De egy távolabbi kitekintéssel a saját anthroposophus felfogását látja *R. Steiner* igazolva az ókor egész szellemében *Plátónál*, az őt megelőző filozófiai fejlődésben, *Herakleitosnál*, a pythagoreusoknál, utána pedig az egész késői görög filozófiai fejlődésben, valamint az egyiptomi *mysterium* bölcsességben is.

Ha sok érdekes mondanivalója is van *R. Steinernek* és ha némely gondolata határozottan alkalmas arra, hogy a keresztyénség egyik-másik vonatkozására mélyebb világgosságot vessen, alapjában a keresztyénség lényeges tartalma megismerése szempontjából értéktelen munka, mert egyfelől el-

sülyesíti a kereszténység történeti tartalmát, azután pedig azt a keleti szellem továbbfejlesztőjének mondva, elernyeszti annak aktivitásra serkentő ethikai tartalmát.

Mátyás Ernő.

Dr. Strauss Alfred : Theurgische Heilmethoden. Heilung durch Gebete, kabbalistische Zeichen, Kraft der Worte. (Band XV. der Sammlung G. W. Surya „Okkulte Mudizin“). Berlin Pankow, 1925. 233 lap.

E könyv címe elég világot vet a tartalmára, az pedig a modern kritikátlan okkultizmusnak egyik zavaros, össze-visszaságban leledző termékének tünteti fel, amely, sajnos, nem áll egyedül. Évezredek babonák kelnek életre e könyvben és a szerző nem átalítja ezt lehetőleg a kereszténység keretébe beállítani. Izéltől csak azt hozzuk fel, amit a szerző a zoltárok elimádkozásának gyógyító hatásáról mond. Így pl. a 3-ik zoltár szerinte elmondandó főfájás, torokfájás, a hang elvesztése és fogfájás stb. esetén. A 8-ik : gyermek- és mindennemű állapotbetegségek ellen ; a 9—10 szegénység ellen ; továbbá súlyos és majdnem gyógyíthatatlan betegségek esetén. A 12-ik : hiúság, hazugság, kényelvűség és elbizakodottság ellen, továbbá akkor, ha tolvajokat akarnak távol tartani stb. (Jellemző, hogy az őtestamentumot a szerző gyökere szerint árja eredetűnek tartja !)

A szerző egyébként az ú. n. Kerning-mágia híve. Lényege, hogy az ember bizonyos szótagokat, szavakat, mondatokat addig ismételi, míg minden ideg, sejt, testatom is utána mondja, miáltal a szemlélő egy lesz a szemlélt tárggyal. E gyakorlatok célja a testet ritmikus bűgásokba hozni, melyek lassanként molekuláinak áthelyeződését hozzák létre, ami nem más, mint „átszellemesítés“. stb. De legyen ennyi elég. A szerző úgy összevegyíti a teozófiát, magiát, kabbalát, ind yogát, kereszténységet stb., hogy jóízű ember képtelen ezt a könyvet végig olvasni.

Szelényi Ödön.

Dr. med. Schön J. H. : Religion und Krankhaftes Seelenleben. Aus dem dänischen von D. Enoch. Verlag Fr. Bahm in Schwerin i. Meckl. 1925. 126 lap.

Nálunk arról még alig esett szó, hogy theologusainknak, leendő lelkészeinknek némileg pszichiatriával is kellene foglalkozniuk, mert a vallásos életnek is vannak kielengései, melyeket csak a lelki betegségek terén megfelelő tájékozottsággal bíró lelkész képes helyesen értékelni. Addig is, míg a prot. theologusok kiképzésének e hiányán segíthetünk, szinte megbecsülhetetlen szolgálatot tehet az olyan helyesen és józanul ítéelő és amellelt erősen protestáns keresztény meggyőződésű orvosnak és egyetemi tanárnak a könyve, mint az előttünk fekvő. A hat előadásból álló kötetnek tulajdonképpen csak egyetlen fogyatéka van, az, hogy rövid, vázlatos, egyébként az összes megállapításait magunkévá tehetjük. A hat előadás tárgya a következő : vallásosság és

melancholia ; vallásosság és mániás-depressív örültség ; vallásosság és gyógyíthatatlan elmebajok ; a szellemi megbetegedések lelki kezelése, vallásosság és idegesség ; a degeneratív határállapot.

Helyszűke miatt csak a legfontosabb gondolatokat emeljük ki. A szerző mindezek előtt rámutat arra, hogy a lekipásztörök nem szereznek elég jártasságot a lélektanban és ezért nem képesek a lelkileg szenvedő hívekkel kellően bänni. Ezen segíteni kell és mivel a materialisztikus lélektan megbukott, remélhető, hogy ezentúl orvosok és lelkészek jobban megértik egymást. Mind a melancholia, mind a mánia vallásos jellegűt ölthet nem vallásos egyénnél is és ez sokszor nem élmény, hanem csak múló hangulat. Azonban nincsen kizárva, hogy a pszichózisban is nagy vallásos értékek megélhetők (pl. Grundtvig). Vallásos álképzetek minden elmebajban előfordulhatnak. Fontos szempont, hogy keresztény embernek még a látszólag gyógyíthatatlan elmebajokkal szemben is fenn kell tartania azt a gondolatot, hogy azok szelleme nem halt meg teljesen, hanem csak szunnyad. A vallásnak nagy jelentősége abban van, hogy mint Istenben való egészséges élet alkalmas arra, hogy a lelket a megbetegedés ellen megvédjé. Szerző megemlíti az ú. n. csodás gyógyításokat is Lourdes, Christian science) és úgy találja, hogy azok túlnyomólag hiszterikus bajok suggestív kezelése által állanak elő, de legtöbbször csakhamar bekövetkezik a visszaesés. Befejezésül a moral insanity, az alkoholisták és az ú. n. „dégénération supérieure“ jelenségeit ismerteti.

Kívánatos volna e kitűnő könyvnek magyar nyelvre való lefordítása.

Szelényi Ödön.

Blum Ernst Alfred : Die Übermacht der Unterbewussten. 1926. Fr. Bahn. Schwirin i. Meckl. 79 lap. Ára 2:80.

A szerző vezéreszméje, hogy a „tudatalatti“-val sok visszaélés történik és hogy az a kritikai gondolkodást valósággal el akarja fojtani, feltétlenül igaz és teljes igazat adhatunk neki abban is, hogy a vallásos és általában szellemi téren észlelhető zürzavarból való menedékünk egyedül Jézus Krisztus egyszerű evangéliuma lehet, mert a titokzatos, tudatalatti lélekerőben való hit végre is az embert magát teszi sorának kovácsává, az ember szinte átvette az isteni funkciókat és így Isten feleslegessé vált. Ezt a veszedelmet a szerző érthetően megvilágítja és rámutat arra, hogy ez a veszedelem a keresztény tudomány, pszichoanalízis, Coué-féle módszer, spiritizmus és okkultizmus, gnózis, antropozófia és Mardaznan stb. tanában egyformán lappang, úgy hogy a keresztény egyházaknak ez áramlatok ellen fel kell venni a küzdelmet. Kár, hogy meghatározásai nem mindig eléggé szabatosak, így mindjárt a tudattalan és tudatalatti meghatározása nem az : így szerző pl. el akarja választani a kettőt egymástól és mégis azt mondja : „a tudatalatti jelenti a tudattalannak előbb megne-

vezett négy fajtát, vagy mind e négyet együttvéve (!), tehát mégis azonos vele, később pedig a tudatalatti jelenti nála lelünk féltudatos, kiejtett erőt". Hasonlóképp nem mindig elég pontos és némelykor aránytalan az általa kifogásolt irányok ismertetése. Ellenben külön dicséretre szolgál e könyvben korunk általános jellemzése. Az elevenen megírt mű sok olvasót érdemel.

Szelényi Ödön.

Die Hellscherin Claire Reichart. Herausg. von Elisabeth von Zech mit Vorworte von A. Herhold, und wissenschaftlichen Anhang von Dr. Hüeke. München. Évszám nélkül. 99 lap.

Az egész kis kötetben a dilletáns előző és egy újkeletű jósnő látomásainak kritikátlán előadása nem érdemel komolyabb figyelmet. Még legérdekesebb a függelék, melynek szerzője kísérletet tesz az ihletve látás, helyesebben: időbeli távolbalátás = jövendőlés (mert erről van szó, nem elzárt tárgyak meglátásáról, mert ez a „Hellschen“ pontos értelme). Lélektani megmagyarázására abból indul ki, hogy minden ember képes bizonyos tárgyakra való gondolás által képeket előidézni. Példának okáért a politikai tudattalan képeket varázsol a szeme elé, más politikusoknak alakjait és arcvonásait, akikkel dolga lesz. Így a politikai következtetése a jövendő jelenségek tudatos ihletve látása megvalósulásuk nagy valószínűsége mellett. A tulajdonképeni ihletve látás pedig éber alvásban tudattalan logikai gondolatösszeköttetések által bekövetkezett átültetése a képeknek, erősen sensibilis egyén vetületébe. Így az ihletve látás nem volna beteges ekzaltáció, hanem tény, melyet a prakszis szolgálatába lehet állítani. Ez azonban bizonyára nem teljes magyarázat és nem garantálja a jóslatok biztosságát, legfeljebb azok valószínűségét. De ezt pl. büntetőjogi téren a tapasztaltabb detektívek is megteszik, tehát nem kellene oda beteg-szervezetű jósnők.

Szelényi Ödön.

Czerny Ad.: Der Arzt als Erzieher 7-te Auflage. Leipzig und Wien, 1926. 106 lap.

Ezt a valóban kiváló munkát, melynek jeleségét az is mutatja, hogy már 7-ik kiadásban forog közkezen, szülőknek és pedagógusoknak egyaránt melegen lehet ajánlani. Nem minden jó orvos egyben jó pedagógus is, pedig mint „házi orvos“ igen sokat tehet egy-egy család gyermekeinek a nevelésében. Az előtünk fekvő könyv írója ellenben egyesíti magában a jó orvost a tapintatos pedagógussal. Hét előadásában nemcsak a csecsemő táplálásáról és általában a testi nevelésről van szó, hanem a szülők nevelő eljárásait mintegy ellenőrzi, felülbírálja orvosi szempontból. Rámutat pl. azokra a hibákra, melyeket a szülők a későn jött gyermekekkel szemben elkövetnek, vagy azokra, melyek a nagyszülők engedékenységtől származnak. Kiemeli, hogy mennyire fontos még a gyermekleányok helyes megválasztása is. Hangoztatja, hogy a

gyermek jellemének kialakulására a nevelés mellett az egészségi állapot is fontos. Foglalkozik a nyelv fejlődésével és helyteleníti, ha a gyermeket egyszerre két nyelvre fogják. Nagy barátja a Fröbel-féle gyermekerteknek, tehát ellentétbe helyezkedik a Montessori rendszerrel. Elítéli a gyermekeknek a nagy városokban szokásos „sétáltatását“ is, holott a gyermek csak a más gyermekekkel való társaságban érzi jól magát. Helytelen szerinte, ha már otthon kezdik meg az írás, olvasás tanítását; ellenben kívánatos a zene tanítását korán kezdeni, de csak akkor, ha a gyermeket addig vihetjük, hogy magának is, másoknak is örömet okozhat vele. Rendkívül fontosnak tartja a nyilvános oktatást, mely semmivel sem pótolható, ha a szellemi képzés mellett megfelelő testi munkáról is gondoskodva van. Itt rámutat arra, hogy mennyire petyhüdtek a vagyonosabb gyermekek karizmai, mert nem gyakorolják munkával, mint a szegényebb gyermekeknek szokás. Ha bármely gyermek előmenetele az iskolában alábbhagy, ez elég ok, hogy a háziorvossal megvizsgáltsassák. Helyes megjegyzéseket tesz az „egyetlen gyermekek“ nevelésére vonatkozólag, kiket nem annyira testi, mint inkább pszichikai tekintetben komoly veszedelmek fenyegetnek, pl. állandóan felnöttek társaságában lévén, gyermekiségüket mintegy átutorják. Azonfelül könnyebben fejlődnek idegessékké. Helyes megjegyzése az is, hogy nem szabad a gyermekeket az orvossal ijesztgetni, amikor is egy-egy vizsgálat egész scénává fejlődhetik. Végül szöve teszi a nehezen nevelhető gyermekek kérdését. Legjobban megfelelnek nekik magániskolák, kevés tanulóval.

A mű tartalmának ez a rövid áttekintése is mutatja, hogy Czerny könyve a legjobb ilyenemű munkák közé sorozható.

Sz. Ö.

Schloen Hinrich: Entwicklung und Aufbau der Arbeitsschule. Union, deutsche Verlagsgesellschaft. Weigniederlassung. Berlin, 1926. 319 lap. Ára fűzve 6 márka.

Szerző nem a szó szűkebb értelmében vett munkaiskolával foglalkozik ezen terjedelmes művében, hanem a modern nevelés szellemével, a modern iskola különböző fajaival, mert úgy látja, hogy a mai újszerű, nevelő törekvések alapjukban egységesek, amennyiben mindenestben arról van szó, hogy a gyermeki lelket a maga környezetébe és kulturájába engedik belemenni és így ép a munkaiskola fogalma, melynek alapvető jegye az öntevékenység, alkalmas vezérfonal a mai reform-mozgalmakban való eligazodásra. Ehhez azonban szükséges még a történeti fejlődés menetére való támaszkodás. Ezért szól egy bevezető fejezetben a munkagondolat kicsirázásáról Compuustól kezdve. Azután pedig négy tartalmas fejezetben tárgyalja: 1. a *teft* pedagógiáját (fiúk kézimunkája, Fröbel stb.); 2. a *fejlődés* pedagógiáját m. p. a művészi nevelést, személyiség pedagógiáját és a fejlődés pedagógiának a tudományhoz való

viszonyát; 3. a *közösség* pedagógiáját, melyben a szociálpedagógia éppúgy szőnyegre kerül, mint a szociáldemokrata pedagógia, azután pedig a praktikus munkálkodás legkülönbözőbb nemei: ifjúsági mozgalom, cserkészmozgalom stb.; végül 4. az önévelés című fejezetben tárgyalja a tulajdonképeni munkaiskolát, melynek lényege a tudatos erőmegfeszítés általi iskolázás. Itt esik szó Rissmann, Kersckensteiner, Kerp, Wolgatt, Gaudig s mások törekvéseiről. A 4. fejezet mintegy fel akarja tüntetni a fejlődést az ösztönyszerű ténykedéstől az önévelésre alapított munkaiskolához és ezáltal egyúttal az utolsó 30—40 esztendőben felmerült összes nevelésügyi mozgalmak is megvilágíthatnak.

Arról lehet beszélni, hogy nem kissé mesterkélt-e az alap gondolat, illetőleg a kiindulópont, hogy a szerző nem foglal-e össze nem tartozó jelenségeket némi önkénnyel egyszemre kategória alá és hogy ítéletei sem mindig helytállóak, de viszont tény, hogy a szerzőnek nagy tájékozottsága van a jelenkori pedagógiai mozgalmak körül és mint oly mű, mely a volnutarisztikus pszichológiát és a tett pedagógiáját követeli, napjaink jellemző terméke, mely azonban azért nem esik az újnak kritikátlan imádásába, hanem a régiiben is megbecsüli azt, ami értékes. Mindenesetre sok és becses anyag van benne feldolgozva.

Sz. Ö.

Deutsch-evangelische Gemeinden im Ausland (Quellen-Sammlung zur Religionsgeschichte. 20.-tes Heft. Breslau, 1925. 24 lap.)

E füzet nem egyéb, mint egyes külföldi német evangélikus gyülekezetek életének ismertetése és magasztalása, nem tudományos, hanem népies modorban, azért, hogy nemcsak az evangéliumot tartották fenn, hanem a német fajiságot is. Így az első 5 fejezet az erdélyi szászokkal foglalkozik; hogy ezek a saját akaratukból más politikai fennhatóság alá kerültek, az az író nem érdekli, a fő, hogy micsoda szolgálatokat tettek a német kulturának. A többi fejezet a baltokkal, az Amerikában (pl. Braziliában) sít. fennálló gyülekezetekkel foglalkozik, az utolsó pedig az ev. paplak jelentőségét ismerteti. A füzetnek tudományos értéke nincsen.

Szelényi Ödön.

Schröder Otto: Aufnahme und Studium an den Universitäten Deutschlands. Halle 1926. 340 lap.

Annál a százados összeköttetésnél fogva, mely a magyar protestantizmust a reformáció hazájához, Németországhoz fűzi, — Schröder könyve különös érdekléssel bír reánk. Hiszen kivált az ev. theologusok kiképzése, még ma is befejezetlennek tekintetik, ha nem töltenek 1—2 évet valamely németországi egyetemen. Schröder könyve már mostan hiteles, hivatalos források alapján összefoglalja a felvétel feltételeit, a tanulmányok, vizsgálatok, szigorlatok rendjét az egyes egyetemeken és különös tekintettel van a nők, a népszkolai tanfók és az ú. n.

„Immaturi“, vagyis a 9 osztályú középiskola érettségi bizonyítványával nem rendelkező hallgatók érdekeit. Műve már II. kiadásban van előttünk és így felvette abba a német forradalom óta kiadott sokféle rendeletet is. Az általános tudnivalók után sorra veszi Poroszország (Berlin, Bonn, Breslau, Frankfurt am Mein, Göttingen, Greifswald, Halle-Wittenberg, Kiel, Köln, Königsberg, Marburg, Münster); Bajorság (Erlangen, München, Würzburg); Szászország (Leipzig); Württemberg (Tübingen); Baden (Heidelberg, Freiburg i. B.); Hessen (Giessen); Mecklenburg-Schwerin (Rostock); Thüringen (Jena) egyetemeit és végre a hamburgi egyetem szervezetét.

De nemcsak a németországi egyetemekre készülő hallgatók számára nélkülözhetetlen e könyv, hanem méltán tart számot a főiskolai tanárok figyelmére is, annyi érdekeset és megszívelhető, sőt követésre méltót tartalmaznak az egyes rendelkezések a studiumok menetére, a vizsgálatok tárgyaira és rendjére, a nők tanulmányára és a külföldre szóló oklevelet megszerző vizsgálatokra vonatkozólag. A könyv szerzője helyesen emeli ki, hogy az összes német tanügyi hatóságok törekvése újabban odairányul, hogy egyfelől a német ifjúság képzését kibővítsék és mélyítsék, másfelől pedig arra, hogy bizonyos egyöntetűség hozassék be az egyes államoknak a főiskolai studium előfeltételei és vizsgálati követelményei tekintetében. A tanulmányi ágak közül utóbbi időben kivált az állami és gazdasági szakok vettek nagy lendületet. Említtést érdemel még, hogy a kereskedelmi tudományok is belejutottak az egyetemek tankörébe, továbbá, hogy az állatorvosi főiskolákat is az egyetemekhez csatolták, így a drezdait a lipcseihez, a münchenit pedig az ottani egyetemhez.

Schröder gondosan szerkesztett munkája minden főiskolai könyvtárban nélkülözhetetlen segédkönyv.

Szelényi Ödön.

Artaria's Karte der Donaustaaten. Mérték: 1. 2.500,000. Megjelent Artaria térképkereskedésben, Bécsben. Jó, megbízható térképekben még mindig nagy hiány van. Különösen olyan térképek hiányoznak, amelyek a nagy világháború teremtette új helyzetet feltüntetnek. Ilyen térképre pedig felette nagy szükség van, főleg Európában. A mai kor embere egyre mozog. Egyik útzak üzleti ügyben, másik látogatóba, tanulmányútra vagy fürdőzni, szórakozni megy. Ma úgy az új, mint a régi államalakulatokban a határázak, az útlevél, podgyászvizsgálat nehezítik meg a határokon túl való mozgást. A határok pontos ismerete ilyen esetekben fontos könnyebbéget idéz elő. Ezekben a nagy hiányokon kívánt segíteni a bécsi Artaria térképkereskedés, midőn egy új részletes térképet bocsátott ki Középeurópára „Die Donaustaaten“ címmel.

A nagy térkép nagy területeket ölel fel. Magában foglalja Ausztriát, Cseh-Szlovák köztársaságot, Magyarországot, Jugoszláviát, Romániát, Bulgáriát egészen; Németország,

Itália, Lengyelország, Ukrajna, Görög- és Törökország egyrészét. Valamennyi országot az új határai közt ábrázolja.

A térkép nagyon érdekes és tanulságos képes nyújt. Feltűnő a hatalmi eltolódásokat Európa azon részén, ahol az legszertelebber: Középeurópában és a Balkán félszigeten. A térkép kiállításja tiszta és világos. Nagyon sok helyet feltüntet, de finom kidolgozása miatt így sem túlszűfolt. A hegyek ábrázolása nem okoz zavart a politikai földrajzban, bár hegyrajz e térképen mellékes, mégis kifejezésre jut. A folyók ábrázolása erőteljes, a politikai formák finomak, a felírások szépen, ízlésesen rendezettek.

Erősen kifogásolható azonban a térképen a helynevek elnémetesítése, még ott is, ahol ez súlyos zavart idézhet elő. Így nemcsak a geográfusok és karthográfusok amaz egyöntetű megállapítását nem respektálja, hogy a helynevek az illető nemzet által használt formában irattassanak, hanem a régi rossz

és már régen feledésbe ment német neveket veszi elő újból. Ami nemcsak bántó, hanem az utazó, fürdőző, kiránduló közönség tájékoztatásában zavart idézhet elő. Így csak a nálunk előforduló nevekből idézik. Az új térkép még mindig Mária Theresiopel-nek írja Szabadkát, Fünfkirchen-nek Pécsét, Klausenburg-nak Kolozsvárt, Debreczin-nek Debrecent, stb., stb. E neveket sem a történeti Magyarországon, sem az utódállamokban jó pár évtizede már nem ismerték. Ami megvan nálunk, megvan a többi államoknál is. Ez nem használ a különben használható térkép elterjedésének sem.

Mindazonáltal ezt a részletes, sok mindenre kiterjedő figyelemmel készített térképet úgy az utazó, mint a turista, üdülésre és fürdőzésre menő közönség sikerrel használhatja. Az útas magával is viheti, mert nyolcadrét alakú és kemény fedéllel van ellátva.

Ecsedi István.

HAZAI IRODALOM.

Dr. Tóth Tihámér: Levelek diákjaimhoz. (1—5. k. Bpest. A szerző kiadása.)

Az egész sorozat célját, irányát jelzi s alaphangját üti meg a „Fiam!” megszólítású bevezető levél, melyben egy, az ifjúságért, a magyar és keresztyén jövőért, az Isten országáért égő, küzdő, remegő lélek ontja ki, mert valóban *ontja* kéréseit, figyelmeztetéseit, eszméltetéseit, intéseit, tanácsait lélekből-lélekbe a magyar ifjúsághoz, közelebből a diákifjúsághoz intézve. Minden sorából elemi erővel tör ki ennek az ifjúságnak emésztő szeretete, féltő védeni akarása s a legideálisabb célkitűzések elfogadása érdekében befolyásolni törekvése. Az örök hazába vezetni el az általuk és bennük nagyra teendő földi hazán át minden egyes magyar lelket a vezető gondolata, az utolsó célja s az egész életet uralni, megszabni akaró tendenciája a kezünk alatti műveknek, melyeknél a nemes értelemben vett irredenta célokra sem ajánlhatnánk alkalmasabb vezérfonalat diákjaink kezébe. Mindegyik mű egy-egy liber sapientiae: Krisztusban s Krisztuson át találd meg egyéni, társadalmi, nemzeti örök boldogulásodat.

Helyes nevelői s evangéliumi érzékkel nem a tömegek megmozdítását célozza, hanem az *egyes* lelkekre akar hatni; aminek elmondására nincs alkalma magánbeszélésekben, bizalmas együttesben, mert nem foglalkozhatik minden magyar diákkal külön, azt küldi szét ezeken a lapokon egy ország minden egyes diákjának olyan bensőséges, meghitt s az egyesek lelkiismeretét megragadni alkalmas módon, hogy kívánunk kell, vajha minden diákkébe eljuthatnának ezek a Vade mecum jelentőségű levelek. Tanítói s lelkigondozói szent kötelességet teljesít a pap-tanár szerző, mikor hazánk ifjúsága előtt utat mutat igazi rendeltetésének ígértföldjére. Mert „országot alapítani nem lehet nagyobb érdem az emberiség előtt, templomot építeni nem lehet kedve-

sebb Isten szemében, mint tanácsainkkal a romlástól megvédeni egyetlen egy ifjú lelket is, országoknak ezt a legfőbb reménységét, Istennek ezt az élő templomát“.

1. k. *A tiszta férfitűség.* (8 kiad., 246 lap. Ára 7 K.) Hogy milyen hézagpótló jelentősége van olyan munkának, mely a diákság testi s lelki szűzességének sorsdöntő problémájával foglalkozik, semmi sem bizonyítja jobban, minthogy e munka 6 év alatt 8 magyar kiadásban, 12,000 példányszámban s ezenkívül 7 nyelven jelent meg. Nemesak szükség van tehát e tekintetben a legkomolyabb irányításra, hanem ügylátszik, s ezt örömmel állapítjuk meg, — vagy is van az ifjakban az olyan kezek megragadására, amelyek védőleg, erősítőleg, gyámolító céltalattal nyulnak ki feléjük. Ezt a nagy elterjedtséget a munka minden kétségen felül meg is érdemli, mert a kérdést derekán ragadja meg s minden vonatkozásában meggyőző erővel világítja meg.

Az I. fejezetben megragadó hasonlattal indul a tárgyalás s világosan, teljesen érthetően, de mindig kiváló nevelői tapintattal fedi fel a Teremtő terveit s bontogatja a gyermekifjú előtt a szent titok: az élet fakadásának misztériumait, feltárván a nemi élet lényegét, megismertetvén annak célját (házasság, fajfenntartás) s a tisztaság megőrzésének fizikai, erkölcsi s vallási indító okait. A II. fejezetben „A nagy választút“ címen a serdülés korát analizálja s szintetizálja mély megfigyelések alapján megszólaló hűséggel; a „kamasz“ kornak kitűnően sikerült rajza ez a rész, mely külsőségeiben is, de főként érzelmi s lelki vonatkozásaiban élethű képe a forrongó éveknek. A III. fejezet „Fagyás egy májusi éjszakán“ megrázó erővel jeleníti meg a bukás iszonyú tragédiáját. A döbbenet lélekzetvisszafojtó erejével hat a mazuri csatára utaló alluzió. Angyalok sikongó jajja tölti be a levegőt, világomlás robaja sáppasztja meg a lelket

s a szem rámered a mocsárra, mely az örökkévalóságból nyelt el egy darabot. A következő rész: IV. „A fertő legmélyén“ cím alatt a „csak egyszer“ indokolással történt félrelépés megborzasztó következményeit, a testben-lelekben rommá vált ifjú, a derékbatört sudártölgy, az élve rothadás rajzát adja olyan fizikai s lélektani hűséggel, aminőt e kor és kór legmélyebb ismerője festhet. Az igéző tekintetű kígyó búvkörébe került madár már nem tud szabadulni, behull a felé tátongó szájba. A ro varevő növényre gyanútlanul rászállott bogárka körül összezárul a levél s mikor ismét kinyílik, a szegény féregből csak nyomorú roncok maradtak: erő, élet oda. Descensus averni: útban a pokol felé. Mert ha a test nem pusztul is el minden okvetlenül, a lélek veszte halálbizonyos. Prométheusz mája mindennap kínótt, de a sas is minden nap eljött, hogy újra kivájja azt: a megsokkott bűn a jobb óráiban eszmélni kezdő lelket újra összetépi s felhetetlenül ordít: többet, tovább!... Nikotin-, ópium-, alkoholszerű szükségletté válik a bűn s elkövetkezik az Antikrisztus országa: a bűn, mint *életszükséglet* jelentkezik. Az előbb szerény, őszinte, egyeneslelkű, szorgalmas, imádkozó diák árva, hazug, képmutató, hanyag, jellemtelen suhancná lesz, aki amerre lép, mindenütt ezt a miazmás levegőt terjeszti: falakon, könyveken, illemhelyeken, fürdőszobákban ott hagyja rothadó képzelete mocskos nyomait. Felvilágosodottsággal kérkedik, akinek a vallástanár „dumálhat“, a tiszteletes „papolhat“, ő már ismeri a „tudomány“ megállapításait s tudja, hogy Isten, örökélet stb. nincs. „Tantillus puer et tantus peccator“, kiált fel Augustinus. Pedig sehol sincs közelebb az ítélő Isten, mint az erkölcs ellen vétkezőknél. „Aki az Istentől nem fél, az féljen a szifilisztől“ — mondja egy francia orvos. Ha valaki az Isten templomát megrontja, megrontja azt az Isten s ez a templom ti vagytok (I. Kor. 3. 16, 17.). Nehány megrázó tartalmú levél, melyeket bűneikre eszmélt ifjak intéztek szerzőhöz s az öngyilkos diákokra vonatkozó részlet zárja be a pokol egyik tornácának ezt a sötéten izzó rajzát. „Égbeszökő fiatal sudártölgy — derékba törve; magas égnek ívelő szívárványhíd — sárbaomolva; sejtelmes jövőnek igéző szépsége — örökre elfátyolozva. Szomorú sors, szomorú vég...“

Itt jutottunk a forduló ponthoz. Lelkünk minden érdeklődésével lapozunk a következő V. fejezetre, vajjon sikerül-e „a harc a hétféjú sárkánnyal“. Van visszatérés! — kiált biztatón a kétségbeesve ránéző sápadt arcú ifjúsereg. Ki ne mond azt a rettenetes szót: *késő*; késtél csak, de annál *sürgősebb* megfordulnod. A leláncolt sas felszabadulhat, te is győzhetsz, de a küzdelemnek életre-halálra kell menni. — Önmagunk ellen harcolni a legnehezebb küzdelem, de önmagunkat legyőzni a legdicőség győzelem. Állj ellen s légy férfi! Gyávának tartanak? Melyik az erő s a gyávság: acélos homlokkal ellenállani tudni legerősebb ösztönöd joggalan követeléseinek,

vagy erőtlen nádszálként hajolni tested alsóbbrendű vágyainak minden fuvallatára? Volt bűntársaid gúnyjától félsz? Törődik az orvos azzal, hogy a tébolyodottak ők tartják bolondnak? Hagyd ott őket s kerüld a bűnt. Ha százszor mondják is: éld ki magadat, tombold ki magadat, ezt kívánja a természet rendje s egészséges fejlődésed: az önmegtartóztatást csak a papok hirdetik: hát akkor olvasd el a legkiválóbb orvostudósok véleményét (150—154. lapokon idézve több szakember egybehangzó megállapítása). De necsak az erkölestelen tettektől őrizkedjél, hanem a tisztátalan gondolatoktól is, mert félúton nincs megállás. Tiszta élet, tiszta lélek. (Máté 5: 28.) Szerző lélekből fakadó aggodással nézi, csaknem együtt éli a vergődő lelkek nehéz küzdelmeit s megható részvétellel kapacitál a visszatérésre. Rázogatja az öntudatot, ébresztgeti az elnyomott önérzetet, appellál az önbecsüretre s szugesztív erővel oszt atyai tanácsokat. Hazafias indítékait izzó szívvel s szárnyaló páthosszal tárja az ifjak elé s dikciója itt egyenesen megrázó. (118—121. l.) A magyar jövőt csak olyan ifjúság építheti fel, mely „csillagtekintetű, ideálokért dolgozó s önmagához kemény. Olyan ifjúság, mely nem hajtja nyakát gyáva-tetetlenül a bűnkísértés alá, hanem minden erkölestelenségnek dacos homlokkal tudja szemébevágni az erkölcsi integritásnak „nem, nem, sohá“-ját. Bizony, hidd el, fiam, hogy nem korán rokkant gerincű, sápadt blazirt, életunt, monoklis, puderos ficsúrok fogják újra kitűzni a Kárpátok ormára a megfakult magyar trikolorat, hanem ifjak, kiknek lelke hófehér, ifjak, kiknek homlokuk derűs, szemük csillagfényes, ifjak, kiknek lelkében ott dalol a tiszta élet, ott fénylik a nap-sugár, azaz ifjak, akik tavaszt, erőt, virágzást, életkedvet, új ezerévet jelentenek a megcsúfolt magyar hazának“. (121. l.)

A VI. fejezetben (küzdj és bizva bízzál!) tovább viszi tárgyat s főként az akarat nevelésére s edzésére (akaratgimnasztika), az önmegtágadás képességének kifejlesztésére irányozza olvasói figyelmét. Pozitív tanácsai mellett a tilalomfákat is felállítja: miket kell kerülni? Minden izgató, megvesztegető, romboló hatású alkalmat. A mozi, színház, kabarék, plakátok, képek, léha barátok megfelelő kommentárban részesülnek. Az olvasmányok (különös hangsúllyal: az evangélium) fontossága, ujságok megválogatása, a tánc, társaságba járás stb. külön alrészekben tárgyalatnak. Mindegyikkel kapcsolatban szerzőnek erkölcsileg megalapozott, mélyen járó, de mindig gyakorlati, színes, sokszor igen szellemes tanácsai vannak. Lélektanilag pompásan s szilárdan felépített utasításai bizton vezetnek el — a diadal öröméig. A további alrészek a védelem egyéb eszközeit tárgyalják (edzsed testedet, folytass egészséges életmódot), sose henyélj (a munka jelentősége), szeresd a természetet; képes esetekben, nehéz helyzetekben fordulj szüleidhez, hit-tanárodhoz (mily nélkülözhetetlen s nagy áldás, ha van az ifjaknak jó lelki vezető-

jük!), főként Istenhez s az ifjúság legmegbízhatóbb barátjához: Krisztushoz. Vallásos elmélyültség nélkül az ifjú éveket tisztaságban eltölteni alig-alig lehetséges. Ha kísértés környékezik: imádkozz a vérelverejtékezésig s akkor lesz erőd minden csábító alkalom előtt ajtódat bezárni dacos elszántsággal: malo mori, quam foedari.

Az utolsó (VII. Mosolygó lélek — tüzes szempár) fejezet valóságos himnusza a tiszta életnek, mely hatalmas erőforrása a legnagyobb energiákat követelő férfias alkotó munkáknak. Feszülő életkedve, tüzes tervei, vágyai a tanúság mellett, amit annyi komoly és imponáló munkásságot kifejtő férfiúnak tapasztalata is erősít, hogy „a nemi megtartóztatásnak valami titokzatos jótékony befolyása van szellemi tevékenységünk fokozására is”. (234. l.) Virgo et martyr nevet kaptak az őskeresztyénység hősi vértanúi. Magyarországot is csak a tiszta ifjúság mentheti meg. „Fiúk! Fel a tiszta erkölcsi élet liliomos zászlaja alá — testi-lelki boldogságtokért, jövőtökért, nemzetünkért, magyar hazánk második ezer évéért!”

Szerzőnk ismeri a területet, melyen mozog, különösen ismeri a diákélet külső-belső világát: szokásait, szórakozásait, útjait, kísértéseit, veszélyeit, kis és nagy tragédiáit. Erre csak az a nagy szeretet s az a nagy felelősségérzet képesíthette, — amellyel az ifjúság iránt viseltetik s amelyből folyóan szíve s szobája mindig nyitva áll a hozzá forduló fiúk legbizalmasabb közléseinek meghallgatására s bölcs tanácsokkal, szerető útbaigazítással ellátására. Mi, nevelők, tudjuk, mily kivételes tanár-egyéniesség az, aki előtt a diák lelke legtitkosabb redőit bizalommal feltárja s irányító, lékekkepítő és vezető lehetőségeink azért oly minimálisak, mert ennek a bizalomnak útját nem tudjuk megnyitni. Szerzőnek megvan a kulcsa az ifjú lelkekhez s ez a kulcs az aggódó, a diák által is okvetlenül megérezett mélységes szeretet, amely nem maximái, doktrínái, principiumai kedvéért, nem hivatalból mintegy, hanem az *egyéni lélek*, Isten e legmagasztosabb teremtménye belső szerelmétől indíttatva buzog diákjai tiszta életéért. Azért olyan meleg a hangja, puha a kézszorítása, simogató a nézése, bizalomkeltő a megszólítása s minden sikerrel biztató a kapacitálása. A bűn, az elbukás felett nem dörög, nem suhogtat ostort, nem fenyeget rögtöni kárhoyattal, hanem lelély részvétellel áll meg, könnyes szeretettel hajol le s lelke mélyéről szakadó hangon susog: fiam, nem vesztél el, csak megbotlottál, segítelek, felemellek, Krisztushoz vezetlek: van visszatérés, lehetséges a felkelés. Ő az erőtlen nád támasza, hamvadozó gyertya szítogatója, aki téged keres s boldog, hogy megtalált. Ez a mély szeretet teszi a szerzőt hivatott vezetővé s ugyanez őriz meg őt minden irányú túlzástól. Művének a sok használatosságának legerősebb biztosítéka, hogy sohasem mond többet, mint amit mondanía kell s nem ló túl a célon. Nem

aszkrétajelölteket lát az ifjúban, akinek az égért le kell mondani a földről, sőt azt akarja, hogy „ezüstös kacagással csilingeljen ajkáról a jókedv s pezsgő tavasz dalolja benne egy fiatal lélek báját, örömeit, reményeit”. Szerző elfogulatlan, józan világ- és élet-szemlélete, minden álszenteskedéstől ment felfogása mindent megenged az ifjúnak a Préd. 12. 1-ben felállított határokig. — Jellemző ebben a tekintetben a táncról vallott felfogása, mely szerint a kifogástalan tánc a maga idejében és helyén lehet tisztes szórakozás a *jellemes* fiúk részére, de a léhának nem való, mert ennek csak veszedelmes alkalom a lejjebb süllyedésre. Bölcs megállapítása, hogy a fiúknak tánc közben tanúsított viselkedése egyik legjobb próbája jellemzilárdságuknak s nemes gondolkozásuknak. (181—3.)

A mű felépítése átgondolt, elrendezése, néhány ismétléstől s visszatérő gondolattól eltekintve, logikus, ténymegállapításai az életből vettek s az igazság erejével hatnak, okfejtése s következtetései lélektanilag megalapozottak. A hazafias s vallásos mozzanatok szépen ölelkeznek s egyként alkalmasak a magyar ker. ifjúság eszményi célok felé irányítására. Stílusa lebilincselően színes s ízig-vérig magyar; a megszólalásig eleven képei, frappáns hasonlatai, csattanó példái, találó idézetei a művet, mint olvasmányt is érdekesítően vonzóvá teszik. Leírásai sokszor a drámaiság erejével hatnak. A kitűnően sikerült illusztrációk (Márton L. kezéből) kongeniális lélekre vallanak s nagyban előmozdítják a szöveg megérthetőségét s olykor megrázó hatását.

Szándékosan foglalkoztunk ez első kötettel részletesebben, nemcsak mert mi is a tiszta férfiúságra nevelést tartjuk a diákéletben a punctum saliensnek, hanem hogy szerzőt ez első munkája kapcsán megérdemelt jellemzésben mutassuk be. Többi műveivel a lapunk keretei által adott rövidséggel lehet csak foglalkoznunk. Ab uno disce omnes!

2. k. *Dohányzol?* (4. kiad., 40 lap. Ára 80 fill.) Hangulatos bevezetés után a dohányzás divatjáról mond egyet-mást, melyek közt legfigyelemreméltóbb a kora dohányzás többféle erkölcsi vonatkozása: engedetlenség a szülővel szemben, képmutatás, lopás, időpazarlás stb.; majd áttér az okozott egészségi ártalmakra, a nikotin és szén-dioxid mérgező hatására s az ezek által a szervezetben okozott károokra; vizsgálja a dohányzást nemzetgazdasági szempontból, rámutatván az elfüstölt súlyos milliárdokra; hangsúlyozza a dohányzásnak a szellemi képességekre gyakorolt kábító hatását s ezek után: légy férfi! felszólítással fordul az érdekeltekhez: uralkodj szenvedélyeiden, kézbe se vedd a cigarettát, vagy ha már rászoktál, dobd el. Aki apróbb vágyainak mindig parancsolni tud, úr tud majd maradni a nagyobb kísértések felett is. Győzd le az akadályokat, ez az igazi jellemképző, akarat erősítő eljárás.

Az első műnél könnyedebb, népszerűsítő hangon tartott füzet okos érvelésével, találó

hasonlataival, szellemes megjegyzéseivel (Akik „imponálnak“ 33. l.) kiváló eszköz lehet szülők és nevelők nevében. A dolog lényegébe markoló irányzata pedig: önfegyelmzés, lemondani tudás, akaratedzés — a legjobb eszméltetés a dolgot füstkönyedséggel vevő gyermekifjúságnak. Érvei közül sajnosan nélkülözzük a legfőbb, az egyetlen igazi fegyelmző erőforrásra: a vallásra utalást.

3. k. *Ne igyál!* (4. kiad., 60 l. Ára 1.20 K.) Előbbi záró megjegyzésünk ismétlését e helyen még szükségesebbnek tartjuk. Az absztinens, vagy az alkohollal mértéktelenen élő ifjúra lehet hatni az itt felsorakoztatott s helytálló érvekkel s az utóbbit visszartatani a mértékletes élvezettől is, de az iszákost, a szenvedély rabját már csak a Krisztus kezével ragadhatjuk ki átkos szokásából. Az alkoholisták mentésével foglalkozók tudják legjobban, hogy szokok meggyőzik ugyan az iszákost útja s eljárása veszedelmes voltáról, de bűnös voltára csak a ker. morál tud rámutatni s a szabadulásra erőt csak *felülről* nyerhet. Ettől a hiánytól eltekintve, melyet szerzőnk egy újabb kiadásban bizonyosan pótolni fog, amikor néhány ismétlés (50., 54. l.: mindig isznak) kihagyására is alkalma lesz, műve kiválóan alkalmas preventív célokra. Higgadt, komoly hangja kell, hogy gondolkodóba ejtse az olvasót, érvelése sikeresnek ígérkező eszköz a kezdő ivók visszatartására, erkölcsi indokai a még nem romlott lélekre feltétlenül hatni képesek s az akaratgyöngye ifjúnak hatalmas gyakorló-iskolául kínálkozik a bölcs tanácsok követése. Szerzőt éppen azért lehet megbízható vezetőül elfogadni, mert itt sem túloz, elfogulatlanul nézi a dolgokat, nem indul ki apriorisztikus feltevésekből, tudván, hogy minden túlzás csak féligazságot foglal magában. Bizonyosságul csak egy helyet idézünk: „Nem értek egyet azokkal, akik a szeszisált már magában véve valami ördögi találmánynak tartják. És ha felnőtt emberek mértéktelenen élnek vele, nem látok benne semmi erkölcsi fogyatkozást. Arról azonban e füzetben föltétlenül szeretnék meggyőzni, hogy a teljesen ki nem fejlett emberi testre (tehát középiskolai és egyetemi tanulmányaid alatt egyaránt), a szeszisálok mérsékelt élvezete is határozottan káros és csak a józan észre hallgatsz, ha legalább ifjú korodban teljesen tartózkodol a szeszisáloktól. (8. l.)“

Fejezetcímei: Alkohol és egészség. Az alkohol „előnyei“ Alkohol és jellem. Vajjon őrzője vagyok-e én testvéremnek? Ergo bibamus! E két munkát különösen ajánljuk ifj. egyletekben, vallásos estéken, népszerű előadásokon felolvasásra, ismertetésre s a felvetett témák feletti megbeszélésekre.

4. k. *A művelt ifjú.* (3. kiad., 338. l. Ára 7 K.) Az első kötet vérbeli ifjabb testvére, mely a közös törzs más hajtását mutatja be. Az adott alapon folyik az ifjúság ideáljának továbbépítése. A tiszta belsőnek megfelelő külsőben kell nyilatkoznia. A lelki-testi tisztaságát megőrzött, vagy viszszerzett ifjú az élet minden vonatkozásá-

ban tökéletes kifejlődésre tör, aki szellemi képességeinek s nagy emberi lehetőségeinek egyik oldalát sem hagyhatja kiműveletlenül. A szétdarabolt hazát csak művelt, jellemes ifjak szereshetik vissza. Ebben a műben a műveltség szükséges voltát, megszerzési módjait s elutasíthatatlan követelményeit írja le az erre nagy tapasztalatai alapján kiválóan hivatott szerző. Az I. részben (A művelt ifjú) élénk szemléletességgel, néhol nagyon is az aprólékossáig kivíten, adja a társadalmi illemszabályokat, melyeket minden jól nevelt ifjúnak már „von Haus aus“ tudni s követni illenék. Tudatosan sorolja azonban fel ezeket a normákat, mert mint mély meglátással mondja: az illem és jellem közt némi okozati összefüggés van; az előbbi az utóbbiból fakad s a jó modor művelt lelkületre vall. Az emberi érintkezés elvadásása ellen jó az illemködex. Szerző mindenütt megőrzött tárgyilagossága s elfogulatlansága nem becsüli ugyan túl ezeket a részletesen adott illemszabályokat (14—43.), viszont azonban joggal hangsúlyozza, hogy az útszéli duhajlegénykedés nem lehet a magyar ifjú eszménye. A szellem uralmának s a lelki fegyelmzettetésnek a külsőségek felett is praevaleálni kell. Közben (43—65.) lelkibb dolgokra irányozza a figyelmet (szülők iránti szeretet, barátság, érzékenykedés, harag, idegesség), majd ismét vegyes szabályokat ad (66—89.), amelyeknek sorozásában hiányzik az a belső összefüggés, amely másutt kiváló előnye műveinek (cselédekkel bánás, nevetés, levélírás, egészség ápolása egymás után.). Figyelemre méltó s nagyon szükséges, hogy már egyszer illetékes helyről elhangozzék, amit a sport divatszertű túlhajtása ellen („az izomhős“, 82. lap) felhoz; viszont nagyon fontos a testi munka s a játék nevelői fontosságának hangsúlyozása (79., 85.). A II. rész a tanuló ifjúval foglalkozik s ad itt már szoros logikai rendben kiváló gyakorlati tanácsokat; a tanulás művészetére számtalan apró, ügyes fogást mutat be, amelyeknek igénybevételével a tanulás könnyebb, kedvvel végezhető s sikeres. (A tanulás technikája 95., helyi memória 107., szemlélet 118., a ritmus 114. l.) Űgyesen vitatkozik a diákok (sajnos, több esetben a szülők) könnyelmű állásfoglalásával egyes tárgyak, főként a klasszikus nyelvek ellen s lélektani alapon bizonyítja be ezeknek szükséges, hasznos, judiciunfejlesztő, szellemiskolázó hatását (130—6.); nyomatékosan mutat rá a modern nyelvek, a zene s egyéb művészetek kedélyképző fontosságára (136—145.). Majd az olvasás művészetéről, mikéntjéről, tárgyköréről ad mély megfigyelésen alapuló s követésre méltó tanácsokat (146—172.); végül a nyilvános szereplés (fellépés, előadás, gesztusok) előiskoláját mutatja be s a jövő szereplő és vezető férfait igen ügyes gyakorlati utasításokkal látja el a rájuk váró feladatok minél sikeresebb betölthetésére. (173—186.) Zárul a rész a munka dícséretével, mint amely egyedül nyújt igazi örömet, kelt megbízhatóságot, erősít meg az eljövendő próbák elviselésére s lebirá-

sára s ad lelki megnyugvást (Vive labour! 180—2.) A III. rész: Az érett ifjú, c. alatt szü-
lőknek s ifjaknak nélkülözhetetlen útmutatás
a nehéz választáson. A pályaválasztás az
egész életet eldönti, sőt sokszor az örökélet
sorsát is. Minden pálya jó, ha megvan az
arravalóság. A legfőbb feladat buzgó imád-
ságok közt azt vizsgálni: *mire szánt az*
Isten? Ezt felismerve, nyugodtan indulhatsz,
mert lelked üdvét s mások javát bármely
pályán szolgálhatod: csak pap ne légy
hajlam nélkül, mert kétszeresen kárbozol.
Ezután a különböző élethívásokat ismer-
tetni, gyakorlati útmutatásokkal igyeke-
zvéni könnyíteni a tanulmányi idő anyagi nehé-
zségeinek terhén; felsorolja a főiskolákat, a
diákjóléti intézményeket, ezek között a
debreceni kollégium egyetemi internátusát,
a különböző egyetemi egyesületeket. —
Elfogulatlanságának s magas nézőpontjának
klasszikus bizonyága a következő hely:
„Az oly bajtársi egyesületeknek, amelyek
az ifjúságot szervezik s ügyeit felkarolják,
mi örülünk legjobban. De amelyek az ifja-
kat elvonják a tanulástól, mert működésük
kimerül a borozásban (ők ugyan „táboro-
zásnak“ nevezik) s valami *pogány színlére*
festett naciondizmusban, az úgynevezett
„turáni kereszténységben“, ezeknek létjo-
gosultságát nehéz belátni“. (215. l.) Sürgeti
az egyetemen is a *tanulást*. Mi, maroknyi
magyar nép, csak úgy állhatunk talpra,
ha minden magyar fiú az ideális élet s a
kötelességteljesítés hősvé magasztosul. A
diák akkor a legjobb hazafi, mikor jellem-
nek kialakításán dolgozik és amikor sokat
tanul, mert azzal növeli nemzetének kul-
turáját s értékét. A diák íróasztala az az
üllő, amelyen a fiúk saját szerencsájukat,
de hazánk jövőndő sorsát is kovácsolják.
A magyar feltámadás reménye: a művelt
magyar ifjú. Szerzőnek erről szóló fejtege-
téseit az ifjú és a haza forró szeretete, az
életbölcse nevelő kipróbált s megbízható ta-
nácsai s a mélyen valláserkölcsi aláfestés
teszik különösképpen értékké s a pálya-
választás előtt, majd a felsőbb tanulmányi
éveken szülőnek, nevelőnek és tanulónak
egyaránt nélkülözhetelenné.

5. k. *A jellemes ifjú*. (3. kiadás, 242. l.
Ára 7 K.) Szerző célja olyan ifjakat ne-
velni, „akiknek kikezdehetetlen a jellemük,
szilárdak s helyesek életelveik s nehézségtől
meg nem riadó az akaratuk; ifjakat, akik
a kötelességteljesítésnek fanatikus lovagjai;
ifjakat, akiknek teste-lelke kemény, mint az
acél, egyenes, mint az igazság, fényes, mint
a napsugár s tiszta, mint a hegyi patak“.
(70.) Jellemes diákokat akar „oly időben,
melyben csak úgy hemzsegnek a torzlelkű,
könnyű fajsúlyú diákok; diákok, akiket
semmi lelki probléma nem érdekel; akiknek
egyetlen gondjuk, hogyan fogjanak ki a
tenáron, hogyan bliccjeljenek el egy tanítási
naptól, ki a legújabb mozicsillag és hol lehet
jól zsúrozni“. (8. l.) A mű három főrészre
oszlík. I. Ki a jellemes ifjú? A felelet erre
a jellem meghatározásától függ. Jellem az
ember akaratának állhatatossága a jó irá-
nyában, tehát „a szilárd alapelvek után

induló, mindig következetes cselekvési mód:
az akarat állandósága az igaznak felismert
eszmény szolgálatában; a nemes életfel-
fogás szolgálatába szegődött lélek kitartó
állhatatossága“. (14. l.) Ennek kialakítá-
sára szükséges először elveket szerezni.
azután állandó gyakorlattal hozzászoktatni
magunkat ahhoz, hogy „az élet bármilyen
helyzetében nemes eszményeink szerint cse-
lekedjünk is“. (13. l.) Ezt a munkát min-
denki csak maga végezheti el, tehát önve-
lésre van szükség, amelyhez lélektanilag
megalapozott kiváló gyakorlati tanácsokat
osztogat szerzőnk. Különös hangsúllyal va-
lami eszmény kitűzésére s az ezután való
tudatos s állandó törekvésre buzdítja olva-
sóit, megragadóan fejtegetvén a nagy cél
életformáló hatalmát s sorsdöntő jelentősé-
gét. Ez képesít az önzés lebirására, rende-
zetlen ösztönös erőnkkel a harc sikeres fel-
vételére s a nemtelen szenvedélyekkel szem-
ben a dacos: *nem* kivágására. Tehát a
szellem alapja önuralom, önfegyelem, az
erkölcsi bátorság (Contra torrentem), a mély
vallásosság, a lelkiismeret rabsága, mely az
akarat feletti uraságot biztosítja. Eszmény
a víthatatlan várterony s nem a szelkákas.
Különösen figyelemreméltók ez első rész-
ben a párba ellen felhozott súlyos érvek.

A II. rész a jellemképzés akadályaiival, a
III. rész ennek eszközeivel foglalkozik. A
dolog természetéből folyik, hogy a két rész
között szoros vonalat húzni nem lehet és
ugyanazon dolog a maga negatív, vagy
pozitív megjelenülésében akadály és esz-
köz, ebből folyóan szerző kénytelen több
helyen anticipálni (pl. a 77., 78., 100., 113.,
116., 118. lapon tárgyalt gondolatok inkább
a III. részbe valók); viszont a 128—9. lapon
olvashatók inkább az akadályok közt van-
nak helyükön; ez a körülmény azonban sem
a tárgyalás folyamatosságát nem törli meg,
sem a mű logikus felépítését nem alterálja.
Az akadályok között kellő kifejtésben része-
sülnek az emberfélelem (mit szólnak hozzá
mások?), a szenvedélyek, a lelki bogán-
csok, a rosszra való hajlam, az áldozattól
vonakodás, rossz hangulat, akaraterehiány,
a kitartásban való elernyedés, sokszor a
siker, az elbizakodottság, a könnyelmű pénz-
szórás, a hanyagság, kapkodás. Az akarat-
edzés és jellemképzés eszközeinek tárgyalá-
sánál a vezérgondolat az *akarom!* Fősúly
tehát az akaratnevelésre fektetendő, mely-
nek legfőbb szabálya: gyakorold magadat
minden nap bármily kis önlegyőzésben
(133.), tehát az önuralom lesz a legfőbb elő-
készület az élet harcára. (138.) Az akarat-
edzésnek 3 főmódja van: *abstine*, az önmeg-
tagadás: *sustine*, a kitartás és túrés (főként
kitűnő a hazugságról szóló alrész 160—170.);
aggredere, a bator tetterő. Lélektanilag fontos
az a figyelmeztetése, hogy a látszólag
jelentéktelen kicsinységeknek milyen fon-
tosága s hatalma van a jellemalakítás nagy
munkájában (174.). Méltatja a munka, a
kötelesség, a pontosság, a nélkülözés, az
időfelhasználás nagy nevelő értékét (186—
207.), az önismeret és a lelkiismeret-vizs-
gálás szükségességét (220—228.), utoljára

hagyja a legfőbb jellemképző eszköznek: a vallásnak megemléztetését (229.), melyet megérdemelt és szükséges kivittségében itt azért nem tárgyal, mert erről egy új könyvében (A vallásos ifjú) külön akar írni.

Az ismertetett öt (5) munka valódi kincsesháza azoknak a tudnivalóknak, — amelyek az ifjú helyes nevelése s önnevelése szempontjából nélkülözhetetleneknek kell jelezniük, így azok a szülők, tanítók, nevelők s főként az ifjúság számára megbecsülhetetlen értéket s kalauzt jelentenek. Mint olvasmányok is annyira vonzóak, érdekeltők s lebilincselők, hogy társaságban sem lehetne érdekesebb s tanulságosabb szórakozást találni, mint ezekből egy-egy fejezetet felolvasni; ifjúsági egyletekben, önképzőkörökben, cserkészszórakozáson pedig vezérfelolvasás jelentőséget követelnek maguknak ezek az okos és hatásos fejtegetések. Az előadás mindenütt szemléletes, idézetekkel, példákkal színezett s támogatott. Szerző maga is úgy olvasott, amint A művelt ifjú-ban előírja: ceruzával, papírral a kezében; innen a sok találó, sokszor frappirozó, néhol megdöbbentő bizonyosságok egész fellege (Zsid. 12. l.). A könyvek annyira tartalmasak, gondolatokban, érvekben gazdagok, hogy idézni sem lehet belőlük: olvasni, élvezni s használni kell azokat. Szerző szent és nagy hivatást töltött be ezeknek megírásával; pap és tanár minden elgondolásában, minden célzatában s az eszközök helyes megválasztásában. Róm. kath. álláspontja teljesen elfogulatlan, mert míg egyháza igazairól rendületlen hűséggel tesz bizonyosságot, amit készséggel írunk javára s követeésre ajánlunk a mieinknek is, sehol egy türelmetlen szó, a más meggyőződésűek érzékenységét bántó vonatkozás el nem hagyja a nemes tollat, melynek hasonló elfogulatlansággal tisztességet adni örömmünkre szolgál.

Kiss Ferenc.

Erdős Károly: A Didache írásának ideje. Debrecen, 1925 (40 o) Ára ?

Szegényes magyar nyelvű theologiai irodalmunk számára nyereség minden olyan dolgozat, amely a Nyugat széleskörű tudományos munkálkodásával hoz összeköttetésbe bennünket s annak eredményeivel igyekszik megismertetni mindazokat, akik a világnyelveket nem bírják. Így minden ilyen törekvés, ha talán csak utolsó elmosódott hullámgyűrűje is nagy tudományos mozgalmaknak, idehaza jelentős és elismerésre tarthat számot. Éppen azért idehaza, ahol — lényegileg — egy tudományos theologiai irodalom alapvető kezdeteinek új lerakásáról van szó, mert ami irodalmunk van, csekély kivétellel elavult, elsősorban világos és alapos, egy-egy kérdéskomplexumot helyesen összefoglaló szempont alatt tárgyaló munkákra van szükség. Ennek azért nem kell és nem szabad egyszerű referátummá lenni. Viszont ilyeneket természetesen nem adhat az, aki behatóan és alaposan nem foglalkozott egy-egy problémával.

Ezen szempontok előrebocsátása mellett

joggal tekintünk várakozással Erdős munkája elé. Hiszen témáját igen ügyesen választotta: a régi keresztyénség egyik, legjelentősebb problema-komplexuma kapcsolódik a Didachehoz, s a témaválasztás annál örövendetesebb, mivel a Didaché, ha Raffay fordítása után nem is teljesen ismeretlen a magyar közönség előtt, mégis eddig behatóbb ismertetés tárgyául nem szolgált. S a cím mögött több rejlik, mint az olvasó első tekintetre gondolná. Ahhoz, hogy a Didaché keletkezési korát megállapíthassuk, ismerni kell mindazokat a bevezetés-kritikai, theologiai, ill. dogmai és egyháztörténeti problémákat, melyek erre a terjedelem szempontjából kicsiny, de jelentőség tekintetében szinte páratlanul fontos ökeresztyén iratra vonatkoznak. Ezért a szerző sorra veszi azokat az egyházi emlékeket, melyek a Didachéről megemlékeznek (kiigazítandó itt, hogy Clem. Alex. [Strom. I. 20. 100.] nem a Didachet nevezi $\gamma\rho\upsilon\phi\acute{\iota}$ -nak hanem az idézett Ján. 10₈-at; v. ö. Zeitschr. für neutl. Wiss. 1913. 271. k. l.), majd más ökeresztyén iratokkal való irodalmi összefüggését vizsgálja s végül az irat lényeges tartalmát állítja össze a hitre és erkölcsre, kultuszra és egyházi szervezetre vonatkozólag. Mivel így a Didachével kapcsolatban levő problémák jóformán mind szóhoz jutnak, talán szerencsésebb lett volna, ha szerző nem annyira a keletkezési kor kérdését állítja központba, hanem általában ismerteti a Didachét, annak jelentőségét az ökeresztyénség vallásos élete, gyülekezeti szervezkedése megismerésére vonatkozólag. Ez talán annyival is inkább jobb lett volna, mivel ma a keletkezési kor tekintetében meglehetősen meg egyeznek a vélemények. Egészen pontosan az évet megállapítani nem tudjuk s lényegileg nem befolyásolja az ökeresztyénségről való képünket, ha a keletkezési kört 90—100 vagy 90 és 150 között keressük. Végeredményben egyik vélemény ép úgy bizonyítható, mint a másik, mivel pl. a Didaché igen könnyen keletkezhetett volna 10—20 évvel később valahol Szíriában vagy Palestinában (Egyiptomban alig, — mint szerző állítja — v. ö. Did. 7₂, 8_{1—2}, 9₄), mint Hermas Pásztor, melynek római származása eléggé valószínű. Az ökeresztyén egyház fejlődése nem olyan egységes és egyenletes, hogy két egymástól teljesen független iratot egyszerűen egymáshoz lehetne mérni. A régi irodalom-kritikai módszernek ez a tévedése már sokszor megbosszulta magát s szerző nem tudta ezt elkerülni. Nem azt akarom vitálni, hogy Hermes Pásztor fiatalabb, — számomra az ellenkező kétségtelen —, csak arra szeretnék rámutatni, hogy a Didachére vonatkozó problémának az a felállítás, amely a felfedezés utáni első időben volt szokásos, s amelyhez szerző is tartotta magát, ma már elégtelen. Kár is, hogy az újabb irodalmat nem említi (gondolok itt nevezetesen Knopf kommentárjára 1920-tól, a Hennecke újsz. apokryphusaira levő összefoglaláson 1924-ből és Bihlmeyer 1924-i új kiadására — kisebb jelentőségű dolgoktól eltekintve): ha ezeket figyelembe vette volna, való-

színüleg igen sok kérdést másképp állított volna be és maga is talán más részleteredményekre jutott volna. Nincs értelme annak, hogy ezeket a részleteket itt felsorakoztasuk; csak azt szeretném még megjegyezni, hogy Did. 115, valamint Hermas Sim. V., 1₃₋₅ között fordítása pontatlan, Barn 18₁ sem jelent *ἐξουσία* „felsőbbtség“-et, hanem mint a latin protestas „felhatalmazottság“-ot. Mindezen fogyatkozások ellenére is őszintén kívánjuk, hogy szerző minél több olvasóra találjon s hogy így az őskeresztyén irodalomnak ezzel a zsenigéjével nálunk is minél többen foglalkozzanak.

Karner Károly.

Heyns W. : Református Dogmatika. Fordította s jegyzetekkel ellátta : Galambos Zoltán. Kiadja : a Holland-Magyar Református Bizottság. Budapest, 1915. 442. l.

Hogy ennek a könyvnek gyakorlati jelentőségét megérthessük, gondoljunk arra, milyen kép állana elénk, ha valaki megírná a mai magyar reformátusság vallásos nézeteinek rendszerét úgy, ahogy az tényleg meg van népünknel. Vagy, ne mondjunk ilyen nagyot, micsoda különös rendszer állana elő akkor, ha a legutóbbi ötven esztendő predikációs irodalmának a dogmatikáját írná meg valaki? Erre a pikáns feladatra valóban érdemes volna vállalkozni. Az a tény, hogy szinte Tóth Ferenc óta nem jelent meg magyar nyelven egy *a kor színvonalán álló* dogmatika, kétségtelenül befolyással volt közfelfogásunk dogmatikai elszíntelenedésére. Örömmel kell tehát üdvözlönlünk a Holland-Magyar Református Bizottságot, hogy ha nem is magyar, de magyarnyelvű református dogmatikát adott a református közönség kezébe. A munka megjelenésének ez a nagy gyakorlati jelentősége, amit az elterjedés nagy sikere is kellőképpen igazol, kötelességünkké teszi, hogy ne intézzük el ezt a munkát sablonos dicséretekkel, hanem részben a gyakorlati érdek, részben a tudományos teológiai szempont nagy hordereje tekintetéből alkalmazzuk vele szemben a legszigorúbb kritikát. Ezzel nem akarunk útjába állani a további terjedésnek, mert hiszen ha a közönségnek igaza van, akkor a bírálónak úgy sincs igaza, hanem a jövőendő gyakorlati vallásossága és a rendszeres teológia nálunk mostohán álló ügye, tehát ugyanazon nagyfontosságú kérdések érdekében, amelyeket e munka kiadója is szem előtt tartott, tekintjük fontosnak a komoly és tárgyilagos megbeszélést. Nem bocsátkozunk annak a kérdésnek felesleges és időutáni vitatásába, hogy miért éppen ezt a munkát tartotta érdemesnek a Bizottság a kiadásra. Hiába mondanánk, hogy másjelleű munka kellett volna: ilyen is kellett. Mert mire van ma szükség? Egyrészt olyan munkákra s mindennekfelett olyan akciókra, amelyek odaállítják népünk elé a református világnézetet és életfelfogást úgy, amint azt elénk vallották és élték. Odaállítják tükör gyanánt, hogy összehasonlíthassuk magunkat atyáinkkal. Nem szabad lekicsinyelni ezt a feladatot se. Mert

ha elvágjuk a múlttal összekötő vezetőket, akkor létjogosultságunk jórészt feladjuk és kiszárad a szívünk. Ezt a feladatot elvégezhetjük hitvallásos könyveink terjesztésével és magyarázásával, de elvégezhetjük úgy is, hogy a XVII. század konstatáló, leíró s a hitvallásokban megállapított hitigazságokat dogmatikus módon elénk táró munkákat adunk híveink kezébe. Ezekből meglátják, hogy milyen volt a múlt, mit hittek azok, akiket mi atyáinknak nevezünk.

Azonban ez a munka csak félmunka. Ez a történeti és leíró tudomány a maga objektivitásával még mindig csak rajtunk kívül tartja a református világnézet mozaik-szerű elemeit, amelyekkel szemben is szemlélők, bámulók, érdektelen érdeklődők vagyunk csak. Hangulatokat, fogadásokat, készségeket gerjeszthet bennünk, mint a történelem általában, de nem indít el minket. Szükség van azért arra is, hogy a szó mai értelmében s egyúttal reformátori értelmében vett dogmatika, igazi *rendszeres* teológiai munka is járuljon az előbbihez, olyan, amelyik nemcsak konstatál és leír, hanem kifejti, igazol, levezet, rendszerbe foglal, amelyik mögött ott lüktet a mai ember kereső, viaskodó és megnyugvást találó lelke, igazi rendszeres teológiai mű, amelyik a református keresztyénség világnézetét belegyökeresíti a mai ember szívébe. Ilyen volt az Intitució, ilyen ma többek közt pl. Bavinck dogmatikája. Egyszóval nem Melancthon Locijának módszerével megírt munkára gondolunk, amely módster az úrrá lett a XVII. század prot. dogmatikájában s uralkodik Heyns művében is, hanem a mai ember mentalitása szerint megírt s a rendszeres teológia fogalmának tudományos követelményeit is kielégítő s inkább a reformátorok mentalitásának megfelelő munkára. Mert korunk embere közelebb áll a reformátorokhoz, mint a XVII. század intellektualizmusához. Ezzel nem akarunk többet mondani, csak azt, hogy *egy magyarnyelvű és magyar református tudományos dogmatika megírásának a szüksége ma is éppúgy fennáll, mint Heyns dogmatikájának lefordítása előtt.*

Mikor ezt megállapítjuk, akkor nem vonjuk kétségbe, hogy a fent megjelölt első szükséglet tekintetében ez a munka hasznos szolgálatokat van hivatva betölteni. Mert mit ad ez a mű? A hitvallásainkban lefektetett tanokat tárja elénk kicsi fejezetekben, szinte a catechizmusok formájában úgy, hogy egy-egy kérdésre mindenki gyorsan megtalálhatja a feleletet. Különös értéket az ad neki, hogy a hitvallások lezárása utáni dogmafejlődést is figyelembeveszi s a legújabbkori ellentétes nézetekkel szemben is leszögezi a református keresztyénség álláspontját. Ha úgy nézzük e munkát, mint történeti és leíró s nem rendszeres teológiai művet, akkor meg kell állapítanunk, hogy eléggé hű és megbízható leírás. Nem hallgathatjuk el azonban, hogy egy olyan munkában, melynek első *§-a* azt mondja, hogy „a református Dogmatikának nem lehet és nem szabad eltérni a Szentírástól, se a református hitvallásoktól“, különösnek tűnik

fel, hogy szerző minden megjegyzés nélkül átsiklik a második Helvét Hitvallás I. rész 4. §-a fölött, amelyek ezt mondja: „Azonban megismerjük, hogy Isten az igének külső hirdetése nélkül is megvilágosíthatja azokat, akiket akar és mikor akarja, ez neki hatalmában lévén.“ Tudjuk, hogy a hamis misztika elleni védekezésből teszi ezt, mikor a 33—35. §§-okban a Szentlélek bizonyosságtételéről szól, de ilyen fontos lépést, amely elvégre mégis eltérést jelent a hitvallástól, nem lett volna szabad hallgatólagosan tenni. Maga a mű a következő részeket tartalmazza: a fordító és kiadó előszava után a Bevezetésben az alapvető kérdéseket tárgyalva ez anyagot hat részben fejt ki, ú. m. I. az Istenről, II. az emberről, III. a Megváltóról, IV. az üdvösség közvetítéséről, V. az üdvösség elsajátításáról, VI. a végső dolgokról szóló tan. A részek nem egyenlő értékűek. A bevezetés és az els három rész meglehetősen száraz, erősen intellektuálista, nem egy helyen ijesztően skolasztikus (Isten tulajdonságai, Szentháromság, eredendő bűn). Sokkal elevebb, könnyedebb olvasmány, meggyőző erejű és eléggé részletes a IV. és V. rész, amelye gazdag gyakorlati következtetéseket is tartalmaznak. Itt meg sokszor olyan élesen állít fel egy-egy tételt, hogy a gyakorlati konklúzióknál gyakran kell mondania: „azonban“, „mégis“. E megjegyzéseink ellenére is a munkát alkalmasnak tartjuk arra, hogy a fentebb megjelölt gyakorlati feladatot hathatósan szolgálja.

Tudományos, különösen formai szempontból azonban vagy egy-két olyan megjegyzésünk, amelyek nem annyira a szerző, mint inkább a fordító rovására csökkentik e mű értékét. Először is nem tudjuk, mert sehol sincs megmondva, hogy milyen című, milyen nyelvű, milyen kiadású eredetiről történt a fordítás. Még jó, hogy az előző megmondja, hogy egy ma is élő amerikai (holland) professzor művéről van szó és látjuk egyes részeiben, hogy szerző ismeri a jelenkori áramlatokat, mert különben azt hihetnők, hogy egy XVII. századbeli munkával állunk szemben, amit megerősít még az a körülmény is, hogy Komáromi Csipkés Györggyel, Melotaival és másokkal úgy találkozunk a műben, mintha azok szerzőnek kortársai lettek volna, vagy legalább is ismerné őket. Mert a fordító oly önkényesen járt el az eredetivel szemben, hogy eltekintve egyes helyektől, ahol jelzi ezt, sokszor egész részeket betold, rövidít, módosít úgy, hogy nem tartja szükségesnek ezt megmondani. Vannak egész olyan §-ok, amelyeknél kíváncsiak vagyunk, hogy mi lehetett az eredetiben. Nem fordítás ez, hanem átdolgozás. És bármennyire örülünk is annak, hogy a múlt magyar vonatkozásait beledolgozta a fordító nemcsak a jegyzetekbe, de a szövegbe is, mégis a fordító egyéniségének gyakori szereplése azt a gyanút ébreszti fel bennünk, hogy Heyns felfogása néha csorbítást volt kénytelen elszenvedni a fordító keze között. Ezt a gyanúnkat mintha megerősítenék a jegyzetek, amelyek egészen más

mentalitást tüntetnek fel, mint Heynsé, arra, hogy ezekkel a jegyzetekkel, szoknak különösen a hangjával foglalkozzunk, nincs terünk. Pedig érdemes volna ezeket éppen Heyns munkája érdekében is megkritizálni. Egy megjegyzést nem is hallgathatunk el. A 10. oldalon Heyns merev, a kijelentés történetiségét figyelembe nem vevő s a hitvallásos könyvekből se igazolható inspirációs tanát fordító még tulcicálja egy olyan megjegyzéssel, amelyik szerintünk homlok-egyenest ellenkezik a reformatori felfogással, ellenkezik pl. Kálvin gyakorlati eljárásával és mindazzal, amit nekünk a szentírás jelent. Mert előttünk, reformátusok előtt, nem az 1633-ban megjelent textus receptus a fontos és nem is Tischendorf, Nestle, vagy Soden szövegkiadása, hanem: quod Deus dixit. És ha a szövegkritika bennünket ennek megtalálásában előbbre segít, akkor örülünk a szövegkritikának az *ezért* művelnünk *kell* a szövegkritikát. Mert reformátusokká minket nem egy szöveg szuverenitása tesz, hanem az Isten szuverenitása. Azt pedig, amit Isten emberek által, történeti közvetítéssel közölt velünk, amibe beleöntötte a maga lelkét, szolgálai formában adta, alávetette az emberi történelemnek, következképp a történeti tudományok segítségünkre vannak nekünk e szöveg eredeti formájának a megtalálásában. Nincs református biblia, csak egy biblia van s az minél nagyobb történeti bizonyossággal áll élénk, mint Isten beszéde, annál inkább kell elfogadnia minden reformátusnak. Ha nem tetszik nekünk, akkor is. Ha véletlenül — amire ugyan nincs kilátás — találnának egy olyan kéziratot, amelyik kézzel fogható hitelességgel eredetibb volna, mint a ma ismert szöveg, el kellene azt fogadnunk, mégha sok mindent módosítanunk kellene is. Mert ismétlem: Isten az Úr s ez a fontos, amit Ő mond. Nem egy textusnak esküdünk örök hűséget, hanem Istennek, mint ahogyan Kálvin mondotta, mikor Athanasius hitvallását vonakodott aláírni: nem Athanasiusnak, hanem az Istennek esküdtem hűséget. Ne provokáljuk a harcot a tudománnyal, amikor az nem érdekünk, sőt örülünk kell, hogy a tudomány segít minket. Meg kell vallanom, hogy fordító-nak ezt a megjegyzését egyenesen szektárius jellegűnek tartom. Még csak azt jegyzem meg, hogy a jegyzetek a jelent sokszor méltatlanul ítélik meg és nem egyszer csak azért, mert nem a régi kifejezéseket használja. Az a véleményem, hogy *ilyen* jegyzetek nélkül sokkal üdvösebb szolgálatot tudott volna végezni ez a magábanvéve rokonszenves és sok praktikus vonással ékeskedő mű, mint így. A jegyzetek azonban olyan *papátis* jellegű kölcsönöznek neki, amiben egy gyümölcstelen harcnak a tüze lappang s amely felfogás, különösen pedig a *modor*, ha szélesebb körökben elterjedést venne, veszélyeztetné az igazi és egységes református világnézet és éleleteszmény kialakulását és a rendszeres teologia nagyon kívánatos fellendülését. Bocssánnak meg nekem e kemény szavakért azok, akik az

anyaszentegyház jövőjéért aggódo imádságos lélekkel bocsátották útra ezt a művet. Én is kívánom, hogy hallgassa meg az Úr az ő imájukat s adjon ennek a munkának olyan hatást, amely, dacára a fordítónak, a magyar református egyház felvirágzását mozdítja elő.

Vass Vince.

W. Heyns : Református Dogmatika. Fordította és jegyzetekkel ellátta: Galambos Zoltán, komáromi református lelkész. Kiadja a Holland-Magyar Református Bizottság. Budapest, 1925. XV+422 l. Nagy 8-adrét. Ára: ???.

Kármán és Kazinczy ellentétes nézetet vallottak abban a tekintetben, hogy a nemzeti művelődés szempontjából eredeti vagy fordított művek kívánatosabbak-e inkább? A történelem és a mai tudományos álláspont az eredeti munkákat sürgető Kármánnak adott igazat. Ennek oka abban rejlik, hogy jó fordítást nyújtani csak kongeniális írónak sikerül, aki teljesen ura mindkét nyelvnek. De még ez esetben is bizonyos bágyadtság borul a fordításra, amelyből legtöbbször hiányzik a nyelv zenéje. A magyar lélekhez igazán az anyanyelvünkön szerzett könyvek tudnak hozzáférközni. A fordításnál nyelvünk sajátossága kénytelen teret engedni más nyelvek idiómáinak. Az átdolgozásnál már több, olykor teljes joghoz jutnak a magyarnyelvi sajátságok. Erős önbizalmú kor azért eredeti műveket teremt, amelynél a magyar lélek és nyelv nem függ idegen szellemtől és kifejezésmódtól, a hanyatló kor fordít. Ennélfogva sem üdvözölhetjük középszerű munkák nyelvünkre való átültetését. A vallási irodalomra vonatkozólag még több joggal kívánhatjuk, hogy csak lángelméjű szerzők valóban nagyszabású alkotásait fordítsuk magyarra.

Heyns munkáját a nép számára egyszerűen, világosan, áhítattal és minden tudóskodás fitogtatása nélkül írta. Ezért kellemes olvasmány, amelyet más nyelvre fordítani nem könnyű feladat. Fáradtságos a fordítás olyan nép nyelvéről, amellyel keveset érintkezünk, melynek története, földrajzi fekvése, társadalmi és politikai viszonyai, életberendezése, gondolat- és érzésvilága a miénktől sokban elütnek. Nehezíti a fordítás munkáját, hogy nincs holland-magyar szótárunk. Ezért a megfelelő magyar szón és kifejezésen olykor sokáig kell tünődni. Nem lekecsinyítendő nehézség az sem, hogy a hollandus erősen dogmatizáló hajlamú nép, a magyar nem az. A holland theologiai nyelv 400 év óta állandó fejlődésben van, addig a magyar theologia története nem ismer olyan nyelvújítást, mint irodalomtörténetünk. — A theológiában a nyelvújító kísérletek nem találtak elismerésre.

Aki hollandnyelvű theologiai munkát fordít magyarra, attól elsősorban is azt kívánjuk, hogy az író gondolatait értse meg és azokat lelkében átgyúrva, megérelve, nyelvünk szellemének megfelelően öntse szavakba. A fordítás legyen hű, érthető, világos, könnyed és magyaros; idegen növény

volta ellenére se érezze meg a mi magyar földünket és éghajlatunkat. A maga meggyőződését ne erőszakolja bele az író mondataiba, azokat ne csavarja el, hanem legyen hű tolmácsa a gondolatoknak és eszmenetnek. Az eredeti kifejezésmódtól csak akkor térjen el, ha a változtatás jobban ki-domborítja az eredeti gondolatot. A fordítás legyen hajlékony, színes és tömör. A fordító ismerje a theologiai szókincset; legyen képes arra, hogy a hollandban már meglevő azon műszavakat is, amelyeknek megfelelő egyenértéke nyelvünkben még nincs, találó kifejezéssel adja vissza, azokat a fogalmakat, melyeknek jelölésére szavunk hiányzik, akár régi szavak föllevenítésével, akár meglevő szónak való új jelentésadással, tegye világosakká előtlünk; tartózkodjék attól, hogy műszavakat alkatrészeik szerint fordítson le, kivált oly esetben, mikor már más kifejezések nyertek polgárjogot annak a fogalomnak a megjelölésére. Különben elnagyolt, szakmánybavégzett munka kerül ki a fordító kezéből, amely gondatlanságával, felületességével, szokatlan és érthetetlen kifejezéseivel jó érzékünket sérti, visszariaszt a fordított könyv olvasásától, mert kifejező erő híján a szerző gondolatai elmosódtak és az ihletés igazsága nem érzik a sorokból.

Sajnos, a Galambos munkája nem felel meg a követelményeknek. Mindjárt szembetűnik az is, hogy az eredetiben 355, míg a magyarban 422 oldal terjedelmű e könyv. Pedig a fordított munka a magyarban rövidebb szokott lenni az eredetinel. Galambos nem alkalmas egyén ilyen munkára, mert impulzív egyénisége oly érvényesülésre tör, amelyet a fordító szerény tolmács szerepe el nem tűr. Nem hatolt elég mélyen sem a holland, sem a magyar nyelv szellemébe. Nincs otthon a magyar theologiai nyelvben és így nem sikerülhet neki az elvontabb fogalmak visszaadása. Önkényeskedés és felületesség vonul végig az egész könyvön. Egyszer mást ír, mint a szerző, máskor elhagy; egy helyen betold, másutt ok nélkül változtat, itt félreért, ott elnéz valamit; emitt erősít, amott halványít. Leikiismeretesen egybevetettük e könyvet mondatról mondatra a Kampenben, 1916-ban Kohnál megjelent eredetivel és azzal a keserű, bántó érzéssel tettük le e Galambos által fordításnak nevezett, jegyzetekkel bélelt könyvet, hogy ez theologiai irodalmunk szegényére látott napvilágot. Nincs ugyanis olyan lapja, amelyen kisebb-nagyobb hibák, kihagyások, felesleges betoldások, elnézések, félreértések, az eredeti jelentés elfordítása a különleges Galambos-féle kálvinizmus irányába, elő ne fordulna. Galambos más célt tűz ki e könyv elé, mint Heyns, aki a népek szánta könyvét. Galambos ugyan a bevezetésében (VI. l.) azt állítja, hogy ez hittanhallgatók, továbbá lelkészek és komoly tanítók számára készült. Ha ezek részére írta volna a derék holland professzor, úgy minden bizonnyal közölte volna az irodalmat is. Aztán így vélekedik a könyv elé írt sorában Bouwman H. professzor is, aki ezt a tárgyalás módjára való hivatkozással bizonyítja. E lesújtó ítélet

az magyarzza meg, hogy Galambos szabad kezét nyert és a revizort a baráti jóindulat visszatartotta még a legszükségesebb igazításoktól is. Eredendő bűne e könyvnek, hogy Galambos annak nevezte ki, ami ez nem akar lenni, ami ellen a szerző tiltakozik: t. i. dogmatikának. Ez a tudatos ferdítés vörös fonálként húzódik végig az egész művön. Ennek a címe: Gereformeerde Ge-loofsleer; magyarul: Református hittan. Ez a beállítás és a szerző önkényes, vagy az ő kedvenc szavát használva: szubjektív fordítása nem ad hű képet a Heyns felfogásáról, hitvallásáról, hanem az nála, kissé eltorzítva jelenik meg.

Ennek igazolására szolgáljanak az alábbiak. Közlünk pár, találmra felnyitott lapon levő fejezetet a Galambos fordításában, a Heyns szövegezésének rögtönzött fordításában, hogy állításunk igazságát bárki ellenőrizhesse. Megjegyezzük, hogy általában nem sikerültebbek a többi §§-ok átlütelései sem.

Galambos szerint:

Mi a református Dogmatika? A református Dogmatika a theologiai tudománynak az az ága, amely a Szentírásban kijelentett üdvigazságokat csoportosítja tudományosan rendszerezett logikai sorrendbe. A református Dogmatikának nem lehet és nem is szabad eltérni a Szentírástól, se a református hitvallásoktól.

2. §. Tárnya és célja.

A református Dogmatika tárgya az Isten ismerete a teljes isteni kijelentés alapján és pedig annak az Istennel, Egyházzal és az emberrel való összes vonatkozásaiban. Célja pedig az, hogy úgy a dogmatikai, mint az azzal szorosan összefüggő etikai üdvigazságokról olyan fokú rendszeres ismeretet adjon, amely szükséges ahhoz, hogy a kegyelmi szövetség részesei, mint akiknek mivoltuknál fogva gyakoroltak az érzekeik a jó és rossz közötti különbségtételre (Zsid. 5 14.), az érettkorúságra eljuthassanak. A Dogmatikának, mint tudományos rendszernek is, csak ez adja meg a létjogát. És ugyancsak ez vezeti az anyag megválasztásánál és ez szolgál mértékül az alrészek rövidebbre vagy hosszabbra szabásánál is. Csak annyiban szabad kitérnie, például az Egyházunkon kívülálló különféle irányokra, amennyiben a fenti cél ezt megengedi vagy amennyiben azok határozott állásfoglalásra kényszerítenek bennünket. Szóval meg kell kísérelnie Istennek tetsző embereket formálni, akik minden jócselekedetre felkészítettek (II. Tim. 3. 17.), a hitben, „nagykorúvá lettek” nevelni, akik tudják, hogy: mi módon kell forgolódniok és Istennek tetszeniök (I. Thess. 4. 1.) úgy polgári és társadalmi, mint legfőképpen vallási és egyházi téren.

225. §. *A halál.* A Megváltó kereszthalállal halt meg. Az is szükséges volt, hogy ilyen halállal haljon meg. Olyan halállal kellett meghalnia, mely vérontással járt, Zsid. 9 : 22, melynél nem törettek össze a csontok, Ján. 19, 36. s amelyet eltemetés követeltet. Ézs. 59, 9a). A zsidóknál szokásos halálbüntetések közül — megkövezés vagy

felakasztás, a test elégetésével, vagy anélkül — azonban egyik sem felelt meg ezen követelményeknek, de igenis megfelelt a rómaiaknál szokásos kereszthalál. S főleg azért kellett a mi Urunknak kereszthalált szenvedni, mert az volt a legalávalóbb, a legfájdalmasabb, a megátkozott halál. *Legalávalóbb* azért, mert csak a legalacsonyabb, leginkább lenézett néposztályok legnagyobb gonosztevőit büntették azzal; akit keresztfeszítettek, az nem volt méltó semmiféle sajnálatra. A *legfájdalmasabb* halál, mivel kevés vérveszteséggel járt; lassú halálbakinlódás volt az, míg végre a keresztfeszített elviselhetetlen kínok közepette kilehelte lelkét. *Megátkozott* halál volt, mivel maga az Isten nevezte azt annak Gal. 3, 13.; a keresztfeszített, aki ég és föld között lógott és így pusztult el, csak elátkozott lehetett, számkivetett, akinek számára nem volt hely többé sem az égben, sem a földön. Ilyen alávaló halállal kellett a Megváltónak elviselni a szegényt, ilyen fájdalmas halállal kellett magára venni a nyomorúságot, ilyen elátkozott halállal kellett az átokért fizetni, melyek mind a bűn szegye, nyomorúsága és átka voltak.

507. §. *Kik ítéletnek majd meg? Megítéletnek:*

1. Az emberek mindnyájan, 2. Kor. 5, 10., tehát a hívők is, akik hűségesen forgatták talentumaikat. Mt. 25, 34. skv. A hívők számára jótétemény lesz az ítélet. Igazságukban állítja majd az őket a méltó helyre: a világ előtt. Akkor válik majd köztudomássá, hogy nekik volt igazuk. Azzal, hogy minden nyilvánvalóvá válik és napfényre kerül, érteti meg majd az ítélet azt is, hogy Isten kegyelme mellett mennyire jobbak voltak minden gyarlóságaik dacára, mint a világ s mint a világnak róluk alkotott felfogása. Mt. 25, 31. sköv. szerint először a hívők fölött hangzik el az ítélet, hogy aztán valószínűleg ők is jelen lehessenek a gonoszok megítélésénél.

2. Az angyalok; névszerint az elesett angyalok.

Heyns szerint:

Mi a református hittan? A református hittan a Szentírásban kijelentett üdvigazságok rövid összefoglalata. S ezeket az üdvigazságokat nekünk, mint a kegyelmi szövetség részeseinek tudnunk és hinnünk kell, hogy e szövetség követelményei szerint Isten dicsőségére éljünk és e szövetség javait örököljük. Egy ilyen hittan akkor református hittan, ha ezeket az üdvigazságokat a református hitvallási iratok vagy „Egységes formulák” felfogása szerint adja elő.

Tárgyköre és célja. A hittan nem akar kis dogmatika lenni. Célja sem az, hogy a kinyilatkoztatott üdvigazságok rövidre fogott, de mégis teljes és tudományosan fejlesztett rendszerét adja. Amit feladatául kell tekintenünk, csak az, hogy az üdvigazságok és pedig úgy a dogmatikai, mint az etikai üdvigazságok tekintetében oly ismeretet közöljön, amilyen a kegyelmi szövetség részeseinek szükséges avégre, hogy, mint ilyenek, érettkorúságra jussanak, oly tökéletességre,

akik „mivoltuknál fogva gyakorolták érzelkeit a jó és rossz között való különbségtételre“. Zsid. 5, 14. E célt állandóan szem előtt kell tartania; ez dönt anyaga választásánál és a részletek hosszabb vagy rövidebb tárgyalása felett. Amennyiben e cél követeli, tudomást kell vennie a mi (egyházi) köreinken belül és kívül uralkodó nézetekről és meg kell próbálnia nyújtani mindazt, amiket általában, de különösen korunk sajátságos körülményeire és állapotaira tekintettel szükséges tudnunk: hol állunk mi és mit akarunk. Arra kell törekednie, hogy „Isten embere“-it formáljon, „akik minden jó cselekedetre felkészítettek“. II. Tim. 3, 17., hogy „hitben nagykorúvá letietek“ neveljen, akik tudják, miként kell forgolódniok és Istennek tetszenők a polgári és társadalmi, de főként vallási és egyházi élet terén és ezekben mindinkább gyarapodjanak. I. Thesz. 4. 1.

A halál. A halál, amellyel a Közbenjáró meghalt, a keresztihalál volt. S hogy Ő ezzel a halállal haljon meg, az szükségképpen volt. Az Ő halálának oly halálnemnek kellett lennie, amely vérontással járt Zsid. 9, 22., amely-nél a csont nem törtött meg Ján. 19, 36. és amelyre eltemetés következhetett. Ézs. 53, 9a. A halálbüntetésnek a zsidóknál szokásos nemei azonban — megkövezés vagy felakasztás, a hulla elégetésével, vagy anélkül — nem feleltek meg ezeknek a követelményeknek, a római keresztihalál igen. De minden előtt azért kellett az Úrnak keresztihalált halnia, mert ez meggyalázó, kínos és megátkozott halálnem volt. Meggyalázó halál, mert csupán az alsó, megvetett néposztályból való nagy gonosztevéket büntették ezzel, egy keresztrefeszítettet sem részvétre, sőt eltemetésre sem tartottak érdemesnek. Kínos halál, mert a vérvészeség csekély volt, lassú halál-tusa volt ez, míg végre a megfeszített az elviselhetetlenné vált kínok között kiszenvedett. Átkozott halál, mivel Isten maga nevezte így Gal. 3, 13. A keresztrefeszített ember, aki az ég és föld között függött és úgy pusztult el, megátkozott, számkivetett volt, akinek a számára nem volt hely sem a földön, sem az égen. A Keresznek ily gyalázatos halállal kellett hordoznia a szegényt, ily kínos halállal a nyomorúságot és ily megátkozott halállal a bűn átkát.

Kik fognak megítélni? Majd megítéltetnek:

1. Az emberek mindnyájan II. Kor. 5, 10, tehát a hívők is akik híven kamatoztatták talentumaikat Mt. 25 : 20, 21, akik az Ő jobbán vannak Mt. 25, 34. kk. A hívőkre nézve ugyanis jótétemény lesz az ítélet. Ez fogja őket igazolni a világ előtt. Ez, éppen az által, hogy mindent fölfed és kellő világításba állít, nyilván meg fogja mutatni azt is, hogy Isten kegyelme folytán minden gyöngeség és fogyatkozásuk mellett, mennyivel jobbak voltak, mint amilyeneknek őket a világ ócsárolta és mint maga a világ. Mt. 25, 31. kk. szerint először a hívők fognak megítélni, hogy aztán talán ítélőszéken ülve vegyenek részt a gonoszok ítéletében.

2. Az angyalok, névszerint a bukott angyalok, II. Péter 2, 4.

Arra nincs terünk, hogy a könyvben levő félreértett helyeket helyreigazítsuk. Csak példaként említünk néhányat. A 183. §. c) pontjából: „Een wezen zonder die deugden kan geen wezen van oneindige volmaaktheid en dus geen God zijn“. Galambos így fordítja: „Nem lehet végtelen az, Akiben nincsenek meg ezek az erények; szóval Isten sem lehet“. Helyesen: Egy valóság eme tökéletességek nélkül nem lehetne végtelen tökéletességű lény s így nem lehetne Isten.

265. §-ban ez van mondva az egyházakról: „En er is niet één zonder gebrek“ Galambosnál: „s egy sem mondható teljesen hiánytalannak“ helyesen: „Egy (t. i. egyház) sínes, amelyben fogyatkozás nem volna.

A 278. § 2^o. De gewone ambten zijn die welke steeds in de Kerk hebben bestaan en bestaan zullen tot het einde toe: G-nál „Secundo. A közönséges tisztségek pedig csak az Egyházban voltak meg és csakis itt lesznek mind az utolsó napig“. Helyesen: A rendes (szemben a rendkívülivel) hivatalok azok, amelyek mindig meg voltak az Egyházban és mindvégig meg fognak maradni.

A saját nézetét bővítés és toldás alakjába viszi bele a munkába Galambos. Ezek között vannak a Második Helvét Hitvallásból, Melotai Nyilas és Komáromi Csipkés műveiből vett idézetek, amelyek rendszeren az elhagyott holland hitvallásból közölt részleteket pótolni volnának hivatva. De több teljesen önkényesen van beleillesztve a § sorába. Ezeket mind a jegyzetek közé kellett volna iktatni az eredeti szövegeket, bármily nehézségbe került volna, becsületesen le kellett volna fordítania.

Felsoroljuk a nagyobb toldásokat. Az 1. és 2. § közöltük. A 38. § 8. sorától kezdve, mint jelzi is, a 43. §-ig minden a Galambosé. A 44. § az eredetiben a 42. § felel meg, de az csak 11 sorból áll. A 46. § 3. sor. az 56. § 3. sor; 108. § jórészt toldás; 110. § az elhagyott eredeti helyett G-tól való egészen. 124. § 3. sor. A 154-ben ez: „Ha még oly keserű is az“. 160. §. és 161. § betoldás. A 127. lapon 211. § a 4 első és utolsó mondata kivételével G-é. A 146. §-ban 12 sor. A 248. § G-é. teljesen. Jellegzetes betoldás van a 170. l. 17—18. soraiban: „De mégis több szeretel és hit van a „rideg“ kálvinizmusban“. A 267. § három első bekezdése G-é, 270. § 4. sor, 303. § 5. bekezdése G-é. 318. § G-é, 330. Melotaitól vett idézetek vannak; 331. § 6. sor toldás. Több betoldás van a 338. §-ban. Meg van toldva a 339. § eleje is. A 340. teljesen G-é. A 355. § első bekezdés, a 371. lapon a harmadik bekezdéstől végig G-é. 375. § G-é. A 382. § végén 8 sor toldás. 386. § betoldás; 416. betoldás. Zárjuk be ezek sorát a szerző szelídségével ellentétben álló 513. §-ban található toldással: „A pápások forró olajos, eretnekes pokolja azonban tisztára népbűtítő és pogány eredetű fantaziaszülemény“.

Heyns más református hittudósok nézetét is tudja mellényelni, a ferde türelmetlen. Ezért több helyen a felfogása ellen szóló mondatokat elhagyja, pl. a 124. § végén, vagy a 321. §-ban, ahol G-nak Heyns nem elég tiszta a tanban. Sok § végső mondata elmarad.

Ez talán figyelmetlenségéből is származhatott, pl. 15. §, 46. §, 153. §, 210. §, 249. §, 255. §, 267. §, 271. §, 310. §, 337. §, 339. §, 355. §, 383. §. Értjük az olyan kihagyásokat, ahol holland kifejezések vannak megmagyarázva, pl. 150. § 23. sor. De ezeket is meg kellene említeni a jegyzetekben. Általában mindig elmarad a holland hitvallásokból merített idézet.

Teljesen elmaradnak és az említett toldásokkal vannak pótolva 11. §, 43. §, 44. §, 110. §, 159. §, 162. §, 247. §, 318. §, 320. §, 331. §, 343. §, 387. §.

A 23. § után Ján. 10, 35, 36., 188. § után Ézs. 9, 5. hiányzanak. A 108. §-ból 8., a 149. §-ból 9 sor; a 155. §-ból 4 sor; a 227. §-ból 7 sor, a 241. §-ból 15 sor; a 246. §-ból 9 sor; a 256. §-ból 6 sor, a 260. §-ból 6 sor; a 261. §-ból 6 sor; a 294. §-ból 4 sor; a 330. §-ból 45 sor; a 352. §-ból 57 sor; a 353. §-ból 25 sor; a 354. §-ból 8 sor; a 355. §-ból 14 sor; a 375. §-ból 25 sor; a 386. §-ból 12 sor; a 388. §-ból 5 sor; a 415. §-ból 4 sor; a 416. §-ból 9 sor; a 417. §-ból 8 sor; a 418. §-ból 16 sor; a 451. §-ból 13 sor. Rövid tartalmát közli a 160. §, 161. §, 163. §, 301. §, 322. §, 325. §, 332. §, 363. §-nak.

Annak bizonyosságául, hogy nem találja el a kellő magyar szavakat és szükségtelenül lefordítja a holland műszavakat, felemlítjük pl. 56. §-ban alwetendheid = mindentudóság, nála mindentudás; a 148. §-ban proefgebod = próbáló parancs, nála próbatörvény; a 205. §-ban ambt = tiszt, hivatal, tiszttség, de nála csak az utolsó szó fordul elő; a 11. §-ban ingeschapen = velünk született; nála belénk teremtett; a 201. §-ban ambtdrager = tisztviselő, hivatalnok, nála tisztseget viselő; a 291. §-ban plaatselijke kerk = egyházközség, nála: helyi egyház; a 127. §-ban mederwerking = közreműködés, nála együttműködés; a 222. §-ban graad = fok, nála lépcső; a 214. §-ban ordinancie = rendelet, nála ordinánia; a 233. §-ban heil = üdv és nem üdvösség. A gyakran előforduló verbond szót változatosság kedvéért változathatta volna: frigy, kötés, szerződés szavakkal. A werkverbond = törvényszövetség, nála eselekedeti szövetség; staat van rechtheid = ártatlanság állapota, de jól fordította a bűnelőtti állapot kifejezéssel, stb.

A magyar nyelv ellen vét, mikor holland szavakat szükségtelenül latin szóval ad vissza: pl. gave-alentum (507. §), getuigenis = dokumentum; invloed = protectio; bewijs = argumentum; beginsel = principium. Vagy ilyenek: onze vaste overtuiging = a mi fix (szilárd) meggyőződésünk; zijjn opgekomen = jöttek úzusba, helyesen felmerültek, stb.

Elnézésből van a 144. §-ban Izráel: helyesen Izmael helyett. Vagy mikor a kribbe = jászol szót bölcsőnek fordítja. 184. §-ban eindelijk = véges, korlátolt szót valószínűleg ellendiee = nyomorult szónak látta. Súlyosabb beszámítás alá esik, hogy a 254. §-ban reformatoren = reformátorok szót reformátusoknak fordítja és e §-ban ugyanebbe a hibába esik a reformatorische = reformátori melléknévvel. A 335. §-ban az onderwerpelyk

= objektív és ő ellenkezőleg szubjektívnek fordítja. Az 52. §-ban wezen jelentése ott = lény és nem létezés. Erre még nagyon sok példát idézhetnék, de ezek is eléggé bizonyítják állításunkat.

A szép kifejezéseket ellaposítja pl.: in weelde baadt = jólétben fürdik, nála: kényelemben és pompában él: een onschatbaar voorrecht = megbecsülhetetlen kiváltság, nála: Megmérhetetlen előjog és felemelő tudat a 120. §-ban, a 122. §-ban: előjog és haszon, másutt recht = ok és jog. Ezek a pongyolaságok letörlik az eredeti mű kellemtét. Árt a tömörségnek, hogy gyakran két rokonértelmű szó van a magyarban, míg az eredetiben csak egy van. Az állító mondatot tagadólag, a tagadó mondatot állítólag fordítja. Az összetett mondatot szétdarabolja, sokszor minden ok nélkül. Megtörténi, hogy egy bekezdést ketté választ és két bekezdést egybe fog, pl. a 308. §-ban, 363. §, 418. § stb.

Értelmetlen, hogy egyes §-ban a bekezdést jelző számok után oda teszi a „fok” szót. Másutt a számjegyek helyett primo stb. van. Az 501. §-ban a bekezdések betűjelzését a második részben számra változtatja át.

Homályosság, sőt több helyen érthetlenség is fordul elő, amelyek újra rontják e könyv értékét. A fordításban nagyon sok a barbarizmus, ami nyelvérzékünket bántja és a fordítás gyöngéit még inkább fölfedik.

Még a jegyzetekről néhány szót. Ezek arra lettek volna hivatva, hogy e népszerű hittannak tudományos jelleget kölcsönözzenek. De nem nyujtanak jó tájékoztatást sem a külföldi, sem a magyar irodalomról. Ötlet-szerűen rángatja elő a régi tudosok neveit, említi a régi könyvek címeit, melyeknek nagyon kis százalékát látta. Így történik meg, hogy olyanokat is említi, akik bizony nem voltak tiszták a tanban.

A jegyzetek között akad több életrevaló is. De azoknak viszont semmi közük a könyv tartalmához. Ezeket, valamint a betoldásokat sokkal jobb helyen helyezte volna el valamelyik egyházi lapban, bár úgy látszik, hogy rá nézve ezek fontosabbak voltak, mint a fordítás maga. Az eredetiben csak néhány jegyzet van. Nem tudjuk belátni, hogy mi szükség volt ezeket az annyiszor céltévesztett, naiv mondásokat ily tömegben lenyomatni. Ezek helyett jobb lett volna, ha arra vigyázott volna, hogy derék fordítást végezzen, használható könyvet adjon a holland-magyar református bizottság égisze alatt, mely már theologiai irodalmunkra több, igazán nagy nyereségül elkönnyvelhető kötetet adott kezünkbe.

Ezzel kár volt szaporítani a magyar könyvek számát és ráfordítani a nagy nyomdai költséget, mert ennek bizony nem az értéke, hanem az ára magas.

D. theol. Filep Gusztáv.

Okos Gyula: Nem hiába jött el a Jézus. Vallásos gyermek- és ifjúsági színművek. Szerző sajátja. 8^o, 76 l. Keekemét, 1925. Ára 3 aranykorona.

Sztárai Mihály volt az első a magyar irodalomban, aki a drámai formát vallásos

eszméi terjesztésére használta. Utána nyomaiba sokan léptek. Az iskolai drámák szintén ide sorozandók. Az irodalomtörténet azonban ezekkel a termékekkel nem sokat foglalkozik, mert bennük nem az irodalmi, hanem az erkölcsi, vallási, nevelői szempont nyomul előtérbe és valóban inkább a vallásépítő irodalom körébe tartoznak, mint a drámai alkotások közé.

A jelen kötet négy darabjában az ókéskei predikátor belmissziói érdekeket kíván szolgálni. Tehát nem szépirodalmi, hanem hasznos író kíván lenni: olyan segédesszközöket akar adni, amelyekkel templomtól, énekléstől elszakított embereket gyermekeik révén újra meg lehet nyerni az egyház számára.

Az első darab: „A legboldogabb karácsony” volt a szerző első kísérlete. Ez megtetszik abból, hogy a szerző tapogatózik. Nehezen indul a cselekvény. A jellemzés általában nem sikerül. A gyermekek túl bölcsen beszélnek. Amit a gyermekeknek maguktól kellene tenniük, arra az apa hívja föl őket. A doktor beszéde többször gyermekei szájából hangzanék természetesen; pl. az atya kíván boldog karácsonyt. A darab sokat markol. Azért szétfolyik a cselekvény. Nincs hős. Növe a szerzőre nézve fontosabb az, hogy bemutassa a diakonisszát. Kár, hogy abban több van a megtérésre hívó predikátorból, mint a szolgáló szeretetből. A nyomor sokat szónokol, ahelyett, hogy cselekednék. A részeges Mádinak, a hazug Judinak a megtérése nagyon mondvasinált. A megtérő lelki küzdelmeit jobban kifejezésre kellett volna juttatnia. Fogvatékos a költői elhíttetés ereje. A drámai megjelenítő és elevenítő művészetnek nagyon kevés nyomát árulja el ez az első kísérlet. Jól van indokolva a gyermekek vállalkozása a másokon segítő szülők példájával. A terv bátor végrehajtását eléggé magyarázza a derék Zsuzsi jelenléte. Hatásos az anyagi jelenet. A jól alkalmazott Szaboleskaversek és az énekek kétségtelenül nem maradnak hatás nélkül. Több ponton a darabra emlékeztet a rövidebb, de mindenképpen haladásról tanúskodó „*Angyalszivek*”, amely a részeges, a szakszervezet jelzavaival megtevésztett munkásnak idegen és a saját gyermekei jó szíve tapasztalása által való megtérését adja elő.

Legsikerültebb a harmadik darab: A nagyapa megbékül. A jellemzés jó, a cselekvény elég gyorsan halad. A tanítói célzat, persze, ebbe is bele van erőszakolva. A fő itt is a megtérés, de itt már ez más hatásra következik be, mint az előbbiben. A hetvenkedő, tékozló gépész, a vallásos szenvedő feleség, az ügyes unoka, nagyszülők, cserkészek, hadifogoly valóban élő alakok, akik drámailag hatnak. Ebben a darabban békülnék leginkább össze az esztétika és erkölcsstan. Egyes jelenetei igazán megrázók. A végső kifejlés jellemelő hatású.

A negyedik darab, amelyről nyerte a kötet a címét, nem sikerült. Tul magas eszmertelen voltát érzéksértő színekkel érzékel-

teti, ami utálatot kelt. Az egész okoskodás tanítói célzata lólábának kilógatásával, minden művészet nélkül.

A darabok úgy hasonlítanak egymáshoz, mint a testvérek. A szerző eszmékben, jellemzésben, mélyebb írói tulajdonságokban nem büszkélkedhetik. A műve azon jellemvonását, hogy az erkölcsi züllöttségből alakjai a megtérés útján az erény győzelmes útjára térnek, különösen kiemeljük, mert ezzel rámutat az élet, az emelkedés igazi pályára. Különösen hangsúlyozni kell ezt a lesújtott nemzedék előtt, mert az ellenkező vég leverő hatása az életenergiát is apasztja.

Nyelve magyaros, folyékony. Kár, hogy vét az igeragozás törvényei ellen: dolgozzon, takarékoskodjon, ne vétkezz alakokkal. Nem értem, miért szeret mássalhangzókat tenni oda is, ahol arra szükség nincs, pl.: mégyysz mégy helyett, bocsájt bocsát helyett. Ez a j ma már képtelenség, még ha sokat használják is az újságírók. Hogyan magyarázzák meg a: bocsáss alakot? Annál szebb valamely szó, minél egyenletesebben vannak benne elszolva a magán- és mássalhangzók.

A darabok belmissziói célra jó szolgálatot tehetnek. De mi több művészetrel, írói tehetséggel megáldott költőinktől még várjuk az eszményeinknek megfelelő darabokat.

Filep Gusztáv.

Victor Gabriella dr.: A gyermek imádsága. A vasárnapi isk. szövetség 1923. évi országos konferenciáján elmondott előadás. Kiadja a Vasárnapi iskolai szövetség, Budapest, Bethánia-nyomda, 24 l. Alapára: 60 f.

Korunkat a theologia szempontjából a valláslélektan korszakának nevezhetjük. — E kis füzet is a valláslélektani kutatások eredményeinek a terjesztését szolgálja. Ügyesen, élvezetesen van írva, amely a vallásitanítás munkásainak hasznos útmutatásokat ad. Az idevonatkozó külföldi irodalmat azonban nem ismeri eléggé, különben nem panaszkodnék az imádságra vonatkozó gyermeklélektani vizsgálatok eredményei fölött. Azonban azok, amelyeket a gyermek imádságára vonatkozólag részint a tudomány eredményei, részint saját tapasztalatai alapján közöl, helytállóak. Az értékelésnél azonban nem szabad feledni, hogy az előadó a pietista keresztyénység képviselője és ez megérzik dolgozatán is. A magyarnyelvű irodalomra nézve e füzetke, mint ennek az iránynak a terméke, nyereség. Óhajtanók, hogy az utolsó lapon közölt kérdésekre minél több felelet érkeznek be, hogy szerzőnő folytathatná e tárgyú kutatásait. E népszerű, a címlapján izléses képpel díszített füzet báresak jutna el minden vallástánító kezébe!

Filep Gusztáv.

Ván Benjamin: Napraforgó. „Élet” kiadása. 1924. A nap a Krisztus. Felé fordul az író tekintete. Ő rá gondol, ha a természet egyes tárgyait nézi. A méh, a virág, az atom, a golya, a tojás, a sasfiók, a szív, a denevér, a béka, a selyemhernyó, a ganajturó, a napraforgó stb., stb., mind gondolatokat ébreszt benne; gondolatokat, me-

lyek lelkét a föld porából az égre emelik ; az égre ; mely enyhe kéjjével az istenség derűjét sugározza lelkébe ; lelkébe, melyet a külvilág minden jelentős és jelentéktelen jelensége megmozgat, hullámszámba hoz, mint a víz felszínét a beledobott kő. Képekben, hasonlatokban gondolkodik : a könyvtár őret temetőrnek, a gubóból kikelt selyemlepkét a koporsóból kikelő élet képének mondja. Bunzen lámpája felszívja a tüzet, az Anyaszentegyház az emberi gerincet. A napraforgóval több helyen is foglalkozik s mindig tud valami újat mondani (179, 15, 252, 300). Szép szavakkal emlékezik meg az ősz Szilády Aronról, de sújtóló ostrorral vágja a magyar közönyt, a nagykőrösi s halasi nemtörődömséget (404). Az élet s a tudomány gazdag ismeretéről tanuskodó eme könyv két nagy részre oszlik (Az örökélet országútján, Harcoló világ — győző élet), mely részeket egy Bevezetés és Befejezés ölel át. Ha több helyen szavak színes szappanhúborékja is a mondanivalója, mégis el tudja velünk hitetni, hogy az ő lelkének élő gondolatai öltöttek benne alakot s ez nagy szó ! Tud szavakat tarálni a képek, szobrok védelmére is ; az egyik egyházi lap ilyenféle állításait erősen kifogásolta (77. l.).

Ha ez a gondolkodó fő nem tördeli szét gondolatait, hanem szépen szóló szájával a szervesen összefűzött gondolatokat prédikációvá próbálja varázsolni s a színes képek halmazába a kálvinista hit forró enyvét önti : egyik legjobb predikáció-írónká fejlődhetik a szerző. **Gulyás József.**

Harsányi Gusztáv : Töredékek egy magyar református lelkész hányatott életéből. Debrecen, 1926.

A hálás fiú kegyelet adatta ki e könyvet Harsányi Gusztávval. Apjáról szól, Harsányi Sámuel lelkész életét mondja el benne a fia. Tiszakaradon született, Patakon tanult, Újhelyben káplánkodott, azután a velencei hadak hadseregéhez került református tábori lelkésznek, 13 éven át hirdetvén az ígét a kálvinista magyar katonáknak Felső-Olaszország sok városában. Bizonyítványai nagyon szépek. Többször prot. hercegek is igénybevétték szolgálatát. A forradalom idején elfogták az olaszok. Radeczki őt gyanúsította azzal, hogy a pesti magyar bizottság kiáltványát olaszra fordította. Az olaszok másodszer is fogságba vetették, de ebből megszökött. Botzenben meg az osztrákok bőrtönözték be. Kiszabadulván, Karádra internáltatott. A szabadságharcban szolgálatra jelentkezett Mészárosnál. Megtették katonai raktárfelügyelőnek, majd a Nádasdyhuszárok papja lett, amiért az osztrákok elfogató parancsot adtak ki ellene. Majd milánói menyszönya meglátogatta őt Karádon. Innen Dombrádra költözött feleségével. Azután Bay Ferenc közreműködésével Nyírmadára került lelkésznek. Itt született a szerző is. Innen 1857-ben Nagyhalászba ment át, innen néhány év múlva Apagyra. 1885 jan. 12-én halt meg.

A hálás kegyeletről tanuskodó munkát néhány jegyzet fejezi be. **Gulyás József.**

Az Ut apró füzetek. Az Ut c. erdélyi folyóirat több népies stílusban írt füzetecskét adott ki. Hol az igazság ? címen a református és szombatos vallás tanait ismerteti a szombat és vasárnap, az ételek, a felnőttkeresztelés, a tized s a világ vége felől. A református presbiter kis katedájából már a 4. kiadás jön. Nagyon okos dolgokat fejteget a 3. számú : Néprajzi feladatok Erdélyben címmel. Az Ünnepnepok 1—10. füzete is nagy szolgálatot tesz a hit elveinek terjesztése körül. Makkai Sándor az Eszter padja címmel elbeszélést ír, Tavasz Sándor Korvin életét mondja el. Egyik költeményeket tartalmaz Szabolcska, Gyulai, Tompa, Reményik s mások műveiből. A másik gondos tanácsokat ad az anyáknak. Gyallay Domokos a XVII. századi tatárdulások korából mond el egy történetet, Órhelyi pedig a vasárnapi iskola érdekében emel szót szindarab formában ; Baksay Egy kopott naplóból címmel egy kis diák élményeit rajzolja meg, aki hazudott. Ugyanő egy másik füzetecskében a hazugság káros következményeit bizonyítja a XVI. század eseményeivel. Vásárhelyi A szülők öröme címen egy kis színjátékot ad Petőfi életéből, Derzsi I. pedig az emberi érteleme való támaszkodás hiúságáról beszél. E népies füzetek bizonyára elérik céljukat. **Gulyás József.**

A boszorkányhit útja (Genezis). Irta dr. Haász Imre. Miskolc, 1925. 67 lap.

Hogy milyen messzire tud elnyulni az ultramontanizmus keze, annak eklatáns bizonyossága ez a könyvecske. A szó Jakób szava, de a kezek Ézsauéi. Egy kezű zsidó történész írta, de az ultramontanizmus szelme diktálta.

Az ultramontanus szellem mindjárt a bevezetésben ezt a nem egészen jól fogalmazott mondatot adja a szerző tolla alá : „Igy látom a középkor embereit tisztázottan egy nyomasztó, hamis és rosszhiszemű vád alól, mert ők nem éltek sötétségben, idealisták voltak és sokkal inkább gondolkoztak humanusabban, mint a humanistának indult, szabadelvűnek tartott újkor emberei”. — Minthogy pedig ezt az egész kedveskedést a boszorkányhitre vonatkozó megállapításaiból vonja ki ellenünk, akik igenis sötétnek látjuk a középkort : elegendő lesz kirántani alóla az alapot, hogy megdőljön ez az egész nagy mondas, melyet az ő részéről viszont csupán azért nem mondhatok rosszhiszeműnek, mivel csak visszhangot ad, de hamisnak teljes joggal állítok.

Azt állítja s azt igyekszik ugyanis kimutatni, hogy a középkorban tökéletesen elhalványul a boszorkányhit, megszűnik a boszorkányok üldözése és égetése (vagyis minthogy szerinte a katolicizmus a boszorkányokat azonosítja az eretnekekkel, megszűnt az eretnekek üldözése és égetése is), s mindez csak a reformáció korában éled újra. El van hallgatva, de önként következik nemcsak a zárjelben általam imént hozzáfűzött, hanem az a logikai eredmény is, hogy ennél fogva a reformációnak tulajdonítandó az egész boszorkányság új életre keltése. Nem, a dolog végképpen nem úgy

áll, még látszólag sem. Látszólag úgy állana, ha nem volnának innen-onnan szörnyű adatok a középkorból, melyek szomorú statisztikát mutatnak a boszorkányégetésekről. De akkor is csak látszólag. A történetírás tisztában van vele, hogy a történelmileg értékesíthető, akár hivatalos, akár magán följegyzések nem a mindennap selőforduló, megszokott dolgokról szoktak szólni, hanem a rendkívüliekről, ritkábban történelekről. Aki p. o. a saját életéről vezet naplót, nem azt jegyzi fel benne, amit mindennap megtesz, vagy ami naponként megeshet vele, hanem azt, ami eltér a rendes élményeitől. Mi az oka p. o. annak, hogy a legnagyobb számban megjelent kalendáriumok, káték, énekeskönyvek stb. olyan aránytalanul csekély számmal, sok részükben teljességgel nem maradtak fel az elmúlt századokból? Egyszerűen az, hogy mint a legerterjedtebb, mindennap használt könyveket senki sem érdemesítette megőrzésre. A boszorkánypereket is azért nem jegyezték fel, mert annyira megszokott dolgok voltak, mint akár a tolvajok vagy részegek ügyei. Olyan sok munkát adott volna a följegyzésre hivatottaknak, hogy egyszerűen mellőzték, mint a rendes élethez hozzátartozót. Ellenben a reformáció korában (dacára a Luther nyilatkozatának, mely azonban csak szó volt és nem cselekedet), a följegyzések elszaporodásán kívül már éppen a rendkívüliségénél, ritkább voltánál fogva tartották emlékezetben. És beh gyatra egyháztörténész volna az, aki p. o. azt hinné, hogy csupán annyi lelkészváltozás történt az összes egyházakban — pedig ezek események voltak —, amennyiről följegyzések maradtak ránk. Mert még az is kétségtelen, hogy ezeknek is elveszett egy tetemes része. Éppen az a kolozsvári 1565-iki első följegyzés, melyre szerző hivatkozik, megemlíti, hogy a *szokott helyen* égették az illető boszorkányt. Már most azt kérdem, hogy ha századok óta nem égettek ott boszorkányokat, honnan tudták, hogy hol annak a rendes helye és minő jögon tételezték fel, hogy mindenkire nézve fölösleges pontosan megírni a helyét? Égettek biz' ott, csakhogy ekkor kezdték feljegyezni.

De még látszólag sem áll úgy, mert számos följegyzés teszi kétségtelenné, hogy igenis a rehabilitálni szándékolt középkorban özönével végezték ki a boszorkányokat s valósággal megszervezték a boszorkányirtást. Csak éppen a szerző által is felsoroltakat idézem. „A XIV. század elején csak Franciaországban mintegy 600 személy szenved tűzhalált és 1428-ban oly tömeges volt Svájc egyik kantonjában a boszorkányüldözés, hogy másfél év alatt 200 boszorkányt égetnek el. A XV. század közepe táján 17 év alatt 57 férfi és 110 asszony volt vád alatt s ezeknek nagyrésze elégettetett... Kell-e ennél több bizonyosság? Lehetett volna-e egyes elszigetelt helyeken s csupán egyes időszakokra korlátozva ilyen rémségeket véghezvinni, ha nem mindenhol és nem állandóan ilyenformán folyt volna a dolog? És ha csupán egyes helyeknek vagy vidékek-

nek őrzöngő óráikban való különleges eltévelyedése lett volna, nem pedig általános eljárás, vajjon VIII. Ince pápa 1484-ben nyilatkozott volna-e így a „Summis desiderantes“ bullában: „mindkét nembeliek egész tömegesen érintkeznek a pokol daemonival...?“ És erre öt év múlva megjelent volna-e a „Malleus maleficarum...“, mely szerző szerint a „boszorkányhitnek mintegy codificált törvénykönyve“ és amely a boszorkányok elleni eljárást és megbüntetésük módját is magában foglalja.

Egyébként még az sem volna feltűnő, ha csakugyan megszorodott volna a reformáció korában a boszorkányégetés, mivel abban — ha nem is minden részletében —, de lényegében mégis igazat ír a szerző, hogy a római katolikus egyház (szerinte „az Egyház“) egy kalap alá fogta az eretnekeket és boszorkányokat, néha egynek is vette őket, minek következtében éppen a reformáció korában bőséges alkalma nyílt eretnekeknek boszorkányság ürügye alatti kivégzésére. Aligha szalasztotta is el.

Annak pedig, hogy a váradi regestumból az a szerinte „igen figyelemre méltó tény“ világlik ki, hogy az ott felsorolt boszorkányperek 50%-a felmentéssel végződik, nagyon egyszerű oka van. A váradi káptalan elé ugyanis csak a kétes esetek kerültek. A bizonyosnak vett boszorkányságok ügyét otthon érintézték; hogy miként, mondani sem kell. Tehát a szerző ultramontanus céljai javára ez a „tény“ sem használható fel.

Mindezek alapján szerzőnek a középkort a legparányibb mértékben sem sikerült tisztázni az állítólag „nyomasztó, hamis és rosszhiszemű vád“ alól. Nyugtassa meg az a körülmény, hogy ez nem sikerülhet az övénel nagyobb ismeretekkel sem, nem sikerülhet senkinek sem, mert az igazság ellen hiába tusakodik akárki. — Igazat adok a szerzőnek abban, hogy „a reformáció sem hozott semmi változást a boszorkányperek fejlődésében“, — ami különben a szerzőnél tendenciájával ellentétes elszólás.

Szerzőnek azzal a fejtegetésével viszont szintén nem érthetek egyet, amely szerint striga alatt valami állat-alakú szörnyetegét értettek, mert ebben az esetben nem beszélhetne a Szent István törvénye velük kapcsolatban visszaesésről. Ügylátszik, tényleg különbséget tettek a strigák, maleficusok, veneficusok között, de ezek fogalmainak a szerző által adott megfejtése nem lehet megfelelő.

Sok apróbb kifogásom volna még e mű ellen, de nem szaporítom a szót. Csak még azt említem meg, hogy a bosszantóbbnál-bosszantóbb sajtóhibák ijesztő tömege valósággal rekordot teremt e téren. Lehet, hogy elsősorban a nyomda hibája, de feltétlenül hibás benne a szerző is, akinek különben irálya is igen fejletlen még s felőlelt anyagán sem tud kellőképpen uralkodni. Végeredményül őszintén óhajtom, hogy ezentúl minden tekintetben különb termékei legyenek irodalmi működésének. Elsősorban pedig ne tévelyegjen tovább az ultramontanizmus

szövevényes ösvényein, mert ott soha meg nem találja a *tiszta* történeti igazságot!

Zoványi Jenő.

Vidéki versek : Szigethy Ferenc. Sylvesterkiadás. 1925. 112 l.

A kis kötet Szabolcska előszavával jelent meg. Egyszerű cím, egyszerű lélek: ez az, ami a versek elolvasása után legjellemzőbbnek látszik a kötetben s a kötetben. Egy falusi lelkész napsugaras lelkének gyöngéd, finom sugarai e versek. A nagyváros hajszás életével szemben a vidéki nagy csönd nyer hangot több költeményében. Békés világ ez, jó a pihenni vágyó léleknek, mert közelebb lehet az Istenhez. A falu csendje mesemondó anyóka számára. A csendes nap borongóssá csak akkor válik, ha eső permetez. És mégis elvágynak olykor e csendből s mint akit a sors, e vén hajóskapitány, kivetett egy szigetre, lobogtatja a zebkendőjét. Sajnálja a kis fiát, s hogy bimbókora itt megy tönkre e messzeségbe rejtett faluban. Mégsem olyan harmónikus tehát az élete a faluban, amelynek pedig alakjait nagyon szereti: a magvetőt, a határban ringó parasztbölcsőt, az aratókat, a fonóban daloló lányokat, stb. Megmintázza apja alakját is. Nagyon szép versnek tartom a Falu és a temető címűt. Vallásos verseit (Hegyi beszéd, Hazafelé, A százados szolgálja) igaz áhitat lengi át. Nehány versét felolvasták a Petőfi társaságban

Gulyás József.

Medvezky Károly : A Madách-irodalom egyik problémája. Budapest! 1925. 7. l.

Medvezky kis füzeté azt bizonyítja, hogy az Ember tragédiájának fogyatkozásai a részek arányából származnak s ha Arany utasításait követve a művet egyszerű egész voltában tekintjük, látni fogjuk a másik problémát: a pesszimizmus is a szerkezetből foly, ha egésznek tekintjük, nem látjuk benne a pesszimizmust. A kritika Éva egész alakja helyett is csak a részleteket látta meg, de nem vette észre azt, hogy Éva részese az új eszme létrejöttének. Neki is van tragédiája. (Hát a nő is álmodja az álmokat?)

Gulyás József.

S. Szabó József : A debreceni református kollégium tanárai és kiválóbb növendékei. Debrecen, 1926. 110 l.

Mikor e könyvet kezembe veszem, a debreceni nagytemplom méla harangjának zendülését hallom. Az Emlékkert árnyas padjain, a kollégium előtt, este kilenc óra-kor felcsendülő harangszóra váró, rég porrá lett diákok arca tűnik elém. Ismerős arcok ezek, mégha ismeretlenek is, mert valamennyiükön egy közös vonás van, az, amelyet a debreceni öreg kollégium nyomott rájuk majdnem 400 év alatt, 1549-től 1925-ig. Nagy szolgálatot tettek az összetartozandóság gondolatának azok a hálás tanítványok, akik 1925-ben huszonöt éves találkozóra gyűltek az alma máter falai közé: adományt adtak a kollégium tanárainak s kiválóbb növendékeinek névsorára. Megbízta egykori tanárukat a mű megszerkesztésével. Így jött létre ez a derék és sok iskola által követendő könyv. Ma a legtöbb

helyen megalakult az iskola végzett tanulóinak szövetsége (Főtvös-collegium, Volt pataki diákok stb.). Hisszük, hogy e munka a debreceni öreg kollégium köré is össze fogja gyűjteni a végzett növendékek hálás seregét. Egész légió a végzett diákok száma: az akadémiai hallgatóké 1588–1914-ig 30,721, a gimnáziumé 1816–1920-ig 55,203. A régebbi évek ezt a számot méginkább növelik. Sok híres költő, író, államférfi mellett 73 püspök, 9 főgondnok, 30 akadémiai tag került ki közülük. A legelső tanuló egy Ambrosius nevű diák volt (1560). Tanárai közül a legrégebbi név a Dézsi Andrásé. 255 tanárról van alapos, bár a jelenhez közelebb élőkről szűkszavúbb életrajz. Közülük 12 lett püspök s 16 akadémiai tag. A tanárok névsora után századok szerint betűsorba állítva olvassuk a tanulók nevét (összesen 1575 nevet). Köztiük mennyi nemes, nagy név van, méltó sok századot élni! Jó ezeket a mindig megújuló növendéksereg elé állítani, hadd „gyűljön láng a láng gerjedelménél!” Nem mulasztja el a gondos szerkesztő megemlíteni minden század végén a harcokban elesett diákokat sem [a törökök ellen, a felkelésekben, a kuruc harcokban résztvevőket, (a honvédek közt s a világháborúban a hazáért hősi halált haltak kivételével)]. Nehéz és fáradságos volt e munka elvégzése: bár voltak előmunkálatok is, mégis a tanulók százezeireiből a kiválókat kiválasztani, nem volt könnyű feladat. Lehet, hogy itt-ott lesz tévedés, elírás, elnézés is benne: de az a tény, hogy ez már megvan s a következő kiadásokban (mert ez remélhetőleg hamarosan elfogy) azokat pótolni lehet, arra készte, hogy meghajtsuk a könyv összeállítója előtt az elismerés lobogóját. De még jobban meg kell hajtani a debreceni öreg kollégium előtt, amelyből ilyen sokaságban rajzott ki a nemzeti munka dolgos méhserege! Hogy milyen tömeg volt ez, egy-két összehasonlítás fogalmat adhat róla. 1771-ben a gimnáziumi hat osztály létszáma 1137, 1794-ben 1351, 1804-ben 1025 volt. A másik nagy kálvinista iskolában, a patakiban, 1770-ben a tógátusok és kisebb diákok összes száma 1346, 1787-ben 1072, 1796-ban 1636, 1807-ben 1260 volt. S a debreceni iskola kiválóbb növendékeinek névsora már együtt van, holott 400-ados alapítási ünnepe még messze. A patakiaié közel van (1531) s még nincs összeállítva!

Az emlékezés édes-bús harangjának méla kongása kihat e könyvből a magyar pusztákra. S ott nem fog elhalni, de százszoros visszhangot kap, havasi kürt szavává válik, mely egyre erősebben fog visszahangzani. E folyóirat sok olvasója keblében is visszhangot kelt majd, tette ébresztő szózatot: alakítsuk meg végre a debreceni kollégium végzett növendékeinek szövetségét. Hiszen e gondolatot nem e könyv veti fel először: 1914-ben hangzott el a kollégium dísztermében Vass Antal ajkáról a szó, de azt a világháború égzengése elnyomta. Ma százszor becsesebb a múlt, ma százszorta jobban össze kell fogni az erőknél. Tette tehát!

Gulyás József.

FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE.

Neue Kirchliche Zeitschrift. In Verbindung von D. Dr. Zahn, D. Veit, D. Ihms, herausgegeben von Bergdolt. Jährlich 12 Hefte. Preis halbjährlich mk. 5.70. Jahrgang 1925. — Theologie der Gegenwart. Herausgegeben von Eichrodt. Grützmacher, Haas, Hupfeld, Jordans, Mahling, Preuss, Schomerus, Strathmann, Vollrath. Ergänzung der „Neuen Kirchl. Zeitschrift“. Jährlich mk. 4.50. Jahrgang 1925. Leipzig (Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. W. Scholl).

Mindkét folyóirat a pozitív irányú német evang. theológiának nagytekintélyű orgánuma. Az első a jelen évfolyammal fennállásának 37. évében lépett. Felöleli s ennyiben szakít az egyoldalú szakrendszerrel, a theol. tudományos ismeret s az egyházi gyakorlat egész körét, tehát a vallásoktatás, a kátétanítás, konfirmáció oktatás, liturgia kérdéseit s a belmisszió tág világát is. Múlt évfolyamában rendkívül értékes tanulmányt közöl löbbi között *Lemme* tanár a morális és a szocialista moralizmusról, *Kli pfoth* az óprotestáns dogmatika telfogásáról, a törvény és az evangélium egymáshoz való viszonyáról, *Feine* Jézus és Pálról, *Schlatter* Galliáról és Pálról Korintusban, *Reuter* Luther és Melancthon telfogásáról a püspöki joghatóságról, *Sellin* Hossiasz préfáciájáról, *Jörgensen* Dánia evang. kath. népegyházáról, *Proksch* az írásmagyarázat céljairól és hatásáról, *Ostertag* Luther és Kantról, *Sperl* a keresztyén hit központi kérdéseiről a modern psychologia világánál tekintve, *Mirbt* az 1924. márc. 29. bajor konkordátumról, *Steinlein* éles kritikája Griser „Német Lutherről“ és *Engelhardt* a stockholmi egyházi világkonferenciájáról. A folyóirat állandó munkatársai az említettekén kívül még *Bachmann*, *Schlörg* és *Elert* erlangeni, *Reudorf*, *Böhmer* és *Hilbert* lipcei, *Kunze* és *Hausleiter* grosifswaldi, *Seeberg* R. és *Sellin* berlini egyetemi theol. tanár és *Kaftan* főegyházi tanácsos. Valóban a pozitív irányú német evang. egyházi theológiájának a színe-java.

E folyóirat méltó irodalomtörténeti „kiegészítője“, mintegy melléklete a „*Theologie der Gegenwart*“, mint 1908 óta méltó társa a *Schürer*—*Harnack*-féle „Theol. Literaturzeitung“-nak s a *Luther*-féle „Theol. Literaturblatt“-nak. Felöleli az összes újabb és legújabb irodalmi jelenségeket a theologia és a bölcelet gazdag irodalmából. Múlt évfolyamában a bölcelettörténet, a kultura-, természet és irodalombölcelet, nemkülönben az általános vallástudomány, vallástörténet és bölcelet s az ókori és középkori egyháztörténet ma már izmosodó legújabb irodalmát *Grützmacher*, a dogmatika és etika s a theologia történetének irodalmát *Vollrath*, az újabb és legújabb egyháztörténet és a keresztyén művészettörténet irodalmát *Preuss*, a gyakorlati theologia és mellékágainak egész körét *Hupfeld* és *Jordan*, a külmisziót *Schomerus*, a belmissziót *Mahling* s végül az ótestamentomi írásmagyarázat irodalmát *Eichrodt*, s az újszövetségiét a

maga gazdag részletirodalmi elágazásaiban *Strathmann* theol. tanár dolgozta fel az évfolyam egyes füzetében.

Aki egyszerre és együtt rendeli meg a két theol. folyóiratot, ajándékba kapja a Deichert féle könyvkiadóvállalattól *Frank* theol. „Vademecum“ vagy *Gurlitt* „Az egyházi műemlékek gondozása“ című művét. Igéretünk van a könyvkiadó vállalattól, hogy a folyó évfolyamtól kezdve ismertetés céljából díjmentesen megkapjuk a két folyóiratot. Tartalmáról füzetenként fogjuk tájékoztatni Theol. Szemlénk olvasó közönségét. Aki azonban teheti, rendelje meg tanulással és okulásul a maga számára. Haladni és gyarapodni fog a maga theol. műveltségében. Föltűnt ugyanis, hogy a katolicizmus és a protestantizmus ősi nagy egyházi és tudományos theol. ellentéte nincs fölírva a theol. irodalomtörténeti folyóirat kérdései közé. Hiszen minden komoly tudományos polemika a nagy egyháztörténetirő *Hase* és a kath. *Döllinger* szerint az irenikát s így a keresztyénség és az istenországa ügyét szolgálja.

Szlávik Máttyás.

Zeitschrift für Kirchengeschichte Begründet von Theodor Brieger I. In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von Otto Scheel und Leopold Zscharnack. Neue Folge VII. Viertes Heft. 1925. Leopold Klotz Verlag — Gotha.

Különösen két feltűnőbb becsű értekezése van ennek a füzetnek. Az egyik a *H. Dörries*-é, aki *Kálvin és Lefèvre* címen a kellő értékére szállítja le annak a hatásnak a mértékét, amelyet Lefèvre gyakorolt volna Kálvinra. A másik *Ivan Pusino* (Berlin) cikke *Marsilius Ficinus* és *Picus János vallási-bölceleti nézetéről*. Feltűnőbb eredményt a Dörries értekezése mutat. D. abból indul ki, hogy megindult a vizsgálódás a református gondolkozásmód, különösen Kálvin gondolkozásmódja sajátosságának egy gyökérből való levezetésére. Rámutattak, mint Kálvin tanítóira, Seneca, Erasmus, Schenckfeld és Butzer hatására. *Scheibe* pedig egy művében (Calvins Prädestinationslehre, 1897.) Lefèvre személyében találja meg azt a férfit, aki a Kálvin gondolkozásmódjának sajátosságára leginkább hatott. Nevezetesen Isten abszolút szuverenitásának gondolata, azaz „a közép-ökök teljes önállótlanóságának és semmisségének eszméje ott van Lefèvrenél, továbbá az ember érdekeitől elfordult és Isten érdekére irányuló tendencia van Lefèvrenél is és végül „hogy a katolikus nézetek elvetése kevésbé abból a motívumból származik, hogy azok az üdvbizonyosságot bizonytalanná teszik, mint inkább abból, hogy azok a biblíának. Isten akaratának, Isten és Krisztus dicsőségének ellene mondanak“. Amennyiben ezeket a megállapításokat átvették, például átvette Doumergue is. Dörries behatóan tárgyalja a felvett pontokat Lefèvre műveinek beható elemzése alapján. És kiderül, hogy Kálvin gondolatainak találkozása a Lefèvre-vel

csak külsőleges. Isten egyedüli uralkodói hatalmának képzete ott van Lefévrenél, de ez nála a világtól elfordult, a vita contemplativa magaslatait elérte, alázas és lelki-szegény misztikus leborulása Isten előtt, illetőleg elmerülése ő benne. Az ember érdeke, aki Istennel akar egyesülni, szintén ott van, csak hogy sublimált formában. És a katolikus nézetek elvetése, mégha kritika van is Lefévrenél, hiányzik nála s így nem lehet e nézetek elvetésének motivumairól beszélni. Lefévre megmaradt a kath. egyház kebelében, nem lépett ki abból. Kétségtelen volt előtte a szentek közbenjárása, a tisztító tűz valósága. Búcsújárásban maga is részt vett és a legnagyobb buzgalommal misézett. Az egyházi tradíciótól lesz bizonyos mértékig független, a római egyház tiszteletben marad előtte. Maga mondja: Aki Krisztust akarja hallgatni, az egyházban hallgassa (qui vult Christum audire, audiat in ecclesia). Az új, ami az ő írásaiban is megmozdul, az még nem a reformációnak tulajdonítható. Ez Faber Stapulensis véleménye szerint abból következik, hogy soha azelőtt nem uralkodott annyira a nyelvek ismerete, nem volt olyan nagy földterületek felfedezése és nem terjedt oly messze a Krisztus neve. Az a hullám, mely őt hátrá vette, a humanizmus. Kálvin találkozott is 1534-ben Lefévre-vel, de semmi említést nem tesz róla, hogy bármi hatást tett volna rá. Ez a találkozás futólagos lehetett. Faber Stapulensis személye is kisebb, szerényebb ahhoz, hogy Kálvinra döntőleg hathatott volna. Merészebb és magasabb csúcsok felé kell tekinteni, talán az őtestamentumi próféták felé, ha Kálvin e gondolatainak inspirálóit keressük, ha már éppen nem akarjuk a személyiségek csodás titkát érintetlenül hagyni.

Pusino (Berlin) cikke Marsilius Ficinus (1433—1499) és Mirandolai Picus János (1463—1494) vallási-bölcséleti nézeteit foglalja össze. *Pusino* azért írta meg ezt a cikkét, hogy kimutassa, hogy *Marsilius Ficinust* általában fordítónak és kommentátornak tartják, pedig ennél sokkal több: eredetiségig, önállóságig eljutott gondolkozó, akinek teremtő gondolatai vannak. Nem pusztán az az érdeme, hogy a nyugattal Platót megismertette, mert írói tevékenységében több van ennél. Az ú. n. Platonica theologia-ban egy általános vallás alapjait tárja fel. A keresztyénség ehhez az általános valláshoz úgy viszonylik, mint az egyed a fajhoz. Ficinus fordítói tevékenysége is azok felé a gondolkozók felé irányul, akik a *természetes vallásnak* voltak a legjobb harcosai. Beszédeiben is a szószékről ezt a „kegyes bölcséletet“ hirdeti.

Éppen úgy kimutatja *Pusino* Picus Jánosra is, hogy az ő gondolkozása azzal, hogy eklektikusnak vagy éppen „rossz synkretista“ nak mondják, nincs jellemezve. Átalakulás megy végbe Picus Jánosnál. Olasz szonettjeiből nagy életszeretet látszik, a boldogság előtt való hódolat. Majd magasabbra tör elméje — a földi, az elmúló felé. Az örökkévalóság int felé és az örök igazság nevében

mond búcsút minden földi és elmúló dolognak. A mindenség fölött emelkedik a mindenható Isten ismeretének fénypalotája. És amint mindenütt ott van Isten, ott van az ő ismerete is, ott van Pythagoras misztériumaiban, Zoroaster vallásában és a héber kabbalában. Az ő igazságát kell keresni. P. ilyen igazságkereső. „Azzal dicsekedhetem, . . . hogy én egy után kerestem és törekedtem: a szellemi tökéletesedés és az igazságnak általam annyira óhajtott megismerése után“ (dabo hoc mihi et meipsum hac ex parte laudare . . . me nunquam alia de causa philosophatum . . . quam animi cultum et a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem). Ez az igazság vajjon az ismeretben, hitben, vagy szeretetben áll-e? Az utat fejtegeti inkább. Az út az értelem és logikai gondolkodás útja. Mert, hogy lehetne megítélni és szeretni azt, amit nem ismerünk. Így szerez állandó és megfeszített munkával csodálatos tudást magának. Látóköre átfogja a titkos kabbalát, a kelet magiáját és az orfikusok titkos tanát. Egy olyan korban, amikor kortársai csak a latin nyelvet és irodalmat s csak Róma történetét ismerték, amikor az ó-Hellas görög nyelvét és világát csak Ficinus és egynéhány ismerte az egész Európában, ebben a korban Picus János, a legműveltebb szellemek egyike, aki összes olvasmányait vallási-bölcséleti nézetei alapjává tette. De folytatólagosan a tudáshoz járul az akarat és szeretet. A megváltást adja a vallásos igazság megismerése és követe az életben. A szeretet élete előrehaladásával egyre melegebben fordul Krisztus felé. Ellenben az egyház nem játszik nála szerepet. P. felfogása homocentrikus. Az értelemmel és szabadakaratral megáldott ember a vallás dolgában sorsának szabad teremtője. Nem is kolostori jellegű ez a kegyesség. P. mindenkit arra hív fel, hogy menjen ki az életbe küzdeni a gonosz, a rossz ellen Isten dicsősége kivívásáért. Ez a keresztyénség „lélekben és igazságban“ áll, nem ismer ritust és külsőséget. Krisztus tana még csak nem is az evangélium. P. bírálata megérinti az evangéliumokat is. Nem egyenlő értékű iratok azok. Máté evangéliuma szerinte időleg ugyan az első, de János apostol mélyebben és meggyőzőbben hirdette az embereknek Krisztust. Az evangéliumokkal szemben érzett minden tisztelete dacára világos P. előtt, hogy Krisztus „egyetlen evangéliumot sem írt“ (Jesus Christus evangelium non scripsit). A keresztyénség azért előtte nem betűhit, nem holt törvény, hanem Krisztus közvetlen szemlélete és követe. Az egyetlen autentikus ige, mely hozzánk eljutott, a Mi Atyánk. Tehát P. sokban újító, aki érzi is nézetei eredetiségét. De hívő katolikusnak tartja magát. Nem aggályos alkalmazkodás ez nála, hanem becsületes hit, amely szerint senki sem nevezhető eretneknek, mégha téves tantanítana is, ha abban a kérdésben, amelyben nyilatkozott, az egyház még nem döntött és ha őt bűnös szándék nem vezette. Vallásos liberalizmusa a keresés új útjait nyitja meg előtte és nyugodt lelkiismerettel tartja magát keresztyén-

nek és katolikusnak. Rámutat végül a cikk Ficino és Pico hatására, de csak a neveket említve meg, akikre hatásuk kiterjedt.

E két nagybecsű dolgozaton kívül több kisebb érdekű cikk (*H. Koch*-tól a *Τεσσακτορικη* jelentése a niceai zsinat V. kánonában (azt jelenti: Áldozócsüdtörték), *Flaskamptól* Fuldai *Sturm* életéhez; *H. Lothertól* A svéd és dán pietizmus történetéhez, stb.) is gazdag irodalmi értesítő, könyvismertetés és bírálóat teszi a füzet tartalmát. **M. J.**

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. (Kiadja a strasbourgi protestáns theologiai fakultás). 1925 november—decemberi szám.

Goguel M. „Jézus élete és gondolkozása s ezek szerepe az őskeresztységben“ címmel összefoglalólag, essay-szerűen fejtegeti a Jézus életének és közvetlen hatásának legfontosabb problémáit; *Strohl H.* a XVIII. századi elzászi protestantizmusról fest igen érdekes képet; *Cullmann O.* folytatja és befejezi az evangéliumi hagyomány kialakulását illető legújabb elméletekről szóló kritikai szemléjét; *Ménégoz F.* bemutatja a saját új könyvét az imádság problémájáról. 1926 január—februári szám: *Causse A.* az ó-izraeli vallásos költészetéről, *Geismar E.* (kopenhágai egyet. tanár) Kierkegaardnak a vallásos kétellyel szemben elfogalt álláspontjáról értekezik; *Will R.* hosszú kritikai tanulmányt ír *Wauntier d'Aygalliersnek*, a nagytehetségű párisi reál. lelkipásztornak a XIV. századbeli nagy flamand mystikust, a „csodálatos“ *Ruysbroeckot* tárgyaló nagy munkájáról; *Hering J.* a saját új művét ismerteti (Phénoménologie et philosophie religieuse). — 1926 március—áprilisi szám: *Hölscher G.* a perzsa korszak zsidóságával foglalkozik, *Hauter Ch.* a vallási ismeretelmélet alapproblémáját (la notion de l'objet religieux) tárgyalja; *Bruston Ch.* Akhírámbi király epitaphiumát magyarázza; *Salamon A. Baer Fr. K.*, egykori párisi svéd követéségi lelkipásztornak 1759-ben az encyklopaedista *D'Alembert*-hoz intézett érdekes hitvédő nyílt levelét közli; *Goguel M.* két legújabb János evangélium-kommentáról (a *Lagrange*- és a *Bauer Walter-féle*ről) közöl terjedelmes kritikai tanulmányt. — 1926 május—júniusi szám: *Strohl H.* az Oberlin vallásos gondolkozását ismerteti roppantul érdekesen és tanulságosan; — *Brunschwig L.* Condillac és Maine de Biran filozófiájáról értekezik, amíg *Hauter Ch.* folytatja és befejezi az előző számban megkezdett vall. ismeretelméleti tanulmányát; *Causse A.* pedig a saját most megjelent könyvét (A Biblia legrégebb énekei) ismerteti. Mind a négy füzet gazdag kritikai rovatot is ad, a theologiai, vallásfilozófiai és vallástörténelmi világirodalom legújabb jelenségeit pontos figyelemmel kísérve. **ri.**

Études théologiques et religieuses. Ez a folyóirat, a jóelméletű montaubani „Revue de Théologie“ folytatása és szellemi örököséként, a montpellier protestáns (református) theologiai fakultás tanárainak kiadásában

jelenik meg, Jelen, első évfolyamának csak ehhez a második (f. é. májusi) számához juthattunk hozzá) az első elfogyott akkorra, mire rákerült volna a sor, hogy mi is kapassunk belőle); ebben a fakultás legújabb, fiatal professzora, *Clavier H.* a bibliai theologia módszeréről és értékéről értekezik; *Westphal A.* (volt montaubani tanár) a misszionáriusok tapasztalatainak tudományos értékét fejtegeti; *Maury Leo.*, a montpellier fakultás ezidőszerinti dékánja, roppant érdekű ismertetésben azokat a tanulságos intézkedéseket mutatja be, amelyeket a francia róm. kath. egyház a csaknem katasztrófális paphiány enyhítésére tesz; *Bianquis J.* a misszionáriusi elhivatást mutatja föl a Pál apostol leveleinek tükörében; *Dürrelema Fr.* a lelkipásztori tiszt eszmei erőiről (idéés. forces) ír lelkes elmefuttatást; *Combe Ch.* a katolikus költő *Claudel Pál* világnézetét bírálja. Sok sikert kívánunk a folyóiratnak, amely egyik újabb szép bizonyossága a magyar protestantizmussal bensőleg rokonszenvező montpellier fakultás intenzív szellemi és tudományos életének, amely példás harmoniában megfér a tanárok és hallgatók messze földön híres gyakorlati, belmissziói tevékenységével. illetőleg képzésével. **ri.**

Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht. Düsseldorf *L. Schwann* kiadása. Előfizetési ára egy évre 8 márka. Megjelenik kéthavonként.

A folyóiratot a katolikus hitoktatók egyesületei közösen adják ki. Az idei, 1926. évi évfolyam első száma a következő közleményeket tartalmazza: *Arrián József* a kegyességre való nevelésről szóló tanulmányának 3. részletét közli; *Schmidt Balduin* Jézus Krisztusnak önmagáról való tanúságtétele címén igyekszik Jézus isten-emberi valóságát kimutatni. E cikknek erős éle van modern protestáns beállítások ellen, anélkül, hogy polémiája számára elfogadható tudományos bázist igyekeznék kidolgozni. *Zentgens Gerhard* a magasabb tanintézetek számára alkotott új (vallásitanítási) tantervről és a katekizmus-oktatásban alkalmazott koncentrikus tanmenetről értekezik s a tananyag koncentrikus beosztásának jogosultságát védelmezi. Apróbb aktuális jellegű tudósítások mellett a füzetnek majdnem felét könyvismertetések teszik ki, amelyek anyagukat tudományos és gyakorlati művekből veszik. A füzet tartalma nagyon szerénynek mondható tanúságot tesz arról a felismerésről, hogy a lelkész és katecheta munkája egyaránt elsőkétesedik, ha szellemi táplálékát csak ú. n. „gyakorlati munkák“ból veszi. Ezek t. i. olyanok, mint a feldolgozott táplálékanyag. Amint testünket nem táplálhatjuk úgy, hogy az emésztés munkáját mások végezzék el helyettünk; úgy kell elsőkétesednie látókörünknek, ha a tulajdonképpeni szellemi munkát másoknak engedjük át s mi már a kész „gyakorlati“ eredményeket és szempontokat akarjuk csak átvenni. Ebből a szempontból ennek a folyóiratnak figyelemmel kísérése

ajánlható éppen a gyakorlati életben dolgozó és a hitoktatás terén dolgozó lelkészeknek és hitoktatóknak.

Karner F. Károly.

Jahrbuch der Erziehungswissenschaft und Jugendkunde. Herausg. von Prof. Dr. E. Stern I. B. Union Deutsche Verlagsgesellschaft. Zweigniederlassung. Berlin, 1926. 446 lap.

A neveléstudomány és ifjúságtan emez évkönyve a folyóiratokkal ellentétben nem részlettudományi kutatásokat akar hozni, hanem abban látja feladatát, hogy a pedagógiai és ifjúságtani problémákba való elmélyedést elősegítse és oly kérdéseket pendítsen meg, melyek a pedagógiailag érdekelt körökert egyformán foglalkoztatják.

Az előttünk fekvő kötet négy részre oszlik: A) Értekezések a filozófiai és pszichológiai pedagógia, tanítás és módszer és az ifjúsági mozgalom köréből; B) Nemzetközi kutatásokról szóló közlemények; C) Gyűlésekről szóló tudósítások; D) Irodalom.

Az első szakaszból kiemeljük E. Grisebach tanulmányát a *filozófia és pedagógia annyiszor tárgyalt viszonyáról*. Szerző úgy látja, hogy a mai pedagógia kritikus helyzetben van. Sem a fudományhoz való csatlakozása, sem a művészetre való hivatkozás nem teszi a pedagógusnak lehetővé, hogy a nevelés valóságába belenyuljon. A norma és élet közti diszkrépancia elméletileg áthidalhatatlan. A törvényeknek csak egy megrögzített létre vonatkoztatva van értelmök, nem pedig a levésünkre vonatkozólag. A pedagógus a maga autonómiáját nem okolhatja meg többé egy történelmi alapon nyugvó világnézettel, hanem ki kell indulnia a „nevelésvalóság” dialektikus mivoltából. Ez az alap, mely egyszerre teoretikus is, praktikus is. Konkrét munka által kell résztvennünk a nevelésben. A filozófia andragogikává, a pedagógus andragogosszá lesz. Nem tűz maga elé feladatot, nem vázol nevelési programot, nem akarja a kulturát reorganizálni, csak végeznie kell a munkát, mely elébe adatott. Megjegyezzük, hogy ezek az igen elvont fejtegetések csak nagyon kevésbé meggyőzőek. Sokkal eszméletőbb J. Wagner értekezése. *Das Wertproblem in der Pädagogik* címmel. Helyesen mondja, hogy a nevelés céljaira vonatkozó kutatások léptenyomon értékproblémákkal találkoznak. — Bármely kor nevelésügye bizonyos értékstruktúrától függ. A jelenkort jellemzi az értékalapokról való harc és ezzel összefüggőleg a pedagógiai gondolkodás rendszerelensége. Mivel a nevelés feladata a kulturértékek átszarmaztatása a kulturfogalomnak a nevelés összes különös céljait kell magában foglalnia. A pedagógiai értékterületet különböztetünk meg: a valóságos, erkölcsit, igazat, szépet, hasznosat (praktikust) és kellemeset. Ezeknek hat értékdisciplina felel meg: a vallásfilozófia, etika, logika, esztétika, praktika és hedonika, az utolsó kettő azonban még nincsen kiépítve. Eredeti útra tér a szerző, mikor a nevelői munka kettős feladatát: a szubjek-

tív és objektív szükséglet kielégítését hangoztatja. Minden nevelői munka ugyanis egyfelől a képzendő emberre vonatkozik, hajlamának kifejlesztése, az egyén átfarmálása, a nevelési ideálnak megfelelőleg stb. De másfelől vannak a nevelésnek feladatai az értékek objektívációival szemben. Értékek, mint normál imperatívusok képezik a vallás, erkölcsiség, tudomány, művészet, gazdaság alapját. Minden nevelői munka ugyanis az egyének előbbrevitele mellett a kulturjavak ápolásának a szolgálatában áll. Az idealizmusból a szubjektív értékelési aktus az értékvilág objektív voltában való hitté lesz. A befejező részben szerző vázolja az értékprobléma kialakulását az újabb irodalomban és rámutat a pedagógiai értéktan további kiépítésének a szükségességére. Egy következő cikk *Tumlriztől* (Jugendpsychologie und praktische Bildungsarbeit) rámutat az ifjúságtan nagyfontosságára a gyakorlati nevelés szempontjából. E nélkül a tanító teljesen értelmetlenül áll szemben a serdülő ifjúság lelkével. Több cikk egyes tantárgyak nevelő értékét vizsgálja. Így pl. az egyik kifejti, hogy a filozófia vagy filozófiai főt, vagy filozófiai szellemet vagy filozófiai karaktert képezhet. Egy másik az óklassikai tanítás képző értékével foglalkozik, egy harmadik a biológiai tanítás útjairól és feladatáról értekezik. Figyelemreméltók azok a cikkek is, melyek az ifjúsági mozgalomnak a romantikától az aktívizmus felé való fejlődését ismertetik. Egyik író a testgyakorlatok nagy nevelő jelentőségéről beszél, egy másik pedig bő adalékokat nyújt a pszichikailag abnormis növendékek pedagógiájához.

A B) szakasz az alkalmazott pszichológia körébe eső cikkeket tartalmaz. Így szó esik a hivatásra való kimustrálásról Amerikában és Franciaországban, a porosz tanítóképzésről (1918 óta), egy cikk tárgya: a tanügy szervezete Svájcban. Talán legérdekesebb az „Aufgaben und Bedingungen der deutschen Auslands-schule” c. közlemény.

A C) szakaszban rövid leírás van a Nevelés és Oktatás középponti intézetének második gyűléséről és a német tanítók hamburgi gyűléséről. Gazdag irodalmi rovat fejezi be a tartalmas füzetet, melynek az a tendenciája is van, hogy tömörítse a legkülönbözőbb országok szakembereit és így a maga részéről is elősegítse a háború ütötte sebeknek eltüntetését és az igazi béke eljövételét

Sz. Ö.

Pädagogische Rundschau Monatsschrift, für innere und äussere Schulreform, herausgegeben von Alfred Pottag 2-ter Jahrgang, Heft 5. 1926.

Ez elevenen szerkesztett folyóirat, mely most lépett második évfolyamába, rövid fennállása óta is nagy népszerűsége tett szert. Tulajdonképpen a „Blätter für die Fortbildung des Lehrers und der Lehrerin” folytatása. Az előttünkfekvő füzet is 60 oldalra terjed. Rovatai: Was die Welt heute bringt. Zur Lehrerbildung. Zur inneren und äusseren Schulreform. Schulpraktische Bei-

träge. Wissenschaft, Kunst und Schule. Schulrecht und Schulverwaltung. Schulpolitische Zeitschriftenschau. Bücher, Lehrmittel und Zeitschriftenschau. Besprechungen. Ez áttekintésből nyilvánvaló, hogy az iskolai élet minden ágára kiterjed és rövid, időszerű cikkekből fordul nemcsak az elemi-, hanem a középiskolai tanítóságához is. Főtémája új iskolai típusok és pedagógiai szakiskolák propagálása; tehát minden ízében modern folyóirat.

Sz. Ó.

Internationale Jahresberichte für Erziehungswissenschaft. Herausg. von Rudolf Lehmann I. Jahrgang I. Halbband. Breslau, 1925. 172 lap.

E közlemények célja, hogy a vezető kulturnépek azon tudományos munkáját ismertesse, melyet az ifjúság nevelésére fordítanak. Ez úton lehetségessé válik a helyreállítás a kulturnemzetek ama szellemi közösségének, amelyet a világháború természetellenes módon széttepett, mert ép a nevelés terén fejlődhetik ki oly érzület, mely a népeket ismét egymáshoz fűzheti. Már az előttünk fekvő félkötet is a szerkesztő buzgó fáradságának szép gyümölcse. Most már Dánia (Oluf Oesen) Németország, Német-Ausztria (R. Nuister), Német-Svájc (H. Gehwiad), Hollandia (P. h. van Eck), sőt Anglia (H. Ward) és az Egyesület amerikai államok (I. h. Kandel) neveléstudománya vonul fel előttünk több képviselőben, utóbbi két cikkely angol nyelven. Az egyes szakaszok rendszeren a következő fejezetek szerint ismertetik a jelzett államok neveléstudományi munkásságát: rendszeres peda-

gógia, a pedagógia története, pszichológia és prakt., reformtörekvések. De vannak ez általános sablontól eltérések is. Az egyes szerzők tetszésük szerint két vagy több fejezetet vesznek fel és így vagy csak a neveléstudomány jelenét ismertetik, vagy pedig az illető ország nevelés tudományának fejlődését egész a mai napig. Az egyes cikkek különböző terjedelműek. A legterjedelmesebb természetesen a Németországról szóló. Beosztása ez: Systematische Pädagogik, Geschichte der Pädagogik, Psychologie, Didaktik. A legrövidebb a Hollandiáról szóló. Ennek beosztása: Der äussere Stand der Erziehungswissenschaft. Einzelne Werke. A német neveléstudományról szóló cikk 86, a Hollandiáról szóló 9 oldalra terjed. De még a rövidebb cikkek is minden szükséges tudnivalót elmondanak. Hisszük és reméljük, hogy a kitérő szerkesztő annak idején Magyarországról sem fog megfeledkezni.

Sz. Ó.

Die Tatwelt. Az *Eucken* gondolatvilágának propagálására alakult jénai szövetség (Eucken-bund) ily című folyóirata, melynek programmszerű célja a szellemi élet megújítását szolgálni, idej (II.) évfolyamát tartalmaz számmal nyitotta meg, melyben *Nagel* A művészet és vallásról ír vezető cikket. *Erd sick* törvényszéki assessor A megtorlás gondolatáról a büntetésben. *Heinrich Kurt* A szellemi krízis és a kapitalizmusról, *Gerhard* Az államra eszméjéről az újabb történelemben *Vater* A népi színjátékról. *Kalweit* a stocholmi konferencia jelentőségét méltatja.

T. B.

TUDOMÁNYOS ÉLET.

Eucken Rudolf 1846—1926.

A pátriárechák korában, egy kiváltságosan termékeny és termékenyítő élet legszébb kegyelmi ajándékával koronázottan: hogy az utolsó percig *dolgozhatott* lelkes formáló ereje, — költözött el (szept. 14.) az ősi jénai egyetem egyik büszkesége, az etikai idealizmusnak aggastyánul is ifjú-lelkű prófétája és vatese. Fichte lelki örökségének hű sáfára, a filozófus Eucken. Úgy indult el, mint a filozófia történésze és első szerelméhez hű is maradt egész életén át s nagy része van abban, hogy a német szellem művészetté nemesítette ezt a filozófiai disciplinát. De korán ráeszmélt arra, hogy a filozófia nem hiában a legmagasabb rendű ismeret, — a legmagasabb életformáló hatalomná is kell lennie. Ez a fichtei mag fakasztotta élete műve másik felét: a világnézet kérdéseinek szentelt bűvárlatokat. Azt az életformáló erőt nyomozni, amely a történelem s az egyes ember szellemi életét hordozza: ez a legszemélyesebb érdeklődése: akkor van igazán elemében, mikor egy objektív hatalom nagy életritmusait utánarajzolja: az antik világ, a középkor, az újkor szellemi arcát, egy-egy képviselőjét.

A részletek finomságában versenyzik *Dilthey*-jal, s a nagy összefüggések, a *syntagmák* rajzában sokszor felülmúlja.

De ez a formáló hatalom nemcsak az egyes emberek lelki funkcióiból kiemelhető általános emberi, — kozmikus valóság az az Eucken szemében s etikai idealizmusát egy metafizikai világmagyarázattal támasztja alá, melyhez nem vihet el a lélektani út, se a történelmi, csak a *noologiai* módszer. Egy *egységes* objektív szellemi valóság az, melyet ez a módszer végső valóságul megtalál s azért folytat elszánt és sikeres harcot minden egyoldalúság ellen, amely abból támad, hogy ennek az egységes valónak helyébe *egy részét* teszi valaki; innen van szüntelen harca az intellektualizmus vagy ethicizmus vagy esztéticizmus — éppúgy, mint a radikalizmus vagy szenualizmus egyoldalúsága ellen. Az a szellemi valóság az embert a természet fölé emelkedésre képesíti és kötelezi is — innen ered bizalma, hogy az ember képes is magasabb szellemi tartalmat adni életének, de csak úgy, ha osztatlanul és töretlenül azt az egész szellemiséget keresi fel. S innen van világnézetének élettelejesége és gazdagsága, másfelől belsőége és mélysége s innen a vallás iránti érdeklődése, amely a vallás elméletét annyi finom rész-

lettel mélyítette el, életformáló hivatását pedig annyira új nézőpontból tárta fel, amilyenre az intellektualizmus nem volt képes eljutni. A vallásban ismerte fel a legmélyebb viszonyulási módot a világhoz s tehát a legmélyebb életformáló hatalmat.

Ebből az alapvető felfogásából a világ metafizikai alkatáról, eredet filozófiájának gyakorlati, sürgető, aktív, prófétai jellege — nyilvánvaló, hogy uralkodó csillaga az *érték* gondolata s tulajdonképpen nem metafizikája hordozza értékét, hanem megfordítva: az érték eszméje formálta metafizikáját. Filozófiájának ez a része a legkevésbé maradó; ismeretelméleti alapvetése vagyis önmaga igazolása mögötte marad értékelő axiómáinak és posztulátumainak. Itt csakugyan megérzik az egységes végiggondolás hiánya, a noológiai módszer nem pótolhatja a Kant kritikai módszerét, minden metafizika előiskoláját. De még ha eklektikusnak mondja is valaki őt, akkor is be kell ismernie, hogy élete műve nagy stílusban illusztrálja, amit Böhm Károly mondott egyszer, hogy téves ontológiai keretben is meg lehet találni az axiológiailag helyes és hogy Eucken könyveihez sokáig fog járni erőt meríteni az európai kultúra, míhelyt egyszer komolyan veszi, amit ő egy életen át sürgetett, hogy életünket új, magasabb szellemi tartalommal kell, mert lehet megtölteni.

T. B.

Új **theológiai doktorok** lettek a debreceni református tudományegyetem hittudományi karán: Dr phil. Kállay Kálmán debreceni lelkész-köznevelési tanár, az Ószövetség szakcsoporthoz tartozó hittudományok szakcsoporthoz tartozó „Az Ó-testamentum felfogása a halál utáni életéről (bibliai vallástörténelmi tanulmány)” című értekezése és letett szigorlata alapján „*summa cum laude*” fokozattal; **Bárány Podmaniczky Pál** budapesti ev. lelkész, volt eperjesi ev. theol. akadémiai tanár a gyakorlati theológia és egyházjog szakcsoporthoz tartozó „*A misszió tudományának vázlat*” című értekezése és letett szigorlata alapján „*summa cum laude*” fokozattal; **Dancsházy Sándor** volt tekeházi rendes, jelenleg debreceni vallásügyi református lelkész a gyakorlati theológia és egyházjog szakcsoporthoz tartozó „*A karakter, mint a pastoriatio célja*” című dolgozata és letett szigorlata alapján „*rite*” fokozattal. — Dr Kállay Kálmán és Bárány Podmaniczky Pál ünnepélyes avatása f. é. június 30-án, Dancsházy S. avatása f. é. december 4-én történt. Szívből kívánjuk az új hittudományi doktorok életére, munkásságára Isten gazdag áldását!

A **theológiai tiszteletbeli doktorává** avatta a lipesei egyetem protestáns hittudományi kara Dr. phil. Pröhle Károly egyetemi tanár, az Erzsébet tudományegyetem evangélikus hittudományi karának jelenlegi dékánját a theológiai tudomány és oktatás terén kifejtett sikeres munkálkodásáért. — Szívből köszöntjük e megérdemelt kitüntetés alkalmából is!

A **Theol. Szemle anyagi megerősítése** terén korszakalkotó lépést jelent a tiszántúli református egyházkerület f. é. november

24-én hozott 287. sz. közgyűlési határozata. Köztudomású, hogy az ORLE. pápai (1924. évi aug.) közgyűlése határozta el a Theol. Szemle megindítását egyelőre két évi ciklusra, 1925. és 1926. évekre, kérvény kötelező előfizetés jelentkezést. A folyó évi ORLE.-közgyűlés annak hangsúlyozásával, hogy a Theol. Szemle kétévi ciklusa fényes bizonyossága annak, hogy egy magas színvonalú lap szellemi fenntartására és felvirágoztatására megvan minden előfeltétel, határozatilag megerősítette a tiszántúli református Egyházkerület vezetését a lap anyagi részének szilárd alapokra fektetése céljából. Az egyházkerületi közgyűlés magas színvonalú beható vita után hatalmas többséggel határozott. Hálával állapítjuk meg, hogy egyetlen hang sem hallatszott a Theol. Szemle szükségessége, vagy iránya ellen s a felszólalók abban mind megegyeztek, hogy minden szellemi és anyagi erőnket egységes akarattal kell a nagy célok szolgálatába állítani s ez az egységes anyagi megsegítés csak a kötelező előfizetés útján oldható meg. Azért kötelezte a lelkészek helyett az egyházakat az előfizetésre az egyházkerület, mert kívánatos, hogy a nagyértékű folyóirat az egyes lelkészek változása után is a gyülekezet birtokában maradjon, hol évtizedes múlt után óriási szellemi tőkét és fegyvertárt fog képviselni s továbbá a protestáns theológiai tudomány és kultúra művelése nem a lelkészek érdeke csupán, hanem az a legelsőrendű egyházi közérdek sürgető parancsa is. Lapunk életére döntő jelentőségű határozatot egész terjedelmében ide iktatjuk:

„Kivonat a tiszántúli református egyházkerület Debrecenben, 1926. nov. hó 24—26. napjain tartott közgyűlése jegyzőkönyvéből.

287. Tárgyalatott az Országos Református Lelkész-Egyesület kérelme, melyben az általa megindított s Csikesz Sándor egyetemi tanár, szerkesztő, dr. Varga Zsigmond egyetemi tanár, főmunkatárs, közreműködésével szerkesztett „Theológiai Szemle” c. theológiai tudományos folyóiratnak anyagi fennmaradását az egyházkerület bekebelezett anyaegyházai és közép- s felsőfokú intézetei részére a kötelező megrendelés kimondása által biztosítani kéri. Kérelme támogatására felhossa az Országos Református Lelkész-Egyesület, hogy

csonka-hazánkban egyetlen tudományos folyóirat sem élhet meg tisztán magán- v. egyesületi vállalkozásból, hanem szüksége van erőteljes hatósági anyagi támogatásra s ez a támogatás a jelen esetben sem a kormánytól, sem az Egyetemes Konventtől nem várható;

a református theológiai tudománynak s a protestáns szellem és kultúra beható művelésének szüksége van egy magas színvonalú szakfolyóiratra, melynek szükségképpen Debrecenben kell szerkesztetnie és megjelenítenie, mert itt van a magyar reformátusság történelmi gócpontja, itt van az egyetemi fokú református tudományos intézet: a debreceni m. kir. Tisza István tudományegyetem református hittudományi kara a tiszántúli egyházkerület lelkész-köznevelési

zetével együtt s ennek az egyházkerületnek a kebelében él a magyar református egyház abszolút többsége s ez az egyházkerület bír nyomdavállalattal, mely a megjelentetés terén segédkezet nyújthatna s ezen egyházkerület kollégiumi nagykönyvtára a folyóiratnak recenzióra küldött könyvpéldányai útján évente nagy összegre rugó értékű könyvmennyiséghez juthatna.

Az Országos Református Lelkész-Egyesület továbbra is kész a folyóirat kiadására és szerkesztésére; fedezné továbbra is a szerkesztői, főmunkatársi és szerzői tiszteletdíjat, levelezés, cserepéldányok, recenzió stb. költségeit, melyek együttvéve az egész vállalat terheinek felét teszik ki. A Tiszántúli Egyházkerulettől a vállalat terhei másik felének összegét, t. i. 700 példánynak a jelenlegi módon és minőségben történő papír, nyomdai és fűzési költségeinek az Egyházkerület és Debrecen sz. kir. város nyomdavállalata által kimutatott évi mennyiségben való megtérítését kéri oly módon, hogy a tiszántúli egyházkerületbe bekebelezett anyaegyházak, közép- és felsőfokú intézetek, mint köteles előfizetők évenként a nyomdai- és papírköltségek $\frac{1}{300}$ -ad részét és a portót fizetnének előfizetési díjúl, mi a jelenlegi előfizetési díj (30 aranykorona = 510,000 papírkor.) felét sem tenné ki. Az így kiszámított előfizetési díjat a kerületi Elnökség évről-évre kellő időben közölné s a díjak egyenesen a nevezett nyomdavállalathoz lennének küldendők. Az Országos Református Lelkész-Egyesület kötelezi magát, hogy a Tiszántúli Egyházkerületnek circa 345 köteles előfizetője s a kbl. 50 cserepéldány után fennmaradó példányokat a Tiszántúli Egyházkerület köteles előfizetői évi előfizetői díjánál legalább tíz százalékkal magasabb előfizetési árban bocsátja forgalomba; továbbá a folyóiratnak recenzióra küldött bel- és külföldi műveket évenként a debreceni református kollégium Anyakönyvtárába helyezi letétbe „az Országos Református Lelkész-Egyesület könyvtára” címen a tulajdonjog fenntartásával.

Az esperesi értekezlet határozati javaslata: „Az egyházkerületi közgyűlés egy prot-theologiai tudományos folyóiratnak megjelenését feltétlenül szükségesnek látja s hogy az ORLE. a „Theologiai Szemle” c. kiváló folyóiratában ilyet nyújt s azt egyházkerületünk székhelyén Debrecenben jelenteti meg: nagy örömmel fogadja s mivel a protestáns theologia és kultura művelése az egész egyház közérdeke s mivel az idevonatkozó fegyvertár állandó készenléte szükséges s e célra a Theologiai Szemlének az egyházak parochiális könyvtárában való megőrzése feltétlenül kívánatos, e fontos és tudományos érdek felkarolása végett a következőket határozza:

az egyházkerületi közgyűlés tudomásul veszi, hogy a „Theol. Szemle” továbbra is a jelenlegi nagy 8-adrét alakban, az eddigi minőségű papíron, nyomással és fűzéssel, az eddigi módon és évi minimum 24 iv terjedelemben jelenik meg az ORLE. kiadásában és szerkesztésében 700 példány-

ban, a tiszántúli református egyházkerület és Debrecen sz. kir. város nyomdavállalatában s kimondja a kerületi közgyűlés, hogy a 700 példány így előálló költségei összegének egyháromszázad része és a portó lesz egy példány egész évi előfizetési ára a tiszántúli egyházkerületbe bekebelezett anyaegyházak, közép- és felsőfokú intézetek számára s kötelezi a kebelbeli anyaegyházakat a rendes lelkészi állások száma szerinti példányban, a közép- és felsőfokú intézeteket pedig egy-egy példányban a Theol. Szemle előfizetésére oly módon, hogy az előfizetési díjat a fenti kulcs szerint kiszámított s a kerületi Elnökség által évenként közölt összegben egyenesen a Tiszántúli Egyházkerület és Debrecen sz. kir. város nyomdavállalatának küldjék be s az értékes folyóiratot a parochiális, illetve az intézeti-tanári könyvtárba helyezték el és őrzik meg.

Közgyűlésünk felhívja és felhatalmazza pénzügyi bizottságát, hogy amennyiben egyes egyházközösségek az egyházmege útján elfogadhatóan igazolni tudják, hogy az előfizetési díj megfizetésére vagy teljesen képtelenek, vagy legalább is az alig elbirható megterhelést jelent számukra, ezeket esetről-esetre és mindig csak egy évre szólóan az előfizetés alól felmenthesse s részükre a Theologiai Szemlét, amennyiben erre megfelelő fedezeti forrást talál, segélyképpen megrendelhesse.”

Az esperesi értekezlet határozati javaslataival szemben Harsányi Pál esperes, a már az értekezleten is bejelentett különvéleménye alapján azt indítványozza, hogy a közgyűlés a határozati javaslat indokai alapján a Theologiai Szemlét vegye ugyan pártfogásába, de annak előfizetésére ne az egyházközösségeket, hanem a lelkészeket kötelezze el.

Dr. Szegedy Kálmán gondnok csatlakozik a Harsányi Pál indítványához azzal a kiegészítéssel, hogy közgyűlésünk a Theologiai Szemle támogatására hívja fel a tehetős és intelligens világi egyháztagekat is.

Bán István indítványozza, hogy a Theologiai Szemle kapcsoltsák be a parochiális könyvtárba, melynek díjai ennek megfelelően országosan emeltessenek fel. Az indítványok fölött megindult vita bezárása után Püspök úr az esperesi értekezlet határozati javaslatait a dr. Szegedy Kálmán pótlásával szavazásra feltéven

közgyűlésünk nagy többséggel az esperesi értekezlet javaslatát határozati erőre emeli, azzal a kiegészítéssel, hogy a Püspök úr felkértek a Theologiai Szemle pártolásának körlevél útján tehetős és művelt világi egyháztageink figyelmébe ajánlására.

Kmf.

(P. H.)

Kiadta:

Révész Imre,
egyhker. főjegyző.

Az Országos Református Lelkész-Egyesület vezetősége elhatározta, hogy megkeresi a többi egyházkerület vezetőségét is a Theol. Szemle hathatós támogatása ügyében.

Disputa.

I.

Megjegyzések a „Miskolczi Csulyak István élete és munkái” című cikkre.*

A történelmi igazság érdekében szükségesnek tartom, hogy a címben jelzett cikkkel egyidejűleg a következő helyreigazítások is napvilágot lássanak.

1. Hogy Kopácsi 1549-től már másodikban tanárkodott volna Patakon, épen olyan bizonyíthatatlan állítás, mint Szombathynál ennek akképen való formulázása, hogy Perényi Gábor „visszahívta” Patakra amazt. A Szombathy által erre felhívott tanú, Szikszai Fabricius Balázsnak Balsarátai Vitus János felett tartott oratioja ugyanis egyáltalában nem tartalmaz sehohsem visszahívás-féle kifejezést, már pedig ez egyúttal feltétlen bizonyosság a mellett, hogy előbb nem is működött ott Kopácsi, mivel ha működött volna, mulhatatlanul csakugyan használt volna valami olyan kifejezést, mely *visszamenetelre*, *második* működésre utal. Az összes hiteles adatok ugyanezt bizonyítják s egyszersmind azt is agyoncáfolják, hogy Kopácsi ferencendi házfőnök-ből lett volna reformátorra. A különben jeles Szombathy ebben, valamint a pataki protestáns iskola alapításának 1530. tájára való tételében a hirhedt történethamisítónak, Szirmay Antalnak ült fel. Nincs egyetlen egykorú, nincs egyetlen hiteles adat ennek idetartozó állításai mellett, sőt Szombathynak az az állítása is hamisnak bizonyult, hogy a ferencendi barátok kolostorából lett protestáns iskola, mert egykorú adat szerint az apácakéből lett. És ha amazokéből lett volna is, akkor sem lehetett volna 1648 előtt, amennyiben kétségtelen, hogy azok 1646-ban még ott voltak és csak 1648-ra hagyták el kolostorukat.

2. Arra sincs semmi hiteles adat, hogy Kopácsi épen 1556-ban hagyott volna fel a tanári tiszttel. Ez nem kevésbé találatomra van megállapítva, mint Szombathynál az is, hogy 1562 körül halt meg, holott még 1564-ben feltétlenül, 1567-ben pedig minden valószínűség szerint életben volt, s úgy látszik csak 1570-ben vagy 1571-ben halt meg. Annál viszont, hogy „öregsége miatt” mozdott volna le a tanárságról, sokkal valószínűbb, hogy azért, mert odafejlődött a sárospataki egyház és iskola, hogy megbirta vagy tovább nem nélkülözhetette a külön lelkész és külön tanárt. Érdekes hogy, akik már 1530-ra el tudják képzelni Sárospatakon a protestáns egyházat és iskolát, még 1556-ban is olyan fejletlennek tételezik fel ezeknek az állapotát, hogy az esperesi hivatalt is betöltő papnak csupán az öregsége tette lehetetlenné a tanári teendőik ellátását.

3. Czeglédi Ferenc nem 1557 végén tért vissza külföldről, minthogy még 1558 tavaszán a krakkói egyetemre iratkozott be s

valameddig bizonyosan ott is tartózkodott. Különben pedig Czeglédinek a cikkben épen külföldi időzésére tett pataki tanársága nemcsak erre a lehetetlen időtájra, — hanem körülbelül egészen esleik a Thüri Pálra vonatkozó, hitelesnek vehető adat folytán. Hiszen a Thüri pataki tanárkodását épen a cikk szerint is nehezen lehet 1559-ben kezdődőnek gondolni. Legalább is 1558-ra kell tenni a kezdetét épen az erről szóló adat nyomán s ebben az esetben Czeglédinek vagy külföldre menetele előtt kellett volna ott tanárkodnia, vagy pedig az 1560—61-iki tanévben, ebben is csak úgy, ha egyfelől föltesszük, hogy Thüri 1560-ban eltávozott, másfelől pedig tudjuk, hogy az is téves állítása a cikknek, hogy Balsarátai 1560-tól pataki tanár volt. Mert egyáltalában sohasem volt az, amint kitűnik Szikszai Fabricius Balázsnak felette tartott s életeseeményeit is magában foglaló gyászbeszédeből. Annak a Szikszai Fabricius Balázsnak, aki kétségtelenül 1561-ben foglalta el a pataki tanári állást, alkalmasint közvetlenül Thüri után, aki ekkor mehetett Sajószentpéterre, szintén a Perényi Gábor birtokára papnak.

4. Hogy Siklósi az 1528—30-as évekig volt udvari papja Perényinek, az egyszerűen mese. Ha adatokkal nem támogatható állítást kockáztatunk meg, jeleznünk kell, hogy csak hagyományra támaszkodunk. Ám ez az állítás meg, hogy a Siklósi fenmaradt éneke épen 1540-ből való, még hagyományon sem alapul.

5. Az a Kálmáncsehi, aki 1584—89. körül Újhelyben működött, a cikk szerint „csak fia” lehetett a nagy Kálmáncsehi Sánta Mártonnak. Nem bizonyos. Esetleg az sem, vagy akár rokona sem.

6. A Váczi nevű zempléni esperesnek nem György volt a keresztneve, miként ismételtén előfordul a cikkben, hanem Gergely. És ugyanó 1602-ben nem tanító, hanem lelkész volt Bodrogkeresztúrban.

7. Sárközi János nem 1593-ig volt debreceni pap, hanem 1593-tól, amint az S. Szabónak a cikkben említett munkájából is tudnivaló. Megírja ez a munka azt is, hogy 1597-tavaszan már nem élt. Én ehhez hozzátehetem egy kéziratos kútfőnek, a Pokoly József birtokában levő másolata alapján a Sárközi halálának pontos idejét is, ami 1596. nov. 18., minélfogva eddig tartott debreceni működése.

8. Krakкаи Demeter említésénél félreértésre alkalmas adó módon hiányzik a cikkben annak megvilágítása, hogy nevét nem a lengyelországi Krakó városból, hanem az erdélyi Krakko nevű falutól vette.

9. Tolnai Fabricius Tamás nem 1597-ig volt pataki lelkész, hanem 1599 elejéig s mint ilyent, ismerhette az 1598-ban Patakra ment Miskolczi. Életébe teljességgel nem illeszthető be a pataki tanárság, pláne 1596 előttre. Szombathy is helytelenül képzelte, hogy a kollégium tanárai egyszersmind lelkészek is voltak. Igenis, helyettesképen szerepelhettek ideiglenesen, de rendszeres egye-

* Megjelent a „Theol. Szemle” 1926. évi 1—2. sz. 562—586. lapján: Harsányi István: „Miskolczi Csulyak István élete és munkái, 1575—1645” címen. Szerk.

sítéséről a két hivatalnak szó se lehet. A cikkben ilyen kettős hivatalt viselőkül felsoroltak közül Balsaráti sem volt pataki tanár, sőt — úgy látszik — Czeglédi sem, Kassai Császáry György és Pesti Gáspár (nem Gábor!) pedig bizonyára más-más időben vitte a két tisztelet. Így tehát éppen nem valószínű, hogy a tanárok névsorában levő hézagok ilyen könnyű módon betölthetők legyenek.

10. A Pareus illető művének nem „Collegium theologicorum“ a címe.

11. A váradi vár 1609. évi állapotának a Miskolczi Diariumában való leírása megemlítésével kapcsolatban hiányzik a cikkből annak megállapítása, hogy ez fenn is maradt reánk. Tényleg hiányzik a Miskolczi nyomtatásban megjelent munkáinak a cikkben levő jegyzékéből is, holott két helyen is ki van adva. Először Miller adta ki a Zeitschrift von und für Ungarn 1804. évi V. kötetének 85—92. lapjain s innen átvette Keresztúri József „Compendiaria descriptio... diocesis ac capituli Magnovariensis“ (1806.) c. műve II. kötetének 230—34. lapjaira. A Diariumnak Keresztúri Józsefnél, Miskolczi leszármazottjánál levő eredeti példányából Sinai Miklós közölte Millerrel. Ez a pótlás világot vet arra is, amiről a cikk nem ad felvilágosítást, hogy miképpen jutott Keresztúsihez az a Diarium, mely Miskolczinak a cikkben felsorolt kéziratok munkái közé annak dacára sines felvéve, hogy a cikk folyamán említés van tőle róla.

12. Bethlen Gábornak 1621-ben Alvinczi Péterhez írt levelében az „ifjú ember“ kifejezés nem vonatkozhatott az akkor már 46 éves Miskolczira.

13. Miskolczi egyetlen napig sem volt Lisztkán második pap, miként a cikk egy csomó téves állítás kapcsán elgondolja s még szünetelést is képzel második és első papi működése között. Egyenesen első pap lett, még pedig nem is közvetlen utódjaként Szántainak, aki 1612 tavaszán távozott Tarcalra s utódja Szegedi Dániel lett, amint ezt egy sajtókész cikkemben megírtam. Azonban az én cikkem nélkül is tudható, hogy a Miskolczi lisztkai működésének a cikk szerint első évében, 1616-ban már Tarcalon volt Szántai, nem pedig Lisztkán. A Szepsi Laczkó Máté krónikája ugyanis *ugyanabban a mondatban*, melyre a cikk bizonyágképen hivatkozik Miskolczinak 1616-ban való lisztkai működése mellett, azt is megmondja teljesen érthetően és világosan, hogy ugyanakkor Szántai meg Tarcalon működött. Ebből kifolyólag aztán Szántainak az espereskedés is sokkal előbb véget ért, mint a cikk képezi, sőt addigra már a harmadik esperes is vége felé járt ebbeli tiszteletnek.

14. A Miskolczi chartája (mert így neveztek azokat a gyászalkalmi egyleveles nyomtatványokat) alapján, de összevetve imént már említett cikkem adataival is, kénytelen vagyok kétségbevonni azt, hogy Miskolczi 1616-ban ment volna Lisztkára, hanem igenis már 1615-ben. Azt mondja ugyanis a charta maga, hogy

Szerencsen három aratást ért. Minthogy pedig Szerencsre körülbelül 1608 novemberében ment, ez a három aratás 1609-re, 1610-re és 1611-re esik. Viszont Miskolcra a charta szerint négy telet ért. Már most ha 1611 őszen (aratás után és a fagy beállta előtt) ment Miskolcra, akkor ott az 1611—2., 1612—3., 1613—4. és 1614—15. évi teleket töltötte s 1615 folyamán kellett onnan a lisztkai első papságra mennie. Viszont ha csak 1616-ban ment volna Lisztkára, akkor az én adataim szerint 1615 tavaszától átlag egy évig olyanakkal kellett volna ott az első papságot betöltenie, aki ekkor vagy meghalt, vagy eltávozott onnan. Nem lehetetlen, persze, ez sem, de minthogy az 1616. év felvétele mellett semmi sem szól az évek bőségesen, megpótolatlan való számításán kívül, a magam részéről sokkal valószínűbbnek tartom a Miskolczi lisztkai papságának 1615-ben való kezdetét. Elvégre, ha pontosan vesszük is a szerencsi három és a miskolczi négy évet, akkor is ugyanerre az évre jutunk 1608 ősztől. Hátha még azt is tekintetbe vesszük, hogy a Miskolczi által másfél évnek mondott tarcali tanítóságból is hiányzott egy pár hónap!

15. A Halmágyi-féle, Bényére vonatkozó adat hitelessége nem „kérdésessé válik“, hanem végképpen elesik.

16. Amit a Bástá és Barbiano (pusztításai) idejében lerontottak, azt nem építhették fel 1600-ban s különben is tudvalevő, hogy Barbiano 1604-ben vétette el a reformátusok lisztkai templomát.

17. Hogy mennyire nem vehetők készpénzül a Pálóczi adatai, az is mutatja, hogy a Keckermann logikáját már 1570 előttől fogva taníttatja a pataki iskolában, tehát még mielőtt maga Keckermann is megszületett volna. Ennek helyreigazítása hiányzik a cikkből.

18. Az, hogy Tolnairól miként vélekedett Szombathy, egyáltalában nem dönti meg az én ugyanarról való véleményemet. Ő úgy vélekedett, én meg így vélekedem. A Miskolcziról való véleményemnek meg éppen nem lehet cáfolata még az sem, ha csakugyan igaza volna Szombathynak Tolnai irányában. Én sine ira et studio bíraltam a Miskolczi eljárását.

19. Az is tévedés a cikkben, hogy Miskolczinak mind a hat felesége „hajadonrendű“ volt. Mert p. o. Prágai Zsuzsanna Suri Mihály pataki papnak az özvegye volt, amint azt éppen Patakon nagyon jól meg lehet tudni magának Miskolczinak a leveleiből.

20. Miskolczi Gáspárt teljességgel nem azért esaptak ki Patakról, mintha a Tolnai követője lett volna. A dolgot igenis éke meg van írva a cikk folyamán párosoldatott művemben.

21. Miskolczinak nyomtatásban megjelent művei sorozatából a 3. szám alatt említett nem az ő munkája. Valóképpen nem az ővé az 1., 2., 3. alattiak sem, hanem a Pareusé. Ezekhez azonban legalább annyi köze volt, hogy megvitatásuk alkalmával ő volt a respondens. Am a 4. alattiak a

respondense sem ő volt, hanem Miskolczi Lucius István. Hiszen mikor erről vitalkoztak, ő már nem is volt Heidelbergben!

22. A Függelékben közlött versek nem hibátlanul vannak lemásolva.

Zoványi Jenő.

II.

Válasz Zoványi megjegyzéseire.

1. Z. szerint bizonyíthatatlan állítás az, hogy Kopácsi 1549-től már másodízben tanárkodott volna Patakon. Azonban Z. egyetlen hiteles bizonyítható adatot sem idéz amellett, hogy Kopácsi 1549 előtt nem tanárkodott Patakon. Mert, hiszen az csak nem döntő érv, hogy Szikszai Fabr. Balázs Balsarátí felett tartott oratiojában mulhatatlanul használt volna olyan kifejezést, mely visszamenetelére, második működésére utal. Azokat az ú. n. „összes hiteles adatokat“, melyekkel Z. Sárospatak reformációja c. dolgozatában azt iparkodott bizonyítani, hogy a sárospataki collegiumot nem Perényi Péter, hanem fia: Gábor alapította az 1546–48. évek valamelyikében, Szinyei Gerzson meggyőző érveléssel megdöntötte. Azok a bizonyítékok, melyeket Csécsi, Szombathi, Szilády Áron, Földváry, Szinyei G. Kopácsinak 1549 előtti sárospataki tanárkodásáról felsorolnak, máig sincsenek ellenkező, hiteles adatokat tartalmazó okiratokkal megdöntve.

2. Z. szerint „arra sines semmi hiteles adat, hogy Kopácsi éppen 1556-ban hagyott volna fel a tanári tiszttel“. Azonban Z. semmi hiteles adatot nem hoz fel Csécsinek Szombathi által idézett ama följegyzése megeafolására, hogy „Kopácsi 1531 óta a pataki iskolának igazgatója 1556-ig, midőn öregsége miatt az igazgatósággal felhagyván, csupán lelkészi és szeniori hivatalának élt“ (Reg. Hist. 15. l.).

3. Helyes Z.-nak az a megjegyzése, hogy Czeglédi nem 1557-ben tért vissza külföldről, mint Szombathy följegyezte, minthogy még 1558 tavaszán a krakói egyetemre iratkozott be. Azonban Czeglédi (Bod adata) és Balsarátí pataki tanárságát (Csécsi, Weszprémi adata) hiteles, döntő adatok hiányában, kétségbevonni elstetett dolog.

4. Azt mondja Z.: „Hogy Siklósi az 1528–30-as évekig volt udvari papja Perényinek, az egyszerűen mese“. Z. előtt ez nyilván azért mese, mert az ő theoriájába (t. i., hogy Sárospatak reformációja csak 1546–48-ra tehető) nem illik be S. Szabó Józsefnek ez a komoly vizsgálódáson nyugvó, megbízható megállapítása. Semmi hiteles adatot nem tud fölhozni Z. ennek megdöntésére. Rosszul idéz e pontnál Z., mikor azt írja, hogy én a Siklósi énekét „*éppen 1540-ből valónak*“ tartom, mert én „c. (= circa) 1540-ből valónak“ jelzem.

5. Ama következtetésemet, hogy az 1584–89-ben Újhelyben működött Kálmánesehi, csak fia lehetett az ugyancsak Újhelyben is működött nagy Kálmánesehi Sánta Mártonnak: *hiteles adattal* nem cáfolja

meg Z. Szerinte esetleg sem fia, vagy akár rokona sem volt.

6. Váci esperesnek György keresztneve (Gergely helyett) a Pálóczi kéziratában szerepel. Dolgozatom ötödik lapján kétszer a helyes *Gergely* szerepel.

7. A Sárközivel kapcsolatos évszám „1593-ig“ csak nyomdai hibából áll „1593-tól“ helyett, ami nyilvánvaló abból is, hogy Pesti Gábor eddig ismeretlen debr. lelkész működését a Sárközié elé helyeztem.

8. Krakkai nevééről nem volt szándékom névfejtő magyarázatot írni, azért mellőztem azt, hogy nevének eredetéről értekeztem.

9. Tolnai Fabr. Tamás pataki lelkészkedését fogalmazványomban 1595–1599-re tettem, S. Szabó J. megállapítását fogadván el helyesnek. 1597 tehát csak nyomdahiiba 1599 helyett. Eddig ismeretlen kéziratosságnak Tolnai pataki tanárságára vonatkozó adatát („Tanult szorgalmasan, mint togatus (t. i. Miskolczi) *Tholnai Fabritius Tamás*, Karkovius Demeter és Katona Újfalvi Imre egymás után következő Professorok keze alatt“) hitelesnek fogadom el. Z. semmi hiteles adattal sem dönti meg ezt, mert az nem érv, hogy „életébe teljességgel nem illeszthető be a pataki tanárság“. Melyik az a hiteles, cáfoló adat, mely miatt nem illeszthető be? Megmaradok forrásom adatainak hitelessége mellett.

10. Tudom én, hogy Pareus művének mi a *teljes* címe, hiszen utalok is a pataki példányra. Csak rövidség okáért írtam le kezdő szavait, idézván a könyvészeti leírás helyét (Erd. Múz.).

11. Miskolczi Diariumának a váradi várról szóló s nyomtatásban megjelent részletére vonatkozó pótlás valóban kiegészíti Miskolczi nyomtatásban megjelent műveinek jegyzékét.

12. Bethlen Gábor Alvinczihez 1621-ben írott levelének idézett kifejezése, szerintem, Miskolczira vonatkozott, mert az időbeli adatok pompásan összevágának.

13., 14. Miskolczit új forrásom (Pálóczi: Szántai Pálnak pedig volt Káplánja Miskolczi István) alapján neveztem második papnak (káplánnak) s Szántai utódjának s Szerencsi—Keresztessy adata alapján („a lizskai Ekklesiába ment 1616.“) írtam azt, hogy 1616-ban ment Liskára. Z. hiteleseknek tartja a maga forrásait; legyen szabad nekem is azoknak tartani az enyéimet. Megjegyzem, hogy a Bonus pastor szerzője Zoványi szerint is (Theol. ism. tára II. 233.) Károlyi Péter. Hogy nem Károlyi, hanem Hemmering a szerzője, azt Z. nem régen derítette ki.

15. Hogy a Halmágyi-féle adat hitelessége „kérdéssé válik“-e, mint én írtam, vagy pedig „végeképp elesik“-e, mint Z. mondja, azt valamely új adat fogja eldönteni. Kiemeltem, hogy a síriratban nincs szó Miskolczinak benyei lelkészkedéséről.

16. Hogy a lizskai református templom (mely most a r. kath. egyházé) Bástá és Barbiano idejében rontatott le s épített

fel Bocskay István által, azt Szinyei Gerzson cikkéből (Adal. Zemplén vm. tört. 4:282.) olvastam. Az 1600-as évszámot Bocskay nevével kapcsolatosan Pálóczi említi, de Básta és Barbiano neve nélkül. „Ez a templom — úgymond Pálóczi — már a Reformációtól fogva a mieinké volt, de az a Régi Formája 1600-ban Botskai István Fő Ispánsága alatt elrontatott s felépítettet a börtöztől fogva a Trónusig“. Az, hogy a templomot 1604-ben vették el a reformátusoktól, nem áll ellentétben azzal, hogy 1600-ban rontatott le s építettet fel.

17. Hogy Pálóczi kéziratában a 70-es szám elírás 40 vagy 10 helyett, az lehetséges. Helyreigazítása jogosult.

18. Egy szóval sem vontam kétségbe Z. Tolnai felől való vélekedésének szabadságát.

19. Azt, hogy Miskolczi hat felesége hajadonrendű volt, síriratából vettem (Induxi thalamo socias sex ordine castas.), ahol a *castas* szó, Z. adata folytán, nem „szűz, hajadon“ értelemben fordítandó, hanem tágabb értelemben: *tiszta erkölcsű* jelentéssel.

20. Pálóczi ama följegyzését, hogy Simándi, Miskolczi Gáspárt a pataki collegiumból azért csapatta ki, mert Tolnai követői közé tartozott, hitelesnek tartom. Pálóczi így vélekedik, Z. másképp.

21. Miskolczi 4. szám alatt említett művét, Koncz József hitelére vettem fel a sorozatba, mert ő, akinek kezében volt a marosvásárhelyi példány, Miskolcziénak tartotta.

22. A Függelékben magam is találtam hibát, ami nem másolás, hanem nyomdahiiba (Pl. uxorem áll *uxorum* helyett, Tolchva *Tolchvae* helyett, oen *ceu* helyett).

Harsányi István.

III.

Néhány szó Heynus Református Dogmatikájához.

E könyv tüzetesebb tanulmányozása mindenkit meggyőzhet arról, hogy sokféle szempontból szó férhet ehhez a munkához. Mi természettudományi szempontból kívánunk hozzászólni.

A földtani kutatások — mint tudjuk — minden kétséget kizárólag igazolták, hogy az embernek a negyedkor elején való megjelenése előtt igen hosszú korszakok múltak el s e korszakok óriási állatainak nem egy csontvázát láthatjuk a világ nagyobb múzeumaiban. A történelmi időkhöz viszonyítva elképzelhetetlen hosszú időnek kellett eltelnie a föld történetében az ember megjelenéséig. Pedig még ez az idő is igen csekély ahhoz az időhöz képest, amely alatt a naprendszer kialakult.

A felsorolt körülményeknél fogva ma már a legtöbb keresztyén egyház (még a pápai egyház is) a Genesis hat napja alatt hat világekorszakot ért s az egész világfejlődésre vonatkozólag a tudománytól várja a valószínű magyarázatot. Ezzel szemben a szóban lévő könyv azokkal is vitába elegyedik, akik a Genesis hat napját hat világekorszaknak tekintik s mereven ragaszkodnak annak betűszerinti értelméhez. Eszerint az

ember megjelenését megelőző hosszú világekorszakok a szerző szemében csekély öt napra zsugorodnak össze.¹

A komoly tudomány nem lehet vallásellenes, de viszont komoly vallási munka sem lehet tudományellenes. Azokkal szemben, akik mindent betű szerint akarnak magyarázni, teljes joggal hivatkozhatunk Pál apostolra: „a betű megöl, a lélek pedig megelevenít“.

Természettudományi szempontból kifogásolható a könyvnek az a része is, amelyben Darwin *származástanát* keresztyénellenesnek minősíti. A származástan, mint tudományos elmélet a vallás szempontjából teljesen közömbös. Hogy mennyire igazságtalan dolog e darwinizmust vallásellenességgel vádolni, a legjobban bizonyítják Darwin következő szavai: „Arra a kérdésre, hogy van-e a világnak teremtője és kormányzója, a legnagyobb lelkek, akik valaha éltek, igennel feleltek.“ Darwin egyik legkiválóbb követője, Wallace pedig azt mondja, hogy „egy fennkölt szellem vezérelte az ember fejlődését határozott irányban és megszabott cél felé épp úgy, mint ahogy az ember irányt szab számos állat- és növényforma fejlődésének“.²

A lágabb értelemben vett darwinizmust, vagyis a származástant az egész tudós világ elfogadja (köztük sok kiváló prot. és kath. pap is). Csak a szűkebb értelemben vett darwinizmust kifogásolják többen, amely a létért való küzdelemben a természetes kiválasztással magyarázza a különböző fajok keletkezését. Ezzel szemben egyesek visszatérnek a régebbi Lamarck-féle elmülethez,

¹ A nevezett munka 75—76. lapján ugyanis a következők olvashatók: „... a teremtési napoknak ilyen igen hosszú periódusokra való kinyújtása ellen fel kell hozni a következőket: a Genesis első fejezete arra enged következtetni, hogy a negyedik naptól kezdve a legnagyobb égi test, a nap szabályozta a napokat, úgy hogy a három utolsó teremtési napot nehezen lehetne periódusnak gondolni. Éppen ilyen nehéz azonban nagy dőközöknek mondani az első három napot, mivel az írás az első három napról úgy beszél, mint a későbbiekéről. Mert így van megírva: És lón este és lón reggel: első, második, harmadik nap; hasonlóképp hangzik: és lón este és lón reggel: negyedik, ötödik, hatodik nap. Mind a hat napról egyformán szól az írás, épp úgy a hetedikről is, mindegyik „napnak“ mondatik és a hetedik nap talán mégsem mondható periódusnak?“,

Ezzel szemben a Református Egyházi könyvtár XII. kötetében (Dr. Vargha Zs.: Ókori kelet, stb.) a 48. lapon a következő megállapítást olvashatjuk: „... talán mondani sem kell, hogy a komoly történetírás a Genesis I—XI. fejezetét teljesen kihagyja számításai közül s azt nem mint történelmi anyagot, hanem a legújabb felfedezések alapján mint mythogüteményt kezeli, amelynek természetesen megbecsülhetetlen vallási értéke van, mert nem ugyan a miként és mikor, de a lényeg szempontjából kifejezi azt az örök vallásos gondolatot, hogy a világ Istentől van, Isten által van és ő általa is kormányoztatik.“

² „Egyetértünk Szele Miklóssal, aki e kérdéssel szintén foglalkozott egy előadással kapcsolatban a Debreceni Prot. Lap márc. 6-iki számában, s nagyon helyesen állapítja meg, hogy „az ó-szövetségnek asztronómiai, geológiai, biológiai, általában természettudományi kérdésekre vonatkozó beállításai nem vallási igazságok, mert vallási igazságok és így isteni kijelentések a biblíában azok, amelyek a léleknek Istenhez való viszonyára vonatkoznak. A ptolemaeus, vagy Ptolemaeus előtti természettud. világmép nem isteni kijelentés csak azért, mert a biblíában benne van, annál hogy az ó-szövetségi áldozati ceremóniák rendje, vagy az új-szövetségi millénizmus sem kötelező, mert a biblíában benne van.“

amely a természeti viszonyokhoz való, belső szükségéből eredő alkalmazkodásban keresi a fajok eredetének az okát. A legtöbben azonban De Vries mutáció elméletét fogadják el, mely az ugrásszerű változásokat tartja elsősorban a fejlődés okának. Hogy a felsorolt elméletek közül melyiknek van a legtöbb jogosultsága, az tisztára tudományos

kérdés, melyhez a vallásnak semmi köze sincs. A komoly természettudomány és a vallás sohasem ütközhetnek össze, mert külön területen mozognak. Csak ha valaki a tudománynak ismeretelméletileg megállapított határait átlépi és metafizikai térre viszi a dolgot, mint Haeckel, akkor kerülhet a vallással összeütközésbe. **Nyáry Béla**

SZERKESZTŐ ÜZENETEI.

Mindenkit értesítünk, hogy a Theologiai Szemle első két éves cyklusa a jelen számmal befejezést nyert. Az ORLE a lap megindítását az 1925. és 1926. évre határozta évi 510,000 (= 30 aranykorona) előfizetési árért. Az ORLE a határozatilag vállalt kötelezettségét íme teljesítette. Bizalommal és szeretettel felkérünk mindenkit, ki a két évre szóló előfizetési ívet aláírta, vagy előfizetőnek jelentkezett, vagy a Theologiai Szemle múlt évi első számainak elfogadása által magát hallgatólagosan előfizetőnek kötelezte el, s így 1926 végéig anyagilag felelős, hogy *hátralekos előfizetési díját a 41.357. számú postatakarékpénzlári csekk-számlára* beküldeni szíveskedjék. A kötelezettségek haladéktalan teljesítését kérjük, mert a Theologiai Szemle kiadóhivatalának is nagy összegű sürgős kötelezettségei vannak.

Új előfizetési ciklust nyitunk két évre: 1927. és 1928. évekre. *Előfizetési díj évi 18 pengő (= 225,000 korona), vagyis az eddigi előfizetési összeg jelenél jóval kevesebb.* Ezt a példátlan mérvű díjleszállítást a tisztántúli ref. egyházkerület döntő fontosságú határozata tette lehetővé, mellyel a folyóirat előfizetését az összes kebelbeli anyaegyházakra, közép- és felsőfokú intézetekre kötelezővé tette. *Az előfizetési díj fizethető tetszés szerinti részletekben, de az előfizetési kötelezettségéből 1928 dec. 31 előtt kilépni nem lehet.* *Akik az 1925—26. évi elmúlt ciklusra szóló előfizetési díjukat (= egymillióhúszezer korona, illetőleg segédlelkeseknek hatszáznyolcvanezer korona) már befizették, illetőleg 1927 febr. 2-ig befizetik, vagy mint egészen új előfizetők az eddigi két évfolyamot megrendelik, azok számára az új ciklus évi előfizetési díja (= 16) pengő lesz, mely minden év első negyedében esedékes.* *Theologusok, segédlelkesek, hitoktatók kedvezményes árú előfizetési díja évi 14 pengő (= tizennégy pengő).* Kérjük lapunk barátait új előfizetők gyűjtésére.

Az ORLE könyvkiadó-alapja első kiadványa teljesen kész; mihamar a nyomda a könyvkötőmunkát elvégzi, ami már csak napok kérdése, megkezdjük az expedíálást. Az első kiadvány dr. Lencz Géza: „Máté evangéliumának fordítása és magyarázata” lesz, mint az ORLE Magyarázatos Újszövetségének első kötete. A mű terjedelme 22 nagy nyolcadrészt iv. Baltazár D. püspök, ORLE elnöke írt hozzá előszót s az egész mű elé pedig Csikesz Sándor ORLE főtitkár, a vállalat szerkesztője, tájékoztató bevezetést. A könyvkiadó-alap tagjai rezsi-árban, bérmentes küldéssel kapják kézbe, impozáns félbörkötésben a művel. Bolti ára a rezsi-ár háromszorosa lesz.

ORLE könyvkiadó alapjára 1926 március 3-tól december 15-ig beérkezett pénzküldemények: *Göde Lajos Budapest 380, Szabó Kálmán Soponya 380, Bokross Elek Rohod 360 ezer korona.* — Akik még hátralekban vannak a búzajárulékok fizetésével, szíveskedjenek a „Bélvárosi Takarékpénztár Rt. debreceni fiókja Debrecen” címre a 28,793-as csekk-számlán 375,000 (= háromszázhetvenötezer) koronás métermázsánkénti árbau (= 30 pengő) a küldendő csekkklapon befizetni.

Kimutatás a „Theol. Szemle” részére érkezett pénzküldeményekről. (Az összegek papír ezer koronákban értendők.) *Kalás Ferenc Gyula 510, Berek József Nagyecsed 255, Füle József Bicske 170, Papp Lajos Szentest 510, Evangélikus Jogakadémia Miskolc 510, Zeke Gyula Budapest 170, Pécsi ref. egyház paróchiális könyvtára 510, Református főgymn. tanári könyvtár Mezőtúr 460, H. Kiss Géza Böcs 255, Fülöp József Kőrmend 510, Zsiray Lajos Nagyvácszony 255, Labossa Lajos Debrecen 200, dr. Boér Károly Debrecen 340, Nagy István Debrecen 500, M. kir. Tisza I. Egyetem pásztorális szemináriuma Debrecen két évre 1.020, M. kir. Tisza I. Egyetem etikai szemináriuma Debrecen 198, F. Varga Lajos Nagyrábé 300, M. kir. Tisza I. Egyetem újszövetségi szemináriuma Debrecen 510, M. kir. Erzsébet Egyetem Ev. Hittudománykari hallgatóság ifjúsági köre Sopron 408, M. kir. Tisza I. Egyetem könyvtára Debrecen 510, Ruzsás L. Siklósi 510, Kántor József Debrecen 200, Kálmán János Páty 510, Városi nyilvános könyvtár Budapest 378, Szlancsik Pál Pusztaföldvár 510, Szabó Lajos Csobád 150, Magyarhoni Evang. Egyház Egyetemes Felügyelője Budapest 435, Tereh Gyula Hódmezővásárhely 510.*

Sajtóhibajavítás. Az idei (II. évfolyam) 1—2. számának 735. oldalán, az első hasábnak, a következő sajtóhibák utólagos kijavítását kérjük tisztelettel: felülről 3. sor: *hét* helyett *két*, felülről 11. sor: *tervezve* helyett *tervezte*, felülről 25. sor: *Lippe* helyett *Lipps*; alulról 24. sor: *is* helyett *és*, alulról 20. sor: *szervek* helyett *szempon*; alulról 13. sor: *Ami* helyett *A mű*; alulról 4. sor: *úgyhogy* helyett *igaz, hogy*.

A két évfolyam együttes tartalomjegyzékét elkészítettük s jelen számunkhoz mellékeljük.

Bizalommal kérjük azon olvasóinkat, akik a lapot nem gyűjtik, hogy az 1925-ös évfolyam 2., 3., 4. számából meglevő példányaitak költséggünkre visszaküldeni szíveskedjenek. A példányokat méltányosan beszámítjuk az előfizetési díjak részletébe.

G. Filep. — B. Ván: Sunflowers. *J. Gulyás.* — G. Harsányi: Fragments from the jostled life of a Hungarian reformed minister. *J. Gulyás.* — Small tracts from Az Ut. *J. Gulyás.* — I. Haas: The way of belief in witchcraft. *E. Zoványi.* — Fr. Szigethy: Country poems. *J. Gulyás.* — Ch. Medveczky: One of the problems of the Madách litterature. *J. Gulyás.* — J. S. Szabó: The professors and distinguished students of the reformed College in Debrecen. *J. Gulyás.*

Review of Reviews pp 991—995. Neue Kirchliche Zeitschrift. — Theologie der Gegenwart. *Szlávik M.* — Zeitschrift für Kirchengeschichte. *M. J.* — Revue d'Historie et de Philosophie religieuses. *r. i.* — Etudes théologiques et religieuses. *r. i.* — Zeitschrift für den kath. Religionsunterricht. *Karner K.* — Jahrbuch der Erziehungswissenschaft u. Jugendkunde. *Sz. Ö.* — Pädagogische Rundschau. *Sz. Ö.* — Internationale Jahresberichte für Erziehungswissenschaft. *Sz. Ö.* — Die Tatwelt. *Tankó B.*

Scientific life. 995—1002. **R. Eucken.** — New Doctors of Divinity. — Honorary Doctor of Divinity. — The case of the Theol. Review. — Dispute: I. *E. Zoványi:* Remarks regarding the article on „the life and works of Stephen Miskolci Csulyak“, — II. *St. Harsányi:* Answer to the remarks of Zoványi. — III. *B. Nyáry:* Some words on Heyns's Dogmatics. — **Editorial.** 1002.

No. 3—6.

II-me Année.

REVUE DE THEOLOGIE.

Debrecen, 1926.

Noël.

Directeur: **ALÉXANDRE CSIKESZ**, professeur d'université. Debrecen. Hongrie.

Comité de rédaction: Sigismond Varga et Jean Deák, professeurs d'université.

Abonnement: 36 francs suisses par an.

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

En honneur de M. le Dr. Joseph Erdős de Sima.

SOMMAIRE :

Pour le LXX. anniversaire de M. Erdős. *A. Csikesz.* 745.

La Parole: La Trinité. *D. Dr. Ch. Pröhle.* 746—749.

Études: *Le baron P. Podmaniczky Dr. theol.:* Esquisse de la science des Missions 750—806. — *Dr. J. Dedk:* Le problème du Deutéronome, considéré dans son état actuel. 807—827. — *Dr. J. Hatmi:* La II. épître à Timothée. 827—870. — *Dr. Alex. Máthé:* L'apôtre Paul et les religions de mystères. 871—900. — *A. Payr:* Luther et le chant religieux. 900—918.

Publication: Journal de Voyage de J. Keresztesi. (7-me suite.) 918—919.

Articles et notes: Vie et oeuvre de M. le Dr. J. Erdős de Sima. 920—924. — *S. Varga:* *Διάδρυμα* et *στέφανος* dans le N. T. 924—933. — *L. Musnai:* Jean, „le Vieux“. 934—943. — *J. Kiss:* Notes sur la critique littéraire récente des épîtres pauliniennes. 943—949. — *Col. Kállay:* Métiers et professions des Juifs à l'époque de Jésus. 949—959.

Littérature étrangère: J. Friedrich: Aus d. hethhitischen Schriftum. *S. V.* 959. — A. Götze: Ausgewählte hethitische Texte. *S. V.* — E. Klostermann: Das Marcusevangelium. *J. Marton.* — K. Rösch: Das N. T. *J. Kis.* 960. — W. Rohe: Mahatma Gandhi's Welt-u. Lebensanschauung. *J. Kiss.* — L. Albrecht: Der Buddhismus. *P.* 961. — O. Felsenstein: Der Christ u. jenseits. *P.* — H. Ernst: Der Mensch Gottes. *P.* — E. Schäfer: Theozentrische Theologie. *K. Pröhle.* 962. — O. Ritschl: Die ref. Theologie 16 u. 17 Jahrhunderts. *I. R.* 963. — E. Choisy: Calvin. *I. R.* 964. — J. Pannier: Oberlin. *I. R.* 965. — Ch. Bost: Histoire des Protestants de France. *I. Révész.* — W. Monod: Silence et prière. *L. Labossa.* 966. — W. Bergmann: Religion u. Seelenleiden. *Ö. Szelényi.* — Gm. Schönauich: Mein Damaskus. *J. D.* 967. — F. Schneider: Katholisches Kulturgut als Bildungsstoff. *Ö. Szelényi.* — Führer der kath. Mädchenschulvereine Deutschlands. *J. D.* 968. — Dietrich Hildebrand: Das öffentliche Wirken Jesu.—Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. *J. D.* — A. Bargon: Der Stahlhelm und die kath. Weltanschauung. *Ö. Szelényi.* — F. Rauch: Völkerkundlich-Religionswissenschaftlicher Anhang. *S. Varga.* 969. — F. Künkel: Psychotherapie u. Seelsorge. und H. Seng: Zur Frage d. relig. Heilungen. *E. M.* — J. Schultz: Psychiatrie, Psychotherapie u. Seelsorge. *E. M.* 970. — E. Knabe: Die Sexuelle Frage u. d. Seelsorger. *E. M.* — H. Seng: Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung. *E. M.* — A. Müller: Ihr sollt keusch u. züchtig leben! *E. Mátyás.* 971. — R. Steiner: Das Christentum als mystische Tatsache. *E. Mátyás.* A. Stauß: Theurgische Heilmethoden. *Ö. Szelényi.* 972. — H. Schön: Religion u. Krankhaftes Seelenleben. *Ö. Szelényi.* — Ernst Blum: Die Übermacht der Unterbewussten. *Ö. Szelényi.* — E. Zech: Die Helseherin C. u. Reichart. *Ö. Szelényi.* 973. — A. Czerny: Der Arzt als Erzieher. *Ö. Sz.* — H. Schloen: Entwicklung Aufbau d. Arbeitsschule. *Ö. Sz.* — Deutsch-Evang.: Gemeinden n. Ausland. *Ö. Szelényi.* 974. — O. Schröder: Aufnahme u. Studium an d. Universitäten Deutschlands. *Ö. Szelényi.* — Artaria's Karte der Donaustaaten. *I. Ecsedi* 975.

Littérature hongroise: 975—990. Z. Tóth: Lettres à mes étudiants vols. 1—5. *F. Kiss.* 975. — Ch. Erdős: Chronologie de la Didache. *Ch. Karner.* 980. — W. Heyns: Dogmatique réformée. *V. Vass et G. Filep* 981. Gy. Okos: Jésus n'est pas venu en vain. *G. Filep* 986. — G. Victor: La prière de l'enfant. *G. Filep* 987. — B. Ván: Vers le Soleil. *J. Gulyás.* — G. Harsányi: Fragments biographiques de la vie agitée d'un pasteur réformé hongrois. *J. Gulyás* 988. — *Cantiers* de la revue „Az Ut“. *J. Gulyás* 990. — I. Haas: Evolution de la Sorcellerie. *J. Zoványi.* — F. Szigethy: Poésies de province. *J. Gulyás.* — Ch. Medveczky: Un problème de la littérature sur Em. Madách. *J. Gulyás.* — J. S. Szabó: Professeurs et éminents étudiants du Collège réformé de Debrecen. *J. Gulyás.*

Revue des revues: p. 991—995. Neue Kirchliche Zeitschrift. — Theologie der Gegenwart. *Szlávik M.* — Zeitschrift für Kirchengeschichte. *M. J.* — Revue d'histoire et de Philosophie religieuses. *r. i.* — Etudes théologiques et religieuses. *r. i.* — Zeitschrift für den kath. Religionsunterricht. *Karner K.* — Jahrbuch der Erziehungswissenschaft u. Jugendkunde. *Sz. Ö.* — Pädagogische Rundschau. *Sz. Ö.* — Internationale Jahresberichte für Erziehungswissenschaft. *Sz. Ö.* — Die Tatwelt. *Tankó B.*

Vie scientifique 995—1002: In memoriam R. Eucken. — Nouveaux docteurs en théologie. — Docteurs en théologie honoris causa. — L'affaire de notre Revue. — Dispute: Réflexions sur l'étude „Vie et oeuvres d'Et Csulyak de Miskolc“. *J. Zoványi.* — Réponse aux réflexions de M. Zoványi. *Et. Harsányi.* — Quelques mots sur la Dogmatique de Heyns. *B. Nyáry.* — **Editorial.** 1002.

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

Mitarbeiter: Sigismund Varga Univ. Professor. Debrecen und Joannes Deák Univ. Professor. Sopron.

Subskriptionspreis pro Jahr Goldmark 30. 36 Schw. Fr.

Erscheint zweimonatlich. — Verlag des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Vereins (ORLE.)

INHALT:

Festgabe: Prof. D. Joseph Erdős von Sima zum siebzigsten Geburtsjahr am 31. August. 1926.
Gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern.

Zum siebzigsten Geburtsjahr des Prof. J. Erdős. Von Alexander Csikesz. S. 745.

Das Wort: Die Dreieinigkeit — ein wahrer Gott. von D. Dr. K. Pröhle. S. 746—749. I.

Aufsätze: D. Frètherr P. v. Podmaniczky: Grundriss der Missionswissenschaft 750—806. Der heutige Stand der Deuteronomiumforschung. J. Deák. S. 807—827 Der zweite Timotheus-brief. J. Halmi. S. 827—870. Der Apostel Paulus und die Mysterienreligionen. A. Máthé. S. 871—900. Luther und das Kirchenlied. A. Payr. S. 900—918.

Veröffentlichung: Die Notizen J. Keresztesi's von seiner akademischen Studienreise (7-te Fortsetzung). S. 918—919.

Kleinere Mitteilungen: Das Leben und Wirken des Prof. D. Joseph Erdős von Sima. *Historicus*. S. 920—924. *Διάδημα* und *στέφανος* im Sprachgebrauch des N. T. Sig. Varga. S. 924—933. — Johannes Der Alte. L. Musnay. S. 934—943. Beiträge zur der neueren isagogischen Kritik der paulinischen Briefe. Eugen Kiss. S. 943—949. Jüdische Kunst und Berufsarten in Zeitalter Jesu Christi. K. Kállay S. 949—959.

Ausländische Literatur 959—975: J. Friedrich: Aus d. hethitischen Schrifttum. S. Varga. 959. A. Götze: Ausgewählte hethitische Texte. S. Varga. — E. Klostermann: Das Marcusevangelium. J. Marton. — K. Rösch: Das N. T. J. Kiss. 960. W. Rohe: Mahatma Gandhi's Welt-u. Lebensanschauung. J. Kiss. — L. Albrecht: Der Buddhismus. P. 961. O. Felsenstein: Der Christ u. jenseits. P. — H. Ernst: Der Mensch Gottes. P. — E. Schäder: Theozentrische Theologie. K. Pröhle. 962. O. Ritschl: Die ref. Theologie des 16 u. des 17 Jahrhunderts. I. R. 963. E. Choisy: Calvin. I. R. 964. J. Pannier: Obriin. I. R. 965. Ch. Bost: Histoire des Protestants de France. I. Révész. — W. Monod: Silence et priere. L. Labossa. 966. W. Bergmann: Religion u. Seelenleiden. Ö. Szelényi. — Gm. Schönaich: Mein Damaskus. J. D. 967. F. Schneider: Katholisches Kulturgut als Bildungsstoff. Ö. Szelényi. — Führer der kath. Mädchenschutzvereine Deutschlands. J. D. 968. — Dietrich Hildebrand: Das öffentliche Wirken Jesu. — Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. J. D. — A. Bargon: Der Stahlhelm und die kath. Weltanschauung. Ö. Szelényi. — F. Rauch: Völkerkundlich-Religionswissenschaftlicher Anhang. S. Varga. 969. F. Künkel: Psychotherapie und Seelsorge. und H. Seng: Zur Frage d. relig. Heilungen. E. M. — J. Schultz: Psychiatrie, Psychotherapie. u. Seelsorge. E. M. 970. E. Knabe: Die Sexuelle Frage u. d. Seelsorger. E. M. — H. Seng: Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung. E. M. — A. Müller: Ihr sollt keusch u. züchtig leben! E. Mátyás. 971. — R. Steiner: Das Christentum als mystische Tatsache. E. Mátyás. — A. Strauss: Theurgische Heilmethoden. Ö. Szelényi. 972. H. Schön: Religion u. Krankhaftes Seelenleben. Ö. Szelényi. — Ernst Blum: Die Übermacht der Unterbewussten. Ö. Szelényi. — E. Zech: Die Helseheriu C. Reichart. Ö. Szelényi. 973. A. Czerny: Der Arzt als Erzieher. Ö. Sz. — H. Schlön: Entwicklung u. Aufbau d. Arbeitsschule. Ö. Sz. — Deutsch-Evang. Gemeinden in Ausland. Ö. Szelényi. 974. O. Schröder: Aufnahme u. Studium an d. Universitäten Deutschlands. Ö. Szelényi. — Artaria's Karte der Donaustaaten. I. Ecsedi. 975.

Inlandsliteratur 975—990.: T. Tóth: Briefe an meine Studenten Bd. I—V. von F. Kiss. K. Erdős: Die Abfassungszeit der Didache. von K. Karner. 980. W. Heyns: Dogmatik nach reformierten Grundsätzen. von V. Vass und G. Filep. 981. J. Okos: Jesus ist nicht umsonst gekommen. G. Filep. 986. G. Victor: Das Gebet des Kindes. G. Filep. 987. B. Ván: Ich wende zur Sonne. J. Gulyás. — G. Harsányi: Bruchstücke aus dem stürmischen Leben eines ungarischen reformierten Predigers. J. Gulyás. 988. Die kleineren Hefte des „Ut“ Verlages. J. Gulyás. — I. Haas: Der Weg des Hexenglaubens. E. Zoványi. — F. Szigethy: Ländliche Gedichte. J. Gulyás. 990. — K. Medveczky: Ein Problem der Madách-Literatur. J. Gulyás. — J. S. Szabó: Die Professoren und hervorragende Studenten des reformierten Kollegiums zu Debrecen. J. Gulyás.

Zeitschriftenschau S. 991—995. Neue Kirchliche Zeitschrift. — Theologie der Gegenwart. *Szlávik M.* — Zeitschrift für Kirchengeschichte. *M. J.* — Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. *r. i.* — Études théologiques et religieuses. *r. i.* — Zeitschrift für den kath. Religionsunterricht. *Karner K.* — Jahrbuch der Erziehungswissenschaft u. Jugendkunde. *Sz. Ö.* — Pädagogische Rundschau. *Sz. Ö.* — Internationale Jahresberichte für Erziehungswissenschaft. *Sz. Ö.* — Die Tatwelt. *Tankó B.*

Wissenschaftliches Leben 995—1002: [R. Eucken.] — Neue Doctoren der Theologie. — Doctor der Theologie ehrenhalber. — Die Sache der Theologischen Rundschau. — Disput: I. S. Zoványi: Bemerkungen zum „Leben und Arbeiten des Stefan Csulyak von Miskolc“. II. J. Harsányi: Eine Entgegnung auf die Bemerkungen Zoványi's. III. B. Nyáry: Einige Worte zu der Reformierten Dogmatik von Heyns.

Mitteilungen der Redaktion 1002.